Dizionario storico dell'Inquisizione

vol. I

diretto da
Adriano Prosperi

con la collaborazione di
Vincenzo Lavenia e John Tedeschi

EDIZIONI
DELLA
NORMALE

© 2010 SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

Comitato scientifico
Michele Battini, Università di Pisa
Jean-Pierre Dedieu, LARHRA CNRS – Lyon
Roberto López Vela, Universidad de Cantábria
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.

© 2010 SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

Presentazione

1. L'Inquisizione ecclesiastica è una realtà storica che ha goduto sempre di larga popolarità ed è stata oggetto di appassionate controversie. Intorno ad essa sono nate immagini, terminologie, definizioni di uso corrente nel linguaggio letterario, politico, giuridico. Gli esiti dell'opera svolta dai tribunali della fede hanno lasciato tracce profonde nei rapporti tra le diverse confessioni e Chiese cristiane. La condanna senza appello da parte della cultura dell'Illuminismo e della tradizione moderna dei diritti di libertà ne hanno relegato il ricordo tra gli orrori di un passato da cancellare. E tuttavia la realtà della persecuzione di dissidenti e dissenzienti da parte dei poteri dominanti ha riproposto continuamente nel mondo contemporaneo modelli e pratiche che sono stati riconosciuti come un ritorno deformato eppur riconoscibile di quel passato. In conseguenza di tutta questa pesante eredità storica lo spessore delle convinzioni di tipo ideologico generale è divenuto così impenetrabile che la conoscenza dei dati di fatto, le ricerche sulle fonti e la discussione storiografica ne sono state frenate e inibite. Solo in tempi recenti si è registrato un avvio ampio e diffuso delle ricerche e dei confronti a carattere scientifico tra studiosi di varia formazione e cultura, mentre contemporaneamente cominciavano a cedere le barriere di tipo confessionale a difesa di quel modello totalitario di regime di cristianità. Tra gli eventi che hanno favorito la ripresa degli interessi e degli studi va ricordata l'apertura nel 1998 dell'accesso alla documentazione storica conservata nell'Archivio del Sant'Uffizio dell'Inquisizione romana (attualmente Congregazione per la Dottrina della Fede). Questo evento è stato salutato come segno del simbolico distacco della Chiesa cattolica dopo il Concilio Vaticano II dall'istituzione più importante e rappresentativa di un lungo passato di ricorso legale alla coercizione violenta in materia di fede e di coscienza. Le ricerche storiche e le mai sopite discussioni storiografiche ne sono state rinvigorite per almeno due buone ragioni: 1) da un lato si è aperto l'accesso a fonti finora sconosciute, relative a casi e problemi solo parzialmente esplorati e in grado di illuminare il funzionamento degli organismi centrali dove confluivano le informazioni e dove si prendevano le decisioni. E questo ha permesso di verificare ipotesi e completare informazioni, ma anche di scoprire dimensioni finora sconosciute del funzionamento del sistema; 2) dall'altro ha tolto l'avallo ufficiale della Chiesa cattolica ai difensori del sistema inquisitoriale, favorendo indirettamente l'apertura di altri depositi documentari dello stesso genere in mano ecclesiastica. Questo episodio è l'ultimo in ordine di tempo e anche quello conclusivo di una serie avviatasi con le guerre di religione del Seicento, con le abolizioni dei tribunali inquisitoriali nel Settecento e con l'avvento nell'Ottocento di regimi statali basati sulla separazione tra Stato e Chiesa: per questa via si sono resi via via disponibili fondi documentari europei (dal registro dell'Inquisizione di Toulouse edito da Philip van Limborch nel 1692 agli archivi di Modena e di Venezia, a quelli di Spagna e Portogallo) e quelli di paesi dell'America Latina, dal Cile al Messico al Perù. Nel corso del secolo XX altre vicende hanno segnato il percorso degli studi storici su questo tema, che si è rivelato ancora una volta come un sismografo particolarmente sensibile alle scosse del sistema dei diritti civili. La fine della dittatura franchista in Spagna, per esempio, è stata seguita da una straordinaria fioritura di indagini sulla storia dell'Inquisizione spagnola. E qualcosa di simile è accaduto anche per la storiografia italiana. Se in-

© 2010 SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE

torno all'epoca dell'unificazione nazionale italiana si era affermata una tradizione filoprotestante e liberale di ricerca storica dedicata prevalentemente alle vittime dei tribunali ecclesiastici (i riformatori protestanti, gli eretici radicali, i martiri della scienza moderna e del libero pensiero), oggi invece gli studi sono dedicati soprattutto al rapporto tra i poteri della Chiesa e le forme della vita religiosa e della cultura che da quei poteri sono state represse, cancellate o modificate. Lo studio della macchina inquisitoriale è così entrato a far parte di una volontà di capire cause ed effetti della plurisecolare presenza nella società italiana della Chiesa cattolica come potere, cultura e istituzione e dei suoi rapporti con le varie e mutevoli forme dei poteri politici in un microcosmo molto differenziato. Ma non si tratta solo di percorsi interni alle diverse storie nazionali. I processi della globalizzazione, cioè l'accelerazione e l'intensificazione dei contatti, degli intrecci e dei conflitti tra le diverse culture e religioni del mondo hanno dato nuova e straordinaria attualità all'indagine sulle fonti inquisitoriali come prezioso deposito di conoscenze sulle culture del passato, dal folklore eurasiatico alle tradizioni pagane, dalle religioni monoteistiche mediterranee a quelle dei popoli germanici. Le fonti processuali, registrando le testimonianze orali con grande fedeltà, hanno permesso di affrontare in modo nuovo lo studio dei rapporti tra oralità e scrittura, mentre su di un altro fronte i dati raccolti sul controllo della stampa da parte di istituzioni ecclesiastiche (fra tutte fondamentale la Congregazione dell'Indice) hanno permesso di studiare con abbondanza di dati i percorsi della lettura e le forme della censura e dell'autocensura.

2. Le conoscenze accumulate nel corso dei secoli si sono sommate a quelle delle ricerche condotte negli scorsi decenni sull'universo storico delle Inquisizioni – quella spagnola come quella portoghese, quella romana dei secoli moderni come quella medievale. Disponiamo di una quantità straordinaria di dati sulla storia europea e su quella extra-europea dell'Inquisizione. Confronti e collaborazioni tra studiosi di paesi e culture diverse hanno investito lo studio delle fonti e l'analisi dell'opera svolta dai tribunali inquisitoriali su di un lungo arco di tempo (dal medioevo europeo fino all'età moderna e contemporanea) e su di una vastissima estensione territoriale: da Malta al Perù, dalla Sicilia a Goa e al Messico coloniale, da Roma a Madrid a Colonia a Lisbona, dal Cile al Brasile. Si tratta di una ricchezza eccezionale che trova pochi riscontri nello studio della storia. Sul piano della ricerca storica gli scambi e i confronti sono diventati consueti perché resi necessari dal forte legame istituzionale e giuridico esistente tra i diversi tribunali: un legame che ha fondamento nelle stesse origini dei poteri, in identici modelli intellettuali e in normative giuridiche comuni. E non dimentichiamo che un legame unificante essenziale è dato dalle persone che furono i protagonisti o le vittime dell'opera di quei tribunali e i cui nomi offrono il punto di intersezione fra documenti diversi e spesso tra di loro lontani: i membri dei tribunali giudicanti, gli inquisiti. La rete sovralocale e sovranazionale dei tribunali è una struttura che ha operato concordemente nella lotta contro l'eresia e contro la diffusione dei libri proibiti, per cui l'intreccio tra le diverse forme dell'Inquisizione si è creato nel perseguire singoli individui e interi gruppi sociali: dagli 'eretici' ai 'giudaizzanti', da chi fu perseguito sotto l'accusa di stregoneria o di magia alle più varie forme di devozione, dagli autori di libri proibiti agli indirizzi scientifici innovativi, dalle dottrine teologiche eterodosse alle ideologie politiche e ai movimenti culturali e sociali dell'età contemporanea.

Accanto alla comunità internazionale degli storici l'argomento 'Inquisizione' ha concentrato curiosità e interessi di lettori di tutto il mondo. Sulla popolarità crescente del tema hanno pesato indubbiamente le esperienze contemporanee del razzismo e dell'antisemitismo, l'intolleranza e la violenza religiosamente motivate, la discriminazione delle minoranze, la censura della stampa, i conflitti tra una civiltà dei diritti individuali e della libertà di coscienza e le ricorrenti vicende di società assoggettate a un controllo capillare delle opinioni.

© SCUOLA NORMALE PISA

3. Davanti a questo pieno di studi e di curiosità, di conoscenze e di domande, spicca il vuoto di strumenti adeguati e di facile accesso: strumenti elaborati per offrire una informazione critica e garantita da autori competenti, dove siano raccolti sinteticamente i frutti degli studi storici per metterli a disposizione degli studiosi e dei molti lettori interessati a questi temi. Non mancano collezioni di fonti e di documenti e ci sono anche importanti repertori enciclopedici su concetti, termini e questioni che riguardano anche la storia dell'Inquisizione. Basti ricordare i sempre utili strumenti enciclopedici e sistematici prodotti in Germania tra Otto e Novecento su religione, Chiesa, Riforma protestante, o i *Dictionnaires* francesi per la teologia, il diritto canonico, la storia e geografia ecclesiastica, fino alle più recenti *Encyclopedia of the Reformation* diretta da Hans J. Hillerbrand ed *Encyclopedia of Witchcraft* curata da Richard Golden. Ma non è stato ancora affrontato e risolto il problema di come favorire l'accertamento e la comunicazione delle informazioni sull'Inquisizione, come pure lo scambio di esperienze e di metodi non solo fra gli storici di professione ma fra tutti i lettori di buona cultura. A questa domanda intende rispondere il presente *Dizionario storico dell'Inquisizione*.

4. L'opera vede la luce dodici anni dopo l'apertura dell'ultimo archivio coperto finora dal segreto, quello della Suprema Congregazione romana del Sant'Uffizio dell'Inquisizione; e nasce circa mezzo millennio dopo la prima pubblicazione a stampa (Valencia, 1494) del *Repertorium de pravitate haereticorum*, un manuale inquisitoriale tradotto nel secolo scorso in francese col titolo *Dictionnaire des Inquisiteurs*. Il nostro *Dizionario* applica dunque alla storia dell'Inquisizione lo strumento più familiare agli inquisitori, il repertorio enciclopedico delle materie ordinate alfabeticamente. I giudici della fede raccoglievano e cercavano in quei repertori le istruzioni per svolgere il loro lavoro. Noi vi abbiamo raccolto informazioni su donne, uomini, istituzioni, luoghi, tempi, idee e tecniche che regolarono lo svolgimento delle indagini e dei processi; e vi abbiamo aggiunto nei limiti del possibile qualcosa che dai repertori inquisitoriali era rigorosamente escluso: nomi e vicende degli inquisiti.

Si tratta di un'opera che intende fornire in forma di dizionario uno strumento di informazione ricco ed esauriente dedicato alla storia dei tribunali ecclesiastici dell'Inquisizione operanti su base di una delega papale, dalle origini all'abolizione (quando e se vi è stata). Questo significa che vi sono comprese tanto l'Inquisizione medievale organizzata e controllata dai domenicani e dai francescani, quanto le Inquisizioni spagnola e portoghese con le loro diramazioni in America, in Africa e in India, quanto, infine, il 'Sant'Uffizio' papale, cioè il tribunale centrale creato a Roma nel 1542 e diretto dal papa, rimasto attivo in forme diverse fino ai nostri tempi. Di conseguenza non vi sono comprese le istituzioni analoghe che operarono per delega sovrana in Francia e in Inghilterra, né sono inclusi i tanti casi di Paesi non cattolici che adottarono procedure inquisitoriali a scopo di persecuzione antiereticale: ricordiamo a titolo di esempio la *Chambre ardente* di Francesco I, la sanguinosa repressione delle idee della Riforma protestante, e specialmente di quelle dei 'sacramentarii' zwingliani, nell'Inghilterra di Enrico VIII, il celebre caso del processo a Miguel Servet nella Ginevra di Calvino e quella della caccia alle streghe di Salem nel Massachusetts. Le voci, scritte generalmente nel linguaggio più accessibile, riguardano persone, istituzioni e metodi comunque attinenti al tema. La parte più consistente è quella che segue il filo dei nomi: qui si incontrano molti pontefici romani, giudici, consultori, commissari locali e, insieme a loro, moltissimi inquisiti. E in questo ambito abbiamo cercato di riservare voci apposite non solo ai casi più celebri come quelli di Giordano Bruno e di Galileo Galilei, ma anche al maggior numero possibile di protagonisti dei moltissimi casi portati finora alla luce dalla ricerca. Quando manca una voce specifica, si potrà trovare l'indicazione di eventuali menzioni del personaggio nell'indice finale dell'opera, concepito come uno strumento per scomporre e ricomporre le informazioni seguendo le domande dei lettori.

© 2010 SOCIETÀ EDITRICE IL MULINO

Il *Dizionario* censisce inoltre le figure di reato: eresia, bestemmia, apostasia, *sollicitatio ad turpia*, poligamia, astrologia giudiziaria e così via; individua e descrive i documenti fondamentali dell'autorità ecclesiastica e la letteratura di istruzioni per gli inquisitori: bolle, costituzioni e decreti papali, manuali, repertori e trattati; dedica voci apposite ai sovrani e ai principi che offrirono al tribunale ecclesiastico il fondamentale ausilio del 'braccio secolare' e cerca di individuare le forme in cui la società del tempo sostenne l'opera dei tribunali con apposite confraternite e ne sfruttò la protezione ricavandone privilegi per i 'familiari'.

5. Quest'opera è nata dalla risposta di una vasta comunità internazionale di studiosi all'invito a collaborare che fu rivolto cinque anni fa a un nutrito elenco di esperti. A parte poche eccezioni la risposta è stata corale e generosa al di là di ogni speranza e ha portato ad allargare ben oltre le previsioni sia il numero dei collaboratori sia la lista delle voci. L'ipotesi iniziale di un agile strumento di informazione sommaria è stata così abbandonata e ha preso corpo una impresa di ben diverso impegno. Chi ha accettato di collaborare lo ha fatto decidendo spontaneamente di mettere a nostra disposizione tempo e lavoro senza altro compenso che il piacere di contribuire alla creazione di uno strumento scientifico nuovo: uno strumento capace di organizzare sistematicamente le conoscenze disponibili in un'opera di consultazione aggiornata, scientificamente solida e affidabile. Da oggi grazie a questa opera sarà possibile raggiungere rapidamente l'informazione essenziale e criticamente fondata su strumenti, concetti, istituzioni dell'Inquisizione e sui protagonisti – giudici e vittime – della sua opera. Questo strumento finora non esisteva in nessuna lingua ed è stato creato grazie alla collaborazione intellettuale tra storici di diversi paesi. John Tedeschi, Vincenzo Lavenia e lo scrivente hanno condiviso la responsabilità dell'organizzazione dell'impresa. L'intera rete delle comunicazioni è stata messa a punto e fatta funzionare dall'opera instancabile di Vincenzo Lavenia che ne ha fatto lo strumento di un dialogo estesosi progressivamente a nuovi autori e a molte nuove province storiografiche del grande continente dell'Inquisizione. Specialmente preziosa è stata la guida di John Tedeschi, che ha messo la sua esperienza di storico e di impareggiabile conoscitore delle fonti e della letteratura al servizio di tutti, precisando fin nei dettagli i criteri editoriali e passando al vaglio di un'attenta lettura personale le voci proposte. La sua presenza è stata costante in tutte le fasi del lavoro. Il comitato scientifico, composto da Michele Battini, Jean-Pierre Dedieu, Roberto López Vela, Grado G. Merlo, José Pedro Paiva, oltre che da John Tedeschi e dallo scrivente, si è diviso secondo le competenze specifiche dei singoli le aree e i temi da seguire e ha esercitato una supervisione sugli aspetti formali dei testi verificando altresì nei limiti del possibile la precisione e la fondatezza delle informazioni, ovviamente nell'assoluto rispetto della libertà intellettuale degli autori.

Un piccolo e attivissimo staff editoriale costituitosi anch'esso per via di progressiva e spontanea aggregazione, composto da Adelisa Malena, Matteo Al Kalak, Giuseppe Marcocci, Francesco Mores, Michele Olivari, Stefania Pastore e coordinato da Vincenzo Lavenia sotto la guida di John Tedeschi, ha operato in vario modo nel corso del lavoro e ha svolto un compito impegnativo specialmente nella fase finale di raccolta e di verifica attenta dei testi confluiti, di confronto delle informazioni, di precisazione delle fonti e di tendenziale omogeneizzazione formale della struttura delle voci. Si è trattato di uno sforzo straordinario, tanto più generoso se si pensa che gli studiosi che vi si sono impegnati lo hanno fatto al di fuori di ogni copertura istituzionale e senza alcun compenso economico. Un frutto visibile di questo lavoro è l'apparato degli strumenti di consultazione: la bibliografia, gli indici conclusivi. Agli indici, curati da una *équipe* di studiosi (Gian Mario Cao, Marco Cavarzere, Francesca Dell'Omodarme, Letizia Pellegrini), si dovrà ricorrere per sfruttare adeguatamente tutte le ricchezze dell'opera. Come si è accennato, non tutti i nomi degli inquisiti e degli inquisitori e i lemmi delle materie che sono finora emersi negli studi

© SNS EDIZIONI NORMALE PISA

hanno ricevuto una voce apposita, anche perché non sempre il tentativo di trovare collaboratori in certi campi di studio è stato coronato dal successo. Ma con l'indice dei nomi si potranno inseguire le informazioni e avviare il paziente e divertente gioco dell'incrocio dei dati con il quale si potrà mettere a prova la funzionalità dello strumento. Quanto alla bibliografia, abbiamo la speranza di aver costruito un apparato ricco e aggiornato che potrà servire come necessario complemento e aggiornamento della *Bibliotheca Bibliographica Historiae Sanctae Inquisitionis* di Emile van der Vekene. Qui potranno attingere da ora in poi i futuri studiosi che si avvieranno su queste strade. Alla loro opera spetterà il compito di rendere superato il *Dizionario storico dell'Inquisizione* che oggi presentiamo. Perché questo va detto chiaramente: siamo sempre stati consapevoli della natura strumentale e della precisa e limitata funzione che quest'opera deve svolgere. Un dizionario storico non è la sistemazione *ne varietur* dello scibile ma è l'occasione per guardare al cammino percorso e trarne orientamenti e informazioni per procedere più speditamente e raggiungere livelli di conoscenza più ricchi e completi. All'inizio di questa impresa non è mancato chi ci ha obiettato che forse era meglio attendere la maturazione di tante ricerche ancora in corso prima di tentare una raccolta sistematica delle conoscenze. Gli abbiamo risposto che l'opera a cui pensavamo non era una specie di archivio finale dove racchiudere tutto quello che c'è da sapere sul nostro soggetto, l'Inquisizione, ma uno strumento capace di alimentare la viva realtà degli studi e degli interessi, e che la sorte che gli auguravamo era quella di entrare nella circolazione sanguigna della cultura storica del nostro tempo per esserne metabolizzato e finalmente anche superato.

6. *Last but not least*, si deve alla Scuola Normale Superiore l'averci offerto le condizioni ambientali e i mezzi per avviare e portare a compimento l'impresa. Non sappiamo se esista oggi altrove in Italia un luogo dove sia possibile trovare un clima intellettuale e umano, una apertura culturale, una ricchezza di energie giovanili e un orientamento della Direzione e degli organi di governo immediatamente e spontaneamente favorevoli al concepimento e alla realizzazione di una impresa collettiva come questa. Nel microcosmo del Palazzo di piazza de' Cavalieri lo spazio è concentrato e si passa rapidamente dagli studi alle aule dei seminari alla Biblioteca, dai luoghi di riunione degli organi di governo all'ufficio del direttore, dalla sala dei computer alle stanze dove opera dal 2003 lo staff delle Edizioni. In quel breve percorso il disegno concepito da un singolo studioso che rischiava di scomparire senza lasciar tracce nel disinteresse delle istituzioni statali di ricerca o nel franco e netto diniego di importanti case editrici, ha trovato l'ambiente giusto per trasformarsi in un progetto collettivo e quel progetto ha trovato le persone e i mezzi per maturare e per giungere in porto. Sia dunque ringraziato in modo particolare il professor Salvatore Settis, direttore della Scuola, e con lui tutti i colleghi che hanno guardato con favore a questa iniziativa. Quanto alle Edizioni della Normale, fin dall'inizio ci ha accompagnato l'incoraggiamento convinto del loro direttore di allora professor Michele Ciliberto e del Comitato editoriale, con una apertura cordiale rinnovata e confermata oggi dalla nuova direzione; inoltre abbiamo potuto contare sulla collaborazione costante e professionalmente qualificata dello staff delle Edizioni guidato dalla direttrice editoriale dottoressa Maria Vittoria Benelli e dalle sue collaboratrici della redazione umanistica, le dottoresse Yuri Leoncini, Silvia Meneghini e Bruna Parra nonché della dottoressa Francesca Di Dio che ha contribuito efficacemente alla revisione dell'intera opera. A tutti loro vada il nostro più caldo ringraziamento.

Pisa, 10 aprile 2010 Adriano Prosperi

© 2010 SCUOLA NORMALE

© 2010 SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

Elenco dei collaboratori

Sergia Adamo	Università di Trieste (Italia)
Simonetta Adorni Braccesi	Lucca (Italia)
Matteo Al Kalak	Scuola Normale Superiore di Pisa (Italia)
Laurent Albaret	UMR CNRS – Lyon (France)
Francisco Javier Álvarez Amo	Universidad de Córdoba (España)
Federica Ambrosini	Università di Padova (Italia)
Charles Amiel	Collège de France – Paris (France)
Giuliana Ancona	Università di Trieste (Italia)
António Manuel Lopes Andrade	Universidade de Aveiro (Portugal)
Frances Andrews	University of St Andrews (Uk)
Vittorio Antonelli	Lucca (Italia)
David Armando	CNR – Roma (Italia)
Claus Arnold	Universität Frankfurt a. M. (Deutschland)
John H. Arnold	Birkbeck College – University of London (Uk)
Jon Arrizabalaga	CSIC – IMF Barcelona (España)
Alessio Assonitis	The Medici Archive Project – Firenze (Italia)
Franco Bacchelli	Università di Bologna (Italia)
Rita Bacchiddu	Scuola Normale Superiore di Pisa (Italia)
Federico Barbierato	Università di Verona (Italia)
Guido Bartolucci	Università di Bologna (Italia)
Nicoletta Bazzano	Università di Teramo (Italia)
Marina Benedetti	Università Statale di Milano (Italia)
Wolfram Benziger	Berlin (Deutschland)
Francesco Beretta	ISH CNRS – Lyon (France)
Paolo Bernardini	Università dell'Insubria – Como (Italia)
Silvia Bertolin	Archivio Storico Regionale di Aosta (Italia)
Manuel Bertolini	Università Statale di Milano (Italia)
Emmanuel Betta	Università di Roma La Sapienza (Italia)
Ilaria Biagioli	Università di Urbino (Italia)
Mario Biagioni	Pistoia (Italia)
Lucio Biasiori	Scuola Normale Superiore di Pisa (Italia)
Franz Xaver Bischof	Universität Münster (Deutschland)
Christopher F. Black	University of Glasgow (Uk)
Michel Boeglin	Université Paul Valery Montpellier III (France)
Elena Bonora	Università di Parma (Italia)
Agostino Borromeo	Università di Roma La Sapienza (Italia)
Sergio Botta	Università di Roma La Sapienza (Italia)
Alfonso Botti	Università di Urbino (Italia)
Elena Bottoni	Università di Pisa (Italia)
Isabel Drumond Braga	Universidade de Lisboa (Portugal)
Paulo Drumond Braga	Esc. Sup. de Educação Almeida Garrett – Lisboa (Portugal)
Elena Brambilla	Università Statale di Milano (Italia)
Anne Brenon	Université Paul Valery Montpellier III (France)
Martina Brizzi	Università di Urbino (Italia)
Paolo Broggio	Università di Roma Tre (Italia)

© 2010 SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

Giampiero Brunelli	Università di Roma La Sapienza (Italia)
Nicla Buonasorte	Fondazione Sci.Re. Giovanni XXIII – Bologna (Italia)
Santo Burgio	Università di Catania (Italia)
Dominik Burkard	Universität Würzburg (Deutschland)
Albrecht Burkardt	Université Lumière Lyon II (France)
Sara Cabibbo	Università di Roma Tre (Italia)
Marina Caffiero	Università di Roma La Sapienza (Italia)
Tommaso Caliò	Università di Roma Tor Vergata (Italia)
Fernando Campese Gallego	Universidad de Sevilla (España)
Luigi Canetti	Università di Bologna (Italia)
Claudio Canonici	Università della Tuscia – Viterbo (Italia)
Carlo Capra	Università Statale di Milano (Italia)
Giorgio Caravale	Università di Roma Tre (Italia)
Clizia Carminati	Université de Fribourg (Suisse)
Piero Castignoli	Archivio di Stato di Piacenza (Italia)
Alessandro Catalano	Università di Padova (Italia)
Massimo Cattaneo	Università di Napoli Federico II (Italia)
Jean-Pierre Cavaillé	Université de Toulouse – Le Mirail (France)
Marco Cavarzere	Università di Pisa (Italia)
Silvano Cavazza	Università di Trieste (Italia)
Marco Cavina	Università di Udine (Italia)
Lucia Ceci	Università di Roma Tor Vergata (Italia)
Luca Ceriotti	Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano (Italia)
Rocco Cerrato	Fondazione Romolo Murri – Urbino (Italia)
María Luisa Cerrón Puga	Università di Roma La Sapienza (Italia)
Frans Ciappara	University of Malta (Malta)
Livio Ciappetta	Università di Roma La Sapienza (Italia)
Gianclaudio Civale	Università Statale di Milano (Italia)
Emanuele Colombo	Università Statale di Milano (Italia)
Claudio Comel	Feltre (Italia)
Armando Comi	Università di Bologna (Italia)
Gustavo Costa	University of California – Berkeley CA (Usa)
Leonor Freire Costa	Universidade Técnica de Lisboa (Portugal)
Maria João Pereira Coutinho	Universidade de Lisboa (Portugal)
Ginevra Crosignani	California Institute of Technology – Pasadena CA (Usa)
Ana Cristina Cuadro García	Universidad de Córdoba (España)
Nicola Cusumano	Università di Palermo (Italia)
Stefano Dall'Aglio	The Medici Archive Project – Firenze (Italia)
Guido Dall'Olio	Università di Urbino (Italia)
Davide Dalmas	Università di Torino (Italia)
Alfredo Damanti	Università di Bologna (Italia)
Chrysa Damianaki	Università di Lecce (Italia)
Wietse De Boer	Miami University – Oxford OH (Usa)
J.M. De Bujanda	Université de Sherbrooke (Canada)
Valeria De Fraja	Università di Padova (Italia)
Rainer Decker	Universität Paderborn (Deutschland)
Jean-Pierre Dedieu	LARHRA CNRS – Lyon (France)
Francesco Dei	Scuola Normale Superiore di Pisa (Italia)
Andrea Del Col	Università di Trieste (Italia)
Tommaso Dell'Era	Università della Tuscia – Viterbo (Italia)
Patrizia Delpiano	Università di Torino (Italia)
Gian Luca D'Errico	Università di Bologna (Italia)
José Manuel Díaz Blanco	Universidad de Sevilla (España)
Claudia Di Filippo Bareggi	Università Statale di Milano (Italia)

© SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

Serena Di Nepi	Università di Roma La Sapienza (Italia)
Peter Dinzelbacher	Universität Wien (Österreich)
Marco Di Sabatino	Scuola Normale Superiore di Pisa (Italia)
Oscar Di Simplicio	Università di Siena (Italia)
Simon Ditchfield	University of York (Uk)
Claudia Donadelli	Università di Roma La Sapienza (Italia)
Maria Pia Donato	Università di Cagliari (Italia)
Massimo Donattini	Università di Bologna (Italia)
Matteo Duni	Syracuse University in Florence (Italia)
Jean Duvernoy	Toulouse (France)
John Edwards	University of Oxford (Uk)
Annamaria Emili	Università di Macerata (Italia)
Germana Ernst	Università di Roma Tre (Italia)
Andrea Errera	Università di Catanzaro (Italia)
Ricardo Escobar Quevedo	CERMA – Paris (France)
Marco Faini	Università di Urbino (Italia)
Joseph Famerée	Université Catholique de Louvain (Belgique)
Maria Pia Fantini	Università di Roma La Sapienza (Italia)
Benedetto Fassanelli	Università di Roma La Sapienza (Italia)
Maria Teresa Fattori	Università di Modena e Reggio Emilia (Italia)
Federica Favino	Centre A. Koyré – Paris (France)
Simona Feci	Università di Roma La Sapienza (Italia)
Bruno Feitler	Universidade de São Paulo (Brasil)
Lucia Felici	Università di Firenze (Italia)
Dermot Fenlon	Birmingham Oratory (Uk)
Antonio Fernández Luzón	Universidad Autónoma de Barcelona (España)
Vanessa Fernández Ramírez	CSIC (España)
Ignasi Fernández Terricabras	Universidad Autónoma de Barcelona (España)
Sílvia Ferreira	Universidade de Lisboa (Portugal)
Silvia Ferretto	Università di Padova (Italia)
Andrea Ferri	Archivio Diocesano di Imola (Italia)
Jörg Feuchter	Humboldt Universität Berlin, Deutschland
Vittoria Fiorelli	Università Suor Orsola Benincasa di Napoli (Italia)
Giuseppe Fonseca	Università di Bari (Italia)
Paolo Fontana	Archivio Diocesano di Genova (Italia)
Irene Fosi	Università di Chieti e Pescara (Italia)
Vittorio Frajese	Università di Roma Tor Vergata (Italia)
Chiara Franceschini	Warburg Institute (UK)
Federica Francesconi	University of Haifa (Israel)
José Eduardo Franco	Universidade de Lisboa (Portugal)
Marco Fratini	Società di Studi Valdesi – Torre Pellice (Italia)
Lucia Frattarelli Fischer	Università di Pisa (Italia)
Enrico Galavotti	Fondazione Sci.Re. Giovanni XXIII – Bologna (Italia)
Mercedes Gamero Rojas	Universidad de Sevilla (España)
Ignacio García Aguilar	Universidad de Córdoba (España)
Mercedes García Arenal	CSIC Madrid (España)
José Jaime García Bernal	Universidad de Sevilla (España)
Ignacio García Pinilla	Universidad de Castilla-La Mancha (España)
Dario Generali	CNR Milano (Italia)
David Gentilcore	University of Leicester (UK)
Antonio Gentili	Centro Studi Storici PP. Barnabiti (Italia)
Ezio Emerico Gerbore	Aosta (Italia)
Massimo C. Giannini	Università di Teramo (Italia)
Carlos Gilly	Universität Basel (Schweiz)

© 2010 SCUOLA NORMALE SUPERIORE DI PISA

Maria Laura Giordano	Universidad Autónoma de Barcelona (España)
Silvano Giordano	Pontificia Università Gregoriana di Roma (Italia)
Pierluigi Giovannucci	Università di Padova (Italia)
Ana Cristina da Costa Gomes	Universidade de Lisboa (Portugal)
Antonio González Polvillo	Universidad de Sevilla (España)
Carlos Alberto González Sánchez	Universidad de Sevilla (España)
Miguel Gotor	Università di Torino (Italia)
Jaime Ricardo Teixeira Gouveia	Universidade de Coimbra (Portugal)
David L. Graizbord	University of Arizona – Tucson AZ (Usa)
Paul F. Grendler	University of Toronto (Canada)
Gianfranco Guaitoli	Carpi (Italia)
Maurilio Guasco	Università del Piemonte Orientale (Italia)
Alessandro Guerra	Università di Roma La Sapienza (Italia)
Maria Teresa Guerrini	Università di Bologna (Italia)
Tamar Herzig	Tel Aviv University (Israel)
Pilar Huerga Criado	Universidad de Salamanca (España)
Pier Cesare Ioly Zorattini	Università di Udine (Italia)
Erminia Irace	Università di Perugia (Italia)
Pilar Jiménez Sánchez	CNRS, Université de Toulouse – Le Mirail (France)
Richard Kagan	The Johns Hopkins University – Baltimore MD (Usa)
David Kahn	Université Paul Valery Montpellier III (France)
Gunnar W. Knutsen	Universitetet i Oslo (Norge)
Alexander Koller	Deutsches Historisches Institut in Rom (Italia)
Roberto Lambertini	Università di Macerata (Italia)
Sandro Landi	Université Michel de Montaigne – Bordeaux (France)
Carlotta Latini	Università di Camerino (Italia)
Domenico Laurenza	Università di Firenze (Italia)
Vincenzo Lavenia	Università di Macerata (Italia)
Aron Leoni	Milano (Italia)
Angela L'Episcopo	Università di Catania (Italia)
Rosario A. Lo Bello	Pontificia Facoltà di Teologia di Palermo (Italia)
Salvatore Lo Re	Università di Catania (Italia)
Bernardo J. López Belinchón	Universidad de Alcalá de Henares (España)
Beatriz López Gutiérrez	Universidad de Cantábria (España)
Tomás López Muñoz	Universidad de Castilla-La Mancha (España)
Roberto López-Vela	Universidad de Cantábria (España)
Ana Isabel López-Salazar Codes	Universidad de Castilla-La Mancha (España)
Diego Lucci	American University in Bulgaria (Bulgaria)
Sergio Luzzatto	Università di Torino (Italia)
Catherine Maire	EHESS – Paris (France)
Stefania Malavasi	Università di Padova (Italia)
Werner Maleczek	Universität Wien (Österreich)
Adelisa Malena	Università Ca' Foscari di Venezia (Italia)
Luciano Malusa	Università di Genova (Italia)
Tomás Mantecón Movellán	Universidad de Cantábria (España)
Elisabetta Marchetti	Università di Bologna – sede di Ravenna (Italia)
Giuseppe Marcocci	Scuola Normale Superiore di Pisa (Italia)
John Jeffries Martin	Trinity University – San Antonio TX (Usa)
José Martínez Millán	Universidad Autónoma de Madrid (España)
Susana Bastos Mateus	Cátedra de Estudos Sefarditas Benveniste Lisboa (Portugal)
Thomas Mayer	Augustana College, Rock Island IL (Usa)
Peter Mazur	Northwestern University – Evanston IL (Usa)
Elena Mazzini	Scuola Normale Superiore di Pisa (Italia)
Elvira Cunha de Azevedo Mea	Universidade do Porto (Portugal)

© SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

Alessandro Medico	Harvard University – Cambridge MA (Usa)
Alberto Melloni	Università di Modena e Reggio (Italia)
Carmen Menchini	Carrara (Italia)
Isabel Mendoza García	CSIC Madrid (España)
Grado G. Merlo	Università Statale di Milano (Italia)
Maria Sofia Messana	Università di Palermo (Italia)
Raimondo Michetti	Università di Roma Tre (Italia)
Jürgen Miethke	Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg (Deutschland)
René Millar Carvacho	Pontificia Universidad Católica de Chile (Chile)
Giuseppina Minchella	Università di Roma La Sapienza (Italia)
Nelson Minnich	The Catholic University of America Washington D.C. (Usa)
George Modestin	Monumenta Germaniae Historica (Deutschland)
Pascal Montaubin	Université de Picardie – Jules Verne (France)
William Monter	Northwestern University – Evanston IL (Usa)
Doris Moreno Martínez	Universidad Autónoma de Barcelona (España)
Francesco Mores	Scuola Normale Superiore di Pisa (Italia)
Luiz Mott	Universidade Federal da Bahia (Brazil)
Franco Motta	Università di Torino (Italia)
José Augusto Mourão	Universidade Nova de Lisboa (Portugal)
Ricardo Muñoz Solla	Universidad de Salamanca (España)
Lucio Niccolai	Santa Fiora – Grosseto (Italia)
Fernanda Olival	Universidade de Évora (Portugal)
Martine Ostorero	Université de Lausanne (Suisse)
Roberto Paciocco	Università di Chieti e Pescara (Italia)
Sergio Pagano	Archivio Segreto Vaticano (Città del Vaticano)
Elke Pahud de Mortanges	Universität Freiburg i.Br. (Deutschland)
José Pedro Paiva	Universidade de Coimbra (Portugal)
Federico Palomo	Universidad Complutense de Madrid (España)
Margherita Palumbo	Biblioteca Casanatense di Roma (Italia)
Gian Maria Panizza	Archivio di Stato di Alessandria (Italia)
Giovanna Paolin	Università di Trieste (Italia)
José Pardo Tomás	CSIC – IMF Barcelona (España)
Vincent Parello	Université Paul Valery Montpellier III (France)
Fausto Parente	Università di Roma Tor Vergata (Italia)
Alessandro Pastore	Università di Verona (Italia)
Stefania Pastore	Scuola Normale Superiore di Pisa (Italia)
Ilaria Pavan	Scuola Normale Superiore di Pisa (Italia)
Sabina Pavone	Università di Bari (Italia)
Mark Pegg	Washington University – St. Louis MO (Usa)
Letizia Pellegrini	Università di Macerata (Italia)
Manuel Peña Díaz	Universidad de Córdoba (España)
Mauro Perani	Università di Bologna, sede di Ravenna (Italia)
Javier Pérez Escohotado	Universidad Ramon Llull – Barcelona (España)
Vittoria Perrone Compagni	Università di Firenze (Italia)
Mariano Peset	Universidad de Valencia (España)
Maria Giovanna Pettorru	Scuola Normale Superiore di Pisa (Italia)
Susanna Peyronel Rambaldi	Università Statale di Milano (Italia)
Dario Pfanner	Scuola Normale Superiore di Pisa (Italia)
Rosalba Piazza	Università di Palermo (Italia)
Lucia Piccinno	Università di Bologna (Italia)
Daniela Piemontino	Università del Piemonte Orientale (Italia)
Robert A. Pierce	Grafton High School, Yorktown, VA (Usa)
Michele Pifferi	Università di Ferrara (Italia)
Diego Pirillo	Scuola Normale Superiore di Pisa (Italia)

© 2010 SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

Henar Pizarro Llorente	Universidad Pontificia Comillas – Madrid (España)
Giovanni Pizzorusso	Università di Chieti e Pescara (Italia)
Federico Pommier Vincelli	Senato della Repubblica (Italia)
Olivier Poncet	École Nationale des Chartes (France)
Paolo Portone	Società Storica Comense (Italia)
Mariangela Priarolo	Università di Siena (Italia)
Paolo Procaccioli	Università della Tuscia – Viterbo (Italia)
Adriano Prosperi	Scuola Normale Superiore di Pisa (Italia)
Juan Ignacio Pulido Serrano	Universidad de Alcalá de Henares (España)
Jean-Louis Quantin	Ecole Pratique des Hautes Etudes – Paris (France)
Simone Ragagli	Scuola Superiore di Studi Storici (San Marino)
Francesco Paolo Raimondi	Università di Lecce (Italia)
Agustín Ramírez Molina	CSIC (España)
Elisa Rebellato	Università Statale di Milano (Italia)
João de Figueirôa Rêgo	Universidade Nova de Lisboa (Portugal)
Saverio Ricci	Università della Tuscia – Viterbo (Italia)
Annalisa Ricciardi	Università di Lecce (Italia)
Manuel Rivero Rodríguez	Universidad Autónoma de Madrid (España)
Domenico Rocciolo	Archivio Storico del Vicariato di Roma (Italia)
Lisa Roscioni	Università di Parma (Italia)
Laura Roveri	Università di Modena e Reggio Emilia (Italia)
Ugo Rozzo	Università di Udine (Italia)
Flavio Rurale	Università di Udine (Italia)
Mariagrazia Russo	Università della Tuscia – Viterbo (Italia)
Alessandro Saggioro	Università di Roma La Sapienza (Italia)
Carmen Salvo	Università di Catania (Italia)
Teresa Sánchez Rivilla	CSIC – Madrid (España)
Matteo Sanfilippo	Università della Tuscia – Viterbo (Italia)
Pablo Martín de Santa Olalla	Universidad Autónoma de Madrid (España)
Daniele Santarelli	ENS - LSN CNRS – Lyon (France)
Zulmira Santos	Universidade do Porto (Portugal)
Cesare Santus	Scuola Normale Superiore di Pisa (Italia)
Pierroberto Scaramella	Università di Bari (Italia)
Bernward Schmidt	Universität Münster (Deutschland)
Peter Schmidt	Universitäts- und Stadtbibliothek Köln (Deutschland)
Anne J. Schutte	University of Virginia – Charlottesville VA (Usa)
Herman H. Schwedt	Limburg (Deutschland)
Gerd Schwerhoff	Technische Universität Dresden (Deutschland)
Francisco Javier Sedeño Rodríguez	Universidad de Malaga (España)
Silvana Seidel Menchi	Università di Pisa (Italia)
Jonathan Seitz	University of Wisconsin – Madison WI (Usa)
Kim Siebenhuener	Universität Basel (Schweiz)
Gianvittorio Signorotto	Università di Modena e Reggio Emilia (Italia)
Lucia Simonato	Scuola Normale Superiore di Pisa (Italia)
Luisa Simonutti	CNR – Milano (Italia)
Damian Smith	Saint Louis University MO (Usa)
Daniela Solfaroli Camillocci	Université de Genève (Suisse)
Evergton Sales Souza	Universidade Federal da Bahia (Brasile)
François Soyer	University of Southampton (Uk)
Leen Spruit	Università di Roma La Sapienza (Italia)
Kenneth Stow	University of Haifa (Israel)
Claude B. Stuczynski	Bar Ilan University (Israel)
Lech Szczucki	Accademia Polacca delle Scienze (Polska)
Alain Tallon	Université de Paris Sorbonne – Paris IV (France)

© SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

Giovanni Tarantino	Monash University Prato Centre (Italia)
Maria José Ferro Tavares	Universidade Aberta de Lisboa (Portugal)
Pedro Vilas Boas Tavares	Universidade do Porto (Portugal)
José Alberto Rodrigues da Silva Tavim	Instituto de Investigação Científica Tropical (Portugal)
John Tedeschi	University of Wisconsin – Madison WI (Usa)
Valeria Tocco	Università di Pisa (Italia)
Pina Totaro	CNR (Italia)
Marina Torres Arce	Universidad de Cantábria (España)
Alfonso Tortora	Università di Salerno (Italia)
Antonio Trampus	Università Ca' Foscari di Venezia (Italia)
Giovanni Turbanti	Fondazione Sci.Re. Giovanni XXIII – Bologna (Italia)
Stefania Tutino	University of California – Santa Barbara CA (Usa)
Klaus Unterburger	Universität Münster (Deutschland)
Kathrin Utz Tremp	Université de Lausanne – Archives de l'Etat Fribourg (Suisse)
Ronaldo Vainfas	Universidade Federal Fluminense (Brasil)
Michaela Valente	Università del Molise (Italia)
Roberto Valle	Università di Roma La Sapienza (Italia)
Alessandro Vanoli	Università di Bologna (Italia)
Gian Maria Varanini	Università di Verona (Italia)
Mauro Velati	Fondazione Sci.Re. Giovanni XXIII – Bologna (Italia)
Marc Venard	Université de Paris X – Nanterre (France)
Alessandra Veronese	Università di Pisa (Italia)
Guido Verucci	Università di Roma Tor Vergata (Italia)
Giovanni Vian	Università di Ca' Foscari di Venezia (Italia)
Stefano Villani	Università di Pisa (Italia)
Jesús Villanueva	Universidad Autónoma de Barcelona (España)
Paola Vismara	Università Statale di Milano (Italia)
James E. Wadsworth	Stonehill College, Easton MA (Usa)
Timothy D. Walker	University of Mass. Dartmouth, North Dartmouth MA (Usa)
Nicolas Weill-Parot	Université de Paris VIII (France)
Jane Wickersham	University of Oklahoma – OK (Usa)
Hubert Wolf	Universität Münster (Deutschland)
Gianmaria Zamagni	Università di Bologna (Italia)
Gabriella Zarri	Università di Firenze (Italia)

© 2010 SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

© 2010 SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

Elenco delle voci - I volume

Abad y La Sierra, Manuel	M. Torres Arce
Abilitazioni	J.-P. Dedieu
Abitello	v. *Sambenito*
Abiura	E. Brambilla
Abolizione dei tribunali, Italia	A. Borromeo
Abolizione del tribunale, Portogallo	P. Drumond Braga
Abolizione del tribunale, Spagna	R. Muñoz Solla
Aborto	E. Betta
Abrunhosa, Gastão de	G. Marcocci
Abuso di sacramenti e sacramentali	A. Prosperi
Accusa	v. *Denuncia*
Acordadas	v. *Lettere circolari*
Acqui	v. *Alessandria*
Action française	I. Pavan
Acton, John Emerich Edward Dalberg	G. Crosignani
Ad abolendam	G.G. Merlo
Ad extirpanda	v. *Bolle e documenti papali*
Adria	S. Malavasi
Adriano VI, papa (Adrian Florisz)	D. Kahn
Affettata santità	v. *Finzione di santità*
Africa	J.A.R.S. Tavim
Agostiniani	v. *Seripando, Girolamo*
Ágreda, María de	S. Cabibbo
Agrippa von Nettesheim	S. Adorni Braccesi
Alberghini, Giovanni	J. Tedeschi
Albert, Arnau (Arnaldo Albertini)	V. Lavenia
Alberti, Leandro	M. Donattini
Alberto, cardinale e arciduca d'Austria	F. Palomo
Albigesi	v. *Catari*; *Crociata contro gli albigesi*
Albizzi, Francesco	A. Malena
Alborayque	D.L. Graizbord
Albrisio, Basilio	M. Donattini
Alcalá de Henares	T. López Muñoz
Aldrovandi, Ulisse	G. Dall'Olio
Aleandro, Girolamo	A. Prosperi
Alessandria	G.M. Panizza
Alessandro VI, papa (Rodrigo de Borja)	A. Assonitis
Alessandro VII, papa (Fabio Chigi)	F. Ciappara
Alessandro VIII, papa (Pietro Ottoboni)	M.P. Donato
Algarotti, Francesco	V. Lavenia
Algieri, Pomponio	P. Scaramella
Allen, William	G. Crosignani
Almeida, Jorge de	J.P. Paiva
Alois, Giovan Francesco	P. Scaramella
Alumbradismo	S. Pastore

© 2010 SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

Álvares, Pêro	S. Bastos Mateus
Álvarez de Paredes, Pedro	S. Bastos Mateus
Amabile, Luigi	P. Scaramella
Amalriciani	R.A. Lo Bello
America Latina	v. *Cartagena de Indias*; *Lima*; *Messico*
America Settentrionale e americanismo	M. Sanfilippo
Anabattismo	S. Malavasi
Anatomia	D. Laurenza
An Authentick Narrative	J. Tedeschi
Ancona	M. J. Ferro Tavares
Annales ecclesiastici	M.T. Fattori
Anriques, Agostinho	A. Leoni
Antigiudaismo, antisemitismo	M. Caffiero
Antitrinitarismo	G. Dall'Olio
Antonelli, Giacomo	E. Galavotti
Antoniano, Silvio	M.T. Fattori
Antropologia	D. Gentilcore
Apocrifo	M.P. Fantini
Apologetica	M.J. Ferro Tavares
Apostasia	A. Del Col
Apóstoles, Francisca de los	M.L. Giordano
Apostolici	G.G. Merlo
Appello a Roma	v. *Abrunhosa, Gastão de, et al.*
Aquileia	v. *Udine*
Aragona, età medievale	D. Smith
Aragona, età moderna	M. Gamero Rojas
Aranda, Pedro de	v. *Arias Dávila, Juan*
Arbitristas	J.I. Pulido Serrano
Arbués, Pedro	v. *Pedro Arbués, santo*
Arce Reinoso, Diego	R. López-Vela
Archivi e serie documentarie: America Latina	T.A. Mantecón Movellán
Archivi e serie documentarie: Bruxelles	J. Tedeschi
Archivi e serie documentarie: Dublino	J. Tedeschi
Archivi e serie documentarie: Francia	J.H. Arnold
Archivi e serie documentarie: Inghilterra	J.H. Arnold
Archivi e serie documentarie: Italia	A. Del Col
Archivi e serie documentarie: Portogallo	F. Olival
Archivi e serie documentarie: Spagna	J.-P. Dedieu
Archivi e serie documentarie: Vaticano	A. Del Col
Aretino, Pietro	P. Procaccioli
Arias Dávila, Juan	M. Gamero Rojas
Arias Montano, Benito	S. Pastore
Aristotelismo	J. Seitz
Armanno Pungilupo	M. Benedetti
Armellini, Girolamo	T. Herzig
Arnau de Vilanova (Arnaldo di Villanova)	L. Spruit
Arquer, Sigismondo	M. Donattini
Arrigoni, Pompeo	M.T. Fattori
Arrivabene, Andrea	S. Adorni Braccesi
Arti figurative: il controllo	C. Franceschini
Arti figurative: la rappresentazione	C. Franceschini
Asia	v. *Goa*
Assessore	A. Del Col
Assistenti laici	S. Feci

© SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

Assoluzione *in foro conscientiae*	E. Brambilla
Assoluzione in foro esterno	E. Brambilla
Asti	V. Lavenia
Astrologia	A. Damanti
Ateismo	V. Frajese
Ateisti	V. Fiorelli
Atomismo	F. Beretta
Autier, Pèire	A. Brenon
Autobiografie inquisitoriali (*trazas de la vida*)	R. Kagan
Autodafé, Italia	v. *Conforto dei condannati*; *Vittime*
Auto da Fé, Portogallo	I. Drumond Braga
Auto de Fe, Spagna	M.S. Messana
Averroismo	A. Medico
Avignone	M. Venard
Ávila	J.J. García Bernal
Ávila, Juan de	v. *Juan de Ávila, santo*
Avvocato	v. *Processo*
Avvocato fiscale	v. *Fiscale*
Azambuja, Jerónimo de	A.C. da Costa Gomes
Azevedo, Belchior Vaz de	J.A.R.S. Tavim
Azzorre (Açores)	P. Drumond Braga
Bacon, Francis	P. Bernardini
Badia, Tommaso	A. Prosperi
Baião, António	P. Drumond Braga
Balducci, Antonio (Antonio da Forlì)	G. Dall'Olio
Balsalobre, Gonzalo de	R. Piazza
Bandarra (Gonçalo Anes)	B. Feitler
Báñez, Domingo	L. Ceriotti
Barberini, Francesco	G.L. D'Errico
Barbosa, Pedro	S. Bastos Mateus
Barcellona, età moderna	V. Parello
Bariola, Luigi	v. *Manuali per inquisitori*
Barnabiti	S. Pagano
Baroni, Pellegrino (*detto* Pighino)	M. Al Kalak
Baronio, Cesare	M.T. Fattori
Barreiros, Gaspar	G. Marcocci
Barrios y Valle, Miguel de	F. J. Sedeño Rodríguez
Barros, João de	M. Russo
Bartocci, Bartolomeo	S. Ragagli
Bartolomeo da Amelia	W. Benziger
Battesimo	A. Prosperi
Battesimo forzato, Italia	M. Caffiero
Battesimo forzato, Portogallo	G. Marcocci
Battesimo forzato, Spagna	A. González Polvillo
Battista da Crema (Battista Carioni)	S. Pagano
Bayle, Pierre	B. Schmidt
Beatas, Portogallo	P. Vilas Boas Tavares
Beatas, Spagna	M.L. Giordano
Becattini, Francesco	S. Landi
Beccadelli, Ludovico	G. Dall'Olio
Beccarelli, Giuseppe	M. Faini
Beccaria, Cesare	A. Burkardt
Beghine e begardi	P. Jiménez Sánchez
Bélibaste, Guilhem	A. Brenon

© 2010 SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

Bellarmino, Roberto	v. *Roberto Bellarmino, santo*
Belluno e Feltre	C. Comel
Belo, Pietro	V. Lavenia
Bembo, Pietro	M. Donattini
Benandanti	A. Del Col
Benedettini Cassinesi	A. Prosperi
Benedetto XI, papa (Niccolò di Boccassio)	M. Benedetti
Benedetto XII, papa (Jacques Fournier)	J. Duvernoy
Benedetto XIV, papa (Prospero Lambertini)	M.P. Donato-E. Irace
Benedetto XVI, papa (Joseph Ratzinger)	G. Turbanti
Benedetto da Mantova	*v. Fontanini, Benedetto*
Beneficio di Cristo	A. Prosperi
Benevento	P. Portone
Benincasa, Orsola	V. Fiorelli
Benvenuto da Orvieto	W. Benziger
Bergamo	A. Del Col
Bergson, Henri Louis	K. Unterburger
Bernard de Caux	J. Duvernoy
Bernardini, Paolino	P. Bernardini
Bernardo da Como	*v. Rategno, Bernardo*
Bernieri, Girolamo	M. Gotor
Bestemmia	A. Prosperi
Bibbia	A. Prosperi
Biblioteche e censura libraria	U. Rozzo
Biblisti, processi ai, Spagna	C.A. González Sánchez
Bigamia e poligamia, Italia	K. Siebenhüner
Bigamia e poligamia, Portogallo	I. Drumond Braga
Bigamia e poligamia, Spagna	M. Boeglin
Binsfeld, Peter	G. Ernst
Bioetica	E. Betta
Blondel, Maurice	G. Turbanti
Bluteau, Rafael	I. Drumond Braga
Boasio, Agostino (Agostino Boazio)	S. Pastore
Bodin, Jean	M. Valente
Boemia	A. Catalano
Boero, Giovanni Domenico	v. *Breve informatione […]*; *Pavia*
Bogomili	A. Veronese
Bollandisti	J.-L. Quantin
Bolle e documenti papali	V. Lavenia
Bologna	G. Dall'Olio
Bolognetti, Alberto	P.F. Grendler
Bonaventura da Bagnoregio, santo	G.G. Merlo
Bonelli, Michele	S. Feci
Bonifacio VIII, papa (Benedetto Caetani)	M. Benedetti
Bonomelli, Geremia	R. Cerrato
Bordoni, Francesco	H.H. Schwedt
Borja, Francisco de	v. *Francisco de Borja, santo*
Borri, Francesco Giuseppe	L. Roscioni
Borri, Girolamo	C. Menchini
Borromeo, Carlo	v. *Carlo Borromeo, santo*
Borromeo, Federico	F. Rurale
Boulanger, Nicolas-Antoine	v. *Illuminismo*
Braccio secolare	v. *Processo*
Bragança, Alexandre de	J.P. Paiva

© SNS SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

Bragança, José de	P. Vilas Boas Tavares
Brahe, Tycho	A. Damanti
Brasile	B. Feitler
Brescia	M. Faini
Bresciani, Pietro	A. Prosperi
Bresegna Manrique, Isabella	S. Peyronel Rambaldi
Breve informatione […]	V. Lavenia
Brocardo, Giacomo	L. Biasiori
Brucioli, Antonio	A. Del Col
Brugnoli, Candido	V. Lavenia
Bruno, Giordano	S. Ricci
Bruxelles	v. *Archivi e serie documentarie: Bruxelles*
Buchanan, George	J.A. Mourão
Bugalho, Gil Vaz	G. Marcocci
Buonaiuti, Ernesto	R. Cerrato
Burali, Paolo	L. Ceriotti
Burci, Salvo	G.G. Merlo
Burgos	V. Fernández Ramírez
Busale, Girolamo	v. *Anabattismo*
Buzio, Giovanni	M. Al Kalak
Cabbala	F. Parente
Cacique de Texcoco (Don Carlos *etc*.)	A. Prosperi
Cadice, *Cortes* di	A. Ramírez Molina
Caesarius von Heisterbach (Cesario di Heisterbach)	G.G. Merlo
Cagliostro (Giuseppe Balsamo, conte di)	A. Del Col
Cagnazzo da Taggia, Giovanni	T. Herzig
Calandra, Endimio	S. Pagano
Calbetti, Arcangelo	L. Roveri
Calderini, Giovanni	v. *Peña, Francisco*
Calvinismo	S. Peyronel Rambaldi
Calvino, Giovanni (Jean Calvin)	S. Peyronel Rambaldi
Câmara, Martim Gonçalves da	G. Marcocci
Camerarius, Philippus	L. Szczucki
Campana, Guglielmo	M. Duni
Campanella, Tommaso	V. Frajese
Campeggi, Camillo	A. Prosperi
Campeggi, Ridolfo	J. Tedeschi
Canarie	F. Campese Gallego
Cano, Melchor	J. Edwards
Canon Episcopi	M. Ostorero
Canonizzazione dei santi	M. Gotor
Cantù, Cesare	F. Mores
Capestrano, Giovanni	v. *Giovanni da Capestrano, santo*
Capodistria	G. Ancona
Cappelli, Ottavio	M. Cattaneo
Cappuccini	v. *Ochino, Bernardino*; *Ordini religiosi*
Capua	P. Scaramella
Caracciolo, Antonio	v. *Paolo IV, papa*
Caracciolo, Tristano	S. Pastore
Carafa, Giampietro	v. *Paolo IV, papa*
Caravia, Alessandro	F. Ambrosini
Carcassona, Anton Angelo	M. Perani
Carcassonne	A. Brenon
Carcere	M.S. Messana

© 2010 SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

Cardano, Girolamo	L. Spruit
Cardinal segretario	v. *Congregazione del Sant'Uffizio*
Cardoso, Isaac	J. Pardo Tomás
Carena, Cesare	A. Borromeo
Carerio, Ludovico	S. Malavasi
Carioni, Battista	v. *Battista da Crema*
Carlini, Benedetta	T.A. Mantecón Movellán
Carlo II, re di Spagna	R. López-Vela
Carlo III, re di Spagna	v. *Illuminismo, Spagna*
Carlo V, imperatore e re di Spagna	J. Martínez Millán
Carlo Borromeo, santo	W. De Boer
Carnesecchi, Pietro	A. Prosperi
Carpi	G. Guaitoli
Carpzov, Benedict	v. *Follia*
Carranza, Bartolomé de	J. Edwards
Cartagena de Indias	R. Escobar Quevedo
Cartesio	v. *Descartes, René*
Casale Monferrato	A. Burkardt
Casanate, Girolamo	M. Palumbo
Casi riservati	E. Brambilla
Casistica	A. Prosperi
Castaldi, Giovanni Tommaso	J. Tedeschi
Castellion, Sébastien	v. *Calvino, Giovanni, et al.*
Castelvetro, Giacomo	C. Franceschini
Castelvetro, Ludovico	S. Peyronel Rambaldi
Castiglia	S. Pastore
Castilho, Pedro de	A.I. López-Salazar Codes
Castillo, Juan del	S. Pastore
Castro, Alfonso de	J. Wickersham
Castro, Francisco de	J.P. Paiva
Castro, João de Melo e	A.C. da Costa Gomes
Castrucci, Vincenzo	A. Errera
Catalogna	I. Fernández Terricabras
Catari	M. Pegg
Catarino, Ambrogio (Lancillotto Politi)	G. Caravale
Catechismi	C. Di Filippo Bareggi
Catecumeni	M. Caffiero
Cavalli, Ambrogio	S. Feci
Caverzago, Alessandro	P. Castignoli
Cazalla, famiglia	v. *Cazalla, María de*
Cazalla, María de	I. Mendoza García
Cecco d'Ascoli	N. Weill-Parot
Celain, Juan López de	S. Pastore
Celebrazione della messa	D. Rocciolo
Censura, sequestri e roghi di libri ebraici	M. Perani
Censurae librorum, Compagnia di Gesù	L. Biasiori
Censura libraria	V. Frajese
Centurione, Agostino (Agostino Mortara)	P. Fontana
Cervia, Pietro Antonio da	J. Wickersham
Cervini, Marcello	v. *Marcello II, papa*
Châtillon, Odet de Coligny, cardinale di	C. Donadelli
Chizzola, Ippolito (Chizzuola)	F. Dei-C. Santus
Ciampoli, Giovanni Battista	F. Favino
Cicuta, Aurelio Natale	C. Santus

© SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

Cid, Nicolás	M.C. Giannini
Cinema	M. Cattaneo
Cisneros, Francisco Jiménez de	J.I. Pulido Serrano
Ciudad Real	R. Muñoz Solla
Ciudad Rodrigo, processi ai giudaizzanti di	P. Huerga Criado
Clario, Giovanni Antonio	A. Ricciardi
Clemente IV, papa (Gui Foucois)	P. Montaubin
Clemente VIII, papa (Ippolito Aldobrandini)	S. Pagano
Clemente XIII, papa (Carlo Rezzonico)	P. Bernardini
Clemente XIV, papa (Giovanni V. A. Ganganelli)	C. Canonici
Clero	I. Fernández Terricabras
Cogni, Giulio	T. Dell'Era
Coimbra	E. Cunha de Azevedo Mea
Collegio delle Arti di Coimbra, processi del	E. Cunha de Azevedo Mea
Colonia	P. Schmidt
Colonna, Marcantonio	P. Mazur
Colonna, Vittoria	G. Zarri
Commissario del Sant'Uffizio, Italia	A. Del Col
Commissario del Sant'Uffizio, Portogallo	B. Feitler
Commissario del Sant'Uffizio, Spagna	R. López-Vela
Como	P. Portone
Complice (*socius*)	v. *Processo*
Comunismo	A. Botti
Conca	v. *Struttura economica: Inquisizione romana*
Conciliarismo	J. Miethke
Concilio di Costanza	A. Comi-G. Zamagni
Concilio di Narbonne	G.G. Merlo
Concilio di Toulouse	J. Duvernoy
Concilio di Trento	A. Tallon
Concilio di Vienne	G.G. Merlo
Concilio Laterano III	G.G. Merlo
Concilio Laterano IV	G.G. Merlo
Concilio Vaticano II	G. Turbanti
Concordias	M. Rivero Rodríguez
Confessione: gli intrecci	A. Prosperi
Confessione giudiziaria	E. Brambilla
Confessione sacramentale	E. Brambilla
Confisca dei beni	V. Lavenia
Conforto dei condannati	A. Prosperi
Confraternite, Italia	C.F. Black
Confraternite, Portogallo	J.E. Wadsworth
Congar, Yves	J. Famerée
Congiura di Beja	G. Marcocci
Congregazione del Concilio	S. Feci
Congregazione dell'Indice	E. Rebellato
Congregazione del Sant'Uffizio	A. Borromeo
Congregazione *De Propaganda Fide*	G. Pizzorusso
Congregazione per la Dottrina della Fede	M. Velati
Conrad von Marburg (Corrado di Marburgo)	J.H. Arnold
Consiglio Generale dell'Inquisizione portoghese	B. Feitler
Consiglio Generale dell'Inquisizione spagnola	v. *Suprema*
Consultori, Spagna	R. López-Vela
Contarini, Gasparo	C. Arnold
Conti di Toulouse	J. Duvernoy

© 2010 SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

Contrabbando, Aragona	W. Monter
Contraccezione	E. Betta
Controllo della sessualità	v. *Aborto*, *et al.*
Controriforma	C. Di Filippo Bareggi
Controversisti	*v. Baronio, Cesare*, *et al.*
Contumacia	J. Wickersham
Conversione	R.A. Pierce
Conversos, Spagna	J.-P. Dedieu
Copernicanesimo	F. Motta
Corano	A. Vanoli
Cordóba	A.C. Cuadro García
Coroza	v. *Mitra*
Correzione fraterna	S. Pastore
Corro, Antonio del, il giovane	C. Gilly
Corro, Antonio del, il vecchio	C. Gilly
Cortes	F. Campese Gallego
Cortese, Gregorio	M. Donattini
Costabili, Paolo	A. Prosperi
Costituzionalismo	A. Trampus
Coutinho, Fernando	G. Marcocci
Coutinho, José Joaquim da Cunha de Azeredo	F. Olival
Crema	L. Ceriotti
Cremazione	E. Betta
Cremona	W. Monter
Cremonini, Cesare	P.F. Grendler
Crimen exceptum	V. Lavenia
Croce, Benedetto	F. Pommier Vincelli
Crocesignati	P. Mazur
Crociata contro gli albigesi	A. Brenon
Crociate	P. Jiménez Sánchez
Crudeli, Tommaso	S. Landi
Cruz, Bernardo da	S. Bastos Mateus
Cruz, Francisco de la	A. Fernández Luzón
Cruz, Isabel de la	M.L. Giordano
Cruz, Magdalena de la	A. Fernández Luzón
Cuenca	R. Muñoz Solla
Cunha, João Cosme da	E. Sales Souza
Cunha, José Anastácio da	S. Bastos Mateus
Cunha, Nuno da	B. Feitler
Curione, Celio Secondo	S. Peyronel Rambaldi
Daimiel, *moriscos* di	J.-P. Dedieu
Dandini, Anselmo	v. *Manuali per inquisitori*
Dante Alighieri	v. *Letteratura italiana*; *Monarchia*
Darwin, Charles R., e darwinismo	A. Botti
Dassoucy, Charles (Charles Coypeau)	J.-P. Cavaillé
Davidico, Lorenzo	R. Bacchiddu
Decretali	v. *Diritto canonico*
De Dominis, Marc'Antonio	S. Cavazza
Defunti	A. Errera
Deismo	G. Tarantino
Del Bene, Tommaso	M.C. Giannini
Del Carretto, Enrico	A. Emili
Delfinato (Dauphiné)	M. Benedetti
Délicieux, Bernard	J. Duvernoy

© SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

Della Casa, Giovanni	A. Del Col
Della Dia, Giovanni e Adriana	A. Prosperi
Della Porta, Giovanni Battista	M. Valente
Della Rovere, Giulio	v. *Giulio da Milano*
Delli Monti, Pompeo	J. Tedeschi
Dellon, Charles	C. Amiel
Del Rio, Martín Anton	G. Ernst
De Lubac, Henri	I. Biagioli
De Luca, Giovan Battista	G. Signorotto
De Maistre, Joseph	A. Guerra
Demonologia	O. Di Simplicio
Denuncia	E. Brambilla
De officio inquisitionis	J. Tedeschi
Descartes, René (Cartesius)	M. Priarolo
De Thou, Jacques Auguste	M. Di Sabatino
De Vio, Tommaso	C. Arnold
Deza Tavera, Diego	J. Martínez Millán
Diana, Antonino	S. Burgio
Diari di coscienza	E. Bottoni
Dias, Luís (*detto* il Messia di Setúbal)	E. Cunha de Azevedo Mea
Díaz, Froilán	T. Sánchez Rivilla
Di Capua, Pietro Antonio	C. Donadelli
Difesa	A. Errera
Di Giovanni, Giovanni	N. Cusumano
Digiuno e astinenza	M.G. Pettorru
Di Marco, Giulia	A. Malena
Dio, fondatore dell'Inquisizione	A. Prosperi
Direzione spirituale	G. Zarri
Diritto canonico	C. Latini
Diritto comune e *inquisitio ex officio*	M. Pifferi
Diritto germanico	v. *Ordalia*; *Processo*
Discretio spirituum	S. Cabibbo
Disputa *De auxiliis*	E. Sales Souza
Döllinger, Johann Joseph Ignaz von	F.X. Bischof
Dolcino e dolciniani	G.G. Merlo
Domenicani, Italia	G. Paolin
Domenicani, Portogallo	J.P. Paiva
Domenicani, Spagna	R. López-Vela
Domenichi, Ludovico	M. Faini
Domenico, santo	L. Canetti
Dondaine, Antoine	J. Duvernoy
Donne e Inquisizione	L. Piccinno
Donoso Cortés, Juan	A. Guerra
Donzellini, Girolamo	A.J. Schutte
Dossat, Yves	J. Duvernoy
Dostoevskij, Fëdor Michajlovic	R. Valle
Douais, Célestin	J. Duvernoy
Dubbi sacramentali	P. Broggio
Duchesne, Louis-Marie Olivier	F. Mores
Duello	M. Cavina
Du Moulin, Charles	V. Lavenia
Durango, eretici di	M. Gamero Rojas

© 2010 SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

© 2010 SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

Sigle

Archivi:

AAB	Archivio Arcivescovile di Bologna
AAPi	Archivio Arcivescovile di Pisa
AAUd	Archivio Arcivescovile di Udine
ACAF	Archivio della Curia Arcivescovile di Firenze
ACAFe	Archivio della Curia Arcivescovile di Ferrara
ACDF	Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede
CL	*Censura Librorum*
Index	Archivio della Congregazione dell'Indice
R.V.	*Rerum Variarum*
S. O.	*Sanctum Officium*
St. St.	*Stanza Storica*
ACPVe	Archivio della Curia Patriarcale di Venezia
ADBa	Arxiv Diocesá de Barcelona
ADV	Archives Dipartimentales de Vaucluse, Avignon
AGOP	Archivum Generale Ordinis Praedicatorum, Roma
AGS	Archivo General de Simancas
E	*Estado*
AHN	Archivo Histórico Nacional, Madrid
Inq	*Inquisición*
ANTT	Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa
CC	*Corpo Cronológico*
CGSO	*Conselho Geral do Santo Ofício*
IC	*Inquisição de Coimbra*
IE	*Inquisição de Évora*
IL	*Inquisição de Lisboa*
ARSI	Archivum Romanum Societatis Iesu
Epp. NN	*Epistolae Nostrorum*
Instit.	*Institutum*
Opp. NN	*Opera Nostrorum*
Rom.	*Romana*
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

© 2010 SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

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	Bibilioteca Arcivescovile di Udine
BAV	Biblioteca Apostolica Vaticana
BBg	Biblioteca Comunale "A. Mai" di Bergamo
BCAFe	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 Municipal, Avignon
BMS	Biblioteca Municipal, Sevilla
BMV	Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia
BNCR	Biblioteca Nazionale Centrale di Roma
FG	*Fondo Gesuitico*
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

© 2010 SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

Opere in sigla

AAS	*Acta apostolicae Sedis*. Romae, Typis Polyglottis Vaticanis, 1909-
BCJ	De Backer, Augustin-Sommervogel, Carlos. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 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. *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 preszente*, 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.). *Corpus Iuris Civilis*, 3 voll. Berlin, Weidmann, 1963 (rist. anast. Hildesheim, Weidmann, 1993-2000)
CIC	Richter, Æmilius Ludwig-Friedberg, Emil Albert (eds.). *Corpus Iuris Canonici. Editio Lipsiensis secunda*, 2 voll. Lipsiae, ex officina Bernhardi Tauchnitz, 1879-1881 (rist. anast. Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1959)
CODOIN	*Colección de documentos inéditos para la historia de España*, 113 voll. Madrid, Imprenta de la Vuida de Calero, poi Imprenta de Miguel Ginestra, poi Imprenta de José Perales y Martínez, 1842-1895
CŒD	Alberigo, Giuseppe-Dossetti, Giuseppe A.-Jedin, Hubert-Joannou, Perikles P.-Leonardi, Claudio-Prodi, Paolo (eds.). *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Bologna, Istituto per le Scienze Religiose, 1973
CPNPP	de Witte, Charles-Martial (éd.). *La correspondance des premiers nonces permanents au Portugal, 1532-1553*, 2 voll. Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1980-1986
CSL	Sanceau, Elaine (ed.). *Colecção de São Lourenço*, 3 voll. Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973-1983
CSP	
Foreign	Turnbull, William B., *et al.* (ed.). *Calendar of State Papers. Foreign*, 28 voll. London, Longman, 1861-1950
Spain	Hume, Martin A. S. (ed). *Calendar of State Papers. Spain (Simancas)*, 4 voll. London, Longman, 1892-1899
CT	*Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistolarum, Nova Collectio*. Friburgi Bresgoviae, Societas Görresiana, 1901-
DBI	*Dizionario Biografico degli Italiani*. Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960-
DDC	Naz, Raoul (éd.). *Dictionnaire du Droit Canonique, contenant tous les terms du droit canonique avec un sommaire de l'historie et des institutions et de l'état actuel de la discipline*, 7 tt. Paris, Letouzey et Ané, 1935-1965
DHCJ	O' Neill, Charles E.-Domínguez, Joaquín M. (eds.). *Diccionario Histórico de la Compañia de Jesús. Biográfico-temático*, 4 voll. Roma-Madrid, Institutum Historicum Societatis Iesu-Universidad Pontificia Comillas, 2001

© 2010 SCUOLA SUPERIORE

DHEE	Aldea Vaquero, Quintín-Marín Martínez, Tomás-Vives Gatell, José (eds.). *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, 5 voll. Madrid, Instituto Enrique Flórez-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972-1987
DHGE	Baudrillart, Alfred-Rouziès, Urbain-Vogt, Albert (éds.). *Dictionnaire d'Histoire et Geógraphie Ecclésiastique*. Paris, Letouzey et Ané, 1912-
DHIP	Andrade, António Alberto Banha de (ed.). *Dicionário de História da Igreja em Portugal*. Lisboa, Resistência, 1980-
DI	Wicki, Josef-Gomes, John (eds.). *Documenta Indica*, 18 voll. Romae, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1948-1988
DS	*Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*, 16 voll. Paris, Beauchesne, 1937-1995
DThC	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
ED	*Enciclopedia del Diritto*. Milano, Giuffré, 1958-
EP	*Enciclopedia dei Papi*, 3 voll. Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2000
Eubel-Gulik	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-
EW	Golden, Richard (ed.). *The Encyclopedia of Witchcraft: The Western Tradition*, 4 voll. Santa Barbara (CA), ABC-CLIO, 2006
GEPB	*Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*, 56 voll. Lisboa - Rio de Janeiro, Editorial Enciclopêdia-Resomnia Editores, 1936-
ILI	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
LM	*Lexikon des Mittelalters*, 10 voll. München, Artemis und Winkler, 1977-1999
Marienlexikon	Bäumer, Remigius-Scheffczyk, Leo (eds.). *Marienlexikon*, 6 voll. St. Ottilien, Eos, 1988-1994
ODB	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
Quétif-Échard	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'Erasmo, 1961)
Wadding	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

© 2010 EDIZIONI NORMALE SUPERIORE PISA

Elenco delle abbreviazioni

ad ind.	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.e.	id est
ibid.	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

© 2010 SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

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

© 2010 SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

I

A - D

© 2010 SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

© 2010 SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

Abad y La Sierra, Manuel - Nacque il 24 dicembre 1729 a Estadilla (Huesca) da una famiglia della piccola nobiltà aragonese. Dopo gli studi in Diritto canonico presso l'Università di Huesca, dove ottenne il baccellierato e la laurea, si ordinò sacerdote e successivamente monaco benedettino nel monastero di San Juan de la Peña. Lì si dedicò allo studio della storia e delle antichità. Come risultato del successo delle sue ricerche ricevette diverse commissioni reali attraverso le quali, nel 1771, venne incaricato di effettuare l'ispezione e l'esame degli archivi e delle biblioteche dei monasteri benedettini di clausura della sua congregazione, mentre nel 1773 di tutti i centri documentari dell'Aragona e della Catalogna, con l'espressa indicazione di raccogliere in una serie particolare tutto ciò che si potesse riferire ai diritti e alle regalie della Corona. Su presentazione regia venne designato nel 1773 priore di Meyá, dignità vescovile del principato di Catalogna. In questi anni ottenne il dottorato in Diritto canonico nell'Università di Irache. Nel 1783 fu promosso alla sede vescovile di Ibiza, istituita di recente e alla cui organizzazione partecipò attivamente. In quello stesso anno Campomanes, artefice con Floridablanca della sua carriera, propose la sua ammissione nella Real Academia de la Historia. Tra il 1787 e il 1790 fu vescovo di Astorga, anche se dal settembre 1789 risiedette a Corte per volere del nuovo re Carlo IV. Nel 1790 rinunciò alla mitra ricevendo nel luglio dell'anno successivo la nomina papale ad arcivescovo *in partibus infidelium* di Selimbria. Nell'agosto del 1792 venne nominato direttore degli Studi reali di San Isidro. Nell'aprile del 1793 venne designato inquisitore generale di Spagna.

Il suo breve mandato alla guida dell'Inquisizione fu contrassegnato dal suo interesse per la riforma della procedura inquisitoriale e censoria. Poco dopo aver preso possesso della sua carica, nell'agosto del 1793 presentò a Manuel Godoy un memoriale nel quale si imputavano gli scandali dei quali era accusata l'Inquisizione all'incompetenza dei qualificatori e si proponeva come soluzione, rielaborando le proposte fatte dall'inquisitore generale Bonifaz Quintano venticinque anni prima, la creazione di una giunta di qualificatori, presieduta dall'inquisitore generale, quindi estranea all'influenza del Consiglio della *Suprema*, e formata da dodici membri, ecclesiastici e secolari, scelti in base alla loro preparazione nelle scienze sacre e alla loro conoscenza delle lingue, i quali avrebbero applicato la censura conformemente a delle costituzioni. Abad andò oltre nei suoi propositi incaricando Juan Antonio Llorente, in quel momento segretario del Tribunale di Corte, di redigere un memoriale più esteso ed elaborato su come affrontare le riforme necessarie all'istituzione inquisitoriale. Frutto di tale richiesta fu l'opera *Discursos sobre el orden de procesar en los Tribunales del Santo Oficio*, terminata quando già Abad era stato costretto a rinunciare ai suoi progetti e alla sua carica di inquisitore generale. Il suo primo memoriale presentato a Godoy suscitò una forte opposizione nei circoli più conservatori della gerarchia ecclesiastica spagnola e nella stessa Inquisizione, tanto che il favorito decise di bloccare il progetto. Nell'agosto del 1794, per decisione reale, Abad fu costretto a rinunciare alla sua carica inquisitoriale e venne confinato nel monastero benedettino di Sopetrán (Guadalajara). In tale congiuntura venne denunciato al Sant'Uffizio come giansenista, così come lo fu suo fratello Agustín, vescovo di Barbastro, anche se in entrambi i casi le delazioni sarebbero rimaste senza effetto. Successivamente visse in ritiro nel suo paese natale, Estadilla, morendo il 12 gennaio 1806 nella parrocchia di San Gil Abad a Zaragoza.

(M. Torres Arce)

Vedi anche

Abolizione del tribunale, Spagna; Godoy, Manuel; Llorente, Juan Antonio

Bibliografia

Demerson 1980, Demerson 1981, Llorente 1980, Nieto Callén-Sánchez Molledo 2004

Abilitazioni - Alla nascita dell'Inquisizione spagnola la sentenza di riconciliazione, in tempo di grazia o meno, comportava, conformemente ai decreti pontifici, l'inabilitazione legale definitiva dei sentenziati, mentre la sentenza di rilascio al braccio secolare l'inabilitazione dei figli dei condannati e dei nipoti in linea paterna. Era loro proibito l'esercizio di 'uffici pubblici', il godimento di benefici ecclesiastici e il ricevere gli ordini sacri.

La stessa Inquisizione spagnola, nella giunta di Siviglia del 29 novembre 1484, interpretando il sintagma 'uffici pubblici' presente nelle disposizioni pontificie, dichiarò che i riconciliati non avrebbero potuto svolgere gli uffici di *oidor* di *chancillerías* e di *audiencias*, di segretario del re, di *contador* (contabile), *tesorero* (tesoriere), *abogado* (avvocato), *alcalde* (giudice), *alcaide* (castellano), *alguacil* (governatore), *merino* (giudice con pieni poteri), *regidor* (consigliere), *jurado* (funzionario municipale), *fiel* (arbitro), *escribano* (cancelliere), *notario* (notaio), *arrendador de rentas* (appaltatore di rendite), *maestresala* (siniscalco), *cobrador de rentas* (percettore di rendite), *médico* (medico), *cirujano*, (chirurgo), *boticario* (farmacista), *sangrador* (salassatore), *corredor* (agente commerciale), *mercader de tienda* (mercante al dettaglio). E aggiunse di suo alcune 'cose arbitrarie': i riconciliati non avrebbero potuto indossare seta né tessuti di lusso, né gioielli d'oro, corallo, perle, argento o pietre preziose, né avrebbero potuto andare a cavallo. Tutto ciò sotto pena di essere considerati 'relapsi'. Una disposizione del 1488 estese tali proibizioni ai figli e ai nipoti (in linea maschile) dei condannati i quali, fino a quel momento, sembra che ne fossero immuni.

Conformemente ai principi giuridici generali vigenti all'epoca, qualsiasi autorità poteva dispensare dalle inabilitazioni che avesse imposto: il papa da tutte le proibizioni derivanti da disposizioni pontificie; gli inquisitori da proibizioni proprie, senza vincoli, e da proibizioni pontificie, in quanto delegati del papa, salvo opposizione dello stesso; il papa dalle proibizioni emanate dagli inquisitori in quanto autorità delegante. Il re non poteva dispensare da nulla: queste inabilitazioni erano di diritto canonico, una sfera che esulava dalla sua possibilità di azione.

D'altra parte le sentenze di rilascio al braccio secolare e di riconciliazione fuori dal tempo di grazia comportavano la perdita dei beni dell'interessato. La condanna al rilascio o alla riconciliazione in effigie dei defunti implicava la perdita dei beni ereditati dai discendenti del condannato. I beni confiscati appartenevano al re. Di conseguenza né l'Inquisizione né il papa potevano dispensare dalla confisca senza la previa licenza del sovrano. Dalle pene

© NORMALE PISA

pecuniarie inferiori alla confisca, imposte ad arbitrio degli inquisitori per delitti minori o durante il tempo di grazia, tuttavia, questi potevano dispensare liberamente, visto che il denaro apparteneva a loro. Ma nel 1484 il sovrano proibì esplicitamente di farlo in tempo di grazia, adducendo la motivazione che si trattava di una pena che si sostituiva per pura mercede alla confisca di pertinenza reale. L'intensa attività anti*conversa* che caratterizzò i primi anni dell'Inquisizione spagnola portò alla confisca di migliaia di patrimoni, tra i più consistenti del regno. Creò anche una situazione di grande incertezza tra i riconciliati in tempo di grazia: essendo il giudaismo un delitto dalla forte componente familiare era probabile che i genitori dei confessi in tempo di grazia fossero condannati *post-mortem* in base alle dichiarazioni dei loro figli, con il risultato che questi ultimi perdevano il patrimonio ereditato. Una parte considerevole delle *élites* del paese, infine, restava esclusa dalle attività amministrative, intellettuali, religiose e commerciali dalle quali derivava la maggior parte delle loro entrate e del loro prestigio.

Dal punto di vista del Fisco regio, unico beneficiario delle confische, la situazione non era così florida come sarebbe potuta sembrare. Il recupero dei beni confiscati risultò quasi immediatamente essere un compito frustrante: tra occultamenti, necessità di pagare i debiti dei patrimoni confiscati, sprechi degli attivi per mancanza di corretta amministrazione e per cause legali, i patrimoni si dilapidavano inevitabilmente. La confisca non era il mezzo più adeguato per trarre benefici economici dall'attività inquisitoriale. Non era nemmeno la strada più efficace per garantire la pace sociale, seriamente scossa dall'introduzione dell'Inquisizione, né per il ritorno delle pecorelle smarrite all'ovile della Chiesa. Allo scontro si doveva sostituire la collaborazione. Bisogna insistere sul fatto che tale ragionamento, così come le pratiche che si descrivono in seguito, non erano delle novità per quei tempi. Si iscrivevano nel solco di una tradizione di governo stabilita già alla fine del XV secolo nella quale composizione e dispensa costituivano mezzi abituali di mediazione e la sentenza giudiziaria la base per una negoziazione successiva più che un imperativo di adempimento obbligato.

I riconciliati in tempo di grazia tentarono sempre di negoziare l'entità della loro pena – teoricamente la quinta parte del loro patrimonio – e i tempi di pagamento con gli inquisitori del loro distretto, sia individualmente, sia collettivamente città per città. Vennero concesse numerose abilitazioni e dispense individuali di confisca, tanto da parte degli inquisitori quanto da parte del papa e del re, quasi sempre mediante il pagamento di una cifra in contanti (Gil 2000-2003: I, *passim*). Ricerche recenti hanno individuato intermediari semi-professionisti specializzati nel conseguimento di tali mercedi (Gil 2000-2003: I, 272-275). Vennero inoltre concesse abilitazioni e dispense collettive: conosciamo i casi principali.

Nel 1487 i proprietari iniziali dei beni confiscati del distretto inquisitoriale di Siviglia poterono 'comporre' la loro confisca per la metà del suo valore semplicemente dichiarando il suo ammontare al Fisco. Nel 1491 il re concesse agli interessati del distretto dell'Inquisizione di Toledo la garanzia che i beni ereditati da persone condannate per eresia non sarebbero stati confiscati (Gil 2000-2003: I, 184). Lo stesso anno concesse una grazia simile ai condannati e ai riconciliati di Valencia: si garantiva l'immunità contro qualsiasi confisca a titolo di eresia dei beni in possesso al momento dell'accordo mediante una composizione di 5.000 ducati. Nel 1508 i *conversos* della diocesi di Siviglia e di Cadice negoziarono con il re la garanzia che i beni in loro possesso non sarebbero stati confiscati per delitti commessi anteriormente alla data dell'accordo mediante il pagamento della somma di 20.000 ducati. Con 40.000 ducati in più ottennero una garanzia definitiva contro qualsiasi dichiarazione di eresia passata o futura per delitti passati o futuri e anche il recupero di tutti i beni confiscati in precedenza che fossero rimasti nelle mani del Fisco regio. Si incaricarono loro stessi della ripartizione della somma tra gli interessati e gli inquisitori esercitarono pressioni sufficienti per far apparire altamente desiderabile l'adesione a tali accordi nonostante quest'ultima fosse libera e volontaria, almeno in teoria (Gil 2000-2003: I, 241-244).

All'inizio del XVI secolo la risorsa delle confische, prolungata dall'effetto delle condanne *post-mortem*, si stava già esaurendo. Le autorità intrapresero di conseguenza lo sfruttamento delle inabilitazioni di uffici e di abito. Nel 1495 gli inquisitori concessero ai riconciliati, in tutta la Castiglia, la dispensa dal portare il *sambenito* e vennero abilitati, questi e i loro discendenti, a vestire con tessuti pregiati, indossare gioielli e appaltare rendite reali. Le compensazioni economiche che gli interessati pagarono all'Inquisizione vennero negoziate individualmente sulla base della quinta parte del patrimonio dei beneficiari e fruttarono più di 20.000.000 di *maravedís*. L'Inquisizione li consegnò al re (Azcona 1980). Sarebbe stato difficile andare oltre, dato che le altre inabilitazioni erano di diritto canonico, come abbiamo visto, e dato che Roma, avvertita dai memoriali dei nunzi circa la considerevole entità delle somme in gioco, non accettava che gli inquisitori dispensassero dalle inabilitazioni di diritto comune. La soluzione consistette nella pubblicazione di due pragmatiche mediante le quali il sovrano proibiva nella Corona di Castiglia e di Aragona ai riconciliati e ai figli e ai nipoti dei rilasciati al braccio secolare in linea paterna l'esercizio degli uffici pubblici civili – la pragmatica riproduceva sostanzialmente la lista inquisitoriale del 1484 – e degli uffici d'onore, concetto quest'ultimo tanto vago quanto elastico, la cui delimitazione restava arbitrio del sovrano. Dato che inabilitava, il re poteva abilitare. Abilitò, e gli inquisitori furono in questo senso i suoi agenti e riscossero per conto del re un'infinità di contributi individuali, ed anche collettivi. Gli inabili dell'arcidiocesi di Siviglia e della diocesi di Cadice negoziarono direttamente con il sovrano una abilitazione generale mediante il pagamento di 80.000 ducati (15 giugno 1511). Quelli delle diocesi di Córdoba, Jaén e della provincia di León in Extremadura ottennero per 55.000 ducati (poco più di 20.000.000 di *maravedís*) una grazia simile, insieme con l'immunità dei loro beni per delitti commessi da loro stessi o dai loro ascendenti precedentemente all'accordo (19 giugno 1512). La ripartizione delle quantità era a carico di una commissione designata dagli stessi interessati (Gil 2000-2003: I, 252-255). Molti interessati potenziali rifiutavano di affiliarsi, pensando che con il tempo e l'oblio avrebbero ottenuto gli stessi effetti senza dover pagare. Gli inquisitori ricevettero dal re l'incarico di perseguire i recalcitranti. Provvisti di liste dei condannati e riconciliati i giudici percorrevano il distretto facendo dichiarare agli interessati notori i nomi dei loro familiari. E su questa strada si proseguiva, fino a che non fossero saltati fuori nomi nuovi. Coloro che non potevano presentare un certificato di abilitazione regia si multavano se ricoprivano uffici proibiti dalle pragmatiche; coloro che non potevano presentare un certificato di abilitazione pontificia, si multavano se ricoprivano cariche ecclesiastiche; coloro che non potevano presentare una abilitazione inquisitoriale si multavano se si servivano delle 'cose arbitrarie'. La ricerca di inabili proseguì fino al 1550, fino a quando la diffusione del protestantesimo in Spagna divenne una delle attività principali delle Inquisizioni di Castiglia. A quell'epoca la miniera si era esaurita per mera estinzione biologica.

Le inabilitazioni reali, nonostante il linguaggio violentemente antisemita che le accompagnava, non erano dirette contro i *conversos* ma contro il papa, il cui potere di dispensa riducevano praticamente al solo campo ecclesiastico. Solo l'11 giugno 1527 Clemente VII, assediato all'interno di Castel Sant'Angelo dalle truppe imperiali che saccheggiavano Roma, riconobbe la validità delle inabilitazioni reali. Continuò tuttavia a concedere per suo conto abilitazioni da tutte le inabilitazioni, le sue come quelle reali, la cui validità difendeva con censure. Nel 1548, ad esempio, il *fiscal* dell'Inquisizione di Toledo fu minacciato di scomunica per aver impugnato le bolle presentate da tale Diego Sánchez de Villareal. Altri agenti dell'Inquisizione avevano corso in precedenza un rischio simile. Le cose, tuttavia, non andarono mai oltre. Gli interessati finivano per comprare una abilitazione pontificia ed

una reale per evitare che i loro problemi diventassero di dominio pubblico. L'esaurimento del gruppo delle persone colpite e il sorgere di problemi più gravi posero termine alla lotta nella quale si contrapposero il potere civile e il papato.

La storia degli accordi, delle composizioni e delle abilitazioni inquisitoriali non terminò lì ma finì per costituire un tratto distintivo della storia del tribunale. Per tutto il XVII secolo gli inquisitori di Galizia continuarono a concertare le confische che pronunciavano, visto che era l'unico modo per incassarle (Contreras 1982: 390-399). Le Inquisizioni di Valladolid, Zaragoza e Valencia firmarono con le comunità morische che vivevano nei loro territori accordi che, sebbene non li sottraessero alla giurisdizione del tribunale, attenuavano parecchio per lo meno gli effetti concreti delle loro condanne attraverso il pagamento di una rendita fissa, che divenne una parte importante delle entrate dei tribunali interessati (Cardaillac 1990). La prima cosa che fece un *leader morisco* di Daimiel detenuto dall'Inquisizione di Toledo alla fine degli anni Trenta del Cinquecento fu proporre agli inquisitori un accordo finanziario che gli avrebbe permesso di risolvere la confisca dei suoi beni (Dedieu 1983). Le sentenze pronunciate dall'Inquisizione di Toledo alla metà del XVII secolo contro i finanzieri detenuti per giudaismo stridono con la gravità dei delitti perseguiti e l'ampiezza delle prove conseguite: è probabile che la collaborazione degli interessati nell'amministrazione dei loro beni sequestrati ebbe qualcosa a che vedere con una simile moderazione del tribunale.

Gli studi classici sull'Inquisizione spagnola (Dedieu, Contreras, García Cárcel, Bennassar e altri) non hanno dato molta importanza alle abilitazioni e alle composizioni finanziarie, che hanno per lo più inquadrato sotto il prisma, abbastanza riduttivo, dei rapporti tra l'Inquisizione e lo Stato. Gli studi più recenti, spinti dalla necessità di ricorrere alla documentazione, di natura essenzialmente finanziaria, conservata negli Archivi reali e notarili, a studiare tribunali i cui archivi erano andati perduti, hanno mostrato il loro ruolo preminente nella proiezione sociale del Sant'Uffizio. Rimane ora da indirizzare veramente la ricerca sul tessuto di relazioni extragiudiziarie che gli stessi inquisitori stabilivano con gli accusati, qualunque fosse il delitto perseguito, relazioni delle quali le abilitazioni e le composizioni costituiscono un aspetto solo parziale. Restano da inserire nella storiografia inquisitoriale spagnola i concetti sviluppati al riguardo dalla storiografia italiana. Solo in questo modo si potrà disporre di una base solida per capire il ruolo dell'Inquisizione nella nascita di fenomeni sociali così importanti come la *limpieza de sangre* o la confessionalizzazione della cultura.

(J.-P. Dedieu)

Vedi anche

Castiglia; Confisca dei beni; *Conversos*, Spagna; Daimiel, *moriscos* di; Galizia; *Limpieza de sangre*, Spagna; *Moriscos*, Spagna; Pene pecuniarie; Punizione degli innocenti

Bibliografia

Azcona 1980, Cantera Burgos-León Tello 1969, Cardaillac 1990, Contreras 1982, Dedieu 1983, Dedieu, 1993, García Cárcel 1976, Gil 2000-2003, Parello 1997

Abitello v. *Sambenito*

Abiura - Dopo che da Teodosio la Chiesa cristiana fu eretta a Chiesa unica, gli imperatori romani riconobbero ai vescovi l'esercizio della giustizia e la facoltà di comminare pene capitali nelle cause di apostasia, scisma ed eresia. Da allora le leggi ecclesiastiche dell'Impero (confluite nel I libro del Codice Teodosiano, poi ripreso da quello giustinianeo) e i canoni dei primi Concili ecumenici viaggiarono paralleli, costituendo quasi le due facce della stessa medaglia. Le leggi penali del Codice, infatti, stabilivano la liceità di comminare duri castighi o la pena di morte contro apostati ed eretici; i canoni conciliari consentivano ai vescovi di concedere loro, ma per una sola volta, la grazia della vita in cambio dell'abiura. Questa 'grazia' della pena capitale (la 'misericordia' dei vescovi, come la definirono i canoni conciliari), consentiva loro, in realtà, di ottenere l'*abiura* con la minaccia della pena capitale per chi si mostrasse 'ostinato' rifiutando di ritrattare l'errore. In termini di diritto canonico, si definisce infatti abiura la ritrattazione, davanti a testimoni, di errori contrari alla retta fede o all'unità cattolica (apostasia, eresia, scisma). Da quel momento l'alternativa tra ritrattazione e condanna capitale, proposta all'eretico sospetto o convinto, costituì prima per i soli vescovi e poi per gli inquisitori papali loro eredi lo strumento principe per costringere all'abiura. Gli eretici dei primi secoli dell'era cristiana (l'ariano ribattezzato o l'apostata ricaduto nei culti pagani) si consideravano scomunicati ed esclusi *ipso facto* dalla comunità cattolica, come se avessero perduto il battesimo. Si trattava quindi di 'riconciliarli' con un secondo e parziale battesimo (detto anche *poenitentia secunda*). Ciò tuttavia incrinava il principio, basilare per la Chiesa cattolica, che il battesimo era unico e non ripetibile, in quanto doveva includere tutti in modo definitivo e indelebile. La riconciliazione venne quindi concessa dai vescovi *per una sola volta*, e solo a condizione che fosse preceduta dall'abiura dell'apostasia o eresia, da compiersi solennemente con una dichiarazione di rinunzia all'errore. L'abiura assicurava la grazia solo dalla pena di morte, che veniva commutata in pene afflittive minori. Quando gli eretici rifiutavano di abiurare, e quando erano 'relapsi', ossia ricadevano per la seconda volta, come si diceva, nel 'vomito', i vescovi pronunziavano la sentenza di condanna a morte; ma non la eseguivano di persona, perché essendo consacrati sarebbero stati profanati dal sangue. Consegnavano il condannato al boia, detto eufemisticamente 'braccio secolare'.

Ripresa l'Inquisizione episcopale dopo il Mille, e decollata la repressione delle nuove eresie del XII secolo (catari, albigesi, valdesi), la bolla *Ad abolendam* di Lucio III (Concilio di Verona, 1184) stabilì che, per ottenere la grazia del rogo, l'*abiura* doveva essere pubblica, il che le attribuiva un carattere infamante e di soddisfazione penale. Il testo di Lucio III (poi confluito nelle Decretali) distingueva tre tipi d'abiura: *de formali*, *de vehementi*, *de levi*. Le prime due «si fanno in pubblico con molte cerimonie», quella *de levi* «privatamente nelle mani del vescovo, o dell'inquisitore». La prima, in sostanza, doveva essere pronunciata pubblicamente dall'eretico confesso o convinto cui si faceva grazia della vita alla prima condanna, commutando la pena capitale in altre ad arbitrio del giudice; le altre due si dovevano pronunziare da chi non era stato trovato colpevole con prove piene, ma si era comunque macchiato di sospetto, a seconda se le prove erano gravi (*semi plenae*) o lievi (*minus plenae*). L'abiura pubblica era sempre seguita dalle pene afflittive che commutavano il rogo (in bando, carcere o galera, frusta o tratti di fune); da pene di infamia (la 'penitenza pubblica' e lo stigma dell'abitello con la croce, che perpetuava il ricordo del peccato) e da penitenze dette 'salutari' o espiatorie, come quelle successive alla confessione sacramentale (digiuno, astinenza sessuale, preghiera, pellegrinaggio giudiziario, opere pie).

Con l'impianto dell'Inquisizione delegata papale, trasferita nel XIII secolo dai vescovi ai frati dei nuovi Ordini mendicanti, si elaborò la procedura inquisitoriale, esposta in manuali come quello trecentesco di Nicolau Eymerich (edito per la prima volta nel 1500 e più tardi commentato da Francisco Peña). Essa mantenne la distinzione tra le forme d'abiura secondo la gravità del 'sospetto', ossia degli indizi che avevano motivato l'arresto. Le varianti dell'abiura salirono tuttavia a quattro. La minore, imposta ai sospetti *de levi*, si poteva dire 'privata' in quanto richiedeva una pubblicità solo notarile: era redatta dal notaio in presenza di due testimoni e dell'inquisitore. L'abiura *de formali* era imposta al reo pienamente confesso o convinto: essa, come quella *de vehementi* richiesta per sospetto grave (o prova semipiena) aveva tutte le solennità dell'umiliazione pubblica. Ne derivò il rito dell'*auto da fé* o *auto de fe*,

© PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

elaborato soprattutto dall'Inquisizione spagnola e portoghese: cerimonia teatrale, funebre e solenne, condotta in presenza di tutte le autorità ecclesiastiche e civili, essa includeva da un lato il rogo degli ostinati e relapsi, o di persona o in effigie, sia vivi che morti; e dall'altro, a farvi da introduzione, la lettura del lungo e dettagliato atto d'accusa in cui l'inquisitore enumerava gli errori dai quali i rei 'pentiti', che avevano evitato la condanna a morte dichiarandosi colpevoli e disposti (o meglio costretti) ad abiurare, dovevano fare l'atto solenne di abiura pubblica. Dopo il sermone l'inquisitore chiedeva a ciascuno dei processati se abiuravano o mantenevano le loro 'prave dottrine': chi si piegava era assolto dalla scomunica e riconciliato con la Chiesa ottenendo, in cambio dell'abiura, la grazia del rogo; seguiva la comminazione di pene alternative, fino alla galera o prigione perpetua (commutabile per buona condotta), mentre chi rifiutava di abiurare era mandato al rogo come 'ostinato'. Scopo dell'Inquisizione era dunque di convertire a forza con minaccia di morte; e tuttavia anche sui 'graziati' dopo l'abiura restava impressa in modo indelebile una macchia d'infamia, sia per l'obbligo di portare a vita e di conservare anche dopo la morte, appeso nelle chiese maggiori, l'abito e il cappuccio a punta del penitente – detto *sambenito* in Spagna, 'abitello' in Italia – sia perché i condannati all'abiura erano privati insieme ai loro eredi dei beni e dei diritti civili e politici.

Dal XVI secolo fu in uso anche un quarto tipo d'abiura. Sia l'Inquisizione portoghese (1536), sia soprattutto il Sant'Uffizio romano che operava in Italia (1542) ricorsero all'abiura detta *privata*, che non si pronunciava al termine del processo ma *prima* di esso, e aveva l'effetto di prevenirlo. Essa veniva sollecitata dall'editto di fede nel cosiddetto 'tempo di grazia', fase d'inchiesta preliminare che serviva a raccogliere gli indizi contro i sospetti, da processare, eventualmente facendo anche uso della tortura, nel 'tempo di giustizia', ossia durante il processo formale. L'abiura privata fu ammessa nelle cosiddette 'spontaneee comparizioni': l'atto di presentarsi a confessare e ad abiurare volontariamente si valutava come prova di pentimento sufficiente per meritare il 'perdono', in premio di un'abiura che, per essere 'piena' e 'sincera', doveva includere l'eventuale delazione dei complici. Tale abiura si compiva in forma privata, registrata a futura memoria da un notaio con due testimoni (a garanzia che in caso di ricaduta risultasse al Sant'Uffizio la condizione aggravante di relapso). La promessa di 'perdono' in cambio della comparizione spontanea era efficace per ottenere autodenunce e delazioni, costituendo di fatto una forma di giustizia premiale, analoga a recenti procedure per ottenere la collaborazione di pentiti dietro promessa d'impunità. L'abiura privata a seguito di *spontanea comparitio* eliminava il passaggio dalla fase preliminare al processo. In pratica evitava o sospendeva il processo, e appare quindi come un *iter* abbreviato, tanto che qualche storico ha preferito l'uso della definizione di procedura sommaria (Del Col 1994).

L'abiura era prevista non solo per la correzione degli eretici, ma anche per la conversione degli appartenenti a confessioni cristiane non cattoliche. Ma mentre per le conversioni di pagani, maomettani ed ebrei bastava il battesimo, si riteneva che il cattolico divenuto pubblico eretico, scismatico o apostata fosse incorso *ipso facto* nella scomunica, e la procedura prevedeva l'abiura e la sua riconciliazione. Nel caso di un cristiano nato non cattolico che volesse convertirsi, se il battesimo era invalido bastava impartirglielo; se era valido, si procedeva anche in quel caso all'abiura, seguita dall'assoluzione dalla scomunica (detta 'riconciliazione').

(E. Brambilla)

Vedi anche

Ad abolendam; *Auto da Fé*, Portogallo; *Auto de Fe*, Spagna; Bolle e documenti papali; Confisca dei beni; Diritto canonico; Giulio III, papa; Processo; Relapso; *Sambenito*; Spontanea comparizione (Procedura sommaria); Tempo di grazia; Vescovi, Italia; Vescovi, Portogallo; Vescovi, Spagna

Bibliografia

Brambilla 2000, Del Col 1994, Eymerich-Peña 1607, Tedeschi 1991

Abolizione dei tribunali, Italia - Con questa espressione si suole designare il processo di progressiva soppressione dei tribunali inquisitoriali operanti nella Penisola italiana e nelle isole adiacenti compiuta unilateralmente dalle autorità civili nella seconda metà del Settecento. L'appoggio che il potere statuale aveva fornito, non senza occasionali momenti di tensione, all'operato dell'Inquisizione, quando la diffusione dell'eresia sembrava mettere in pericolo l'unità religiosa della Penisola, si fondava su di un duplice presupposto: da un lato, che il principe, in virtù dei poteri conferitigli da Dio, non dovesse ammettere sudditi professanti una religione diversa dalla cattolica; dall'altro, che l'eretico, così come rinnegava l'autorità della Chiesa, allo stesso modo avrebbe potuto rinnegare l'autorità dello Stato e, di conseguenza, fomentare attività sovversive. Questa sostanziale intesa tra il potere laico e il potere ecclesiastico era rafforzata dalla consapevolezza che, reprimendo l'eresia, si difendevano interessi e valori comuni. Tale unità d'intenti, di fatto, venne meno nell'Italia del XVIII secolo. Vari furono i fattori che determinarono l'inversione di rotta, ma due principalmente meritano attenzione.

In primo luogo, occorre tenere presente che, in generale, l'atteggiamento dei principi italiani nei confronti della Chiesa era sempre più saldamente improntato ai principi del giurisdizionalismo. In base a tali principi, lo Stato, senza interferire nelle materie meramente dottrinali, rivendicava il diritto di esercitare determinati poteri di controllo su alcuni settori di attività della Chiesa, in particolare su quelli che avevano ricadute a livello politico, economico e sociale. Questi poteri di controllo venivano reclamati come attributi inerenti all'esercizio della sovranità civile nell'ambito di un sistema ispirato ai principi della monarchia assoluta di diritto divino e quindi senza necessità di espresse concessioni pontificie. Ben si comprende come, partendo da siffatti presupposti, nel XVIII secolo diventassero frequenti i conflitti con la Sede Apostolica; conflitti che le trattative concordatarie (nel 1727 e nel 1742 con il Regno di Sardegna, nel 1741 con il Regno di Napoli, nel 1757 con l'imperatrice Maria Teresa per la Lombardia austriaca) non sempre poterono risolvere. In secondo luogo, bisogna considerare l'ampia diffusione delle idee illuministiche tra i ceti dirigenti e negli ambienti colti della Penisola. L'illuminismo, com'è noto, non fu un movimento filosofico-culturale unitario; e tuttavia i suoi propugnatori erano accomunati dalla condanna di ogni forma di fanatismo e di intolleranza in nome della supremazia della ragione. E siccome l'Inquisizione rappresentava il simbolo più appariscente dell'oscurantismo, non stupisce che autori come Montesquieu la sottoponessero a critiche demolitrici o che altri, come Voltaire, non si peritassero di definirla 'idra' e 'mostro'. Altri pensatori, sulla base di convinzioni atee o deiste, non mancarono di attaccare, per i medesimi motivi, la Chiesa stessa. Roma ben era consapevole della pericolosità delle loro opere, e ciò spiega il motivo per cui, oltre agli scritti di Montesquieu e di Voltaire, furono messi all'Indice, nel 1759, libri come *De l'Esprit* di Helvétius, l'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert, nonché nel 1763, l'*Emile* di Rousseau. Infine con l'enciclica *Christianae reipublicae salus* (25 novembre 1766) papa Clemente XIII fulminò una condanna generale contro la miscredenza e le dottrine illuministiche.

Pertanto è nel contesto dei rapporti conflittuali con la Sede Apostolica e in un clima culturale ostile all'Inquisizione, oltre che, più in generale, alla Chiesa cattolica, che le autorità statali italiane procedettero alla soppressione dei tribunali periferici del Sant'Uffizio romano. Alcuni autori hanno ritenuto che l'operazione, nel suo complesso, sia stata facilitata dalla sostanziale stasi alla quale era ormai ridotta l'attività dei vari tribunali. Tale tesi è stata rimessa in discussione dagli studi più recenti. Se è vero, infatti, che

sedi come Venezia, Udine e Napoli, nel XVIII secolo, risultano avviate a un inesorabile declino, è anche vero che in altri casi, come quelli di Modena, di Siena e di Malta, si rileva un significativo incremento dell'attività processuale rispetto all'andamento del secolo precedente. Comunque sia, i primi sintomi di quella che si sarebbe rivelata una crisi di portata generale si verificarono nello Stato sabaudo. Per un verso, Vittorio Amedeo II, a partire dal 1728, riuscì a imporre forme di controllo statale sull'attività dei tribunali; per l'altro, con alterne fortune egli cercò di attribuire la giurisdizione su determinati delitti di competenza dell'Inquisizione in base al diritto canonico – come erano i sortilegi e la poligamia – ai giudici laici. Fallito, nel 1748, un tentativo di accordo con la Sede Apostolica, i tribunali del Sant'Uffizio del Piemonte sabaudo continuarono a operare per qualche tempo, sia pure a un ritmo ridotto e sotto il controllo regio.

Nel frattempo, la prima soppressione si era verificata nel Regno di Napoli. Nelle terre dell'Italia meridionale, per la verità, non era mai stata introdotta l'Inquisizione: soli giudici in materia di fede erano gli ordinari diocesani, anche se tra il 1585 e il 1692 a Napoli aveva operato un delegato della Congregazione romana del Sant'Uffizio con poteri giurisdizionali estesi a tutto il Sud, Sicilia esclusa. A partire dalla prima metà del Settecento il potere statale era riuscito a imporre un controllo sull'attività inquisitoriale svolta dai vescovi, in particolare dall'arcivescovo di Napoli. Ma risultando che i tribunali diocesani giudicavano il delitto di eresia applicando le procedure proprie dei processi del Sant'Uffizio, Carlo di Borbone, il 29 dicembre 1746, fece emanare un ordine generale in base al quale i vescovi dovevano istruire i processi in materia di fede sulla base delle procedure ordinarie previste dal diritto canonico Ai pastori delle diocesi inoltre fu inibito di provvedere alle citazioni, alle carcerazioni e all'esecuzione di sentenze senza un previo assenso regio. Con questo provvedimento le ultime vestigia dell'Inquisizione vennero cancellate dal Regno di Napoli. In Sicilia, anch'essa facente parte del regno borbonico, l'abolizione si verificò più tardi, nel 1782, sotto il regno del figlio di Carlo, Ferdinando IV. Nell'isola aveva operato, sin dalla fine del XV secolo, l'Inquisizione spagnola; e quell'istituzione era rimasta in vita anche sotto la nuova dinastia borbonica: nel 1738, infatti, il re era riuscito a far nominare dalla Sede Apostolica il candidato giudice da lui voluto. La crisi scoppiò più tardi, allorquando, nel 1781, giunse a Palermo per occupare la carica di viceré Domenico Caracciolo, già ambasciatore a Parigi e uomo imbevuto di principi illuministici. Il marchese ben presto venne ai ferri corti con l'inquisitore generale, Giacinto Paternò Bonajuto, a cui rimproverò di commettere abusi nell'esercizio della sua carica. Di conseguenza Caracciolo chiese ed ottenne da Ferdinando IV l'abolizione del tribunale. Il relativo decreto regio fu emanato il 16 marzo 1782 e fu eseguito nel corso di una solenne cerimonia pubblica. Essa fu accompagnata da misure per mezzo delle quali si manifestò la volontà di cancellare ogni memoria dell'odiata istituzione: gli atti dei processi furono dati alle fiamme, e vennero persino cancellati gli stemmi dell'Inquisizione.

Meno spettacolare fu la scomparsa dei tribunali dell'altra corte borbonica, nel Ducato di Parma e Piacenza. In un primo tempo, nel 1767, il ministro del defunto duca Filippo, Guillaume du Tillot, si limitò a revocare le patenti dei familiari (crocesignati) del Sant'Uffizio; quindi impose la presenza di assistenti laici durante lo svolgimento dei processi. Sei mesi più tardi giunse anche l'atto finale, che decretò l'espulsione dell'inquisitore di Piacenza, reo di essersi opposto ai provvedimenti adottati, e il 27 febbraio del 1769, alla morte dell'inquisitore di Parma, l'istituzione fu soppressa. Caduto in disgrazia du Tillot, nel 1780 fra il duca e la Sede Apostolica fu sottoscritto un accordo per ripristinare l'istituzione; ma il patto rimase lettera morta.

L'abolizione dell'Inquisizione nella Lombardia austriaca avvenne il 9 marzo 1775, con un decreto firmato dall'imperatrice Maria Teresa. Essa fu preceduta dalla solita revoca delle patenti dei familiari, mentre agli inquisitori fu inibito l'uso di carceri proprie e fu tolta ogni competenza in materia di censura libraria. Il tribunale – così esprimeva, sin dal 1771, la sua visione illuministica del problema il cancelliere Wenzel Anton von Kaunitz – era una istituzione 'sanguinaria', che aveva usurpato la giurisdizione dei vescovi e la cui attività era incompatibile con i principi di un ordinato governo civile. L'istituzione, avrebbe affermato più tardi, esercitava una «estranea, dispotica ed illegale giurisdizione dentro lo Stato». Da notare che, nel caso lombardo, il decreto di soppressione prevedeva una procedura diversa da quella adottata negli altri Stati. L'imperatrice infatti non impose la contemporanea chiusura di tutti i tribunali, ma ordinò che, alla morte dei singoli inquisitori e dei loro vicari, non venisse più concesso il *placet* di prammatica per la nomina dei loro successori da parte della Sede Apostolica. La scomparsa del tribunale quindi era destinata ad essere lenta e progressiva, ma aveva il pregio di garantirgli una fine indolore. Un criterio non dissimile fu adottato anche dal duca Ercole III di Modena, il quale, con un decreto del 6 settembre 1785, soppresse l'istituzione il giorno stesso della morte dell'inquisitore della capitale. Il duca non si sentì in obbligo di fornire alcuna spiegazione per la decisione presa, limitandosi a citare l'esempio degli altri stati della Penisola, quasi che la soppressione del Sant'Uffizio fosse un atto al quale nessun moderno principe poteva più sottrarsi.

Lo Stato italiano nel quale il processo risultò più lungo e travagliato sembra essere stata la Toscana, passata nel 1737 sotto il governo degli Asburgo Lorena. Sin dagli inizi fu ravvisata la necessità di limitare i poteri dell'Inquisizione, nella quale le autorità vedevano soltanto una istituzione straniera, dipendente da Roma e operante in base a norme non conformi alla legislazione dello Stato. Da questa costatazione iniziale discese la serie dei provvedimenti successivi. Nel 1737 si condizionò la concessione del braccio secolare alla previa comunicazione di tutte le informazioni necessarie. Nel 1738 il rilascio del porto d'armi ai familiari del Sant'Uffizio divenne di competenza del potere civile. A partire dal 1740 venne presa in considerazione la possibilità di imporre la partecipazione di delegati laici alle sedute dei tribunali. Nel 1743 la censura libraria venne sottratta al controllo inquisitoriale per essere esercitata dall'autorità civile. Dopo anni di controversie, Benedetto XIV finì per concedere la presenza degli assistenti laici alle sedute del tribunale e autorizzò persino il granduca Francesco Stefano a svolgere un ruolo di mediazione tra i rappresentanti del potere civile e i giudici inquisitori in caso di divergenze. Ma nonostante il carattere eccezionale della concessione, i conflitti si ripeterono fino a quando, con un decreto del 5 luglio 1782, Pietro Leopoldo non decise di risolvere il contenzioso abolendo una volta per tutte l'Inquisizione.

L'opera iniziata dai principi riformatori italiani fu portata a termine dai francesi. Il 10 giugno 1798 Napoleone in persona sbarcò nell'isola di Malta, occupandola, e poco più di un mese più tardi i nuovi padroni soppressero il tribunale; un compito reso indubbiamente più facile dalla circostanza che la carica di inquisitore era in quel momento vacante. La stessa fine fece l'Inquisizione di Bologna, in forza di un decreto del Senato cittadino del 6 giugno 1798 imposto dalle autorità francesi occupanti. Poco dopo, il 9 dicembre di quello stesso anno, il Piemonte fu annesso allo Stato francese: i tribunali periferici furono soppressi una prima volta nel 1796 e poi, definitivamente, nel 1800. Per il tribunale di Genova non si conosce il formale provvedimento di abolizione, sebbene risulti che nella città l'ufficio operò almeno fino al febbraio 1798; ma anche in questo caso si può supporre che l'istituto non scomparve per spontanea iniziativa, ma per precisa volontà dell'occupante francese. I tribunali periferici della Repubblica di Venezia e del Ducato di Mantova furono aboliti con espliciti provvedimenti emanati tra il 1805 e il 1810 dal Regno d'Italia, allora governato, per conto di Napoleone, dal viceré Eugenio de Beauharnais. Nulla sappiamo, invece, circa l'attività svolta in questo periodo turbolento dagli otto tribunali operanti nello Stato pontificio, i

soli destinati a sopravvivere nella Penisola anche per gran parte del XIX secolo.

Fu così che, in poco più di mezzo secolo, venne completamente smantellata in quasi tutta Italia quella temuta istituzione che, sin dal Duecento, aveva operato nella Penisola per la difesa della fede cattolica e per la repressione dell'eresia.

(A. Borromeo)

Vedi anche

Illuminismo; Napoleone I, imperatore

Bibliografia

Bethencourt 1994, Bonnici 1998, Canosa 1986-1990, Del Col 2006, Romeo 2002, Sciuti Russi 2009

Abolizione del tribunale, Portogallo - Il 31 marzo 1821 l'Inquisizione portoghese fu soppressa per decreto della Corte Costituente. La chiusura dell'istituzione giudiziaria deve essere intesa come il compimento finale di una serie di disposizioni volte a rendere il Sant'Uffizio un tribunale regio: la celebrazione dell'ultimo *auto da fé* pubblico (1765); la confisca da parte della Corona degli elenchi di quanti avevano pagato imposte riservate ai nuovi cristiani (*róis de fintados*) (1768); l'abrogazione della distinzione tra vecchi e nuovi cristiani (1773); l'abolizione dell'Inquisizione di Goa (1774); la pubblicazione dell'ultimo Regolamento del Sant'Uffizio (1774). Quest'ultimo provvedimento trasformò l'Inquisizione in un tribunale completamente secolarizzato, limitando la tortura a casi eccezionali e proibendo, salvo rare eccezioni, i pubblici *autos da fé*. Il Sant'Uffizio perse così progressivamente il proprio potere e al tempo stesso l'immagine di un organo di controllo sociale attivo ed efficace, che nel tempo si era costruito.

Diverso fu il caso del tribunale di Goa, la cui chiusura dipese, forse, da ragioni più specifiche. Vari episodi di conflitto tra l'Inquisizione e i viceré dell'India, infatti, mostrano che il tribunale era avvertito come un ostacolo per un pieno controllo della Corona sui territori portoghesi in Asia. Inoltre al Sant'Uffizio si attribuivano responsabilità nel declino del commercio nelle aree soggette al controllo lusitano. Nel 1773 il cardinale João Cosme da Cunha, inquisitore generale, propose al re Giuseppe I di abolire il tribunale di Goa. Di lì a poco, nel febbraio 1774, il cardinale da Cunha stabilì effettivamente una prima chiusura del tribunale di Goa in attuazione del decreto del 20 gennaio precedente. Tra i fattori che condussero alla decisione, vi furono le ridotte dimensioni della regione soggetta alla sua giurisdizione, specie se paragonata al Brasile (che invece rientrava sotto la competenza dell'Inquisizione di Lisbona), la perdita di molti territori portoghesi in Asia, la crisi del commercio che si aprì nel Seicento, l'indebolimento della macchina amministrativa dell'Impero portoghese in Oriente (*Estado da Índia*). Si previde dunque che a Goa si recasse un commissario incaricato di inviare i sospetti a Lisbona, proprio come accadeva in Brasile. Il tribunale di Lisbona venne così ad esercitare piena autorità su tutto l'Impero portoghese d'oltremare. La svolta non portò all'apertura di scontri, nonostante i timori del marchese di Pombal per una possibile reazione negativa da parte degli inquisitori di Goa. I prigionieri furono liberati, i processi in corso affidati al Consiglio Generale, i beni del tribunale sequestrati e inventariati. Ma il 4 aprile 1778 l'Inquisizione di Goa fu ripristinata dallo stesso cardinale da Cunha, che cinque anni prima ne aveva proposto l'abolizione. Tuttavia, la chiusura del 1774 aveva costituito un precedente importante. Nel 1812 il principe reggente Giovanni ordinò l'abolizione definitiva del tribunale di Goa. All'adozione di tale misura contribuirono anche le pressioni dell'Inghilterra, che oltre ad offrire un decisivo appoggio al Portogallo di fronte alla minaccia napoleonica, garantiva la propria protezione ai possedimenti portoghesi in Asia.

In Portogallo, invece, l'Inquisizione esisteva ancora, sebbene anche il suo potere fosse ormai prossimo alla fine. Furono solo undici, infatti, i processi aperti dal tribunale di Lisbona negli anni 1815-1819, mentre nel periodo 1800-1819 i giudici di Évora affrontarono soltanto due casi. In quegli stessi anni si moltiplicarono le prese di posizione favorevoli ad un adeguamento del Sant'Uffizio ai nuovi tempi. Un esempio è offerto dall'episodio che ebbe per protagonista Pascoal José de Melo Freire. Dopo il 1787 questi fu incaricato dall'inquisitore generale, frate Inácio de São Caetano, di elaborare un nuovo Regolamento dell'Inquisizione. Il testo fu redatto, ma rimase allo stadio di progetto. Si tratta, in ogni caso, di un interessante documento ispirato alle dottrine del dispotismo illuminato. Da un lato, il Regolamento difendeva l'utilità della sopravvivenza del tribunale; dall'altro, prendendo atto del diffuso disprezzo verso l'istituzione, mirava a rivederne le norme di funzionamento, cercando così di far fronte alle critiche sempre più incalzanti. In quest'ottica, vi si prevedeva la scomparsa del segreto che avvolgeva i procedimenti giudiziari e contribuiva ad attirare sull'Inquisizione l'odio della popolazione. Allo stesso modo, si intendeva eliminare definitivamente il rito dell'*auto da fé*.

In seguito il Sant'Uffizio fu sempre più spesso contestato da una parte dell'opinione pubblica, a partire dai liberali emigrati in Inghilterra. Accusando il tribunale di contraddire i principi del cristianesimo, la stampa liberale riteneva che esso frenasse la prosperità dello Stato e fosse responsabile della pessima fama di cui il Portogallo godeva all'estero. Ne fornisce un esempio la campagna portata avanti dal mensile *Correio Brasiliense*, pubblicato a Londra dal brasiliano Hipólito José da Cunha dal 1808 al 1822. Il periodico era schierato a favore dell'abolizione del Sant'Uffizio e sosteneva che l'intervento del papa non sarebbe stato necessario se l'Inquisizione fosse stata trasformata in un tribunale civile. Così i delitti contro la fede sarebbero tornati ad essere di competenza dei vescovi, mentre il potere civile sarebbe intervenuto solo se i primi avessero individuato problemi di ordine pubblico. Altre riviste, come *O investigador Português em Inglaterra* (1811-1818) e *O Padre Amaro* (1820-1829), condividevano le stesse posizioni. Non mancavano tuttavia i sostenitori dell'Inquisizione. *O Espectador Português* di José Agostinho de Macedo (1816-1818), ad esempio, difendeva il «correttissimo modo di procedere del Sant'Uffizio» contro la «vilissima e dannosa canaglia della massoneria».

Il 24 agosto 1820 a Porto e, pochi giorni dopo, il 15 settembre, a Lisbona trionfavano i moti rivoluzionari liberali. Il Consiglio di Reggenza, che guidava il Portogallo in nome del re Giovanni VI, fu deposto e sostituito dalla Giunta Provvisoria del Governo Supremo del Regno. Giornali come l'*Astro da Lusitânia* (1820-1823), che all'epoca iniziarono a moltiplicarsi, tornarono ad insistere sulla questione dell'Inquisizione, accusando il tribunale di essere un'istituzione oscurantista, causa della strage di sangue sofferta dal Portogallo in epoca moderna. Già nel suo primo numero, *O Liberal* (ottobre 1820) poneva sullo stesso piano «amministrazioni, infedeltà, inquisizioni, terrori, catene, tirannie». Il 6 ottobre la Giunta ordinò al Consiglio Generale del Sant'Uffizio e a tutti gli ufficiali del tribunale di giurare fedeltà e obbedienza al nuovo potere costituito in Portogallo, cioè alla Giunta stessa, alla Corte Costituente che si sarebbe aperta a breve, e alla Costituzione che la Corte avrebbe promulgato. Il giuramento fu prestato il giorno 13 dello stesso mese nel palazzo dell'Inquisizione di Lisbona. Il 5 febbraio 1821, durante l'ottava sessione della Corte Costituente, fu avanzato un progetto di abolizione del tribunale dal maggiore Francisco Simões Margiochi, professore universitario di Algebra e Calcolo del Corpo degli Ingegneri, deputato della provincia dell'Extremadura. Il maggiore propose di restituire la giurisdizione sui delitti di fede ai vescovi, di amministrare, o alienare, i beni del Sant'Uffizio come beni nazionali, di assegnare una pensione ai funzionari del tribunale pari alla metà del vecchio stipendio e, infine, di trasferire gli archivi inquisitoriali alla Biblioteca Pública di Lisbona. Tre giorni dopo, il parroco di Nossa

Senhora dos Anjos, José Ferrão de Mendonça e Sousa, anch'egli deputato dell'Extremadura, avanzò la richiesta di distruggere tutti i processi dell'Inquisizione con un *auto da fé* pubblico nella piazza del Rossio. Il dibattito sul progetto di Simões Margiochi finì per essere rimandato a causa dell'impellente necessità di discutere le basi della Costituzione. Il tema dell'Inquisizione tornò alla ribalta quando il deputato Borges Carneiro si lamentò del fatto che, a sette mesi dal movimento rivoluzionario, il tribunale esisteva ancora. Al tempo stesso fu formulata l'ipotesi che ebrei e musulmani potessero vivere liberamente in Portogallo.

Il 24 marzo 1821 si tornò a discutere della soppressione dell'Inquisizione in seguito alla diffusione della notizia di nuove nomine di funzionari che avrebbero beneficiato del pensionamento previsto dal progetto. La sessione fu intensa e le argomentazioni a favore della chiusura del Sant'Uffizio si moltiplicarono. Simões Margiochi, rivendicando la paternità del progetto, tracciò il profilo della situazione esclamando: «Sopportiamo l'orrore, ma che sia l'ultima volta!». Un inquisitore del tribunale di Lisbona, João Maria Soares de Castelo-Branco, presente in veste di deputato, votò a favore dell'abolizione, cercando di far attribuire la nascita dell'Inquisizione alle ragioni della congiuntura del Cinquecento. Precisò poi che mai avrebbe voluto essere ministro di un tribunale che avesse continuato a provocare gli orrori del passato e lanciò un appello affinché fosse riconosciuto il pensionamento a tutti coloro la cui sussistenza dipendesse dal servizio prestato al Sant'Uffizio. Il dibattito si fece più acceso. Borges Carneiro ricordò i procedimenti anteriori al 1774. Seguirono varie dichiarazioni di voto, il cui tono generale è ben rappresentato dalle parole di José Joaquim Ferreira de Moura: «Detesto l'Inquisizione di quei tempi barbari in cui fu fondata, elogio la moderazione dei tribunali dei tempi moderni e voto per l'abolizione dell'Inquisizione perché la reputo inutile». Il 29 marzo seguente il Consiglio Generale del Sant'Uffizio giurò sui principi della Costituzione, insieme a tutte le altre autorità del regno, in una cerimonia solenne realizzata a Lisbona nella chiesa di São Domingos.

Il decreto che sancì la chiusura definitiva del tribunale fu promulgato dalle *Cortes* il 31 marzo 1821 e fu poi pubblicato il 5 aprile con la firma del rappresentante di Giovanni VI, che si trovava ancora in Brasile. In sintesi, il documento stabiliva che si sopprimesse l'Inquisizione e tutta la legislazione in vigore. I casi pendenti sarebbero stati affidati alla giustizia episcopale, che passava così ad occuparsi delle cause di natura spirituale e di quelle ecclesiastiche. I restanti delitti di competenza inquisitoriale sarebbero finiti a carico della giustizia civile. I beni e le rendite dell'Inquisizione sarebbero passati ad essere provvisoriamente amministrati dal Tesoro Nazionale. Gli archivi del tribunale dovevano essere affidati alla Biblioteca Pública di Lisbona, scrupolosamente conservati e inventariati nella sezione manoscritti. Fu invece rinviato ad un altro decreto il caso particolare degli stipendi degli inquisitori. I tribunali, ormai non più attivi, furono aperti al pubblico, che fu autorizzato a visitare le carceri e le segrete. Infine, la statua della fede fu rimossa dal palazzo dell'Inquisizione di Lisbona.

In ultima analisi, l'abolizione del Sant'Uffizio fu un processo pacifico che, nonostante l'instabilità del regime liberale protrattasi fino al 1834, non conobbe ulteriori sviluppi, né arretramenti. Al contrario di quanto accadde in Spagna, l'Inquisizione non fu restaurata con la successiva fase di assolutismo (1823-1826; 1828-1834), né strumentalizzata come arma di dibattiti ideologici.

(P. Drumond Braga)

Vedi anche

Abolizione del tribunale, Spagna; Abolizione dei tribunali, Italia; *Auto da Fé*, Portogallo; Consiglio Generale dell'Inquisizione portoghese; Cunha, João Cosme da; Goa; Inquisizione portoghese; Pombal, marchese di; Regolamenti, Portogallo; São Caetano, Inácio de

Bibliografia

Bethencourt 1987(a), Bethencourt 1994, Braga 2002, Faria 1993, Santos 1990, Tavares 2002

Abolizione del tribunale, Spagna - L'abolizione formale dell'Inquisizione spagnola fu dichiarata nel 1834 dal Consiglio di Governo e dei Ministri della Reggenza di Maria Cristina. Fu una decisione politica ed è importante comprendere le circostanze politiche che contribuirono a rendere effettiva la soppressione di questo tribunale secolare in quel preciso momento. Non si deve dimenticare che, se confrontata con altri paesi, la soppressione del tribunale arrivava con un certo ritardo e che in Spagna il processo di abolizione fu molto più conflittuale. La violenza con la quale si manifestò all'interno della classe politica, intellettuale e religiosa del paese, così come le successive abolizioni e restaurazioni parziali del tribunale che si susseguirono al ritmo degli avvenimenti politici, costituiscono i caratteri specifici di questo difficile processo.

Dal punto di vista cronologico la soppressione del Sant'Uffizio fu l'episodio conclusivo di un processo più ampio di crisi e di decadenza che ebbe l'innesco agli inizi del XVIII secolo. L'abolizione del tribunale fu possibile solo alla fine di questo periodo, a causa dell'invasione francese del 1808 e della riforma legislativa realizzata dalle *Cortes* di Cadice nel 1812 sulla base dei nuovi ideali, di stampo illuministico, della borghesia gaditana. Il processo storico che condusse alla scomparsa del tribunale inquisitoriale deve essere interpretato come un'ulteriore manifestazione del definitivo tramonto dell'Antico Regime e dell'erosione dei principi sui quali esso si fondava. Fu, in certa misura, il risultato di questa nuova situazione politica; e, in questo senso, va visto come un trionfo degli ideali liberali che si diffusero in Europa dopo la Rivoluzione del 1789.

Regalismo borbonico e riforme illuminate

Il XVIII secolo rappresenta l'anticamera del grande dibattito abolizionista che si svilupperà agli inizi del secolo successivo. Le nuove correnti di opinione che il movimento dei Lumi portò con sé e il mutamento del regime politico che si produsse agli inizi del secolo (l'insediamento della dinastia borbonica) furono due aspetti decisivi per la costruzione di una nuova forma di pensiero critico sull'Inquisizione. José Antonio Escudero ha messo in evidenza la rottura profonda che ebbe luogo nel Settecento rispetto al sistema socio-religioso dei secoli precedenti, nel momento in cui ci si pose il problema dell'utilità dell'esistenza del Sant'Uffizio. Due argomentazioni sintetizzarono il diverso modo di interpretare la natura e la finalità di quest'ultimo: da una parte l'idea che la difesa dell'unità della fede non corrispondeva *stricto sensu* all'Inquisizione, ma che da ben prima della sua istituzione tale compito era ricaduto sui vescovi; dall'altro l'idea che l'oscurantismo ideologico del tribunale in tutti i campi della scienza e del pensiero rendeva impossibile comprendere l'ansia di progresso degli illuministi, provocando il ritardo e l'isolamento culturale del paese. Queste due impostazioni, una di natura prettamente religiosa, l'altra di tipo scientifico ed intellettuale, si fecero strada nel corso del secolo fino a diventare punti chiave del dibattito istituzionale del 1813 circa l'abolizione del Sant'Uffizio

L'instaurazione di un nuovo regime assolutista a seguito della Guerra di Successione del 1701 fu alla base di un riequilibrio nel sistema delle relazioni tra il Sant'Uffizio e il potere politico che si unì alla perdita dell'influenza dell'istituzione, che andò man mano convertendosi in uno strumento della volontà del sovrano. Ciò nonostante la politica attuata dai Borboni fu motivo di scontro tra la Chiesa e lo Stato, soprattutto a partire dal trionfo del regalismo a seguito dei concordati siglati con la Sede Apostolica nel 1737 e nel 1753.

In questa competizione per il potere entrambe le istituzioni lottarono per assicurarsi il controllo sull'Inquisizione. Con la pubblicazione, nel 1713, del *Memorial de los cincuenta y cinco puntos* di

Melchor de Macanaz, nel quale si proponeva una drastica restrizione delle competenze ecclesiastiche, il Sant'Uffizio si schierò a favore delle tesi antiregaliste. Tale scontro si intensificò alcuni anni dopo a causa della controversia suscitata dal catechismo dell'abate francese François Philippe Mésenguy, *Exposición de la doctrina cristiana o Instrucción sobre las principales verdades de la religión*, la cui proibizione papale fu revocata da Carlo III nel 1761, provocando l'irata reazione dell'inquisitore generale Manuel Quintano Bonifaz. Onde evitare simili episodi il Consiglio di Castiglia impose un controllo ancora più ferreo sulla pubblicazione delle bolle e di brevi pontifici: con la prammatica regia approvata il 18 gennaio 1762 si richiese l'autorizzazione del monarca prima di procedere a qualsiasi tipo di pubblicazione pontificia, inclusi gli Indici e gli editti inquisitoriali (*exequatur regium*).

L'interventismo regio in questioni inquisitoriali venne appoggiato dagli illuministi nella convinzione di poter conseguire in tal modo una profonda riforma del Sant'Uffizio. Di particolare importanza fu la *real cédula* del 16 giugno 1768, redatta da Campomanes e Moñino, nella quale – tra le altre disposizioni – si limitava il campo di applicazione dell'attività censoria dell'Inquisizione, difendendo allo stesso tempo i diritti storici che i vescovi possedevano sui reati di eresia prima dell'istituzione del Sant'Uffizio. Tali tentativi di convertire il tribunale in una istituzione di natura esclusivamente ecclesiastica si concretizzarono in un nuova *cédula*, del 2 febbraio 1770, nella quale il re ordinava al Sant'Uffizio di smettere di occuparsi di tutte quelle cause che non fossero esplicitamente di fede. Da quel momento il reato di bigamia passò alla giurisdizione reale.

Sin dalla metà del XVIII secolo alla preoccupazione per le ambigue dottrine gianseniste si aggiunse la minaccia proveniente dal pensiero illuminista europeo. Sebbene a partire dal 1756 venissero proibite in Spagna le principali opere dell'enciclopedismo francese, non si riuscirono comunque a frenare né le importazioni né il contrabbando di libri. Durante il regno di Carlo III il Sant'Uffizio mostrò una certa tolleranza in questo ambito, permettendo la lettura dell'Enciclopedia volteriana tra i membri della Real Sociedad Vascongada de Amigos del País, grazie all'azione del suo fondatore, il conte di Peñaflorida, presso l'inquisitore generale. Ma tranne questi casi eccezionali l'Inquisizione intese imporre i propri criteri per contrastare il progressivo sfaldamento ideologico. Non è un caso che, nonostante i successi ottenuti dal dispotismo illuminato fino al 1770 al fine di restringere l'azione del tribunale, questo reagisse duramente contro i migliori rappresentanti del pensiero illuminato spagnolo, per ribadire il tradizionale dominio che aveva esercitato sui modi di vita e di pensiero del paese. Il processo di Pablo de Olavide y Jáuregui, iniziato nel 1775, fu il risultato più visibile di questo attacco contro il gruppo degli illuministi.

Lo scoppio della Rivoluzione Francese, un anno dopo l'ascesa al trono di Carlo IV, suscitò nel governo il timore che gli ideali rivoluzionari potessero diffondersi in Spagna. Nel tentativo di rimanerne immune, il paese si ripiegò su se stesso. Di fronte a tali circostanze l'Inquisizione poté facilmente ergersi a estremo difensore della 'purezza spagnola' contro gli influssi francesi, con un inasprimento della pressione nei confronti di tutti coloro che difendessero idee e convincimenti riformisti.

Ciononostante, intorno al 1797 ci si trovò ancora di fronte a un timido recupero dello spirito illuministico. Al fine di distogliere l'attenzione dai suoi fallimenti e dal suo discredito politico, Godoy tentò di rivitalizzare talune riforme proposte decenni prima dai suoi predecessori. Si trattò dell'ultima grande opportunità per il pensiero illuministico spagnolo prima della sua definitiva sconfitta. In tale contesto tornò a porsi la necessità di una riforma del Sant'Uffizio. Nel maggio del 1794 Jovellanos manifestava apertamente al console inglese Alessandro Jardine i suoi timori e i modi con i quali si sarebbe potuto raggiungere la tanto sospirata riforma: «Quanto manca ancora perché quest'opinione diventi generalmente condivisa! Finché non lo sarà non si può attaccare questo abuso frontalmente; tutto andrebbe perduto […]. Iniziare togliendogli la facoltà di proibire libri; conferirla solo al Consiglio in generale e nelle materie di fede ai vescovi; distruggere un'autorità con un'altra. Lei non può immaginare quanto se ne guadagnerebbe». E in questo modo pose la questione nella veste di ministro di Grazia e Giustizia di fronte al proprio re nel 1798 nella sua polemica *Representación a Carlos IV sobre lo que era el Tribunal de la Inquisición*, in cui difendeva il diritto storico di cui i vescovi avevano goduto nel corso di secoli di giudicare i delitti di eresia, opponendosi in tal modo all'esercizio smodato di una censura inquisitoriale da parte di ecclesiastici e qualificatori sprovvisti della dovuta formazione. Jovellanos portava avanti un progetto di riforma appoggiato da altri rapporti di orientamento simile: quello del vescovo riformista Antonio Tavira, *Informe sobre agravio a la jurisdicción ordinaria de Granada por el tribunal de la Inquisición*, caratterizzato anche da un forte episcopalismo, e quello dell'allora segretario del tribunale dell'Inquisizione della Corte, Juan Antonio Llorente, che in quello stesso anno redigeva i suoi *Discursos sobre el orden de procesar en los tribunales de Inquisición*, nei quali, dopo una breve analisi delle ragioni storiche del Sant'Uffizio, ribadiva la necessità di una riforma per adeguare le sue strutture e le sue procedure ai tempi nuovi.

Nessuno di questi progetti venne effettivamente portato a termine in un governo segnato dai conflitti politici e personali di Godoy e di fronte a una Inquisizione restia ad accogliere qualsiasi novità per timore della minaccia rivoluzionaria. Durante l'ultimo decennio del regno di Carlo IV la pressione dell'Inquisizione aumentò. All'inizio del 1792 si tentò di processare il futuro ministro di Stato Mariano Luis de Urquijo per la traduzione della *Morte di Cesare* di Voltaire. La caduta di Jovellanos, frutto di intrighi politici e interessi inquisitoriali, si verificò nell'agosto del 1798. Llorente, da parte sua, fu esiliato nel 1801 e non avrebbe fatto ritorno a Corte fino al 1805.

Questa difesa strenua dei valori dell'*Ancien Régime* di cui fece così tanta ostentazione il Sant'Uffizio non solo rifletteva l'insanabile distanza che separava l'ideologia liberale dal tradizionalismo antiriformista di matrice cattolica, sin dalla fine del XVIII secolo; ma era anche il sintomo della terribile ignoranza con la quale l'Inquisizione affrontava la propria decadenza. Le proposte degli illuministi per riformarla poterono fallire, ma non i principi di libertà sui quali si basavano. Non ci volle molto tempo affinché si proponesse per la prima volta e in maniera esplicita l'abolizione del tribunale. Nel 1798 il vescovo di Blois, Henri-Baptiste Grégoire, scriveva dalla Francia una lettera all'inquisitore generale, Ramón José de Arce, nella quale gli chiedeva di intraprendere i passi necessari affinché l'Inquisizione in Spagna venisse soppressa. La proposta, che si appoggiava principalmente su argomenti religiosi, come il carattere anti-evangelico dell'istituzione, fu ignorata con sdegno dall'inquisitore Arce e rifiutata categoricamente dal Consiglio della Suprema, che ne avrebbe di lì a pochi mesi proibito la diffusione a causa del suo tono sovversivo. Nemmeno la reazione dei settori più conservatori del clero spagnolo si fece aspettare. L'ecclesiastico Joaquín Lorenzo Villanueva pubblicò in risposta le sue *Cartas de un sacerdote español sobre la carta del ciudadano Grégoire*, paventando la fine del cattolicesimo; e l'ex inquisitore di Siviglia, Pedro Luis Blanco, rispondeva in maniera anonima nel 1799 con una *Respuesta pacífica*, dai toni violenti e antirivoluzionari. Il dibattito teorico aperto da quest'episodio fu accompagnato da argomentazioni xenofobe che contribuirono a spostare interessi e obiettivi. Ciononostante, si può affermare che alla fine del secolo si era instaurato il clima ideologico necessario per mettere in questione l'esistenza del Sant'Uffizio.

La soppressione del 1808

La svolta politica prodotta dall'invasione napoleonica della Spagna a seguito della firma del trattato di Fontainebleau nel 1807 condusse alla prima abolizione ufficiale dell'Inquisizione. Con l'arrivo di Napoleone a Madrid il 4 dicembre del 1808 si decretava la

sua soppressione «in quanto lesiva della sovranità e dell'autorità civile». Il decreto, nel suo secondo articolo, determinava anche la confisca dei beni dell'Inquisizione, che sarebbero stati utilizzati per pagare i debiti della Corona.

In questo modo Napoleone esportava in Spagna il modello liberale della Francia rivoluzionaria, non senza aver prima condotto una dettagliata analisi della situazione religiosa del paese e dell'opposizione che tale misura avrebbe potuto suscitare nella maggior parte del clero e nei gruppi più conservatori. Di fatto, l'idea di abolire il tribunale era già stata abbozzata nell'articolo 48 del progetto di Statuto redatto durante le *Cortes* di Bayona con l'obiettivo di dar forma al nuovo governo che Giuseppe Bonaparte guidò dopo l'abdicazione di Ferdinando VII. In quel momento la proposta di soppressione fu respinta dall'inquisitore e membro del Consiglio della Suprema Raimundo Ettenhard y Salinas, sebbene il Sant'Uffizio avesse adottato un atteggiamento compiacente con il nuovo regime politico, criticando il sollevamento del popolo a seguito degli avvenimenti del 2 maggio. Dopo il trionfo delle truppe francesi, comunque, l'abolizione divenne innegoziabile.

L'iniziale soddisfazione che tale avvenimento produsse tra gli spagnoli filo-francesi è ben visibile nel discorso che Llorente pronunciò in occasione del suo ingresso nella Academia de la Historia, dal titolo *Memoria histórica sobre cuál ha sido la opinión nacional de España acerca del Tribunal de la Inquisición*, pubblicato nel 1811. Nonostante tutto la guerra condizionò il carattere della soppressione che, nel momento della verità, non fu così efficace né tanto sistematica come ci si sarebbe potuti aspettare, dato che i tribunali di distretto continuarono a funzionare nelle zone non soggette al dominio francese. Ciò che si verificò fu senza dubbio una crisi di vaste dimensioni nel seno dell'istituzione stessa. Ramón José de Arce, l'inquisitore generale, aderì alla causa francese abbandonando il paese nel 1813. Tale circostanza, insieme con i falliti tentativi della Giunta Centrale di nominare Pedro de Quevedo y Quintano nuovo inquisitore contro il parere avverso del papa, fece in modo che il Sant'Uffizio rimanesse acefalo. Con la carica di inquisitore generale vacante il Consiglio della Suprema dovette assumere la direzione del tribunale anche se paradossalmente nessuno era in grado di svolgere le funzioni giuridiche del suo presidente. Nonostante i tentativi del decano Raimundo Ettenhard di rivitalizzare la *Suprema* nel corso dei mesi precedenti la riunione delle *Cortes* del 1810, in pratica il Sant'Uffizio si trovò paralizzato in tutte le sue funzioni.

L'abolizione del 1813

Il 22 febbraio del 1813 si promulgava a Cadice il *Decreto sobre la abolición de la Inquisición y establecimiento de los tribunales protectores de la fe*. Vi si dichiarava l'incompatibilità del tribunale con la Costituzione dell'aprile 1812. Strutturato in due capitoli, il decreto disponeva il ristabilimento della legge VII delle *Partidas* (titolo XXVI, 2) che conferiva alle autorità ecclesiastiche la facoltà di conoscere le cause di fede e ai giudici secolari di imporre le pene corrispondenti; si stabilivano altresì le nuove condizioni per la censura degli scritti in materia religiosa in armonia con la legge, già approvata, sulla libertà di stampa. Il decreto si valeva dell'autorità della nuova Costituzione del 1812, simbolo del trionfo del liberalismo radicale della borghesia gaditana, e prometteva l'osservanza del suo articolo 12, nel quale si dichiarava la religione cattolica come l'unica vera religione della nazione spagnola. Nonostante le posizioni emerse nel corso del lungo e teso dibattito all'interno delle *Cortes*, non venne mai messa in discussione la confessionalità dello Stato, la quale venne accettata da tutti; fu il modo in cui doveva realizzarsi la tutela e la protezione sulla religione a portare al grande dibattito sulla necessità del Sant'Uffizio all'interno di questo nuovo Stato costituzionale.

Raggiungere un accordo su questo punto fu un compito non facile ma certamente ineludibile: il desiderio di superamento delle scricchiolanti strutture dell'Antico Regime che animava i liberali di Cadice portava alla necessità di pronunciarsi su uno dei suoi grandi simboli, il Sant'Uffizio. Ciò nonostante l'inizio del dibattito sul suo futuro non si dovette alla revisione ideologica espressa dalle correnti liberali, bensì ad una serie di problemi concreti che il tribunale dovette affrontare di fronte alle nuove circostanze politiche. La sua debolezza strutturale e la sua limitata capacità censoria l'avevano ridotto a mera rappresentazione di un potere che ormai non esercitava più.

La questione della convenienza di ristabilire o meno il tribunale arrivò alle *Cortes* a seguito delle proposte avanzate dall'inquisitore Francisco Riesco a causa della pubblicazione di vari articoli antidogmatici nel giornale di Cadice *La Triple Alianza* e che questi pretendeva di giudicare, nonostante la recente libertà di stampa. Già approvata la Costituzione del 1812, Riesco esigette un pronunciamento formale dell'Assemblea sull'opportunità di ristabilire il tribunale, questione per affrontare la quale venne formata una speciale commissione di cinque deputati che, a parte il voto di Muñoz Torrero, si espresse in favore del ristabilimento del Consiglio della Suprema e della ripresa dell'attività del Sant'Uffizio. La mancanza di unanimità fece in modo che il caso fosse rimesso alla Commissione della Costituzione, che fu incaricata di informare le *Cortes* circa la sua compatibilità con la nuova Carta Magna.

Risultato di questa riflessione furono il *Dictamen* e il *Proyecto de Decreto sobre Tribunales protectores de la Religión*, presentati dalla Commissione l'8 dicembre 1813 affinché fossero discussi nelle *Cortes*. Il *Dictamen* si pronunciava contro la continuità del Sant'Uffizio in quanto esso si opponeva «alla sovranità e all'indipendenza della Nazione così come alla libertà civile degli spagnoli che le *Cortes* hanno voluto assicurare e consolidare nella legge fondamentale». In tal senso si argomentava che il Sant'Uffizio indeboliva il regime di separazione dei poteri sancito nella Costituzione e che si opponeva alla libertà individuale. Ciò che si proponeva alle *Cortes* era il ristabilimento delle antiche leggi di punizione degli eretici e la soppressione dell'Inquisizione, cose che in seguito vennero effettivamente approvate.

Il dibattito dei deputati delle *Cortes* sulle proposizioni del *Dictamen* travalicò molto presto i limiti della discussione giuridica per diventare un vero e proprio scontro tra apologeti e detrattori dell'Inquisizione, in cui non mancarono grandi dosi di passione e di erudizione storica. Le sessioni si prolungarono dal 4 al 22 gennaio del 1813 e in esse si scontrarono due correnti di opinione contrapposte. Da un lato erano quei deputati che difendevano la necessità del Sant'Uffizio (ad esempio Blas de Ostolaza, Pedro de Inguanzo, l'inquisitore Francisco Riesco, Martínez Dávila); dall'altro i deputati favorevoli alla sua abolizione (ad esempio Agustín de Argüelles, il Conte Toreno, Joaquín Lorenzo Villanueva, Antonio José Ruiz de Padrón). Quelli che difendevano il tribunale cercarono di dimostrare la sua natura essenzialmente pontificia, e questo avrebbe impedito allo Stato di decidere del suo futuro. Affermavano anche che la Commissione era andata oltre le sue attribuzioni, senza tenere conto né dei benefici che l'Inquisizione aveva apportato al paese, né del sentimento generale degli spagnoli, favorevole al suo mantenimento. I deputati favorevoli all'abolizione sostenevano la propria posizione sulla base di argomenti regalistici. La riforma del Sant'Uffizio si era dimostrata impossibile, ed era quindi necessario che lo Stato intervenisse senza che questo comportasse una violazione della potestà ecclesiastica. Allo stesso modo gli abolizionisti ripresero alcune delle antiche petizioni e critiche degli illuministi, come la restituzione ai vescovi della loro capacità di giudicare i crimini di eresia, il carattere antievangelico del Sant'Uffizio e la responsabilità dello stesso nel ritardo culturale del paese.

Grazie alla recente libertà di stampa il dibattito istituzionale ebbe un'eco ampia, dando inizio ad una polemica parallela a quella delle *Cortes* che contribuì alla formazione di un'atmosfera di esaltazione popolare in favore e contro il Sant'Uffizio. Punti di riferimento importanti in questa controversia dal tono intellettuale e da romanzo d'appendice furono le opere di alcuni nemici del

tribunale. Oltre all'influenza decisiva delle opere di Llorente, si deve segnalare quella dello pseudonimo Ingenuo Tostado, con la sua *Incompatibilidad española con el establecimiento de la Inquisición* (1811); quella del bibliotecario delle *Cortes*, Bartolomé José Gallardo con il suo offensivo *Diccionario crítico-burlesco*; e, soprattutto, l'opera del professore di ebraico Antoni Puigblanch e la sua *Inquisición sin máscara*, pubblicata a Cadice dal 1811 al 1813, che ebbe una grande influenza tra i deputati grazie alla sua incisiva e metodica critica dell'istituzione. Non si fecero attendere le pubblicazioni che appoggiavano apertamente l'utilità del Sant'Uffizio. Tra queste quella di Rafael de Vélez, il quale pubblicò nel 1813 l'opera *Preservativo contra la irreligión*; o quella del domenicano sivigliano Francisco Alvarado, sotto lo pseudonimo «El Filósofo Rancio», con le sue *Cartas críticas en defensa de la Inquisición* (1811).

Allo stesso modo la stampa quotidiana e i *pamphlets* che vennero pubblicati a Cadice prima e dopo il dibattito istituzionale portarono all'attenzione dell'opinione pubblica la scottante questione del futuro del Sant'Uffizio. Quotidiani come «El Redactor General» e «El Diario Mercantil» diffusero le idee liberali con un tono appassionato, non privo di ironia e mordacità. Nel caso de «La Abeja española», il dibattito continuò attraverso un ingegnoso gioco di personificazioni burlesche dei deputati (generale Panzoki, Manzapulas, Ostiones, Barba trompa, etc.) e della stessa Inquisizione, chiamata in questo gergo particolare *Plaza del Freidero* («Piazza del Friggitore»). Altre pubblicazioni, come «El Censor General», «El Centinela de la Patria» o «el Procurador General de la Nación y del Rey» difesero idee più conservatrici e attaccarono duramente i propri rivali. Tutte le pubblicazioni riportarono la soppressione del Sant'Uffizio nei giorni che seguirono il 22 gennaio del 1813 con un'enfasi di tipo giornalistico nella quale non mancarono sonetti, epitaffi, annunci e strisce satiriche in onore o in vilipendio del defunto tribunale.

La pubblicazione del decreto di abolizione il 22 febbraio del 1813 fu accompagnata da un *Manifesto a la Nación* nel quale si spiegavano in maniera più ampia i motivi della sostituzione del Sant'Uffizio con i tribunali a Protezione della Fede. Ad un giorno di distanza un altro decreto della Reggenza ordinava la distruzione di immagini o dipinti esistenti che ricordassero le pene inflitte dal Sant'Uffizio. Il testo del decreto e del *Manifesto* suscitò la reazione del *Cabildo* di Cadice, che si rifiutò di rendere pubblica la lettura obbligatoria degli stessi nei luoghi di culto. Aveva così inizio un movimento di resistenza alla nuova misura costituzionale da parte del *Cabildo* di Cadice il quale, appoggiato dal nunzio Pietro Gravina, cercò di guadagnarsi l'appoggio dei vescovi di altre diocesi. Il conflitto si risolse con la destituzione della Reggenza e con la nomina di un'altra, presieduta dal cardinale Luis María Borbone, che ordinò infine di dare corso ai decreti. Qualche testa cadde: il vicario del capitolo, Mariano Martín Esperanza, fu sospeso e il nunzio Gravina, rifiutandosi di ritrattare, fu espulso ed inviato in Portogallo.

La restaurazione del 1814

Con il rientro in Spagna di Ferdinando VII a seguito dell'espulsione di Giuseppe Bonaparte e della firma del trattato di Valençay nel 1814 aveva inizio un periodo di involuzione politica nel quale si cercarono di restaurare pressoché ovunque le strutture dell'Antico Regime. A poco servì il proclama delle *Cortes* al paese affinché Ferdinando VII rispettasse la Costituzione del 1812 e riconoscesse la sovranità nazionale; al contrario, con l'appoggio politico dei deputati firmatari del *Manifiesto de los Persas*, il re si sentì legittimato, con un decreto del 4 maggio 1814, ad annullare il valore della Costituzione di Cadice e delle decisioni prese sotto la sua protezione.

Pochi mesi dopo, il 21 luglio 1814, Ferdinando VII decretava il ristabilimento del tribunale del Sant'Uffizio con il fine, tra le altre cose, di «porre rimedio al male che le truppe straniere eterodosse avevano fatto alla religione cattolica» e «per preservare la Spagna dai dissensi interni e per mantenerla nella calma e nella tranquillità, secondo quanto alcuni prelati saggi e virtuosi avevano chiesto». Il decreto rendeva effettivo il suo riavvio con l'esplicita ricostituzione del Consiglio della Suprema e dei restanti tribunali. Proponeva altresì che una commissione esaminasse il modo di procedere seguito fino a quel momento nelle cause al fine di modificare ciò che fosse ritenuto necessario. Un'ordinanza regia di Ferdinando VII del 31 luglio 1815 sanciva il ristabilimento del Consiglio anche nelle colonie americane di Lima, Città del Messico e Cartagena de Indias.

Con la nomina di Francisco Javier de Mier y Campillo, vescovo di Almería, alla carica di inquisitore generale l'attività dell'Inquisizione riprese. La presenza del re in alcune riunioni della *Suprema* rendeva evidente l'appoggio incondizionato della monarchia all'attività della stessa, esaltata anche dall'apologetica di alcuni intellettuali organici al nuovo regime, come ad esempio José de San Bartolomé, *El duelo de la Inquisición* (Madrid, 1814), o José Clemente Carnicero, *La Inquisición justamente restablecida* (Madrid, 1816).

Ricostituire un tribunale ormai inattivo da sei anni ebbe comunque le sue difficoltà dato che, nonostante il suo riconoscimento istituzionale, non poté contare su un sufficiente appoggio per far fronte alla sua delicata situazione economica. L'alienazione dei suoi beni materiali dichiarata nel 1808, così come la dispersione degli archivi e la distruzione di molte sedi inquisitoriali furono grandi ostacoli per il normale sviluppo della sua attività. La commissione istituita al fine di intervenire nel miglioramento del suo funzionamento rimase in carica fino al 1816 senza produrre alcuna riforma. L'attività inquisitoriale si concentrò principalmente sull'apertura di nuovi *dossiers* di censura di libri, applicando il nuovo editto di proibizione dei libri promulgato il 22 luglio 1815. I pochi processi che vennero istruiti nel corso di questo periodo ebbero un importante peso politico, nel chiaro intento di combattere l'ideologia antiassolutista e massonica alimentata dall'esilio da gran parte degli spagnoli *afrancesados* (filofrancesi).

La nuova abolizione del 1820

All'ombra del regime assolutista di Ferdinando VII l'Inquisizione riuscì a prolungare la sua esistenza fino al 1820, anno nel quale, come conseguenza del pronunciamento del generale Rafael de Riego e della sollevazione popolare che si diffuse su tutto il territorio, si instaurò in Spagna in nuovo regime costituzionale. Come se si trattasse di un movimento ciclico, il paese tornava a vivere i fervori rivoluzionari del 1812, riuscendo, mediante decreto del 7 marzo 1820, a strappare la promessa da Ferdinando VII di riconoscere la Costituzione di Cadice; un giorno dopo il carcere del Sant'Uffizio di Madrid veniva assaltato dal popolo.

Il 9 marzo dello stesso anno, su iniziativa de la *Junta provisional* che aveva assunto il governo di Madrid, Ferdinando VII confermava ciò che si può considerare a tutti gli effetti la fine del tribunale del Sant'Uffizio: «Ho ordinato che a partire da oggi sia soppresso il suddetto Tribunale in tutto il Regno, e conseguentemente, il Consiglio della Suprema Inquisizione, rimettendosi immediatamente in libertà tutti i prigionieri che si trovassero nelle sue carceri per opinioni politiche e religiose, e trasferendosi ai reverendi vescovi le cause di questi ultimi nelle loro rispettive diocesi, affinché le istruiscano e le determinino a norma di quanto espresso nel decreto delle *Cortes* straordinarie». Mentre il vescovo di Tarazona, Jerónimo Castillón y Salas, inquisitore generale dal 1818 e ultimo della storia del tribunale, abbandonava la Corte per raggiungere l'esilio, altre disposizioni complementari ordinarono l'inventario e la vendita all'asta pubblica dei beni dell'Inquisizione.

Che il dibattito sull'opportunità del Sant'Uffizio in questo nuovo contesto politico mostrasse sintomi di esaurimento lo dimostra chiaramente la reazione moderata del clero. Nonostante le iniziali reticenze di alcuni vescovi, come quelli di Zamora e di Malaga, tutti accettarono senza proteste la sua abolizione. Ciò nonostante,

l'inasprimento del clima antireligioso durante il Triennio Liberale costrinse i vescovi a ricordare le proibizioni dei libri che erano state imposte dal tribunale, senza rendersi conto che, senza il potere coercitivo dell'Inquisizione, nulla poteva essere fatto contro la riconquistata libertà di stampa.

D'altro canto, la posizione del nunzio Santiago Giustiniani espressa in un dispaccio del 17 marzo 1820 indirizzato al segretario di Stato, cardinale Ercole Consalvi, confermava la nuova posizione adottata dalla Sede Apostolica rispetto ai fatti: il tribunale dell'Inquisizione spagnolo si era andato via via slegando dal controllo di Roma, convertendosi in un vassallo del potere temporale, in una Inquisizione di Stato, che era difficile tutelare. Si stabiliva quindi che, nonostante la decisione unilaterale del monarca di destituire l'inquisitore generale senza l'autorizzazione papale, non c'era motivo di lamentarsi per questa perdita, dato che il controllo dell'ortodossia continuava ad essere garantito attraverso il vescovi.

La ratifica del 1834

Anche se a partire dal 1820 il Sant'Uffizio non sarebbe più tornato a funzionare in Spagna, l'inizio della celebre 'decade abominevole' (1823-1833), caratterizzata nuovamente dagli ideali assolutistici di Ferdinando VII dopo la sua alleanza con la Francia, faceva presagire un ritorno alla situazione del 1814. Il 1° ottobre 1823 la Costituzione veniva abrogata per la seconda volta da Ferdinando VII. La repressione contro i liberali fu ancora più violenta che in precedenza, costringendo molti all'esilio in Francia e in Inghilterra. Ciò nonostante l'Inquisizione non venne restaurata. Dal punto di vista giuridico non era necessario, giacché non essendo riconosciuta l'attività legislativa del triennio liberale, si intendeva che il Sant'Uffizio fosse ancora in carica. Furono comunque molte le voci che da diversi settori della nobiltà, dell'esercito e della Chiesa si levarono per chiedere la ricostituzione del tribunale. Persino dalla Francia, tanto i vescovi lì residenti come l'ex inquisitore generale, Castillón y Salas, avevano chiesto a Pio VII che patrocinasse la causa dell'Inquisizione.

Ferdinando VII adottò una posizione svincolata da queste rivendicazioni per timore del rifiuto delle potenze europee alleate, i cui ambasciatori si mostrarono fermamente contrari al rigore repressivo del Sant'Uffizio. Il re riuscì in tal modo ad ignorare le richieste degli ecclesiastici più estremisti, del Consiglio di Castiglia, anch'esso favorevole alla restaurazione, e anche di alcuni componenti del suo governo, accesi sostenitori del ritorno del tribunale.

Di fronte all'opinione contraria del governo e all'ambigua posizione del nunzio Giustiniani, i vescovi più reazionari proposero l'istituzione di *Juntas de Fe*, veri e propri surrogati del Sant'Uffizio, sebbene molto più pericolose dei tribunali inquisitoriali dato il loro carattere autonomo e indipendente da un organismo di controllo superiore come la *Suprema*. A partire dalla fine del 1824 funzionarono arbitrariamente a Valencia, Orihuela, Tarragona e Zamora. La *Junta de Fe* valenciana fu responsabile dell'ultimo caso di incriminazione per motivi religiosi processando il maestro Cayetano Ripoll per incredulità. Il Consiglio di Castiglia reagì all'impossibilità di controllare l'operato dei vescovi chiedendo per la quinta volta, nel corso di tutto questo periodo, il ristabilimento dell'Inquisizione per porre rimedio ai crimini di fede e di opposizione politica. Ma la soluzione definitiva arrivò attraverso il nuovo nunzio, Francesco Tiberi. Lontano dalle posizioni radicali, questi propose un controllo più efficace dell'ordine giuridico dei tribunali diocesani che venne infine riconosciuto dal papa Pio VIII, il quale permise, nel suo breve *Cogitationes Nostras* del 1829, che il tribunale della Rota Spagnola ammettesse gli appelli nelle cause di fede che fino a quel momento erano stati rivolti ai tribunali civili. Con la decisione papale si allontanava ancora di più la possibilità di restaurare il Sant'Uffizio.

Alcuni anni dopo un Decreto del 15 luglio 1834 indirizzato al Ministro di Grazia e Giustizia Nicolás María Garelly, metteva fine giuridicamente all'esistenza formale dell'Inquisizione. Tale decreto, promulgato dopo la morte di Ferdinando VII e risultato della nuova timida aria di rinnovamento patrocinata dalla regina governatrice Maria Cristina di Napoli, non fu altro che la ratifica simbolica dell'abolizione del Sant'Uffizio, l'epitaffio di una morte sopraggiunta molto tempo prima.

(R. Muñoz Solla)

Vedi anche

Abolizione del tribunale, Portogallo; Abolizione dei tribunali, Italia; Cadice, *Cortes* di; Godoy, Manuel; Grégoire, Henri-Baptiste; Jovellanos, Gaspar Melchor María de; Llorente, Juan Antonio; Macanaz, Melchor de; Olavide, Pablo de; Puigblanch, Antoni

Bibliografia

Alonso Tejada 1969, Artola 1999, Cárceles de Gea 1999, Defourneaux 1963, Escudero 2005, García Cárcel-Moreno Martínez 2000, Jiménez Monteserín 1984, Lea 1983-1984, Llorente 1980, Martí Gilabert 1975, Menéndez Pelayo 1986, Moreno Martínez 2004, Sciuti Russi 2009

Aborto - Nella scia dell'accezione classica ippocratico-galenica, almeno fino agli inizi del XIX secolo, il significato di aborto ha aderito all'etimo latino *ab-orior* – «mi allontano dalla nascita» – e ha identificato l'espulsione anticipata del non nato anche *vitabile*, vale a dire capace di sopravvivere *extra uterum* se estratto prematuramente. In quest'accezione il termine è stato spesso impiegato pure in riferimento al parto prematuro artificiale. Con il progresso delle terapie ostetriche e dei metodi di assistenza al parto, il suo uso è stato poi circoscritto alla nascita anticipata di un non nato incapace di sopravvivere o già morto. Aborto, dunque, indica un'interruzione della gravidanza prodotta da cause naturali o da volontà individuali. La volontarietà dell'atto e l'identificazione delle sue cause sono la premessa perché esso ricada nella sfera di interesse di legge e morale: da qui la prima distinzione tra aborto spontaneo o accidentale, moralmente irrilevante, e aborto procurato, potenzialmente di rilevanza morale. Per la sua dipendenza dal grado di efficacia delle terapie, nonché dal livello delle conoscenze fisiologiche sulla gravidanza e sull'embriogenesi, l'ambito semantico del termine è stato variabile, e si è progressivamente avvicinato al momento del concepimento.

Il concetto teologico di animazione, che indica l'infusione dell'anima razionale operata da Dio nel corpo del non nato, per larga parte della storia ha avuto un ruolo determinante nella disciplina dell'aborto, in ambito cattolico e, da questo, per molto tempo con dirette rifrazioni sul piano giuridico-penale. Dal punto di vista teologico, attraverso l'anima razionale il non nato riceve la capacità dell'*intelligere*, carattere ontologico esclusivo del genere umano, e conclude così il proprio percorso ontogenetico divenendo essere umano completo e unico. Nel riconoscerlo come tale, questa identificazione gli attribuisce la capacità di essere salvato alla vita eterna attraverso il battesimo, e, insieme, gli dà atto di una minima titolarità di diritti, primo tra tutti quello alla tutela della propria vita fisica. Non da ultimo, nel marcare l'irriducibile singolarità del non nato, l'animazione, che nella teologia contemporanea è chiamata *ominizzazione* o *vivificazione*, segna il riconoscimento dell'esistenza di un'individualità umana, unica e irripetibile, e quindi modifica lo statuto morale della gravidanza, che viene intesa come presenza di due individualità differenti ma comparabili in quanto individualità irriducibili: in quanto tale, ogni intervento sulla gravidanza diviene una potenziale azione abortiva.

Per larga parte della storia il giudizio negativo sull'interruzione volontaria di una gravidanza si è articolato in modo diverso a seconda della presenza dell'anima razionale o meno; in questa prospettiva, l'animazione ha lungamente avuto un'influenza diretta sulla definizione giuridica, teologica e morale dell'aborto. Se animato, il non nato non era più pensabile quale entità indistinta dal corpo materno, o come *pars viscerum matris* secondo la definizione

del diritto romano lungamente attiva, ma era considerato come un essere umano completo, seppur in formazione, e dunque capace di aver salva la vita eterna, con il battesimo, e la vita terrena con la terapeutica: in questo caso l'aborto era equiparabile all'omicidio. In caso contrario, se il non nato era considerato non animato, l'interruzione di gravidanza era condannata con pene più lievi, quale violazione dell'ordine naturale e della funzionalità procreativa della sessualità da esso prevista.

Nella storia le ipotesi principali sul momento dell'animazione sono state due. L'ipotesi cosiddetta *ritardatista*, radicata nella biologia ippocratico-aristotelica e poi sistematizzata nella teologia cattolica da Tommaso d'Aquino, sosteneva che l'anima fosse infusa attorno al terzo-quarto mese della gravidanza, quando il corpo del non nato aveva raggiunto la forma necessaria e sufficiente per sviluppare a pieno le capacità ontologiche apportate dall'anima razionale. La tesi cosiddetta *immediatista*, presente nella patristica, riteneva che l'anima razionale fosse infusa già al momento del concepimento, per quanto in una forma potenziale che si sarebbe esplicata in relazione allo sviluppo fisiologico. Nel panorama teologico e giuridico quella *ritardatista* è stata l'ipotesi prevalente per la maggior parte della storia. Cominciò a essere messa fortemente in discussione a partire dal XVIII secolo, quando le prime ricerche embriologiche iniziarono a identificare i meccanismi della generazione e dello sviluppo embriogenico; con il secolo successivo, in ragione del declino del modello aristotelico-tomistico nella teologia ottocentesca, l'ipotesi *immediatista* si impose come il primo riferimento interpretativo nella teologia morale. Tuttavia, trattandosi di un concetto di natura speculativa, la questione sul momento in cui avveniva non è mai stata definita e risolta in termini ultimativi, né la Chiesa ha mai preso una posizione netta e risolutiva in materia, salvo un riferimento all'ipotesi *immediatista*, presente nell'istruzione *Donum Vitae* sul rispetto della vita umana nascente e della dignità della procreazione, emanata nel 1987 dalla Congregazione per la Dottrina della Fede.

Il ruolo dell'animazione nel diversificare il giudizio e la pena sull'aborto trovava fondamenti scritturali nella prima inequivocabile incriminazione giuridica dell'aborto presente in *Esodo* XXI, 22-23. Nella versione biblica cosiddetta dei Settanta, dando conto delle leggi mosaiche che riguardavano le percosse a una donna incinta, si descrivevano pene distinte a seconda se il feto fosse stato formato o meno: in base alla legge del taglione, nel primo caso era prevista la pena di morte, nel secondo un'ammenda pecuniaria. Benché non comparisse nel testo masoretico né nella *Vulgata*, tale distinzione fu interpretata come un riferimento all'animazione e si impose nella riflessione teologica e canonistica, principalmente ad opera di Tertulliano, che fece dell'aborto un *topos* dell'apologetica contro i pagani. Da *immediatista*, egli sosteneva che l'aborto fosse da condannare a prescindere dai tempi dell'animazione, perché «homo est qui futurus est»; ma nel *De Anima* scrisse che la condanna per omicidio dovesse applicarsi solo all'aborto di feto formato e, soprattutto, unico nella patristica, affermò che talvolta l'embriotomia (operazione ostetrica abortiva) era una *necessaria crudelitas*, per evitare che il non nato diventasse *matricida*. La posizione di Tertulliano esemplifica una costante nella storia della Chiesa e del pensiero cattolico su questi temi: la divergenza tra la netta condanna teoretica dell'aborto di feto animato perché omicidio, e la mitigazione delle pene sul piano canonistico, che lo inseriva, così come l'aborto di feto inanimato, nell'ambito della disciplina della sessualità e del matrimonio. L'affermarsi di quest'interpretazione è dovuta soprattutto all'autorità di Agostino d'Ippona, sostenitore dell'ipotesi *ritardatista*, il quale considerava l'aborto di feto animato come un *parricidio*, perché distruzione dell'opera di Dio nel ventre materno: come tale lo condannava categoricamente, ma aderendo alla distinzione di *Esodo* nella versione dei Settanta, non condannava altrettanto l'aborto di feto non animato. La riflessione agostiniana fu un tornante: inaugurò un plurisecolare predominio dell'ipotesi *ritardatista*, e attraverso numerosi documenti – dal *Si aliquis* di Reginone di Prüm al *Decretum Gratiani* del 1140 per arrivare alla Decretale *Sicut ex litterarum* di Innocenzo III del 1211 – le sue riflessioni inserirono stabilmente nella canonistica medievale la distinzione *formato-non formato* dei Settanta e collocarono stabilmente l'aborto nell'ambito della disciplina della sessualità, esaminandolo attraverso tre questioni: il matrimonio e il suo fine procreativo, i rischi per la salute della donna, il diritto alla vita del feto.

Con la scolastica si aprì una nuova fase della riflessione sull'aborto, non solo perché l'ipotesi *ritardatista* si consolidò all'interno dell'architettura della teologia tomista, ma perché, soprattutto, Tommaso d'Aquino introdusse due concetti legati all'omicidio, attraverso i quali si sarebbero poi articolate le successive discussioni sullo statuto morale dell'aborto: l'omicidio *per sé* e *per accidens*, e la duplicità di fini ed effetti di una singola azione, gerarchicamente ordinati in funzione del giudizio morale. Nel solco di tali distinzioni, espresse nella differenza tra *finis operis* e *finis operantis* e nel relativo rapporto mezzi-fini, a partire dal XVI secolo la teologia morale procedette ad ulteriori specificazioni dell'aborto: volontario e involontario, in relazione al fine perseguito; diretto e indiretto, a seconda del primo effetto prodotto dall'azione sul corpo del non nato; ed approdando nel XVII secolo alla specie di aborto terapeutico, che integrava tali articolazioni con la distinzione tra medicina *salutifera* e *mortifera*, dovuta a Antonio de Córdoba. In quest'ottica la condanna dell'aborto volontario diretto si impose stabilmente nella riflessione teologica a partire dal 2 marzo 1679, quando Innocenzo XI, attraverso decreto del Sant'Uffizio, condannò 65 proposizioni probabiliste. Due tra queste concernevano l'aborto: la trentaquattresima affermava la liceità dell'aborto prima dell'animazione «ne puella, deprehensa gravida, occidetur, aut infametur» («affinché una fanciulla trovata gravida non venga né uccisa né diffamata»); la trentacinquesima considerava 'probabile' che il feto intrauterino non avesse anima razionale, che la ottenesse solo al parto, e pertanto che in nessun caso l'aborto fosse da considerarsi omicidio. Nel 1658, l'Indice obbligò Girolamo Fiorentini a emendare il suo *De ministrando baptismo humanis foetibus abortivorum* togliendo l'affermazione che l'embrione doveva essere battezzato in qualsiasi periodo fosse stato espulso, pena il peccato mortale.

A fronte di questa condivisa condanna dell'aborto volontario diretto, la categoria di aborto indiretto si estese in maniera significativa, parallelamente agli sviluppi delle tecniche ostetriche e all'ampliamento delle conoscenze scientifiche sulla gravidanza. In quest'ottica, attraverso la duplicità di fini di una singola azione, l'aborto indiretto e involontario trovava giustificazione nella prospettiva terapeutica, e tale interpretazione divenne particolarmente rilevante nel XIX secolo, quando l'ostetricia cominciò a sperimentare e usare con crescente efficacia una serie di interventi chirurgici per interrompere la gravidanza quando vi era un pericolo di vita per la donna e il non nato. Sulla legittimità morale di tali opzioni terapeutiche la teologia morale si interrogò a lungo e, pur nei distinguo, ricorrendo a tre argomenti classici del giudizio morale – teoria dell'aggressione e legittima difesa; teoria del male minore; ponderazione del diritto alla vita di donna e non nato – giunse ad ammettere in date condizioni particolarmente rischiose la possibilità di interrompere la gravidanza per motivi terapeutici. A partire dalla metà del secolo, il Sant'Uffizio cominciò ad essere sollecitato a identificare e definire il carattere morale di tali interventi. Le richieste provenivano soprattutto dalle Università cattoliche dell'area francofona, la cui scuola ostetrica, dotata di grande tradizione a livello europeo, discusse negli stessi anni della liceità di un'interruzione terapeutica di gravidanza. Nel 1884 il Sant'Uffizio per la prima volta nella sua storia intervenne esplicitamente su tali questioni: emanò la prima di cinque sentenze (1884; 1889; 1895; 1898; 1902) concernenti diverse operazioni chirurgico-ostetriche di natura abortiva (embriotomia; craniotomia; aborto procurato; laparotomia in gravidanza extrauterina), che definirono illecita qualsiasi azione terapeutica su una donna incinta che non fosse in grado di garantire *a priori* l'incolumità

del non nato, in qualsiasi periodo della gravidanza, e a fronte di qualsiasi patologia.

Questa normazione rappresentò un ulteriore momento di svolta nella disciplina dell'aborto, non solo per il confronto diretto con il merito delle pratiche mediche, ma soprattutto perché incominciò a sostanziare il divieto di aborto non ricorrendo più al concetto di animazione, ma sostenendo che si trattava di azione contro la vita innocente e, come tale, azione omicida. Nel 1869 il riferimento all'animazione era stato cancellato anche dal piano canonistico, quando Pio IX, nell'elenco delle censure *latae sententiae* compreso nella costituzione *Apostolicae Sedis*, aveva condannato tutti i *procurantes abortum effectu sequuto* («coloro che procurano un aborto andato a buon fine»). Queste parole ricalcavano in maniera quasi letterale quelle adottate nella bolla *Effraenatam* del 1588 da Sisto V, che aveva inteso contrastare l'uso invalso nella prassi della Penitenzieria Apostolica e nella riflessione teologica di distinguere il giudizio sull'aborto a seconda dell'animazione del non nato. Nel 1591, nella costituzione *Sedis Apostolicae*, Gregorio XIV aveva ripristinato il riferimento all'animazione, che era rimasto in vigore fino alla costituzione del 1869.

La storiografia e la riflessione filosofico-morale sul tema dell'aborto hanno identificato nell'intervento di Pio IX il sostanziale riconoscimento della crisi del modello aristotelico-tomistico e, con esso, dell'ipotesi *ritardatista*. Da allora in poi la disciplina cattolica dell'aborto ha sostanzialmente fatto astrazione del concetto di animazione, strutturandosi a partire dal concetto di vita innocente e dalla sua difesa (nel canone 2350 del codice di diritto canonico del 1917 l'aborto fu inserito tra i peccati contro la vita): in questo senso la considerazione dell'aborto quale omicidio di essere umano ne usciva rafforzata e, con essa, la sua condanna. Impostata in termini nuovi dalla normazione inquisitoriale di fine Ottocento, questa equiparazione e la relativa condanna fu rilanciata nel 1930 dalla *Casti Connubii*, che a quelle sentenze fece cenno, fu ribadita nella costituzione *Gaudium et Spes* del 1965 e poi dalla *Humanae vitae* del 1968. Su questa linea, nella *Quaestio de abortu procurato* del 1974, la Congregazione per la Dottrina della Fede sciolse definitivamente e in maniera esplicita qualsiasi legame tra il tempo dell'infusione dell'anima razionale e la disciplina dell'aborto. L'animazione era questione speculativa lasciata alla discussione filosofica e teologica: per fondare la condanna morale dell'aborto era sufficiente considerare che si trattava di azione lesiva di una vita umana, la quale, se non era animata, si preparava ad esserlo. Questa dichiarazione, avvenuta quando molti paesi europei stavano approvando leggi a favore dell'aborto, segnò un ulteriore punto di svolta, registrando il cambiamento originato nelle discussioni inquisitoriali di fine Ottocento, quando la disciplina dell'aborto cominciò a ricorrere al concetto di vita, non più a quello di animazione, la cui validità e autorevolezza discorsiva era stata indebolita dalla crisi del modello aristotelico-tomistico e dai rapidissimi sviluppi delle conoscenze scientifiche sul processo embriogenico. In questo senso, sancì un sostanziale distacco della dottrina cattolica in materia di bioetica dal tomismo, aprendo una stagione di contrapposizione netta e definita con le prospettive biopolitiche della modernità e con i tentativi di una loro istituzionalizzazione politica.

(E. Betta)

Vedi anche

Battesimo; Bioetica; Contraccezione; Fiorentini, Girolamo; Medicina; Scienze della natura

Bibliografia

Betta 2006, Caffiero 2004, Connery 1977, Lanza 1939, Noonan 1970, Prosperi 2005, Sardi 1975

Abrunhosa, Gastão de - Nato intorno alla metà del Cinquecento da una famiglia della piccola nobiltà di Serpa, nel basso Alentejo, Gastão de Abrunhosa studiò diritto canonico e si legò in matrimonio alla figlia di un notaio di Lisbona. Reduce dalla disastrosa spedizione militare in Marocco costata la vita al re Sebastiano (1578), durante lo scontro per la successione al trono di Portogallo (1580), come gli altri membri della sua famiglia, si schierò al fianco di Filippo II. La fedeltà al nuovo potere politico consolidò l'ascesa degli Abrunhosa. Gastão ereditò dal suocero l'ufficio di notaio a Lisbona e si fregiava anche del titolo di cavaliere della casa del re.

Dalla fine del secolo, tuttavia, la progressiva imposizione di statuti di purezza di sangue nelle istituzioni sia secolari, sia ecclesiastiche, provocò un inasprimento della discriminazione che colpiva i nuovi cristiani in Portogallo. Il regno attraversò una fase di violente tensioni, a causa dell'attiva resistenza di quei nuovi cristiani che avevano conosciuto una piena integrazione nelle alte sfere della società. Tra questi ultimi si annoveravano anche gli Abrunhosa (che vantavano legami con la potente famiglia nuovo-cristiana degli Ximenes). A dispetto di un'antenata di origini ebraiche (la nonna di Gastão), essi si reputavano e vivevano come nobili vecchi cristiani. Dal 1594 l'Inquisizione di Évora avviò una massiccia campagna di arresti a Serpa, dove la famiglia Abrunhosa aveva ormai raggiunto una posizione di assoluto rilievo nelle strutture di governo. Rivalità e conflitti locali non tardarono a raggiungere anche alcuni parenti di Gastão. L'accusa di cripto-ebraismo determinò le prime catture nel 1600. Nel giro di due anni la persecuzione si estese anche ai membri della famiglia che abitavano a Lisbona. Fu allora che Gastão de Abrunhosa, insieme a un fratello francescano, fuggì a Roma per cercare un rimedio contro l'infamia che stava ormai travolgendo l'onore del loro nome.

La protesta di Abrunhosa si incrociò, senza tuttavia sovrapporsi, alla lotta che da alcuni anni i nuovi cristiani portoghesi sostenevano per ottenere un nuovo perdono generale, insistendo sull'arbitrarietà delle condanne inflitte dall'Inquisizione. La strategia del cavaliere portoghese fu differente. Rinunciò a un attacco esplicito agli inquisitori per concentrarsi invece sulle procedure del tribunale, sottoposte a un'impietosa critica sul piano giuridico. In particolare, Abrunhosa mise sotto accusa il ricorso alle testimonianze singolari, che caratterizzava il Sant'Uffizio lusitano. Grazie anche all'abilità nel costruirsi un'efficace rete di contatti, la sua protesta trovò ascolto presso il papa e i cardinali della Congregazione del Sant'Uffizio, ai quali presentò un primo memoriale nel novembre 1602. Nell'aprile 1603 pronunciò un'orazione di fronte alla Congregazione. L'azione di Abrunhosa fu condotta sotto lo sguardo vigile dei diplomatici della Corona di Castiglia, che in quegli anni puntava a ridimensionare l'autonomia dell'Inquisizione portoghese. Nel maggio 1603 l'inquisitore generale Alexandre de Bragança, inviò il gesuita Francisco Pereira a Roma per confutare i pericolosi argomenti di Abrunhosa. Pur avendo incontrato un certo favore, nel novembre 1604 Abrunhosa finì addirittura per subire un breve processo inquisitoriale, al termine del quale ripartì da Roma, senza avere ottenuto alcun pronunciamento ufficiale del papa sulle testimonianze singolari. Nei mesi precedenti comunque era stato promulgato il perdono generale, che nel gennaio 1605 consentì anche ai membri della famiglia Abrunhosa di uscire dalle prigioni dell'Inquisizione portoghese.

Le conseguenze degli arresti furono pesanti, provocando la rovina sociale degli Abrunhosa, privati di titoli e cariche. Gastão si oppose a un esito che appariva ormai definitivo, proseguendo la sua battaglia alla corte di Filippo III, al quale giunse a presentare un libello impresso nell'estate 1606. L'anno seguente l'Inquisizione di Lisbona tentò di ottenere la sua estradizione, ma la *Suprema* oppose un netto rifiuto. Sfruttando la politica centralizzatrice di Madrid, Abrunhosa riuscì finalmente ad avere la meglio sulle autorità del proprio paese. Nel 1611 la famiglia fu riabilitata. Ma si trattò di una vittoria effimera. Le procedure dell'Inquisizione portoghese rimasero immutate. Seguì inoltre il silenzioso e inesorabi-

le declino degli Abrunhosa, che da allora subirono una completa estromissione dalle gerarchie del regno lusitano.

(G. Marcocci)

Vedi anche

Congregazione del Sant'Uffizio; Estradizione, Inquisizioni iberiche; Inquisizione portoghese; *Limpeza de sangue*, Portogallo; Nuovi Cristiani, Portogallo; *Suprema*

Fonti

ACDF, *S. O.*, *St. St.*, TT 2-l, cc. 806-906
ANTT, IL, proc. 16.992

Bibliografia

Coelho 1987, López-Salazar Codes 2007, Marcocci 2007

Abuso di sacramenti e sacramentali - Nella tradizione canonistica la questione generale degli usi non consentiti di cose, parole e persone appartenenti alla sfera del sacro è definita come sacrilegio e riguarda l'uso a fine personale determinato da 'prava volontà' di ciò che è conservato in luoghi destinati alla venerazione: in quei termini si incontra nel *Decretum* di Graziano dove è raccolto un passo di Gregorio Magno. Il sacrilegio è distinto secondo le persone, i luoghi, le cose. Nel sacrilegio reale, cioè relativo alle cose, rientra l'uso a mal fine delle specie eucaristiche e del crisma del battesimo e della cresima. La questione divenne rapidamente di competenza dell'Inquisizione: in conseguenza di ciò il codice di diritto canonico fa ancor oggi ricadere sotto il sospetto di eresia l'impadronirsi delle ostie consacrate per gettarle o per farne cattivo uso e lo condanna con la scomunica *latae sententiae* (can. 2320). Così pure la celebrazione della messa da parte di chi non ha ricevuto gli ordini maggiori (can. 2322). La giurisdizione inquisitoriale su questi aspetti dell'uso dei sacramenti fu conservata anche quando la materia venne regolata con l'istituzione della Congregazione vaticana per la disciplina dei sacramenti. La bolla *Sapienti consilio* di Pio X (29 giugno 1908) fece salvo il diritto del Sant'Uffizio a occuparsi della materia.

Ma la lunga vicenda della giurisdizione inquisitoriale sulle pratiche relative ai sacramenti è stata a lungo caratterizzata da oscillazioni nella definizione di molti e diversi aspetti della materia. Talvolta è stata messa in risalto la volontà dell'atto sacrilego di colpire oggetti di devozione, talvolta invece è apparso preminente il tentativo di catturare a proprio vantaggio i poteri sacri veicolati dalle cose e dalle parole dei sacramenti. In conseguenza di ciò, i casi furono raccolti o sotto la categoria del sacrilegio o sotto quella della superstizione. Rimase ferma la clausola che l'intervento dell'Inquisizione era dovuto in tutti i casi in cui ci fosse il sospetto di eresia. Questa fu l'unica giustificazione che permise di sottoporre i singoli casi alla giurisdizione inquisitoriale. Doveva trattarsi di un sospetto non lieve, di un sentore di eresia che apparisse evidente o – come stabilirono i manuali degli inquisitori –, 'manifesto'. E questo non era facile, come si vide specialmente nel caso delle sanzioni relative all'offesa verbale a cose, parole e persone sacre. Inoltre l'autorità del tribunale ecclesiastico doveva fare i conti con l'opera svolta dai tribunali laici, pronti a intervenire contro ogni offesa pubblica alle cose sacre: dalla bestemmia agli atti violenti contro immagini sacre e reliquie, o contro monache e uomini di chiesa, tutto era oggetto di sanzioni severissime negli statuti.

Comunque l'abuso di sacramenti e sacramentali ricadde normalmente sotto l'azione dell'Inquisizione, gravando in genere su di esso il sospetto che fosse il frutto di un convincimento interiore di tipo ereticale, anche se non era facile decifrare la presenza di convinzioni ereticali dietro comportamenti sacrileghi.

I casi sui quali si concentrò la sorveglianza inquisitoriale furono diversi a seconda delle epoche: all'inizio si trattò soprattutto di quelli relativi agli abusi dell'eucarestia e del battesimo, in seguito aumentarono quelli concernenti i sacramenti della penitenza, del matrimonio e dell'ordine sacro. L'estensione delle competenze dell'Inquisizione alla materia trovò un fondamento nella teoria contrattualistica dei sacramenti e nelle posizioni sostenute da papa Giovanni XXII, tendenti a far rientrare le operazioni magiche come fatto pratico nella dimensione dottrinale dell'eresia. Questo investì sacramenti come il battesimo e l'eucarestia. Tra le pratiche magiche conobbe una speciale diffusione il battesimo della calamita: si credeva che nascondendo una calamita sull'altare al momento del battesimo se ne potessero poi sfruttare i poteri per trovare tesori nascosti. Fu condannato e perseguito dall'Inquisizione anche l'abuso della ripetizione del battesimo, perché a partire dall'età della Riforma protestante vi si sospettò la negazione del valore del battesimo degli infanti. In seguito (secoli XVII-XVIII) si cercò di arginare l'abuso delle finte conversioni, con le quali mendicanti e vagabondi riuscivano a ottenere sovvenzioni ed elemosine presentandosi di città in città come convertiti da battezzare. Quanto all'eucarestia, l'impegno inquisitoriale contro ogni uso del sacramento che ne colpisse la sacralità o lo utilizzasse a fini impropri si avviò fin dalla lotta contro le dottrine dei catari; proseguì nei processi per magia e sortilegio, contro coloro che dalla potenza magica concentrata nell'eucarestia si attendevano effetti straordinari o che erano sospettati di vilipendere le specie sacramentali (in primo luogo gli ebrei), e si riaccese nel '500, quando le dottrine che negavano la presenza reale di Cristo sotto le specie del sacramento furono poste a fondamento di nuove confessioni cristiane. La definizione del Concilio Lateranense IV sulla presenza reale del sangue e della carne di Gesù Cristo sotto l'aspetto del pane e del vino fu seguita da una sorveglianza speciale sui casi di negazione e di profanazione e abuso dell'ostia consacrata. I primi sospettati furono gli ebrei. Nel 1320-1321 l'accusa di avere ordito un complotto contro i cristiani, confezionata ad arte in Francia contro gli ebrei, parlava della fabbricazione di un miscuglio a base di sangue umano e di polvere d'ostia consacrata per avvelenare i cristiani. Ma la dottrina della presenza reale era tra quelle che presentavano maggiori difficoltà e suscitavano dubbi ed esplicite negazioni anche tra i cristiani. Al rifiuto razionalmente argomentato di accettare la dottrina della Chiesa si contrapponevano e qualche volta si mescolavano usi di tipo magico. Nei documenti residui dell'opera dell'Inquisizione medievale (per esempio quelli conservati a Modena) ricorre l'imputazione di negazioni ereticali della presenza reale, insieme a quella di sortilegi e magie fatti con l'impiego di ostie o di altre cose sacre. Non è chiaro quale rapporto ci sia stato – e se ci sia stato – tra le negazioni eterodosse di possibile origine valdese o catara, e gli usi magici di ostie consacrate in sortilegi e magie. È certo comunque che l'accusa di usi sacrileghi, formulata specialmente a carico degli ebrei, riaffiorò tra '400 e '500, quando nella cultura inquisitoriale trovò credito la tesi dell'esistenza di una setta stregonesca di adoratori del demonio dediti a riti segreti in riunioni notturne. L'inquisitore domenicano di Cremona Giorgio da Casale denunziò a papa Giulio II una setta di uomini e donne che abusavano dei sacramenti ecclesiastici e specialmente dell'eucarestia: la denunzia fu reiterata da parte dell'inquisitore di Como a papa Adriano VI, che rispose con una bolla del 20 luglio 1523 nella quale riconosceva la giurisdizione inquisitoriale sulla materia, contro le resistenze delle autorità secolari. Il documento fu riportato da Francisco Peña tra i documenti papali editi in appendice alla sua edizione del *Directorium Inquisitorum* di Nicolau Eymerich. Con l'avvio della Riforma protestante e la diffusione delle dottrine dei cosiddetti 'eretici sacramentarii' (seguaci delle idee di Zwingli e di Calvino) e delle tendenze anabattistiche e iconoclastiche, aumentò la diffidenza, e si infittirono gli interventi dell'Inquisizione dovunque facesse capolino il sospetto di tendenze negatrici della sacralità di cose, parole e persone che per tali erano accolte dalla Chiesa cattolica. Con l'età del Concilio di Trento per reazione alle posizioni della Riforma protestante si affermò una tendenza a incoraggiare la devozione ai santi, alle reliquie, alle me-

daglie benedette e ad altri veicoli del sacro, forme di religiosità che apparvero superstiziose e in sentore di eresia agli occhi di teologi più rigorosi. Ma davanti ai pericoli per la compattezza della Chiesa derivanti dagli effetti congiunti della critica razionale dei miracoli proposta da Pietro Pomponazzi e del rifiuto da parte dei riformatori protestanti dell'efficacia automatica (*ex opere operato*) dei sacramenti anche se non accompagnati dalla fede, la scelta operata dal Concilio di Trento e dalle autorità ecclesiastiche fu netta. L'Inquisizione per sua parte seguì la strategia di colpire duramente ogni traccia di dubbio intellettuale, trattando invece con molta mitezza le pratiche superstiziose. Francisco Peña osservò che chi ricorreva ai sacramenti per fare sortilegi mostrava di credere alla loro efficacia (a differenza dei riformatori protestanti). Da scelte strategiche di questo tipo dipesero ovviamente le regole elaborate dal sistema inquisitoriale per rispondere ai dubbi che vennero proposti dalle sedi periferiche. Si ricorse in genere alla soluzione di delegare ai commissari e ai vicari locali dell'Inquisizione il potere di assolvere i colpevoli di superstizioni e di sortilegi. Ma davanti al dilagare di abusi e superstizioni in materia di sacramenti, si moltiplicarono le denunzie da parte delle tendenze rigoristiche (come i giansenisti). Nel 1679 l'abate Jean-Baptiste Thiers pubblicò un censimento sistematico di quel tipo di abusi.

Accanto alla negazione consapevole dei caratteri sacri di quel complesso di realtà, nel corso dell'età moderna si diffuse anche la tendenza opposta: quella ad attribuire loro una speciale potenza e a cercare di impossessarsene per utilità personale. Davanti a questi effetti impropri della devozione la giurisprudenza inquisitoriale fu durissima. Anche le magistrature civili, assecondando i sentimenti popolari di pio orrore, si unirono a quelle ecclesiastiche nella repressione. Un trattato del giurista toscano Agostino Coltellini sostenne che questo reato ricadeva nella definizione del crimine di lesa maestà perché chi lo commetteva era «reo del corpo e sangue di Cristo» (Coltellini 1652). Sul piano generale, la competenza del foro ecclesiastico fu rivendicata quando c'era il sospetto di eresia. Tuttavia la costituzione *Ad nostri apostolatus auditum* di papa Innocenzo XI (1677), confermata da papa Alessandro VIII, affermò l'esclusiva competenza inquisitoriale in materia di furto di particole consacrate e impose la pena di morte. Nel caso dell'eucarestia, gli usi magici del sacramento furono all'origine di numerosi casi di furto di pissidi consacrate. I responsabili, quando furono individuati, subirono condanne durissime. Ancora nel secolo XVIII si ebbero numerosi episodi di questo genere. Ben quattro persone furono condannate a morte a Venezia per il reato di furto sacrilego e abuso di sacramenti: nel 1704 furono arrestati e processati due galeotti, Antonio Moro da Brescia, Tommaso Perche *alias* Antonio Corrier, di origine francese, Martino Guerra, Martino Angeli per aver fatto pratiche magiche con ostie consacrate allo scopo di liberarsi dalla galera. Con la sola esclusione di Guerra, tutti furono condannati a morte con sentenza del Sant'Uffizio fatta eseguire dal Senato veneziano. Una quarta esecuzione capitale per sentenza del Sant'Uffizio si ebbe nel 1724 contro il veronese Antonio Fontana detto Rambaldo, colpevole di furto di ostie consacrate. Questa fu l'ultima esecuzione capitale veneziana decisa dall'Inquisizione. In seguito si ebbero ancora furti sacrileghi e abusi di sacramenti, che furono puniti con la morte per sentenza del Consiglio dei Dieci, competente nei 'delitti di lesa maestà divina'. Durissime furono anche le sentenze nei casi di celebrazioni di messe da parte di finti sacerdoti: e anche in questo caso la competenza del tribunale fu stabilita sulla base della presenza o meno di sospetto di eresia.

La casistica relativa all'abuso di sacramenti o sacramentali fu vastissima, costituendo come il rumore di fondo della sorveglianza inquisitoriale nei secoli dell'età moderna. L'acqua e le candele benedette del battesimo, le preghiere del *Pater*, dell'Ave Maria e del Credo, i Salmi, furono impiegati come ingredienti di riti magici fatti per gli scopi più diversi: conquistare l'amore di una persona, trovare tesori nascosti, evocare gli spiriti e parlare coi morti e così via. Tra le questioni affrontate dai commissari dell'Inquisizione romana ci furono frequenti e ripetuti casi di usi dei sacramenti a scopo di magia (come nel caso, già ricordato, del battesimo della calamita). La grande varietà delle forme in cui si fece ricorso a riti ed espressioni della liturgia ufficiale, nonché alle specie materiali dei sacramenti (ostie, acqua benedetta, sacro crisma), e agli oggetti destinati alla venerazione (reliquie, immagini, giaculatorie e preghiere) rese più complicato il lavoro dei funzionari del tribunale e affollò di dubbi e di richieste le lettere di richiesta di istruzioni e di chiarimenti alla Congregazione Romana del Sant'Uffizio. Il problema era capire quando e come il sentore di eresia intorno a queste pratiche dovesse essere considerato 'manifesto' e come si dovesse procedere nei confronti dei colpevoli. D'altra parte c'erano anche molti usi devoti delle stesse cose che apparivano come segni di religiosità da incoraggiare. Il problema che si pose nel controllo delle pratiche sospette fu dunque quello di distinguere ciò che era da condannare da ciò che era da incoraggiare. Tra gli usi condannati come superstiziosi e sospetti di eresia c'erano formule di benedizione, esorcismi, preghiere, uso di candele benedette e di rituali nel curare malattie. Ma nello stesso tempo nei decreti sinodali e nelle lettere pastorali dei vescovi si garantiva l'efficacia e la legittimità di pratiche come l'uso del suonar le campane per allontanare le tempeste (come mostrano le lettere pastorali di Andrea Perbenedetti, vescovo di Venosa, del 1614 e le tradizioni devote incoraggiate dal clero fin nella Toscana del '900).

Lunga e difficile fu la repressione di uno speciale abuso della confessione, quello individuato nel modo in cui il confessore approfittava del segreto che circondava il suo dialogo col penitente, e dell'interrogatorio relativo ai peccati del sesso, per indurre a rapporti sessuali la persona in confessione. La questione apparve grave nel momento in cui si confermava l'obbligo del celibato ecclesiastico da un lato e il carattere giudiziario della confessione (con l'obbligo della esposizione dettagliata dei peccati) dall'altro. L'arcivescovo di Granada Pedro Guerrero chiese e ottenne da papa Paolo IV con la bolla C*um sicut nuper* (1559), che si facesse obbligo di sottoporre questo caso alla giurisdizione inquisitoriale, rilevandone a tale scopo l'aspetto di una ipotetica negazione ereticale del valore del sacramento. Ciò che era stato concesso all'arcivescovo spagnolo, spalleggiato dai gesuiti, venne generalizzato ed esteso con la norma che impose, all'inizio di ogni confessione, di chiedere al penitente se aveva conoscenze o cose da rivelare su questioni attinenti a eresie e, nel caso positivo, di rinviarlo al tribunale dell'Inquisizione sospendendo la confessione. Pio IV confermò la riserva all'Inquisizione della sollecitazione in confessione concessa in Castiglia e Aragona ed estesa all'Italia. Da questo momento fu coniata la definizione di *sollicitatio ad turpia* per tale reato e si avviò la lunga vicenda delle schermaglie tra i confessori accusati e la sempre più stringente definizione delle circostanze che facevano ricadere quel comportamento sotto la giurisdizione inquisitoriale: per impedire che i colpevoli si sottraessero ai rischi di un processo inquisitoriale con qualche accorgimento formale, si stabilì che tutto ciò che veniva detto e fatto approfittando della confessione, anche se avveniva in prossimità o sotto il pretesto della confessione ma non nel preciso momento dell'amministrazione del sacramento (per esempio le visite a domicilio di sacerdoti a donne o le allusioni e le profferte sessuali fatte prima e dopo la confessione) ricadeva comunque nell'abuso del sacramento stesso.

Nuovi problemi nacquero dall'opera delle missioni in paesi non cristiani nell'età dell'espansione coloniale europea. Qui fu soprattutto il battesimo a essere materia di discussioni e di problemi: l'incontro e la sovrapposizione (spesso frettolosa e forzata) di riti e dottrine della religione cristiana a quelli delle religioni preesistenti, fece nascere il problema di come trattare chi dopo il battesimo tornava ai culti antichi. All'inizio si procedette per analogia con quello che si faceva nella Spagna e in Portogallo con gli ebrei battezzati a forza, considerati relapsi e condannati se mantenevano pratiche rituali ebraiche. In Messico il caso del *cacique* Carlos Chichimecatecutli fu trattato da fra Juan de Zumárraga come caso

inquisitoriale di apostasia e si concluse con la condanna a morte. In seguito l'imputazione di apostasia fu derubricata in quella di superstizione. L'irrigidimento tridentino delle norme sul battesimo degli infanti e di quelle sul matrimonio influì sul fenomeno dell'abbandono di neonati, che venivano accolti negli ospizi per trovatelli. Alle autorità ecclesiastiche che sovrintendevano a tali istituzioni si pose il problema se quei bambini fossero stati battezzati o meno. La questione fu risolta ricorrendo alla soluzione di battezzare *sub conditione*, pratica che fu seguita anche nei numerosi casi di battesimi dubbi o con rituali inesatti o semplificati da parte di levatrici. Per quanto riguarda il matrimonio, il problema che si pose con la normativa tridentina fu quello della bigamia e della poligamia. Verso la fine del '500 la giurisdizione inquisitoriale su queste materie venne affermata con decisione con la bolla *Immensa Aeterni Dei* di Sisto V del 1588 e garantita dall'impegno del cardinal Antonio Santoro.

Si deve ricordare comunque che nel perseguire l'abuso dei sacramenti e le forme di sacrilegio la normativa dei giudici ecclesiastici dell'Inquisizione fece a gara con quella dei tribunali laici. Qualunque offesa ai luoghi di culto e agli oggetti destinati alla venerazione religiosa era normalmente punita in modo severissimo dalle leggi civili. Fu esemplare ma non isolato il caso del fiorentino Antonio Rinaldeschi che nel 1501 aveva lordato una immagine della Madonna ed era stato condannato ad una morte aggravata da tormenti e con l'aggiunta di una pittura infamante per conservarne memoria esecrata. Il crimine di sacrilegio conservò una presenza nelle leggi statali fino al secolo XIX e fu punito generalmente con la morte. Nella Lucca dell'Ottocento l'avvocato Francesco Carrara riuscì a stento a salvare dalla morte alcuni imputati di sacrilegio ritardando con ogni mezzo la sentenza fino a quando lo stato lucchese entrò a far parte del nuovo Regno d'Italia. E ancor più frequente fu l'intervento dei poteri laici contro la bestemmia.

(A. Prosperi)

Vedi anche

Anabattismo; Bestemmia; Bigamia e poligamia, Italia; Bigamia e poligamia, Portogallo; Bigamia e poligamia, Spagna; Calvino, Giovanni; Del Carretto, Enrico; Pomponazzi, Pietro; Sollecitazione in confessionale; Santoro, Giulio Antonio

Fonti

ACDF, *S. O.*, *St. St.*, *Dubia circa sacramenta*

Bibliografia

Alejandre 1994, Coltellini 1652, Connell-Constable 2005, Iung 1939, Nesti 2008, Pardo 2004, Prosperi 2006, Thiers 1679, Veronese 2006, Viscardi 2005

Accusa v. *Denuncia*

Acordadas v. *Lettere circolari*

Acqui v. *Alessandria*

Action française - Il 29 dicembre 1926 un decreto del Sant'Uffizio condannava la rivista bimestrale «Action française», il quotidiano omonimo, nonché sette delle opere dell'ideologo del movimento, Charles Maurras (*Le Chemin de Paradis*, *Anthinéa*, *Les Amantes de Venise*, *Trois idées politiques*, *L'avenir de l'intelligence*, *La politique religieuse*, *Si le coup de force est possible*). Il decreto, comparso sugli «Acta Apostolicae Sedis» il 31 dicembre successivo, concludeva una vicenda iniziata dodici anni prima, a cui né papa Sarto né papa Della Chiesa avevano deciso di dare allora una risposta definitiva. Già nel gennaio del 1914, i consiglieri della Congregazione del Sant'Uffizio erano infatti giunti all'unanime conclusione che i testi di Maurras «esse vere pessima et ideo prohibitionem mereri» («erano invero pessimi e perciò meritevoli di essere proibiti»). Dopo il pronunciamento della Congregazione, Pio X, preoccupato della possibile reazione del cattolicesimo e dell'episcopato francese e conscio della consonanza e dell'appoggio che, su molti e decisivi piani, il movimento maurassiano aveva dato alla Chiesa di Francia in quegli anni, decise di non procedere alla pubblicazione del decreto, atto che avrebbe reso effettiva la condanna delle opere di Maurras e, con esse, dell'intero movimento.

Nata durante il 1898 nella Francia spaccata dall'*affaire Dreyfus* per mano di un piccolo gruppo di giovani nazionalisti repubblicani capeggiato da Maurice Pujo e Henri Vaugeois, l'*Action française* si orientò successivamente su convinte posizioni filo-monarchiche. Determinante, in questo senso, fu l'adesione al movimento di colui che ne divenne il principale ideologo, Charles Maurras, giornalista e critico letterario di origine provenzale (Martigues 1868-Saint Symphoiren 1952), che con le sue opere *Dictateur et roi* (1899) e *Enquête sur la monarchie* (1900) convertì l'*Action* verso quelle posizioni legittimiste-orleaniste che il movimento non avrebbe più abbandonato.

Incarnando i valori dell'ordine e della gerarchia, la monarchia esemplificava per Maurras quelle virtù unificatrici, pacificatrici, stabilizzatrici che il regime parlamentare non era stato in grado di assicurare alla Francia. Per arginare la dissoluzione della società francese figlia dell'individualismo liberale (di cui l'*affaire Dreyfus* era stato il sintomo conclamato), Maurras propugnava la dottrina di un nazionalismo integrale, basato cioè sull'assoluta supremazia della società rispetto all'individuo, suggerendo un modello di società organicista e gerarchica in cui monarchia e cattolicesimo costituissero l'elemento unificante e il collante nazionale. Ogni componente che potenzialmente costituiva una minaccia all'integrità della Nazione andava respinto e combattuto; da qui la lotta contro i quattro «États confédérés» che componevano, secondo Maurras, «l'Anti-France»: Ebrei, frammassoni, protestanti e meticci. Insieme al nazionalismo, xenofobia e antisemitismo costituirono dunque la base dell'ideologia maurassiana.

Negli anni più aspri della contrapposizione Stato-Chiesa in Francia, le proposte dell'*Action française* portarono a un'iniziale convergenza e alleanza con la Chiesa gallicana. Un'alleanza consolidata negli anni del pontificato di papa Sarto sia dalla comune battaglia condotta contro il cattolicesimo sociale e il movimento della democrazia cristiana di Marc Saigner (il cui movimento, il *Sillon*, fu condannato ufficialmente da Pio X nel 1910), sia dalla polemica teologica antimodernista contro Alfred Loisy avviata dall'*Institut de l'Action Française*, sorta di università nata nel 1906 in contrapposizione al mondo accademico ufficiale. Su tali basi poggiava l'evidente consonanza tra il movimento e la Chiesa di Roma, sebbene già a partire da 1909 le prime denunce nei confronti delle opere di Maurras fossero giunte alla Congregazione del Sant'Uffizio, provenienti soprattutto dagli ambienti del cattolicesimo democratico francese, in particolare dai cosiddetti *abbés démocrates*. Né ai detrattori dell'*Action française* sfuggiva l'agnosticismo di fondo di alcune opere di Maurras, che peraltro non nascondeva il proprio ateismo.

Dopo la condanna, non pubblicata, del gennaio 1914, la scelta attendista compiuta da Pio X fu ribadita dal suo successore Benedetto XV; anche papa Della Chiesa decise di rinviare «a tempi più propizi» la pubblicazione del decreto di condanna del Sant'Uffizio. In una fase in cui il conflitto mondiale già dilaniava a sufficienza il cattolicesimo europeo, contrapponendo i vari episcopati nazionali, la condanna del movimento maurassiano, che così ampio consenso riscuoteva tra i cattolici francesi, avrebbe rappresentato motivo di ulteriori frizioni e divisioni. La linea politica pontificia, volta in quella fase alla ricerca di una ricomposizione

© 2010 SOCIETÀ EDITRICE IL MULINO

dell'unità dei cattolici, non avrebbe certamente tratto vantaggio dalla condanna del movimento di Maurras.

Gli anni del primo conflitto mondiale rappresentarono l'apogeo per il movimento di Charles Maurras e Léon Daudet. Oltre 300 le sezioni dell'*Action* in tutto il territorio francese, 24.000 gli abbonati al quotidiano, la cui tiratura superava in quegli anni le 150.000 copie, e molto attivi i *Camelots du roi*, l'associazione nata nel 1908 che propagandava le pubblicazioni e le idee dell'*Action*, raccogliendo soprattutto giovani studenti. Questi i numeri e la struttura di un movimento al quale aderirono, almeno sino alla definitiva condanna di Pio XI, anche Jacques Maritain e Georges Bernanos.

Ma anche negli anni di maggior consenso del movimento le voci di dissenso continuavano a giungere a Roma, ancora una volta da parte soprattutto di ambienti cattolico-democratici. Cresceva la preoccupazione pontificia per l'influenza eccessiva che il movimento maurassiano esercitava sul cattolicesimo di Francia. Preceduta, il 20 dicembre del 1926 dall'allocuzione concistoriale *Misericordia Domini*, in cui Pio XI esprimeva biasimo nei confronti del «nazionalismo esasperato» – categoria entro la quale rientrava anche la dottrina dell'*Action* – il 29 dicembre giungeva il nuovo decreto di censura del Sant'Uffizio, questa volta pubblicato. Ciò che spinse papa Ratti alla condanna definitiva dell'*Action* fu soprattutto la preoccupazione per le sorti della principale associazione giovanile cattolica francese, l'*Action catholique de la jeunesse française* – e con essa dell'associazionismo cattolico francese in generale – la cui attività e il cui consenso rischiavano di essere erosi e fagocitati dalle capillari ed attive organizzazioni dell'*Action française*. Né era ammissibile che il cattolicesimo d'oltralpe avesse un punto di riferimento, una guida in un agnostico quale Maurras. La sottomissione del laicato cattolico francese alle direttive romane era quindi l'obiettivo che il gesto del pontefice si prefiggeva di raggiungere. Più che elementi propriamente teologico-dogmatici («un'eresia difficilmente classificabile» la definì del resto lo stesso Pio XI pochi mesi più tardi), nella definitiva condanna del 1926 entrarono dunque corposi elementi politici. Le divisioni sorte all'interno dell'episcopato francese all'indomani della condanna – molti i vescovi che non condivisero la scelta romana e manifestarono il proprio appoggio al movimento di Maurras – portarono il pontefice, nel marzo del 1927, alla decisione di interdire i sacramenti agli aderenti dell'*Action française*.

Gli anni successivi alla condanna segnarono un lento ma progressivo declino del movimento di Maurras, insidiato, da destra, da nuove forze come la *Croix de feu*, la *Solidarité française* e la *Jeunesse patriote*. Declino che non impedì all'*Action* di partecipare al tentativo, fallito, di colpo di stato del febbraio 1934 ai danni del governo radicale di Edouard Daladier.

Alla vigilia del secondo conflitto mondiale, con l'ascesa al soglio pontificio di Pio XII, giungeva il momento della riconciliazione con Roma, riconciliazione subordinata alla preventiva sottomissione di tutti i membri del comitato direttivo dell'*Action*. Il 19 giugno 1939 la lettera di sottomissione, firmata, tra gli altri, da Charles Maurras, Léon Daudet e Maurice Pujo veniva inviata a Roma. Il 10 luglio successivo un decreto del Sant'Uffizio cancellava sia l'interdetto contro il quotidiano che le sanzioni canoniche. Il decreto del 26 dicembre 1926 non era peraltro abolito: sulle sette opere di Maurras condannate, così come sul quotidiano, rimaneva la censura del Sant'Uffizio, ma entro il limite cronologico della decisione presa da Pio XI, vale a dire dal dicembre 1926 al luglio 1939.

Durante la Seconda Guerra mondiale il movimento viveva ormai una fase di pieno declino. Pur valutando positivamente l'ascesa di Pétain e la promulgazione della legislazione antisemita del governo di Vichy, l'*Action*, negli anni dell'occupazione nazista, vedrà al suo interno aperte forme sia di collaborazionismo – si pensi a Robert Brasillach – che di adesione alle forze della Resistenza. Nel settembre del 1944 Charles Maurras e gli altri dirigenti dell'*Action* furono arrestati (Léon Daudet era morto nel corso del 1942), condannati all'ergastolo e alla degradazione civile. Liberato per ragioni di salute nel corso del 1952, Maurras morì nel dicembre di quello stesso anno.

(I. Pavan)

Vedi anche
Loisy, Alfred; Pio X, papa; Pio XI, papa; Pio XII, papa

Bibliografia
Petit 1998, Prévotat 2001, Thomas 1965, Weber 1962

Acton, John Emerich Edward Dalberg - Nacque a Napoli il 10 gennaio del 1834. Nipote di sir John Acton, baronetto inglese che fu primo ministro del Regno delle due Sicilie, discendeva attraverso la madre, Marie Louise Pelline, contessa di Dalberg, da un'eminente famiglia aristocratica tedesca.

Alla morte del padre, avvenuta a Napoli nel 1837, John fu ricondotto in Inghilterra. Cinque anni più tardi fu mandato a studiare a Parigi e l'anno successivo all'*Oscott College*, sotto la direzione del futuro cardinale Nicholas Wiseman. Gli anni maggiormente formativi della sua personalità furono quelli tra il 1850 e il 1857, quando Acton studiò a Monaco sotto la direzione di Ignaz Döllinger. Nel 1863 Acton partecipò al convegno di Monaco sulle nuove tendenze del cattolicesimo, presieduto dallo stesso Döllinger, dove mostrò pubblicamente la propria ammirazione per i principi sostenuti dal maestro (teologia come scienza positiva e centralità della storia ecclesiastica). Nel marzo del 1864 questi slanci subirono un repentino arresto, a causa del breve pontificio *Tuas libenter* che ripudiava alcune delle proposizioni elaborate a Monaco.

Non ancora trentenne, Acton era già uno studioso di fama europea, editore ed erudito collaboratore della rivista «The Rambler», fondata nel 1848 da un convertito oxoniense al cattolicesimo (John Moore Capes), e presto divenuta l'organo ufficiale del movimento cattolico liberale in Inghilterra. A partire dal 1862, «The Rambler» – che sosteneva apertamente l'indipendenza della storiografia cattolica da qualsiasi interferenza romana – si era posta in aperto conflitto con il cardinale Wiseman (ovvero con la rivista da lui diretta, «The Dublin Review»). La reazione romana al convegno di Monaco turbò profondamente Acton, tanto da fargli ritenere che l'unico modo per conciliare l'obbedienza all'autorità ecclesiastica con i propri principi (il *Sillabo degli errori*, del dicembre 1864, aveva negato ogni possibile incontro del liberalismo con il cattolicesimo), fosse quella di sospendere la pubblicazione di «The Rambler», a partire dall'aprile del 1864.

Gli anni seguenti furono caratterizzati dall'amicizia con William Gladstone. Su raccomandazione di Gladstone Acton divenne pari d'Inghilterra (11 dicembre 1869) con il titolo di barone Acton di Aldenham: egli fu uno dei due cattolici inglesi ammessi a tale riconoscimento dalla data dell'emancipazione (1829). Le ragioni di questa investitura vanno ricercate nel desiderio di Gladstone di rafforzare la posizione di Acton non tanto in Inghilterra quanto a Roma, dove egli stava organizzando una resistenza esterna al Concilio Vaticano I, diretta a influenzare quella parte dei vescovi disposti a impedire l'elevazione a dogma del principio dell'infallibilità papale.

Quando il Concilio fu convocato, Acton si era ormai convinto che la Chiesa romana aveva assunto una posizione che avrebbe portato a un'insostenibile e distruttiva oppressione delle coscienze individuali. Nella visione di Acton il dogma dell'infallibilità non rappresentava uno strumento difensivo contro la politica piemontese di espropriazione dei beni della Chiesa e di generale secolarizzazione, ma una semplice codificazione dell'opinione corrente che sosteneva le rivendicazioni del potere papale e intendeva coprire gli abusi di cui esso si era fatto promotore. All'apertura del Vaticano I, l'8 dicembre 1870, Acton fu da molti osservatori esterni considerato l'ispiratore di coloro che si opponevano in Concilio a una definizione dogmatica dell'infallibilità. In veste di agente

di Gladstone e di osservatore politico il ruolo di Acton non fu secondario: egli cercò di esercitare la sua influenza tanto sui lavori conciliari quanto sull'opinione pubblica europea, indirizzando rendiconti dettagliati sull'andamento del Concilio a Döllinger, il quale li pubblicò accanto ad altri sotto lo pseudonimo di *Quirinus* in una serie dell'*Allgemeine Zeitung*. Questi rendiconti confluirono in un volume, apparso a Monaco nel 1870 e tradotto in inglese con il titolo *Letters from Rome and the Council*.

Il 1870 rappresentò un anno di grave crisi per Acton, poiché egli vide il fallimento di tutti i suoi sforzi diretti a impedire la definizione del dogma dell'infallibilità papale. Quando la maggior parte delle autorità ecclesiastiche pubblicò i decreti del Concilio nelle proprie diocesi, egli scrisse una *Lettera aperta ad un vescovo tedesco del Concilio Vaticano* (*Sendschreiben an einen deutschen Bischof des vaticanischen Concils*), indirizzandola all'arcivescovo di Mainz, Wilhelm Emmanuel von Ketteler. Nelle diciannove pagine di questo *pamphlet* egli definì dubbi, poiché non suffragati da sufficiente autorità storica e teologica, molti dei decreti conciliari, pregando i vescovi 'minoritari' in Concilio di tenere ferma la propria opposizione anche alle deliberazioni prese a lavori conciliari conclusi. Acton era consapevole di rischiare personalmente la scomunica, ma sperava che se un grande numero di vescovi avesse preso posizione, ciò avrebbe prodotto un qualche effetto sull'opinione pubblica internazionale. All'inizio dell'inverno del 1870 era chiaro che le autorità romane consideravano i decreti conciliari perfettamente validi, e dunque vincolanti per tutti i cattolici, benché il Concilio non si fosse ancora concluso e gli atti non fossero ancora stati firmati. La battaglia era perduta. Ciononostante, anche a seguito di alcuni incontri con vescovi minoritari, egli si sentì abbastanza forte da poter scrivere una breve illustrazione delle proprie ragioni, intitolata *The Vatican Council*, apparsa nel numero di ottobre del 1870 della «North British Review» e tradotta in tedesco (*Zur Geschichte des vaticanischen Conciles*) l'anno successivo.

Roma – sostenne Acton – era cresciuta grazie a un sistema di menzogne collettive: la Chiesa romana aveva scelto e sceglieva quelle idee e quei Padri che meglio si prestavano a definire le fondamenta del principio di infallibilità. Il vero problema era il potere papale e il modo in cui esso era esercitato e manipolato da coloro che egli riteneva i principali responsabili di questa deriva: i gesuiti. Per Acton, lo scopo principale dei gesuiti era quello di acquistare maggior potere per l'Ordine e, in virtù del quarto voto di obbedienza al pontefice, favorire una definizione dogmatica che rendesse il loro capo supremo infallibile. Secondo Acton essi avrebbero avuto un ruolo fondamentale nella redazione dell'enciclica *Qui pluribus* del novembre 1846 (con la quale fu condannato il liberalismo) e una parte non minore nell'ispirare a Pio IX il *Sillabo degli errori moderni*. Ma anche il pontefice regnante aveva le proprie responsabilità, indipendentemente dalle 'trame gesuitiche'. Poiché Pio IX era tra coloro che consideravano il liberalismo un'ideologia demoniaca, Acton temeva che la condanna dogmatica di tutti i generi di ideologie politiche o sociali avrebbe creato una generale involuzione della società ed esposto la Chiesa di Roma al ludibrio e alla ostilità internazionale. Per Acton l'intera storia del papato non poteva definirsi in altro modo che lotta per la conquista del potere assoluto.

Sarebbe bastata quest'ultima proposizione a mettere lord Acton in una posizione difficile di fronte all'autorità ecclesiastica romana. Non contento egli rincarò la dose, sottoscrivendo un documento redatto da Ignaz Döllinger e pubblicato il 30 maggio del 1871, nel quale si rigettavano i decreti del Vaticano I. La lettera preparata da Döllinger, *The Vatican Council* e la sua traduzione tedesca vennero messi all'Indice il 23 settembre 1872, sulla base di un decreto del Sant'Uffizio datato 20 settembre 1871. L'antico maestro di Acton era stato scomunicato il 17 aprile del 1871: Acton credette di andare incontro alla stessa sorte, ma la previsione fu smentita dai fatti. Questo silenzio fece comprendere all'autore di *The Vatican Council* come la migliore strategia fosse quella di chiamarsi fuori dalla controversia sull'infallibilità papale.

Acton avrebbe continuato per il resto della sua vita a condannare qualunque aspetto della politica o della storia della Chiesa romana non si adattasse ai suoi ideali filosofici o morali. Morì nella residenza di famiglia a Tegernsee, il 19 giugno 1902.

(G. Crosignani)

Vedi anche

Döllinger, Johann Joseph Ignaz von; *Sillabo degli errori*

Fonti

ACDF, *Index*, *Appendici e Decreti* 1841-1916, XXXII.1, Decretum feria II, die 23 septembris 1872; ACDF, *Index*, *Protocolli 1870-1872*, f. 94

Bibliografia

Acton 1870, Acton 1871, Atholz 2004, Campion 1975, Chadwick 1998, Hill 2000

Ad abolendam - Nell'ottobre-novembre 1184 Lucio III e Federico I si incontrarono a Verona al fine di risolvere le non poche né piccole questioni che allora dividevano il papato e l'Impero. Anche se non si ebbero esiti risolutivi, i contrasti ebbero modo di essere superati soltanto nell'irremovibile atteggiamento da tenere da entrambe le parti nei confronti degli eretici. Ne è chiara dimostrazione il documento emanato in quell'occasione, forse il 9 novembre, che, compreso nelle *Decretales* di Gregorio IX (V, titolo VII, cap. 9, *De haereticis*), è universalmente noto come la Decretale *Ad abolendam*. L'obiettivo di eliminare la «pravità delle diverse eresie» – le cui dimensioni e il cui pericolo sono indubbiamente enfatizzati – coinvolge in modo strettissimo il «vigor ecclesiasticus» e la «imperialis fortitudinis potentia». La condanna dell'eresia e l'impegno antiereticale sono assoluti, espressi e assunti da Lucio III alla presenza, con il consenso e con il supporto di Federico I, in pieno accordo con cardinali, prelati e principi giunti a Verona da ogni parte dell'Impero. L'imperatore garantisce il proprio appoggio coercitivo contro ogni 'deviazione' dottrinale e ogni 'deviante', al tempo stesso lasciando alle autorità di Chiesa di definire modalità e forme della repressione antiereticale: forse impegnandosi a emanare «imperialia statuta» (da affiancare agli «ecclesiastica statuta») che sanzionassero l'obbligo della repressione antiereticale. Pertanto, le autorità ecclesiastiche sono autorizzate a imporre, sotto giuramento, ai detentori del potere politico-giurisdizionale lo stesso obbligo, che non può essere disatteso senza che così si violassero le leggi imperiali ed ecclesiastiche. Nel caso di non rispetto, i detentori del potere civile saranno privati *ipso facto* dell'«honor» e saranno colpiti da scomunica, mentre le aree territoriali da loro dipendenti saranno sottoposte a interdetto: in particolare, le città saranno private della dignità vescovile e qualsiasi forma di commercio con loro dovrà essere sospesa. I fautori degli eretici perderanno ogni diritto in sede giudiziaria, né potranno ricoprire uffici pubblici. L'eresia si conferma sempre più come violazione che, andando al di là della sua natura religiosa, rientra nei crimini pertinenti all'ordinamento pubblico.

Quali sono le eresie e gli eretici contro i quali si rivolge la *Ad abolendam?* Nella Decretale emerge una quadruplice identificazione. La prima è costituita da un'elencazione: «Catharos et Patarinos et eos qui se Humiliatos vel Pauperes de Lugduno falso nomine mentiuntur, Passaginos, Iosephinos, Arnaldistas». L'elenco comprende denominazioni non tutte agevolmente attribuibili a gruppi precisi. Con catari e patarini si dovrebbero intendere gli eretici dualisti, benché non sia da escludere che con patarini si potesse far riferimento a individui e gruppi non necessariamente connotati da credenze dualiste, bensì a generici sostenitori di posizioni cristiane radicali latamente riconducibili al movimento religioso del secolo

© SNS GIORNALE PISA

precedente. Passagini e giosefini sono forse gruppi (sulla cui reale consistenza poco o nulla sappiamo) che pare si ispirassero alla tradizione dell'Antico Testamento ed erano accusati di commistioni con l'ebraismo. La parola arnaldisti dovrebbe rinviare ai seguaci di Arnaldo da Brescia, anche se esiste più di una ragione per negare che, dopo la sua morte sul rogo a Roma nel 1155, si perpetuasse una qualche 'organizzazione' da lui discendente o a lui ispirata. Più attendibile è la menzione di umiliati e di poveri di Lione, accusati di usurpare nelle loro denominazioni le virtù evangeliche dell'umiltà e della povertà.

La seconda identificazione ereticale contenuta nella *Ad abolendam* concerne quanti si dedicassero alla predicazione in pubblico o in privato, pur essendo stato loro proibito di farlo oppure senza averne avuta l'autorizzazione dalle gerarchie ecclesiastiche: in tali modi essi usurpavano una funzione che loro non spettava e si ponevano in contrasto con l'autorità di *Rom.* 10, 15 («Quomodo predicabunt nisi mittantur»?). Sembrerebbe di poter dedurne che la scomunica avesse valore in conseguenza dell'esercizio di una predicazione non legittimata dal papato o dagli ordinari diocesani, indipendentemente dai contenuti teologici e sacramentali della predicazione stessa. Lo si può affermare a buon diritto poiché soltanto in terza posizione stanno coloro che sono accusati di avere convinzioni o di insegnare dottrine, relative all'eucaristia e agli altri sacramenti, divergenti da quelle stabilite e annunciate dalla Chiesa romana. Infine, troviamo la generica categoria di coloro che sono giudicati eretici dal papato o dai vescovi «con il consiglio dei chierici». Accanto agli eretici, così variamente definiti, sono sottoposti ad anatema anche quanti offrissero loro qualsiasi sostegno oppure chi, sospetto di eresia, non accettasse di prestare giuramento (per questo stesso fatto giudicato eretico).

Il passaggio successivo porta dalla definizione (per quanto non precisissima) delle categorie ereticali alle sanzioni (non meno generiche) che dovranno colpire i devianti. Qualora giudicato eretico sia un chierico o un membro di un qualsivoglia Ordine religioso, egli deve essere privato di «totius ecclesiastici ordinis prerogativa», oltre che di ogni ufficio e beneficio ecclesiastico, e consegnato al potere secolare per ricevere la 'giusta' punizione, a meno che mostrasse una spontanea disponibilità a ritornare «ad fidei catholicae unitatem» e a pronunciare una pubblica abiura con relativa adeguata «satisfactio». Se l'eretico è un laico, salvo che intenda abiurare e ritornare all'ortodossia con connesse forme di «satisfactio», deve essere affidato al potere secolare per ricevere la punizione proporzionata alla «qualitas facinoris». Uguale decisione è estesa a chiunque apparisse sospetto di eresia. Non essendo pervenuti gli «imperialia statuta» che Federico I avrebbe dovuto emanare in coincidenza con la *Ad abolendam*, molti interrogativi rimangono senza risposta intorno a natura e qualità delle punizioni che da parte sua il potere civile avrebbe dovuto distribuire e comminare. Sembra invece sicuro che la Decretale prevedesse per l'eretico ostinato o recidivo la consegna al braccio secolare per l'esecuzione della pena capitale.

La *Ad abolendam* sanziona la centralità degli ordinari diocesani nell'azione antiereticale, i quali erano tenuti a diffondere il contenuto della Decretale nelle principali festività e ogni qual volta l'occasione lo consentisse o lo richiedesse: in caso contrario essi sarebbero stati sospesi per un triennio dalla dignità e dalle funzioni episcopali. Agli stessi ordinari, fossero essi vescovi o arcivescovi, è imposto di procedere contro gli eretici, recandosi una o, meglio, due volte l'anno, di persona o attraverso il loro arcidiacono o altro delegato, là dove si avesse notizia di una presenza eterodossa nella loro diocesi. Qui dovranno interpellare tre o più testimoni – se necessario tutta la *vicinia* – che sotto giuramento saranno tenuti a rivelare se sapessero della presenza locale di eretici o della celebrazione clandestina di «conventicula», oppure ancora dell'esistenza di individui che si comportassero nella quotidianità in maniera divergente «a communi conversatione fidelium». Sentite le testimonianze, gli accusati dovranno comparire davanti al vescovo, o all'arcidiacono, per essere «purgati»: qualora non accettassero i relativi provvedimenti dei giudici ecclesiastici o se, «post purgationem», ricadessero nell'eresia, saranno puniti «secondo il giudizio dei vescovi». Il potere degli ordinari diocesani in materia ereticale – poiché in tale materia essi agiscono nelle vesti di delegati della sede apostolica – viene esteso anche su coloro che, in quanto soggetti direttamente alla Chiesa romana, fossero esenti dalla giurisdizione diocesana.

La *Ad abolendam* è un atto di assoluta importanza, al di là della sua immediata traduzione in azioni repressive. Da un lato, essa sanziona la frattura delle gerarchie ecclesiastiche con i gruppi pauperistico-evangelici e con i laici desiderosi di sperimentare un più diretto e autonomo impegno cristiano: una frattura assai difficile da sanare. D'altro lato, essa pone le basi per le non piane relazioni tra *sacerdotium* e *regnum* nella difesa dell'ortodossia e nella repressione antiereticale, introducendo il diritto delle gerarchie di Chiesa di imporre, attraverso il giuramento, ai detentori del potere pubblico di partecipare attivamente alla lotta ecclesiastica contro gli eretici: fa così diventare, tendenzialmente, la repressione antieterodossa una delle prerogative costitutive del loro «honor», che, se non rispettata, toglieva ogni legittimità alla loro autorità. Componenti e dimensioni politiche della lotta antiereticale, già presenti nella costituzione *Sicut ait beatus Leo* del terzo Concilio Lateranense del 1179, si facevano sempre più consistenti ed evidenti: aprendo a possibili concorrenzialità, incomprensioni e scontri sulle rispettive aree di competenza dei poteri ecclesiastico e civile, esse costringeranno a continui patteggiamenti tra loro per evitare contrasti, oltre che usi, abusi e strumentalizzazioni dell'accusa di eresia per finalità non propriamente religiose e cristiane. Non si trascuri, infine, la determinazione delle procedure repressive antiereticali (tutte affidate ai vescovi) che alla lunga si mostreranno non troppo efficaci e, soprattutto, non corrisponderanno ai processi di accentramento e di definizione canonistico-istituzionale dei poteri del vescovo di Roma.

(G.G. Merlo)

Vedi anche
Bolle e documenti papali; Lucio III, papa; Gregorio IX, papa

Bibliografia
Diehl 1981, Maisonneuve 1960, Merlo 1994, Merlo 2000, Selge 1967

Ad extirpanda v. *Bolle e documenti papali*

Adria - Le prime notizie sull'istituzione di uffici dell'Inquisizione nel Veneto risalgono al 1254, allorché papa Innocenzo IV, nell'affidare la riorganizzazione dei tribunali della fede ai due Ordini mendicanti, con la bolla *Super extirpatione* diede facoltà anche agli inquisitori francescani veneti di imporre pene pecuniarie e di usarne il ricavato per l'esercizio dell'incarico. La nomina effettiva dei primi due inquisitori avvenne tuttavia soltanto nel 1258, quando, con la bolla *Licet ex omnibus*, Alessandro IV ordinò al ministro provinciale di provvedere in tal senso. Nel documento erano specificate le città e le terre comprese nella circoscrizione inquisitoriale dell'*officium fidei* del Veneto, che comprendeva, nel raggio di sua competenza, Venezia e la Marca Trevigiana, nonché le città e diocesi di Aquileia (e quindi Udine e tutto il Friuli), Feltre e Belluno, Concordia, Ceneda, Asolo, Torcello, Caorle, Chioggia e Adria. Per l'ultima diocesi, da sempre denominata di Adria-Rovigo, manca ogni riferimento all'esistenza di un tribunale ecclesiastico, che avrebbe dovuto comunque avere sede, come per le altre città del Veneto, in un convento francescano, in questo caso di Rovigo. Si può quindi supporre che, con la costruzione di detto edificio, iniziata nel 1292 (ma i frati erano presenti in città già dal 1213), ciò

sia potuto avvenire; ma nessun documento relativo al convento di San Francesco di Rovigo accenna ad un *officium fidei*. Per conoscere il primo nome di un inquisitore dobbiamo giungere al 1547, e solo sul finire del secolo, durante la carica di Lorenzo Valmarana (1593-1605), sappiamo che il luogo dove abitualmente risiedevano gli inquisitori era una stanza del convento, adiacente alla cappella dell'Immacolata Concezione. Dal 1547 al 1738 la presenza dei giudici è abbastanza regolare, e rivela nomi di notevole prestigio. Va precisato tuttavia che negli anni del vescovato di Giulio Canani (1554-1591), durante il quale ebbe luogo un'intensa attività di repressione dell'eresia, fu proprio il prelato a condurre quasi tutti i processi, mancando la presenza costante dell'inquisitore. Infatti, anche se dal 1563 al 1566 fu titolare Massimiliano Beniami da Crema, noto per i ripetuti interventi al Concilio di Trento, creato provinciale di Bologna da Carlo Borromeo e vescovo da Sisto V, l'attività del frate nella diocesi risulta assai frammentaria. Altro personaggio di rilievo fu il rodigino Teofilo Borgondio, predicatore a Pisa, Verona e Padova, inquisitore a Treviso nel 1570 e a Rovigo dal 1591 al 1593, anno in cui giunge in città, dopo aver dimorato a Riva e a Trento, il vicentino Lorenzo Valmarana. A Valmarana, predicatore e teologo assai celebre per i suoi scritti, è dovuta l'attività di repressione della stregoneria, durante l'episcopato di Lorenzo Laureti. Valmarana lasciò l'incarico nel 1598, e dal 1605 al 1610 gli successe Guido Bertolucci da Assisi. Uomo di notevole personalità, già reggente nello studio teologico veneziano, Bertolucci ebbe un ruolo importante in alcune controversie tra il vicario vescovile e Venezia durante la questione dell'Interdetto. Molto apprezzati furono i suoi scritti su Duns Scoto, e riconosciuta fu l'ampia conoscenza teologica. Vicari inquisitoriali di cui si ha notizia sono i frati Accorsio da Belluno (1551), Cornelio Divo da Venezia (1558) e Matteo Bergamo (1559), per Adria e Padova. L'ultimo inquisitore del quale si ha notizia, nel 1738, è Carlo Ippolito Baratti da Rovigo.

(S. Malavasi)

Vedi anche
Marca Trevigiana; Padova

Bibliografia
Franchini 1693, Mariano D'Alatri 1986-1987, Sartori-Luisetto 1986

Adriano VI, papa (Adrian Florisz) - Nato a Utrecht il 2 marzo 1459 da un padre probabilmente carpentiere navale, Adrien Florisze (Florensz d'Utrecht o Florisson Boeyens) fu affidato da sua madre Gertrude ai frati della Congregazione per la vita comune di Zwolle. Da questi anni di formazione, segnati dalla *devotio moderna*, egli trasse la consapevolezza dell'importanza del sacerdozio e degli studi biblici. Nel 1476 fu ammesso all'Università di Lovanio. Vi studiò per due anni Filosofia, impegnandosi successivamente per dieci anni negli studi di Teologia e di Diritto canonico. Acquisì così una conoscenza profonda della scolastica. Inoltre ottenne una cattedra di Filosofia presso il Collegio d'Eber e nel 1491 conseguì il dottorato in Teologia.

Eletto decano della Chiesa di San Pietro a Lovanio nel 1497, fu anche cancelliere dell'università e rettore della stessa nel 1493 e nel 1501. Nonostante le notevoli responsabilità continuò a dedicarsi allo studio. Tre sermoni conservati e pubblicati da Edmond H.-J. Reusens testimoniano la profondità delle sue concezioni teologiche. La sua vita semplice, la sua umiltà e il suo disinteressamento erano talmente noti all'epoca che Massimiliano I lo nominò precettore del proprio nipote Carlo, probabilmente nel 1507.

Tra i suoi discepoli contò personaggi di primo piano, come ad esempio Jacobus Latomus, Albert Pigge e Dirk Heeze. Inoltre, secondo quanto riferisce Ludwig von Pastor, lo stesso Erasmo seguì le lezioni teologiche di Adriano. Nel 1515 alcune delle sue dispute teologiche, le *Quaestiones quotlibeticae*, furono pubblicate a Lovanio. Nel 1516 sono le sue dispute sul Santo Sacramento – intitolate *In quartum Sententiarum praesertim circa sacramenta* – a essere stampate e poi più volte riedite, a testimonianza del notevole successo ottenuto.

Nel 1515 Margherita lo nominò membro del proprio Consiglio, rendendolo figura imprescindibile del panorama politico. Infatti, sempre nel 1515, Adriano fu inviato in Spagna per difendere gli interessi e i diritti di Carlo alla Corona spagnola. Nominato vescovo di Tortosa e poi inquisitore generale della Corona d'Aragona il 14 novembre 1516, il primo luglio del 1517 ricevette la porpora cardinalizia dal papa Leone X. Messo alla guida dell'Inquisizione castigliana il 3 marzo del 1518 in seguito alla morte del cardinale Francisco Jiménez de Cisneros, egli poté procedere alla riunificazione del Consiglio della Suprema che era stato diviso da Ferdinando il Cattolico il 4 giugno 1507. Inoltre, Adriano sostenne la causa del tribunale della fede esortando Carlo a non soddisfare le richieste delle *Cortes* riunite nel 1518 e nel 1520, che chiedevano una profonda modifica della procedura inquisitoriale.

Adriano si pronunciò subito, e senza esitare, contro gli errori luterani. In uno scritto pubblico redatto su richiesta dell'Università di Lovanio egli affermava che si trattava di errori grossolani, indegni perfino di uno studente in Teologia. Così, il 4 dicembre 1519 Adriano approvava la prima censura redatta dall'Università di Lovanio contro gli scritti di Lutero. Nel febbraio del 1520 lo stampatore di Lovanio, Thierry Martens, pubblicava in un'opera le censure di Lovanio e di Colonia precedute da una sua lettera introduttiva.

Il 17 maggio del 1520 l'imperatore in partenza dal suolo iberico lo nominò reggente. Adriano di Utrecht dovette affrontare e risolvere il problema della rivoluzione dei *Comunidades* che minacciava di travolgere l'ordine politico. Inoltre, durante la dieta di Worms (1521) esortò fermamente l'imperatore a prendere le difese della Chiesa. In una lettera indirizzata a Carlo V il 12 aprile del 1521, il cardinale chiedeva di castigare l'eresiarca e i suoi seguaci e di bruciare le loro opere. Il reggente di Castiglia sospettava infatti i circoli marrani di Anversa di inondare la Penisola con opere luterane e associava la minaccia luterana al movimento *comunero*. Per questo qualche giorno prima, e cioè il 7 aprile del 1521, l'inquisitore generale aveva assegnato al tribunale della fede l'incarico di vigilare affinché l'interdizione delle opere di Lutero fosse scrupolosamente applicata.

Il 9 gennaio del 1522, al termine di elezioni difficili e fra la sorpresa generale, Adriano d'Utrecht fu nominato sommo pontefice. In una lettera indirizzata nello stesso giorno alla marchesa Isabella, il cardinale Sigismondo Gonzaga scriveva che ormai si poteva affermare che l'imperatore era papa e il papa imperatore. Al timore diffuso di un'eccessiva vicinanza tra papato e cancelleria dell'imperatore si aggiungeva la minaccia, profondamente temuta, di una riforma sostanziale della Curia. Ma se Roma e la Francia si inquietavano per il fatto che la tiara fosse ormai nelle mani di uno straniero, considerato in seno alla Curia e fra la popolazione romana un 'barbaro', in compenso da parte imperiale Carlo V gioiva alla notizia. Gaspare Contarini, come pure lo stesso cancelliere Mercurino Gattinara, giudicavano il nuovo papa soggetto all'imperatore. Di fatto, all'inizio del pontificato di Adriano VI Carlo gli aveva già espresso il desiderio di vederlo schierarsi contro i francesi: richiesta avanzata in seguito con insistenza da don Juan Manuel, suo ambasciatore a Roma. Sembrerebbe inoltre che Lope Hurtado de Mendoza avesse tentato di assoldare gli uomini di fiducia di Adriano. Tuttavia, sin dalla sua nomina Adriano VI aveva saputo evitare ogni alleanza partigiana, come testimonia anche l'insuccesso del colloquio di Zaragoza tra Charles de Poupet La Chaulx e il nuovo papa, che aveva come scopo di spingerlo ad allearsi con la lega anti-francese.

Se Adriano VI sin dall'inizio del proprio pontificato ostentava un desiderio di neutralità, sottolineando la propria indipendenza nei confronti della Curia, è perché si augurava di portare a buon

fine un programma riformatore le cui linee generali presentò nel suo discorso d'intronizzazione del I settembre 1522. Ma i progetti di riforma dell'amministrazione pontificia previsti da Adriano VI, che miravano ad accrescere i poteri di controllo del papa, suscitarono in seno allo stesso collegio dei cardinali un'aperta ostilità alla quale il suo segretario Dirk Hezius e il cardinale Willem van Enckenvoirt, nominato dal papa, non seppero far fronte. Il progetto ultimo di Adriano era di rendere credibile la Chiesa di fronte ai dissidenti luterani e di negoziare la loro reintegrazione nell'ambito di una cristianità unita, condizione preliminare per una crociata contro i turchi. Il suo ideale di pace tra i principi cristiani, ch'egli cercava di promuovere ostentando la propria neutralità diplomatica, fu però di breve durata.

Se il 20 febbraio del 1522 Adriano aveva nominato presidente del Consiglio dell'Inquisizione Francisco García de Loaysa, priore generale dell'Ordine dei domenicani, egli si astenne tuttavia, dopo la sua elezione alla Sede Apostolica, dal nominare un nuovo inquisitore generale per succedergli. Può darsi che questa situazione specifica fosse frutto delle tensioni esistenti tra il sommo pontefice e l'imperatore; tuttavia, in assenza di fonti a riguardo, non è facile parlare di una volontà da parte del papato di intromettersi nelle questioni inquisitoriali spagnole, e neppure misurare l'impatto delle sue pressioni politiche sul tribunale della fede. Di fatto, Adriano VI aderì alla causa di Carlo V quando il cardinale Giulio de Medici (il futuro papa Clemente VII) presentò al papa prove inconfutabili che il cardinale Francesco Soderini, al soldo di Francesco I, cospirava contro la pace nel Milanese e contro l'imperatore in Sicilia. Sconfessato, Soderini fu incarcerato. Solo allora il sommo pontefice nominò all'ufficio d'inquisitore generale Alonso Manrique, il 10 settembre del 1523.

La brevità del pontificato pose termine al suo slancio riformatore. Adriano VI morì il 14 settembre del 1523, appena tredici mesi dopo aver cinto la tiara al suo arrivo a Roma (agosto 1522).

(D. Kahn)

Vedi anche

Carlo V, imperatore e re di Spagna; Inquisizione spagnola; Loaysa, García de

Bibliografia

Gachard 1859, Pastor 1886-1933, Pérez Villanueva-Escandell-Bonet 1984-2000, Rosa 1960(b), Rosa 2000(a)

Affettata santità v. *Finzione di santità*

Africa - L'attività dei tribunali del Sant'Uffizio portoghese e spagnolo nel continente africano riguardò due aree ben distinte sul piano geografico e sociale: i presidi del Nord Africa e, nel caso portoghese, anche le colonie sub-sahariane. I presidi portoghesi nel Nord Africa (Ceuta, Tangeri, Ksar el-Seghir, Arzila, Santa Cruz do Cabo de Guer [Agadir], Safi, Azamor e Mazagão) rientravano sotto la giurisdizione dell'Inquisizione di Lisbona. Tra i primi denunciati al tribunale figura Moisés Adibe (gennaio 1537). Educato come cristiano a Tavira (Algarve), raggiunse poi Azamor per riunirsi ai membri della sua famiglia, importanti esponenti della locale comunità ebraica.

L'elevato numero di convertiti di origine ebraica (*conversos*) denunciati, sia tra coloro che vivevano nei possedimenti portoghesi, sia tra chi se ne serviva come passaggi strategici verso città quali Fèz e Marrakech, fu dovuto a varie ragioni. I *conversos* furono indotti a insediarsi nelle *enclaves* lusitane dalla convinzione di evitare così, almeno in parte, l'avversione sociale e religiosa che li investiva in Portogallo. Dai presidi si potevano inserire più facilmente sia nel commercio ambulante, sia nel mondo dei ricchi mercati urbani delle città marocchine; un fattore non secondario fu inoltre rappresentato dall'attrazione esercitata dalle grandi comunità ebraiche di città come Fèz, Tetouan e Marrakech. L'esistenza di comunità legalmente autorizzate all'interno delle vere e proprie città portoghesi del Nord Africa (Safi, dal 1512; Azamor, dal 1514) fino al loro abbandono nel 1541 e il fatto che agli ebrei originari del Marocco fosse lecito risiedere in questi e altri possedimenti, così come partecipare a missioni diplomatiche e attività commerciali, determinò una maggiore permeabilità nelle relazioni tra ebrei e *conversos*. Questi ultimi subirono, di conseguenza, una forte attrazione verso gli antichi riti e costumi ebraici, che provocarono un'intensificazione di controlli e punizioni da parte dell'Inquisizione. Nelle principali piazzeforti che rimasero sotto la tutela portoghese (Ceuta fino al 1640; Tangeri fino al 1661; Mazagão fino al 1769) lo zelo inquisitoriale continuò a colpire tanto i *conversos* che vi risiedevano, quanto gli ebrei che vi si recavano di passaggio.

A differenza del caso portoghese, la vigilanza sui possedimenti spagnoli nell'Africa del Nord spettava a tre diversi uffici inquisitoriali. Tra 1516 e 1525 Oran ebbe un proprio tribunale, ma poi rientrò, con la località di Mazalquivir, sotto il Sant'Uffizio di Murcia. Su Mellila e Peñon de Vélez de la Gomera esercitavano la loro autorità gli inquisitori di Granada, mentre le città atlantiche di Larache e Mamora erano comprese nella giurisdizione dei giudici di Siviglia. Il caso di Oran ricorda in parte quello di Safi e di Azamor. Nel 1512 Ferdinando il Cattolico autorizzò infatti l'ingresso nel presidio di tre famiglie ebree (i Benzemerro, i Rubí Satorra e i celebri Cansino). Di lì a poco tempo si aggiunsero altre famiglie con interessi negli scambi commerciali tra la Spagna e gli insediamenti islamici nelle vicinanze di Oran. Si formò così un quartiere ebraico, che contava 446 persone nell'anno della loro espulsione (1669). Come nelle due piazze portoghesi, quella presenza si rivelò essenziale per la vita di Oran, agevolando gli scambi economici con il territorio islamico circostante. Esponenti di famiglie come i Cansino o i Sasportas svolsero un ruolo fondamentale nel fragile equilibrio diplomatico tra i poteri locali e la Spagna, soprattutto grazie alla loro attività di interpreti. Inoltre, proprio come nelle città lusitane, si registrano denunce sulla convivenza tra ebrei e *conversos* e, da parte delle autorità religiose, un costante timore per l'attrazione esercitata dagli ebrei che durò fino a quando gli inquisitori, approfittando della minore età di Carlo II, non ottennero che ne fosse decretata l'espulsione. Ad ogni modo, furono i reati di pratiche islamiche i più numerosi tra la popolazione civile e militare, sedotta dalle maggiori possibilità di ascesa sociale che si potevano incontrare in città come Algeri. I casi di diserzione non furono pochi. Occorre infine aggiungere quei musulmani che, dopo aver ricevuto il battesimo, vennero accusati di osservare in segreto gli antichi riti e costumi.

A partire dal 1551 la giurisdizione dell'Inquisizione di Lisbona si estese agli arcipelaghi di Capo Verde e di São Tomé e Principe, accogliendo denunce anche da Luanda e dalla Guinea. Le accuse riguardarono soprattutto la sfera religiosa (cripto-ebraismo, blasfemia, stregoneria). Nel XVI e XVII secolo furono denunciate come giudaizzanti alcune famiglie di Capo Verde, di São Tomé e della Guinea. Un'attenzione speciale merita la comunità ebraica della *Petite Côte* (Joal e Porto de Ale), in Guinea. Sorta tra il 1600 e il 1610, era formata da *conversos* fuggiti dal Portogallo e dalla stessa Guinea verso il Nord Europa, dove avevano optato per l'identità ebraica. Sotto quella veste si erano poi stabilmente insediati in Guinea, dove in seguito si sarebbero dedicati al commercio in qualità di fattori, armatori e capitani di navi, intrecciando legami, anche familiari, con gli ebrei di Amsterdam.

Tra 1536 e 1821 il cripto-ebraismo fu di fatto il principale 'crimine' denunciato a Capo Verde, nella Guinea e a São Tomé e Principe (573 casi), seguito dalla blasfemia (226 casi) e dalla stregoneria (145 casi). Il fatto rivela somiglianze con quanto accadde in Oriente: il cripto-ebraismo fu il primo e maggiore motivo per cui l'Inquisizione estese il suo raggio verso quei territori. La stre-

goneria poteva assunse due forme distinte: quella della tradizione cristiana e quella di origine africana, che dette un'impronta specifica all'attività dell'Inquisizione nelle colonie sub-sahariane. In questo secondo caso le accuse rinviano alle pratiche degli stregoni e dei partecipanti cristiani, africani o europei, che pretendevano di essere intermediari o beneficiari del contatto con gli antenati, affinché questi propiziassero i loro desideri (cura delle malattie, divinazione, ecc.). In una prospettiva più ampia, i riti rispecchiano anche il ruolo fondamentale che figure come le *tungumá* della Guinea (donne nate da rapporti di concubinato tra portoghesi e creoli di Capo Verde da un lato e africane convertite al cristianesimo dall'altro) rivestivano come mediatrici nelle relazioni sociali e commerciali della regione. La debolezza della penetrazione e dell'affermazione del Sant'Uffizio in questa e in altre colonie africane non dipese, dunque, soltanto dalla mancanza di una rete di familiari tra la popolazione e dalla distanza dai centri decisionali, ma anche dall'incapacità dell'istituzione di adeguarsi a una realtà sociale molto diversa da quella europea, e più capace pertanto di resistere agli intenti normalizzatori e punitivi degli inquisitori. Ne è esempio il processo contro la *tungumá* Ña Crispina (1664), accusata di stregoneria in Guinea, che si concluse con la morte dell'incaricato di svolgere le indagini, frate Paulo de Lordello, avvelenato da alcuni parenti della donna, residenti a Cacheu.

Il territorio dell'Angola si rivela in sintonia con il quadro descritto nelle altre colonie atlantiche. Tra 1596 e 1598 vi fu inviato dall'Inquisizione il padre gesuita Jorge Pereira con il mandato di scoprire tendenze ereticali e mandare i colpevoli a Lisbona. Gli accusati, anche durante il Seicento, furono soprattutto *conversos*, mentre nel Settecento aumentarono le accuse di stregoneria in parallelo al crescente fenomeno del meticciamento.

Il Mozambico apparteneva alla giurisdizione dell'Inquisizione di Goa, ma la distruzione di gran parte dei documenti di questo tribunale nell'Ottocento rende difficile ottenere informazioni attendibili per questa regione.

(J.A.R.S. Tavim)

Vedi anche

Conversos, Spagna; Goa; Inquisizione portoghese; Inquisizione spagnola; Nuovi Cristiani, Portogallo; Orán; Stregoneria, Portogallo

Bibliografia

Alonso Acero 2003, Alonso Acero 2004, Havik 2004, Horta 1988, Mark-Horta 2004, Mark-Horta 2007, Pantoja 2004, Schaub 1999, Silva 2004, Tavim 1997

Agostiniani v. *Seripando, Girolamo*

Ágreda, María de - Celebre in Spagna per le doti mistiche e profetiche che suscitarono l'attenzione dell'Inquisizione e la fecero corrispondente e consigliera di Filippo IV; oggetto di polemiche tra chi ne sostenne l'ispirazione divina e coloro che criticarono violentemente la sua ponderosa biografia della Vergine, *La mystica ciudad de Dios*, la francescana María de Jesús di Ágreda (1602-1665) è stata figura controversa in vita e dopo la morte: quando, cioè, la diffusione in varie lingue della biografia mariana e le complesse vicende della beatificazione dettero vita ad un vero e proprio *affaire* che, per oltre un secolo, coinvolse sovrani e papi, teologi ed intellettuali, le Congregazioni romane dei Riti, del Sant'Uffizio, dell'Indice e l'Inquisizione spagnola.

La biografia ufficiale di María de Ágreda – comparsa nella I ed. spagnola della *Mystica ciudad de Dios* del 1670, e inserita in tutte le successive edizioni – fu composta dal provinciale francescano di Burgos José Ximénez Samaniego. Accompagnata da un *Prologo galeato* in cui il biografo certificava l'ispirazione divina dell'autrice, «donna illetterata e […] instromento di cui si valse il Signore» (Ágreda 1713-1717: V, 130), essa componeva il ritratto agiografico della religiosa della vecchia Castiglia, alla cui morte (1665) era stato immediatamente introdotto il processo ordinario per la beatificazione, terminato nel 1669, e inoltrato alla Sacra Congregazione dei Riti.

Iscrivendo la spiritualità di María Coronel, nata ad Ágreda nel 1602, nel solco delle mistiche del passato che avevano profetizzato, Samaniego ripercorreva la vita vissuta dalla candidata alla santità, monacatasi a diciotto anni nel monastero francescano dell'Immacolata Concezione di Ágreda, fondato nelle «case proprie» dai coniugi Coronel, di cui sarebbe diventata qualche anno più tardi badessa. Qui – e successivamente nella nuova fondazione sorta fuori dalle mura cittadine – la sua vita era stata inizialmente dedicata alla composizione di scritti mistici, accompagnati da *exterioridades* (ratti, essudazioni, levitazioni) e da ripetuti fenomeni di bilocazione nel Nuovo Messico (dal 1622 al 1631), confermati da una relazione inviata al re e al *Consejo de Indias* dal *custodio* francescano in quelle terre (*Memoriale* Benavides, 1630).

Più tardi, scomparse le manifestazioni fisiche e superato felicemente nel 1635 l'interrogatorio del tribunale inquisitoriale di Logroño sulla natura della sua dislocazione fra gli *indios* del Nuovo Mondo e sulla fama di santità di cui già godeva, era iniziata la seconda fase della vita di María, scandita dalle due stesure della *Mystica ciudad de Dios*: la biografia della Vergine, a suo dire ricevuta in rivelazione dalla stessa madre di Cristo, messa per iscritto nel 1636 per ordine del confessore, bruciata nel 1644 su consiglio di un religioso subentrato temporaneamente al primo, e riscritta fra il 1655 e il 1660 su invito di un terzo confessore. Fra le due stesure, l'inizio della corrispondenza con Filippo IV (oltre seicento lettere scritte fra il 1643 e il 1665), e il secondo confronto con le autorità inquisitoriali locali (1650), sollecitate dalla *Suprema* a investigare sulle *rivelazioni* della consigliera del re e sul ruolo da lei rivestito nell'accanito scontro fra le fazioni di corte.

Costellati di rimandi biblici – il cui numero fu quantificato da una perizia calligrafica sui manoscritti agredani ordinata da Benedetto XIV Lambertini nel 1750 –, gli otto tomi in cui è suddivisa la *Mystica ciudad de Dios* compongono, insieme all'epistolario intrattenuto col sovrano spagnolo, lo scenario entro il quale si mosse la religiosa della vecchia Castiglia: capace di servirsi – come attestarono le autorità ecclesiastiche che approvarono l'opera – «di tutta la Scrittura con rare notizie, interpretandola in molti luoghi con novità mai intese, stante che fin hora li Santi Padri, e gl'Interpreti non le hanno date così singolari esposizioni» (Ágreda 1713-1717, I).

Alle Scritture María fa appello per sostenere, con il fenomeno delle sue bilocazioni nel Nuovo Messico, quel progetto di evangelizzazione e di monarchia universale sotto l'egida del re di Spagna, coltivato dai missionari francescani e da molta della trattatistica teologico-politica del tempo. A esse ricorre per suggerire al suo sovrano – la cui svolta assolutistica, espressa dal licenziamento del primo ministro Olivares, si colloca nello stesso anno in cui ha inizio la corrispondenza – le virtù del buon governo che pongano fine alle sventure personali e a quelle della monarchia, restituendogli l'autorità che fu di Davide, re di Giuda e d'Israele. Ed è ancora dalle Sacre Scritture, certamente sostenute da una rivisitazione degli *Apocrifi*, che María trae alimento per disegnare i contorni della sua *Mystica ciudad de Dios*, in cui l'appassionata adesione all'immacolismo e concezionismo mariano, assai diffusi in Spagna, fa da struttura portante alla narrazione della vita della Vergine, intessuta di indicazioni per il governo degli uomini e delle cose del secolo XVII.

L'introduzione a Roma, nel 1672, del processo apostolico sulla vita, virtù e miracoli di María de Jesús, badessa di Ágreda, apre la *vexata quaestio* sull'opera agredana e sull'istituzione legittimata a esprimere il giudizio sulla beatificazione della concezionista. Mentre l'Inquisizione spagnola trattiene in esame dal 1673 al

1686 la *Mystica ciudad de Dios* autorizzandone alla fine la lettura, a Roma si apre il conflitto fra la Sacra Congregazione dei Riti e il Sant'Uffizio, che nel 1682 pubblica un decreto di proibizione dell'opera. I successivi, ripetuti, interventi dei sovrani spagnolo e portoghese e dei vertici dell'Ordine francescano sui pontefici in carica fino agli anni Trenta del Settecento provocano il susseguirsi di contraddittori provvedimenti pontifici, una nuova censura del Sant'Uffizio (1729) e la nomina di varie commissioni *particolari* di cardinali, deputate ad esaminare il testo agredano: documentazione in parte stampata e in parte manoscritta consultabile – quest'ultima – presso l'attuale Congregazione per la Dottrina della Fede (ACDF, *S. O.*, UV 1; UV 46; *St. St.*, 0 3 -b -c -d; ACDF, *Index*, *Protocolli* Y2; 1693; 1694; 1694-1695; 1701-1702; 1704-1705; 1753-1754).

Nel 1696 si apre il fronte dei giudizi francesi, inaugurato dalla censura dei teologi della Sorbonne e sostenuto dagli interventi di Pierre Bayle e Jacques Bénigne Bossuet, che con María de Ágreda condannano tutta la scolastica spagnola e la politica degli odiati *Austrias*. Il caso assume dimensioni sempre più vistose negli anni Quaranta allorché, all'ombra della rinnovata attenzione per la *discretio spirituum*, soprattutto femminile, che accompagna la diffusione dell'*Aufklärung* cattolica, sul testo agredano si esprimono, fra gli altri, il teologo Eusebio Amort (autore di una controversia con il francescano Dalmazio Kick condotta a suon di voluminosi trattati) e Lodovico Antonio Muratori. Sarà Benedetto XIV, sollecitato dalle pressioni del sovrano e dei francescani spagnoli, a ripercorrere – con un intervento che ha provocato l'attenzione della storiografia sulla complessa fisionomia di questo pontefice – l'intera vicenda, ordinando una perizia sui manoscritti agredani e rimettendo nelle mani della Congregazione dei Riti il giudizio sulla vita e gli scritti della concezionista castigliana.

Esemplare delle tensioni che segnarono la 'politica della santità' in Antico Regime, il caso di María de Ágreda e della sua beatificazione, sospesa nell'Ottocento e oggi nuovamente riaperta, illustra non soltanto il modificarsi nel tempo dei modelli di santità e profetismo femminili (dalle madri spirituali e le *beatas* del *siglo de oro* alle religiose *letradas* sottoposte ai direttori spirituali e all'occhiuto controllo inquisitoriale), ma offre interessanti indicazioni per la ricostruzione della cultura religiosa e dei meccanismi di funzionamento delle istituzioni ecclesiastiche fra Sei e Settecento.

(S. Cabibbo)

Vedi anche

Benedetto XIV, papa; *Discretio spirituum*; Donne e Inquisizione; Filippo IV, re di Spagna; Finzione di santità; Inquisizione romana; Inquisizione spagnola; Muratori, Lodovico Antonio

Fonti

ACDF, *S. O.*, UV 1
ACDF, *S. O.*, UV 46
ACDF, *S. O.*, *St. St.*, 0 3 -b, -c, -d
ACDF, *Index*, *Protocolli* Y2; 1693; 1694; 1694-1695; 1701-1702; 1704-1705; 1753-1754

Bibliografia

Ágreda 1713-1717, Baranda 1991, Cabibbo 2003, Cabibbo 2007, Cabibbo 2008, Casanova 2002, Castillo Gómez 1999, Elliott 1982, Ferrús Antón 2008, Filippini 2006, Giles 1999, Gotor 2004, Rosa 1991

Agrippa von Nettesheim - Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, nato a Colonia nel 1486, fra il 1499 e il 1507 studiò Umane Lettere, Teologia, Diritto e Medicina, fra la città natale e Parigi; negli anni seguenti alternò l'esercizio delle armi a un irregolare insegnamento universitario. Attaccato a Dôle dall'inquisitore Jean Catilinet, priore dei francescani, come eretico 'giudaizzante' per avere tenuto lezioni sul *De verbo mirifico* del cabalista cristiano Johannes Reuchlin, nel 1509 replicò alle accuse con una amara *Expostulatio*. Nell'inverno successivo dedicò all´abate Johannes Trithemius la prima stesura della sua opera principale, *De occulta philosophia*, con la quale si proponeva di rifondare radicalmente la magia come scienza perfetta. A Londra studiò le epistole paoline con John Colet, umanista influenzato dal platonismo. Rientrato brevemente a Colonia, visse poi in Italia (1511-1518) dove prese parte, come teologo, al Concilio scismatico di Pisa (1512), rimanendo fedele al papato. Presso l'Università di Pavia tenne lezioni probabilmente sul *Symposium* di Platone (1512) e sul *Pimander* di Ficino (1515). Nel 1515, fuggito da Pavia occupata dai francesi, si trasferì a Casale Monferrato alla corte di Guglielmo IX Paleologo, al quale dedicò il *Liber de triplici ratione cognoscendi Deum*, dove, nel pieno rifiuto della scolastica, mise l'accento sulla pura fede come unica via per conoscere Dio, tema costante delle opere successive. Durante un breve intermezzo nel ducato di Savoia, avrebbe tenuto lezioni sulla Scrittura (forse le epistole paoline) all'Università di Torino (1516). Negli anni del soggiorno a Metz (1518-1519), in qualità di avvocato pubblico della libera città imperiale, entrò in contrasto con i frati domenicani, difendendo prima l'esegesi umanistica del Nuovo Testamento di Erasmo e di Jacques Lefèvre d´Étaples, poi salvando dal rogo una donna accusata di stregoneria. La critica feroce che egli mosse alla misoginia, all'Inquisizione e ai roghi di streghe si riflette nelle opere, in particolare nel *De vanitate* e nello scritto perduto contro gli inquisitori (*Adversus lamiarum inquisitores*); né va trascurato che nei suoi ultimi anni tenne presso di sé come *famulus* (allievo e segretario) Johann Wier.

Lasciata Metz, nel 1524 a Lione fu assunto come medico da Luisa di Savoia, regina madre di Francia, ma già nel 1527 dovette lasciare il prestigioso incarico. Di questi anni sono un commento sull´*Ars brevis* di Lullo, e due *declamationes*, *De sacramento matrimonii* dedicata a Margherita di Angoulême, da lui tradotta in francese, e, soprattutto, *De incertitudine et vanitate scientiarum*, concepito nel 1526. Se originale di quest'ultima opera, a carattere enciclopedico, è il tema, caro ad Agrippa, della relatività di tutte le scienze umane posta al confronto con la parola di Dio, unico fondamento di certezza; certo lo stile paradossale, e la ferma condanna della teologia scolastica riflettono la lezione erasmiana dell'*Elogio della follia*. Passato ad Anversa nel 1528 come consigliere e storiografo di Margherita d'Austria, reggente dei Paesi Bassi, Agrippa, munito di privilegio imperiale, fece stampare alcune sue opere, tra le quali l'orazione *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus*, che, scritta in forma di paradosso e intrisa di neoplatonismo e cabbalismo, risaliva al soggiorno a Dôle. Nel 1530 comparve il *De vanitate*, che la Sorbonne condannò già nel 1531 per luteranesimo, imitata nel 1533 dai teologi di Lovanio, ai quali Agrippa replicò con due scritti apologetici (*Apologia* e *Querela*). Nello stesso anno comparve per intero il *De occulta philosophia*, sebbene il primo volume, pubblicato nel 1531, fosse stato indicato come eretico dal domenicano Koellin, inquisitore di Colonia, davanti al consiglio cittadino, magistratura alla quale Agrippa inviò una replica mordace. Fuggì a Lione e Grenoble; forse venne imprigionato da Francesco I, e morì nel 1535. Agrippa, per il quale la riforma religiosa procede attraverso una radicale rinascita spirituale dell´uomo nei termini di un credo influenzato dal neoplatonismo e dalla *kabbalah*, nel 1550 apparve a Calvino come uomo di «sfrenata audacia», mentre la Chiesa romana condannò senza appello l´intera sua opera nell'Indice di Paolo IV (1559).

(S. Adorni Braccesi)

Vedi anche

Cabbala; Llull, Ramon; Platonismo; Stregoneria; Wier, Johann

Bibliografia

ILI, Lehrich 2003, Nauert 1965, Zambelli 1996

Alberghini, Giovanni - Originario di Palermo, francescano osservante, dottore di Teologia, Alberghini (1574-1644) fu qualificatore del tribunale dell'Inquisizione nel Regno di Sicilia. Fu autore di un celebre prontuario inquisitoriale stampato a Palermo e destinato in modo specifico ai qualificatori del tribunale, cioè a quei consultori incaricati, all'inizio dei procedimenti giudiziari, di esaminare e di decidere se le proposizioni contestate a un imputato fossero di carattere veramente ereticale (Alberghini 1642, ristampato a Palermo, 1647, a Zaragoza, 1671, a Colonia, 1740, ancora a Palermo, 1747, e a Venezia, 1754). Copie della prima edizione sono presenti in varie biblioteche: all'Archiginnasio di Bologna, alla Comunale di Palermo, alla Nazionale di Roma, alla Fondazione Firpo di Torino, nella University of Minnesota Library di Minneapolis, alla Bibliothèque Nationale di Parigi. Le autorità più spesso citate sono Cesare Carena, Prospero Farinacci, Francisco Peña e Diego de Simancas, estensori di celebri trattati procedurali. L'opera di Alberghini, ripartita in 41 capitoli, descrive le varie offese contro la fede spettanti al Sant'Uffizio. La maggior parte dei casi affrontati riguarda i reati di superstizione, di magia e di sortilegio, i crimini di cui il tribunale si occupò in prevalenza a partire dal Seicento. Come è stato notato, Alberghini o non conosce o sceglie di non seguire, a proposito della persecuzione della stregoneria, le istruzioni riformatrici e moderatrici delle Inquisizioni romana e spagnola (Lea 1939: I, 953). Due anni dopo la prima edizione dal testo fu ricavata una versione abbreviata e ridotta a 29 capitoli. Essa fu stampata a Perugia come *Instructio catholica pro confessariis ad discernendum inter lepram et lepram. Ex Manuali qualificatorum Sanctissimae Inquisitionis desumpta* (Perusiae, ex Typografia Episcopali, apud Angelum Laurentium, 1644) ed è presente in varie biblioteche italiane, compresa la Casanatense di Roma. Forse, come è stato congetturato, il materiale omesso riguardava i «peccati dai quali solo gli inquisitori, e non i semplici confessori, potevano assolvere» (*Inquisizione e Indice* 1998: 18).

(J. Tedeschi)

Vedi anche

Carena, Cesare; Farinacci, Prospero; Manuali per inquisitori; Peña, Francisco; Qualificatore, Inquisizioni iberiche; Sicilia; Simancas, Diego de

Bibliografia

Alberghini 1642, Errera 2000, *Inquisizione e Indice* 1998, Lea 1939, Vekene 1982-1992

Albert, Arnau (Arnaldo Albertini) - Rinomato giurista formatosi in Italia, il canonico maiorchino Arnau Albert (1480-1544) divenne giudice della fede dell'isola delle Baleari per volontà di Adriano di Utrecht, inquisitore generale di Spagna, che lo ritenne adatto a 'normalizzare' i rapporti tra l'ufficio inquisitoriale e la locale comunità politica dopo l'attentato a un magistrato del tribunale (1520). Il contrasto, maturato nel clima della rivolta delle *germanías*, continuò tuttavia anche con Albert, che fu costretto alla fuga (1521) e poté rientrare a Maiorca scortato con le armi (1523). Albert rimase nell'isola fino al 1527, quando fu trasferito nella città di Valencia sempre con l'incarico di inquisitore. L'anno dopo mandò alle stampe la sua prima opera, il breve *Tractatus sive quaestio de secreto* edito una seconda volta nel 1534. Il testo fu scritto per legittimare, dal punto di vista giuridico e teologico, la tesi secondo cui a un giudice di foro esterno era lecito costringere un sacerdote o un confessore a testimoniare e a denunciare un eretico occulto o chi avesse complottato contro il tribunale, anche a costo di violare il sigillo sacramentale e di ignorare la procedura evangelica della correzione fraterna. A conferma della tesi, Albert pubblicò in coda al trattato una *Epistola* di elogio dell'opera che Adriano di Utrecht, ormai morto, gli aveva spedito prima dell'ascesa al papato.

A Valencia, almeno nei primi anni di attività, Albert agì senza particolare durezza, colpendo in particolare la comunità dei *moriscos* e subendo l'accusa di negligenza mossagli da Fernando de Valdés durante una visita compiuta per incarico della *Suprema*. Sempre a Valencia Albert pubblicò la sua seconda opera dedicata al diritto inquisitoriale, la *Repetitio nova* (Albert 1534a). Trasferito in Sicilia, ricoprì le cariche di viceré vicario di Ferrante Gonzaga, di vescovo di Patti e di inquisitore dell'isola (1534-1544, ma con un intervallo di sospensione del tribunale, voluto da Carlo V) e si dedicò al rafforzamento dei privilegi del Sant'Uffizio, alla riforma della sua diocesi (di cui nel 1537 formulò le costituzioni sinodali), alla persecuzione delle comunità ebraiche e greche e alla repressione dei 'luterani', contro i quali emanò le prime leggi per il controllo della stampa e comminò le prime sentenze capitali. Il suo zelo suscitò aspri conflitti con le magistrature locali e con lo stesso viceré, che alla fine riuscì a farlo allontanare dalla carica di giudice pochi mesi prima della morte. Negli ultimi anni di vita Albert si dedicò alla stesura della sua opera più importante, pubblicata dopo la morte a Palermo: il *Tractatus de agnoscendis assertionibus catholicis et haereticis* (Albert 1554), che anni dopo venne incluso nell'XI vol. della sistemazione giuridica ordinata da Gregorio XIII, il *Tractatus Universi Iuris* (1584), ricevendo il crisma di opera fondamentale per l'interpretazione del diritto inquisitoriale. Nel testo Albert affrontò ogni aspetto della procedura dei tribunali della fede, dalle basi dell'accusa alle norme di confisca, e trattò ampiamente del nodo della stregoneria, sostenendo l'estensione dei poteri inquisitoriali in materia di malefici e di sortilegi. Del resto, aveva avuto modo di occuparsi del problema della realtà del sabba alcuni anni prima, quando, per ordine di Adriano di Utrecht, era intervenuto alla *Suprema* per dichiarare illusori i racconti di rituali sabbatici riportati in due processi discussi dal consiglio spagnolo (1521).

(V. Lavenia)

Vedi anche

Adriano VI, papa; Correzione fraterna; Maiorca; Manuali per inquisitori; Sicilia; Valencia

Bibliografia

Albert 1534, Albert 1534(a), Albert 1554, Colom Palmer 1992, García Cárcel 1976, García Cárcel 1980, Garufi 1978, Haliczer 1990, La Mantia 1886, Lavenia 2004, Llorente 1980, Renda 1993, Rivero Rodríguez 2000, Romeo 1990

Alberti, Leandro - Autore della notissima *Descrittione di tutta Italia* (Bologna, A. Giaccarelli, 1550, opera che ebbe dieci edizioni italiane e due latine tra il 1551 e il 1596), nonché organizzatore del lavoro collettivo che condusse, nel 1517, alla pubblicazione dei *De viris illustribus ordinis Praedicatorum libri sex*, progettati per celebrare il terzo centenario di fondazione dell'Ordine dei domenicani, a cui appartenne sin dal 1493, Alberti nacque a Bologna (1479). Studiò con l'umanista Giovanni Garzoni ed entrò nell'Ordine domenicano nel chiostro di Forlì. Nel 1495 si trasferì nel convento bolognese e ne divenne figlio nel 1500, avendo per maestri Garzoni e il celebre Silvestro Mazzolini da Prierio. Nel 1514 o 1515 fu compagno del generale Tommaso de Vio (il cardinale Gaetano). Nel 1515 dedicò a Giulio de' Medici, cardinale legato di Bologna, un'edizione illustrata dei *Vaticinia Pontificum* (falsamente attribuiti a Gioacchino da Fiore), pubblicata il 15 luglio sia in latino, come *Vaticinia circa Apostolicos Viros et Eccle[siam] R[omanam]* (Bononiae, per Hyeronimum Benedictum), sia nella traduzione volgare approntata da Filippo Fasanini: *Prophetia dello abbate Joachino circa li Pontifici et R. C.* (Bologna, Girolamo de Benedetti). Nel 1525, al capitolo generale di Roma, Alberti, già compagno del generale

Francesco Silvestri, fu nominato provinciale di Terra Santa e più tardi fu accanto al generale nella visita che questi condusse dapprima nell'Italia meridionale, poi nel centro-nord della Penisola, infine in Francia (1525-1528). Tornato in Italia, con ogni probabilità risiedette a Roma almeno fino al giugno del 1530, e di nuovo nel 1536. Dal 1532 al 1535 tornò nel convento bolognese, dove si impegnò nei lavori di miglioramento dell'Arca di San Domenico e assunse le prime funzioni di giudice come vicario dell'inquisitore di Bologna Stefano Foscarari (1533). Il coinvolgimento nelle attività del tribunale della fede bolognese, forse discontinuo, è documentabile per tutto l'inquisitorato di Foscarari, che si chiuse nel 1543. In un atto notarile del 19 settembre 1542 egli è inoltre menzionato come procuratore del convento di Santa Maria delle Grazie di Correggio, nonché come «inquisitor generalis totius Lombardiae»; ma si tratta di un'attestazione che non trova riscontro in altre fonti. Di certo Alberti restò vicario di Bologna anche con il successore di Foscarari, Tommaso Maria Beccadelli, fino al dicembre 1548. Poi, quando la carica di inquisitore passò a Girolamo Muzzarelli, per oltre un anno i documenti non serbano traccia del suo nome. Fu all'inizio del 1550, forse, che Alberti fu nominato inquisitore di Bologna, tenendo l'incarico fino alla morte, che risalirebbe al 1552 (il I maggio fu nominato un successore).

Circa l'atteggiamento tenuto da Leandro Alberti nella gestione del suo incarico le testimonianze coeve sono contraddittorie. Da una parte stanno le attestazioni di un carattere pacioso, ilare e aperto allo scambio con un gruppo di intellettuali percorso da fermenti eterodossi, e in cui si annoverano Achille Bocchi, Giovanni Antonio e Marcantonio Flaminio, e il Giovanni Filoteo Achillini che lo descriverà come «inquisitore della sagra fede nostra discreto e saggio» (*Annotationi della volgar lingua*, Bologna, 1536). Di tutt'altro segno è l'icastica rappresentazione fornitaci da Paolo Giovio, che in una lettera del 1543 ad Alessandro Farnese lo dipinse invece come «dolce cosmografo e brusco inquisitore, leccardo del arrosto di carne umana». Nell'impossibilità di ricorrere alle fonti inquisitoriali bolognesi, in gran parte perdute, si dovrà giustificare la graffiante definizione di Giovio con l'amicizia tra Alberti e il conte della Mirandola Giovanfrancesco Pico, promotore (con l'inquisitore di Reggio, Girolamo Armellini da Faenza, e con il suo vicario, il savonaroliano fra' Luca Bettini), della feroce repressione conclusasi con dieci roghi di streghe e di stregoni nel 1522-1523. Da quella vicenda nacque il dialogo *Strix* di Pico, e si è ipotizzato che l'Alberti ne sia stato il committente. Quel che è certo è che il frate ne redasse la traduzione in volgare (*Libro detto Strega, o delle illusioni del demonio*, Bologna, de Beneditti, 1524), con l'obiettivo (consueto, peraltro, nelle opere minori di frate Leandro) «di fare parlare in volgare questo libretto della Strega, più presto per il rozzo volgo, che per li dotti uomini».

Quella tra Pico della Mirandola e Alberti fu una collaborazione-amicizia sorta, con ogni probabilità, sul terreno degli orientamenti filosavonaroliani condivisi da frate Leandro: la memoria del predicatore ferrarese, infatti, era assai viva negli ambienti domenicani bolognesi. D'altra parte rimandano allo stesso clima anche la collaborazione tra Alberti e Luca Bettini per la pubblicazione della *Digressio* di Gianfrancesco Pico sull'immortalità dell'anima (Bologna, 1523) e l'impegno di Alberti per tradurre in volgare la biografia della mistica savonaroliana Colomba da Rieti (pubblicata sotto il nome dell'autore, fra Sebastiano di Angelo da Perugia – erroneamente identificato fino a tempi recenti con il più noto fiorentino Sebastiano Bontempi –, con il titolo di *Vita della beata Colomba da Rieto*, Bologna, Benedetti, 1521). Questo aspetto della cultura religiosa di Alberti può contribuire a spiegare perché il suo nome non compaia tra quelli dei responsabili dei più severi provvedimenti antiereticali assunti dall'Inquisizione bolognese. Una recente ipotesi di Dall'Olio ne spiega infatti la moderazione giudiziaria alla luce di ideali di concordia civica non estranei al savonarolismo e incompatibili con la durezza della repressione. Alberti, in sostanza, avrebbe concepito l'ufficio come l'occasione per svolgere un'opera di mediazione tra le diverse istanze, politiche e religiose, presenti nella vita cittadina. Negli ultimi anni della sua vita, del resto, oltre che dall'attività di inquisitore, Alberti fu assorbito dall'impegno a terminare e a pubblicare i suoi lavori storico-geografici più importanti: la *Descrittione* e le vaste *Historie di Bologna*, di cui tra il 1541 e il 1543 apparvero a stampa la prima deca e il I libro della seconda deca. Parte dell'opera fu pubblicata postuma tra il 1589 e il 1591; parte resta inedita.

(M. Donattini)

Vedi anche

Armellini, Girolamo; Bologna; Flaminio, Marcantonio; Pico, Gianfrancesco; Savonarolismo

Fonti

ASB, *Notarile*, *Belliossi Cesare*, minutario 2 (1542), n. 61

Bibliografia

Alberti 1517, Battistella 1905, Biondi 2008(a), Dall'Olio 1999, Damanti 2007, Donattini 2007, Petrella 2004, Pico 1989, Redigonda 1960

Alberto, cardinale e arciduca d'Austria - L'arciduca Alberto (Neustadt, 1559-Bruxelles, 1621), figlio dell'imperatore Massimiliano II e di Maria d'Asburgo, sorella di Filippo II di Spagna, trascorse la sua infanzia in Austria alla corte imperiale. Venne quindi inviato presso lo zio materno per ricevere l'educazione che si impartiva alla corte di Castiglia, seguendo un programma delineato dallo stesso Filippo II, che molto presto iniziò ad inserire il giovane arciduca nel governo della propria monarchia. Allo scopo di affidargli ruoli chiave all'interno della Chiesa di Spagna, nel 1577 il re ottenne da papa Gregorio XIII la concessione del cardinalato ad Alberto, che non aveva ancora diciotto anni e neppure gli Ordini minori. In breve tempo, la dignità cardinalizia dell'arciduca acquistò un valore aggiunto nei disegni politici del monarca. Infatti, quando la morte del re cardinale Enrico di Portogallo (1580) permise a Filippo II di reclamare i propri diritti di successione alla Corona lusitana, Alberto, ecclesiastico di sangue reale, emerse come una figura che riuniva in sé condizioni uniche per favorire l'integrazione nella monarchia ispanica di un regno come quello portoghese, geloso dei propri particolarismi e nel quale la candidatura del sovrano castigliano aveva risvegliato diffidenze e resistenze.

Da subito Filippo II pensò al nipote per la carica di viceré. Giudicava, infatti, che per i suoi vincoli dinastici l'arciduca d'Austria fosse colui che meglio avrebbe rappresentato la persona regia, quando dopo le *Cortes* di Tomar (1581), il sovrano avrebbe abbandonato un regno poco abituato ad essere governato da re assenti, come di fatto avvenne dall'inizio del 1583. Ma oltre alla carica di viceré, che Alberto esercitò fino al 1593, il re fece richiesta a Gregorio XIII, già nel 1581, che il cardinale arciduca fosse designato legato *a latere*. In seguito ottenne anche la sua nomina a inquisitore generale di Portogallo, in sostituzione di Jorge de Almeida, arcivescovo di Lisbona, morto nel 1585. Alberto prese servizio il 13 marzo 1586. Il re collocò così suo nipote all'apice del potere politico e religioso del regno, ricorrendo a una formula già sperimentata nel passato. Durante la minore età di Sebastiano I, infatti, il cardinale infante Enrico aveva svolto in simultanea le funzioni di legato pontificio, inquisitore generale e reggente (1562-1568).

Nel caso dell'arciduca Alberto l'accumulazione di poteri non rispose soltanto alla necessità immediata del nuovo potere politico di combattere la contestazione politica che proveniva da alcuni membri del clero portoghese. Permise, infatti, anche un maggiore controllo su una gerarchia ecclesiastica ereditata e, soprattutto, più potente nell'esercizio della propria autorità rispetto alla Chiesa castigliana, nel momento in cui occorreva comunque tutelarla per

© NORMALE PISA

consolidare il dominio di Filippo II sul Portogallo. A margine, dunque, dei processi ai sacerdoti che, durante la crisi di successione, avevano apertamente abbracciato la causa di António, priore di Crato, l'arciduca ricevette ampi poteri come legato e inquisitore, che gli sarebbero serviti per intervenire e controllare buona parte delle corporazioni religiose, nonché per garantirsi la collaborazione di un potere episcopale per strutture e presenza sul territorio e fra la popolazione era un decisivo fattore di creazione di consenso intorno alla figura e alla politica del nuovo monarca. Da questo punto di vista le relazioni con i vescovi portoghesi si caratterizzarono per un notevole grado di concordia durante il governo dell'arciduca, alterato solamente da puntuali scontri di natura giurisdizionale. Il rispetto degli accordi sanciti dalle *Cortes* di Tomar, il coinvolgimento diretto delle gerarchie ecclesiastiche lusitane nel governo del regno e il progressivo rinnovamento dei titolari delle diocesi, furono alcuni degli elementi che contribuirono a produrre un clima di intesa, favorendo la cooperazione dell'episcopato e la sua fedeltà al potere di Filippo II. Tuttavia, l'autorità del cardinale Alberto, nella sua qualità di inquisitore generale, poggiava su un importante strumento di pressione sugli ordinari: la bolla *Inter alias curas* (1586), con la quale fu investito dell'incarico, collocò esplicitamente i prelati portoghesi sotto la giurisdizione del Sant'Uffizio, che in tal modo avrebbe potuto procedere contro di essi nelle cause riconducibili all'accusa di eresia. In un momento in cui era ancora vivo il ricordo del recente processo contro l'arcivescovo Bartolomé de Carranza, le facoltà concesse al nuovo inquisitore generale rafforzarono una strategia già delineata dai tempi del cardinale infante Enrico. Si puntava, cioè, a consolidare la posizione dell'Inquisizione all'interno della Chiesa portoghese, trasformandola nella principale garante di una politica confessionale che, di fronte a progetti di natura pastorale, propendeva per una maggiore intransigenza nei confronti della dissidenza religiosa, soprattutto nel caso delle comunità dei nuovi cristiani.

L'azione di Alberto come inquisitore generale fu in continuità con le direttrici che avevano segnato lo sviluppo del tribunale della fede a partire dal 1540. In un periodo in cui il Sant'Uffizio portoghese aveva ormai definito la propria architettura istituzionale, si voleva soprattutto incrementarne l'efficacia, accentuando il suo carattere centralizzato, definendo con maggiore chiarezza i meccanismi di funzionamento dei suoi tribunali e cercando di estendere la sua capacità di controllo sul territorio. A questi obiettivi obbedì la visita generale che realizzò Martim Gonçalves da Câmara ai tribunali di Lisbona, Évora e Coimbra nel 1591 (l'ispezione al tribunale di Goa venne affidata al gesuita Pero Martins). Le istruzioni elaborate per la stessa visita sono di particolare interesse in quanto chiarirono le attribuzioni di determinati funzionari e tentarono di uniformare alcuni procedimenti inquisitoriali, intervenendo su questioni come il trattamento dei prigionieri e dei condannati, il controllo dei libri e l'ottenimento di accuse e testimonianze fuori dalle sedi dei tribunali. Nel capitolo relativo a quest'ultimo punto, sebbene si delimitasse la giurisidizione su alcuni delitti (blasfemie e pratiche superstiziose non ereticali) in favore del foro episcopale, vennero però stabilite norme precise che avevano, di fatto, l'obiettivo di limitare le indagini che realizzavano i visitatori e gli ufficiali diocesani quando ricevevano denuncie su crimini di fede. In tal caso, si raccomandava ai prelati di occuparsi personalmente di ascoltare le dichiarazioni dei denuncianti e di inviarne la trascrizione ai tribunali inquisitoriali. Per coprire le funzioni svolte dagli agenti episcopali si incentivò inoltre la creazione di una rete di commissari, la cui presenza nel territorio era ancora insufficiente. In realtà, dietro l'argomento della segretezza necessaria nello svolgimento di indagini a carico di sospetti, si nascondeva una grande sfiducia nei confronti di eventuali ingerenze dei visitatori episcopali in materie che si pretendeva spettassero al giudizio dell'Inquisizione, nonché la volontà di ridurre ulteriormente la capacità di intervento che il potere episcopale portoghese ancora conservava a fine Cinquecento in materia di controllo dell'eresia.

Alla ridefinizione dei rapporti tra le autorità diocesane e il Sant'Uffizio non fu estranea la specifica fisionomia assunta, in quegli anni, dal tradizionale problema *converso*. La crisi di successione e l'integrazione del Portogallo nella monarchia ispanica favorirono un esodo di comunità di nuovi cristiani, costringendo le autorità ecclesiastiche ad incrementare forme di controllo che non ammettevano crepe. Oltre ad intensificare l'attività contro i *conversos* di origine portoghese in tutta la Penisola iberica, nel 1585, ancora al tempo dell'inquisitore generale Jorge de Almeida, si realizzò un'inchiesta in tutto il regno di Portogallo con l'obiettivo di venire a conoscenza di chi si fosse assentato dal proprio luogo di residenza. Due anni più tardi, già sotto il governo del cardinale Alberto come inquisitore, fu ordinata una visita generale alla città di Lisbona, con la successiva pubblicazione di editti di fede ed editti di grazia nella chiesa gesuita di São Roque e in quella del locale convento dei domenicani. Il problema rimase centrale per tutto il periodo, aggravandosi, in parte, dal 1591, quando i nuovi cristiani avviarono le trattative per un nuovo perdono generale (poi concesso nel 1604). In quel contesto, la collaborazione degli ordinari portoghesi con gli apparati inquisitoriali si rivelò incondizionata, frutto di una sintonia ormai esistente intorno alla questione del cripto-ebraismo. Quando il cardinale Alberto, nel 1592, richiese l'opinione dei vescovi sull'eventuale elaborazione di un catechismo specificamente destinato all'addottrinamento dei nuovi cristiani, i prelati furono quasi unanimi (vi fu l'eccezione almeno del vescovo dell'Algarve, Francisco Cano) nel considerare infruttuosa una soluzione che, come quella proposta, non si basasse sul ricorso al rigore della repressione. Inoltre, nonostante le ripercussioni negative per l'autorità diocesana che avevano le misure adottate dall'arciduca Alberto in seguito alle visite generali ai tribunali inquisitoriali, non sembra che le stesse abbiano suscitato particolari obiezioni tra i prelati portoghesi. La loro condiscendenza fu palese in casi come quello del vescovo di Coimbra, Afonso de Castelo Branco, la cui stretta collaborazione con le autorità inquisitoriali si era già in passato resa evidente in molte forme. Nel 1589 il prelato non aveva esitato a portare immediatamente a conoscenza degli inquisitori il caso della visionaria Maria Dias, vittima del clima di accentuato sospetto che in quegli anni circondava determinate espressioni di 'santità viva'. La diffidenza esplose in seguito a uno dei processi di maggiore impatto avvenuti nel corso del governo dell'arciduca, quello contro Maria da Visitação, prioressa del convento dell'Annunziata di Lisbona, condannata per le sue finzioni nel 1588. La popolarità di questa religiosa domenicana, legata a stigmate, visioni e miracoli, si era estesa per tutto il regno. Godeva della fervente attenzione di nobili, contadini e chierici, tra i quali si potevano annoverare Luis de Granada e lo stesso cardinale Alberto. La scoperta delle sue menzogne e la successiva condanna da parte dell'Inquisizione non mancò di essere strumentalizzata dalla Corona, che associò la monaca di Lisbona ai gruppi di opposizione a Filippo II. Tuttavia il caso di Maria da Visitação provocò un autentico terremoto religioso, che avrebbe portato ad un irrigidimento della vigilanza su donne di pubblica e riconosciuta virtù, dando origine ad altri processi inquisitoriali, come quelli di Ana Rodrigues e della stessa Maria Dias.

Nel 1593 Alberto fece ritorno alla corte di Castiglia, considerando chiuso il suo incarico come viceré del Portogallo, sebbene mantenne nominalmente l'incarico di inquisitore generale ancora per qualche tempo. A capo del Consiglio Generale rimase António Matos de Noronha, che avrebbe intensificato le politiche di assestamento burocratico già iniziate e che avrebbe finito poi per sostituire il cardinale arciduca alla guida del Sant'Uffizio portoghese nel 1596. A quella data Filippo II aveva già deciso di inviare il nipote nei Paesi Bassi in qualità di governatore, allo scopo di farlo sposare con l'infanta Isabella Chiara Eugenia, una volta spogliatosi dell'abito ecclesiastico, e di diventare, accanto a lei, il sovrano di quel territorio, particolarmente delicato per

la politica spagnola. Alla morte del monarca (1598) entrambi assunsero il governo delle Fiandre, dove, oltre ad una notevole attività di mecenatismo artistico, servirono gli interessi politici della monarchia ispanica, contribuendo soprattutto all'instaurazione di una necessaria tregua con le province del Nord, che si mantenne in vigore fino al 1619. Con la scomparsa dell'arciduca, due anni più tardi, le Fiandre tornarono nuovamente alla Corona spagnola.

(F. Palomo)

Vedi anche

Beatas, Portogallo; Câmara, Martim Gonçalves da; Enrico, cardinale infante, poi re di Portogallo; Inquisitori generali, Portogallo; Maria da Visitação; Noronha, António Matos de; Vescovi, Portogallo

Bibliografia

Bouza 1991, Caeiro 1961, Magalhães 1987, Marcocci 2004, Paiva 2003, Palomo 2004

Albigesi v. *Catari; Crociata contro gli albigesi*

Albizzi, Francesco - Nato a Cesena il 24 ottobre 1593, da una famiglia nobile di origine fiorentina, Francesco Albizzi (1593-1684) studiò a Forlì e poi a Bologna, addottorandosi *in utroque Iure* nel 1611. Intraprese la carriera forense nella città natale, dove ricoprì anche cariche comunali e dello Stato pontificio, dedicandosi parallelamente all'insegnamento del diritto. Nel 1614 sposò la giovane vedova Violante Martinelli, dalla quale ebbe cinque figli. Rimasto vedovo (1623), in occasione dell'Anno Santo del 1625 lasciò Cesena per trasferirsi a Roma, dove abbracciò lo stato ecclesiastico ed entrò al servizio della Curia. Ebbe quindi l'incarico di fiscale presso la nunziatura di Napoli, retta da Cesare Monti, e nel 1628 – in veste di uditore della nunziatura – seguì lo stesso Monti a Madrid, dove questi era stato mandato in missione straordinaria. Tornato a Roma, fu nominato assessore del Sant'Uffizio (18 luglio 1635), carica nella quale fu attivo per molti anni (fino al 1654), salvo una breve interruzione nel 1636-1637. In quel biennio infatti, assieme al figlio Giovan Battista, Albizzi partecipò alla missione a Colonia del cardinale Marzio Ginetti, inviato da Urbano VIII come legato al congresso che avrebbe dovuto risolvere la Guerra dei Trent'anni, ma che rimase senza seguito. A causa di dissidi con il cardinale legato, nell'ottobre del 1637 riuscì a essere richiamato a Roma, dove riprese con grande impegno il proprio compito di assessore, assumendo un peso determinante all'interno della Sacra Congregazione e intervenendo, malgrado la sua formazione giuridica, anche in materie di carattere dottrinale, di solito riservate al commissario del Sant'Uffizio, in quanto teologo.

Decisiva fu la sua influenza in alcune commissioni speciali, come quella deputata a trattare la questione delle lamine di Granada e quella che si occupava del giansenismo. Francesco Albizzi – ricordato generalmente come 'il grande fautore dell'anti-giansenismo' –, ebbe un ruolo di primo piano nella preparazione e nella formulazione dei più importanti documenti emanati dalla Sede Apostolica contro le dottrine di Giansenio e, più in generale, in tutto il processo che portò alla condanna del giansenismo. Già nel 1641, all'indomani della pubblicazione postuma dell'*Augustinus*, egli fu incaricato da Urbano VIII di elaborare un decreto al fine di bloccare la diffusione dell'opera e di mettere a tacere le polemiche suscitate soprattutto dai gesuiti contro l'autore. Il decreto inquisitoriale (1 agosto 1641), che proibì l'*Augustinus* e qualunque altra opera volta a difenderlo o a combatterlo, riprendeva i preesistenti divieti romani di trattare la materia *de auxiliis*. Tale misura non risultò tuttavia sufficiente a porre fine alla controversia, e il pontefice, ancora una volta, affidò ad Albizzi il compito di redigere un nuovo testo di condanna. Si ebbe così la bolla *In Eminenti*, – data alle stampe nel marzo 1642, ma sospesa qualche mese dopo (nella speranza che l'Università di Lovanio accettasse il primo decreto), e pubblicata quindi ufficialmente il 19 giugno 1643 –, che conteneva la prima censura dell'*Augustinus*. Questo documento fu sempre considerato da Albizzi centrale nella propria azione di difesa dell'ortodossia contro le tesi di Giansenio, ed egli si impegnò strenuamente affinché il testo della bolla venisse diffuso in Francia, appoggiando l'azione del cardinale Giovanni Battista Pamphili (più tardi Innocenzo X) in tale direzione. Albizzi riteneva che l'*Augustinus* dovesse essere sottratto alla discussione dei teologi: nella sua ottica di giurista e di uomo di Curia, non si trattava infatti semplicemente di un'opera dalla quale potevano essere dedotti spunti e temi contrari ai dogmi, ma di un'eresia a tutti gli effetti, da reprimere sul nascere con condanne formali ed esplicite. Nell'ottobre del 1649 egli richiese a quattro teologi qualificatori del Sant'Uffizio (il caracciolino Raffaele Aversa, il carmelitano Domenico Campanella, il teatino Tommaso del Bene e il cistercense Ilarione Rancati), un parere riservato circa un elenco di sette proposizioni e un progetto di censura dell'*Augustinus*, elaborati da alcuni teologi della Sorbonne, ottenendo giudizi non del tutto concordi. Nel frattempo, impegnandosi «nel caso di Giansenio con tutta la forza del suo temperamento e delle sue ambizioni personali» (Stella 2006: 5), Albizzi si preoccupò di avocare la faccenda al Sant'Uffizio, selezionando con cura i cardinali e i teologi da proporre al papa come membri di una commissione esaminatrice, che fu poi istituita da Innocenzo X nell'aprile 1651. Oltre allo stesso Albizzi, in veste di segretario (senza diritto di voto) e a tredici consultori, furono deputati a farne parte i cardinali Giulio Roma (sostituito nell'aprile 1652 da Fabio Chigi), Bernardino Spada, Domenico Cecchini e Marzio Ginetti, tutti in sintonia con la linea di Albizzi, oltre che di formazione giuridica, con esperienza amministrativa e appartenenti all'entourage dei Barberini o dei Pamphili. Al termine dei lavori della commissione, che si svolsero attraverso diverse fasi e vicende alterne, Albizzi redasse un memoriale, che consegnò al papa il 19 maggio del 1653. Si trattava di un resoconto sulle conclusioni raggiunte dalla Congregazione in merito alle cinque proposizioni di Giansenio, ma anche di una vera e propria arringa, nella quale egli sosteneva la necessità di una chiara definizione dottrinale e di una rapida e solenne condanna. A suo giudizio l'*Augustinus* metteva in discussione due punti fondamentali: la dottrina della grazia *sufficiens*, ossia gli aiuti divini dati a ciascun uomo per agire bene; la *libertas indifferentiae*, ovvero la capacità di scegliere senza alcuna costrizione, nemmeno da parte di una mozione divina. Albizzi mirava a ottenere un chiaro pronunciamento del papa, delle cui incertezze e resistenze erano tutti a conoscenza, non solo negli ambienti ecclesiastici ma anche nel mondo politico e diplomatico. Ora non era più possibile lasciare le decisioni in sospeso, come avevano fatto Paolo V e Urbano VIII in materia *de auxiliis*: fino a quel momento, a suo modo di vedere, si era trattato di opinioni cattoliche a confronto, mentre ora erano in discussione punti fondamentali della fede, da difendere con ogni mezzo. E concludeva: «non metta pensiero alla Santità Vostra l'aver udito che queste proposizioni si possono salvare in alcun senso […]. Perciocché nel modo che le à proferite Iansenio non ammettono sana interpretazione, ma quando la potessero ricevere, per condannare un articulo di fede, basta che egli abbia un solo senso falso, che possa indurre in errori gli incauti» (Stella 2006: 19). Albizzi, in nome di ragioni di opportunità politica e di esigenze disciplinari e pastorali, affermava così un principio non unanimemente condiviso dai censori del tempo, asserendo che potesse essere condannato un articolo di fede, qualora si intendesse censurare uno dei possibili sensi deteriori, o una delle possibili interpretazioni eterodosse di esso.

Il pontefice gli affidò quindi l'incarico della stesura di una bozza di costituzione apostolica di condanna delle cinque proposizioni e, dopo aver richiesto anche altri pareri, si decise ad accettare per tutte e cinque le proposizioni la censura più grave di eresia. Si

ebbe così la bolla *Cum Occasione*, emanata il 31 marzo del 1653, e inviata in copie autentiche ai nunzi di Francia e degli altri paesi cattolici, mentre brevi pontifici furono mandati ai sovrani e ai vescovi, con la prescrizione di imporre a tutto il clero un formulario di condanna delle proposizioni. A prevalere fu dunque la linea anti-giansenista tracciata da Albizzi, la tesi secondo cui non era possibile alcuna lettura in senso ortodosso delle proposizioni di Baio e di Giansenio, e i giansenisti, marchiati di eresia, non erano che 'lupi con la pelle di agnello'. Accettare la condanna diventava ormai un obbligo di coscienza, ma la discussione a riguardo fu tutt'altro che spenta: in Italia essa rimaneva tuttavia su un piano teologico-dottrinale, o al più di disciplina ecclesiastica, mentre in Francia e nei Paesi Bassi essa aveva profonde ricadute politiche. Durante il pontificato di Alessandro VII – Fabio Chigi, suo amico e alleato – Albizzi fu chiamato a intervenire, soprattutto in Francia, ogni qual volta il partito filo-giansenista riprese forza (ad esempio nel 1663, quando quattro vescovi rifiutarono di sottoscrivere il formulario papale, e poi nel 1666 e nel 1667). Sotto il papato di Clemente IX, Albizzi fu membro di una commissione cardinalizia appositamente istituita per affrontare i nuovi problemi legati alla questione giansenista, e dovette occuparsi del caso di quattro vescovi francesi che, nel 1668, sottoscrissero il formulario di Alessandro VII ma, a quanto pare, con gravi riserve non espresse pubblicamente.

Grazie ai meriti acquisiti sul terreno della battaglia anti-giansenista, Albizzi (che dal 1643 era canonico di S. Pietro), il 2 marzo del 1654, ottenne il titolo di cardinale di S. Maria in Via. Abbandonò l'assessorato, ma non il Sant'Uffizio dove, in qualità di cardinale giudice, continuò a essere attivo e molto influente fino alla morte, avvenuta nel 1684. Nei trent'anni di cardinalato, egli continuò inoltre a partecipare a diverse Congregazioni cardinalizie e alla politica della Curia, dedicandosi parallelamente alla stesura delle sue opere e, talvolta, alla predicazione nella sua chiesa. Nel 1671 (24 agosto) optò per il titolo cardinalizio dei SS. Quattro Coronati, nel 1680 (8 gennaio) per quello di S. Maria in Trastevere, e nel 1681 (1 dicembre) per quello di S. Prassede. Partecipò ai conclavi del 1655, 1667, 1669-1670 e 1676, e fu camerlengo del Sacro Collegio cardinalizio tra il gennaio del 1667 e il gennaio del 1669. Notevole fu il suo ruolo nella Congregazione di Propaganda Fide, in particolare nelle commissioni speciali per gli affari d'Irlanda e di Olanda, delle quali fu a lungo segretario; per qualche mese fu anche segretario generale della Congregazione (1651). Più tardi, nel 1677, prese parte a una commissione delegata a esaminare le possibilità di conversione dei principi protestanti tedeschi, in relazione ai tentativi del francescano spagnolo Cristobal de Rojas y Spinola, volti a una conciliazione tra le diverse confessioni dell'Impero.

L'elemento unificante e costante della lunga carriera di Albizzi e del suo operato in diversi ambiti, può essere individuato nella difesa della sovranità e della supremazia della Sede Apostolica, come dimostrò, ad esempio, opponendosi alla pretesa dei sovrani spagnoli di porre il veto in conclave (avanzate per il tramite del cardinale Ernst Adalbert von Harrach durante il conclave del 1655), o nei rapporti con la Repubblica di Venezia, come emerge nella sua *Risposta all'historia della Sacra Inquisitione composta gia dal r.p. Paolo Servita, o sia Discorso dell'origine, forma ed uso dell'Ufficio dell'Inquisitione nella citta e dominio di Venetia del p. Paolo dell'Ordine de Serui, teologo della Serenissima Repubblica* [s.l., s. d.], redatta molto probabilmente negli anni Quaranta del secolo, in seguito alla prima edizione dell'opera di Paolo Sarpi (Ginevra, 1638). La *Risposta* di Albizzi poggia su fonti documentarie custodite negli Archivi della Congregazione e ripercorre la storia dei rapporti tra autorità romane e veneziane, al fine di sostenere il ruolo dell'Inquisizione e della giustizia ecclesiastica nello Stato veneto, ruolo che il nunzio, i vescovi e gli inquisitori avevano il compito di tutelare. E come difensore d'ufficio, non solo della Congregazione, ma anche dei privilegi dei suoi funzionari e 'familiari', Albizzi intervenne anche quando, alla fine del secolo, il cardinale Giovan Battista De Luca rivolse una durissima accusa a quel corpo 'speciale', fatto di nobili, ricchi e delinquenti, esenti dal pagamento delle tasse, non soggetti ai tribunali ordinari e autorizzati a portare le armi, risultando così assolutamente incontrollabili da parte del potere statale (BAV, *Vat. Lat.* 10852, cc.342*r*-360*v*, in Prosperi 1996: 180).

I suoi principali scritti – *De incostantia in iure admittenda vel non*, Amstelaedami, sumptibus Ioannis Antonij Huguetan [in realtà Lione, Marc Huguetan]; *De incostantia in fide admittenda vel non*, Romae 1698; *De incostantia in iudiciis*, Romae sumptibus Francisci Antonij Galleri, & Josephi San-Germani Corbi, 1698 – rappresentano di fatto il precipitato di una lunga e diretta pratica di questioni inquisitoriali. Essi traggono sempre fondamento nel ricorso ai documenti originali emanati dalla Sacra Congregazione, ricercati e prodotti con precisione e puntigliosità erudita, secondo i canoni che nella storiografia cattolica ufficiale erano andati affermandosi a partire dall'opera di Cesare Baronio. In particolar modo il primo dei tre volumi (*De incostantia in iure*), pubblicato un anno prima della morte di Albizzi, si presenta come un repertorio diviso per argomenti, vero e proprio glossario di materie di spettanza inquisitoriale, costruito sulla base delle decisioni e dei decreti del Sant'Uffizio e dell'intero arsenale documentario presente negli Archivi della Congregazione, al quale Albizzi aveva accesso e risulta pertanto di estremo interesse per la storia del Sacro Tribunale e dei suoi meccanismi, oltre che del nesso tra prassi inquisitoriale ed elaborazione normativa.

Seguendo lo stile argomentativo che rappresenta la cifra delle sue opere, nel 1682, quasi novantenne, Albizzi prese posizione su uno dei temi più scottanti, affrontati dalla Sacra Congregazione negli ultimi decenni del secolo: il quietismo. La sua *Scrittura* sull'orazione di quiete apparve in una fase che è stata definita di «victoire apparente du Quietisme» (Dudon 1929), ma il testo precorse, in qualche modo, quella che negli anni successivi fu la linea – di segno opposto – adottata dalla politica ecclesiastica in senso decisamente anti-mistico. Nella *Scrittura*, datata 12 aprile 1682 (ed. in Petrocchi 1949: 147-157), Albizzi giustificava la necessità di un intervento contro il dilagare dell'orazione di quiete, al fine di disinnescare la carica eversiva che quella pratica, diffusa all'interno di gruppi e conventicole di 'spirituali', portava con sé. Fatti recenti e antichi, casi nei quali l'Inquisizione era intervenuta a reprimere le insorgenze dei 'nuovi contemplativi' – dai begardi, agli *alumbrados*, ai pelagini –, venivano disposti in un'unica serie, letti come storia lunga della condanna e della disapprovazione che la Chiesa, in ogni tempo e luogo, avrebbe opposto ai sostenitori dell''orazione mistica', che sempre si era rivelata quale scivoloso terreno di possibili abusi ed errori. Seguendo il suo consueto modo di procedere, il cardinale citava tutte le deliberazioni della Congregazione in materia, nonché lettere e decisioni di vescovi ed inquisitori locali. Appoggiandosi, sul piano dottrinale, alle posizioni dei gesuiti (di Paolo Segneri in questo caso), egli muoveva non da considerazioni teologiche, ma da motivazioni di carattere pratico e disciplinare: l'Inquisizione pur non avendo mai condannato la contemplazione mistica, avrebbe però sempre «disapprovato il modo introdotto da' moderni Direttori e fautori di questa orazione contemplativa per i disordini che ne succedono». Invocava pertanto un'azione repressiva decisa ed efficace di inquisitori e vescovi, attraverso la distruzione di tutti i libri su questa materia e, soprattutto, per mezzo di istruzioni precise rivolte ai direttori di coscienza (di monache, in particolar modo), affinché ammettessero «all'uso di tale contemplazione» solo «anime perfette», ovvero anime che, sottoposte al vaglio degli stessi direttori, si fossero rivelate fruitrici di grazie mistiche autentiche. Un diretto frutto della strategia indicata dal cardinale fu il progetto, che impegnò negli anni successivi la Congregazione, di una istruzione da indirizzare proprio a confessori e direttori spirituali.

Spentosi a Roma il 3 ottobre 1684, Albizzi fu sepolto nella cappella di S. Alberto in S. Maria in Transpontina.

(A. Malena)

Vedi anche

Alumbradismo; Alessandro VII, papa; Alessandro VIII, papa; Assessore; Beghine e begardi; De Luca, Giovan Battista; Del Bene, Tommaso; Familiari, Italia; Giansenismo; Lamine di Granada; Pelagini; Quietismo; Sarpi, Paolo; Urbano VIII, papa; Venezia

Bibliografia

Albizzi 1683, Albizzi 1698, Albizzi 1698(a), Ceyssens 1975, Ceyssens 1977, Decker 2006, Dudon 1921, Malena 2003, Monticone 1960, Petrocchi 1948, Prosperi 1996, Rotondò 1973, Signorotto 1989, Stella 2006

Alborayque - Tra la fine del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento, circolò in Spagna un libello anonimo, fortemente polemico, intitolato *El Libro del Alboiraque* e noto anche come *El Tratado del Alborayque*. Scritto in un castigliano colto, l'opera è un colorito esempio della propaganda anti*conversa* circolata in Castiglia dal XV alla metà del XVI secolo intimamente correlata con la nascita del Sant'Uffizio spagnolo nel 1478. Si pensa risalga agli anni Ottanta del Quattrocento e a un ambiente vicino alla corte di Castiglia. Sanford Shepard ipotizza che l'*Alborayque* provenisse dal circolo di Tomás de Torquemada, il primo inquisitore generale di Castiglia (Shepard 1982). Riscontri interni suggeriscono che il testo fu composto dopo la creazione dell'Inquisizione a Valencia nel 1484, ma prima dell'espulsione degli ebrei dai regni di Castiglia e Aragona otto anni più tardi. Alcuni pensano addirittura che l'opuscolo possa risalire alla metà del XVI secolo.

Alborayque è una castiglianizzazione del termine arabo *al-Buraq* (Illuminazione), il nome del mitico destriero del profeta Maometto. I commenti alla *sura* 17:1 descrivono l'animale che trasportò Maometto dalla Mecca a Gerusalemme e da Gerusalemme alla Mecca durante un viaggio notturno. Tradizioni musulmane extra-coraniche dicono che la bestia era un ibrido: una versione lo descrive a forma di mulo, ma con faccia umana, ali e la coda di un pavone. Nell'opuscolo in questione la descrizione ibrida dell'animale è funzionale a un'ingiuriosa comparazione con i recalcitranti neofiti spagnoli, passati dall'ebraismo al cristianesimo e considerati dall'autore quasi tutti genericamente falsi convertiti. L'autore anonimo spiega che i falsi convertiti dal giudaismo sono giustamente chiamati *alboraicos* per la loro ambiguità religiosa e sociale; dal momento che, né ebrei, né cristiani, né musulmani, non credono in nessuna delle religioni rivelate, pur professandosi appartenenti a ciascuna di esse, a seconda delle opportunità e delle circostanze. Assomigliano, spiega l'autore anonimo, ai pipistrelli, né uccelli né animali. L'ambiguità sessuale diventa un'altra delle loro presunte caratteristiche: né maschi né femmine, sono anche sodomiti, bugiardi, altezzosi, rapaci e pigri, ma soprattutto ipocriti.

La maggior parte dell'opera è dedicata a enucleare le caratteristiche dei nuovi convertiti. Il recalcitrante nuovo cristiano è presentato come l'archetipo di un mostro con venti attributi, inclusi la bocca di un lupo, la faccia di un cavallo, gli occhi di un uomo, la coda di un serpente e il corpo di un bue. Tutte queste mostruosità, l'autore spiega, corrispondono ai tratti morali e ai comportamenti che segnano l'identità degli ebrei convertiti. Per esempio, le orecchie dell'*Alborayque*, che sono quelle di un cane da caccia alla lepre, indicano l'assenza di vergogna davanti a Dio, il ritorno al 'vomito' del giudaismo, proprio come «hombres perros».

Prima di abbandonarsi al grottesco e al fantastico, l'autore disegna una sorta di tassonomia dei convertiti. Usando i termini utilizzati dai rabbini per definire i rinnegati, *meshumadim*, e i convertiti forzati, *anusim*, stabilisce che i primi sono autentici convertiti; che sono più comuni degli *anusim* nella vecchia Castiglia; e che si sono legittimamente sposati con cristiani non convertiti. Gli *anusim*, al contrario, sono *alboraicos* e abbondano a Toledo, in Andalusia, in Extremadura e a Murcia. Questa semiapologetica distinzione, insieme ad altri elementi del testo, suggerisce ad alcuni studiosi che l'autore fosse un convertito del nord o un mezzo-convertito. Tuttavia il testo è lontano dall'essere un'apologia per i *cristianos nuevos*. È piuttosto la reiterazione di una vecchia e ingiuriosa idea, che sarebbe riaffiorata ripetutamente nella retorica anti-*conversa* e antiebraica nella Penisola iberica della prima età moderna, e cioè che i convertiti fossero sovversivi che abitavano una terra di nessuno tra il giudaismo e la 'vera fede'.

(D.L. Graizbord)

Vedi anche

Battesimo forzato, Spagna; *Conversos*, Spagna; Giudaizzanti; Torquemada, Tomás de

Bibliografia

Bustamante García 1997, Carpenter 1992, Carpenter 1993, Carpenter 2005, Gitlitz 1992, Lazar 1997, López Martínez 1954, Seidenspinner-Núñez 2004, Shepard 1982

Albrisio, Basilio - Di lui è nota solo la patria (Reggio Emilia) e la professione, di medico. La vicenda che lo riguarda ebbe per teatro il monastero reggiano di Santa Chiara, dove egli esercitò fin dal 1551, per l'indisposizione del medico titolare della condotta, affidata a Basilio pochi anni dopo, nel 1555. All'inizio del 1559 (il 18 gennaio) fu aperto a suo carico un procedimento giudiziario, guidato da una commissione mista in rappresentanza della Curia diocesana, dell'Inquisizione e dello stesso Comune (forse a tutela delle influenti famiglie a cui appartenevano le monache implicate). Un mese dopo, mentre era in corso il quinto interrogatorio dell'imputato, un inviato del governatore di Reggio ne ottenne la consegna per il duca d'Este, e fece trasferire Albrisio a Modena e di qui a Bologna, da dove il medico avrebbe proseguito per Roma, secondo quanto disposto da un allarmato breve di papa Paolo IV Carafa, per sottolineare la rilevanza attribuita al caso. L'ultima sua traccia (del maggio 1559) ci è serbata in un atto con cui il fratello Alessandro vendeva terre di famiglia il cui ricavato doveva servire per Basilio, in carcere.

I verbali degli interrogatori reggiani gettano luce sulle credenze concepite da Albrisio e da lui diffuse tra le dodici monache che componevano la sua «chiesa» (ma una fonte accenna al coinvolgimento di religiosi «dell'uno e dell'altro sesso»; peraltro, nel gruppo ebbe un ruolo importante un giovane lavorante dell'arte della lana, Angelo Gabriele, probabile figura di «papa angelico», sfuggito alla cattura). A partire dalla meditazione di alcuni passi biblici, in particolare dell'Apocalisse, e di commenti allo stesso testo (quello di Niccolò da Lira; opere non precisabili di Ugo di San Vittore e di Agostino), a seguito di una lacerante crisi interiore, da lui stesso datata al 1548, Albrisio era pervenuto da un lato alla convinzione di avere colto la pienezza dei significati dell'Apocalisse; dall'altro, alla consapevolezza della missione a cui Dio l'aveva destinato: farsi ricettacolo umano per accogliere Cristo nel momento, imminente, del secondo avvento. Egli avvertì tale missione come un passaggio necessario per la redenzione della Chiesa e del mondo e per consentire all'umanità (a tutta l'umanità: Basilio non distingueva tra cristiani, ebrei e pagani) di prepararsi al terzo e ultimo avvento di Cristo, nel giorno del giudizio. Di necessità questa seconda incarnazione avrebbe implicato una seconda passione e l'annientamento della persona dello stesso Albrisio, nel corso di una solenne messa celebrata da Angelo Gabriele e servita dai profeti Enoch ed Elia.

Documento eloquente (e rilevante: il *novus haeresiarcha* è ricordato persino nei seicenteschi *Annales Ecclesiastici* continuati da Odorico Rinaldi o Rainaldi) della crisi religiosa del Rinascimento, le dottrine di Albrisio offrono per un verso una puntuale testimonianza dell'alta stagione del millenarismo cinquecentesco, contribuendo d'altra parte ad attestare il clima di calda attesa di un rinnovamento ecclesiale connesso con l'apertura del Concilio tridentino. Si tratta di impronte comuni ad altre esperienze di

quegli anni, e in particolare a quella di Giorgio Siculo, con cui Albrisio condivise precisi nuclei dottrinali, quali la svalutazione dei sacramenti, la credenza in una 'via larga' alla salvezza dell'umanità, la pratica della simulazione nicodemitica per proteggere la vera Chiesa dai rigori della falsa.

(M. Donattini)

Vedi anche
Annales Ecclesiastici; Giorgio Siculo; Profetismo; Reggio Emilia

Bibliografia
Biondi-Prosperi 1978, Prosperi 2000, Tedeschi 2000, nn. 757-759

Alcalá de Henares - Nell'ambito dello studio della religiosità spagnola in età moderna, la città di Alcalá de Henares assume un'importanza capitale grazie alla fondazione in questo luogo dell'Università Complutense da parte dell'arcivescovo di Toledo Francisco Jiménez de Cisneros. Questa fondazione divenne l'epicentro del movimento umanista castigliano del XVI secolo e fu il luogo di nascita dell'opera senza dubbio più rappresentativa del Rinascimento spagnolo, la *Biblia Políglota*.

Ma il germe della scuola complutense risale a secoli prima: inserita Alcalá nel territorio della giurisdizione ecclesiastica di Toledo sin dal 1188, il sovrano di Castiglia Sancho IV concesse nel 1293 un privilegio all'arcivescovo di Toledo Gonzalo García Gudiel affinché fondasse degli Studi Generali in quella città. Quasi due secoli dopo, il 17 luglio 1459, il papa Pio II concesse una bolla all'arcivescovo di Toledo Alfonso Carrillo per l'istituzione nel convento francescano di Santa María de Jesús di tre cattedre di Arti nell'antico Studio complutense. Tale progetto venne realizzato il 17 settembre 1473, quando si dispose il programma definitivo per il collegio. Poco tempo dopo, il 27 marzo 1487, quando era arcivescovo di Toledo Pedro González de Mendoza, Innocenzo VIII autorizzò la creazione di tre nuove cattedre di Teologia, di Diritto civile e di Diritto canonico. Fu questa la tradizione accademica sulla quale si appoggiò Cisneros per ottenere da papa Alessandro VI, il 13 aprile 1499, l'autorizzazione necessaria per la creazione di un collegio di studenti nel quale si potessero assegnare i gradi negli studi inferiori. Nasceva così il Colegio San Ildefonso, la cui costruzione, iniziata nel 1498, il *Cabildo* di Toledo ricevette dal celebre architetto Pedro Gumiel.

Il 22 gennaio 1510 vennero promulgate le prime costituzioni, alle quali si sommarono delle nuove disposizioni nel 1517. In esse si raccoglieva l'insieme normativo necessario per amministrare la neonata università in tutto ciò che riguardava la sua struttura e l'ordinamento accademico e gestionale. Il *Colegio Mayor* dava accoglienza in regime di convitto a trentatrè collegiali assegnatari di borsa i quali, per otto anni, compivano i loro studi di Arti, di Diritto canonico o di Teologia. Alla guida dell'istituzione si trovava il *rector* complutense, scelto ogni anno dai collegiali e senza possibilità di rielezione. Il primo fu il canonico della cattedrale di Toledo e vescovo di Útica Pedro del Campo (†1551). Attraverso la figura del *rector* si garantì l'indipendenza dell'Università come istituzione, dato che la sua attività non era soggetta sin dal principio, come accadeva di solito in casi simili, a quella del *maestrescuela* della cattedrale. Affiancavano il *rector* tre *consiliarios*, che lo assistevano nelle sue funzioni. Una novità importante per l'amministrazione dell'Università fu la creazione della carica di *cancelario*, affidata a vita all'abate della *Iglesia Magistral de los Santos Niño Justo y Pastor* il quale, secondo il modello universitario parigino, aveva l'autorità di concedere i gradi e i titoli accademici. Il primo ad occupare tale carica fu Pedro de Lerma, che si era addottorato presso l'Università di Parigi. Altra importante carica destinata a reggere la vita accademica dell'istituzione era quella di *visitador*, che doveva vigilare sulla precisa attuazione di ciò che era disposto nelle *Constituciones* e su tutti gli aspetti che riguardavano l'amministrazione del patrimonio universitario. Avrebbe dovuto occupare tale incarico uno dei canonici della *Iglesia Magistral de los Santos Niño Justo y Pastor*, andando in tal modo a stringere una relazione tra l'istituzione e il *Colegio Mayor*, entrambe comunque dipendenti in ultima istanza dal *Cabildo* della cattedrale di Toledo per qualsiasi conflitto.

Oltre ai trentatrè collegiali ordinari il *Colegio* ammetteva i cosiddetti *porcionistas* (convittori), appartenenti all'*élite* sociale i quali, diversamente dai precedenti, dovevano pagare la loro permanenza e non potevano far parte del *Claustro*. Il *Colegio* accoglieva anche tredici *cameristas*, tredici studenti poveri di arti e un numero imprecisato di *socios* (soci), la cui permanenza non poteva in nessun caso superare i due anni, prorogabile per altri due.

Insieme con il *Colegio Mayor*, cuore del progetto universitario di Cisneros, le *Constituciones* avevano previsto l'esistenza di un certo numero di *Colegios Menores*, o dei Poveri, fino a diciotto, anche se furono sette quelli che vennero effettivamente istituiti: quelli di San Eugenio e di San Isidro, fondati a partire dal 1514, davano ciascuno ospitalità a quaranta studenti di Grammatica – trentaquattro di latino e sei di greco – i quali frequentavano tre anni di lezioni di lingua latina e due di lingua greca; quelli di Santa Balbina e di Santa Catalina, ciascuno dei quali ospitava quarantotto collegiali che studiavano per quattro anni nella facoltà di Arti; quello della Madre de Dios, destinato ad alloggiare, sin dal 1514, ventiquattro collegiali già *licenciados* in Arti, diciotto teologi, che si preparavano per quattro anni a fare ingresso nel *Colegio Mayor* e sei medici; quello di San Pedro y San Pablo, destinato alla formazione di religiosi e in cui risiedevano tredici sacerdoti francescani e due fratelli laici; l'ultimo di questi *Colegios* per Poveri fu quello di San Lucas, per studenti poveri e malati.

Il terzo nucleo nel sistema di insegnamento complutense era costituito dal *Colegio Trilingüe*, chiamato anche di San Jerónimo. Fondato nel 1528 dal *rector* Mateo Pascual, la sua finalità fu quella di preparare per tre anni trenta collegiali alla conoscenza delle lingue bibliche: dodici studenti si dedicavano allo studio del latino, dodici alla lingua greca e sei all'ebraico. L'intensa e rigorosa attività sviluppata nello studio trilingue contribuì enormemente allo sviluppo degli studi biblici e pose le basi dello studio della teologia avanzata. Tale impegno per l'insegnamento delle lingue classiche, insieme con lo sviluppo delle tecniche di stampa, fu di enorme importanza affinché l'istituzione complutense portasse a termine l'edizione della *Biblia Políglota*.

L'Università di Alcalá raggiunse, nel suo insieme, un numero elevato di studenti nei suoi primi anni di vita. Secondo quanto riporta il maestro Álvar Gómez de Castro si arrivò ad un totale di ottocento alunni, tra quelli che risiedevano nei diversi collegi e quelli che si dedicavano allo studio e all'insegnamento e vivevano in altri conventi, collegi e pensionati. Tale numero era addirittura triplicato alla metà del XVII secolo.

Oltre all'importante facoltà di Teologia, Alcalá poteva vantare al suo attivo una facoltà di Arti e Filosofia, una di Medicina e una di Diritto canonico. Nella prima, quattro maestri applicavano le loro conoscenze all'insegnamento della logica elementare, della logica pura, della filosofia naturale e della metafisica per quattro anni. Nelle sue aule si misero in evidenza professori come Tomás de Villanueva e il maestro Sancho Carranza de Miranda, i quali tenevano letture di autori come Porfirio, Aristotele, Egidio Romano o di francescani come John Peckham o Thomas Bradwardine. Nella facoltà di Diritto Canonico si otteneva il grado di *bachiller* in Diritto al termine di sei anni di studio e il grado di *licenciado* dopo altri cinque. La facoltà di Medicina dispose di due cattedre ad Alcalá, in cui si seguivano corsi teorici di Avicenna, di Ippocrate e di Galeno. Per accedere agli studi di Medicina al collegiale era richiesto il grado di *bachiller* in Arti. Ottenevano il grado di *licenciado* in Medicina coloro che superavano tre anni di studio più sei mesi di pratica con uno dei dottori della propria facoltà.

Nel complesso, gli insegnamenti impartiti in queste facoltà rappresentavano in grande misura conoscenze ausiliarie della vera ragione e della principale causa della fondazione del cardinale Cisneros: gli studi teologici. Per questo motivo fu la facoltà di Teologia quella che, senza ombra di dubbio, godette del maggior prestigio e quella che, inoltre, avrebbe lasciato maggiori tracce nel panorama educativo superiore spagnolo attraverso l'inclusione non solo degli studi della tradizionale filosofia tomista, come si faceva nelle aule di Salamanca. La facoltà essa infatti creò una cattedra dedicata alla filosofia del francescano Duns Scoto e un'altra per il pensiero del nominalista Guglielmo da Ockham, rette nei primi anni dai maestri Gonzalo Gil e Miguel Carrasco. Il successo degli insegnamenti nominalisti ad Alcalá fu talmente straordinario che l'Università di Salamanca dovette aggiungere altre tre cattedre di tale insegnamento per evitare di perdere la sua posizione egemone nella Penisola. Per cominciare gli studi di Teologia gli studenti dovevano aver completato i corsi di Arti. Raggiungevano il grado di *bachiller* in Teologia coloro che avevano seguito per quattro corsi accademici almeno una delle tre cattedre proposte dalla facoltà e due delle lezioni sulla Bibbia impartite da alcuni *bachilleres*. Dovevano infine superare un difficile esame pubblico: la *tentativa*. Completavano la loro formazione come *bachilleres* esercitandosi per un anno e mezzo in letture pubbliche sui testi di Pietro Lombardo. Terminato questo periodo dovevano continuare per un anno e mezzo la loro formazione con l'esposizione orale di due letture del testo biblico, a loro scelta: una dell'Antico e un'altra del Nuovo Testamento. Per ottenere il grado di *licenciado* in Teologia i collegiali dovevano sostenere dispute nel corso di due anni di fronte a dottori e *bachilleres* almeno in quattro momenti solenni, tra cui spiccava l'ultimo, chiamato la *Alphonsina*, per la sua straordinaria complessità.

Insieme a queste quattro facoltà o studi, ne esisteva una di Grammatica, nella quale non era previsto il conseguimento dei gradi. Le sue lezioni erano piuttosto considerate come complementari nell'ambito del sistema educativo complutense, potendo essere seguite da qualsiasi studente, indipendentemente dal corso frequentato per conseguire il grado accademico.

La nomina dei professori complutensi fu sin dal principio alla base del successo dell'istituzione. Sin dai primi momenti Cisneros fece in modo che solo i più capaci e celebri potessero ambire alle diverse cattedre in ognuna delle varie facoltà: troviamo così, nella cattedra di Teologia nominalista Gil González de Burgos; in quella di Scoto il francescano Clemente; in quella di san Tommaso il prestigioso Pedro Ciruelo de Daroca; in quella di Logica il professore di Parigi Miguel Pardo de Burgos; in quella di Filosofia Antonio de Morales; in quelle di Medicina Tarragona e Pedro de Cartagena; in quelle di Greco l'illustre cretese venuto dall'Italia Demetrio Ducas ed Hernán Núñez, il 'Commentatore Greco', maestro dei fratelli Vergara e di Lorenzo Balbo; in quella di Ebraico Pablo Coronel, e in quella di Retorica Fernando Alfonso Ferrara. L'Università Complutense poté contare in questi primi anni anche sulla grande figura dell'umanesimo spagnolo del momento, Elio Antonio de Nebrija. A questi succedette un folto gruppo di uomini dotati di non minore prestigio: in Teologia Juan de Medina e Andrés Cuesta, assistente al Concilio di Trento; nelle Arti Tomás de Villanueva, che ebbe come discepoli Domingo de Soto, confessore di Carlo V, Fernando de Encinas, arcivescovo di Valencia, ed Alfonso Prado de Toledo, cancelliere nella prestigiosa Università di Coimbra; in Medicina ottenne la cattedra Juan Reinoso; in Retorica, succedendo a Nebrija, Juan Ramírez de Toledo; per l'insegnamento del testo biblico vennero scelti Dionisio Vázquez de Toledo, Jorge Navero e Cipriano de la Huerga.

Parallelamente all'attività di insegnamento, anche lo sviluppo dell'attività editoriale nelle tipografie complutensi determinò il successo del programma formativo di Cisneros; se l'educazione dell'*élite* religiosa spagnola esigeva la conoscenza e lo studio costante dei testi sacri, uno dei pilastri dell'edificio complutense doveva essere la promozione dell'industria del libro. È qui che acquisisce importanza particolare la figura dello stampatore Arnao Guillén de Brocar, insediato ad Alcalá sin dal 1511, e quella del suo successore, il navarro Miguel de Eguía. Da questa data fino al 1540 si contano fino a trecento edizioni di opere molto diverse, la maggior parte di tema religioso. Si stamparono, dunque, traduzioni originali di numerose opere di scrittori greco-latini, tra le quali spiccano le opere di Cicerone, Plauto, Seneca, Aristotele, Demostene, Senofonte, Valerio Flacco, Quintiliano o Giulio Cesare e Plutarco. In grande misura molte di queste edizioni furono pubblicate dagli stessi professori complutensi, che lasciarono in tal modo la loro impronta negli studi di Alcalá. Su tutti si mise in evidenza Nebrija, le cui opere si succedettero nelle tipografie di Brocar. Accanto all'attività editoriale dell'importante umanista eccellono le figure di Pedro Ciruelo, Alonso de Herrera, Francisco de Vergara, il medico Pedro de Cartagena, Fernando de Encinas, Lorenzo Balbo o Alfonso de Zamora. Anche le opere di autori contemporanei ebbero un posto importante tra quelle che videro la luce nelle tipografie di Alcalá. Tra queste occupano la posizione più prestigiosa le prime edizioni in spagnolo dell'opera di Erasmo, ammirato da Cisneros e che il cardinale invitò ripetutamente a lavorare nell'istituzione. Accanto alle diverse edizioni del più significativo degli umanisti europei, si trovavano nelle biblioteche di Alcalá le opere di Leonardo Bruni, Jacques Lefèvre d'Étaples, Alvar Gómez, Lucio Marineo Siculo, Pietro Martire d'Anghiera, Filippo Melantone o Lorenzo Valla.

Ma senza dubbio l'opera più importante pubblicata nell'Università di Alcalá fu l'unica edizione della *Biblia Políglota* (1514-1517), frutto dell'Accademia di Studi Biblici, creata da Cisneros nel 1502, e riferimento unico dell'umanesimo spagnolo. Per la sua elaborazione si dovettero fabbricare i caratteri greci ed ebraici, che non esistevano in Spagna. Si lavorò con i migliori manoscritti dei Testi Sacri e in ognuna delle lingue. Nei primi quattro volumi era contenuto l'Antico Testamento e nel quinto il Nuovo, che fu il primo ad uscire dalle tipografie nel 1514; l'ultimo dei volumi della *Políglota* conteneva i dizionari e le grammatiche delle lingue utilizzate per la sua elaborazione, oltre a dotti commenti per rendere più accessibile non tanto la traduzione del testo biblico quanto la comprensione più assoluta e fedele dello stesso. La sua qualità e il suo rigore filologico ed erudito superò, anche per i criteri della critica moderna, l'edizione del Nuovo Testamento pubblicato da Erasmo tra il 1515 e il 1516. Vi collaborarono gli studiosi più preparati e celebri: il testo latino fu rivisto da Juan de Vergara, dal commendatore Hernán Núñez e da Bartolomé de Castro; la revisione del testo greco fu portata a termine da Demetrio Ducas, Hernán Núñez de Guzmán e Diego López de Zúñiga; il testo ebraico fu a carico di Pablo Coronel e Alfonso de Zamora. Anche Nebrija lavorò all'edizione di questa grandiosa opera, rivedendo per un certo periodo il testo della Vulgata di san Girolamo, base del lavoro della *Políglota*.

Attraverso l'attività di insegnamento, portata avanti nelle sue aule, e l'ingente opera di edizione di libri compiuta nelle sue stamperie, l'Università di Alcalá de Henares ebbe un altro ruolo da protagonista nell'umanesimo spagnolo, fungendo da straordinario centro di divulgazione delle posizioni erasmiane che, agli inizi del XVI secolo, segnavano il ritmo del pensiero europeo. A cominciare dallo stesso Cisneros, che invitò il suo ammirato umanista di Rotterdam a partecipare ai lavori della *Políglota*, l'erasmismo trovò nelle aule di Alcalá un favorevole terreno di coltura per la sua diffusione e il suo sviluppo in ambito spagnolo. Professori come Francisco de Vergara difesero dalle loro cattedre le posizioni erasmiane, e lo stampatore Miguel de Eguía diffuse attraverso le sue stamperie le prime edizioni dell'opera di Erasmo in Spagna. In tal modo, nel 1525, fu dato alle stampe l'*Enchiridion*, insieme con la *Paraclesis* e il *Christiani hominis institutum*; a neanche un mese di distanza apparve nelle stamperie di Eguía un volume che raccoglieva il *De copia*, il *De ratione Studii* e la *Conscribendarum epistolarum ratio*; a questa seguì una edizione della *Precatio Dominica*, accompagnata dalla

Paraphrasis in tertium Psalmum e dal *De libero arbitrio*; tra giugno e novembre apparve la *Paráfrasis de las Epístolas*, insieme con la lettera di dedica all'imperatore, la risposta di questi e la *Exhortatio ad studium evangelicae lectiones*, quest'ultima di grande diffusione nell'ambito dell'educazione universitaria di Alcalá. Proprio per questo motivo saranno gli uomini usciti dalle aule complutensi a diventare protagonisti del movimento riformatore spagnolo del XVI secolo. L'eterodossia di personaggi di Alcalá come Juan de Valdés, Juan Gil, Constantino Ponce de la Fuente, non è che un esempio dell'importanza che l'attività dell'istituzione complutense ebbe per lo sviluppo dell'umanesimo e del pensiero cristiano ispanico.

La posizione della scuola complutense divenne palese nella conferenza di Valladolid nel 1527, nella quale l'opera e il pensiero erasmista vennero dibattuti di fronte al Consiglio della Suprema Inquisizione a causa degli attacchi e delle denunce che aveva ricevuto da parte del clero regolare, appoggiato dai teologi della scuola di Salamanca. Rappresentarono la posizione favorevole ad Erasmo i teologi di Alcalá: il maestro Ciruelo, il dottor Sancho Carranza de Miranda e il dottor Pedro de Lerma, abate della Chiesa Magistrale di Alcalá e *cancelario* dell'Università. Erano presenti anche i rappresentanti dell'Università di Valladolid i quali, ad eccezione del maestro Alcaraz e di don Alonso Enríquez, abate di Valladolid, si allearono con il partito di Salamanca. Al termine delle sessioni nel settembre del 1527 l'opera erasmiana parve uscire rafforzata. Sarebbe stata una vittoria effimera. Nel giro di pochi anni l'Inquisizione spagnola sarebbe entrata violentemente nella vita intellettuale dell'Università di Alcalá, coinvolgendo nei processi per erasmismo, luteranesimo e *alumbradismo* i suoi principali esponenti, da Mateo Pascual a Pedro de Lerma, da Juan de Valdés a Juan de Vergara. Anni più tardi sarebbero stati sempre intellettuali formati all'Università Complutense come il dottor Juan Gil, predicatore magistrale della Cattedrale di Siviglia e i cappellani reali dell'imperatore Constantino Ponce de la Fuente e Agustín Cazalla, a costituire le fila del nuovo pericolo «luterano» in Castiglia.

(T. López Muñoz)

Vedi anche

Alumbradismo; Bibbia; Biblisti, processi ai, Spagna; Cazalla, María de; Cisneros, Francisco Jiménez de; Eguía, Miguel de; Enzinas, Francisco de; Erasmismo; Erasmismo, Spagna; Erasmo da Rotterdam; Gil, Juan (dottor Egidio); Manrique de Lara, Alonso; Nebrija, Elio Antonio de; Ponce de la Fuente, Constantino; Siviglia, processi di; Valdés, Juan de; Valladolid, processi di; Vergara, Juan de

Bibliografia

Álvar Ezquerra 1996, Bataillon 1996, García Oro 1993, Homza 2000, Kagan 1974, Martín Abad 1991, Torre y del Cerro 1909

Aldrovandi, Ulisse - Orfano di padre a sette anni, Ulisse Aldrovandi (Bologna, 1522-1605) ebbe un'adolescenza inquieta ed errabonda. A dodici anni fuggì di casa e soggiornò per quattro mesi a Roma; pochi anni dopo intraprese addirittura un pellegrinaggio a Santiago de Compostela. Stabilitosi a Bologna dal 1539, vi studiò letteratura e giurisprudenza. Nel 1542 fu immatricolato notaio. Giunto però alla vigilia della laurea, decise di dedicarsi alla medicina, alla matematica e alla filosofia naturale, che studiò a Padova tra il 1548 e il 1549. Tornato a Bologna, nel giugno del 1549 fu arrestato e processato per eresia. Aldrovandi infatti si era legato a un gruppo ereticale che si ispirava alle dottrine di Zwingli e di Calvino; ne facevano parte, tra gli altri, Ludovico Felicini, Annibale Monterenzi, Lelio Sozzini, Sebastiano Mainetti, il maestro di scuola Alamanno Orlandi, il libraio Francesco Linguardo, il canonico di San Petronio Girolamo Dal Pino, nonché un cospicuo gruppo di canonici regolari di San Salvatore (tra cui Teseo, fratello di Ulisse). Il I settembre 1549 abiurò pubblicamente nella basilica di San Petronio assieme ad altri quattro membri del gruppo. Ciononostante, i cardinali del Sant'Uffizio romano, contro il parere del cardinal legato di Bologna Giovanni Maria Del Monte (il futuro Giulio III), convocarono a Roma Aldrovandi e diversi suoi compagni, forse allo scopo di estorcergli informazioni sulle conventicole eterodosse. Il 22 ottobre Aldrovandi, Dal Pino e Orlandi, dietro fideiussione, furono rilasciati dalle carceri e confinati in un luogo scelto dal commissario generale del Sant'Uffizio Teofilo Scullica. Il 4 marzo 1550, nonostante la gravità delle colpe, i cardinali inquisitori condonarono a Ulisse le pene, in considerazione dell'elezione a papa di Giulio III (avvenuta il 7 febbraio) e dell'anno giubilare.

Tornato a Bologna, Aldrovandi riprese a studiare medicina, laureandosi il 23 settembre 1553. Poco tempo dopo fu ammesso al Collegio di filosofia e medicina e l'anno seguente cominciò a insegnare nello Studio cittadino, attività che avrebbe continuato a svolgere fino al 1600. Fu quasi certamente per ottenere tale incarico che Aldrovandi rivolse una supplica ai cardinali inquisitori, chiedendo loro di essere riabilitato completamente dopo il processo, com'era accaduto per Dal Pino (il documento, non datato, è incluso in una serie degli anni 1553-1555). Egli divenne così uno dei più celebri naturalisti del tempo. Nel 1571, nel corso delle indagini condotte dall'inquisitore di Bologna contro i gruppi eterodossi ancora attivi in città, le figure di Ulisse e di suo fratello Teseo riemersero nei costituti di alcuni imputati. Aldrovandi venne quindi convocato e interrogato dall'inquisitore, ma non emerse nulla di rilevante a suo carico, oltre alle vicende per cui era già stato processato. Egli poté così continuare le sue attività fino alla morte. Una traccia più che consistente dei suoi trascorsi eterodossi è riscontrabile nella ricca biblioteca che Aldrovandi lasciò in eredità al Senato di Bologna (ora confluita nella Biblioteca Universitaria della città). Del resto nel 1615 i senatori inoltrarono alla Congregazione del Sant'Uffizio la richiesta di poter conservare anche i libri proibiti. L'autorizzazione tuttavia venne negata; i libri avrebbero dovuto essere depositati nell'ufficio dell'inquisitore, restando comunque di proprietà del Senato.

(G. Dall'Olio)

Vedi anche

Bologna; Renato, Camillo; Sozzini, Lelio

Bibliografia

Dall'Olio 1999, Montalenti 1960, Olmi, 1976, Rotondò 2008(d), Tedeschi 2000, nn. 762-768

Aleandro, Girolamo - Nato a Motta di Livenza il 13 febbraio 1480, di famiglia nobile, nel corso degli studi che fece tra Pordenone, Padova e Venezia acquisì una preparazione umanistica di eccezionale qualità impadronendosi delle lingue antiche – latino, greco, ebraico, ma anche siriaco e caldeo – e cooperando con Aldo Manuzio tra il 1503 e il 1508. Conobbe Erasmo e strinse con lui un rapporto che fu a lungo di stretta collaborazione fino a quando non giunse a interromperlo il ruolo assunto da Aleandro nello scontro del papato con Lutero. Uomo intelligente e ambizioso, ebbe un precoce rapporto di favore con papa Alessandro VI Borgia che mostrò in quale direzione il giovane pensava di investire le sue notevoli qualità e le già evidenti ambizioni.

Una pausa a cui fu costretto da ragioni di salute lo fece tornare agli studi. Un periodo di insegnamento a Parigi tra il 1508 e il 1513, dove si recò con lettere di raccomandazione di Erasmo, ebbe esiti trionfali per lui e per la cultura umanistica e filologica italiana, di cui fu considerato il rappresentante più autorevole. Passò poi al servizio del vescovo di Liegi Érard de la Marck da cui ottenne importanti benefici ecclesiastici. Rientrato a Roma come rappresentante del vescovo, iniziò una carriera nella Curia che lo portò a svolgere la difficile missione seguita alla pubblicazione della bolla

di scomunica contro Lutero e a partecipare alla dieta di Worms del 1521 come nunzio apostolico. Fu lui a formulare l'editto che chiuse i lavori della dieta. Le sue lettere mostrano che fu molto colpito dall'ostilità diffusa in Germania nei confronti della Roma papale. Di quel mondo romano egli si sentì parte integrante, essendo un ecclesiastico che accaparrava benefici e conduceva una vita molto libera (ebbe diversi figli). Da questo probabilmente nacque la sua rottura con Erasmo di cui divenne da quel momento il critico più aspro all'interno della Curia. Diventato vescovo di Brindisi per resignazione di Gian Pietro Carafa, vi si recò personalmente nel 1527 per un brevissimo periodo, lasciandone poi la gestione al domenicano Antonio Beccari, già inquisitore a Modena e vicario del vescovo di Verona Gian Matteo Giberti. Aleandro fu sempre più impegnato in attività diplomatiche: nunzio presso Carlo V per trattare della richiesta di un Concilio, fu poi nominato nunzio a Venezia tra il 1533 e il 1535. In quella sede si occupò attivamente di reprimere la diffusione delle idee della Riforma protestante facendone processare i sospetti seguaci. L'esperienza del mondo tedesco e dei nodi politici e religiosi del momento accumulata in anni di attività lo resero una figura centrale della politica papale sotto Paolo III, quando dovette occuparsi della bolla di convocazione del Concilio a Mantova (1536) e fece parte della commissione di prelati che formulò il noto *Consilium de emendanda Ecclesia* (1537). Nominato cardinale (1538) fu prescelto come legato al Concilio convocato a Vicenza e, fallita la convocazione, fu inviato a Vienna per controllare e ostacolare i progetti asburgici di accordo coi protestanti. La sua dura opposizione a ogni ipotesi di accordo e l'aspra ostilità nei confronti non solo di Lutero ma anche di Erasmo e di tutti gli ambienti sensibili a esigenze di riforma lo resero un punto di riferimento obbligato dell'ala più chiusa e combattiva della Curia, tanto che nel concistoro del 15 luglio 1541 il suo nome insieme a quello del Carafa fu fatto per la ventilata ipotesi di accentrare a Roma il controllo dell'opera dell'Inquisizione in modo da renderla più efficiente. Solo la morte impedì che il suo nome si legasse all'avvio del moderno Sant'Uffizio. Aleandro cessò di vivere il I febbraio del 1542.

(A. Prosperi)

Vedi anche

Concilio di Trento; Erasmo da Rotterdam; Luteranesimo, Italia; Paolo IV, papa

Bibliografia

Alberigo 1959, Alberigo 1960, Gaeta 1960, Paquier 1900

Alessandria - Il tribunale dell'Inquisizione di Alessandria, ubicato nel convento domenicano di San Marco, fu soppresso nel 1799 in virtù del decreto emanato dal governo provvisorio piemontese il 28 gennaio di quell'anno. L'archivio venne sigillato, e a quanto pare esisteva ancora nell'autunno del 1802, quando venne traslocata la biblioteca conventuale, che concorse alla dotazione della biblioteca civica, istituita l'anno prima, insieme con le altre prelevate dalle corporazioni religiose cittadine soppresse dal governo francese. Tuttavia i funzionari che si recarono sul luogo il 21 dicembre 1802 per redigerne l'inventario attestarono la sua scomparsa. Dai documenti non risulta alcuna notizia della sua distruzione.

Pertanto le informazioni sull'attività inquisitoriale nella diocesi di Alessandria (e in quella di Acqui, sulla quale ebbe sempre competenza la sede alessandrina) si ricavano dal ms. *Tabula Inquisitorum Italiæ*, conservato nella Biblioteca Civica di Alessandria e compilato da frate Domenico Francesco Muzio, vicario generale del Sant'Uffizio alessandrino dal 1711 al 1730 (con compiti quasi esclusivamente amministrativi: nel 1709 Vittorio Amedeo II di Savoia espulse padre Vincenzo Morello da Albenga, e in seguito non furono più nominati inquisitori a pieno titolo). Muzio, che svolse attente indagini e verifiche sui documenti conservati nell'Archivio di San Marco, elencò i seguenti inquisitori: Bencio da Alessandria, vivente nel 1309; Simone Aquabella di Tortona, vivente nel 1381; Pietro Bellingeri di Rivarone (1400-1417); Antonio Muzio da Alessandria, vivente nel 1421; Iacopo Inviziati (1468-1483); Lorenzo Butini da Fontanile, vivente nel 1490; Benedetto Ruginenti da Rivalta Bormida, vivente nel 1502; Giovanni Maria Inviziati, vivente nel 1519; Tommaso Lunati di Annone (1520-1525); Giovanni Michele Castellani da Alessandria (1546-1563); Vincenzo Pecora da Milano (1563-1572); Giovan Battista Porcelli (1572-1589); Onorato Lessio da Milano (1589-1593); Marco Antonio Reposi da Alessandria (1593-1598); Melchiorre Croceo da Milano (1598-1602); Camillo Balliani da Milano (1603-1606); Basilio Porta da Novara (1606-1623); Domenico Castiglione da Milano (1623-1643); Vincenzo Salmoiraghi da Milano (1643-1662); Giuseppe Maria Visconti da Milano (1663-1668); Pietro Figini da Milano (1668-1680); Carlo Maria Arconati da Milano (1680); Carlo Gerolamo Bizzozzeri da Milano (1680-1692); Vincenzo Morello da Albenga (1692-1709); Antonio Maria Trotti da Alessandria (1709-1711); Domenico Francesco Muzio da Alessandria (1711-1730). A costoro vanno aggiunti i vicari Giuseppe Maria Notaris da Intra (1730-1734), Giacomo Francesco Ferrari da Solero (1734-1754), Carlo Giuseppe Boccaccio da Maranzana (1755) e Giovanni Antonio Buissoni da Milano (1756), menzionati dallo storico alessandrino Carlo A. Valle.

Se all'Archivio diocesano di Alessandria non resta traccia di documenti relativi all'attività inquisitoriale, fatta eccezione per il fascicolo originale del processo per stregoneria contro Ambrogio Gaia (1595-1596), al quale si accennerà più avanti, la diocesi di Acqui, invece, in una collocazione a sé, conserva 26 fascicoli che sono stati schedati da Gian Maria Panizza (1585-1727, dei quali 23 relativi agli anni 1611-1698). Va segnalato poi che in un importante contributo Luca Giana ha trattato del contenuto di altri 20 fascicoli (1624-1787) rinvenuti nel fondo *Parrocchie* del medesimo Archivio. I documenti acquesi, che in alcuni casi non vanno però oltre la trasmissione di informazioni, la denuncia o l'ascolto dei testimoni, e in altri sono lacunosi, riguardano una notevole varietà di imputazioni: blasfemia, abuso superstizioso o magico di sacramenti, *maleficia* su esseri umani ed animali, magia erotica, rituale e terapeutica, metamorfosi in animali, unzioni pestifere, evocazioni diaboliche, negromanzia. La partecipazione al sabba viene confessata in un solo caso. Significativa è la quantità di uomini inquisita (che supera il 60%), tra i quali vi erano anche molti parroci, frati francescani e alcuni soldati. Compaiono inoltre degli ebrei. I procedimenti sono condotti dal vescovo, non sempre insieme con l'inquisitore; non si ha menzione esplicita di torture; le pene inflitte sono per lo più ammende, elemosine, penitenze salutari e purgazioni canoniche *ad valvas Ecclesiæ* con fune al collo e candela in mano; in alcuni casi la scomunica ed il bando dalla diocesi.

Nei registri del Sant'Uffizio di Roma conservati alla Biblioteca del TCD (ms. 1225, cc. 300*r*-307*v* e 334*r*-336*v*) si rinvengono quattro sentenze relative a processi condotti nel 1580 dall'inquisitore Giovanni Battista Porcelli da Albenga insieme con i vescovi Pietro Fauno Costacciara di Acqui e Guarnerio Trotti di Alessandria. Tre sentenze sono state trascritte e pubblicate da Paola Piana Toniolo e riguardano donne accusate di stregoneria, partecipazione al sabba, apostasia e *maleficia*; si rileva il ricorso alla tortura; una di esse muore in prigione, le altre vengono condannate all'abiura, alla flagellazione e alla purgazione canonica. La quarta sentenza è relativa a un uomo accusato di eresia e poi assolto.

All'AST (Sezione I, Corte, *Materie Ecclesiastiche*, cat. 9, *Inquisizione*, m. 2 non inv., n. 37) è conservato il fasc. del processo istruito nel 1752 dal vescovo di Alessandria Alfonso Miroglio, in collaborazione con il vicario dell'Inquisizione, contro un gruppo di uomini, alcuni alessandrini, altri di un reggimento svizzero di stanza presso la città, accusati di eresia, magia, sortilegi, negromanzia, evocazioni diaboliche. Gli imputati vengono torturati e

condannati all'abiura, alla penitenza e alla purgazione davanti al duomo con candela in mano, cartelli declaratorî al collo e mitra derisoria in testa.

La documentazione processuale superstite ad oggi nota (ma documenti di natura normativa, economica e giuridica sono presenti in ACDF, specie in *S. O.*, *St. St.*, GG 1-d, GG 1-e) si esaurisce con un fasc. (lacunoso) conservato nell'Archivio privato della famiglia Guasco di Bisio: un processo, istruito dall'inquisitore Marco Antonio Reposi insieme con il vicario vescovile, contro Ambrogio Gaia, accusato di stregoneria e patto con il diavolo. Gli atti si riferiscono al 1595 (testimonianze ed interrogatorî con ripetuto ricorso a diverse torture) e al 1596 (intervento del procuratore dell'imputato, visite mediche e liberazione dietro cauzione). La trascrizione integrale del fasc. è stata pubblicata da Renato Lanzavecchia.

(G.M. Panizza)

Vedi anche

Abolizione dei tribunali, Italia; Asti; Porcelli, Giovan Battista; Torino

Fonti

Biblioteca Civica di Alessandria, *ms.* 67, Domenico Francesco Muzio, *Tabula chronologica inquisitorum Italiae* [1730]

Bibliografia

A-Valle 1853-1855, Giana 2007, Lanzavecchia [1978], Panizza 1989, Panizza 1994, Piana Toniolo 2000

Alessandro VI, papa (Rodrigo de Borja) - Rodrigo de Borja y Borja – d'ora in poi Rodrigo Borgia – nacque nel 1431 a Xàtiva, vicino a Valencia, figlio di Jofré de Borja y Doms e di Isabel de Borja, sorella del papa Callisto III. Le notizie sulla sua prima giovinezza sono relativamente scarse: come altri membri della sua famiglia, egli godette della protezione e del sostegno del potente zio, nominato cardinale nel 1444 ed eletto papa nel 1455. Durante il cardinalato e il pontificato dello zio Callisto III (1455-1458) Rodrigo fece una carriera rapida, raggiungendo i gradi più alti della gerarchia ecclesiastica. Pur se non portato allo studio egli ricevette un titolo in Diritto canonico a Bologna nel 1456. Nel maggio del 1455, un mese dopo l'elezione di Callisto III, fu nominato protonotario della Sede Apostolica; il 17 settembre del 1456 ricevette la nomina a cardinale diacono di San Nicola in Carcere – altri cardinalati furono quello di Albano nel 1471 e quello portuense nel 1476. Borgia accumulò un'incommensurabile ricchezza grazie ai benefici ecclesiastici. Particolarmente lucrativa fu la sua carica di vicecancelliere presso la Sede Apostolica, ottenuta il I maggio 1457, una posizione che si adeguava bene ai suoi talenti diplomatici e affaristici. Fu anche legato della Marca d'Ancona (1456-1457) e gli venne affidata la guida degli eserciti papali in Italia (1457). Dopo la morte dello zio, si impegnò a fondo per salvaguardare il suo potere nella Curia. Da Pio II Piccolomini (1458-1464) ricevette benefici ma anche aspre critiche riguardanti il suo stile di vita sfarzoso e dissoluto, richiamo ufficiale che non gli impedì di diventare padre di numerosi figli, avuti da donne diverse: Pedro Luis, Girolama e Isabella nacquero da una madre sconosciuta; Giovanni, Cesare, Lucrezia e Jofré furono i figli di Vannozza Catanei. Altri suoi figli furono Giovanni e Rodrigo, ambedue nati dopo la sua elezione. Durante i pontificati di Paolo II Barbo (1464-1471) e di Sisto IV della Rovere (1471-1484), Borgia rimase relativamente nell'ombra. Al conclave del 1484 si mise in corsa per il soglio papale, ma, nonostante il denaro messo in campo per corrompere i suoi elettori e ottenere il sostegno della Lega Italiana – formata allora da Milano, Firenze e Napoli –, venne eletto papa Innocenzo VIII Cybo. Negli ultimi anni del pontificato di Cybo, Borgia si dette molto da fare per rafforzare la propria influenza sulla Curia. Tuttavia, durante il conclave del 1492 tale appoggio si dimostrò insufficiente per garantirgli l'elezione. Solo quando il cardinale Ascanio Sforza si ritirò dalla gara e trasferì i voti dei suoi sostenitori al Borgia la situazione si risolse. Tale improvviso capovolgimento fece sorgere sospetti che quest'elezione fosse stata ottenuta attraverso simonia. I critici più moderati la considerarono una vittoria dello Sforza sul suo rivale, Giuliano della Rovere. La notte tra il 10 e l'11 agosto, Rodrigo Borgia divenne Alessandro VI.

Alessandro VI ereditò dai suoi predecessori una Chiesa finanziariamente instabile e una città senza legge. Ben noti sono i racconti sullo stato di depravazione morale nel diario di Stefano Infessura. Papa Borgia lavorò sollecitamente per ristabilire l'ordine istituendo magistrati plenipotenziari in quattro parti della città. Inoltre, egli finanziò il restauro di Castel Sant'Angelo e della Sapienza nonché la costruzione del Borgo Nuovo, l'arteria cruciale nell'area vaticana. Ben presto, tuttavia, venne coinvolto negli intrighi della politica italiana e nelle strategie nepotistiche. Come lo zio Callisto III, fece il possibile per consolidare il potere del casato dei Borgia: i matrimoni dei figli segnarono la fluttuazione continua delle alleanze politiche di Alessandro VI. L'esempio più significativo fu quello di Lucrezia, sposata prima con Giovanni Sforza, nipote di Ludovico il Moro (il matrimonio venne annullato), poi con Alfonso di Bisceglie e Quadrata, figlio illegittimo di Alfonso II di Napoli (che fu ucciso dal fratello di Lucrezia, Cesare), e infine con Alfonso d'Este, figlio del duca di Ferrara. Minacciato da Carlo VIII, il quale pianificava di invadere l'Italia per conquistare il Regno di Napoli, Alessandro stipulò un accordo con Alfonso II attraverso il matrimonio del proprio figlio Jofré con la figlia d'Alfonso, Sancha d'Aragona. Egli conquistò anche l'appoggio del re Ferdinando II d'Aragona mediante il matrimonio di Giovanni Borgia, duca di Gandia, con la prima cugina di Ferdinando, María Enríquez. Le sue alleanze spagnole non impedirono a Carlo VIII di invadere l'Italia nel 1494, incontrando poca resistenza. Il 31 dicembre egli entrò a Roma e due mesi dopo conquistò Napoli. Il 30 marzo del 1495 Massimiliano I, Ludovico il Moro e Alessandro VI assieme alla Spagna e alla Repubblica di Venezia fondarono la Lega Santa, apparentemente per difendere la Cristianità dai Turchi. In verità, la Lega era una coalizione rivolta contro la Francia. Dopo la battaglia di Fornovo (il 6 luglio 1495) e la ritirata di Carlo VIII, il papa Borgia continuò la sua alleanza con la Spagna e con Napoli.

I rapporti con l'Inquisizione di Alessandro VI furono piuttosto buoni. La sua elezione al soglio pontificio permise alla neonata Inquisizione spagnola di rafforzarsi notevolmente, strappando al papato una serie di privilegi giurisdizionali che invano i Re Cattolici avevano tentato di ottenere dai papi precedenti. Il rapporto diretto con la Spagna e la conoscenza dei nuovi meccanismi inquisitoriali spagnoli, di cui il primo nunzio permanente in Castiglia Francisco De Prats lo teneva costantemente aggiornato, ne fece uno dei sovrani più consapevoli dell'impatto economico e sociale della nuova Inquisizione spagnola. Forse fu proprio questo a spingerlo, nel 1498, a pensare a una propria Inquisizione, organizzando per la prima volta in territorio pontificio un'Inquisizione *more hispanico*. Fu un episodio isolato, unico nella storia italiana, ma significativo, che vide moduli e ritualità spagnole accolte e fatte proprie: proclamazione di un editto di grazia e solenne *auto de fe* in cui duecentotrentatrè confessi giudaizzanti abiurarono in un grande palco costruito sotto la basilica di San Pietro. I giudaizzanti, quasi tutti di origine spagnola, sfilarono in processione con una candela in mano fino alla chiesa della Minerva dove gli abiti di penitenza – gialli con una croce rossa esattamente come i *sambenitos* spagnoli – vennero appesi. Non ci furono roghi a sancire la punizione dei giudaizzanti fuggiti a Roma e i *conversos* riaccusati di giudaismo dall'effimera Inquisizione di Alessandro VI come il vescovo spagnolo Pedro de Aranda – formalmente relapsi e con-

dannabili quindi alla pena capitale – scontarono attraverso pene pecuniarie la riapertura dei processi.

A questi stessi anni risale anche il forte scontro con il domenicano Girolamo Savonarola, che l'aveva duramente attaccato condannandone gli eccessi. Minacciato dal rifiuto da parte di Firenze di entrare nella Santa Lega e considerando Savonarola come causa della politica francofila della città (Savonarola sosteneva entusiasticamente Carlo VIII, acclamandolo come *Flagellum Dei*), un breve convocò il frate a Roma nel luglio del 1495 per rispondere alle accuse di ostilità nei confronti della Curia papale e di istigazione a una propaganda secessionista, quasi settaria. Il frate rifiutò di lasciare Firenze, promettendo in compenso di inviare al papa una copia del suo ultimo lavoro allora in corso di stampa: il *Compendio di rivelazioni*. Un altro breve, datato 8 settembre 1495, accusò ufficialmente di eresia Savonarola, intimando al frate di cessare ogni predicazione, cosa che Savonarola in parte si rifiutò di fare. La crisi degenerò rapidamente. Alessandro VI scomunicò fra' Girolamo nel 1497. La scomunica si accompagnò anche alla perdita dell'appoggio politico in città. Quando l'anno seguente Savonarola fu arrestato, Alessandro VI ne chiese l'estradizione a Roma, ma la Signoria si oppose. Il papa ottenne solo di poter inviare due commissari ecclesiastici che accusarono Savonarola d'essere eretico e scismatico. Savonarola fu costretto a rinnegare le proprie credenze e, il 23 maggio 1498, fu impiccato e bruciato insieme a due suoi seguaci.

La seconda parte del pontificato di Alessandro VI fu rovinosamente segnata dal nepotismo e dalle ambizioni politiche del figlio Cesare. Fatto vescovo di Pamplona da Innocenzo VIII, Cesare era divenuto prima arcivescovo di Valencia e poi cardinale nel corso dei primi anni del pontificato d'Alessandro VI. Rinunciò al cardinalato nel 1498 e si stabilì in Francia, dove Luigi XII gli assegnò il Ducato di Valentinois e lo spinse a sposare Charlotte d'Albret, la sorella del re di Navarra. Questo matrimonio non solo segnò l'apertura di Alessandro VI alla nuova alleanza franco-papale, ma preparò anche il terreno alle campagne militari di Cesare nelle Marche e in Romagna, condotte nel tentativo di unificare i feudatari della Sede Apostolica. Cesare è noto per aver commesso gravi crimini, il più odioso dei quali fu l'assassinio di Alfonso di Bisceglie, che mise a serio rischio le sue alleanze con Napoli e Spagna. Alessandro VI morì il 18 agosto del 1503 probabilmente in seguito ad un'infezione malarica. Il suo pontificato viene ricordato come uno fra i più corrotti nella storia della prima età moderna e il suo nome associato a una leggenda nera che ne offusca i contorni. Come recenti orientamenti storiografici hanno sottolineato, le linee guida del suo pontificato vanno cercate anche in altre direzioni. Significativo fu ad esempio il suo piano di riforma della Chiesa, sollecitato dalla morte prematura del figlio Giovanni avvenuta nel luglio del 1497, mai realizzato, o l'appoggio a certi Ordini religiosi (come i minimi di San Francesco di Paola e gli agostiniani). Estremamente significativo è anche l'uso lucido e spietato che fece dell'Inquisizione e della lotta all'eresia, dalla parentesi romana di un'Inquisizione 'alla spagnola', alla lotta all'eresie e alla stregoneria nell'Italia del Nord, in Boemia e in Moravia, all'episodio di Savonarola. Lettore attento dei principali accadimenti del suo tempo, sotto il suo pontificato si verificò la scoperta dell'America, intorno alla quale sorse una disputa diplomatica fra Castiglia e Portogallo, che determinò il suo intervento in veste di arbitro. La sua preoccupazione per la conversione dei popoli del Nuovo Mondo fu immediata. Le cosiddette Bolle Alessandrine (del 3-4 maggio 1493), definendo la linea papale di demarcazione che tracciava la divisione di territori fra Spagna e Portogallo, posero anche le premesse per l'ingente sforzo di evangelizzazione nel Nuovo Mondo. Nei suoi documenti ufficiali papa Borgia raccomandò che fossero inviati missionari qualificati e preparati come il frate francescano Bernal Boyl. Più vicino a casa, anche le invasioni turche furono oggetto delle sue preoccupazioni. L'11 marzo del 1500 sollecitò gli ambasciatori dei maggiori regni europei ad allearsi contro l'invasore musulmano. Il suo appello alla crociata finì quando Venezia stipulò nel 1502 un trattato con i Turchi. Più fortunato fu il giubileo del 1500, quando Roma venne inondata da pellegrini.

(A. Assonitis)

Vedi anche

Arias Dávila, Juan; Armellini, Girolamo; Boemia; Cagnazzo da Taggia, Giovanni; Kramer, Heinrich; Savonarola, Girolamo; Stregoneria

Bibliografia

Chiabò-Maddalo-Miglio-Oliva 2001, Foa 1998, Frova-Nico Ottaviani 2003, Herzig 2008, Pastor 1886-1933, Pastore 2003, Pastore 2008, Picotti 1951, Soranzo 1950, Tavuzzi 2007

Alessandro VII, papa (Fabio Chigi) - Nato a Siena nel 1599 da Flavio e da Laura Marsili, Fabio Chigi (1599-1667) fu uomo di straordinaria erudizione e di squisito gusto artistico – e come 'uomo più erudito del mondo' lo ricordò il suo amico e biografo Pietro Sforza Pallavicino. Si formò a Siena, principalmente alla scuola del letterato Celso Cittadini e poi presso la facoltà di Diritto; compiuti gli studi giuridici si trasferì a Roma nel 1626, per intraprendervi la carriera curiale. Grazie alle relazioni con i circoli intellettuali romani e con gli ambienti legati alla Rota, fu nominato da Urbano VIII nel 1629 referendario delle Due Segnature e, poco dopo, fu inviato presso il cardinale Giulio Sacchetti a Ferrara in veste di vice legato. Nel 1634 tornò a Roma, fu ordinato sacerdote e nominato vescovo di Nardò (8 gennaio 1635), e fu quindi mandato a Malta in qualità di delegato apostolico e inquisitore, funzioni che esercitò fino al giugno del 1639.

Si tratta di una fase della vita di Chigi a lungo trascurata dagli studi storici, che si sono in prevalenza concentrati sulla sua carriera diplomatica, o sul suo pontificato o, ancora, sul suo mecenatismo. Sintomatico a riguardo è lo scarno commento che Pastor riserva al ruolo di Chigi come inquisitore di Malta negli anni 1634-1639: «In Malta, dove lo inviò Urbano VIII nell'anno 1635 […] seppe comporre felicemente i conflitti circa l'elezione del Gran Maestro […]. Il clima tropicale dell'isola gli era assai molesto, ma resistette tuttavia in questo 'esilio'» (Pastor 1866-1933: XIV, t. 1, 320). L'unico studio di rilevanza scientifica su quel periodo dell'attività di Chigi rimane al momento una tesi di Kenneth Gambin (alla quale la presente voce è ampiamente debitrice per il periodo maltese) (Gambin 1997: 53); a monsignor Vincenzo Borg si deve uno studio su Chigi come delegato apostolico a Malta (Borg 1967). Giunto a Malta, Chigi sottovalutò la portata dell'impegno che lo attendeva, affermando che «il negotio sarà poco»; di lì a breve dovette tuttavia cambiare idea, quando si rese conto che «nella confusione di quest'isola» ci sarebbe stato lavoro più che a sufficienza per quattro prelati. I casi trattati da Chigi ammontavano a 399 e, considerando invece le accuse, a 919 – dal momento che per ogni singolo caso si avevano generalmente più denunzie. Secondo il gesuita spagnolo Sebastián Salelles, uno dei consultori del tribunale, Chigi fu il miglior inquisitore fino a quel tempo. Appare segno di profonda rettitudine il fatto che nel 69% dei casi egli non procedette ad alcuna azione giudiziaria, dando così prova di equità, mosso dal principio che l'imputato doveva essere certamente colpevole per poter essere condannato. Si mostrò molto scettico – ad esempio – in materia di stregoneria, a suo dire «frutto di una imaginazione fertile», e soltanto il 17,7% degli accusati vennero condannati. Molto frequenti erano poi i casi di bestemmia, che Chigi preferiva leggere come reazione ai momenti di sfortuna o rabbia, piuttosto che come forma di eresia o attacco sistematico alla dottrina della Chiesa. Nel suo compito di giudice della fede egli fu affiancato dai consultori, teologi e giuristi il cui voto aveva un valore meramente consultivo, ma che Chigi mostrò sempre di considerare con grande attenzione. Ai superiori

romani della Congregazione egli si rivolgeva solo quando ciò era strettamente necessario, poiché era convinto che nessuno meglio di lui, che era presente sul territorio, potesse conoscere la situazione in cui si trovava a operare. Inoltre le istruzioni arrivavano talvolta da Roma con molto ritardo, o non arrivavano affatto: una negligenza che Chigi non manca di rilevare, lamentando a più riprese la sua sensazione che i membri della Congregazione non leggessero le sue lettere, limitandosi a ripetere, a scadenza bi- o trimestrale, formule piuttosto stereotipate, commenti «sempre generali ed equivoci» (Gambin 1997: 15).

Da inquisitore Chigi mostrò una certa autonomia di giudizio: non modificò la sentenza d'esilio da lui emessa nei confronti di tre donne ree di stregoneria, benché messo sotto pressione «da quartieri importanti»; preferiva inoltre che i rei condannati a remare servissero sulle galere del papa e non su quelle dell'Ordine perché voleva essere sicuro che le sentenze fossero eseguite. Nei confronti dei prigionieri mostrò un notevole grado di umanità (ad esempio nei casi di donne in gravidanza), sforzandosi il più possibile di adattare la punizione al singolo caso e cercando spesso di adottare un atteggiamento benigno nei confronti del reo. Ne abbiamo un esempio nel caso del carmelitano Clemente Torresi, condannato a remare sulle galere per sette anni: Chigi si pronunciò per la sua liberazione, e cercò di giustificarlo in nome di circostanze attenuanti come il 'calore' del sangue, l'astuzia dei maltesi, la vicinanza di Barbaria, la presenza di tanta gente di diversi Paesi, la mancanza di un superiore o di un generale forestiero in grado di mantenere la disciplina – tutti fattori che non favorivano certo l'osservanza della disciplina regolare. Grazie all'intercessione di Chigi la sentenza fu mutata e padre Torrensi scontò la sua pena a Roma, nelle prigioni inquisitoriali.

A Chigi stava particolarmente a cuore la conversione degli infedeli: si mostrò molto favorevole ai protestanti che si convertivano al cattolicesimo, rinnegando la propria confessione, e per questa ragione voleva che nel convento dei carmelitani scalzi alla Cospicua ci fosse un numero sufficiente di interpreti che potessero catechizzare i neoconvertiti. Il suo zelo missionario trovò espressione anche su altri fronti: basti pensare al favore che Chigi mostrò sempre nei confronti dei gesuiti, e alle canonizzazioni di Tomás de Villanueva e François de Sales, entrambi missionari, sotto il suo pontificato. Malta era in tal senso un luogo ideale e non solo in quanto terreno di incontro di diverse Nazioni. Solo i maltesi fra tutti i cattolici – scriveva Chigi a Francesco Barberini nel 1637 –, parlavano la lingua araba, ancorché molto corrotta, e ciò poteva risultare di sommo beneficio alla cristianità per le missioni in oriente. La Congregazione di Propaganda Fide accolse con entusiasmo questo suggerimento e lo stesso anno fu istituita una scuola di lingua araba per preparare missionari per i paesi musulmani.

D'altra parte non va dimenticato che dopo essere stato a Siena, Ferrara e Roma, Malta rappresentò per Fabio Chigi anche uno *shock* culturale: in quell'isola d'Africa, infatti, «non v'è alcun nobile, solamente gente de vascelli perché è quivi l'arsenale e quando le galere non sono in corso li schiavi riempano le strade et anco l'haria con suono de le catene» (Gambin 1997). Chigi era convinto che il suo soggiorno a Malta sarebbe stato breve, non più lungo di due anni. Il suo grande desiderio era quello di tornare «alla mia sposa vedova di Nardò», la quale «ha bisogno di me et io di lei», e a tale scopo, pregava molti dei suoi corrispondenti epistolari di intercedere per lui con il papa. Alla fine, grazie specialmente all'appoggio del padre domenicano Firenzuola, il 28 aprile 1639 lasciò l'isola, alla quale rimase tuttavia legato: nel 1657, da papa, egli raddoppiò il salario mensile dell'inquisitore di Malta da 50 a 100 scudi, e prima di morire lasciò delle pianete a quattro chiese maltesi.

Nel giugno del 1639 ebbe l'incarico di nunzio a Colonia, dove giunse nell'agosto dello stesso anno. Il periodo della nunziatura in Germania fu un banco di prova decisivo per la sua carriera futura, tanto per i complessi problemi diplomatici che si trovò ad affrontare, e per le competenze e le capacità che maturò su quel terreno, quanto per le relazioni che seppe intessere con gli ambienti romani di curia più influenti, e in primo luogo con il cardinal nepote Francesco Barberini, con l'assessore del Sant'Uffizio Francesco Albizzi, con il papa Innocenzo X e con il cardinale Bernardino Spada. Chigi, che ebbe un ruolo anche negli affari della nunziatura di Bruxelles si occupò in prima persona delle questioni sollevate dalla prima condanna – tra il 1642 e il 1643 – dell'*Augustinus* di Cornelius Jansen, e fu lui a far stampare la bolla papale inviatagli da Albizzi, che ne era stato fautore ed estensore. Già in quella fase Chigi prese una chiara posizione di condanna del giansenismo, legandosi sempre più ai gesuiti, Ordine dal quale proveniva del resto anche il suo ascoltato consigliere e padre spirituale François Van der Veken.

Nel dicembre del 1643 Chigi fu nominato nunzio pontificio al congresso di Münster, per quella che fu poi la pace di Westfalia. Il suo ruolo fu – assieme all'ambasciatore veneziano Alvise Contarini – quello di *mediator pacis*, fino alla stipulazione, nel dicembre del 1649 di quella pace di Münster, che Chigi non esitò a definire «infame» (Rosa 1960c: 206). Le più gravi difficoltà incontrate da Chigi furono soprattutto quelle legate all'incapacità della Sede Apostolica di comprendere i problemi del mondo tedesco, tanto sotto il pontificato di Urbano VIII Barberini, quanto sotto quello di Innocenzo X Pamphili: al nunzio Roma chiedeva, sostanzialmente, di mantenere la neutralità tra le parti in contesa, e l'intransigente salvaguardia degli interessi cattolici. Chigi agì secondo le direttive romane, trovandosi sempre più isolato anche rispetto alle posizioni spagnole e a quelle francesi, e alienandosi di fatto anche la fazione dei cattolici 'politici' – in primo luogo Massimiliano di Baviera e i rappresentanti dell'imperatore Ferdinando III – favorevoli a maggiori concessioni in vista di una conciliazione. In definitiva Chigi assisté, impotente, al completo cedimento degli imperiali e alla stipulazione di quelle clausole del trattato che, tornando alle condizioni del 1618, sanzionavano uno stato di fatto, finendo però così per danneggiare gli interessi cattolici, nel momento in cui sancivano la scissione religiosa, il principio delle Chiese territoriali, la spoliazione dei beni ecclesiastici. Il 24 ottobre 1649 Chigi rifiutò di firmare i protocolli, protestò con veemenza contro le decisioni dei plenipotenziari imperiali, ma si adoperò anche affinché la Curia romana non reagisse con violenza contro le deliberazioni di pace. Nel dicembre dello stesso anno egli fu inviato ad Aquisgrana, per i preliminari di pace tra la Francia e la Spagna che però non ebbero seguito.

Nell'autunno del 1651 Innocenzo X lo richiamò a Roma, nominandolo segretario di Stato. In questa nuova carica, che ricoprì per quattro anni, va ricordato soprattutto il suo ruolo all'interno della congregazione speciale cardinalizia per il giansenismo, istituita da Innocenzo X nell'aprile del 1651, dopo la denunzia da parte dei vescovi francesi dell'opera di Jansen, congregazione che produsse infine la bolla *Cum occasione* del 31 maggio 1653 e la condanna di cinque proposizioni dell'*Augustinus*. In seno alla congregazione Chigi, che non aveva una solida formazione teologica, rappresentò insieme ad Albizzi quell'esigenza disciplinare che sempre più si faceva strada nel dibattito teologico, e che alla fine prevalse.

Il 19 febbraio del 1652 Chigi fu creato cardinale, e tre mesi dopo vescovo di Imola: segni della sua accresciuta influenza in Curia nell'ultima fase del papato di Innocenzo X, dopo la disgrazia del cardinal nepote Pamphili, i cui incarichi passarono appunto a Chigi. Dopo la morte di papa Pamphili, e dopo un conclave attraversato da forti tensioni, il 7 aprile del 1655 Fabio Chigi fu eletto papa, e scelse il nome di Alessandro VII. Il suo pontificato fu segnato da una ripresa delle attività delle Congregazioni, e del ripristino di alcune di esse (come quelle della Visita e degli Sgravi, istituite da Clemente VIII e poi abolite); dall'importanza che assunse il gruppo dei suoi consiglieri, tra i quali Albizzi, Sforza Pallavicino, Giovanni Bona; da decisioni prese dal papa, e frutto dei consigli del suo *entourage*, che si riveleranno fondamentali nella costruzio-

ne di «quell'edificio organizzativo e disciplinare della Chiesa postridentina, che Alessandro VII sentì in tutta la sua complessità» (Rosa 1960c: 208). Fin da subito gli si presentò con urgenza lo scottante problema del giansenismo, travalicato dai Paesi Bassi in Francia. Anche per le pressioni di Albizzi maturò in questa fase la bolla *Ad sanctam beati Petri Sedem* del 16 ottobre 1656, in cui Alessandro VII, confermando la *Cum occasione*, attestò la cura con cui l'esame era stato condotto e dichiarò le cinque proposizioni estratte dall'*Augustinus* e condannate, nel senso inteso dall'autore. «La rinnovata condanna papale, pur se accettata dall'Assemblea del clero francese del 1656-1657, che impose accanto all'accettazione della bolla la segnatura di un formulario, non solo non risolse la situazione, ma l'aggravò, poiché la discussione del problema giansenistico venne spostata a quello ben più ampio della estensione dell'infallibilità della Chiesa e del pontefice sulle questioni di fatto» (Rosa 1960c: 208). La bolla *Ad sanctam*, per l'irriducibile opposizione dei settori filogiansenisti e gallicani del clero e delle magistrature francesi, non fu registrata e, per l'interpretazione di cui fu oggetto, acquistò un valore che trascese l'episodio da cui era stata originata. Dopo il fallimento di tutti i tentativi di pacificazione religiosa, e l'imposizione da parte del re della segnatura del formulario – nel 1664 –, Luigi XIV chiese ad Alessandro VII una nuova presa di posizione: venne così emanata, il 15 febbraio del 1665, la bolla *Regiminis apostolici*, con la quale il papa ribadì le due bolle del 1653 e del 1656 e prescrisse a tutti gli ecclesiastici la sottoscrizione di un formulario analogo nella sostanza a quello presentato dall'Assemblea del clero del 1657. Tuttavia la registrazione della bolla, voluta questa volta dal re, non riuscì a spezzare il fronte degli oppositori. Il braccio di ferro che si innescò allora tra una parte del clero francese e la Sede Apostolica, fu interrotto solo dalla morte di Alessandro VII, il 22 maggio del 1667. «Sul problema del giansenismo il pontificato di Alessandro VII si chiudeva così con un bilancio negativo: le chiare prese di posizione pontificie non solo non erano state in grado di vincere prevedibili resistenze, ma avevano provocato e rinvigorito quegli orientamenti gallicani della Sorbonne e del Parlamento di Parigi […], su cui, contro i successori di Alessandro VII, avrebbe fatto leva l'assolutismo di Luigi XIV» (Rosa 1960c: 209).

Alla questione giansenista si accompagnò, sotto il papato di Chigi, un'ampia discussione dottrinale nell'ambito della teologia morale, contro gli eccessi del probabilismo, diffusosi nella Chiesa cattolica nella prima metà del Seicento. La posizione rigorista, favorita anche da tendenze filogianseniste, antigesuitiche e, più in generale, agostiniane, assunse i caratteri di una netta opposizione al lassismo e trovò risposta, negli ultimi anni del pontificato di Alessandro VII, in una serie di decisioni pontificie. Il pontefice avrebbe voluto pubblicare una bolla contro il probabilismo ma, dissuaso da Sforza Pallavicino, si decise a non procedere a una condanna generale, quanto piuttosto a colpire singole proposizioni lassiste, già denunziate o condannate in parte dall'Università di Lovanio e da vescovi belgi e francesi: si ebbero così un primo decreto del Sant'Uffizio del 24 settembre 1665, che includeva 28 proposizioni (alcune di Amadeus Guimenius, Juan Caramuel y Lobkowitz, Francesco Amico, sebbene i nomi degli autori non fossero menzionati), un secondo del 18 maggio 1666, comprendente 17 proposizioni (alcune delle quali di Tomás Sánchez e Antonino Diana). Dietro entrambi i decreti fu decisiva l'azione di Bona e di Girolamo Casanate – all'epoca membro del Sant'Uffizio, di cui sarebbe presto diventato assessore, e più tardi cardinale. Le condanne di Alessandro VII precorsero quella che sarà poi emanata da Innocenzo XI nel 1679 contro altre 65 proposizioni, e furono momenti fondamentali nell'elaborazione della teologia morale del Seicento.

Degni di menzione appaiono inoltre gli interventi del papa Chigi in merito ad altre due questioni centrali nel dibattito dottrinale dell'epoca. Il primo di essi riguardava la pietà mariana e la definizione del culto dell'Immacolata Concezione di Maria e fu sollecitato da forti pressioni spagnole: ben consapevole della diffusione e del radicamento delle opinioni in merito, Alessandro VII l'8 dicembre 1661 emanò la bolla *Sollicitudo omnium ecclesiarum*, con la quale rinnovò i decreti favorevoli di Sisto IV, Paolo V e Gregorio XV, ma proibì, in attesa di una decisione della Sede Apostolica, di incolpare di eresia o di peccato mortale coloro che sostenevano l'opinione contraria. Fu questo l'ultimo atto papale importante prima della prescrizione generale della festa dell'Immacolata Concezione in tutta la Chiesa cattolica, a opera di Clemente XI nel 1708; si trattava di un intervento di carattere disciplinare, che fu in grado di mettere a tacere ogni discussione fino alla celebre polemica di metà Settecento. Il secondo intervento fu il decreto sull'attrizione, datato 5 maggio 1667, documento con il quale papa Chigi rispose alla controversia scoppiata nei Paesi Bassi – soprattutto a Gand e Lovanio – sulla natura dell'attrizione sufficiente per l'assoluzione sacramentale. Alessandro VII, sul letto di morte, firmò il decreto che impose il silenzio alle parti, in attesa di una decisione ecclesiastica: una decisione che non arrivò, mentre il decreto alessandrino rimase in ogni caso un termine ineludibile nelle discussioni successive sulla questione.

Durante il pontificato chigiano l'attività delle Congregazioni del Sant'Uffizio e dell'Indice, oltre che l'uso dei decreti, furono di capitale importanza e non conobbero sosta. Nel 1664 Alessandro VII fece pubblicare una nuova versione dell'Indice – a completamento del clementino del 1596 –, che raccoglieva proibizioni e condanne librarie emanate tra il 1601 e il 1662-1663, e riordinava tanto l'enorme mole di materiale che si era progressivamente accumulato, quanto le norme affermatesi in una lunga pratica, dopo i dettami del Concilio di Trento e in seguito alle istruzioni clementine. Nel corso di tutto il Seicento e oltre l'Indice di Alessandro VII conobbe varie edizioni, con successivi ampliamenti (sebbene le edizioni del 1681, 1683 e 1685 vadano in realtà sotto il nome di Innocenzo XI), e venne sostituito di fatto solo nel 1758, sotto il pontificato di Benedetto XIV.

Sotto Alessandro VII – papa particolarmente attento alle missioni – venne inoltre regolata, perlomeno provvisoriamente, la questione dei riti cinesi, condannati dal suo predecessore Innocenzo X. Alessandro VII si mostrò più aperto rispetto alle posizioni dei missionari gesuiti e permise ai cristiani cinesi l'omaggio a Confucio, il culto degli antenati, e altre cerimonie ritenute espressione di un culto civile e politico e non religioso. I missionari accolsero il decreto alessandrino durante le cosiddette conferenze di Canton del 1668, ma quel documento lasciava aperta la questione del vero carattere dei riti, presentandosi come soluzione di compromesso: le discussioni continuarono perciò a riproporsi a più riprese fino al primo decennio del Settecento. Sempre in relazione all'Estremo Oriente va ricordata la decisione, maturata durante il pontificato chigiano, di creare una gerarchia missionaria inviando tre vicari apostolici di nazionalità francese (1658), spezzando così il monopolio portoghese in quest'ambito: una misura importante per le sue conseguenze, dal momento che essa pose le basi concrete per la possibilità di formare un clero indigeno. Tale aspetto riportò in discussione il problema dell'uso delle lingue orientali nella liturgia e per le traduzioni della Bibbia, problema precedentemente affrontato da Paolo V (che si era pronunciato favorevolmente). Alessandro VII decise di rimettere la questione a una congregazione speciale, dichiarandosi per parte sua personalmente disposto alla concessione: nello stesso periodo, tuttavia, con breve del 12 gennaio 1661, egli condannò attraverso la traduzione francese del Messale ogni eventuale traduzione dei testi liturgici e della Scrittura nelle lingue europee. La congregazione – di cui facevano parte tra gli altri Albizzi, Ilarione Rancati e Leone Allacci – non risolse alla fine la questione, giudicando immatura qualsiasi decisione sull'argomento. Ancora una volta Alessandro VII adottò una soluzione di compromesso, e con il breve *Super Cathedram* del 9 settembre 1659 dispensò per sette anni – ma la dispensa fu poi continuamente rinnovata – i missio-

nari indigeni dalla lettura di parte dell'Uffizio in latino, sostituendola con preghiere in cinese.

Le maggiori debolezze del pontificato chigiano risaltano con più evidenza su un piano politico e diplomatico, estraneo dunque all'azione ecclesiastica e di politica ecclesiastica «nella quale, se si sono notate pressioni diverse esercitate secondo i momenti dalle tendenze di curia sul pontefice […], pure è stato possibile delineare un orientamento non privo di coerenza e di energia e una preoccupazione costante di intervenire e di dare risposta alle maggiori questioni successivamente affrontate: con una vocazione autoritaria che in Alessandro VII si accompagnò per lo più alla ricerca di un equilibrio armonizzatore tra i partiti curiali, che erano insieme espressione di più vaste discussioni nel mondo cattolico. Nell'azione più propriamente politica, che può sintetizzarsi nei rapporti con la Francia, si colgono i limiti, oltre che di una personalità, di un intero momento storico della Chiesa» (Rosa 1960c: 211). Merita almeno un accenno l'ostilità di Mazzarino – ma, più in generale, francese – nei confronti del pontefice e della sua politica che si sforzava di essere imparziale e veniva giudicata filospagnola. Alessandro VII non fece che accentuare la frattura con la Francia quando, allarmato dal protrarsi del conflitto franco-spagnolo, volle ergersi a mediatore tra le due parti, indirizzando un breve all'Assemblea del Clero del 1655-1666, nel quale auspicava una pronta pacificazione e riprovava i tentativi, messi in atto da entrambi i regni, di allearsi con Cromwell. Il contrasto con la Francia si inasprì, e da quel momento in poi si giocò essenzialmente su due fronti: all'interno della Francia stessa, sul piano della politica ecclesiastica, e in Italia, dove Mazzarino non fece altro che «soffiare sul fuoco delle rivendicazioni di Parma e Modena contro la S. Sede per le questioni di Castro e Comacchio» (Rosa 1960c: 211). All'insaputa del papa fu stipulata la pace dei Pirenei tra Francia e Spagna, il 7 novembre del 1659, e questo atto – con le clausole imposte da Mazzarino circa le pretese dei duchi di Parma e Modena contro il papa, e la tardiva comunicazione alla Sede Apostolica – non fece che sanzionare la decadenza politica del papato. Molte altre furono le occasioni di scontro con la Francia, tra le quali basti ricordare l'occupazione francese di Avignone e del Contado Venassino, oltre al voto da parte della Sorbonne dei sei articoli gallicani del 1663, per le pressioni di Luigi XIV. Alessandro VII col trattato di Pisa del 12 febbraio 1664 disincamerò Castro, concesse una dilazione di otto anni al duca di Parma e versò per Comacchio un'indennità al duca di Modena, rafforzando così le basi dell'influenza francese in Italia. In Europa – scrive Mario Rosa – «travolti gli schemi e le dimensioni politiche e spirituali create dalle guerre di religione e consolidatosi in Francia, dopo lunghe crisi, ultime quelle della Fronda, l'assolutismo monarchico, era finito quell'equilibrio vario tra le potenze che aveva caratterizzato la prima metà del '600 e permesso alla Chiesa di esercitare la tradizionale funzione mediatrice, a salvaguardia dei propri interessi spirituali e politici; esso si era spostato a favore della Francia e i frutti più amari proprio Alessandro VII aveva raccolto durante la pace di Westfalia. Ma nel cambiamento dei rapporti di forza giocava anche, determinante, l'ambivalenza insita nella personalità del pontefice, rigidissimo nella difesa dei principii e, al tempo stesso, legato ad una scuola di alta diplomazia piuttosto che dotato di vero intuito politico, incapace di elaborare immediatamente prospettive e linee nuove della politica pontificia e di inserirsi a pieno nella nuova fase politica europea, e portato, per carattere e lunga consuetudine, a quella cautela e a quegli orientamenti di compromesso che, di fronte a decise affermazioni di potenza, non potevano non risolversi nella più completa cedevolezza. Per la S. Sede, e con la persona di Alessandro VII, tramontava davvero un'epoca – non senza crisi – e si iniziava una fase di alterni contrasti con la Francia durati sino alla fine del secolo» (Rosa 1960c: 212).

Nella politica interna della Sede Apostolica va senz'altro menzionato, ancora una volta, il ruolo chiave di collaboratori del papa tra i quali il cardinale Giulio Rospigliosi, e poi il fratello Mario Chigi, i nipoti Agostino e Flavio, che divenne cardinale nepote. Alessandro VII riformò alcuni uffici di Curia, dei quali aveva constatato direttamente gli abusi e la venalità, sotto il papato del suo predecessore; riordinò la cancelleria, e fece pubblicare una raccolta di *Regulae, ordinationes et constitutiones cancellariae Apostolicae* (Romae 1655). Cercò anche di risolvere la grave situazione finanziaria, venutasi a creare fin dagli inizi del XVII secolo, con la decadenza dell'agricoltura, il sistema annonario rigido, lo spaventoso aumento del debito pubblico. Sul piano culturale non si può fare a meno di ricordare l'adesione di papa Chigi a motivi tardo-umanistici, declinati nella consuetudine di comporre versi latini ma, soprattutto, nell'ambito del mecenatismo artistico, dei rapporti eruditi (ricordiamo, tra gli altri, i rapporti di Chigi con Lucas Holstenius, Leone Allacci, Athanasius Kircher, Ferdinando Ughelli, Giano Nicio Eritreo – Gian Vittorio Rossi –, e tra gli artisti Gianlorenzo Bernini) e della bibliofilia. Il suo pontificato fu segnato da un profondo rinnovamento urbanistico di diverse zone di Roma (basti pensare, ad esempio, alla costruzione berniniana del colonnato di San Pietro, alla costruzione della scala regia in Vaticano, all'ampliamento e agli affreschi della galleria del Quirinale, alla sistemazione delle piazze del Pantheon e della Minerva, alla sistemazione della Sapienza, dove fu creata la Biblioteca che dal suo nome fu detta Alessandrina, nel 1667. Alla sua Biblioteca personale, infine, Alessandro VII dedicò particolari cure, acquistando – tra gli altri – diversi codici provenienti dalle Biblioteche di Pio II e Pio III Piccolomini, e da quelle dei due letterati senesi Celso Cittadini e Federico Ubaldini, oltre a codici tedeschi (tra i quali, forse, alcuni originali delle epistole di Melantone) e francesi. Della storia della formazione di questa Biblioteca – acquistata dallo Stato italiano nel 1918 e donata nel 1922 alla Biblioteca Vaticana – sono finora noti alcuni momenti ma essa, nel suo insieme, attende ancora una ricostruzione complessiva.

(F. Ciappara)

Vedi anche

Albizzi, Francesco; Barberini, Francesco; Casanate, Girolamo; Colonia; Congregazione *De Propaganda Fide*; Francia, età moderna; Gallicanesimo; Germania; Giansenismo; Immacolata Concezione; Indici dei libri proibiti, Roma; Malta; Nunziature apostoliche; Riti cinesi; Urbano VIII, papa

Bibliografia

Albert 1988, Borg 1967, Feldkamp 1993-1995, Gambin 1997, Kybal-Incisa della Rocchetta 1943-1946, Pastor 1866-1933, Repgen 1984-, Rosa 1960(c), Rosa 2000(b), Sforza Pallavicino 1843

Alessandro VIII, papa (Pietro Ottoboni) - Nacque a Venezia nel 1610. Finiti gli studi giuridici a Padova, intraprese la carriera curiale a Roma; dopo alcuni incarichi nel governo territoriale, nel 1643 fu nominato auditore di Rota. In tale incarico maturò una profonda esperienza canonistica che servì sempre da fondamento alla sua successiva attività, improntata a una concezione della Chiesa come «organismo giuridico saldamente impiantato in un corpo di dottrine di diritti» (Petrucci 1960: 216). Creato cardinale su richiesta della Repubblica nel 1652, due anni dopo fu nominato vescovo di Brescia. In qualità di ordinario, Ottoboni condusse una durissima repressione contro i cosiddetti pelagini della Val Camonica, fedeli iniziati da Giacomo Filippo Casolo alla 'orazione silenziosa', che privilegiavano dunque la devozione contemplativa individuale e collettiva alla vita sacramentale regolare. Ottoboni agì in modo assai energico in stretto accordo con l'inquisitore locale e con il Sant'Uffizio romano, mostrando un atteggiamento intransigente contro i mistici bresciani, in un episodio che, a ridosso della guerra di Candia, segnò un rafforzamento del

controllo inquisitoriale nei territori veneti e la ricomposizione definitiva della frattura dell'Interdetto.

Tornato a Roma nel 1664, Ottoboni fu aggregato a varie congregazioni, tra le quali il Sant'Uffizio, di cui divenne segretario; nella sua lunga vita, ebbe quindi un ruolo rilevante in tutti i più complessi e controversi affari che il tribunale affrontò nei convulsi decenni di fine Seicento, quando le spinte centrifughe interne ed esterne alla Chiesa di Roma si moltiplicarono, nel quadro del sempre più complesso rapporto con gli stati territoriali dopo Westfalia.

In verità, per comprendere l'atteggiamento di Ottoboni anche come cardinale inquisitore è necessario tenere conto del suo posizionamento nella Curia romana a fronte di tali processi politici. Egli prese infatti parte al cosiddetto 'squadrone volante', la fazione delineatasi alla metà del Seicento che preconizzava la riaffermazione delle prerogative della Sede Apostolica e la sua autonomia dall'ingerenza delle monarchie, adottando un atteggiamento di equidistanza dalle principali potenze. Ottoboni ne fu anzi uno dei principali protagonisti insieme a Francesco Albizzi (con il quale collaborò durante la repressione antipelagina) e con Decio Azzolino; con il primo Ottoboni condivideva la diffidenza verso i fenomeni di entusiasmo religioso e il sospetto verso le forme di spiritualità che esulavano dalla pietà controriformistica, mentre aveva in comune con il secondo una concezione eminentemente politica e canonistica dell'autorità della Sede Apostolica nonché un certo distacco dalle diverse componenti teologico-religiose della cattolicità, come gli Ordini religiosi. Senza queste premesse, sarebbe difficile comprendere l'atteggiamento di Ottoboni in molti degli affari che occuparono la Congregazione romana in materia di teologia morale. Nelle accese dispute sul lassismo e sul probabilismo di cui il Sant'Uffizio si occupò sin dagli anni Sessanta del Seicento, per esempio, Ottoboni non si schierò mai a favore di una delle tradizioni teologico-morali in conflitto, e si attenne a un rigido e severo equilibrio, caldeggiando la repressione di eccessi che ledessero il credito della Chiesa di Roma e la suprema autorità del magistero pontificio, del quale egli concepiva l'Inquisizione come espressione e strumento di difesa. In proposito, si deve citare la disputa tra il domenicano Vincent Baron e il gesuita Honoré Fabri (ACDF, *S. O.*, *CL* 1669-1672, fasc. 39), nel quale emerse, tra l'altro, una divergenza tra Ottoboni e Albizzi sul ruolo da assegnare alla Compagnia di Gesù nella difesa degli assetti della Controriforma. In seguito, quando dopo l'elezione di Innocenzo XI si rafforzarono le correnti rigoriste, Ottoboni non si oppose alla condanna di sessantacinque proposizioni lassiste nel 1679, salvo poi, asceso a sua volta al pontificato, promuovere la condanna di trentuno proposizioni rigoriste nel 1690.

Ben diversamente deciso fu Ottoboni nella condanna delle tendenze regaliste e gallicane, che contrastò fieramente sia nella speciale congregazione istituita nel 1678 da Innocenzo XI per trattare della *régale*, sia in seno al Sant'Uffizio, dopo che l'assemblea del clero di Francia del 1682 riaprì esplicitamente la questione della superiorità del Concilio sul pontefice. Il suo atteggiamento fu così intransigente da spingere Luigi XIV a fare pressioni su Venezia per mitigarlo. Si deve comunque ricordare che tale intransigenza si unì sempre in Ottoboni a una accorta abilità diplomatica e che, nel corso degli anni, il cardinale finì per riguadagnare un certo credito presso Luigi XIV grazie alla sua inflessibile avversione verso le correnti gianseniste (ostili al rafforzamento assolutistico della monarchia) e alla spiritualità quietista, entrambe invece favorite da Innocenzo XI e dai suoi collaboratori più stretti, che il re considerò sempre i suoi principali oppositori.

Il conflitto tra Ottoboni e Innocenzo XI è senza dubbio una delle chiavi di lettura della storia politica dell'Inquisizione di fine Seicento e del ruolo di Ottoboni stesso, dato che egli si trovò (specie dopo la morte di Albizzi nel 1684) a guidare la fazione dei conservatori contro le aspirazioni riformiste degli uomini di fiducia di papa Odescalchi. Alla base del dissidio era in primo luogo la diversa concezione dell'autorità della Chiesa romana e del ruolo del Sant'Uffizio che era stata dello 'squadrone volante' e che Ottoboni propugnava ancora, da quella che animava Innocenzo XI e gli 'zelanti'; sebbene le due fazioni trovassero un punto di forte contatto nella rivendicazione di autonomia della Sede Apostolica e della Chiesa locale dal potere politico, divergevano nelle aspirazioni spirituali, nella sensibilità teologico-morale e nelle valutazioni dei mali della Chiesa e la loro soluzione. Il progetto di riforma *in capite et membris* degli zelanti – che prevedeva, tra l'altro, un ridimensionamento dei privilegi del Sant'Uffizio nel quadro della riorganizzazione dei tribunali ideata da Giovanni Battista De Luca – non poteva incontrare l'approvazione di un uomo come Ottoboni, legato a una visione tradizionale del papato, della Curia, del governo della Chiesa. Il conflitto, espressosi in diversi affari (tra cui, significativamente, nella proposta di abolizione del nepotismo, bocciata da tutti i membri già appartenuti allo squadrone volante), finì per esplodere intorno al caso di Miguel de Molinos e della 'orazione di quiete'. La spiritualità contemplativa di Molinos aveva conquistato ampio seguito a Roma, sia tra i semplici fedeli (con particolare risonanza in alcuni monasteri femminili), sia tra i più alti ranghi della prelatura, fino al papa stesso: e ciò non deve stupire se si considera il quietismo (così come altre forme di spiritualità contemplativa diffuse allora in Europa e nel centro stesso della cattolicità), più che una manifestazione mistica di tipo tradizionale, l'espressione di una religiosità intimamente spirituale e individuale, ossia, in fondo, un ulteriore sintomo delle aspirazioni riformiste dell'età di Innocenzo XI per un superamento della pietà barocca. Tuttavia, proprio per questo motivo, l'insegnamento quietista aveva sollevato critiche e resistenze, tanto da parte dei gesuiti (che, com'è noto, praticavano e diffondevano la meditazione attraverso le immagini secondo il metodo ignaziano), quanto, nel Sant'Uffizio, di Albizzi e Ottoboni. La promozione del più importante autore quietista italiano, Pier Matteo Petrucci, al vescovato di Jesi nel 1681 fece precipitare gli eventi. In una prima fase i rapporti di forza rimasero favorevoli ai sostenitori di Molinos, tra i quali spiccavano anche dei prelati influenti nelle Congregazioni dell'Indice e del Sant'Uffizio (come Lorenzo Brancati da Lauria e Raimondo Capizucchi), tanto che nello stesso 1681 furono proibiti la *Concordia tra la fatica e la quiete nell'oratione* di Paolo Segneri (1680), e *Il pregio e l'ordine dell'orationi ordinarie e mistiche* di Gottardo Belluomo (1678).

In seguito, però, sia a causa del riaccendersi di focolai pelagini nei domini veneti (di cui Albizzi e Ottoboni evidenziavano le somiglianze e i legami con il quietismo molinosista), sia a causa dell'aggravarsi della tensione con la Francia che spinse il cardinal d'Estrée, anch'egli membro del Sant'Uffizio, a intervenire contro i quietisti, gli equilibri mutarono. Molinos fu dunque arrestato nel luglio del 1685, processato per eresia e condannato il 3 settembre 1687. Divenne allora inevitabile un procedimento contro Petrucci, che il papa aveva promosso al cardinalato nel 1686, mentre era già in corso il processo contro Molinos. Ottoboni, in qualità di segretario del Sant'Uffizio, fu membro della speciale commissione che il papa volle per giudicare Petrucci, insieme a prelati più indulgenti verso il quietismo quali Cybo, Casanate, Lauria; nei documenti di Casanate (BCR, ms. Casanate 310) emerge come Ottoboni, mantenendo una posizione apparentemente defilata, non mancò mai nelle fasi cruciali del procedimento, riuscendo infine a ottenerne la condanna, nel settembre 1687, e la ritrattazione di 45 sue proposizioni, ritenute eretiche. Il 2 novembre 1687 Innocenzo XI firmò la bolla *Cœlestis pastor*, che condannò 68 proposizioni estrapolate dalle opere di Molinos e da altri scritti di ispirazione quietista, quando ormai circolava la voce che il Sant'Uffizio avesse aperto un'inchiesta contro di lui. Pure nell'*Index* fu inserita la *Pratique facile pour elever l'âme à la contemplation* di François Malaval (la cui traduzione italiana fu proibita dal Sant'Uffizio con decreto del 1 aprile 1688).

Ottoboni fu eletto papa il 6 ottobre 1689 con il nome di Ales-

sandro VIII, un'elezione alla quale non furono estranee le resistenze ai progetti di riforma di Innocenzo XI e ai suoi metodi di governo accentratori, indifferenti alle mediazioni consuete alla corte di Roma, ma un'elezione nella quale pesarono soprattutto l'autorevolezza dell'anziano cardinale e la sua vasta esperienza canonistica in un'epoca particolarmente delicata dei rapporti tra Roma e gli Stati europei.

Uomo colto, raffinato mecenate, la sua elevazione suscitò la speranza per una revisione del decreto anticopernicano e per una politica di protezione papale alle scienze della natura. In realtà, il suo regno coincise con la fase più acuta del lungo processo inquisitoriale contro gli 'ateisti' napoletani, che fu uno degli episodi più acuti della tensione tra le aspirazioni diffuse nella cultura italiana (anche ecclesiastica) a sottrarsi dall'egemonia scolastica e la volontà di una parte della Chiesa a mantenerla; d'altra parte, l'affare fu anche frutto della volontà di Roma di rafforzare il controllo sul Regno di Napoli e di risolvere l'anomala situazione dell'Inquisizione napoletana. In tale prospettiva, si deve sottolineare la continuità con gli orientamenti politici precedentemente espressi da Ottoboni, e in linea di continuità fu pure la bolla *Inter multiplices* del 31 gennaio 1691 che annullò gli atti dell'assemblea del clero francese del 1682 e i relativi decreti reali.

A conferma di un atteggiamento di equidistanza conservatrice nelle grandi controversie teologico-morali dell'epoca, devono infine essere ricordati due importanti pronunciamenti del Sant'Uffizio durante il pontificato di Ottoboni, ossia la già menzionata condanna delle proposizioni rigoriste sostenute dai teologi di Lovanio (7 dicembre 1690) e quella delle due proposizioni circa il cosiddetto 'peccato filosofico' (24 agosto 1690), sostenute dai gesuiti di alcune città francesi, e connesse all'espansione della colonizzazione europea e all'emergere di nuove problematiche legate alla predicazione in terra di missione, un nodo destinato ad assumere crescente peso nell'attività dell'Inquisizione romana del Settecento e oltre.

(M.P. Donato)

Vedi anche

Albizzi, Francesco; Ateisti; Casanate, Girolamo; De Luca, Giovan Battista; Giansenismo; Leibniz, Gottfried Wilhelm; Molinos, Miguel de; Napoli; Pelagini; Petrucci, Pier Matteo; Quietismo; Scienze della natura; Venezia

Fonti

ACDF, *S. O.*, *CL* 1669-1672, fasc. 39

Bibliografia

Blet 1969, Deman 1932, Donati 1986, Donato 2008, Malena 2003, Osbat 1974, Petrucci 1960, Petrucci 2000, Robinet 1988, Signorotto 1989, Signorotto 1998

Algarotti, Francesco - Figlio di ricchi mercanti veneziani, Francesco Algarotti (1712-1764) si trasferì a Bologna all'età di quattordici anni. Venuto a contatto con l'ambiente dell'Istituto delle Scienze (sede in cui si discutevano le novità culturali dell'Europa del tempo, prestando attenzione alla vigilanza delle autorità papali), seguì le lezioni di Eustachio Manfredi e di Francesco Maria Zanotti. Grazie a quest'ultimo conobbe la fisica e l'ottica di Newton, e la passione per il filosofo e scienziato inglese (unita all'avversione per le dottrine di Descartes) gli ispirò la scrittura dell'opera che lo rese subito celebre: i dialoghi apparsi nel 1737 con il titolo *Neutonianismo per le Dame*. A quella data Algarotti aveva già iniziato a viaggiare per l'Europa, soggiornando prima a Parigi (dove entrò in contatto con Voltaire) e poi in Inghilterra (dove, tra gli altri, conobbe Alexander Pope). Dopo un intervallo milanese durante il quale si dedicò alla stampa del *Neutonianismo*, si imbarcò alla volta del mar Baltico (impresa da cui sortì un *Viaggio in Russia*), e al rientro da Pietroburgo si stabilì per qualche anno alla corte di Federico II di Prussia e presso l'elettore di Sassonia Augusto III, per il quale curò gli acquisti di opere italiane da destinare alla Galleria di Dresda. Di gusto classicheggiante, e perciò vicino all'Arcadia, Algarotti, raffinato omosessuale curioso delle mode culturali del tempo, si occupò di scienza, di arte militare, di storia, di diritto, di estetica, di teoria della pittura, di architettura, di melodramma e di linguistica. Compose qualche opera teatrale, nove lettere *Intorno alla traduzione dell'*Eneide *del Caro* (1744), un *Saggio sopra l'Imperio degl'Incas* (1753) e numerosi altri scritti che egli stesso raccolse, poco prima di morire, in otto volumi stampati a Livorno (1764-1765). Ritiratosi infatti dalla Prussia (dove si era stabilito fino al 1753, ricevendo dal sovrano filosofo il titolo di conte), Algarotti, già ammalato, si era recato prima a Venezia e poi a Bologna, finendo i suoi giorni a Pisa, dove fu sepolto nel Camposanto monumentale sotto una lapide, fatta apporre da Federico II, che lo commemora come emulo di Ovidio e discepolo dell'amato Newton.

La fama della sua opera sull'ottica newtoniana (che Voltaire bollò come fatua e poco originale) fu dovuta anche alla messa all'Indice disposta con decreto del 28 luglio 1738 (ne era già apparsa una traduzione francese). La condanna, riportata nell'elenco dei libri proibiti fatto stampare dalla Congregazione romana nel 1744, si colloca dunque subito dopo la censura di due opere di John Locke (l'*Essay Concerning Human Understanding* e la *Reasonableness of Christianity*, vietati rispettivamente nel 1734 e nel 1737) e la bolla *In eminenti* con cui il 28 aprile 1738 le autorità cattoliche aprirono la battaglia contro la diffusione della massoneria. Algarotti fu certamente affiliato ai circoli fiorentini che si ispiravano alle logge inglesi (fu intimo di Antonio Cocchi e di Tommaso Crudeli), e per di più aveva condito l'opera su Newton con un certo eccesso di «febbre lenta di lochismo» che gli fu rimproverato anche dal maestro Eustachio Manfredi. Agli occhi di Algarotti, il sensismo, il copernicanesimo, il metodo sperimentale e lo stesso atomismo erano le nuove chiavi di lettura del mondo, che avrebbero aperto la cultura (italiana) a orizzonti ancora preclusi dall'aristotelismo e dalla scolastica. Era troppo persino nell'ambiente bolognese, legato al cardinale Antonio Davia, membro dell'Indice. La Chiesa si era rifiutata di colpire le opere di Newton e di altri seguaci del filosofo per mostrare una certa apertura alle novità scientifiche europee; ma non esitò a censurare Algarotti, facendogli comunque intendere attraverso gli amici bolognesi che una mutazione del titolo e una revisione dell'opera (apparsa senza *imprimatur* e con una falsa indicazione di luogo di stampa) potevano garantirne la circolazione. Algarotti emendò l'opera già nel 1739 e una seconda volta nel 1746, dopo la morte di Crudeli, ma fu solo con l'edizione del 1750 che essa prese il titolo di *Dialoghi sopra la luce, i colori e l'attrazione*. La nuova veste e i nuovi contenuti furono sufficienti a far tacere i censori, e la Congregazione dell'Indice, retta dal nuovo papa Benedetto XIV, lasciò circolare il testo moderato e corretto.

(V. Lavenia)

Vedi anche

Crudeli, Tommaso; Locke, John; Massoneria; Newton, Isaac, e newtonianesimo; Scienze della natura

Bibliografia

Bonora 1960, De Zan 1984, ILI, Mazzotti 2004

Algieri, Pomponio - Pomponio Algieri nacque a Nola nel 1531. La famiglia, pur non essendo nobile (non compare negli elenchi del patriziato locale), era di certo agiata, poiché, in fonti posteriori, Pomponio viene citato come «benenato» e «gentiluomo». Presumibilmente nel 1535 egli rimane orfano, e andò a vivere con la famiglia del cugino del padre, Giovan Giacomo. Venne infatti menzionato, insieme con il fratello Vincenzo di otto anni, nelle carte del censimento del 1543, quando aveva dodici anni. Ri-

troviamo Pomponio nel 1555 a Padova, studente in procinto di addottorarsi, forse in filosofia e teologia, ma sulla scelta dei suoi studi la documentazione è carente. È quindi probabile che egli si fosse trasferito a Venezia e Padova tra il 1547 e il 1552, e che lì avesse intrapreso il corso di studi. Nulla sappiamo dei motivi che spinsero il giovane a preferire Padova, una scelta di ordine culturale che a quel tempo non era né isolata né inusuale. Un flusso migratorio di studenti dal Regno di Napoli verso Venezia e Padova durava infatti da tempo ed era, all'epoca, ancora molto sostenuto. La stessa Corona aragonese aveva tentato a più riprese di potenziare l'ateneo napoletano per contrastare o quanto meno contenere il fenomeno. Ma bisogna ricordare anche il contesto religioso in cui quella decisione fu presa. Se allora Venezia e Padova attiravano per la vivacità universitaria, non bisogna dimenticare che non poche furono le personalità che preferirono abbandonare i luoghi di nascita *religionis causa* dopo la morte dell'esule spagnolo Juan de Valdés (1541), a seguito della rivolta napoletana contro la paventata introduzione nel regno dell'Inquisizione a modo di Spagna (1547) e in concomitanza con la repressione antiereticale degli anni 1549-1552. Così, al tempo in cui Algieri prese con ogni probabilità la decisione di trasferirsi, molti altri meridionali avevano trovato residenza tra Padova e Venezia: il pugliese Donato Rullo, valdesiano approdato da Napoli a Viterbo e poi a Venezia; Giovanni Antonio Clario da Eboli, che lavorava nell'officina tipografica veneziana di Vincenzo Valgrisi; Giovan Tommaso Bianco e Giulio Basalù, veneto quest'ultimo, ma residente a Napoli, poi studente a Padova, città in cui ragionava dell'«opinione di fra Bernardino» (Ochino); il calabrese Girolamo Busale, segretario di Isabella Bresegna, poi studente di filosofia a Padova assieme ai fratelli Bruno e Matteo; Giovanni Laureto di Cava de' Tirreni; Lorenzo Tizzano, apostata, *alias* Benedetto Florio; il principe di Salerno, Ferrante Sanseverino; l'eretico napoletano Pompeo delli Monti, arso a Roma nel 1566.

Nulla sappiamo della vita studentesca di Algieri, ma è documentato il suo stretto rapporto con l'ambiente ereticale padovano. Nelle perquisizioni che seguirono al suo arresto furono trovate alcune lettere a lui inviate il cui nome dei mittenti egli non volle rilevare ai giudici veneziani. Il loro contenuto 'eterodosso' fa pensare che il giovane si fosse bene inserito nell'ambiente, e che avesse coltivato stretti rapporti con i capi del gruppo riformato. Di sicuro ebbe stretti contatti con il luterano Francesco Scudieri e con il circolo che a questi faceva riferimento. In quegli anni, inoltre, nell'ateneo era rilevante la presenza di studenti tedeschi e svizzeri, mentre alcuni docenti 'luterani' raggiunsero anche le più alte cariche dell'università, tanto da suscitare la fiera reazione della fazione filocattolica.

Algieri fu arrestato negli ultimi giorni del mese di maggio del 1555, e il primo interrogatorio risale al 29 dello stesso mese. Nei giorni seguenti, il 17 luglio e il 28 luglio, seguirono altri interrogatori che si svolsero tutti a Padova, davanti all'inquisitore Girolamo Girello, con l'assistenza del podestà Stefano Trevisan. Dai suoi costituti si evince che, sebbene in parte influenzata da un retroterra religioso valdesiano ed erasmiano («ben vero che iustificatione et fede esser non po senza bone opere»), la sua concezione della Chiesa cattolica, cioè universale, con a capo solo Cristo («Io credo sì come Christo è capo de la dicta chiesa, sia ancho rettore et governatore di quella»), lo portava a negare l'autorità del papa e a rigettare la sua figura di vicario di Cristo in terra. Algieri dimostrò inoltre di condannare gli 'errori' degli anabattisti («rebatizare è contra Christo»), e ribadì la sacramentalità del battesimo, sottolineando la propria fede trinitaria. Davanti ai giudici padovani ammise inoltre il carattere sacramentale dell'eucarestia («la cena del Signore») e del matrimonio, ma lo negò all'ordinazione sacerdotale («Dico tutti quelli sono costituiti dal papa et da sui ministri, et retengono suo charattere, non esser ministri de Idio») e all'estrema unzione. Sull'eucarestia dimostrò tuttavia di credere che il corpo e il sangue di Cristo venissero ricevuti in spirito, e che fosse idolatria l'adorazione dell'ostia («Dico in la ditta cena del Signore non deversi altramente levarsi il pane, et adorandossi, che sia aperta idolatria»). Il sacramento della confessione era del tutto rigettato. Ripudiati anche il purgatorio («Christo esser el purgatorio mio»), le indulgenze («Che hanno da fare i morti con i vivi?»), e l'intercessione dei santi («Christo esser mio intercessore et non altri in cielo»). Al disconoscimento della Chiesa di Roma, dell'autorità del papa, dei sacramenti non fondati sul Vangelo, del purgatorio e dei santi, corrispondeva dunque il rifiuto delle teorie anabattiste e antitrinitarie, dalle quali durante la causa egli prese le distanze più volte. Il suo credo si fondava sul sacerdozio universale dei cristiani e sulla giustificazione per sola fede, anche se parzialmente mitigata da un certo valore (comunque non salvifico) attribuito alle opere.

Dopo i tre interrogatori padovani, Algieri ebbe a soffrire una detenzione assai lunga in attesa di una sentenza che non arrivò mai. Dopo una serie di accordi tra Roma e la Serenissima, infatti, nell'aprile del 1556 fu stabilito di trasferire il prigioniero a Roma. Lì subì un secondo processo, che durò sino al mese di giugno del medesimo anno. Per la verità di un vero e proprio secondo processo non si può parlare, poiché il primo non si chiuse con una sentenza, e dunque quello romano sembrerebbe piuttosto la seconda fase di un unico procedimento giudiziario. Di quest'ultimo non si sono conservati gli atti, anche se ne conosciamo parzialmente il contenuto dal diario che lo stesso Algieri tenne di tutte le fasi processuali. In sostanza il giovane ribadì le dichiarazioni fatte davanti ai giudici padovani, che si possono sintetizzare in una forma di luteranesimo che non accettava altra fonte rivelatrice o dottrinale che non fosse la Scrittura. Partendo da questo assunto il giovane negò, ancora una volta, il potere del papa come vicario di Cristo, i sacramenti della Chiesa di Roma, a eccezione del battesimo e dell'eucarestia, la transustanziazione, il valore salvifico delle opere, la gerarchia sacerdotale, la confessione auricolare, l'intercessione dei santi, le indulgenze e il purgatorio. Il processo terminò verosimilmente il 7 o l'8 giugno e la sentenza di morte fu letta circa il 15 dello stesso mese nella chiesa della Minerva. Forse in ragione della sua giovanissima età gli vennero certamente concessi settanta giorni di detenzione perché potesse provvedere a una conversione e a un pentimento *in extremiis*. Il 19 agosto 1556 la confraternita di S. Giovanni Decollato, il cui compito era quello di confortare i condannati a morte a 'ben morire', tentò di estorcere una piena abiura delle sue eresie. Fallito anche questo tentativo, verificata la sua ostinazione, e la volontà del reo di morire nelle sue convinzioni religiose, rifiutando ogni conforto, il condannato venne portato in piazza Navona, luogo inusuale per le esecuzioni capitali, e lì immerso in una grossa caldaia piena di «olio, pece et termentina» (De Frede 1972: 200).

(P. Scaramella)

Vedi anche

Bresegna Manrique, Isabella; Conforto dei condannati; Delli Monti, Pompeo; Napoli; Padova; Tizzano, Lorenzo; Università, Italia; Valdés, Juan de; Venezia; Vittime

Fonti

ASVe, S.U., *Processi*, b. 13

Bibliografia

Crespin 1570, De Blasiis 1883, De Frede 1971, De Frede 1972, De Frede 1994, Ferretto 2005, Ferretto 2009, Orano 1904(a), Rosa 1960, Tedeschi 2000, nn. 769-777

Allen, William - William Allen nacque nel Lancashire nel 1532. Non abbiamo informazioni sulla vita prima della sua immatricolazione presso l'Oriel College di Oxford, nel 1547. Il suo atteggiamento rispetto ai mutamenti religiosi imposti dal governo

di Edoardo VI è dunque ignoto. L'Oriel, tuttavia, fu tra le istituzioni che si mostrarono apertamente ostili ad accettare la legislazione edoardiana in materia religiosa. Si può ritenere che la posizione di Allen, a quel tempo, fosse conforme a quella ufficialmente proclamata dalla sua università. Dopo la successione al trono di Maria Tudor, nel 1553, il Parlamento ripristinò la comunione della Chiesa d'Inghilterra con la Sede Apostolica, e ad Allen furono affidati incarichi adatti alle sue inclinazioni religiose ed alle sue doti intellettuali. Divenne pertanto *principal* di St. Mary's Hall (Oxford), *proctor* dell'Università (1556) e infine canonico di York nel 1558. L'ascesa al trono di Elisabetta I pose bruscamente fine alla carriera di Allen e nel 1560 egli rassegnò le sue dimissioni. L'anno dopo decise di lasciare Oxford per l'Università cattolica di Lovanio. Nel 1562 Allen fu di nuovo in Inghilterra dove, pur malato, trascorse forse i tre anni successivi facendo opera di proselitismo contro la Chiesa ufficiale. Nel 1565 fu ordinato sacerdote a Malines e ottenne un incarico come lettore di teologia presso il locale Collegio benedettino. Fu in questi anni che Allen cominciò a distinguersi come autore di testi apologetici, e al tempo stesso a maturare l'idea di fondare un seminario per studenti inglesi cattolici. Un progetto, quest'ultimo, che si sarebbe presto concretizzato nella creazione di un seminario per sacerdoti cattolici destinati alla missione in terra inglese. Inaugurato nel 1568, il seminario di Douai, nei Paesi Bassi spagnoli, fu il primo e il più famoso dei collegi fondati da Allen. Esso costituiva una nuova università soggetta al patronato del re di Spagna, Filippo II, e fondata da Paolo IV con lo scopo preciso di combattere gli errori della Riforma. Allen ritenne infatti che il Collegio, in cui insegnò teologia a partire dal 1570, potesse divenire una sorta di ponte ideologico con l'Oxford 'cattolica' inglese, pur avendo sede nel continente. Negli anni Settanta del Cinquecento Douai guadagnò credito e gli studenti crebbero in numero e in prestigio. I nomi dei più famosi apologeti cattolici inglesi – Thomas Stapleton, Richard Bristowe, Gregory Martin e Morgan Philips – furono associati a quello di Douai, il che contribuì a fare di Allen il *leader* spirituale degli esuli inglesi e della comunità recusante. Fu sotto i suoi auspici che la *Bibbia di Douai*, ovvero la traduzione della *Vulgata* destinata ai cattolici inglesi, vide la luce; e Allen avrebbe difeso quel volgarizzamento negli anni in cui a Roma, nella Congregazione dell'Indice di cui divenne membro, si diffidava di ogni traduzione della Scrittura. Il Nuovo Testamento sarebbe apparso nel 1582, quando la sede del Collegio fu spostata a Reims a causa dei disordini e della guerra tra i Paesi Bassi e la Spagna. La traduzione del Vecchio Testamento, benché completata nello stesso periodo, sarebbe stata pubblicata solo nel 1609.

Ciò che il Collegio divenne a metà degli anni Settanta del Cinquecento, ovvero un seminario per la istruzione di un clero missionario, non era nei piani originari di Allen. Tuttavia, l'assenza in Inghilterra di una gerarchia episcopale lo convinse che l'unico modo per conservare i cattolici nella fede, o favorire la conversione dei protestanti, fosse quella di formare un clero specificamente destinato a questo scopo e destinato a recarsi clandestinamente nell'Isola rischiando la prigione, la tortura, la morte. Circa centosessanta preti provenienti da Douai furono mandati a morte (il primo, e forse più famoso martire gesuita, Edmund Campion, fu per un certo periodo uno studente del Collegio); altri vi conobbero il carcere perpetuo. Il periodo in cui Allen amministrò il Collegio (fino al 1588, benché egli si fosse trasferito a Roma tre anni prima), corrisponde alla fase eroica della missione: l'incentivo spirituale che seppe dare ai sacerdoti è universalmente riconosciuto. E pur evitando che i collegiali si occupassero di politica, è noto che Allen partecipò ai progetti militari spagnoli di invasione dell'Inghilterra. Egli, del resto, approvò certamente la bolla di scomunica di Elisabetta I, *Regnans in Excelsis* (1570), sia nel principio – la facoltà del pontefice di deporre i sovrani eretici è un tema politico centrale nei suoi scritti – sia nella pratica. La questione se alla regina fosse dovuta obbedienza civile nonostante la scomunica fu discussa anche a Reims-Douai e se ne ha riscontro nella collezione di casi di coscienza del Collegio negli anni 1578-1579 e nella serie compilata da Allen e Robert Persons tra il 1578 ed il 1593. In entrambe si afferma che la bolla non svincola i cattolici dal dovere di obbedienza in tutte le materie che non toccano la fede. Allen inoltre approvò il breve papale del 1580 che sospendeva gli effetti della bolla fino a quando le circostanze non ne avessero permesso la sua esecuzione, e i casi di coscienza sono il riflesso di quella congiuntura politica. Il suo impegno militante si riflette nell'*Admonition to the Nobility and People of England* (Anversa 1588), corredata di una *Declaration of the sentence and deposition of Elizabeth*. Egli non voleva di certo che la sua patria divenisse una colonia spagnola, ma forse avrebbe approvato l'instaurazione di una dinastia straniera con l'aiuto militare iberico. La predilezione di Allen per gesuiti lo spinse ad affidare a loro il Collegio Inglese di Roma (1579), da cui provennero molti interpreti usati dal Sant'Uffizio papale e che promosse le riconciliazioni di ex eretici davanti al tribunale fungendo anche da luogo di penitenza. E fu certamente grazie all'influenza di Allen che la Compagnia decise di associarsi al progetto missionario inglese con grande zelo (negli ultimi anni di vita Allen prese tuttavia le distanze dai padri ignaziani, pur continuando a valersi della collaborazione di Persons, specie nella fondazione del Collegio inglese di Valladolid). Nel 1576 Allen preparò anche un memoriale con un piano affidato a don Juan de Austria, che avrebbe dovuto sposare Maria Stuart e farne la regina d'Inghilterra. Filippo II lo considerò un progetto velleitario.

La persecuzione che fece seguito alla missione inglese dei gesuiti Campion e Persons (1580), rigettò Allen tra le braccia della Spagna. Nel 1583 fu nominato legato papale e vescovo di Durham mentre si preparava un'invasione al comando di Enrico di Guisa (la scoperta della congiura di Throckmorton per detronizzare Elisabetta I mandò in fumo il piano). Allo stesso periodo risalgono i progetti di ricostituzione della Lega Cattolica in Francia (1584-1585), nei quali Allen fu coinvolto. Il più famoso scritto apologetico di Allen, *A True, Sincere and Modest Defence of English Catholics that Suffer for their Faith* (replica all'*Execution of Justice in England*, anonimo ma opera di William Cecil, Lord Burghley), apparve proprio nel 1584. Allen vi difese le intenzioni religiose dei missionari cattolici in Inghilterra e ne proclamò l'estraneità a ogni progetto politico, obiettando così alle accuse di tradimento e di sovversione formulate da Cecil. Secondo Allen essere cattolici in Inghilterra voleva dire *di per sé* passare per traditori. E dunque una proclamazione di lealtà civile alla regina da parte dei gesuiti sarebbe stata inutile.

Nell'estate del 1585 Allen cadde gravemente malato, tanto da bruciare tutti i suoi libri, compresi i cifrari. Recuperata la salute, di cui disperava, si recò a Roma per l'elezione del nuovo pontefice. Egli infatti intendeva perorare l'appoggio di Sisto V per il Collegio Inglese, per dirimere la controversia nata dalla direzione gesuitica dell'istituto e per un'eventuale invasione spagnola dell'Inghilterra. Il suo impegno gli valse la porpora nell'agosto del 1587. Nel novembre del 1589 Filippo II lo nominò arcivescovo di Malines, ma le condizioni di disagio economico in cui la sede versava lo costrinsero a rifiutare. Allen collaborava con la Curia già dal 1579: infatti figura tra gli esperti incaricati di assistere il lavoro dei membri della commissione incaricata da Gregorio XIII di rivedere il testo della *Vulgata*. Il suo contributo (all'epoca trascorse a Roma solo cinque mesi) non fu certo rilevante, ma nel 1585 il ritorno nella città gli aprì nuovi incarichi. Nel 1591, alla morte del cardinale Antonio Carafa, Gregorio XIV nominò Allen prefetto della Biblioteca Vaticana e membro della nuova commissione incaricata della revisione della *Vulgata*. Benché in difficoltà con la lingua italiana (preferì il latino) Allen svolse da quel momento un'intesa attività curiale. Divenne infatti il responsabile dell'attività missionaria in terra germanica e nel 1588 fu nominato membro della Congregazione dell'Indice, a cui fu affidato il compito di rivedere la lista del 1564.

© CNRS EDITIONS

I giudizi del 'cardinale d'Inghilterra' non ci sono noti, ma nel febbraio del 1590 egli fu uno dei censori incaricati di espurgare il *Talmud*. Il 14 ottobre 1592 veniva concesso l'*imprimatur* alla pubblicazione di un'opera di Persons (celatosi dietro lo pseudonimo di 'Andrea Philopater') contro il proclama di Elisabetta I del 1591 che accusava gesuiti e preti secolari missionari di favorire atti sovversivi contro la Corona sotto il falso manto della religione. Questa è la sola informazione che ci deriva dai verbali dell'Indice, ma è lecito supporre che il ruolo di Allen nella pubblicazione di un'opera che toccava così da vicino l'attività missionaria in Inghilterra non sia stato marginale. Nella stessa giornata Allen fu incaricato di valutare la liceità della circolazione del *De Iustitia* di Jerónimo Osorio (I ed. 1564, ma precedente), un testo espurgato in Portogallo (1581) e in Spagna (1584) e inserito nel contestato Indice del 1590. A esprimere dubbi sull'opera (dedicata al cardinale Reginald Pole) era stato il maestro del Sacro Palazzo Bartolomeo Miranda. Allen firmò così una clemente *Admonitio* per l'eventuale riedizione del testo. Osorio – scrisse – non era il solo ad avere ceduto al fascino delle dottrine platoniche (lo stesso Agostino ne era stato vittima). Gli uomini notevoli sapevano pentirsi dei loro errori, come aveva fatto il santo di Ippona e come avrebbe fatto Osorio, «doctrina, eloquentia, et pietate clarissimus, fideique etiam Catholicae non modo cultor, sed et vindex contra haereticos», dopo l'ammonizione del tribunale dei libri. In alcune parti dell'opera alcuni temi erano stati trattati in un modo che poteva confondere il lettore, ma in altre gli stessi argomenti erano stati espressi in modo conforme alla dottrina, difesa con argomenti validissimi. Certo, si citavano troppi autori profani in materia di teologia (un fatto grave), ma della giustificazione Osorio parlava da vero cattolico, e solo occasionalmente sembrava enfatizzare il ruolo della fede come veicolo privilegiato della salvezza. La parte più delicata era la sezione sul peccato originale, nel VII libro del *De Iustitia*. Un mistero profondo che neppure il Concilio di Trento era stato capace di definire con esattezza. Inoltre l'autore avrebbe dovuto servirsi dell'antica e approvata versione della Scrittura. Ma l'errore era decisamente trascurabile, in quanto Osorio aveva scritto il libro prima che il Concilio stabilisse quale versione fosse lecito usare. La prefazione di Allen fu letta e approvata dalla Congregazione l'11 aprile del 1593.

Nel marzo del 1593 ad Allen fu affidato l'incarico di censurare il commentario di Juan Luis Vives (1492-1540) al *De Civitate Dei* di Agostino. Edito a Basilea nel 1522 con la prefazione di Erasmo, esso comparve per la prima volta nell'Indice espurgatorio di Anversa nel 1571 e fu inserito nell'Indice romano del 1596, dopo la morte di Allen. Nel febbraio del 1594 ad Allen si chiese anche di garantire circa l'ortodossia religiosa di Jean Bogard, lo stampatore dell'opera di Michael Baius *De meritis operum libri duo* pubblicata a Lovanio nel 1565. Nella Congregazione riunitasi l'8 ottobre 1594 l'assenza di Allen è attribuita allo stato di salute. Egli infatti sarebbe morto otto giorni dopo, nella sua abitazione in via di Monserrato.

(G. Crosignani)

Vedi anche

Congregazione dell'Indice; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Inghilterra, età moderna

Fonti

ACDF, *Index*, *Diarii* 1, ff. 32*r*-36*v*, 38*r*-82*r*; *Protocolli* G, ff. 3*r*-4*v*, 225*r*-*v*, 232*r*; *Protocolli* I, ff. 559*r*-562*v*

Bibliografia

Allen 1965, Allison-Rogers 1989, Bossy 1975, Clancy 1964, Duffy 2004, Fragnito 1997, Frajese 2006, Holmes 1981, Holmes 1982, ILI, Milward 1977, [Persons] 1592, Tedeschi 1991

Almeida, Jorge de- Terzo inquisitore generale dell'Inquisizione portoghese, Jorge de Almeida (1531-20 marzo 1585) nacque a Lisbona (o Santarém), figlio di Lopo de Almeida, capitano maggiore di Sofala, poi intendente della Casa della principessa Giovanna d'Austria, madre del re Sebastiano. Grazie all'importante lignaggio Jorge de Almeida ebbe stretti contatti con la regina Caterina d'Austria e con il re Giovanni III. Anche le origini della madre, Antónia Henriques, figlia di un governatore della Casa dell'infante Luigi, contribuirono a consolidarne il legame con la corte, cosa che favorì i primi passi della sua carriera ecclesiastica.

Almeida studiò teologia all'Università di Coimbra dove conseguì la baccalaurea (29 aprile 1557), la laurea (6 marzo 1562) e il titolo di dottore (26 luglio 1562). Nello stesso ateneo fu professore sostituto di Vespri e di Sacra Scrittura. Il primo incarico importante arrivò con la nomina a rettore dell'Università di Coimbra, su elezione ratificata dalla reggente Caterina l'11 settembre 1560. Ne rimase alla guida fino al giugno 1563, epoca in cui il regno era governato dal cardinale e inquisitore generale Enrico, di cui Almeida sarebbe divenuto uomo di massima fedeltà e al quale avrebbe dovuto la propria ulteriore ascesa. Anche il suo ritorno a Lisbona dipese probabilmente dalle pressioni esercitate dal cardinale, che nel giugno 1564 aveva ottenuto, oltre alla reggenza e alla guida dell'Inquisizione, la dignità di arcivescovo di Lisbona. Già l'anno seguente Almeida firmava come governatore dell'arcidiocesi. Quindi il 14 settembre 1569 fu preconizzato arcivescovo, subentrando così ad Enrico. A poco a poco Almeida assunse dunque il ruolo di successore designato del cardinale. Fu infine nominato inquisitore generale il 27 dicembre 1578, anche se l'entrata in carica e il giuramento, pronunciato a Lisbona, risalgono al 12 marzo 1579. Il cardinale Enrico, divenuto nel frattempo re (1578-1580), gli attribuì anche un altro incarico di grande responsabilità politica. Infatti, durante le *Cortes* celebrate nell'aprile 1579 Almeida fu eletto nella giunta dei governatori, l'organo che avrebbe detenuto la sovranità nel caso in cui il re fosse morto senza lasciare successori, come di fatto poi avvenne. Come governatore del regno, a quanto pare, Almeida tenne posizioni poco chiare, ricercando una soluzione consensuale e legittimata dalle *Cortes*, nonostante le voci che, almeno dal gennaio 1580, lo davano come un sostenitore di Filippo II.

Non esistono studi che permettano di conoscere a fondo come Almeida abbia svolto le sue numerose funzioni, né che aiutino a comprendere quale sia stato il suo posizionamento ideologico. Tutt'altro che positivo fu, ad esempio, il giudizio espresso su di lui da un segretario dell'ambasciata del cardinale Alessandrino (Michele Bonelli), di passaggio a Lisbona nel 1571. Raccontando l'accoglienza ricevuta dal legato pontificio nella cattedrale di Lisbona, classificò l'arcivescovo Almeida come un «ignorante» poiché aveva commesso continui errori in ogni atto del rituale, nonostante le precise istruzioni ricevute da un maestro di cerimonia (ASV, *Fondo Pio*, 117, c. 331); un commento, tuttavia, che non rispecchia la carriera e il livello delle responsabilità assunte dal futuro inquisitore generale. Scarse sono, del resto, anche le informazioni sul suo operato nell'Inquisizione, che pure cadde in una fase delicata della storia portoghese, negli anni compresi tra la fine del regno del cardinale infante Enrico, che aveva promosso e costruito il potere del Sant'Uffizio, e l'inizio della reggenza di Filippo II. Si trattò di un periodo caratterizzato da oscillazioni e trasformazioni nelle dinamiche politico-istituzionali del regno. L'Inquisizione non rimase immune al contesto generale, come rivela il processo a cui nel 1580 fu sottoposto, su ordine dell'inquisitore generale Almeida, l'inquisitore di Évora, Lopo Soares de Albergaria, accusato di aver appoggiato, durante la crisi dinastica di quell'anno, il pretendente al trono António, priore di Crato. Sempre durante il governo del Sant'Uffizio da parte di Almeida furono assunte misure di controllo sulla mobilità dei nuovi cristiani, allo scopo di evitarne la fuga dal regno in un'epoca in cui, come si è appena visto, le convulsioni politiche non risparmiavano neppure il tribunale. L'inquisitore ge-

nerale sollecitò inoltre l'appoggio dell'episcopato per registrare le deposizioni di testimoni che abitavano lontano dalle sedi dell'Inquisizione, in linea con la politica di cooperazione tra Sant'Uffizio e vescovi già avviata dal proprio predecessore. È infine degno di nota l'impegno mostrato da Almeida nel campo della censura letteraria e della difesa della giurisdizione inquisitoriale, come attesta una disposizione datata 15 giugno 1579 (ANTT, CGSO, liv. 323, c. 28), che prescrisse il rogo dei libri proibiti nel corso degli *autos da fé*, nonché la pubblicazione del *Catalogo dos livros que se prohibem nestes regnos e senhorios de Portugal, por mandado do Illustrissimo e reverendissimo senhor Dom Iorge Dalmeida metropolytano arcebispo de Lisboa, inquisidor geral* (dato poi alle stampe a Lisboa, da Antonio Ribeiro, nel 1581).

(J.P. Paiva)

Vedi anche

Auto da Fé, Portogallo; Enrico, cardinale infante, poi re di Portogallo; Indici dei libri proibiti, Portogallo; Inquisitori generali, Portogallo; Letteratura portoghese; Vescovi, Portogallo

Bibliografia

BL, Brito 1914, ILI, Marcocci 2004, Paiva 2006, Rodrigues 2003, Veloso 1953

Alois, Giovan Francesco - Giovan Francesco Alois, detto il Caserta, dal luogo di origine della sua nobile casata, nacque verso il 1510 negli estesi possedimenti che la famiglia gestiva a nord di Napoli, in una regione compresa tra Capua, Santa Maria Capuavetere, Caserta e Piedimonte Matese. Figlio di Luigi e di Ippolita Caracciolo, era cugino di Gian Galeazzo Caracciolo, marchese di Vico, ed aveva sposato ancora una Caracciolo, Isabella. Nella magione napoletana, alla Vicaria, con ogni probabilità visse la prima adolescenza a contatto con un altro casertano che all'epoca iniziava gli studi di legge, Giulio Antonio Santoro, il futuro sommo inquisitore. Letterato e poeta, fu amico di umanisti quali Scipione Ammirato, Scipione Capece, Ludovico Dolce, Onorato Fascitelli, Galeazzo Florimonte, Paolo Giovio, Paolo Manuzio, Bernardino Rota ed altri.

Alla metà degli anni Trenta il giovane Giovan Francesco entrò a far parte della cerchia aristocratica legata alla figura dell'esule spagnolo Juan de Valdés, stringendo legami con Mario Galeota, Ferrante Brancaccio, Giulia Gonzaga, Giovan Tommaso Minadois. Di certo si sa che ascoltò le prediche di Pietro Martire Vermigli, tra il 1537 ed il 1540, e che nel 1539 ospitò, nella sua villa di Piedimonte, l'umanista di Serravalle Marcantonio Flaminio. Ma tenne stretti rapporti anche con Bernardino Ochino, che soggiornava a Napoli nello stesso periodo e con Pietro Carnesecchi con il quale, all'inizio degli anni Quaranta, discuteva «molto largamente di queste opinioni del Valdesio». Fu lo stesso Alois a introdurre nell'ambiente valdesiano Gian Galeazzo Caracciolo, facendogli assistere alle prediche di Vermigli, e influenzandone la 'conversione' religiosa.

In quel decennio, nel quale, durante i tumulti contro l'Inquisizione della città di Napoli, Giovan Francesco perse il fratello maggiore Giambattista (1547), avvenne il progressivo allontanamento dalle posizioni teologiche propriamente valdesiane e il suo approdo a versanti del dissenso religioso più radicali. Due avvenimenti confermano queste scelte: la presenza nel 1549 a Piedimonte, probabilmente ospitato dallo stesso Alois, di Lorenzo Romano; la formazione, proprio negli stessi anni, della comunità eterodossa di Capua. Se sui contatti tra il siciliano apostata Romano e Alois non dovrebbero esserci dubbi, nessun riscontro è stato trovato dei legami tra la comunità sorta tra i casali di S. Maria Maggiore e Capua e il nobile casertano, anche se è proprio il dato geografico (il gruppo ereticale era stanziato tra i casali di Aversa, Caserta, Sala di Caserta, Piedimonte, Capua, San Prisco, S. Maria Capuavetere, S. Pietro, Curti, Stafaro, tutti a Nord di Napoli e sostanzialmente combacianti con i feudi di Alois) a collegarli naturalmente. Inoltre molti degli 'eresiarchi' capuani, come i Fiorillo, erano anche suoi 'creati'.

A partire dal 1550-1551 si sviluppò la prima grande azione antiereticale che ebbe origine dalle confessioni di Ranieri Gualano e di Antonio Cappone. Alla fine del 1551 vi fu una prima indagine tra i casali capuani, mentre Lorenzo Romano fu citato a comparire davanti al tribunale del Sant'Uffizio di Roma, dove confessò le sue colpe. Lo stesso Gualano fu invitato a deporre nel 1552, e sempre in quei mesi subì una prima carcerazione Apollonio Merenda, mentre nel 1551 Giovan Galeazzo Caracciolo decise di fuggire alla volta di Ginevra. Nel marzo 1552 prese l'avvio l'impressionante ondata repressiva nei casali capuani, che portò a due condanne a morte e alla carcerazione di una quarantina di «heretici lutherani». È in questo contesto che devono essere letti la prima carcerazione ed il primo processo ad Alois, arrestato e inviato a Roma nell'ottobre del 1552 insieme con Pietro Cirillo, Cesare Carduino, Mario Galeota e il barone Consalvo Bernaudo. Nel dicembre dello stesso anno Alois venne scarcerato sotto cauzione, e, rientrato a Napoli, si presentò spontaneamente al vicario Scipione Rebiba per ottenere da lui l'assoluzione dalle penitenze, avendo abiurato in Roma. Nulla si conosce del processo i cui atti andarono perduti già nel 1559 con l'assalto alla Ripetta seguito alla morte di Paolo IV. Sappiamo però che, dopo l'abiura, Alois tornò nei luoghi natii dove continuò a prendersi cura della sua «congregatione de fideli», mentre negli incartamenti superstiti si parla a più riprese di una «secta de Giovan Francesco Alois».

Un altro indizio ci conferma non soltanto la statura di leader favorita dalla sua posizione sociale, ma soprattutto il ruolo da lui ricoperto, dopo la prima abiura, di punto di collegamento tra i gruppi eterodossi meridionali e personalità della Riforma italiane già da tempo approdate a Ginevra. Secondo un testimone «esso Giovan Francesco have havuto doppo la detta abiuratione lettere da pubblici luterani che steveno in Genevra, et con essi tenuto intelligentia recevendone libri luterani et un'oratione composta da Pietro Martire [Vermigli] heresiarca per quelli che avevano fatta l'abiuratione, quali si esortavano a star saldi nell'heretiche oppinioni, quale oratione esso Giovan Francesco la fece copiare et la mandò ad altri […] perché persistessero nelle loro opinioni». È pur vero che, in quegli anni, la posizione del nobile casertano fluttua tra il desiderio di fuggire, come già aveva fatto il cugino Galeazzo Caracciolo, e la volontà di proseguire proprio nei luoghi natii il suo percorso di fede. Appare fuor di dubbio che Alois riorganizzò, proprio grazie ai contatti con Vermigli, il movimento riformato in quelle regioni dell'Italia meridionale. Fu una rinascita dapprima cauta e lenta, e poi, dopo la morte di papa Paolo IV, assai più vigorosa e per certi aspetti incauta. Essa testimonia del clima di speranza e di rivincita che si viveva negli ambienti eterodossi meridionali in concomitanza con la morte del papa inquisitore, della liberazione del cardinal Giovanni Morone, e dell'elezione al soglio pontificio del 'moderato' Pio IV, che sembrò attutire il potere della Congregazione del Sant'Uffizio, e del potente cardinale Michele Ghislieri. In una deposizione dell'11 gennaio 1564 fu lo stesso Alois a ricordare che «mentre che visse Papa Paulo quarto noi andavamo assai ritenuti nelli ragionamenti di queste cose. Ma dopoi che se intese la brusata della Ripetta, et che era morto Papa Paulo quarto, noi altri che eravamo di queste oppinioni, alargamo la mano, et si raggionava appieno di queste oppinioni lutherane».

Nel 1562 l'Alois incontrò di nuovo Pietro Carnesecchi e Giulia Gonzaga. Nel giugno dello stesso anno fu di nuovo incarcerato, assieme a Giovan Bernardino Gargano, nobile di Aversa, signore di Frignano e Casal di Principe, già incappato in un procedimento inquisitoriale nel 1555. Il processo durerà due anni, e dalla testimonianza di Giulio Antonio Santoro si sa che «l'Alois leggeva l'epistole di san Paolo con concorso di consettanei et anco d'altri, essendo huomo eloquente et gratioso nel dire». Durante la lunga

detenzione egli fece i nomi di numerosi vescovi meridionali che avevano abbracciato le sue idee in tema di giustificazione per fede, oltre a numerosi 'complici', e ai conterranei che si erano macchiati dello stesso crimine di fede. Sempre dalla testimonianza di Santoro veniamo a sapere che «nell'estremo della sua vita havea mostrato affanno et angoscia indicibile» per aver accusato numerosi compagni di fede. E tuttavia poco si conosce anche del secondo processo ad Alois. In una lettera del viceré di Napoli a Filippo II si sostiene che egli confessò «que tenie y creia la doctrina luterana», che dal gruppo eterodosso napoletano era ritenuto «por una de la cabezas de su secta», che possedeva le *Prediche* di Ochino e il *Sommario della Sacra Scrittura*, che sulla dottrina della giustificazione il suo pensiero seguiva quello di Valdés. Ascoltato ripetutamente a Roma, nel 1564 Alois venne poi trasferito nuovamente a Napoli, dove il processo si chiuse. Per quanto sia il gruppo famigliare degli Alois, sia lo stesso Carnesecchi avessero premuto per la sua liberazione, con ogni probabilità per intervento diretto di Giulio Antonio Santoro, egli venne condannato alla pena capitale. Il primo marzo del 1564 il vicario Luigi Campagna, assieme a Prospero Vitaliano, sottoscrissero la sentenza contro Alois e Gargano. Dichiarato eretico impenitente, pertinace e relapso, affidato al braccio secolare per l'esecuzione della sentenza, il nobile casertano fu decapitato, e il suo corpo bruciato in piazza del Mercato a Napoli il 4 marzo del 1564, assieme a Giovan Bernardino Gargano, mentre i suoi beni furono confiscati. Ci fu chi parlò di «spavento della città di Napoli» per quella esecuzione e che essa fece scaturire gli ultimi tumulti della nobiltà napoletana contro una paventata introduzione nel Regno dell'Inquisizione «a modo di Spagna», l'ambasciata del teatino Paolo Burali d'Arezzo presso Filippo II, l'allontanamento del vicario Campagna dalla città, la riorganizzazione complessiva della leggi in materia di confisca degli eretici condannati a Napoli.

(P. Scaramella)

Vedi anche

Burali, Paolo; Capua; Carnesecchi, Pietro; Confisca dei beni; Flaminio, Marcantonio; Gonzaga Colonna, Giulia; Morone, Giovanni; Napoli; Ochino, Bernardino; Paolo IV, papa; Pio IV, papa; Pio V, papa; Rivolte; Santoro, Giulio Antonio; Valdés, Juan de; Vermigli, Pietro Martire

Bibliografia

Amabile 1892, Borzelli 1940, Cappelletti 1913, Firpo-Marcatto 1981-1995, Lopez 1976, Ricci 2002, Rosa 1960(a), Scaramella 2001

Alumbradismo - Marcelino Menéndez Pelayo la definì l'unica eresia «persistentemente spagnola». In effetti l'accusa di *alumbradismo* (da «alumbrar» cioè illuminare, essere quindi illuminati da Dio), che sembrava riprendere antiche suggestioni gnostiche e temi tipici del begardismo medievale, attraversò la lunga storia spagnola tornando di volta in volta a indicare fenomeni diversi su cui inevitabilmente si appuntò l'attenzione inquisitoriale. Categoria larga e mai precisata e soprattutto definizione tipicamente inquisitoriale, formulata e teorizzata dagli inquisitori e mai riconosciuta dagli imputati, l'*alumbradismo* spagnolo rimanda in maniera volutamente indefinita a un'eresia dal carattere profondamente anti-istituzionale, che rifugge da leggi e convenzioni esterne. Dal primo nucleo 'toledano-alcarreño', alle accuse rivolte a singole e importanti figure come Ignazio di Loyola, Juan de Ávila e Bartolomé de Carranza, al gruppo degli *alumbrados* d'Extremadura degli anni Settanta del Cinquecento, alle propaggini sivigliane e americane di inizi Seicento, al misticismo di Miguel de Molinos, l'accusa finirà infatti per essere estesa a percorsi religiosi caratterizzati da una forte autonomia e individualità, che interiorizzavano in maniera assoluta l'esperienza religiosa, rifiutando ogni legge e condizionamento esterno, insistendo sull'importanza dell'esperienza individuale, mistica ma non solo, e sul rifiuto di pratiche e ritualità tradizionali. Facile capire come l'accusa di *alumbradismo*, perdendo contorni netti e definiti per indicare deviazioni più o meno ortodosse in senso mistico e spirituale, potesse essere estesa a quanti, come magistralmente espresse il teologo Melchor Cano nelle sue censure a Bartolomé de Carranza, decisero «di abbandonare il nord della ragione per navigare nel mare della fede». In questo senso l'accusa di *alumbradismo* colpì le più grandi personalità del *siglo de oro* spagnolo, da Ignazio di Loyola a Juan de Ávila a Bartolomé de Carranza a Juan de la Cruz, a Teresa d'Ávila.

Un'unica differenza salta agli occhi e converrà tenere presente nell'analisi di questa multiforme e cangiante eresia. Se nei gruppi di *alumbrados* degli anni Venti-Trenta del Cinquecento l'illuminazione interiore permetterà un reale percorso individuale attraverso l'esperienza religiosa, lontana dalle «ataduras» (i «vincoli», così nelle parole di María de Cazalla e di Isabel de la Cruz) e dai conformismi imposti dalla gerarchia ecclesiastica, i nuclei della seconda metà del Cinquecento e seicenteschi, fortemente segnati in questo dalle esperienze comunitarie di gruppi come quello di Juan de Ávila o degli stessi gesuiti nonché dalle forti restrizioni imposte con le svolte conservatrici degli anni Cinquanta-Sessanta del Cinquecento, faranno del vincolo di obbedienza a un confessore o a un padre spirituale, l'elemento più importante in cui ispirazioni e illuminazioni individuali finiranno per essere fortemente controllate e dirette. Significativo è lo slittamento a proposito dello stato del matrimonio: se nell'*alumbradismo* toledano, il matrimonio è stato di perfezione, nelle esperienze di *alumbradismo* successivo è l'ambiguo *status* di *beata* ad essere consigliato dai maestri, con un forte accento posto sull'importanza di confessione e comunione frequenti. Allo stesso modo la gestualità scarna e controllata, il rifiuto di ogni esteriorizzazione dell'esperienza intima che caratterizzarono gran parte delle esperienze alumbrade degli anni Venti-Trenta del Cinquecento lasceranno il passo a «tremori» ed «estasi», espressi in maniera sempre più teatrale, in una fisicità prorompente cui si affiancherà a partire dall'editto del 1578 l'allarme per una *libertas* che sprezzando ogni vincolo di castità si trasforma in dirompente libertà sessuale. *Alumbradismo*, a partire dagli anni Settanta del Cinquecento, diventerà quasi sinonimo di lascivia e lussuria, mentre gli amori non solo spirituali di maestri e *beatas* costituiranno il punto centrale della leggenda *alumbrada*. Rimangono invece, a segnare una continuità che per l'Inquisizione spagnola fu assolutamente evidente, il disprezzo dell'orazione vocale e di ritualità tradizionali, la certezza di una via facile e immediata di unione con Cristo attraverso una speciale illuminazione e il rifiuto di un ascetismo tradizionale cristiano fatto di pene e mortificazioni, di riflessioni sulla passione di Cristo.

L''alumbradismo' degli anni Venti-Trenta

Di *alumbrados* in Castiglia si era già iniziato a parlare attorno agli inizi degli anni Venti del XVI secolo. Attestazioni linguistiche dell'uso del termine risalgono almeno all'ultimo ventennio del Quattrocento ma, come ricordò in un sermone pronunciato a Valladolid nel 1558 Bartolomé de Carranza, e come sostenne l'imputata María de Cazalla di fronte agli inquisitori, il nome aveva inizialmente un'accezione positiva e, attorno a quella data, veniva usato per indicare persone devote, laiche per la maggior parte, e particolarmente ispirate. I sospetti e le indagini delle autorità ecclesiastiche si estesero in un primo tempo attorno ai conventi francescani dell'Alcarria, dove tra i frati infiammati dalle letture mistiche messe a disposizione dal cardinal Francisco Jiménez de Cisneros fiorivano visioni e profezie, legate alla dottrina del *dejamiento* e dell'impeccabilità. Il cardinal Francisco de los Angeles Quiñones, generale dei franescani e più tardi a Roma protettore di molti accusati per *alumbradismo* in fuga dall'Inquisizione, condannò le dottrine nel capitolo generale del 1524.

Nell'estate del 1524 iniziarono invece le prime indagini degli inquisitori su quanti, tra Escalona, Guadalajara e Toledo, «se jun-

taban e facían conventículos particulares secreta y públicamente e algunos se dezían alunbrados, dexados e perfectos». Le informazioni raccolte furono così numerose che si decise di discuterle in una giunta di teologi e giuristi, voluta dallo stesso Carlo V, e di sistematizzare le proposizioni raccolte in un corposo editto, pubblicato dalla *Suprema* nel settembre del 1525. Fu a partire da quest'ultimo che vennero poi plasmate e riformulate le accuse che sostanziarono i processi per *alumbradismo* successivi. Tra le 48 proposizioni raccolte vi erano affermazioni come quelle che negavano l'esistenza dell'inferno, toglievano ogni importanza a cerimonie e immagini, definivano un «giocare con il corpo» l'alzarsi e il sedersi ascoltando messa e ogni altro segno esterno di tradizionale devozione, squalificando l'orazione vocale e ogni intermediazione ecclesiastica. Si negava la validità delle opere (con una proposizione che gli inquisitori individuarono come luterana) e ogni capacità alla volontà umana, ma anche, con un atteggiamento comune alle sette radicali, la validità del giuramento e della confessione vocale. Il fulcro della dottrina *alumbrada* lasciava intravvedere la possibilità non solo di un unione con Dio ma di una divinizzazione dell'uomo, «que el amor de Dios en el hombre es Dios». È evidente la difficoltà di procedere alla definizione di un'eresia *alumbrada* a partire da un documento di questo genere. L'editto riflette la formalizzazione fatta dai giuristi e dai teologi della giunta, riducendo posizioni sicuramente più complesse a singole proposizioni e, difficoltà principale, raccoglie testimonianze attribuite a personaggi diversi all'interno di un *corpus* unico, eliminando – com'era costume dell'Inquisizione spagnola – le singole attribuzioni. Ritrovato da Marcel Bataillon, il documento fu pubblicato per la prima volta da Vicente Beltrán de Heredia e lungamente studiato da Angela Selke, Antonio Márquez e da Milagros Ortega Costa, che ha fornito la ricostruzione più precisa dell'editto, con genesi e attribuzioni. Gli inquisitori allora furono evidentemente piuttosto convinti della relativa omogeneità delle proposizioni degli *alumbrados* e raccolsero posizioni e singoli processi in un misterioso «Libro de los *alumbrados*», che non ci è arrivato.

Ci fu un altro aspetto che colpì con forza gli inquisitori, e che non ha mancato di suscitare la curiosità degli storici successivi che all'eresia *alumbrada* si sono avvicinati: il fatto che la quasi totalità degli accusati fosse di origine giudeo-*conversa*. *Converso* era Pedro Ruiz de Alcaraz, laico, padre di dieci figli, che il marchese di Villena Diego López Pacheco aveva chiamato a predicare a Escalona; *conversa* era Isabel de la Cruz, la terziaria francescana attorno a cui si agglomerò il primo gruppo di illuminati; *converso* era Gaspar de Bedoya, il sacerdote di Guadalajara che era stato tra i primi penitenziati dal Sant'Uffizio; *conversos* erano Juan e María de Cazalla, anzi figli di genitori entrambi penitenziati dall'Inquisizione sivigliana con l'accusa di giudaismo; *conversos* per parte di madre erano i Vergara, Juan, umanista e membro eminente della Chiesa e del capitolo di Toledo e Francisco, grecista dell'Università di Alcalá, e così anche Isabel e Bernardino de Tovar. *Converso* «de cuatro costados» si dichiarò agli inquisitori Luis de Beteta, sacerdote di Toledo vittima di un processo tardivo iniziato nel 1538. *Conversa* infine era la famiglia dei Lucena di Toledo, che vide ben quattro membri processati dall'Inquisizione per *alumbradismo*. E tutti, come gli inquisitori non tardarono a percepire, sentivano una forte ostilità nei confronti del tribunale del Sant'Uffizio. Una battuta girava allora tra i *conversos* di Castiglia, e Juan de Vergara e Bernardino de Tovar la ripetevano spesso: in Spagna c'erano due sante di troppo, la bolla della «santa cruzada» e il tribunale della «santa Inquisición».

Ma la lettura dei singoli processi e le diverse esperienze individuali, per cui si rimanda alle voci specifiche del Dizionario, mostrano quanto al di là di un cristianesimo fortemente interiorizzato e dei rifiuti di una ritualità tradizionale, le singole esperienze individuali e le posizioni dei primi *alumbrados* fossero varie e diversificate.

Anche sull'ultimo punto individuato dagli inquisitori come caratteristico dell'*alumbradismo*, il carattere esoterico e segreto dell'esperienza *alumbrada*, non ci si dovrà ingannare facendo dell'*alumbradismo* un «platonismo mistico, acosmico, astorico», nelle parole di Antonio Márquez, il suo più illustre interprete. Al di là della fama di movimento elitario e aristocratico, gli ultimi studi paiono evidenziare la sua proiezione sociale, la sua capacità di conquistare grandi famiglie della nobiltà spagnola e di penetrare nel profondo della società spagnola. Così la fama di Isabel de la Cruz arriva a Toledo e ad Alcalá, passando dalla corte dei Mendoza, alle tranquille cittadine dell'Alcarria, al cuore della vita religiosa e politica spagnola, a uno dei centri universitari più vivi e più innovativi d'Europa. Isabel stessa accetta con straordinaria consapevolezza il suo ruolo di maestra, incontra umanisti e professori universitari, guida e istruisce nuovi adepti. Dal 1512, probabile anno di inizio delle predicazioni di Isabel e Alcaraz, la nuova dottrina del *dejamiento* («abbandono») si allarga e si propaga. E da Guadalajara passa ad Escalona, nella fortezza del marchese di Villena, attraverso le predicazioni del laico Alcaraz, tra i francescani dei numerosi conventi dell'osservanza, si diffonde in silenzio attraverso i circoli di donne riuniti attorno a Isabel, tra le fanciulle cui la maestra *alumbrada* insegna a ricamare e ad apprezzare i nuovi modi di orazione, si sviluppa in nuove forme attraverso gli incontri con i Cazalla. Durante il suo processo Alcaraz confidò agli inquisitori, con una espressione biblica che ben rappresentava le sue ansie di proselitismo, che «tenía el fuego en el seno y que no lo podía encobrir»; era stato il marchese di Villena del resto a permettergli di lasciare la sua professione di contabile e a stipendiarlo come predicatore laico della sua corte. A Pastrana «grandes siervos de Dios» come Francisco Ortiz e Juan de Cazalla, Alcaraz e Isabel de la Cruz erano chiamati a predicare «a intercesión de los oficiales del pueblo». Il *bachiller* Antonio de Medrano raccontò agli inquisitori di come la sua vocazione di *alumbrado* si fosse accesa ascoltando un sermone di Juan de Cazalla, chiamato nel 1526 dal vescovo di Calahorra don Alonso de Castilla a predicare nella propria diocesi ed erano usuali le riunioni nelle sere o nei pomeriggi di festa in cui si leggevano passaggi della Bibbia in castigliano, soprattutto testi paolini, e se ne ascoltavano i commenti da persone di autorità, spesso le stesse Isabel de la Cruz e María de Cazalla. Nella difesa scritta consegnata agli inquisitori, Pedro Ruiz de Alcaraz ricostruì quel clima e indicò nelle infervorate prediche di Juan Cazalla la vera causa del contagio *alumbrado*. Nel 1526 l'almirante di Castiglia Fadrique Enríquez, che avrebbe espresso nelle sue *coplas* la sua personale idea di *dejamiento*, incaricò Juan López de Celain di diffondere la dottrina *alumbrada* nei suoi territori di Medina de Rioseco.

Il fascino delle dottrine alumbrade nella Spagna di primo Cinquecento fu dunque forte e piuttosto diffuso, la promessa di una religiosità libera da vincoli istituzionali e costrizioni rituali fu accettata con entusiasmo tra le grandi famiglie spagnole così come tra le laici e *beatas* più umili. E molto su questo punto è ancora da indagare.

La repressione inquisitoriale seguì due fasi. La prima si appoggiò alle informazioni raccolte nell'editto del 1525, coinvolse principalmente Isabel de la Cruz, Pedro Ruiz de Alcaraz e Gaspar de Bedoya che vennero condannati e fatti sfilare dall'Inquisizione nelle principali città dell'Alcarria in cui avevano predicato. Insieme a Isabel de la Cruz e ad Alcaraz vennero arrestati anche *fray* Diego de Barreda e Alonso López de la Palomera. La seconda allargò il raggio d'azione da Guadalajara a Toledo, Alcalá e Valladolid, partì dalle confessioni di Francisca Hernández agli inquisitori e scoperchiò un mondo *alumbrado* molto più frammentato e complesso. La sua cattura, nel marzo 1529, ebbe come immediata ripercussione l'arresto di Francisco Ortiz che da Toledo tuonò contro l'inquisitore generale che l'aveva voluta incarcerare e poi quello degli uomini più vicini a lei, Antonio de Medrano e Bernardino de Tovar, che il fratello Juan de Vergara cercò inutilmente di allontanare dalla *beata*. Tra il luglio e il settembre 1530 la Hernández, appoggiata dalle strampalate dichiarazioni di Diego Hernández (autore

di impressionanti liste in cui indicava agli inquisitori una «cohors sive factio lutheranorum» di più di 70 nomi), rincarò le accuse contro i due fratelli Cazalla, María (il cui processo viene aperto nel 1532, e Juan (che sarebbe morto di lì a poco), coinvolgendo poco a poco quanti gravitavano attorno all'Università di Alcalá, da Tovar a Vergara a Juan del Castillo ai fratelli Eguía a López de Celain e spostando l'attenzione sulla pericolosità di un'azione come quella dei 'dodici apostoli' di Medina de Rioseco. Nel frattempo il processo del tribunale inquisitoriale di Granada contro Juan López de Celain, chiusosi con la sua condanna a morte nel luglio del 1530, apportava nuovi elementi contro di loro e contro quanti avevano partecipato alla fallita missione dell'ammiraglio.

Gli arresti scatenarono un'impressionante ondata di fughe. Nell'autunno del 1530, quasi contemporaneamente all'arresto di Bernardino de Tovar, lasciarono Alcalá il rettore Mateo Pascual e il giovane Juan de Valdés, alla volta di Roma, Juan del Castillo, Manuel Miona, confessore di Ignazio di Loyola, e Miguel de Torres (poi gesuiti) a Parigi, meta dello stesso Ignazio. A Roma fuggiva anche, da Palencia, l'«apostol» Pero Hernández. Juan de Vergara cercò di coordinare le fughe, facendo arrivare notizie a Roma e a Parigi e di aiutare il fratello Tovar incarcerato a Toledo, ma finì per essere scoperto e processato a sua volta come fautore di eretici e *alumbrado*, nel 1533. La seconda fase della repressione *alumbrada*, in cui le accuse di *alumbradismo* si mescolarono a quelle di erasmismo e luteranesimo, si chiuse solo nel 1537, con l'ultima condanna a morte, quella del grecista Juan del Castillo, e l'ultimo tardivo processo a Luis de Beteta.

'Alumbradismo converso': Ubeda e Baeza

Attorno al 1570 un secondo focolaio di *alumbradismo* scoppiò attorno alle cittadine andaluse di Ubeda e Baeza, un territorio profondamente segnato dalle predicazioni di Juan de Ávila e dall'esplodere di fenomeni di profetismo e messianismo. Tra il 1571 e il 1575 le due città andaluse conobbero ben tre visite inquisitoriali e l'attenzione del tribunale della fede si allargò poco a poco alle zone di influenza della scuola di Ávila e della sua Università *conversa* di Baeza: l'Extremadura meridionale, il distretto di Córdoba, la città di Granada. Nel 1571 un inquisitore di Córdoba scrisse alla *Suprema* una relazione su «una junta que se haze de noche en el colegio de la ciudad de Baeza, donde se disciplinan y predican a oscuras y puerta cerrada», suscitando un certo allarme tra gli inquisitori del Consiglio. L'anno seguente la visita inquisitoriale volle soffermarsi più a lungo sul gruppo di sacerdoti attorno al collegio-Università di Baeza. L'inquisitore Alonso Tamarón, che già nel 1568 aveva richiamato l'attenzione della *Suprema* sui numerosi «clerigos confessos» (sacerdoti *conversos*) che, grazie alla protezione di Cristóbal de Rojas e Francisco Delgado, vescovi di Córdoba e Jaén, avevano monopolizzato l'amministrazione dei sacramenti nelle diocesi, ebbe modo di indagare più a fondo. La relazione che allora mandò alla *Suprema* evidenziava come tratti caratterizzanti del gruppo incriminato la comune origine *conversa*, la scelta di avvicinarsi alla Compagnia di Gesù anche nel vestiario e soprattutto il forte appoggio ricevuto da parte di alcuni vescovi. Ora poteva offrire un quadro un po' più chiaro. Dalle testimonianze raccolte in città emergeva una fortissima e continua tensione tra cristiani vecchi e cristiani nuovi e un appoggio incondizionato dato dai «confesos» della scuola di Ávila ai *conversos* di Ubeda e Baeza, appoggio che si trasformava, in occasioni di conflitti particolari, in convinta apologia. L'inquisitore però forniva anche elementi nuovi ed aspetti particolari, come i vincoli di obbedienza che legavano i personaggi del collegio di Baeza «y otros que llaman *alumbrados*» e che facevano in modo che non potessero dire né fare cosa alcuna senza il permesso di colui al quale avevano giurato obbedienza. Poco prima di morire Juan de Ávila avrebbe trasferito il vincolo di obbedienza sul rettore di Baeza Bernardino di Carleval, che ora, scriveva Tamarón, governava su tutti gli *alumbrados*. Due soli furono i casi di professori di Baeza per cui l'Inquisizione di Córdoba volle aprire un fascicolo informativo: il gesuita 'avilino' Hernando de Herrera, che aveva affermato che lo stato religioso non era di perfezione, e Diego Pérez de Valdivia, che predicò che «los soberbios, los ricos, los avarientos y los casados no reciben a Jesucristo»; inoltre, alimentando un clima di profetismo ed esaltazione religiosa che prosperava largamente tra i *conversos* della città, Valdivia avrebbe sostenuto che a Baeza molti sarebbero stati i martiri per Cristo, tra cui lui stesso, «E perché lo martirizassero», avrebbe aggiunto Valdivia, «non c'era bisogno di viaggiare molto, visto che ben sapeva che lo avrebbe convocato il Sant'Uffizio». Nelle carceri dell'Inquisizione di Córdoba, il martire Valdivia passò in effetti tre anni dal 1574 al 1577, prima di riprendere, chiamato da Juan de Ribera a Valencia e poi a Barcellona, una brillante carriera di predicatore e di far sedimentare la sua lunga esperienza andalusa di confessore e padre spirituale di *beatas* nel suo *Aviso de gente recogida*, del 1580.

Nonostante i preavvisi della visita del 1572 l'allarme *alumbrado* era destinato a scatenarsi in tutta la sua forza solo due anni dopo, nel 1574. A quella data il domenicano Alonso de la Fuente, passato dalla Siviglia di Cristóbal de Rojas, in cui i gesuiti avevano ormai acquisito un primato assoluto, all'Extremadura natale, aveva iniziato a subissare la corte spagnola e quella portoghese di accuse e memoriali sulla perniciosissima eresia dei nuovi *alumbrados*.

Ma non era stato l'unico a denunciare un sospetto accavallarsi di direzioni spirituali e sicurezze di impeccabilità, di esercizi di contemplazione e rapimenti improvvisi, che coinvolgevano maestri vestiti di scuro e *beatas* con i capelli tagliati corti che dicevano di imitare Caterina da Siena. Il consiglio della Suprema Inquisizione, allarmato, aveva deciso allora di rispolverare i vecchi processi per *alumbradismo* degli anni Venti-Trenta, cercando tracce di dottrine e possibili continuità. Si erano ripresi i processi di Isabel de la Cruz e di Alcaraz, si era cercato invano il «libro de los *alumbrados*» che il tribunale della fede di Toledo avrebbe dovuto conservare nel suo Archivio. Nel novembre di quell'anno era stato chiesto agli inquisitori granadini l'invio del processo contro Juan López de Celaín.

Ma è chiaro che questa volta si tratta di un *alumbramiento*, di un'illuminazione dai caratteri del tutto diversi. Non ci si trovava di fronte a percorsi di liberazione individuale ma a un groviglio di obbedienze e di legami strettissimi tra confessori e figlie di confessione, a una rete fitta di padri spirituali e di *beatas* che scoprivano la perfezione attraverso un maestro d'esercizi. Anzi ciò che sembra spaventare gli inquisitori di fronte alle prime indagini è proprio il compatto sistema di gruppo creatosi, che scardinava i tradizionali vincoli sociali creandone altri più forti e inscalfibili. Il problema ora era rappresentato dalle migliaia di *beatas* che, abbandonati i legami famigliari, la tutela di padri, fratelli o mariti, si erano affidate a un confessore giurandogli, attraverso i vincoli sacri della confessione, obbedienza assoluta. Erano diventate un gruppo sociale a sé, che le autorità stentavano a controllare, un mondo a parte entro cui gli inquisitori non riuscivano a penetrare.

Nella terza visita a Baeza, quella dell'autunno 1574, gli inquisitori di Córdoba iniziavano a scoprire i fondamenti di quell'universo nascosto in cui continuava a mescolarsi esaltazione e profezia, in un clima di aperta esaltazione, quasi di frenesia che sembrava caratterizzare gli *alumbrados* di Baeza. Incaricato di scoprire il motivo della presenza nella città di Ubeda di Bernardino de Carleval, il rettore di Baeza che aveva in mano tutti i vincoli di obbedienza degli *alumbrados*, il visitatore dell'Inquisizione, Alonso López, la legò al ricordo di una profezia di Juan de Ávila, che avrebbe dovuto rafforzare la fede degli *alumbrados* e incitarli, di fronte alle prime indagini inquisitoriali, a resistere. Ma nel disegno di Carleval c'erano anche le nuove suggestioni spirituali portate da una monaca carmelitana che nel 1568 aveva aiutato nella fondazione di Malagón e di cui era stato confessore. Era stato lo stesso rettore dell'Università di Baeza a metterla in contatto con Juan de Ávila, consegnando il suo *Libro de la vida* al maestro perché lo giudicasse e lo approvasse. La fama di Teresa d'Ávila e del suo 'libro di rivela-

zioni' si era sparsa rapida fra gli 'avilini' di Baeza, che avevano trovato in lei nuove sollecitazioni. La visita di Baeza dell'inquisitore López portò all'apertura di sei istruttorie da parte dell'Inquisizione di Córdoba – Herrera, Valdivia, Hernández, Carleval – e decretò la detenzione nelle carceri di Córdoba di Diego Pérez de Valdivia e del gesuita Hernando de Herrera, su cui già aveva attirato l'attenzione il visitatore del 1572. L'indagine dimostrò la totale corrispondenza tra la scuola 'avilina' e l'*alumbradismo* andaluso, segnalando in Bernardino de Carleval il «capo degli *alumbrados*».

Dalle prime indagini sui casi di cosiddetto *alumbradismo* della zona di Baeza spicca in maniera evidente e in una prospettiva di continuità con le accuse raccolte durante i processi degli anni Quaranta-Cinquanta, l'inesauribile vocazione pro-*conversa* della scuola di Ávila. Carleval, Valdivia, Nuñez vennero accusati di aver difeso gli ebrei dall'accusa di deicidio. Herrera, discepolo di Ávila entrato nella Compagnia di Gesù e poi cacciato dopo il processo inquisitoriale, fu accusato di avere detto sugli statuti di *limpieza* di Toledo e Jaén «che erano eresia». Valdivia, che proprio nell'aprile del 1574 era stato costretto a rinunciare al suo posto di arcidiacono di Jaén inabilitato dagli statuti di *limpieza*, fu accusato tra le altre cose di avere detto «che i *conversos* o nuovi cristiani dovevano essere preferiti ai cristiani vecchi» e che «peccavano coloro che osservavano gli statuti di *limpieza*». Il dibattito attorno agli statuti di *limpieza* si era riaperto e inasprito proprio in questi anni. A Baeza le reazioni dell'università nascevano probabilmente dalla decisione del vescovo di Jaén di imporre anche nella propria diocesi gli statuti, ma riflettevano anche discussioni più lontane. Anche il vecchio rettore Bernardino de Carleval, non esitò a pronunciarsi contro gli statuti, come già aveva fatto nel 1554, costretto a ritrattare pubblicamente diverse posizioni sostenute, tra cui che gli ebrei «non avevano ucciso Gesù Cristo». L'altro elemento importante che permette di allargare l'insieme di riferimenti dell'oscura 'dottrina *alumbrada*' è da ricercare nello sconcertante sistema di gruppo e di riconoscimento reciproco che si era venuto a creare. Il vincolo di obbedienza e le supposte esperienze particolari compattano e chiudono gli *alumbrados* di fronte alle aggressioni esterne. Una delle condanne più forti, due anni di carcere – mitigata a tratti dalle concessioni di un inquisitore conquistato dal carisma del predicatore – è inferta non al maestro ma all'instancabile animatore di *alumbrados* Diego Pérez de Valdivia, colui che aveva ricordato nei momenti difficili le profezie di Ávila e incitato alla resistenza e al martirio e che era stato il primo a dare dignità e a cercare di dare una regolamentazione e un nome a quel sistema di «gente recogida» che si era venuto a creare.

Il contagio alumbrado: da Córdoba a Llerena al Nuovo Mondo

La stretta connessione tra gruppi di *alumbrados*, *conversos* e pratiche devozionali riconducibili alla Compagnia di Gesù o alle tendenze «affettive» di *fray* Luis de Granada e Juan de Ávila furono allora denunciate con forza da francescani e domenicani. L'attacco più forte alla Compagnia e l'attribuzione più ostinata della responsabilità della nuova eresia *alumbrada* alle novità devozionali offerte dai gesuiti fu indubbiamente quella dell'instancabile domenicano sivigliano Alonso de la Fuente. La sua personale avventura contro gli *alumbrados* lo portò da Siviglia all'Extremadura, dalla corte portoghese a quella di Madrid, e diede vita a molti memoriali di denuncia contro l'eresia dei tempi nuovi. Il più famoso fu quello scritto a Filippo II in cui in una sorta di romanzo di formazione raccontava in più di cinquanta capitoli il suo lungo viaggio attraverso l'Extremadura degli *alumbrados*, alla scoperta dei loro segreti. Frate e collegiale del convento domenicano di Santo Tomás di Siviglia, *fray* Alonso era tornato attorno al 1571 in Extremadura, dov'era nato, per una campagna di predicazioni nella diocesi di Badajoz. Le tracce della nuova eresia erano state immediatamente captate dal suo fiuto domenicano di cacciatore di eresie, ma la sua personale battaglia contro gli *alumbrados* era iniziata solo all'arrivo a Fuente del Maestre, il suo paese natale. A innescarla erano stati la sorpresa e il raccapriccio di vedere la nipote, figlia di una sorella, diventata *alumbrada*. Ritrovare la ragazzina spensierata che aveva lasciato trasformata in *beata* magrissima, con i capelli tagliati e la faccia gialla e smunta, la testa sempre bassa e sospiri, gemiti e linguaggio che non le appartenevano, aveva in un certo modo segnato la sua strada. In un crescendo di spie e indizi Alonso de la Fuente svelava il segreto di quegli *alumbrados* che «no tienen estado», gli influenti appoggi di cui avevano potuto godere: quelli del futuro patriarca di Valencia Juan de Ribera, che, come vescovo di Badajoz lo aveva allontanto dalla diocesi, l'arcivescovo di Siviglia Cristóbal de Rojas (prima vescovo di Badajoz e di Córdoba), concludendo che «los teatinos de religión [i gesuiti] y los *alumbrados* convienen en la doctrina y son unos y hermanos y del mismo parecer».

Un ruolo non secondario, nella formazione e nelle letture ispirate dei nuovi *alumbrados*, aveva tenuto il confratello *fray* Luis de Granada, che venne additato da De la Fuente come uno dei principali responsabili delle deviazioni ereticali. Il credito e la fama di cui *fray* Luis de Granada godeva in Portogallo avevano spinto Alonso de la Fuente a spostare la sua crociata, e a indirizzare memoriali sull'estensione del contagio *alumbrado* in Portogallo agli inquisitori e allo stesso cardinale infante don Henrique. Dal Portogallo, tuttavia, dovette fuggire.

Nel 1575 il vescovo di Córdoba Bernardo de Fresneda, confessore di Filippo II, strenuo oppositore dei gesuiti e cortigiano di fama ormai in declino, denunciava una situazione analoga: *alumbrados*, *confesos* e *teatinos* si univano dunque agli occhi di Fresneda in un unico gruppo, con un solo scopo, sovvertire devozioni consolidate allontanando i fedeli dall'ortodossia, allentare i legami forti all'interno degli Ordini disgregandoli, sostituirsi al governo ecclesiastico tradizionale attraverso il controllo del numerosissimo gruppo *converso* all'interno della diocesi.

Le possibilità eversive di quelle alleanze vennero, a dieci anni di distanza, sostanzialmente riconfermate dal priore del nuovo convento domenicano di Lucena Martín de Castañeda, in uno dei luoghi di «confesos» visitati da Fresneda. Il suo memoriale, consegnato all'Inquisizione di Córdoba nel 1585 toccava punti comuni: pratiche di obbedienza, impeccabilità, rapimenti estatici, orazione mentale come unica forma di preghiera, comune origine *conversa*, ma anche sospetti esercizi spirituali e disprezzo di immagini e processioni. Lo stesso domenicano, dopo il memoriale, andò specificando i bersagli polemici e nello stesso anno accusò pubblicamente di eresia il gesuita Juan de Frías, sottoposto poi a lungo processo inquisitoriale.

Ma più che per il rilevantissimo episodio di repressione legato alla scuola di Juan de Ávila e all'Università di Baeza, alle denuncie di francescani e domenicani di un sistema di governo ben preciso delle diocesi, l'attenzione della storiografia spagnola così come gli echi dei contemporanei si sono soffermati sullo scandaloso caso degli *alumbrados* di Llerena, in cui l'aspetto di trasgressione sessuale e il rigido regime delle obbedienze prevalsero su ogni altro aspetto dottrinale.

È un passaggio per nulla scontato e storiograficamente tutt'altro che ingenuo, che ha avuto come effetto quello di svuotare dal punto di vista dottrinale l'eresia *alumbrada*, accentuando invece i tratti moralmente riprovevoli dei protagonisti. E se i gesuiti riuscirono in modo accorto e con infime mediazioni diplomatiche a passare in secondo piano, a essere ricordati furono i casi più eclatanti, come quello di Hernando Alvarez e degli *alumbrados* di Llerena, che sfilarono nell'*auto de fe* di Llerena del 1579, o il caso di Gaspar Lucas, sacerdote di Jaén e delle sue *beatas*, dove l'accusa di *alumbradismo* si affianca a casi evidenti di *sollicitatio ad turpia* in confessionale e di condotta moralmente riprovevole, di impeccabilità.

L'editto contro gli *alumbrados* del 1578 ebbe anche 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*, da cui esigeva obbedienza e cui consigliava

come libri per avvicinarsi all'orazione mentale e all'unione con Dio gli *Esercizi* di Ignazio, che dava personalmente a «las teatinas», i testi di Pedro de Alcántara e le opere di Luis de Granada. Espressioni e pratiche avvicinavano l'*alumbradismo* di Lima a quello d'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 atto 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 gesuita voluta da Francisco Borja, fu coinvolto nel grande processo di *fray* Francisco de la Cruz e condannato per sollecitazione e sospetto *alumbradismo*.

Ma l'emergenza *alumbrada* nei territori del Nuovo Mondo sarebbe scoppiata solo qualche anno più tardi. Negli ultimi anni del Cinquecento ombre fitte e un tentativo di processo avvolsero Gregorio López, che come gli *alumbrados* non amava rosari e orazione vocale ma che aveva conquistato la propria santità nei deserti del Nuovo Mondo come anacoreta e asceta. Proprio López, di cui invano si tentò la beatificazione, sarebbe stato ricordato come esempio insigne di spirituale da Miguel de Molinos nella sua *Guía espiritual* e da Juan Falconi. L'Inquisizione messicana colpì sospetti di *alumbradismo* a Città del Messico, dove il gruppo *alumbrado*-millenarista di Juan Nuñez e Marina de San Miguel aspettava una la nuova Gerusalemme e a Puebla, dove «se usaba un lenguaje que parecía de *alumbrados*»; e assunse connotazioni *alumbrade* anche la passione che legò Juan de Plata e Agustina de Santa Clara.

Il Seicento

Nella Penisola iberica lo spettro dell'*alumbradismo* riemerse a Siviglia attorno agli anni Venti del XVII secolo. Due i nuclei principali del focolaio *alumbrado* di Siviglia: la repressione attorno a Catalina de Jesús e Juan de Villalpando e l'indagine ben più ampia sul gruppo della «Congregación de la Granada». Figlia spirituale del maestro Alonso de Hojeda, condannato per *alumbradismo* in Extremadura, la *beata* Catalina de Jesús era stata sottoposta a un primo processo dell'Inquisizione nel 1611, da cui era stata assolta ed era uscita rafforzata nella propria forza carismatica. Nel 1622 gli inquisitori di Siviglia aprirono un secondo processo contro di lei e contro il gruppo di chierici e *beatas* raccolto attorno a lei, che «parece que enseñan y siguen la doctrina de los *Alumbrados*». Fu in seguito a quelle catture – e con l'idea di rafforzare un'istituzione in pesante perdita di autorità quale era il tribunale dell'Inquisizione in quel momento – che dalla *Suprema* si decise di stilare un nuovo editto, cui aggiungere, alle proposizioni condannate nel 1524 e nel 1574 e 1578 i nuovi errori scoperti a Siviglia. Diviso in 76 proposizioni l'editto, stilato con l'aiuto dei domenicani di San Pablo di Siviglia e pubblicato dall'inquisitore generale Andrés Pacheco, fu pubblicato nel giugno del 1623. A Siviglia seguirono settimane convulse di denunce e autodenunce che scoprirono quanto fossero radicate pratiche di direzione spirituale di *beatas* ora bollate come eretiche. Le indagini degli inquisitori e l'editto di Pacheco suscitarono la veemente protesta del combattivo arcivescovo di Siviglia don Pedro de Castro y Quiñones, e si estesero ben presto alla «Congregazione della Granada», congregazione di cui il grande accusatore domenicano degli *alumbrados* sivigliani, Domingo Farfán, su richiesta dell'inquisitore generale, arrivò a scrivere una nera storia, sottolineando di quella «máquina monstruosa» e «nueva religión» le attese apocalittiche, il segreto che i capi della congregazione si tramandavano, la dottrina immacolatista che ne sosteneva l'ideologia.

Una parte degli imputati dei processi per *alumbradismo* del 1623 fu condannata nell'*auto* pubblico del 30 novembre 1624: i casi più importanti, come quelli di Catalina de Jesús e Villapando, dovettero attendere fino al 1627.

Ma l'*alumbradismo* allora condannato dall'Inquisizione siviglia-na e dallo zelante Pacheco era l'aspetto più evidente – e giuridicamente condannabile – di un clima, un'attitudine che era penetrata a fondo nella realtà spagnola, che poteva essere condiviso e appoggiato oppure diventare lo spettro di antiche paure per un'Inquisizione in cerca di nuove legittimazioni. Il confine tra eresia e ortodossia, come dimostra la lunga storia dell'*alumbradismo* spagnolo, era davvero labile. Su realtà analoghe a quella di Siviglia avevano potuto lavorare gli inquisitori di Barcellona e di Valencia, scoprendo e colpendo diversi gruppi di *alumbrados*. A Valencia Juan de Ribera ricreò circoli e legami molto simili a quelli che aveva lasciato in Extremadura, chiamò a sé il condannato Pérez de Valdivia, mantenne una fitta corrispondenza con *fray* Luis de Granada, partecipando da vicino allo scandalo delle false stigmate di María de la Visitación, e avviò a sua volta un intenso rapporto con la *beata* Margarita de Agulló, di cui fece scrivere un'agiografia. La profonda vocazione mistica e i circoli spirituali di Valencia favoriti dal patriarca Ribera, furono alla morte di quest'ultimo messi sotto accusa dall'Inquisizione e dal nuovo arcivescovo. L'intervento dell'Inquisizione non valse però a sradicare tendenze profonde: proprio Valencia sarebbe stato il punto di partenza della riflessione di Miguel de Molinos e della sua *Guía espiritual* condannata, questa volta dall'Inquisizione romana, nel 1687 come nuovo testo guida delle tendenze alumbrade e molinosiste.

(S. Pastore)

Vedi anche

Beatas, Portogallo; *Beatas*, Spagna; Castillo, Juan del; Cazalla, María de; Celain, Juan López de; Cruz, Francisco de la; Cruz, Isabel de la; Cruz, Magdalena de la; Granada, Luis de; Juan de Ávila, santo; Llerena; Maria da Visitação; Medrano, Antonio de; Ortiz, Francisco; Ruiz de Alcaraz, Pedro; Siviglia; Tovar, Bernardino de; Vergara, Juan de

Bibliografia

Andrés Martín 1973(a), Andrés Martín 1989, Asensio 1952, Carrete Parrondo 1980, Giordano 2004, Hamilton 1979, Hamilton 1992, Huerga 1978-1994, Longhurst 1954, Longhurst 1957, Longhurst 1958-1963, Márquez 1980, Ménendez Pelayo 1986, Michel Ange 1912-1915, Olivari 1993, Ortega Costa 1977, Ortega Costa 1978, Pastore 2004, Pons Fuster 1991, Sala Balust 1952, Selke 1952, Selke 1953, Selke 1960, Selke 1968, Selke 1980, Weber 2000

Álvares, Pêro - Importante mercante nuovo cristiano di Évora, Pêro Álvares, detto 'l'ebreo grande' (*o judeu grande*), rappresentò una voce critica verso l'Inquisizione portoghese nella fase della sua fondazione. Scarsi sono i dati sulla biografia di Álvares, ma dalle informazioni raccolte nel processo aperto contro di lui dal Sant'Uffizio risulta che apparteneva alla prima generazione di cristiani convertiti a forza dal re Emanuele nel 1497.

Nel 1536 Álvares cercò di intervenire presso il re Giovanni III e la regina Caterina sulla controversa questione dell'introduzione del tribunale della fede in Portogallo, schierandosi a favore di un'attività moderata dell'Inquisizione e dei suoi ufficiali e prendendo così le distanze dal modello di rigore persecutorio vigente in Spagna. Negli anni successivi portò avanti la propria battaglia denunciando gli eccessi e gli abusi degli inquisitori. Nel 1541 fu arrestato dal tribunale inquisitoriale di Évora con l'accusa di aver giudaizzato e aderito al movimento messianico di Luís Dias, il Messia di Setúbal. Ben informato circa il funzionamento interno del Sant'Uffizio, Álvares continuò la sua lotta dal carcere, scrivendo memoriali in cui si rivolse a personalità importanti, come l'inquisitore generale, l'infante Enrico. I suoi testi denunciavano la durezza del trattamento subito in carcere, in particolare dall'inquisitore João de Melo e Castro, che si guadagnò fama di estrema durezza. Proprio in merito a quest'ultimo Álvares raccontò che, prima del-

© CNRS EDITIONS

la propria incarcerazione, aveva assistito a tutte le udienze da lui presiedute con l'intenzione di prendere le difese degli imputati; ma l'accesso in aula aveva finito per essergli vietato dal temuto Melo e Castro, che lo avrebbe ammonito severamente. Nel memoriale del I settembre 1541, indirizzato all'infante Enrico, il mercante si schierò contro l'adozione in Portogallo del Regolamento castigliano, manifestando inoltre il proprio disappunto per l'arrivo dalla Castiglia dell'inquisitore Pedro Álvarez de Paredes. L'imputato nuovo cristiano auspicava infatti un Sant'Uffizio ispirato ai principi evangelici. Pur non contestando l'utilità del tribunale, egli metteva in discussione l'uso della giustizia punitiva da parte degli ufficiali dell'Inquisizione. A suo avviso, un eretico meritava lo stesso trattamento riservato ai peccatori e doveva essere recuperato con la dolcezza, attraverso il perdono e gli insegnamenti della fede. La proposta sostenuta da Álvares non incontrò il favore di Enrico, né degli altri inquisitori incaricati di giudicare il caso. Al contrario, le sue affermazioni furono interpretate come gravemente minacciose e sovversive in un periodo in cui la struttura inquisitoriale portoghese puntava al proprio consolidamento. Quanto alle accuse relative all'appartenenza di Álvares al gruppo di Luís Dias, egli si difese argomentando di nutrire ammirazione per quest'ultimo non tanto per le sue idee messianiche, bensì perché si trattava di un umile giovane capace di predicare brillanti sermoni, affidandosi unicamente alla propria ispirazione divina. Nel corso del suo intricato processo Álvares si dichiarò sempre innocente. Attraverso alcune esposizioni scritte fece domanda affinché il suo processo fosse rimesso dal tribunale di Évora a quello di Lisbona, allegando che lì avrebbe beneficiato di una maggiore imparzialità. La sua richiesta non fu mai accolta. Nella fase conclusiva del procedimento giudiziario gli inquisitori negarono ad Álvares la fornitura di carta, penna e inchiostro per scrivere. Intanto il domenicano André de Resende, qualificatore del Sant'Uffizio, incaricato di confutare le argomentazioni contenute nei due memoriali redatti dall'imputato all'inizio del processo, aveva condannato i suoi scritti, giudicandoli pervasi di ebraismo e luteranesimo. Al termine di un processo estenuante, il mercante fu infine condannato a morte. La sua sentenza venne letta nell'*auto da fé* celebrato a Évora il 23 dicembre 1543.

(S. Bastos Mateus)

Vedi anche

Castro, João de Melo e; Dias, Luís (*detto* Messia di Setúbal); Enrico, cardinale infante, poi re di Portogallo; Évora; Messianismo *converso*, Portogallo; Qualificatore, Inquisizioni iberiche

Fonti

ANTT, IE, proc. 8.628

Bibliografia

Coelho 1987, Lipiner 1993, Lipiner 1998, Marcocci 2004

Álvarez de Paredes, Pedro - Laureato in Diritto canonico, fu uno dei primi inquisitori del tribunale del Sant'Uffizio di Évora (nominato il 5 settembre 1541). Sulla base di alcuni memoriali presentati a Roma dai nuovi cristiani contro gli abusi dell'Inquisizione, Herculano riferisce che Álvarez de Paredes era di origine castigliana e aveva servito nell'Inquisizione di Llerena, dalla quale sarebbe stato espulso per aver falsificato atti giudiziari. In Portogallo restò sempre saldamente legato al gruppo dei ministri che ruotarono attorno all'inquisitore generale, cardinale infante Enrico, nel corso delle fasi di trasformazione attraversate dal Sant'Uffizio. La duratura fedeltà all'inquisitore generale dipese probabilmente dal fatto che Álvarez de Paredes era stato giudice della Casa dell'infante Enrico. Il 2 marzo 1559 fu nominato inquisitore di Lisbona. All'epoca, a causa della chiusura temporanea del tribunale del Sant'Uffizio di Coimbra, il tribunale di Lisbona deteneva la giurisdizione anche sulle diocesi di Guarda, Braga, Coimbra, Lamego, Leiria e Porto, nonché sui *mestrados*, le terre soggette ai commendatori degli Ordini militari, in quelle diocesi. Il 13 marzo 1561 Álvarez de Paredes fu inviato a Tomar su ordine del cardinale infante Enrico. La visita mirava a far luce su un'ondata di polemiche e denunce circa il proliferare di idee luterane nella cittadina, soprattutto a seguito della pubblicazione di uno scritto che metteva in dubbio i miracoli di Cristo ottenuti per intercessione della Madonna e contestava la validità dell'adorazione dei santi. Si trattò di una breve ispezione se messa a confronto con le altre condotte dall'Inquisizione negli stessi anni. Una prova dello zelo dell'inquisitore è invece fornita dal ruolo svolto nelle controversie sorte nell'arcidiocesi di Braga intorno al problema dell'applicazione delle direttive tridentine.

Nel novembre 1564 l'arcivescovo domenicano Bartolomeu dos Mártires aveva riunito il capitolo di Braga con l'intenzione di imporre l'applicazione delle norme emanate dal Concilio di Trento. Di fronte alla forte opposizione dei canonici, l'arcivescovo fece quindi ricorso al Sant'Uffizio, incolpando alcuni chierici di eresia. Ad Álvarez de Paredes fu affidata la missione di effettuare le investigazioni a Braga. L'inquisitore iniziò la visita da Porto, dove pubblicò l'editto di fede il 3 dicembre del 1564 e sostò fino al gennaio 1565. Qui ottenne varie informazioni sulla situazione della vicina Braga. Grazie al lavoro svolto da Álvarez de Paredes, su istanza di Bartolomeu dos Mártires, il Sant'Uffizio poté avere accesso nell'arcidiocesi e investigare su alcuni sacerdoti. In circa due mesi di indagini, avviate il 14 gennaio 1565, l'inquisitore raccolse denunce contro molti canonici del capitolo di Braga, che tuttavia non portarono all'apertura di alcun processo. La visita proseguì poi a Viana (dal 25 maggio al 18 aprile) e a Vila do Conde (dal 23 aprile al 4 maggio). Favorì numerose denunce, soprattutto accuse di cripto-ebraismo contro i nuovi cristiani del luogo. Il 27 novembre 1565 Álvarez de Paredes tornò a esercitare la carica di inquisitore di Évora. In seguito rivestì anche alcune cariche ecclesiastiche di importanza locale (fu arcidiacono di Lavre e canonico di Évora).

(S. Bastos Mateus)

Vedi anche

Enrico, cardinale infante, poi re di Portogallo; Évora; Mártires, Bartolomeu dos; Visite inquisitoriali

Bibliografia

Coelho 1987, Herculano 1975-1976, Marcocci 2004, Pinto 1988

Amabile, Luigi - Luigi Amabile nacque ad Avellino nel 1828 da Giuseppe, medico chirurgo, e Teresa Festa. Ancora giovanissimo si trasferì a Napoli per applicarsi allo studio delle Scienze naturali. Chiamato da Francesco de Sanctis al Collegio medico di Napoli, allora diretto da Angelo Camillo De Meis, nel 1862 inaugurò presso l'Università degli studi di Napoli l'insegnamento di Anatomia patologica. Dopo alcuni anni trascorsi come medico militare, si distinse per svariate pubblicazioni che gli valsero la cattedra di Patologia e Clinica chirurgica (1856). Alla carriera accademica e alla produzione scientifica, Amabile affiancò poi, per circa un ventennio, un'intensa attività politica e – dal 1861 al 1865, e poi dal 1880 al 1882 – ricoprì la carica di deputato del Regno.

Agli studi storici dedicò soltanto l'ultimo quindicennio di vita. Già negli anni Settanta, infatti, aveva cominciato ad interessarsi a un'importante figura della storia della scienza e della medicina meridionali, il calabrese Marco Aurelio Severino (1580-1656). Come ebbe modo di scrivere Francesco Fiorentino a proposito di Amabile, «questo chirurgo, in cui niuno avrebbe sospettato un erudito di primo ordine, studiando la storia della medicina nel Napoletano, si abbatté nei libri del Campanella intorno a questa materia, e dai libri fu condotto ad indagarne la vita, e della vita il fatto più importante e più controverso, la congiura». L'abbando-

no della politica (1882) coincise infatti con la pubblicazione del volume *Fra' Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia* (1882), preceduto dal primo suo intervento in campo storiografico, *Il codice delle lettere del Campanella nella Biblioteca nazionale e il libro di poesie dello Squilla nella Biblioteca dei PP. Gerolamini in Napoli* (1881), e seguito, nel 1886, da *L'andata di Fra' Tommaso Campanella a Roma dopo la lunga prigionia di Napoli* e quindi dai due volumi *Fra' Tommaso Campanella nei Castelli di Napoli, in Roma ed in Parigi. Narrazione con molti documenti e 10 opuscoli del Campanella inediti* (1887-1888) e *Fra' Tommaso Pignatelli. La sua congiura e la sua morte* (1887). Il primo volume campanelliano suscitò reazioni entusiaste del calabrese Francesco Fiorentino, studioso di Telesio, mentre sostanzialmente negative furono le recensioni di Pasquale Villari e più ancora dello storico della filosofia Raffaele Mariano che lo accusò di non aver a sufficienza filtrato in una più vasta metodologia storica e di filosofia della storia, la pur imponente massa documentaria raccolta. In quell'occasione Amabile decise di rispondere con un vibrante opuscoletto, apparso a Napoli nello stesso anno (*La relazione del prof. R. Mariano sul «Fra' Tommaso Campanella» di L. Amabile. Osservazioni*), con il quale ribatteva punto per punto alle critiche di Mariano e, attraverso queste, a quelle ben più pregnanti di Villari.

Di diverso orientamento, e meno polemico ma fermamente contrario alle deduzioni fatte dallo storico irpino, lo scritto *Del carattere di Tommaso Campanella* di Pio Carlo Falletti, pubblicato nel 1889 sulla «Rivista Storica Italiana». Le oltre 90 pagine di questo saggio si aprivano proprio con il riferimento ai lavori di Amabile per i quali non si risparmiavano elogi. Per contro Falletti, utilizzando proprio la documentazione raccolta da Amabile, cercò di smontare l'interpretazione della simulazione della follia del Campanella, per accreditare l'immagine del frate calabrese sottomesso al papa e campione dell'ortodossia cattolica. Al lungo saggio di Falletti, Amabile rispose con un'accurata analisi documentaria (*Del carattere di fra' Tommaso Campanella*) pubblicata negli «Atti dell'Accademia Pontaniana» nel 1890. Lo studioso rivendicava ancora una volta l'originalità del pensiero di Campanella, personaggio che, lungi dall'essere un difensore del primato papale e dell'ortodossia cattolica, si ergeva al livello di un Giordano Bruno nel panorama storico dei secoli XVI e XVII. E tutto ciò nel ribadire che la storia non si fa con gli *a priori* o, peggio ancora, con l'aiuto dell'intuizione speculativa.

Tra la fine degli anni Ottanta e l'inizio del decennio successivo Amabile pubblicò altri due opuscoletti di storia inquisitoriale: *Il tumulto napoletano dell'anno 1510 contro la Santa Inquisizione* e *Due artisti e uno scienziato. Gian Bologna, Jacomo Svanenburch e Marco Aurelio Severino nel Santo Officio napoletano*, il secondo dei quali, venne recensito assai favorevolmente da Benedetto Croce, il quale sostenne che «alle novità dei fatti messi in luce s'accoppia un modo fresco e originale e spregiudicato di considerarli».

Nel 1892, a pochi mesi dalla morte dell'autore, veniva dato alle stampe *Il santo Officio della Inquisizione in Napoli. Narrazione con molti documenti inediti*. Come per gli studi su Campanella, ancor oggi il volume sul Sant'Uffizio a Napoli resta un punto di riferimento imprescindibile per gli storici della cultura e delle istituzioni religiose dell'età moderna. La massa documentaria messa a disposizione degli studiosi permetteva allo storico di dipanare una serie di problematiche concernenti l'installazione del tribunale dell'Inquisizione romana, nella seconda metà del XVI secolo, nella figura del vicario vescovile prima, e poi come personalità a se stante. Se cadevano molte interpretazioni che avevano esaltato sino ad allora la città di Napoli, le cui gerarchie e la cui popolazione non avrebbero mai accettato l'introduzione nel Regno dell'Inquisizione a modo di Spagna (e così effettivamente fu, ma soltanto perché venne introdotta quella vescovile e delegata, entrambe di diretta ascendenza romana), i toni di Amabile si facevano più duri nei giudizi storici sull'operato della Chiesa, tanto da procurarsi tardivi strali da parte di monsignor Angelo Mercati, che nel *Sommario del processo di Giordano Bruno*, lo accusava di «acredine [anticlericale], cattiva compagnia d'un ammirevole fervore di ricerca storica e di una considerevole, ma non accurata, erudizione» (Mercati 1942). Al contrario Amabile appare oggi, nell'ambito degli studi in merito all'Inquisizione romana, non soltanto un pioniere dell'argomento, ma anche un esempio vivissimo di quel modello storiografico erudito che segnò la vera svolta negli studi storici tra Otto e Novecento.

Luigi Amabile moriva a Napoli il 25 novembre 1892.

(P. Scaramella)

Vedi anche

Campanella, Tommaso; Croce, Benedetto; Di Marco, Giulia; Napoli

Bibliografia

Amabile 1881, Amabile 1882, Amabile 1886, Amabile 1887, Amabile 1887-1888, Amabile 1888, Amabile 1888(a), Amabile 1890, Amabile 1892, Croce 1891, Croce 1892, Croce 1892(a), De Cesare 1908, Falletti 1889, Malusa 1977, Mariano 1889, Masucci 1893, Mercati 1942, Villani 1960

Amalriciani - Amalrico di Bène fu dapprima studente poi maestro alla facoltà delle Arti di Parigi a cavallo dei secoli XII-XIII. Le sue asserzioni, impugnate quando egli era ancora in vita, furono definitivamente condannate nel 1210 dal Concilio di Sens insieme a quelle di un movimento di *magistri* e studenti universitari chiamati 'amalriciani'.

Non è rimasto nulla dell'opera di Amalrico ed anche le informazioni sul suo pensiero e sulla sua personalità sono esigue e frammentarie. L'unico ritratto attualmente conosciuto si trova nei *Gesta Francorum* di Guglielmo il Bretone, storiografo ufficiale del re Filippo Augusto; la descrizione, riferita al 1209, appartiene alla prima redazione dell'opera databile negli anni 1214-1215. Il cronista spiega come Amalrico fosse oriundo di Bène, che si trova nella diocesi di Chartres, e giunse a Parigi come studente. Qui conseguì il titolo di *magister* e a lungo insegnò e diresse scuole di arti liberali. Inoltre, come richiesto dalle scuole, aveva ricevuto gli Ordini minori. Dopo aver esercitato l'insegnamento come maestro nelle Arti, passò allo studio della teologia, conseguendo un secondo baccellierato. Se vogliamo credere alla testimonianza di Caesarius di Heisterbach nel *Dialogus miraculorum* (la notizia è databile nell'anno 1223) ricevette anche l'ordinazione sacerdotale («sacerdos»).

Probabilmente ottenne anche il titolo di *magister theologiae*, poiché le circostanze della sua prima condanna attestano un ruolo di rilievo nella facoltà di Teologia. Infatti, la sua figura, segnata da un'originale intelligenza e da un carattere indipendente, non rimase inosservata. Per la sua rinomanza come studioso e la riconosciuta rettitudine morale e intellettuale, fu invitato dal re di Francia a far da precettore a suo figlio, erede al trono (il futuro Luigi VIII).

È negli anni 1203-1205 che Amalrico entrò in aspro conflitto con la facoltà di Teologia. La tesi che egli molto probabilmente sostenne e che diede spunto all'iniziale censura e al successivo movimento ereticale fu che «ogni cristiano è tenuto a credere di essere membro di Cristo, e che nessuno può salvarsi se non lo creda, non meno che se non credesse che Cristo era nato e aveva sofferto o gli altri articoli di fede, fra i quali osava audacemente affermare che anche questo doveva essere annumerato». Poiché fu contraddetto unanimemente dagli altri teologi, dovette ricorrere al pontefice Innocenzo III, che ascoltata la sua tesi e le obiezioni dell'Università, sentenziò contro di lui. Tornato a Parigi, gli fu ingiunto dalle autorità universitarie di confessare a voce che abiurava la dottrina precedente: a voce – commenta Guglielmo il Bretone –, poiché nell'intimo del suo cuore mai dissentì veramente. Sopraffatto da amarezza e indignazione, si ammalò, e costretto a letto morì in

breve tempo. Fu sepolto vicino al monastero di Saint-Martin-des-Champs. Marie-Thérèse d'Alverny ha scritto che il ritratto di Amalrico, così indipendente, polemico, ribelle, ricorda la personalità di Pietro Abelardo.

La fama di Amalrico è soprattutto dovuta al fatto che dopo la morte la sua dottrina fu ripetutamente oggetto di analisi polemica e di condanna dalle autorità ecclesiastiche. Sappiamo dalle fonti coeve che il suo insegnamento aveva influenzato fortemente alcuni studenti, che furono sottoposti nella capitale francese ad un processo canonico – in concomitanza dei primi divieti su Aristotele –, che coinvolse come giudici i vescovi della provincia ecclesiastica di Sens (1210). In quell'occasione le ossa del maestro furono riesumate e gettate in terra sconsacrata. La radicalità dei provvedimenti non fu minore per gli amalriciani: una decina furono condannati al rogo, altri al carcere perpetuo. Un fatto drammatico dunque che coinvolse chierici dotati di elevata cultura acquistata nella formazione universitaria.

Appare dunque evidente come dopo la morte di Amalrico si fosse sviluppato un ampio movimento che s'ispirava alla sua dottrina. Per qualche anno esso si diffuse in molti luoghi con apostolato e predicazione itinerante. Dai resoconti immediatamente successivi alla cattura degli amalriciani risulta che gli eretici risiedevano soprattutto nella provincia ecclesiastica di Sens, in particolare nelle diocesi di Parigi, Chartres e Troyes. Il dato che i documenti sottolineano è la clandestinità della setta e della loro predicazione. Un quadro conciso degli avvenimenti è offerto dal *Chronicon* di Robert de Auxerre, che nel 1211-1212 così descrive il movimento: «molti sacerdoti, chierici e laici e donne, a lungo nascosti». Sembra che la setta amalriciana non avesse rigide gerarchie, ma, come in tutti i movimenti religiosi, alcuni personaggi (i *maiores*) svolgevano funzioni preminenti di guida, predicazione, insegnamento. Infine, alcuni documenti definiscono gli amalriciani come «Beghini» o «Papelardi», assimilandoli in questo modo ad altri movimenti religiosi.

Nel 1210 uno di loro – stando a quanto narra Caesarius di Heisterbach – rivelò le proprie idee al chierico Rodolfo di Namur, che subito informò le autorità ecclesiastiche e universitarie dell'esistenza della setta. L'informatore fu reputato attendibile dal vescovo di Parigi, Pietro di Nemours, che ritenne gli indizi riportati idonei a procedere. Ordinò allora a Rodolfo e a un altro sacerdote di fingersi membri della setta e indagare sull'eresia. Nel corso di tre mesi i due chierici entrarono in contatto con il movimento, diffuso ormai nelle diocesi di Parigi, Langres, Troyes, Sens, e riferirono tutto al vescovo. Gli eretici furono catturati e inquisiti; tutti riconobbero gli errori e furono giudicati colpevoli da un Concilio provinciale, che si svolse a Parigi nel 1210, presieduto dall'arcivescovo di Sens, Pietro di Corbeil, con l'intervento dei *magistri Theologiae* dell'università. I condannati furono quattordici, in gran parte ministri con cura d'anime in parrocchie vicino a Parigi; due forse erano laici; tutti avevano studiato presso le facoltà delle Arti o di Teologia.

Johannes Thijssen spiega che la vicenda non si sviluppò come una mera censura accademica, ma fu sin dalla prima fase procedurale (la *denunciatio*: la semplice delazione, fatta da una persona di buona fama, che non si assume nella denuncia alcuna responsabilità personale, di essere a conoscenza di un crimine perpetrato) inquadrata dalle nuove norme contro gli eretici consolidate e definite da Innocenzo III nelle Decretali *Nihil est pene* (1199), *Licet Heli* (1199) e *Qualiter et quando* (1206). La scelta dell'applicazione del nuovo sistema inquisitoriale potrebbe essere conseguenza del tipo di crimine perpetrato, la cui denuncia ebbe origine dalla diffusione pubblica (*fama*) della dottrina contestata e non dal suo dibattimento in ambito universitario. La stessa competenza giuridica dell'arcivescovo di Parigi lungo la fase procedurale risponde ancora alla normativa introdotta da Innocenzo III, contemplante una diversa configurazione del giudice, che innanzi tutto deve perseguire e portare le prove a carico degli imputati e della loro fama (*inquisitio famae*), e, dopo aver imprigionato gli accusati, avviare la *inquisitio specialis* che consiste nel provare la verità del fatto (*inquisitio veritatis*).

Infine, anche la successiva fase del processo avverte una messa in opera delle nuove norme procedurali, poiché la pena di morte inflitta agli amalriciani si rivela un'applicazione della Decretale *Vergentis in senium* (1199), che concepisce l'eresia come crimine di lesa maestà. Inoltre, come previsto nel documento pontificio, i chierici furono ridotti allo stato laicale, perdendo il privilegio dell'immunità concesso da Filippo Augusto (1200).

Seguendo questa procedura l'esecuzione si svolse in due momenti. La degradazione dagli ordini ecclesiastici avvenne vicino la basilica di Saint-Honoré, certamente un luogo aperto dove poter fare affluire molte persone. Poi gli infelici furono consegnati al braccio secolare. Se prestiamo fede a Guglielmo il Bretone, il rogo venne allestito a Parigi, fuori porta, «in loco qui nuncupatur Campellus», che Marie-Thérèse d'Alverny ha identificato con Les Champeaux, attualmente Les Halles.

Il supplizio ebbe luogo nel novembre del 1210. La moltitudine dei 'semplici' e delle donne ebbe invece il perdono. Pochi anni dopo, secondo il *Chronicon anonymi Laudunensis*, un altro eretico, Godino, fu scoperto, processato e bruciato ad Amiens. Dopo il Sinodo del 1210, di Amalrico torna a occuparsi nel 1215 il cardinale Roberto di Courson, che negli statuti dell'Università di Parigi interdice le «summe de doctrina Amalrici heretici», e, ancora nello stesso anno, il Concilio Laterano IV che solennemente censura il «perversissimum dogma impii Amalrici».

La dottrina degli amalriciani

In assenza di qualsiasi scritto diretto la comprensione del pensiero di Amalrico e degli amalriciani è assai problematica. Si hanno tuttavia a disposizione un insieme di documenti di varia natura, cronache, decreti ufficiali, attestazioni dottrinali, che consentono di rintracciare alcuni dati indubbi sulle loro teorie.

I tentativi di una ricostruzione della dottrina amalriciana hanno innanzi tutto rilevato come nel documento emanato dal Concilio di Sens del 1210 alla condanna di Amalrico seguano immediatamente, le prime censure delle opere di Aristotele e dei commenti arabi, attinenti allo studio nella Università di Parigi, e l'ordine della distruzione degli scritti di David di Dinant, l'altrettanto noto maestro, su cui l'ombra del filosofo greco pesa ancor più gravemente. Dall'altro lato alcune idee degli amalriciani ricordano il pensiero dell'abate Gioacchino da Fiore. Così la storiografia interessata alla nascita dell'aristotelismo latino e l'attenzione per il pensiero di Gioacchino da Fiore e per la prima diffusione delle sue idee hanno rivisitato continuamente gli amalriciani sospettati ora di avere compiuto una lettura di Aristotele estranea al cristianesimo, ora di aver accolto le prime dottrine dell'abate calabrese giunte a Parigi. Ma più di questi legami (che difficilmente trovano una trattazione adeguata, poiché poco rintracciabili sono le tracce del 'nuovo Aristotele' nelle dottrine attribuite agli amalriciani e il nome di Gioacchino non è mai considerato), è il rapporto con Giovanni Eriugena che la ricerca si è nel passato sforzata di cogliere, stabilendo come Amalrico avesse elaborato un sistema panteistico filosofico sulle basi del *Periphyseon*. Le ultime ricostruzioni svelano però come tale lettura sia storicamente incerta. Essa fa leva sui resoconti di Enrico di Susa e Martino il Polacco, che nei loro scritti, negli anni 1271-1272, stabilirono un rapporto ideologico tra l'eretico di Bène e il teologo carolingio. Questo passaggio storiografico si rivela fondamentale e suddivide per cronologia e contenuto le fonti in due gruppi, il primo, coevo o successivo al 1210, dove non si fa alcuna menzione di Eriugena, il secondo risalente agli anni Settanta, influenzato dall'autorità di Enrico e dalla grande notorietà di Martino il Polacco. Tra i due gruppi passa più di mezzo secolo, segnato da eventi decisivi per la storia della filosofia medievale connessi per alcuni aspetti alla vicenda amalriciana: la condanna del *Periphyseon* nel 1225 e la progressiva affermazione

dell'aristotelismo latino con Alberto Magno e Tommaso d'Aquino. Da quest'ultimo infatti avrà origine un'ulteriore lettura degli errori amalriciani che ispirerà la storiografia filosofica e teologica del medioevo. Il teologo domenicano compie un'interpretazione platonica di Amalrico, che avrebbe definito Dio come «principio formale di tutte cose» (*Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 8). Queste dislocazioni di prospettiva si possono spiegare con la deliberata volontà di scagionare Aristotele, i cui scritti erano stati censurati in concomitanza alla condanna di Amalrico, attribuendo ad altre fonti la responsabilità dell'eresia amalriciana. L'accoglimento della ricostruzione dottrinale del secondo gruppo di fonti si rivela dominante nella storiografia e porta a una lettura eriugeniana o platonica del primo gruppo, che necessita di essere indagato in modo autonomo.

Tra i documenti immediatamente successivi al 1210 contribuiscono alla ricostruzione dell'eresia due fonti che più delle altre si concentrano sull'aspetto dottrinale: il *Fragmentum viconiense*, un catalogo degli errori degli eretici databile al 1210; e il *Contra Amaurianos*, un'analisi dettagliata del sistema degli amalriciani compiuta dal cistercense Guarniero di Rochefort immediatamente dopo la loro cattura. Queste fonti non distinguono gli errori di Amalrico da quelli dei seguaci. Il legame tra il maestro e gli eretici condannati nel 1210 è attestato sia dalla loro denominazione, sia nell'opinione presente in tutti i documenti più antichi, che spiegano come l'origine della setta fosse da ricercare nel maestro di Bène condannato dallo stesso Concilio. Inoltre gli anni tra la scomparsa di Amalrico e la dispersione della setta sono insufficienti per la realizzazione di un sistema dottrinale coeso e accurato, alieno alla visione cristiana della realtà e isolato rispetto allo scenario dei movimenti ereticali coevi.

Punto di partenza è la tesi che ogni cristiano, per salvarsi, deve credere di essere membro di Cristo. Questo enunciato, che fa riferimento a *I Cor*. 6, 15, è declinato dagli amalriciani attraverso varie proposizioni che manifestano apertamente l'immanenza di Dio nel mondo ed un rifiuto della sua trascendenza. Secondo Guarniero, muovendo dall'enunciato tradizionale «Deus est ubique» e da autorità bibliche o patristiche, gli amalriciani professavano che Dio è in «omni loco; alicubi; in aliquo loco», sostenendone in questo modo una determinazione locale, che a sua volta comporta l'affermazione che tutto l'esistente è in Dio e nella sua essenza, e proclamandone la presenza di natura sia nel bene sia nel male.

Secondo la recente storiografia, il Dio descritto dagli amalriciani, coincidente con lo spazio e il tempo del mondo, includerebbe in sé tutta la realtà in un'uniformità di natura. Il Padre, il Figlio e lo Spirito si manifestano nelle tre *aetates* della storia in una progressiva successione e operano separatamente, esprimendo l'evoluzione di Dio nel tempo e determinando il progresso religioso dell'uomo. Nella visione degli amalriciani c'è un'età del Padre alla quale seguono un'età del Figlio e un'età, da loro inaugurata, dello Spirito Santo. In corrispondenza con questa visione essi spiegano che il Padre si sarebbe incarnato in Abramo e negli altri patriarchi, il Figlio in Gesù Cristo e in tutti i cristiani, e lo Spirito Santo inizia a incarnarsi negli stessi appartenenti alla setta. Il Dio descritto dagli amalriciani non vive dunque di un'autentica vita personale, secondo quanto affermato dalla tradizione giudaico-cristiana, ma diviene un principio ontologico che opera nel mondo, infine coincidendovi. Questa evoluzione finale dell'identità tra Dio e mondo sconfessa il dogma dell'incarnazione poiché in tutta la storia dell'uomo si compie l'unione delle due nature, la divina e l'umana, e ogni uomo partecipa della struttura divina della realtà. La dottrina amalriciana non si apre ad alcuna escatologia ultraterrena, ma prevede un cammino mistico e filosofico attraverso cui gli uomini prendono consapevolezza di una divinizzazione già esistente della realtà che apre l'orizzonte finito al pieno possesso della verità.

Il complesso sistema ereticale metterebbe al centro del proprio insegnamento la coscienza da parte dell'uomo di essere divino e che divini sono tutti i suoi atti volitivi, puntando di conseguenza la propria attenzione sulla conoscenza della nuova dottrina e facendo totalmente dipendere da essa la salvezza dell'uomo. La redenzione non risiede più nell'interiore adesione alla fede cristiana o nei suoi precetti, ma si realizza nella conoscenza della verità, nell'accoglimento dell'avvento dello Spirito. Ne consegue una svalutazione di tutte le istituzioni ecclesiastiche, come pure una spiritualizzazione dei tradizionali concetti dottrinali. Emblematica sotto questo aspetto è l'affermazione degli amalriciani, riportata nel *Contra Amaurianos*, che un giudeo che raggiunga la conoscenza della verità da loro richiesta e assenta al loro insegnamento non ha più bisogno di essere battezzato. Perdono così ogni significato il battesimo e il sacramento della penitenza; ai loro principi immanentisti consegue un rifiuto del sacramento dell'eucaristia. Se Dio è ovunque, allora non è presente nel pane dell'altare in modo diverso che negli altri pani e in ogni cosa: «Il corpo di Dio» – dicevano gli amalriciani – «è dovunque». Da questa affermazione, afferma Guarniero, ne discendeva un'altra: «Come il corpo del Signore è adorato nel pane consacrato sull'altare, così è adorato nel semplice pane offerto a chi mangia». L'istanza gnoseologica che si apre all'immanenza di Dio nel mondo rende superflua anche l'esistenza dell'inferno o del paradiso nel senso di un luogo: la conoscenza della verità da loro raggiunta è già il paradiso.

Secondo Paolo Lucentini, non è possibile parlare di panteismo riguardo al sistema filosofico degli amalriciani, ovvero di una dottrina che identifichi il mondo con Dio. La teologia amalriciana è una teologia senza Dio, una forma di ateismo spirituale che scorge nell'uomo in cammino l'unica deificazione dell'essere. I nomi delle persone della Trinità, Padre, Figlio e Spirito trasferiscono, in un linguaggio comune con la società del tempo, con le scuole teologiche e i movimenti religiosi, il lungo percorso umano dagli inizi alla conclusione di una compiuta autocoscienza.

(R.A. Lo Bello)

Vedi anche
Concilio Laterano IV; Innocenzo III, papa

Bibliografia
Capelle 1932, Dal Pra 1951, D'Alverny 1951, Grundmann 1935, Lerner 1992, Lucentini 1987, Lucentini 2004, Miethke 1976, Thijssen 1996

America Latina v. *Cartagena de Indias; Lima; Messico*

America Settentrionale e americanismo - Potrebbe sembrare che l'area corrispondente agli attuali Canada e Stati Uniti acquisti una qualche visibilità nella nostra documentazione soltanto dopo il 1870. Ma fu quasi inevitabile per gli ufficiali del Sant'Uffizio interessarsi al Nord America fin dai secoli precedenti. Nel 1642, per esempio, analizzarono la situazione del Maryland, dove i gesuiti non sapevano se restare, dopo la morte del fondatore della missione, George Calvert. Dalla documentazione risulta evidente la loro impreparazione a trattare una questione così inusuale: ignoravano la geografia nordamericana e ritenevano il Maryland un'isola. Nel 1703 Jean-Baptiste de Saint-Vallier, vescovo di Québec, sottopose alcuni dubbi sul battezzare in punto di morte indiani adulti. Quattro consultori s'incontrarono più volte e presentarono una serie di conclusioni che furono approvate dal pontefice, ma i dubbi sul battesimo degli autoctoni non si esaurirono e nel 1755 si dovette valutare la giustezza delle formule desunte dagli idiomi indigeni dell'Est canadese. Nel decennio successivo cambiò la geopolitica nordamericana e l'attenzione si spostò dagli indiani ai coloni francesi passati sotto il dominio inglese. Nel 1764 il Sant'Uffizio fu chiamato a decidere se erano validi i matrimoni contratti dai cattolici sotto la nuova giurisdizione. Si decise di estendere al Canada l'istruzione *Matrimonia* della Congregazione del Concilio (4 novembre 1741) per le nozze dei cattolici in Olanda. La questione non fu però risol-

ta in maniera definitiva, se appena quattro anni dopo Jean-Olivier Briand, vescovo di Québec, chiedeva se potesse essere riabilitato chi si sposava davanti a un ministro protestante. Nella stessa occasione fu presa in considerazione la richiesta di dispensare dal primo grado di affinità gli acadiani della Nuova Inghilterra. I consultori vollero allora stimare quali dispense fosse possibile concedere ai cattolici nordamericani e suggerirono di dispensare soltanto in caso estremamente grave. Da allora il Sant'Uffizio e *Propaganda Fide* ricevettero un numero sorprendente di richieste di dispense matrimoniali, soprattutto dal Canada francofono.

Nel 1824 si aprì un altro fronte di indagini, quello dell'emigrazione clericale, destinato a essere ulteriormente approfondito alla fine del secolo. Nel 1824 fu avviata un'inchiesta sulla carriera dell'abate Angelo Inglesi, emigrato in Nord America dopo le guerre napoleoniche, e in particolare sulla sua condotta a Philadelphia, dove era stato sospeso *a divinis* per aver preso parte alla contestazione del vescovo locale. I documenti conservati al Sant'Uffizio sono pochi (la gran parte dell'affare fu gestita da *Propaganda Fide*), ma rivelano che Roma prese improvvisamente coscienza di quanto il Nord America differisse dall'Europa: gli ufficiali romani rilevarono la mobilità nordamericana, gli scontri fra le componenti immigrate del cattolicesimo (soprattutto tra fedeli di origine francese, inglese e tedesca), l'emigrazione di religiosi italiani che cercavano fortuna nel Nuovo Mondo, la riottosità dei fedeli all'obbedienza senza discussioni, la tolleranza verso il cattolicesimo negli Stati Uniti e nelle colonie britanniche.

Negli anni Venti del XIX secolo si assiste a un vero e proprio processo di scoperta del Nuovo Mondo. Non soltanto ci si rese conto delle caratteristiche precipue del cattolicesimo locale, ma ci si interrogò sulla loro genesi: si intuiva infatti che molte difficoltà e molte richieste di dispensa erano fondate su usanze consolidatesi *in situ*. Tra il 1820 e il 1870 numerosi documenti nordamericani fluirono verso il Sant'Uffizio. In buona parte tale documentazione riguarda i rapporti da tenere con i protestanti: come agire di fronte alle scuole miste, come comportarsi se ai sacerdoti era chiesto di agire da ufficiali civili e quindi celebrare il matrimonio o il battesimo di non cattolici, cosa dovesse fare un libraio cattolico al quale era chiesto di vendere libri protestanti, se un vescovo dovesse accordare la dispensa matrimoniale a coppie di diversa fede religiosa, se i cattolici potessero prendere parte all'organizzazione di balli o di altre attività volute dai 'massoni'. A questi temi, che si protrassero nel tempo, si accompagnarono le discussioni sulle dispense (accordate o negate) relative alla questione del digiuno e a quella matrimoniale.

Ben presto furono poste le premesse per quello che sarebbe divenuto il caso più dibattuto dai consultori del Sant'Uffizio. Nel 1847 Ignace Bourget, vescovo di Montréal, scrisse a Roma a proposito delle società segrete e del cosiddetto magnetismo animale. Giambattista Tonini rispose a nome del Sant'Uffizio che le prime erano proibite e che il vescovo non poteva assolverne i membri. Per quanto riguardava il magnetismo animale, bisognava impedire l'abuso della credulità pubblica. Bourget seguì le istruzioni ricevute e risolse alcune questioni legate al magnetismo animale, al mesmerismo, all'ipnotismo e allo spiritismo. Non riuscì invece ad avere ragione delle società segrete. Sotto questo nome egli pensava si celassero organizzazioni massoniche, mentre alla segretezza ricorrevano le associazioni operaie e le organizzazioni di immigrati per non incorrere in rappresaglie. Nel 1869 Bourget domandò cosa fare riguardo ai nascenti sindacati e il Sant'Uffizio gli chiese copia delle costituzioni di questi ultimi. Lo scambio di missive introdusse nella corrispondenza la questione sociale, sulla quale lo stesso vescovo di Montréal doveva tornare. Assieme a un collega statunitense nel 1871 egli fece notare che non si poteva accettare il lavoro domenicale e che bisognava sostenere gli operai quando chiedevano il rispetto del riposo settimanale. La Chiesa non prese posizione sulla questione della domenica in Nord America; in compenso intervenne più volte sul problema delle associazioni operaie.

La già citata lettera di Bourget portò a identificare la *Société des Cordonniers* di Montréal come un'associazione statunitense. Il Sant'Uffizio si rivolse ai vescovi americani, che si limitarono a dichiarare che l'associazione proteggeva gli operai senza pericoli per la Chiesa. Nel 1879, però, furono proprio i prelati statunitensi a presentare nuove lamentele alla Congregazione. In aprile Silas Chatard, vescovo di Vincennes nell'Indiana, si dolse del carattere 'massonico' degli *Odd Fellows*, un'associazione di mutua assistenza, e dei nuovi sindacati operai. In luglio i vescovi della California fecero presente che segretezza e interconfessionalità caratterizzavano associazioni d'immigrati come le irlandesi *Ancient Order of Hibernians*, *St. Patrick* e la *Société de bienfaisance française*. Negli anni seguenti i vescovi del Québec scrissero più volte al Sant'Uffizio contro le società irlandesi e quelle segrete. In particolare nel 1883 Elzéar-Alexandre Taschereau, arcivescovo di Québec, si lamentò degli *Chevaliers du Travail*, branca locale dei *Knights of Labor*, fondati negli Stati Uniti nel 1869 per coordinare tutte le categorie di lavoratori. Taschereau chiese anche indagini sulle associazioni dei telegrafisti, dei battellieri, dei vetrai e degli operai delle ferrovie. Contemporaneamente Chatard tornò alla carica a proposito dell'*Ancient Order of Hibernians*. Nel 1884 il Sant'Uffizio valutò a fondo i documenti ricevuti e condannò sia i Cavalieri del Lavoro, che l'Ordine degli Irlandesi, ma *Propaganda Fide* trasmise in Nord America solo il decreto contro i primi, trattenendo quello sugli Irlandesi.

Questa decisione, motivata dal ruolo di questi ultimi quali aggressivi difensori della fede cattolica, complicò ulteriormente la situazione. I Cavalieri del Lavoro ritennero di essere stati ingiustamente condannati e cercarono di essere riabilitati, mentre le associazioni d'immigrati pensarono di poter essere equiparate all'*Ancient Order of Hibernians*. Di fronte a tali pressioni i vescovi nordamericani si divisero. Alcuni, per esempio Taschereau e Chatard, si dichiararono contrari a qualsiasi società segreta, nonché a qualsiasi associazione che non fosse meramente cattolica. Altri, soprattutto americani, fecero presente che tra le fila dei nascenti sindacati e delle società di immigrati vi erano molti cattolici e che quindi non si poteva condannare in blocco il fenomeno.

Taschereau temette di poter perdere la partita e cercò di portare Roma sulle proprie posizioni. La fazione contraria si coagulò attorno a James Gibbons, arcivescovo di Baltimora nel Maryland e figlio d'immigrati irlandesi. Questi si avvalse degli stretti contatti con Leone XIII per perorare la causa dei sindacati e promuovere un compromesso. Nel 1890 il Sant'Uffizio riprese in mano tutto il *dossier* e sottolineò che tutte le associazioni in questione peccavano nella questione della segretezza e nell'accettazione di membri non solo protestanti, ma persino irreligiosi o massoni (era il caso della *Société de bienfaisance française*). La condanna fu dunque ripetuta, ma fu lasciato uno spiraglio per le società che avessero riformulato le proprie costituzioni e i propri criteri di adesione. Così i *Knights of Labor* e l'*Ancient Order of Hiberians* ottennero una cancellazione *de facto*, tanto più che Gibbons era considerato uno degli ispiratori della *Rerum Novarum* ed era asceso al cardinalato. Le altre associazioni rimasero invece in una posizione più incerta e riprese al loro proposito la discussione tra l'*élite* ecclesiastica.

I vescovi del Québec intensificarono la campagna antimassonica, mentre la maggior parte degli statunitensi si dichiarò favorevole al riavvicinamento tra Chiesa e associazioni. In particolare alcuni, tra i quali John Ireland arcivescovo di St. Louis nel Minnesota, appoggiarono esplicitamente gli *Odd Fellows*, i *Knights of Pythias* e i *Sons of Temperance*, non vedendovi alcunché di contrario al cattolicesimo. Agli inizi del Novecento il Sant'Uffizio formò un nuovo, lungo *dossier* sull'*Independent Order of the Good Templars*, in Inghilterra, Scozia, Stati Uniti e India, contenente anche documentazione sugli *Odd Fellows*. I vescovi coinvolti nella raccolta di materiali commentarono a più riprese che non vedevano la pericolosità di simili associazioni e che ritenevano dannoso attaccarle. Il Sant'Uffizio si rese conto che tali opinioni erano diffuse tra i

cattolici di tutti i paesi di lingua inglese; si giunse così all'idea di permetterne la partecipazione 'passiva': i singoli membri potevano dichiarare di esservi entrati per ignoranza, ma di non poter rinunciare perché avrebbero perso i benefici mutualistici. E tale compromesso s'impose persino nel Québec.

Il lunghissimo braccio di ferro sulle società segrete permise al Sant'Uffizio di farsi un'idea concreta del mondo nordamericano e al proposito si può notare come i *dossiers*, inizialmente affidati a consultori italiani, furono in seguito passati a ecclesiastici di lingua inglese, quasi che soltanto questi potessero veramente comprendere realtà tanto diverse. D'altra parte, lo scontro sui sindacati e le associazioni etniche non fu il solo momento difficile tra Sede Apostolica e cattolicesimo nordamericano.

Dopo il 1870 le diocesi canadesi di lingua inglese si rivolsero poco al Vaticano. Fu invece impressionante la mole di corrispondenza tra Roma e i vescovi del Québec. Questi ultimi cercavano uno stretto contatto con quella che ritenevano il loro unico sostegno nella quotidiana lotta per sopravvivere in un continente anglofono e protestante. La loro corrispondenza con Roma non rivela un fronte unito, ma una decisa contrapposizione tra l'arcidiocesi di Québec e la diocesi di Montréal. Tale scontro fu in parte dovuto al conflitto di personalità, ma nasceva anche dalla difficoltà per il vescovo montrealese di gestire una diocesi nella quale i sulpiziani godevano di antichi privilegi. Nella seconda metà degli anni Sessanta Bourget e i sacerdoti di Saint Sulpice si scontrarono ripetutamente e spesso si rivolsero al Sant'Uffizio. Contemporaneamente il medesimo prelato mosse guerra all'*Institut Canadien*, un'istituzione culturale accusata di essere liberale e anticlericale. Taschereau, l'arcivescovo di Québec, riteneva invece sbagliato colpire le tradizionali *élites* religiose e culturali di Montréal e in più occasioni espresse esplicitamente il suo punto di vista.

I due vescovi furono sostenuti dal clero e dai prelati delle città quebecchesi e a Roma, con marcato fastidio dei funzionari del Sant'Uffizio, rimbalzarono le polemiche nate dallo scambio di *pamphlet* contro i rispettivi capofila. Il confronto tra le due fazioni si riflesse sulla vita politica. Québec era contraria all'emarginazione del partito liberale, mentre Montréal era su posizioni conservatrici e voleva imporre un programma elettorale cattolico che i candidati avrebbero dovuto sottoscrivere. La polemica fra le due fazioni investì pure la vita interna delle istituzioni cattoliche, in particolare quelle dedite all'insegnamento, quando i più conservatori criticarono l'utilizzo nei seminari di autori latini evidentemente 'pagani'.

La reazione romana a tale conflittualità fu dura: in materia elettorale il Sant'Uffizio dichiarò che vescovi e sacerdoti non potevano sfruttare il pulpito per influenzare il voto e trasmise una serie di reprimende. Sennonché l'intervento romano non bastò a placare le acque e gli scontri continuarono, coinvolgendo la stampa e inscenando una serie infinita di violente proteste dei conservatori contro i liberali o contro i cattolici di lingua inglese (soprattutto degli Stati Uniti) troppo pronti ad anglicizzare i francofoni.

Anche negli Stati Uniti non mancarono le difficoltà. Fu chiesto al Sant'Uffizio come comportarsi con i cattolici afroamericani e come valutare le loro relazioni, soprattutto se sessuali, con quelli di origine euroamericana. In secondo luogo, la Congregazione fu investita dalle proteste dei sacerdoti che richiedevano maggiore impegno sociale e accusavano di conservatorismo i vescovi. In terzo luogo ebbe il suo ruolo nelle polemiche sull'americanismo, pur se il caso fu infine avocato dal pontefice. Nei *dossiers* del Sant'Uffizio rimangono importanti pareri, in particolare quello di Giacinto Maria Cormier, procuratore generale dei domenicani, che nel 1898 si scagliò contro Isaac Thomas Hecker, fondatore dei padri paolisti. Secondo Cormier, Hecker avrebbe elaborato un'interpretazione 'magica' del cattolicesimo basata sull'intervento dello Spirito Santo e avrebbe creato un sistema teologico «pregiudizievole e dannoso a Dio, alla Chiesa, allo stato religioso, all'America stessa», perché si affidava al singolo, tralasciando l'importanza di Dio, della Chiesa e del papa. Il domenicano affrontava anche il versante politico dell'americanismo, che definiva 'irelandismo' dal nome dell'arcivescovo di St. Paul e che giudicava fondato sulla medesima fiducia nel singolo e nella superiorità americana. Complessivamente il consultore del Sant'Uffizio riteneva che l'americanismo fosse dannoso in entrambe le versioni, quella teologica e quella politica, ed esprimeva una deprecabile convinzione nella superiorità delle razze anglosassoni su quelle celto-latine. Ovviamente il domenicano francese era reattivo a queste tesi, ma anche l'inglese David Fleming, che si occupò della questione nel 1899-1900, fu spaventato dallo sviluppo del fenomeno e dal suo successo nella produzione libraria e giornalistica. Nel suo caso, però, il vero motivo dello scandalo non era la pretesa superiorità anglosassone, quanto il fatto che l'americanismo favorisse l'impegno politico dei cattolici in una direzione non prevista dalla Chiesa. Fleming temeva infatti il fiorire dei partiti che adottavano l'etichetta di 'Democrazia cristiana'.

La pur complessa questione dell'americanismo non fu la principale preoccupazione del Sant'Uffizio riguardo agli Stati Uniti. La Congregazione ebbe anche la sua parte di difficoltà con i gruppi immigrati. Nel caso degli italiani, per esempio, si trovò a valutare il problema dei matrimoni e della scomparsa di espatriati oltreoceano e a cercare mezzi per tener controllati i cattolici che avevano varcato l'Atlantico. Inoltre analizzò le lettere che denunciavano come gli immigrati perdessero la fede perché non adeguatamente seguiti e vagliò, alla fine accettandola, la proposta del delegato apostolico di esporre la bandiera italiana durante i funerali nelle parrocchie degli immigrati.

Un'ultima serie di problemi affrontati dal Sant'Uffizio riguardava questioni ancor oggi importanti. Agli inizi del Novecento il Canada e il Messico chiesero delucidazioni rispetto al parto prematuro, all'operazione cesarea, alla concezione extra-uterina. Nel periodo tra le due guerre ci si preoccupò dell'influenza dell'*American Eugenics Society* di New Haven nel Connecticut, perché i suoi esponenti avevano preso posizione per la sterilizzazione legale e la limitazione delle nascite relativamente a certe persone. La progressiva familiarizzazione con il Nuovo Mondo aveva portato la Congregazione ad affrontare nodi oggi non ancora sciolti.

(M. Sanfilippo)

Vedi anche
Massoneria

Bibliografia
Pizzorusso-Sanfilippo 2005, Sanfilippo 2003

Anabattismo - Il movimento anabattista nacque in Svizzera nel 1525 in seguito al conflitto teologico scoppiato tra Konrad Grebel e Hulrich Zwingli. Si diffuse poi rapidamente anche in Germania, trovando però accoglienza soprattutto in Moravia. Considerati come i 'radicali' della Riforma protestante, gli anabattisti si basavano su una dottrina che aveva i seguenti capisaldi: il rifiuto di una Riforma che avesse per oggetto la Chiesa tradizionale e istituzionale ancora esistente; la parola di Dio come base della Chiesa e sua fonte di giudizio; la Chiesa cristiana deviata dalla tradizione apostolica così come l'uomo era caduto dopo la creazione. La fine della Chiesa ufficiale fu dunque l'obiettivo fondamentale degli anabattisti, che miravano a un corpo ecclesiastico basato sulla 'qualità del fedele', piuttosto che sulla quantità degli adepti. Secondo gli anabattisti, infatti, la corruzione della Chiesa si era verificata perché essa aveva smesso di essere l'unione dei credenti della quale, come al tempo degli apostoli, si poteva entrare a fare parte solo volontariamente e con una confessione di fede, e non per nascita, per territorio, e prima che la volontà potesse manifestarsi pienamente. Da tempo non più 'corpo di Cristo', la Chiesa ufficiale aveva costituito un unico corpo con la società storica, di

cui rappresentava l'aspetto sacrale. Da questo punto di vista, per gli anabattisti anche le Chiese riformate finivano per ripetere gli stessi errori della cattolica. E poiché l'accesso a tutte dipendeva dal battesimo dei bambini, gli anabattisti lo considerarono come il sacramento più corrotto e nefasto della Chiesa decaduta, e l'antipedobattismo divenne il tratto dominante di tutti i movimenti radicali.

Diversi storici hanno usato riguardo agli anabattisti il termine di *restituzione*, che compare negli scritti di alcuni radicali del XVI secolo (Johannes Campanus, Miguel Servet, Dirk Philips). *Restitutio*, dunque, e non *reformatio*, a distinguere la differenza sostanziale fra i radicali e i riformatori. Altro aspetto che li pone in antitesi con la Riforma è il concetto di *corpus christianum*. Di conseguenza ogni interferenza dello Stato in ambito religioso era rigettata; e rigettata l'idea che fossero i principi o i consigli cittadini a decidere cosa fosse o meno conforme alla Parola di Dio. Se la Chiesa riformata era anche Chiesa di Stato, gli anabattisti si fecero difensori della libertà religiosa e della separazione tra le due istituzioni. Tale intransigenza, esaltata soprattutto dai predicatori clandestini, che incitavano alla ribellione, accrebbe subito verso di loro la diffidenza dei capi della Riforma, i quali temevano venisse a mancare il consenso dei più moderati. Il convincimento che gli anabattisti rappresentassero un pericolo sociale si consolidò soprattutto dopo la rivolta dei contadini in Germania (1525) e gli esperimenti estremi di Thomas Müntzer e dei suoi seguaci, che con la Nuova Sion tentarono di costruire una comunità politico-religiosa di stretta fede anabattistica, incontrando però l'opposizione degli spiritualisti (Caspar Schwenckfeld, Sebastian Franck), dei razionalisti antitrinitari (Sébastien Castellion, Servet, più tardi i Fratelli polacchi), e della quasi totalità degli anabattisti. I più accesi avversari dei radicali furono tuttavia Lutero e Melantone, il primo rifiutando il battesimo degli adulti, il secondo lo 'spirito di sedizione' che riscontrava nella setta. A preoccupare tutti i riformati era il consenso e la grande diffusione dell'anabattismo nelle regioni luterane e in generale nell'area dell'Impero. Nacque così una forte opposizione, espressasi inizialmente a livello dottrinale, con la stesura di diversi trattati di controversia, e poi anche con i processi, le torture e le condanne a morte, specie in Turingia e in Sassonia. Gli scampati furono così costretti a vivere in condizioni di clandestinità, per paura delle delazioni, e spesso in condizioni di vera miseria.

Particolarmente gravi furono le vicende legate alla figura di Jan Matthys e alla sua attività a Münster, nel 1534. La sua dottrina infatti fondeva millenarismo e profetismo, accentuati da una forte intransigenza, che ben presto fu invisa alla sua stessa comunità, creando contrasti con l'autorità locale, sfociati inevitabilmente nella repressione e nell'uccisione di Matthys. Le persecuzioni spinsero i superstiti verso la Moravia, paese che faceva parte del Regno di Boemia e ne aveva seguito il destino politico, accettando il dominio di Ferdinando I d'Asburgo. La Moravia, tuttavia, non aveva rinunciato alle sue antiche autonomie, soprattutto in campo religioso, e poiché restava vivo il movimento hussita e quello dei Fratelli Boemi, continuato poi dai Fratelli Moravi, molte apparvero le affinità con l'anabattismo. D'altra parte nel Cinquecento la Moravia rappresentò una terra di rifugio per i non conformisti di tutte le fedi e nazioni; il sinonimo di patria della tolleranza. E in questa regione, a Nikolsburg, nel 1525 si era stabilito, primo fra gli anabattisti, lo svizzero Balthasar Hubmaier, il quale, soprattutto attraverso i suoi scritti, diede al movimento un forte impianto teologico, che lo portò a polemizzare con Hans Hut, senza dubbio il più grande missionario dell'anabattismo. In una disputa violenta, gli fu rimproverato di essersi 'adeguato' alle leggi dello Stato che legittimavano la guerra (il rifiuto delle armi era parte integrante dell'evangelismo anabattista). Mentre le autorità entrarono in allarme per una situazione sfuggita di controllo, Hut riuscì a fuggire, mentre Hubmaier qualche mese dopo fu arrestato, tradotto in Austria e giustiziato insieme con la moglie (1528). La vicenda disperse buona parte del movimento anabattista, anche se un piccolo gruppo riuscì a sopravvivere fino ai primi anni del XVII secolo. I seguaci di Hut trovarono rifugio ad Austerlitz, e qualche anno dopo, guidando gli anabattisti perseguitati del Tirolo, giunse in Moravia anche Hutter. Il suo tentativo di riorganizzare le diverse e numerose comunità si scontrò tuttavia con i capi locali, e ciò diede alle autorità il pretesto per tentare di disperdere la comunità. Lo stesso Ferdinando, prendendo a pretesto gli avvenimenti di Münster, si recò in Moravia, convincendo i signori a prendere provvedimenti. Hutter, tornato in Tirolo e ripresa la predicazione, non sfuggì all'ira dell'imperatore e fu arso al rogo nel gennaio 1536. I Fratelli hutteriti riuscirono però a riorganizzarsi, anche se la loro storia sarebbe stata comunque caratterizzata da episodi drammatici: gli Asburgo e la Chiesa della Controriforma infatti li avrebbero colpiti ancora, costringendoli a emigrare in Slovacchia e in Valacchia. Da qui nel Settecento altri gruppi si sarebbero spinti fino in Russia per ricomparire nel 1874 in America, dove alcuni Fratelli hutteriti vivono tuttora.

In Italia l'anabattismo si diffuse soprattutto nel Veneto. Tuttavia, nonostante la presenza a Padova di Michael Gaismayr, esule dal Tirolo dopo aver partecipato alle lotte contadine, e 'giustiziato' nella città veneta nel 1532, quasi sicuramente da sicari di Ferdinando, sembra che la diffusione del radicalismo si possa attribuire a un personaggio non ancora del tutto conosciuto: l'oscuro Tiziano. Costui, intorno al 1549, fondò la piccola comunità di Asolo, alla quale aderirono nomi di grande prestigio della piccola città: Benedetto del Borgo, Marcantonio del Bon e Giuseppe Sartori, a cui si unì il trevigiano Nicola d'Alessandria, che si impegnò generosamente a finanziare l'opera di proselitismo del gruppo. Così Tiziano si spostò prima in territorio ferrarese, e da qui in Italia centrale, fino a Firenze. Nell'arco di due anni egli riuscì anche a organizzare piccole comunità a Rovigo, Vicenza, Cittadella, Gardone; la maggiore fu la comunità vicentina, che contava circa sessanta seguaci. Il movimento riuscì a espandersi con una certa rapidità per la nettezza della predicazione, fondata unicamente sull'annuncio del perdono dei peccati in virtù dell'opera di redenzione di Cristo; il battesimo degli adulti rappresentava la purificazione dal passato e insieme la promessa di fede nella nuova vita. La 'chiesa' locale riuscì in breve tempo, grazie alla militanza dei 'vescovi' itineranti, a formare un movimento che riuniva artigiani, operai e ceti professionali. La tranquillità del periodo iniziale fu tuttavia interrotta nella primavera del 1550, quando Benedetto del Borgo e Nicola d'Alessandria, incontrando a Padova l'abate Girolamo Busale e altri esuli napoletani di matrice valdesiana, li accolsero nel gruppo creando subito sconcerto in una parte dei confratelli che rifiutavano il loro radicalismo. Sostenevano infatti la natura umana di Cristo e la mortalità dell'anima. Tuttavia a seguire le teorie di Busale furono proprio gli esponenti più influenti del movimento, quelli che lo avevano fatto crescere: lo stesso del Borgo, Sartori, Nicola d'Alessandria, Giulio Gherlandi, il rodigino Francesco della Sega e Pietro Manelfi. Tiziano non accettò quelle che riteneva posizioni troppo radicali e, nel tentativo di trovare un punto d'incontro, fu convocato un piccolo 'Concilio' a Venezia. La riunione vide una soluzione di compromesso incerta nei termini ma, sembra, di fatto orientata sulle posizioni di Busale. L'evento più negativo che dal raduno veneziano ebbe origine fu tuttavia la successiva delazione di Manelfi al Sant'Uffizio, che ebbe nefaste conseguenze.

Le confessioni di Manelfi all'inquisitore bolognese Leandro Alberti segnarono l'inizio dei processi che colpirono il movimento anabattista veneto fino a estinguerlo. Quando i costituti furono consegnati alle autorità di Venezia da Girolamo Muzzarelli, l'allarme sulla pericolosità di quelle dottrine eversive ridestò l'attenzione della Serenissima, che il 17 marzo aveva già fatto giustiziare a Rovigo Benedetto d'Asolo, grazie anche alla solerzia del vescovo Giulio Canani, ben deciso a estirpare le forme di dissenso che ormai nella sua diocesi erano sempre più manifeste. Mentre in maggio a Treviso fu messo a morte Francesco Sartori di Asolo,

a Venezia fu processato il rodigino Giovanni Maria Manfredini detto Beato, presente anch'egli al Concilio veneziano con Della Sega, Girolamo Venezze e Giovanni Ludovico Bronzier di Badia Polesine, che aveva provveduto a pagare per gli amici le spese di permanenza nella città lagunare. Il Beato, esponente di una delle più prestigiose famiglie 'di consiglio', aveva ospitato a Rovigo non solo Benedetto d'Asolo, ma anche Tiziano con il figlio ammalato, e si era prodigato in un'intensa opera di proselitismo, aiutato da Venezze e da Della Sega. Dopo il primo processo veneziano ne aveva subito un secondo a Rovigo, nel 1558, ed era stato giudicato relapso dal Canani e dall'inquisitore di Adria, fra Cornelio Divo. Il fatto creò non pochi problemi al vescovo, per l'ingerenza del podestà, Marino Donà, che riteneva che il processo fosse stato condotto con accanimento e «villanie» da parte dell'inquisitore. In breve, la vicenda si chiuse con il furto notturno del fascicolo della causa da parte di ignoti e la fuga del Beato in Moravia, ad Austerlitz, dove il tirolese Jacob Huter aveva fondato ottantasei colonie. Anche il fratello di Giovanni Maria, Giovanni Giacomo, fu processato a Rovigo nel 1560 insieme con la moglie e un nipote, dopo diversi viaggi fatti in Moravia per visitare i parenti. Sposato con Costanza, figlia di Bronzier, Giovanni Giacomo poteva contare su un notevole capitale, lo stesso che era servito al fratello per la fuga e l'aiuto ai compagni di fede, ma che non gli evitò la condanna al carcere perpetuo, commutata poi da Canani con gli arresti domiciliari fino al 1593. Gli anni che seguirono la fuga in Moravia di Giovanni Maria Beato furono i più tragici per gli anabattisti veneti: Gherlandi, Della Sega, Antonio Rizzetto di Vicenza, Gian Giorgio Patrizi di Cherso, che erano emigrati dopo il 1557, e avevano trovato nella Fratellanza hutterita il loro ideale di vita, tornarono in Italia per convincere i compagni a seguire il loro esempio. Certi di avere trovato la vera Chiesa di Cristo, intendevano aiutare i fratelli in pericolo, oppressi dalla paura dell'Inquisizione. Nel settembre 1562 i tre veneti furono incarcerati a Venezia, a S. Giovanni in Bragora; Gherlandi fu giustiziato nello stesso anno, Della Sega e Rizzetto, dopo terribili torture fisiche e morali, morirono nel febbraio del 1565. Due anni prima il rodigino aveva scritto una lettera alla Fratellanza hutterita, prezioso documento per capire il suo tormento e la sua dottrina, incentrata unicamente sulla Scrittura. Il martirio di Patrizi avvenne a Venezia nel 1570: processato a Cherso e fuggito in Moravia, attivo nel sostenere l'emigrazione dei fratelli veneti a Salonicco, era tornato nella città natale con il figlio, per aiutare ancora una volta i compagni. Venne tradito da un amico e dalla moglie, che nel frattempo ne era diventata l'amante. Negli anni a seguire il movimento ripiegò sempre più su posizioni clandestine, e fece proseliti solo in pochi casi individuali.

(S. Malavasi)

Vedi anche

Alberti, Leandro; Antitrinitarismo; Manelfi, Pietro; Valdesianesimo; Tiziano, predicatore anabattista; Venezia

Bibliografia

Cantimori 1992, Caponetto 1992, Del Col 1998, Gastaldi 1972-1981, Ginzburg 1970, Malavasi 1972, Prosperi 2000, Stella 1967, Stella 1969, Stella 1996, Tedeschi 2000, nn. 5103-5134, Williams 1992

Anatomia - L'atteggiamento della Chiesa cattolica nei confronti dell'anatomia e della dissezione umana non è stato di interdizione, ma di appropriazione. La ricerca storica ha da tempo chiarito il primo punto; solo parzialmente il secondo.

La bolla *Detestandae feritatis* di papa Bonifacio VIII (1299), interdicendo lo smembramento dei cadaveri, la bollitura dei corpi (per separare lo scheletro dalle parti molli), l'incisione e l'eviscerazione può aver avuto indirettamente qualche effetto sulle dissezioni anatomiche. La bolla riguardava però un altro ambito: la pratica, diffusa nell'Europa del Nord, della sepoltura differita e separata del cadavere di personaggi illustri. Guido da Vigevano (*Anothomia*, 1345) si riferisce forse al documento quando scrive che la Chiesa proibiva la dissezione di cadaveri umani; tuttavia, poco dopo quel passo, afferma di aver realizzato molte dissezioni umane. Va anche rammentato che alla stessa epoca della bolla di Bonifacio VIII a Montpellier, e specialmente in Italia, si andò affermando nelle università la pratica della dissezione umana, e lo dimostra l'opera di Mondino dei Liuzzi.

Tra XIV e XVI secolo i processi o le accuse a carico di anatomisti di cui si ha notizia riguardarono furti di cadaveri in cimiteri (a Bologna, per esempio, nel 1319 ci fu un'accusa rivolta dalla Curia a quattro studenti di medicina), volontaria o involontaria vivisezione (contro Berengario da Carpi, Andrea Vesalio, Gabriele Falloppia: accuse della cui fondatezza si è però dubitato), cause varie (l'oroscopo di Cristo elaborato da parte di astrologi come Girolamo Cardano) o ignote (Ulisse Aldrovandi), e motivi strettamente inerenti al credo religioso di un fisico eretico (nel XVI secolo fu il caso di Niccolò Buccella o di Giuseppe Perrotta, 1584-1585). In nessuno di questi episodi l'accusa tuttavia riguardò direttamente lo studio dell'anatomia o la pratica della dissezione. Esamineremo più avanti il livello teorico dello studio anatomico, che scatenò in modo più diretto l'attenzione dell'Inquisizione. Restando invece sul terreno della pratica anatomica in sé e della pratica della dissezione, gli indizi in nostro possesso vanno in senso opposto: Realdo Colombo si vantò di avere dei prelati tra i testimoni delle dimostrazioni; Bartolomeo Eustachio citò l'autopsia del corpo di un vescovo nel *De renibus*, e ancora Colombo realizzò l'autopsia di ben tre cardinali, e persino di Ignazio di Loyola. I trattati anatomici di Colombo, di Eustachio, di Arcangelo Piccolomini riportano permessi e privilegi ecclesiastici (il trattato di Colombo fu autorizzato dall'inquisitore e filosofo francescano Felice Peretti da Montalto, futuro papa Sisto V). Tali permessi, dopo il Concilio di Trento, sostituirono le dediche più o meno dirette ai pontefici rinvenibili nei trattati precedenti (all'inizio del XVI secolo, per esempio, il medico e anatomista Gabriele Zerbi si fa effigiare mentre presentava il suo trattato al pontefice; nel 1521 i *Commentaria* di Berengario da Carpi recavano lo stemma di Leone X e la dedica al cardinale Giulio de' Medici). E, come nel caso dei processi, quando opere contenenti parti anatomiche finirono all'Indice, ciò accadde per il credo religioso dell'autore e non per motivi legati direttamente al contenuto anatomico-scientifico dell'opera (basti citare l'*Historia animalium* di Conrad Gesner; la nomenclatura anatomica di Joachim Camerarius; le opere mediche di Otto Brunfels).

Nel 1482 Sisto IV autorizzò l'Università di Tübingen a praticare dissezioni. Nel 1531 Clemente VII accolse e regolamentò la pratica della dissezione pubblica a Roma. Più tardi Innocenzo XII invitò l'arcivescovo di Bologna a disporre che gli ospedali consegnassero i cadaveri alla scuola di anatomia, e nel 1737, sempre a Bologna, il cardinale Prospero Lambertini (il futuro papa Benedetto XIV) tenne a precisare che la bolla di Bonifacio VIII non aveva affatto lo scopo di ostacolare la pratica conoscitiva della dissezione anatomica e allo stesso tempo invitò il clero a risolvere i problemi sollevati dai parenti di alcuni defunti destinati alla dissezione. Non in generiche prevenzioni antropologiche e religiose, dunque, ma in una forte sensibilità per l'interesse e l'onore della famiglia e per l'ambito contiguo delle pratiche funerarie va individuata la causa di una certa resistenza, a livello sociale, nei confronti della dissezione; questa resistenza fu verosimilmente anche alla base di molte delle accuse nei confronti degli anatomisti che nel corso del XVI secolo crebbero con il crescere della diffusione e popolarità delle dissezioni anatomiche.

Questi, in sintesi, i dati che la storiografia, ormai da più di un secolo, è andata accumulando per dimostrare la non esistenza di una prevenzione della Chiesa nei confronti dell'anatomia. Eppure tala interpretazione è solo parzialmente corretta. In un'epoca in cui non esisteva distinzione tra scienza e filosofia, l'anatomia ebbe

© 2015 SISMEL EDIZIONI

anche dei risvolti filosofici, ed è in questi risvolti che si annidarono motivi di serio attrito tra Chiesa e anatomisti. Se (con le precisazioni che indicherò) la Chiesa non ha ostacolato l'anatomia, è vero tuttavia che essa realizzò un pesante processo di appropriazione nei suoi confronti. Questa assimilazione ha riguardato almeno quattro aspetti: quello rituale della dissezione, quello della contrapposizione tra autorità anatomiche antiche e nuove (galenisti/vesaliani), quello filosofico del rapporto tra corpo e anima e quello, infine, della rappresentazione iconografica secondo le disposizioni tridentine a favore di un'arte realistica e di immediato impatto emotivo. Il primo, il secondo e il quarto aspetto hanno ricevuto ampia attenzione; non il terzo. Eppure fu proprio nell'ambito della convergenza potenziale tra teologia e anatomia che si determinarono notevoli episodi di attrito, anche con il diretto coinvolgimento dei tribunali dell'Inquisizione.

Il primo livello, riguardante la pratica della dissezione pubblica, è quello maggiormente studiato, tanto da essere diventato (tra storia sociale, microstoria, storia del corpo, antropologia e altro ancora) una vera e propria moda storiografica che, nata in opposizione alla storia 'interna' dell'anatomia, è spesso scivolata nell'estremo opposto di una interdisciplinarità gratuita e quasi antistorica. La parte migliore di questo filone storiografico ha evidenziato come nel corso del XVI secolo la dissezione pubblica si caricò sempre più di significati e contenuti di tipo religioso. E ciò non tanto per la serie di adempimenti che, dopo la dissezione, l'anatomista era tenuto a compiere e che erano precisati nei regolamenti emanati dalle autorità religiose e civili (messe in suffragio dell'individuo sezionato, offerte varie per il bene della sua anima, e così via), quanto soprattutto per il legame tra dissezione anatomica e pena capitale (quasi tutti i cadaveri concessi dalle autorità agli anatomisti erano di condannati a morte) e per l'assimilazione di entrambe al martirio cristiano, assimilazione grazie alla quale il peccatore, versando il sangue, redimeva la sua anima. In tal modo la pubblica dissezione diventava un rito o uno spettacolo edificante, nel quale l'anatomista assumeva le vesti dell'officiante. Tale trasfigurazione di una pratica scientifica in pratica densa di riferimenti religiosi trova riscontro nella declinazione presa dalle diatribe tra gli anatomisti in seguito al successo del *De humani corporis fabrica* (Basilea, 1543), il trattato nel quale Andrea Vesalio inserì una serie di critiche alle descrizioni anatomiche di Galeno, la massima autorità classica in materia. In questo caso il conflitto scientifico tra chi difese l'autorità antica (Galeno) e chi vi si oppose (Vesalio) si tinse di evidenti toni religiosi, diventando un conflitto allo stesso tempo scientifico e religioso. Da Parigi Jacobus Sylvius (Jacques Dubois, 1478-1555) attaccò Vesalio perché aveva mancato di *pietas* e di *fides* nei confronti delle autorità antiche; da Roma Bartolomeo Eustachio polemizzò veementemente con Vesalio non solo perché aveva dimostrato mala fede nei confronti di Galeno, ma anche per la conseguente mancanza di fede religiosa. L'assimilazione cattolica della provvidenza naturale di cui parla Galeno (Dio/Natura) con il Dio cristiano servì insomma a giustificare la condanna nei confronti di chi aveva contestato Galeno con grande temerarietà. Anatomisti come Eustachio, Sylvius, Colombo, Piccolomini contribuirono alla definizione di una anatomia cattolica. Oltre che dalla concezione quasi ereticale della riforma vesaliana, l'anatomia cattolica si caratterizzò spesso per una grande attenzione al livello filosofico dello studio degli organi, e cioè per il rapporto tra anima e corpo. E fu tale livello filosofico di assimilazione tra anatomia e fede cattolica quello che creò maggiori problemi agli anatomisti. Un fondamentale punto di partenza è la bolla *Apostolici regiminis*, emanata da Leone X nel 1513, nell'ambito del Concilio Laterano V. I filosofi naturali – e quindi anche gli anatomisti – furono tenuti, pena l'accusa di eresia, non solo ad evitare gli argomenti a favore della mortalità o materialità dell'anima, ma a dimostrare la sua natura immortale. Fu la seconda ingiunzione la più perniciosa. Non occorreva evitare soltanto le osservazioni a favore della mortalità dell'anima (cosa fino ad un certo punto facile da ottenere con la distinzione tra temi di natura e temi di fede tentata da varie vittime della bolla, da Pietro Pomponazzi a Leonardo da Vinci), ma bisognò mettere in evidenza gli elementi che giovavano a dimostrarne l'immortalità. La ricerca anatomica diventava, in tal modo, un altro ambito in cui esaltare Dio. L'opera di Piccolomini è da questo punto di vista emblematica. Egli tentò di dimostrare che il corpo è lo strumento dato da Dio all'anima, e tutta la concezione filosofico-naturale dell'anima e delle sue virtù è posta al servizio di una funzione teologica e morale dell'anatomia. Egli insiste così sul risvolto emanentistico della nozione filosofica di anima; e il ruolo dei genitori nella generazione, ai suoi occhi, resta solo quello di preparare la materia che deve accogliere l'infusione dell'anima.

Fu su quel terreno che inquisitori e anatomisti si fronteggiarono. La condanna dell'opera di Pomponazzi (*De immortalitate animae*, 1516) riguardava il nesso tra anima e corpo, e lo stesso vale per le accuse subite negli stessi anni da Leonardo per le dissezioni realizzate a Roma (ca. 1513-1516). Ma già pochi anni prima, nell'*Anatomice sive historia corporis humani* (Venezia, 1502) il naturalista Alessandro Benedetti accennò subito al nodo dell'anima trattando dell'anatomia del cervello (IV, 2) e professando senza indugi la sua fede nella immortalità; una conseguenza, forse, di quanto era accaduto a Padova nel 1489. Qui il vescovo Pietro Barozzi e l'inquisitore Marcantonio da Lendinara avevano emanato un decreto contro gli averroisti che nel 1492 portò Nicoletto Vernia a pubblicare le *Questiones* per difendersi dalle accuse di averroismo. Si trattava delle prime avvisaglie di un progressivo irrigidimento della Chiesa sui temi della filosofia naturale. Come già Pomponazzi e Leonardo, anche Vesalio incappò nel tema dell'anima trattando del cuore e del caso di un infanticidio compiuto per trovare l'osso sesamoide, presunta sede dell'anima; e dichiarò di volere lasciare quel terreno alla trattazione dei teologi. Tuttavia egli aggiunse una protesta più risentita contro quei censori sempre pronti a imbastire accuse di eresia e dichiarò che un buon medico non poteva trascurare questi problemi. Dopo il Concilio di Trento il controllo sulla cura si accentuò, e Pio V rinnovò l'antico divieto per i medici di prestare assistenza a quei malati che rifiutano la confessione. Siamo di fronte agli esiti pratici o terapeutici dell'appropriazione religiosa del nesso tra anima e corpo. L'ingiunzione ai medici fu giustificata anche in base all'idea che la confessione, guarendo l'anima, poteva giovare alla stessa guarigione del corpo.

Il rapporto anima-corpo fu alla base delle accuse di insegnare la mortalità dell'anima rivolte dal Sant'Uffizio al filosofo naturale Cesare Cremonini, mentre va ricordato che la condanna dell'anatomista Miguel Servet ebbe di certo come causa fondamentale il credo religioso antitrinitario del medico, ma scattò in parte anche a causa della *Christiani restitutio*, opera in cui tra l'altro egli espose una teoria della circolazione polmonare del sangue e una concezione molto eclettica dell'anima e degli spiriti (tra fisica, metafisica e religione). Perseguitato dai cattolici, Servet fu giustiziato nella Ginevra calvinista. Vale la pena di rammentare infatti che all'anatomia cattolica o controriformata fece riscontro una anatomia riformata; e che anche in quel caso l'assimilazione tra anatomia e religione passò per il piano filosofico del rapporto anima-corpo. Gli anatomisti dell'Università di Wittenberg, primo fra tutti Melantone, studiarono il corpo e le sue funzioni con finalità religiose e morali, e quindi con una forte attenzione al rapporto tra le funzioni del corpo e le virtù dell'anima (buona parte del *De anima* di Melantone è incentrata su temi di anatomia). Tuttavia, a differenza che nel mondo cattolico, in quello protestante non ci fu alcuna polemica anti-vesaliana. Con spirito realistico e utilitaristico le conoscenze anatomiche, comunque acquisite (autorità antiche, lettura di Vesalio, esperienza diretta), furono bene accolte in quanto funzionali alla comprensione del disegno divino.

Un'altra appropriazione che caratterizza il mondo cattolico riguardò il rapporto tra anatomia e arte. Le direttive tridentine assecondavano fino a un certo punto gli interessi scientifici degli

artisti e prescrivevano un'arte figurativa capace di comunicare con immediatezza le verità di fede agli incolti attraverso immagini ben comprensibili e di forte impatto emotivo (come nella rappresentazione del martirio dei corpi affrontato eroicamente dai santi). I documentati rapporti tra il cardinale Gabriele Paleotti, autore del *Discorso intorno alle immagini sacre e profane*, testo fondamentale della teoria delle arti figurative della Controriforma, e Ulisse Aldrovandi, anatomista bolognese con interessi prevalentemente zoologici, sono esempio di una parziale convergenza di interessi tra religione, scienza e arte. Tutto ciò accelerò il processo – in atto da tempo – che spingeva gli artisti allo studio dell'anatomia, conoscenza non secondaria per ottenere un genere vivo di rappresentazione; e ne nacquero accademie. Allo stesso tempo, però, persisteva una forte prevenzione della Chiesa nei riguardi del nudo, come dimostra buona parte della letteratura artistica controriformata (Giovanni Andrea Gilio, Rinaldo Corso, lo stesso Paleotti). Nel 1558, com'è noto, Paolo IV chiede a Daniele da Volterra di dipingere dei panni per coprire i nudi michelangioleschi del Giudizio Finale nella Cappella Sistina; e sorte analoga incontrarono tra XVI e XVII varie incisioni di soggetto profano (ad esempio un'incisione di Giorgio Ghisi che nel 1553 raffigurò Venere e Adone fu ripubblicata con l'aggiunta di alcuni panni che coprivano parte della nudità della dea e con il privilegio pontificio).

Riassumendo, l'appropriazione dell'anatomia da parte della religione causò problemi agli anatomisti a livello filosofico, ma non ostacolò lo sviluppo più pratico di questa scienza. Colombo, Eustachio – anatomisti cattolici – realizzarono importanti scoperte. E più tardi, in pieno XVII secolo, le remore cattoliche nei confronti di William Harvey, espresse per esempio dal teologo Libert Froidmont, riguardarono non la circolazione del sangue in sé (su cui Froidmont non ebbe nulla da dire), ma le potenziali implicazioni filosofiche di questa ipotesi, e cioè la potenziale esclusione dell'anima come responsabile del movimento cardiaco. E di nuovo, com'era avvenuto un secolo prima per Vesalio, da Roma Emilio Parigiano attaccò Harvey per scarsa fede, medica e religiosa. Ancora una volta la religione tentò di difendere il suo diritto ad appropriarsi di concezioni anatomiche e fisiche.

(D. Laurenza)

Vedi anche
Aldrovandi, Ulisse; Arti figurative: il controllo; Cremonini, Cesare; Leonardo da Vinci; Medicina; Paleotti, Gabriele; Pomponazzi, Pietro; Scienze della natura; Servet, Miguel

Bibliografia
Canetti 1999, Carlino 1994, Del Gaizo 1892, Edgerton 1985, French 1995, ILI, Laurenza 2003, Laurenza 2004, Lazzerini 2000, Martinotti 1911, Nivel Alston 1944, Nutton 1993, Park 1995, Prosperi 2005

An Authentick Narrative - Si tratta di un libretto anonimo settecentesco di 39 pagine che racconta la storia della fondazione e dello sviluppo dell'Inquisizione nei paesi che la ospitatavano e narra dei tentativi di introdurla in Inghilterra, Francia, Germania e altrove (ne sono presenti copie alla Bodleian Library di Oxford, alla British Library di Londra, alla Public Library di New York, alla University of Pennsylvania Library e alla University of Minnesota Library). Il tono della sua esposizione rivela un acceso sentimento antiromano, e fa considerare l'opera come una delle pietre miliari nella costruzione della Leggenda Nera della Inquisizione. È tuttavia difficile dire se si tratti di un'opera originale o di una semplice traduzione, tanto più che il testo è sfuggito quasi completamente alla storiografia che si è occupata dell'argomento. La parte finale del volume (*An Authentick* 1748: 35 sgg.), che riporta la descrizione dell'*auto de fe* (*Act of Faith*) menzionata nel frontespizio, è basata, scrisse l'autore, su di una *Narrative* pubblicata a Madrid nel 1680. Si tratta senza alcun dubbio di un'allusione all'opera di Joseph Vicente del Olmo, *Relación Historica del Auto General de Fe, que se celebró en Madrid este Año de 1680*, apparsa a Madrid per i tipi di Roque Rico de Miranda e ristampata altre due volte nello stesso anno. L'unica altra fonte citata dall'*Authentick Narrative*, e sempre di ambito spagnolo, è un *Present State of Spain, Book IV* di M. de Vayrac (*An Authentick* 1748: 39), da identificare con l'abate Jean de Vayrac e con il suo *Etat present de l'Espagne, ou l'on voit une géographie historique du pays* (3 voll., Paris, A. Cailloau [Cailleau?] e Antonin des Hayes, 1718). Di quest'ultima opera però non si conosce alcuna edizione in lingua inglese.

(J. Tedeschi)

Vedi anche
Auto de Fe, Spagna; Leggenda nera dell'Inquisizione spagnola

Bibliografia
An Authentick 1748, Olmo 1680, Vekene 1982-1992

Ancona - Ancona ebbe un ruolo rilevante nella storia degli ebrei sefarditi, emergendo come un importante polo di immigrazione di nuovi cristiani nel XVI secolo. La libertà religiosa vigente fino al consolidamento della Controriforma nella città, importante centro urbano dello Stato della Chiesa, e la vicinanza con le terre dell'Impero ottomano permisero agli ebrei che avevano ricevuto l'acqua del battesimo nella Penisola iberica di professare liberamente la propria religione all'interno delle mura di Ancona. Tuttavia, la principale capacità di attrazione di quest'ultima risiedeva nella strategica posizione geografica sulla costa orientale della Penisola italiana, che favoriva lo sviluppo di traffici commerciali con le altre città vicine, ma soprattutto con le regioni musulmane del Levante. Tali caratteristiche avrebbero attirato gli ebrei che, come mostra Eliyahu Ashtor, vivevano essenzialmente di artigianato e commercio. Mantenevano scambi sia con il mondo islamico mediterraneo, verso oriente e verso occidente, sia con popolazioni cristiane limitrofe e distanti. Traevano inoltre benefici dall'importanza politica ed economica della vicina Venezia, senza subire le restrizioni che questa città imponeva alla minoranza ebraica e alle sue attività.

Come accadeva nelle altre città italiane, gli ebrei si distinguevano dalla maggioranza cristiana per la foggia degli abiti, per l'uso obbligatorio del distintivo giallo di forma rotonda e per il fatto di dover vivere in un quartiere a loro destinato, il ghetto. L'esistenza del ghetto nella città di Ancona è attestata a partire dal XIII secolo, quando la sinagoga del quartiere ebraico andò distrutta con il terremoto del 1269. La comunità sembra pertanto essersi sviluppata nei secoli successivi. Secondo i calcoli di Ashtor, nel Quattrocento essa contava circa 500 individui, un dato così commentato: «Se questa nostra congettura è esatta, ci troveremmo di fronte ad una comunità relativamente grande» (Ashtor 1983: V, 339) corrispondente al 5% circa della popolazione totale del centro urbano. Per questo motivo la comunità ebraica viveva divisa tra le parrocchie di San Nicola e di San Giacomo, spazi in cui è attestata la residenza di famiglie ebraiche.

Fu questo primo gruppo di mercanti, artigiani e banchieri ad accogliere, a metà Cinquecento, una parte di quei nuovi cristiani portoghesi sfuggiti alle persecuzioni inquisitoriali che, attraverso Anversa e la Francia, giunsero ad Ancona, dove si stabilirono nel quartiere ebraico, ritrovando così la propria antica religione. Presero la residenza nel ghetto, indossavano l'abito e frequentavano la sinagoga. Con la bolla del perdono generale concessa nel 1547, papa Paolo III autorizzò i nuovi cristiani a lasciare il Portogallo per insediarsi nelle città italiane, pagando una cauzione di 50.000 ducati, destinati ai lavori della basilica di San Pietro. Il gesto fu avvertito come un affronto dal vescovo di Porto, Baltasar Limpo, allora presente in Italia, il quale si spinse a censurare apertamen-

© SNS EDIZIONI PISA

te la condotta del pontefice. Quando nel 1554 il gesuita Simão Rodrigues, diretto in pellegrinaggio a Gerusalemme, sostò ad Ancona, scrisse al re Giovanni III di Portogallo di essersi trovato di fronte a una comunità di circa tremila nuovi cristiani lusitani che avevano fatto ritorno all'ebraismo. Con il passare del tempo, la condizione degli ebrei portoghesi si fece difficile anche nelle città italiane che li avevano accolti. Ancona, intanto, rimaneva un rifugio sicuro, sebbene nel 1553 vi fosse stato aperto un ufficio inquisitoriale, affidato ai domenicani. Ma con Paolo IV le persecuzioni contro i marrani investirono anche la città, colpendo un elevato numero di ebrei battezzati in Portogallo. Nel 1556 il papa abolì ogni privilegio concesso dai precedenti pontefici e ordinò una severa inchiesta sull'apostasia dei portoghesi presenti a Ancona, che segnò uno spartiacque nella storia dei marrani in Italia. Si aprirono processi. I condannati a morte furono almeno 25; altri furono prima incarcerati e poi deportati a Malta, o condannati alle galere; altri ancora fuggirono a Ferrara. Il sultano turco reagì di fronte a condanne e arresti reclamando la libertà per i suoi sudditi. Gracia Nasi tentò invano di boicottare il porto anconetano. Iniziava così la decadenza degli ebrei di Ancona, che pure nel Settecento ospitava ancora una comunità di circa mille individui.

(M.J. Ferro Tavares)

Vedi anche

Limpo, Baltasar; Luna, Beatriz de; Marranesimo; Nazione portoghese in Europa: secoli XVI-XVII; Nazione portoghese in Italia: secoli XVI-XVII; Nuovi Cristiani, Portogallo; Paolo IV, papa

Bibliografia

Ashtor 1983, Del Col 2006, Ioly Zorattini 2001-2002, Leoni 2000, Segre 1985, Tavares 1992, Toaff 1974

Annales ecclesiastici - Redatti a partire dal maggio 1577 e pubblicati in dodici voll. tra 1588 e 1607 (anno di morte di Cesare Baronio), gli *Annales ecclesiastici* furono compendiati ed ebbero cinque continuazioni. Il XIII volume incompleto sarebbe dovuto arrivare fino alla fine del XV secolo. Nati a partire dalla necessità di leggere la storia della Chiesa in continuità tra età antica e moderna, gli *Annales* ebbero una funzione apologetica e controversistica fondamentale e furono giudicati un testo che se fosse uscito cento anni prima avrebbe impedito l'esistenza stessa dell'eresia. Il volume XII, che si concludeva con il 1198, non trattava la nascita e le vicende connesse alla repressione ereticale intrapresa dall'Inquisizione fratesca e vescovile di età medievale. I continuatori del laboratorio di Baronio – Abramus Bzovius, Odorico Rinaldi, Giacomo Laderchi, l'epitomatore Enrico di Spondano e Francesco Panigarola (che inizia un compendio dell'opera in vista di una fruizione più ampia, ma si arresta all'anno 100 d.C.) –, adottarono la forma annalistica e proseguirono la narrazione originaria seguendone lo schema che divideva l'analisi della storia della Chiesa *ad intra* da quella *ad extra*. Per una ricostruzione del profilo dell'Inquisizione all'interno degli *Annales*, appare rilevante in particolar modo la prosecuzione dell'opera compiuta dall'oratoriano Rinaldi, che copre il periodo dal 1198 al 1565 ed è divisa in nove tomi (Mansi 1747-1756).

L'Inquisizione fratesca, in mano a minori francescani e domenicani, vi appare come l'opera di zelanti predicatori che in qualità di *censores fidei* conquistavano il popolo con miracoli, interventi straordinari e parole infiammate (t. 3, anno 1257). Sono citate le iniziative regie, come quelle del re Filippo di Boemia, duca d'Austria, e del re santo Luigi di Francia, i quali di fronte alla diffusione di movimenti religiosi ed ereticali chiesero un intervento papale *ad tuendam fidem* (t. 2, anno 1255 e t. 3, anno 1270). L'efficacia del mezzo è mostrata nel riconoscimento popolare e nelle dimostrazioni pubbliche di rispetto e reverenza ai frati inquisitori. Rinaldi cita le bolle con le facoltà conferite agli inquisitori in relazione alle persone e ai beni degli eretici, parla dell'azione che colpiva chi poteva essere considerato protettore o semplicemente fiancheggiatore di eretici, tratteggia le procedure e le modalità di appello contro le sentenze dei giudici inquisitori (t. 3, anno 1261). La diffusione di tribunali locali stabili, in Longobardia (Lombardia), in Gallia (Francia), Liguria e Insubria (regione milanese e contadi) nel 1262, le modalità di 'recupero' degli eretici, l'azione di predicazione e la diffusione di indulgenze concesse ai convertiti, è tratteggiata negli anni di papa Urbano IV. La prima autorità relativa ai *censores fidei* – così Rinaldi definisce inizialmente gli inquisitori –, è costituita dal Concilio di Vienne del 1312, che promulgò alcuni canoni relativi alla loro attività parallela e concorde rispetto a quella dei vescovi (t. 4). L'istituzione di *censores* stabili in Francia (t. 6, anno 1351), le uccisioni di inquisitori nel Ducato di Savoia a opera di eretici valdesi (t. 7, anno 1375), il controverso rapporto tra le sentenze dei censori e quelle dei giudici secolari (t. 9, anno 1486), sono tasselli che permettono di seguire la diffusione geografica dei tribunali. All'anno 1419 si ricorda la progressiva espansione dell'autorità degli inquisitori in tutti i territori a diverso titolo sottoposti all'autorità temporale del romano pontefice, sanzionata dalla bolla *In Coena Domini* da parte di papa Martino V: in essa erano colpiti come eretici coloro che commettevano infrazioni o violavano i beni e i diritti feudali del patrimonio dei santi Pietro e Paolo (t. 8). Infine, sono ricordati: la reazione voluta da Martino V contro fraticelli «cum pauciores mulierculas» (t. 9, anno 1424); l'invio di Eugenio IV dell'inquisitore Giacomo Picco per la Pannonia e la Bosnia nel 1438 (t. 9); la reazione, guidata da Niccolò V, contro neofiti e marrani giudaizzanti, che tornavano ai riti 'superstiziosi' nel regno di Castiglia e la missione del domenicano Ugo Negro inviato in Francia a perseguire oltre all'eresia in senso stretto, la bestemmia, le pratiche divinatorie e gli atti di sodomia (t. 4, anno 1451). L'immagine dell'Inquisizione delle origini emerge da fonti ufficiali pontificie, quasi sempre riguardanti le facoltà concesse agli inquisitori. Tali fonti pongono ugualmente il problema del rapporto con l'ordinario diocesano, evidenziando la sussidiarietà e la collaborazione tra le due autorità. L'Inquisizione medievale è una possibilità attivata dal papa; ha per protagonisti frati (quasi sempre dell'Ordine domenicano); verte su poteri e facoltà speciali da esercitarsi in collaborazione con i vescovi o per iniziativa del monarca; è strettamente connessa alla predicazione.

La fondazione nel 1542 della Congregazione cardinalizia del Sant'Uffizio non è menzionata, anche se si parla della coeva istituzione di una commissione per la riforma della Chiesa (formata da Gaspare Contarini, Jacopo Sadoleto, Giampietro Carafa, Reginald Pole e numerosi vescovi e periti) e dell'affidamento ai vescovi polacchi dell'incarico di *defensores fidei* nella lotta contro gli eretici (t. 14, anno 1542). In seguito, dietro richiesta del re Sigismondo I, il vescovo Giovanni di Culmen fu costituito inquisitore. Giulio III regolò le intromissioni dell'autorità secolare nei processi di eresia e le violazioni della giurisdizione 'spirituale' di inquisitori e ordinari diocesani nel territorio della Repubblica di Venezia, e accettò la presenza di giudici laici nel tribunale veneziano (t. 14, anno 1550). La paternità del tribunale inquisitoriale è comunque attribuita al cardinale Carafa (prima dell'elevazione al soglio pontificio), come racconta una nota aggiunta da Mansi (t. 15, anno 1559) a margine e a correzione del testo di Rinaldi che invece la faceva risalire alla raccomandazione di un Paolo IV ormai moribondo. Di fatto l'attività della Congregazione romana iniziò nei primi anni Cinquanta, anche se Rinaldi non lo esplicita e si limita a descrivere il furore del popolo romano contro le carceri dell'Inquisizione alla morte di Paolo IV (*ibid.*). Nel 1552 si menziona – dando conto dell'incarico conferito a Michele Franzino, vescovo di Casale, e al domenicano Girolamo da Lodi di sradicare l'eresia nel ducato estense – una Congregazione centrale costituita da cardinali deputati alla difesa della fede e alla repressione dell'eresia. L'iniziale richiesta del re di Francia Enrico

II, accolta da Paolo IV, di istituire nel suo regno un'Inquisizione legata a quella romana, fu contrastata dal Parlamento di Parigi, 'infestato' di aderenti al calvinismo, ottenendo l'esito di intiepidire il re, per altro impegnato sul fronte bellico contro gli Asburgo (t. 14, anno 1557). Questa vicenda è l'occasione per citare la bolla che conferiva amplissime facoltà ai cardinali inquisitori, facoltà riprese e confermate nel 1560, quando Pio IV incaricò il cardinale François de Tournon della lotta contro gli eretici in Francia (t. 15, anno 1560). La centralità della Congregazione dell'Inquisizione nel concistoro cardinalizio è mostrata invece in occasione della nomina del cardinale Alessandrino, poi papa Pio V, a supremo cardinale inquisitore nel 1558: Paolo IV conferì ampie facoltà e vasta giurisdizione ai membri della struttura inquisitoriale, e stabilì inoltre per quest'ultima un bilancio autonomo, al fine di garantirne il funzionamento persino durante la vacanza della Sede Apostolica, assicurandole così un'autonomia eccezionale all'interno della Curia – autonomia che spettò solo all'Inquisizione e alla Sacra Penitenzieria (cfr. la bolla *Cum secundum Apostolum*, t. 15, anno 1558). Appare degno di nota che in questa occasione si menzionino e si descrivano sommariamente anche i tribunali periferici. Nel 1559, Paolo IV promulgò un *motu proprio* per il sostegno economico e beneficiale dell'Inquisizione spagnola nei regni sottoposti all'autorità del re di Spagna (applicando un canonicato e una prebenda di ogni chiesa cattedrale o collegiata) e, contemporaneamente, prese provvedimenti contro alcuni sacerdoti con cura di anime e confessori della diocesi di Granada, che si sarebbero resi responsabili di gravi abusi nell'ambito dell'amministrazione del sacramento della confessione (t. 15). Sebbene Rinaldi non lo dichiari in maniera esplicita, si trattava di casi di *sollicitatio ad turpia*. In relazione al grave stato di diffusione dell'eresia luterana, Paolo IV conferiva agli inquisitori della *Suprema* la facoltà di procedere anche contro vescovi, arcivescovi, patriarchi e primati ma non sono menzionati i processi politici contro i vescovi erasmiani e luterani, come il famoso processo contro Bartolomé de Carranza, primate di Castiglia. Alcune notazioni sono dedicate a questioni procedurali: nel contado di Avignone Pio IV stabilì forme di occultamento e di anonimato a difesa dei testi che deponevano contro eretici e scismatici; nel Ducato di Savoia il pontefice ordinò al braccio secolare di appoggiare l'opera degli inquisitori locali (t. 15, anno 1561). Delle complesse ramificazioni e sovrapposizioni di diverse Inquisizioni si dà parzialmente conto sia nella descrizione della moderazione imposta da Paolo III ai ministri regi nel perseguire i neofiti in Portogallo (t. 14, anni 1545 e 1547), sia nei fatti connessi alle ribellioni nel regno di Napoli del 1547 contro la tentata introduzione dell'Inquisizione spagnola, e del 1554, contro la confisca dei beni degli eretici poi da Giulio III concessi agli eredi (t. 14); in ultimo, nel fallimento del tentativo di istituire un tribunale dipendente dall'Inquisizione spagnola a Milano (t. 15, anno 1563). L'annalista omette tuttavia di ricordare che l'Inquisizione fu introdotta anche in quegli Stati, sebbene come succursale del Sant'Uffizio romano e non della *Suprema*.

L'immagine della nuova Inquisizione, nata dopo la crisi protestante, solo apparentemente è presentata in continuità con il periodo medievale poiché, dalla fine del Cinquecento, si sottolineano le 'nuove' e 'ampie' facoltà date dal pontefice romano agli inquisitori per affrontare situazioni inedite e di emergenza. Sono trascurate o ignorate le differenze tra i diversi tribunali della fede; le loro modalità di funzionamento; i grandi processi del Cinquecento; si intravede invece l'espansione del concetto di eresia che si cela dietro la persecuzione di comportamenti, costumi, riti. Le fonti utilizzate – biografie ufficiali e apologetiche dei papi, atti concistoriali, raccolte di brevi e costituzioni papali – veicolano una visione tutta romana dell'Inquisizione in rapporto alle singole realtà locali. Il linguaggio adottato è quello ufficiale dell'istituzione pontificia, che l'Inquisizione è chiamata a servire nel momento in cui opera a 'difesa della fede'. Malgrado l'ottica romanocentrica, l'annalista non fornisce un quadro degli atti di costituzione o delle conferme alle Inquisizioni nazionali: non cita ad esempio la bolla del 1547 di Paolo III (*Meditatio Cordis*) con cui fu concessa all'Inquisizione portoghese un'autonomia simile a quella della *Suprema* spagnola. Sono ugualmente ignorate le facoltà di creare una legislazione propria e di mantenere il segreto sulle procedure (e non solo sul nome dei testimoni) di cui godettero, a partire dalla metà del Cinquecento, i tribunali dipendenti da Roma. La descrizione romanocentrica utilizza un linguaggio volutamente tecnico; l'annalista evita di definire il quadro d'insieme, limitandosi a esporre questioni singole e su scala ridotta, e a fornire visioni parziali, attraverso la citazione di specifici punti e documenti. Il lettore insomma deve mettere insieme i singoli tasselli disseminati nel testo per avere un'idea complessiva. A partire dal Cinquecento la descrizione della diffusione delle eresie in Europa è accompagnata o seguita dalla narrazione della diffusione della 'vera fede' nell'Asia o nel Nuovo Mondo, nei regni coloniali portoghesi o spagnoli, simultaneo segno dell'ira e della misericordia di Dio, nonché prova del favore con cui la provvidenza privilegiava l'opera dei missionari e delle famiglie religiose che avevano trovato nella fedeltà al papato il contrassegno della fede in Cristo.

Una nota a parte merita il rapporto degli *Annales* con la censura in senso lato e l'attività censoria dell'Inquisizione nello specifico. Innanzitutto va ricordato che il principale collaboratore di Baronio per la correzione dei manoscritti e della stampa fu Camillo Severini, un filippino deferito al Sant'Uffizio per errori teologici, che Baronio difese e volle, per l'intelligenza che gli riconosceva, come revisore del testo. Inoltre, la dedica al Sacro Collegio, che Baronio avrebbe voluto apporre al settimo volume, in corso di stampa dal febbraio 1596, fu eliminata per volontà di Clemente VIII, al quale essa parve lesiva del proprio diritto alla scelta dei nuovi porporati senza il consenso del Collegio. L'opera storiografica complessiva, sebbene si misurasse con l'autenticità di reliquie e culti dei santi e avvalorasse la critica filologica alla cosiddetta donazione di Costantino, fu oggetto di critiche e pressioni da parte di teologi, canonisti e curiali. Ma il fatto che fosse stata stampata dalla neo istituita Tipografia Vaticana, il prestigio di cui godette l'autore e l'appoggio dei papi Sisto V, Gregorio XIV, Clemente VIII furono sufficienti perché non si configurasse alcuna imputazione di eresia. Nonostante ciò Baronio fu preoccupato che gli *Annales* fossero oggetto di investigazioni da parte della *Suprema* spagnola; ma, al momento, non risultano censure ed esami negli archivi spagnoli, almeno finché Baronio fu in vita. La proibizione reale giunse nel 1610, ed era volta a impedire la diffusione del tomo 9 degli *Annales* (ove era discussa la *Monarquía Sícula*) in tutti i territori del re di Spagna. D'altra parte, pur discutendo e documentando confutazioni di singole tradizioni (la negazione dell'apostolato spagnolo di Giacomo valse a Baronio l'ostilità della fazione spagnola in Curia), gli *Annales* nel loro complesso erano un'opera intesa a difendere e fondare storicamente il primato e l'immutabile *successio doctrinae* del romano pontefice fin dall'età apostolica, e dunque a proiettare all'indietro il potere temporale dei papi. L'Inquisizione romana pertanto censurò e bloccò le polemiche interne al cattolicesimo o le confutazioni parziali degli *Annales*, cosicché essi divennero l'ortodossia storiografica della Chiesa cattolica o «il quinto evangelio», secondo la definizione di Paolo Sarpi (lettera a Jacques Leschassier, Venezia 22 dicembre 1609, in Sarpi 1961: 61-66). Da qui anche la forza di un modello che i continuatori mantennero immutato.

(M.T. Fattori)

Vedi anche

Baronio, Cesare; Bolle e documenti papali; Carranza, Bartolomé de; Castiglia; Censura libraria; Clemente VIII, papa; Concilio di Vienne; Domenicani, Italia; Francia, età moderna; Inquisizione medievale; Inquisizione portoghese; Inquisizione romana; Inquisizione spagnola; Milano, età moderna; Missioni; Monarchia Sicula; Neofiti; Paolo III, papa; Paolo IV, papa; Pio V, papa; Sisto V, papa;

Sollecitazione in confessionale; Struttura economica: Inquisizione romana; Vescovi, Italia

Bibliografia

Biondi 2008(f), Brambilla 2006, Finocchiaro 2005, Jedin 1978, Mansi 1747-1756, Panigarola 1593, Pérez Villanueva 1982, Pincherle 1964, Sarpi 1961, Zen 1994

Anriques, Agostinho - Mercante portoghese, imparentato con Diogo Mendes e Giovanni Micas, genero di Nuño Anriques, fattore di Beatriz de Luna (*alias* Gracia Nasi), Agostinho Anriques, figlio di Samuel Benveniste (*alias* Diogo de Andrade), nacque in Portogallo intorno al 1517. Apparteneva ad un ramo della famiglia ebraica dei Benveniste, che lasciarono la Spagna in seguito all'espulsione del 1492. I suoi genitori furono vittime della conversione generale forzata dell'ebraismo portoghese nel 1497. Battezzato al momento della nascita, Anriques sposò Beatriz (*alias* Simcha) Benveniste, figlia di Nuño Anriques (*alias* Seneor Benveniste), uno dei principali esponenti della Nazione dei cristiani nuovi portoghesi.

Nella seconda metà degli anni Trenta Anriques si trasferì ad Anversa. Nel 1540, quando Carlo V e Maria d'Ungheria scatenarono un'ondata di persecuzioni contro la Nazione portoghese di Anversa, Gabriel de Negro (sposato a Violante, sorella di Nuño Anriques) lasciò la città per sottrarsi all'arresto. Anriques e Fernando Pires (rispettivamente nipote acquisito e genero di Gabriel de Negro) furono incaricati di curare l'ordinaria amministrazione della casa commerciale del fuggiasco. Poco dopo la regina Maria fece arrestare Anriques e Pires con l'accusa (mai provata) di aver nascosto una parte dei beni di de Negro. Secondo un copione ben sperimentato, la reggente non fece celebrare un processo ma trattenne in carcere i due prigionieri fino a quando, fiaccati dalla lunga attesa, essi accettarono di addivenire ad una composizione. João Rebelo, fattore del re di Portogallo ad Anversa, condusse le trattative per la loro liberazione e si impegnò a fornire una cauzione di 100.000 fiorini.

Nel 1544 dozzine e dozzine di nuovi cristiani giunsero al porto di Veere a bordo di vascelli della flotta reale portoghese e di navi private. Alcuni riuscirono a sbarcare indisturbati e raggiunsero Anversa viaggiando su carri noleggiati dagli 'uomini della Nazione' (*homens da Nação*) di quella città. Molti altri furono arrestati dalla polizia locale perché sprovvisti della licenza reale necessaria per i *conversos* che desideravano lasciare il Portogallo. Giovanni Micas ed Agostinho Anriques si recarono a Veere ed ottennero il rilascio di tutti i prigionieri. Fra questi vi erano Manoel Reinel (più tardi conosciuto come Abraham Abendana) e sua moglie Lianor Anriques (Donha Benveniste), figlia di Nuño e cognata di Agostinho. Giovanni Micas noleggiò una nave per portare ad Anversa tutti i nuovi venuti. Anriques tentò quindi di comporre una controversia sorta tra il nostromo della nave Santo António e Diogo Fernandes. Capitani e nostromi delle navi portoghesi derubavano frequentemente i loro passeggeri, sapendo che questi viaggiatori clandestini non avrebbero potuto denunciarli alla polizia dei Paesi Bassi. Agnes Gomes, la moglie di Diogo Fernandes si comportò diversamente. Fernandes aveva rappresentato i nuovi cristiani portoghesi presso la corte di Roma ed era abituato ad affrontare situazioni difficili. Inoltre, era in possesso di un salvacondotto papale a favore della sua famiglia. Quando venne a sapere che un forziere appartenente alla moglie era stato scassinato e ne erano stati asportati gioielli del valore di 400 ducati, Fernandes denunciò Manuel Carneiro, il nostromo della nave, accusandolo anche di estorsione per aver preteso un prezzo esorbitante per il trasporto della moglie e della propria famiglia. Anriques tentò inutilmente di trovare un compromesso tra le due parti. Il nostromo venne imprigionato ma fu rilasciato dopo un breve periodo perché, secondo gli ufficiali della polizia imperiale, l'accusa non era sufficientemente documentata. Carneiro fu condannato a restituire parte del prezzo da lui preteso per il viaggio e a trattenere soltanto l'equivalente di una tariffa normale.

Nel frattempo la reggente fece arrestare tutti i portoghesi giunti ad Anversa dopo il mese di giugno 1544. Fernandes fu imprigionato insieme ai suoi, malgrado che egli fosse giunto nei Paesi Bassi da Roma e non dal Portogallo e fosse munito di un salvacondotto papale. Manuel Reinel con la moglie e i figli furono arrestati nella casa di Agostinho dove avevano trovato ospitalità. Insieme a loro vennero imprigionati più di quaranta portoghesi con le rispettive famiglie; alcuni erano mercanti assai importanti, altri modesti artigiani, altri ancora contadini e persino pastori. Giovanni Micas e Guilherme Fernandes, che amministravano la grande impresa bancaria e mercantile dei fratelli Mendes a fianco di Beatriz de Luna, intervennero presso la regina Maria ed ottennero il rilascio di tutti i prigionieri, senza processo, a fronte di una cauzione di 20.000 fiorini poi tramutata in una donazione a fondo perduto di 10.000 fiorini. Giovanni Micas dovette pagare anche 559 *ponden* per spese legali.

A differenza di Francisco e Diogo Mendes che riuscirono a mantenere il nome ebraico della propria famiglia, accanto al cognome ricevuto con il battesimo, l'altro ramo della famiglia, facente capo a Nuño Anriques, assunse nuovamente il cognome Benveniste soltanto nel 1555, a Ferrara, dopo la morte di Nuño e di suo fratello Henrique Nuñes. Agostinho Anriques adottò un nome ebraico e si chiamò Abraham Benveniste soltanto nel 1565, a Venezia. Verso il 1546, infatti, si era trasferito da Anversa a Venezia e si era stabilito fuori dal ghetto, vivendo come cristiano. Fu a Venezia che Beatriz de Luna assunse Agostinho al servizio della Casa degli eredi di Francisco e Diogo Mendes. In un primo tempo Anriques fu presente alla stesura di vari atti notarili come «parente più prossimo» di Beatriz, «sia dal lato paterno che da quello materno». Infatti, secondo gli statuti della città, l'autonomia decisionale delle donne era limitata ed esse non potevano stipulare contratti o prendere importanti iniziative senza essere assistite da un parente o da un curatore. Nel proprio testamento Diogo Mendes non aveva affidato ad Anriques alcun incarico immediato, ma aveva stabilito che, in caso di morte di Beatriz, questi le sarebbe succeduto come esecutore testamentario, amministratore dell'impresa familiare e tutore della figlia. Verso il 1547 Beatriz de Luna nominò Anriques suo procuratore con ampi poteri. In seguito, nel corso della lunga ed amara vertenza legale mossa da Brianda de Luna, vedova di Diogo Mendes, contro Beatriz, quest'ultima considerò Anriques come il più fidato dei propri agenti.

Con gli Anriques-Benveniste Agostinho era strettamente imparentato per diverse vie. In vari atti notarili redatti a Ferrara compare come «il più prossimo parente dal lato paterno» di Marquesa Anriques (*alias* Reina Benveniste); era dunque imparentato direttamente con Nuño Anriques (il padre di Marquesa) ancora prima di sposarne la figlia Beatriz. Agostinho è anche menzionato come «il più prossimo parente dal lato materno» di Violante Anriques [*alias* Vellida], la vedova di Nuño.

Agostinho Anriques fu coinvolto nel processo intentato il 26 marzo 1555 dall'Inquisizione di Venezia contro il suo socio Duarte Gomes, accusato di cripto-ebraismo. In un primo tempo Anriques, che all'epoca abitava a Ferrara, evitò di presentarsi a Venezia, allegando motivi di salute. Nel frattempo riuscì a procurarsi numerose testimonianze rese da vari mercanti di Ferrara, secondo cui sia Gomes, sia Anriques vivevano cristianamente, trattavano gli affari anche di sabato e non si astenevano dal mangiare carne di maiale. Il 3 settembre 1555 Anriques si presentò davanti all'inquisitore di Ferrara, fra' Girolamo Papino, e gli fece constatare che suo figlio Enrico, di due anni, non era stato circonciso. Il 7 settembre 1555 Gomes esibì all'Inquisizione di Venezia «duo privilegia in membranis» insieme alle testimonianze raccolte a Ferrara da Agostinho. Quasi certamente i privilegi comprendevano una copia della patente che la Serenissima aveva emesso il 21 marzo 1544 in favore

di Beatriz e di Brianda de Luna che all'epoca già progettavano di stabilirsi a Venezia con al seguito 25-30 persone. Gomes fu assolto dall'Inquisizione veneziana il 10 settembre 1555. Anriques si presentò al tribunale del Sant'Uffizio di Venezia il 17 settembre 1555, una settimana dopo l'assoluzione di Duarte, e fu prosciolto con formula piena. Sull'esito del processo influirono anche considerazioni di ordine politico ed economico. Fin dal 1 maggio 1555 il *Bailo* di Istanbul aveva comunicato al Senato la richiesta, le promesse e le implicite minacce avanzate dal gran visir Acmet Pascià: la Serenissima era invitata ad «usare ogni buon trattamento verso gli agenti della Signora Mendes» (ovvero Beatriz de Luna); Giovanni Micas si sarebbe premurato di ricambiare il favore procurando alla Serenissima preziose forniture di frumento attraverso i propri agenti Duarte Gomes e Agostinho Anriques.

Nel 1565, a seguito di una lite col *Ma'amad* (consiglio direttivo) della Nazione portoghese di Ferrara, Reina Benveniste (figlia di Nuno Anriques e vedova di Henrique Nuñes) abbandonò Ferrara, si trasferì a Venezia e prese alloggio in Ghetto Vecchio da dove, per quasi cinque anni, guidò l'importante azienda commerciale della sua famiglia. Anche Agostinho Anriques si trasferì a Venezia e si stabilì in Ghetto Vecchio con la moglie Simcha (*alias* Beatriz), si dichiarò apertamente ebreo o, più esplicitamente, ebreo portoghese ed assunse il nome di Abraham Benveniste. Nel 1568 fu aperto contro di lui un nuovo procedimento inquisitoriale a seguito di una denuncia anonima secondo la quale sarebbe andato in giro per Venezia col turbante alla levantina. L'accusa fu lasciata cadere in modo sbrigativo, a seguito di interventi dall'alto. Evidentemente sia Agostinho, sia sua cognata Reina avevano ottenuto dalla Serenissima uno speciale salvacondotto, o qualche altra forma di garanzia, per cui potevano vivere in Ghetto come ebrei. A quel tempo si trovava a Venezia anche Gracia Anriques, una sorella di Reina sposata con Leone Abravanel, fratello minore di don Isac (il genero di don Samuel Abravanel). Più tardi anche Mira, la figlia di Agostinho, si stabilì in Ghetto col marito Leone Abravanel (figlio di don Isac).

Nel 1570, prima dello scoppio della guerra di Cipro, Reina lasciò Venezia con i suoi figli e si stabilì in Levante. Anriques ritornò a Ferrara. Quell'anno il duca Alfonso II d'Este, cedendo alle pressioni del papa, impose agli ebrei di portare un segno distintivo giallo a forma di O. Gli ebrei portoghesi furono autorizzati a presentare un elenco dei personaggi più importanti che sarebbero stati esentati da questo obbligo. Duarte Gomes, che adesso era ufficialmente ebreo, occupava il primo posto nella lista. Furono esentati anche i banchieri ebrei e gli studenti universitari. Agostinho Anriques, in quanto consuocero del mercante-banchiere don Isac Abravanel, fu incluso tra i membri della sua famiglia e venne esonerato dalla mortificante imposizione. Poco dopo l'intera Nazione portoghese di Ferrara ne fu esentata. I suoi massari si erano infatti rivolti al governo ducale affermando che quella nisura era contraria ai loro privilegi. Né Anriques, né gli Abravanel poterono invece sottrarsi all'imposizione di recarsi periodicamente alla messa ad ascoltare le prediche dei frati. Agostinho Anriques si trovava ancora a Ferrara nel 1573 quando fu chiamato a testimoniare nella vertenza che, a Venezia, oppose Giuseppe Ribeira ai mercanti portoghesi Abram Allalvo e Abram Abensusan residenti a Ferrara. Allo stato della ricerca poco o nulla si sa, invece, di Henrique Anriques, figlio di Agostinho.

(A. Leoni)

Vedi anche

Ferrara; Gomes, Duarte; Luna, Beatriz de; Marranesimo; Mendes, Diogo; Nazione portoghese in Europa: secoli XVI-XVII; Nazione portoghese in Italia: secoli XVI-XVII; Nuovi Cristiani, Portogallo; Papino, Girolamo

Bibliografia

Grünebaum Ballin 1968, Ioly Zorattini 2003, Leoni 2001, Leoni 2005, Salomon-Leoni 1998

Antigiudaismo, antisemitismo - Affrontare il problema storico, ma anche teorico e teologico dell'antigiudaismo, della sua definizione in rapporto ad altre categorie e in particolare a quella dell'antisemitismo, della sua origine, evoluzione e variazione nel lungo tempo storico di duemila anni, implica fare storia 'di un'idea' nella quale la dimensione teologica e sostanzialmente tutta interna al cristianesimo non deve appannare la dimensione storica, intesa come attenzione alle pratiche, ai comportamenti e al loro scarto rispetto alle teorie e al discorso teologico e ideologico.

Terminologia e definizioni

Innanzi tutto, occorre prendere le mosse dall'analisi della terminologia corrente che si propone anche come una distinzione concettuale e già interpretativa relativa ai lemmi 'antiebraismo', 'antigiudaismo' e 'antisemitismo': il primo, generico e troppo ampio secondo alcuni autori, sarebbe applicabile soltanto all'ostilità verso gli ebrei del mondo antico, greco e romano; il secondo andrebbe riferito all'avversione cristiana nei confronti dell'ebraismo rabbinico di epoca post-biblica e soprattutto all'ideologia – ispirata da motivi religiosi – relativa al mancato riconoscimento, da parte degli ebrei, di Gesù come Messia e alla sua uccisione; infine, il terzo termine – antisemitismo – deve essere ricondotto sia alla sua nascita recente – alla fine dell'Ottocento – sia ai suoi innovativi contenuti secolarizzati e razziali, privi di precedenti. E già su queste definizioni si possono avanzare alcune riflessioni, sulla base della consapevolezza della difficoltà tanto delle definizioni stesse – ad esempio, i termini 'giudei' e 'antigiudaismo' implicano in se stessi una forte valenza negativa e dispregiativa, per cui molti studiosi preferiscono oggi parlare di 'ebrei' e di 'antiebraismo' –, quanto dell'applicabilità delle distinzioni e, in ogni modo, dei rapporti ineludibili esistenti tra antigiudaismo e antisemitismo. Resta tuttavia che l'allargamento della polarità tra i due termini, anche recentemente ripresa in dibattiti comparsi perfino sulla stampa, enfatizza una distinzione tra mentalità religiosa e mentalità laica e secolare, che finisce per assolvere la prima perché modificabile (ad esempio, attraverso il battesimo) e in ogni caso più moderata, meno violenta e soprattutto non coinvolta nel razzismo e nel dato immutabile biologico che caratterizza la seconda. È una distinzione perentoria che anche un autore sensibile e aduso alle complessità concettuali come Piero Stefani – il cui lavoro recente può costituire uno dei fili conduttori per la ricostruzione della discussione – accoglie quando, insieme con altri autori, non considera la Spagna del Cinque-Seicento, con i suoi statuti sulla purezza del sangue, come un precedente storico invocabile rispetto alle legislazioni antisemite e razziali del Novecento (Stefani 2004). Tesi, questa, che si pone però in pieno disaccordo con le teorie espresse da Yosef Hayim Yerushalmi in un famoso e istruttivo saggio in cui non solo viene proposto il nesso, non causale ma almeno analogico e fenomenologico, tra modello iberico e modello tedesco, ma si dimostra anche che non è necessaria la nascita della parola atta a definire un fenomeno – razza, razzismo – perché il fenomeno sussista (Yerushalmi 1998a).

Dunque, se da un lato la componente biologica innata e non religiosa è esplicitata con chiarezza nei trattati spagnoli di età moderna, dall'altro lato non furono né la laicità né l'anticristianesimo i fattori decisivi – e contemporanei – dell'antisemitismo razziale, dal momento che pure in loro mancanza esso si sviluppò nella Spagna cinquecentesca. Né sembra condivisibile l'asserzione di alcuni autori secondo cui gli statuti di *limpieza de sangre* fossero diretti non contro gli ebrei ma contro i cristiani (cioè gli ebrei convertiti), per cui occorrerebbe distinguere tra persecuzione religiosa – verso gli ebrei –, e discriminazione etnica – verso i 'cristiani nuovi': infatti, se il battesimo non rende eguali, come prevede la dottrina teologica, e conserva invece il sigillo dell'ebraicità, delle sue eredità biologiche e comportamentali immutabili, perfino dopo molte generazioni – per alcuni autori spagnoli dell'epoca anche ventuno –, è evidente che viene a saltare la contrapposizione religioso/bio-

logico come giustificazione della contrapposizione antigiudaismo/antisemitismo.

La negazione dell'esistenza di un antisemitismo cristiano razziale, dal Cinquecento fino all'Otto-Novecento, è però l'unico – e oggi molto adottato – argomento che può consentire di affrontare le difficoltà introdotte dai tragici eventi del secolo scorso e di distinguere nettamente, anche per questo periodo, tra antigiudaismo cattolico, legato ai canoni plurisecolari cristiani di matrice religiosa, e nuova ideologia politica e razziale, quale fu l'antisemitismo nazista.

Si tratta di una tesi consolatoria e rassicurante, cara soprattutto agli autori cattolici, che fonda la distinzione fra antigiudaismo cattolico e antisemitismo razzista sia sul piano cronologico (prima è venuto l'uno, poi l'altro) sia su quello del livello di gradazione e di gravità (moderato il primo, radicale e violento il secondo). E tuttavia, il disagio dei cattolici sul tema delle connessioni tra i due fenomeni si manifesta con chiarezza quando molti fra loro hanno riconosciuto sia la lunga mancanza di coraggio, da parte della Chiesa, nel condannare il proprio antigiudaismo, sia le posizioni francamente antisemite, dalla fondazione fino ai primi decenni del XX secolo, della rivista dei gesuiti «Civiltà cattolica», sia, infine, l'esistenza di un'alternativa anche teologica all'antiebraismo prospettata da personaggi autorevoli come, nel primo Novecento, Jacques Maritain e Erik Peterson.

Il sistema teologico antiebraico

Tutta la discussione sul rapporto tra antigiudaismo e antisemitismo poggia sulla caratteristica di ambiguità del sistema teologico antiebraico, che riflette peraltro l'ambivalenza delle stesse relazioni storiche fra ebrei e cristiani. Tale sistema teologico giudicava gli ebrei come popolo della lettera e non dello spirito, quanto all'interpretazione delle Scritture, oltre che come popolo deicida, e dunque giustamente punito da Dio con la dispersione nel mondo. Quello ebraico però, secondo la tesi di Agostino, era anche indicato quale popolo sia testimone della verità del cristianesimo, proprio attraverso la sua condizione di degrado perenne, sia necessario alla redenzione finale, secondo una teologia della storia che vedeva nella conversione in massa degli ebrei il segno della fine dei tempi e della seconda venuta di Cristo. La visione agostiniana disegna così una duplicità verso gli ebrei – 'perfidi' negatori, ma anche testimoni della fede cristiana, da discriminare e da tutelare e far sussistere in attesa della conversione finale – che costituisce la cifra di tutto l'antigiudaismo cristiano, dal medioevo fino all'età dell'emancipazione, con l'intero armamentario di stereotipi e di incriminazioni che lo accompagna: accuse di pratica dell'omicidio rituale come replica del deicidio, di profanazione dell'eucarestia, di esercizio dell'usura, di odio e sfruttamento dei cristiani, di commercio con il demonio, di attività magiche e stregonesche, di uso di libri pericolosi e blasfemi, come il *Talmud*. Ma la storia del pregiudizio non è tutta eguale. Una prima svolta importante si delinea nel Cinquecento, con gli scritti violentemente antiebraici di Lutero, da parte protestante, e con 'l'invenzione' del ghetto, da parte cattolica; una seconda svolta si colloca invece alla fine del Settecento, con l'emancipazione ebraica.

Di recente, in occasione della ripubblicazione in Italia del violentissimo pamphlet antiebraico di Lutero, *Degli ebrei e delle loro menzogne* (1543), è stato riproposto l'interrogativo – già esplicitato durante il processo di Norimberga – se le tesi violentemente antigiudaiche e le drastiche proposte avanzate dal riformatore per risolvere alla radice il problema, abbiano anticipato l'antisemitismo razzista novecentesco e le sue soluzioni finali (Prosperi, *Introduzione*, in Lutero 2000). La questione è risolta in genere con un appello al diverso contesto storico e culturale e alla netta distinzione tra antigiudaismo religioso-teologico e antisemitismo. Ma, come giustamente ricorda Stefani, quando si è costretti a richiamare la ovvia diversità dei contesti storici e a denunciare operazioni antistoriche «vuol dire che c'è un nervo scoperto: nel nostro caso l'eredità dell'antigiudaismo cristiano» (Stefani 2004: 181). Il problema allora non è se Lutero abbia anticipato l'antisemitismo razzista ma quale rapporto sia istituibile fra il suo antigiudaismo e l'antisemitismo, tenendo conto del fatto che nel Cinquecento non ci troviamo di fronte alla semplice riproposta di tradizionali paradigmi teologici, ma a un vero salto di qualità, a una svolta rispetto alla secolare tradizione antiebraica che pose in maniera del tutto nuova i termini della questione. Come ignorare, ad esempio, che se l'antiebraismo di Lutero era funzionale al suo attacco contro la Chiesa di Roma e contro il papato, quello della Controriforma cattolica si legava strettamente alla lotta contro l'eresia protestante, sì che il medesimo strumento istituzionale – l'Inquisizione romana – si occupava degli uni e degli altri, inserendo surrettiziamente gli ebrei – che eretici non erano – nella categoria degli 'eretici'? Come trascurare il fatto che, se l'opzione segregazionista della Chiesa cattolica non fu certo eguale a quella spagnola di espellere gli ebrei, essa fu tuttavia impregnata della medesima mentalità conversionistica e, in ogni modo, pur non adottandolo, avallò il principio iberico della purezza del sangue, spingendosi anche fino a spostare la metafora dell'impurità degli ebrei dal piano teologico e religioso a quello medico, relativo alle malattie da quelli trasmesse? Come non considerare quanto la ricerca storica ha appurato intorno all'evoluzione in senso restrittivo delle dottrine giuridiche e canoniche relative agli ebrei, al ruolo dei pontefici in questo progressivo irrigidimento e perfino nella ripresa, in piena età dei Lumi, dell'accusa di omicidio rituale? E, infine, come non pensare ai nuovi strumenti istituzionali e informali tesi a fomentare le conversioni, all'interno di una vera e propria ossessione conversionistica: dalla fondazione delle Case dei catecumeni e neofiti, all'istituzionalizzazione della predica coatta, ai controlli inquisitoriali sui libri degli ebrei, alle pratiche dei battesimi forzati, all'infittirsi dell'insieme delle modalità che tendevano a dissolvere dall'interno le stesse comunità ebraiche, scoraggiando la procreazione, disarticolando le famiglie e inserendo conflitti e divisioni? Il ghetto stesso, peraltro, pur nell'ambiguità della sua funzione – esclusione e protezione – era strumento di conversione. E, in ogni caso, tra Cinque e Settecento l'armamentario mentale e ideologico sempre più sviluppato, che pensava gli ebrei come servi e dunque non soggetti di diritto e tanto meno di cittadinanza, come oggetti da poter denunciare, catturare, imprigionare e 'offrire' alla fede cristiana, che li poteva obbligare a cambiare nome, appartenenza e identità con il battesimo imposto, consolidò e rafforzò nel tempo abitudini e atteggiamenti mentali, comportamenti e pratiche sociali che si collocano alle radici storiche dell'antisemitismo otto-novecentesco, religioso e laico, in quanto generarono pratiche di esclusione e di persecuzione di ebrei solo in quanto ebrei.

L'altra fase di svolta nei rapporti tra ebrei e cristiani si colloca alla fine del Settecento e nei decenni della conquista dell'emancipazione civile e politica. Qui si tocca il culmine delle aporie. Infatti, se da un lato l'emancipazione presupponeva la logica universalistica e astratta dell'eguaglianza di tutti i cittadini – e dunque anche degli ebrei, ora riconosciuti come tali, ma a scapito della loro diversa particolarità e sollecitandone la completa assimilazione –, dall'altro lato l'ideologia intransigente e reazionaria cattolica, che a tale emancipazione si opponeva, negava l'eguaglianza in base appunto al presupposto della differenza, riconosciuta e descritta come irriducibile e minacciosa (a meno che gli ebrei non si convertissero). Neppure in tale contesto ci troviamo però di fronte alla pura ripresa degli schemi dell'antigiudaismo tradizionale come, ad esempio, si verificherebbe, secondo alcuni interpreti, nell'Ottocento e nel caso della rivista gesuita «Civiltà cattolica» (Taradel-Raggi 2000). Dopo la Rivoluzione francese, l'antigiudaismo si colora invece di tratti storici e politici nuovi e molto diversi, legati all'avversione e alla paura della modernità e alle trasformazioni politiche e sociali da essa introdotte. È chiaro, infatti, che la richiesta di leggi speciali discriminatorie e il rifiuto dell'emancipazione avanzati dal cattolicesimo reazionario non solo non si limitavano a riproporre semplicemente la visione tra-

dizionale antiebraica, essendo mutato totalmente il contesto in cui erano invocati, ma entravano in collisione diretta – e quindi non solo teologica, ma anche politica – con il sistema dei diritti universali e con la concezione dello Stato e della sovranità introdotte dalla Rivoluzione. E, del resto, non cambiano solo i contenuti, ma anche il linguaggio stesso di questo antigiudaismo cattolico in cui, soprattutto nel Novecento, l'appello a un 'sano antisemitismo' si coniuga con termini come 'razza', 'stirpe' e 'nazione' applicati agli ebrei, a indicarne non solo il carattere di estraneità, all'interno dei vari Stati nazionali, ma anche le caratteristiche innate e inalterabili (cfr. i passi riportati *ibid*.: 98 sgg.). Resta il problema di capire quanto questo antiebraismo reazionario cattolico – che non si potrebbe esitare a definire senz'altro come antisemitismo – abbia influito e condizionato l'antisemitismo nazionalistico e secolare ottocentesco e poi quello novecentesco. In proposito va ricordato che storici come David Kertzer e Giovanni Miccoli non hanno dubbi sulla continuità e contiguità tra l'antigiudaismo cattolico e l'antisemitismo: il primo avrebbe aperto la strada e fornito alimento al secondo.

Alle radici del problema dei diritti e delle differenze

Il discorso storico sulla necessità di distinguere tra antigiudaismo e antisemitismo scaturisce da una prospettiva teologica ben precisa e condizionante, legata al mito della Chiesa delle origini e all'individuazione nella storia della fase precisa di nascita dell'antigiudaismo e della separazione tra tradizione ebraica e cristiana. Una chiave interpretativa e di lettura interessante, e carica di conseguenze che si trascinano fino a oggi e che condizionano ancora i rapporti tra ebrei e cristiani, è la tesi secondo la quale l'antigiudaismo non sia stato una caratteristica innata, già inscritta nelle origini del cristianesimo, ma il frutto di un processo graduale nel tempo, che solo *a posteriori* ha proiettato all'indietro, sulle origini appunto, quella che è stata efficacemente definita la 'teologia sostitutiva', secondo la quale la Chiesa ha preso il posto di Israele in qualità di *verus Israel*. Il conflitto tra ebrei e cristiani non sarebbe assolutamente, dunque, un dato originario e perciò incomponibile. Fino almeno al II secolo dopo Cristo la Chiesa primitiva delle origini era a un tempo unitaria e duplice, costituita da ebrei e gentili, da ebrei e non ebrei («Ecclesia ex circumcisione et ex gentibus», Stefani 2004: 44), uniti in Cristo nelle loro differenze di origine e eguali nella dimensione escatologica dell'approssimarsi della pienezza dei tempi. In tal modo, non sarebbe esistito alle origini un universalismo cristiano azzeratore delle particolarità e delle differenze identitarie in nome di una 'superidentità' egualitaria, né l'antigiudaismo va considerato come dato costitutivo della fede cristiana. Solo più tardi, quando cominciò a essere dimenticata l'originaria matrice ebraica e la Chiesa cominciò a percepirsi come fatta solo da gentili e non più anche da ebrei, il declino della dimensione escatologica, da un lato, e l'assunzione della categoria del *verus Israel* applicata alla Chiesa in quanto subentrata all'antico Israele, dall'altro lato, inserirono la dicotomia dei due popoli, ebrei e cristiani, e definirono l'identità cristiana secondo parametri di contrapposizione e di sostituzione, capaci di confutare l'imbarazzante primato della anteriore verità ebraica.

La teologia della sostituzione, insieme con la lettura spirituale e profetica delle Scritture ebraiche secondo la quale esse sarebbero la 'figura' di quanto adempiuto nelle vicende e nelle parole di Gesù e del Nuovo Testamento, trova la più efficace esemplificazione nella percezione cristiana delle funzioni della circoncisione e del battesimo: il primo rito inteso quale sigillo carnale di appartenenza all'alleanza tra Dio e popolo d'Israele, il secondo quale segno spirituale della nuova alleanza subentrata alla prima. Ma poiché la circoncisione è figura e prefigurazione del battesimo – come peraltro insegna ancora l'attuale catechismo della Chiesa cattolica, forse inconsapevole della portata antiebraica di tale asserzione – la logica della sostituzione si accompagna a quella dell'analogia delle funzioni. Il cristianesimo non può, dunque, prescindere dall'ebraismo anche quando gli si oppone. Sta qui il paradosso della lettura sostitutiva e tipologica secondo la quale tutto è figura di altro e, dunque, l'identità di qualcuno si definisce in dipendenza da qualcun altro. È su questi parametri insieme teologici e identitari, spesso ambigui, che si forma gradatamente, si consolida a partire dal IV secolo e infine si mantiene per secoli il sistema antigiudaico cristiano, fondato su una pretesa di universalismo egualitario che nega le identità collettive diverse. Non senza ragione si potrebbe richiamare qui l'odierno dibattito sui diritti umani e segnalare che proprio nei passaggi sopra delineati si colloca una delle molte radici che hanno condotto l'Europa moderna a rapportarsi con difficoltà alle identità particolari e a confrontarsi con il problema attuale di come coniugare universalismo e differenze, eguaglianza e identità, diritti umani e diritti religiosi.

Resta da domandarsi quanto influiscano su questa insistenza sulle origini non immediate dell'antigiudaismo cristiano non solo la necessità di dimostrare che esso non è connaturato al cristianesimo – e che dunque è possibile ritornare a un breve e lontano tempo 'felice' –, ma anche quella di evidenziare l'influsso di quel mito delle origini 'pure' della religione e della Chiesa cristiane e di una mitica età dell'oro da recuperare, che ha costantemente ispirato, nel corso della storia, i fautori di una riforma dall'interno della Chiesa, percepita come lontana dalla vocazione originaria e necessitante di un ritorno al modello primitivo. Né sembra casuale che, altrettanto spesso nella storia, l'ansia di riforma ecclesiastica e di 'rigenerazione' di un istituto che era rappresentato come degradato e corrotto sia andata di concerto con il filosemitismo e con il riconoscimento delle origini ebraiche del cristianesimo: tendenze assolutamente minoritarie e controcorrente, certo, come quelle giansenistiche fortemente intrise di millenarismo, e rapidamente represse, ma egualmente significative della possibilità di una dimensione teologica diversa, non dominata dalla teologia della sostituzione bensì capace di concepire una comunità giudeocristiana rispettosa delle diverse specificità (Caffiero 1991). Forse, un diverso sviluppo storico sarebbe stato possibile.

Dopo la Shoà

Dunque, neppure la tesi per cui sarebbero gli schemi teologici sostitutivi, saldamente affermati e vincenti, a impedire ai cattolici di capire gli ebrei e di instaurare con loro rapporti diversi, appare incontrovertibile e inattaccabile, sia perché sono esistite nel tempo, e anche nel Novecento, teologie diverse, filoebraiche e consapevoli delle radici ebraiche del cristianesimo – che potevano condurre perciò in diversa direzione –, sia perché questa tesi prescinde da motivazioni storiche e politiche che spiegano quella scelta. Secondo autori come Stefani, soltanto se la Chiesa avesse adottato una diversa e più aperta teologia, consapevole, come nei primi secoli, delle origini ebraiche del cristianesimo, si sarebbe potuta avere da parte sua la condanna della tradizione dell'antigiudaismo cristiano e, di conseguenza, dell'antisemitismo nazista e fascista. Una revisione teologica, volta a sottolineare l'esistenza di un legame positivo tra Chiesa e Israele, e un ritorno alle origini del cristianesimo sarebbero stati avanzati, invece, solamente dopo la *Shoà* e con la svolta conciliare del Vaticano II, senza implicare però una completa scomparsa della teologia della sostituzione e del suo implicito antigiudaismo. Secondo questa posizione cattolica, tutta tesa al superamento della lacerazione tra ebraismo e cristianesimo e al radicale cambiamento dell'essere cristiano nei confronti degli ebrei – insomma attenta al dialogo –, solamente se si tornasse a considerare la struttura della Chiesa delle origini, fatta di ebrei e non ebrei, di ebrei e gentili, si potrebbe superare, con una felice ricaduta nell'oggi, la difficoltà a pensare l'integrazione delle due comunità di fedi in un unico popolo di Dio. Rimuovere la memoria falsata delle origini della Chiesa e ritrovare il suo volto più autentico, abbandonare la tesi contrappositiva e sostitutiva, sarebbero il solo modo per introdurre la complementarità e l'integrazione, per garantire l'intrinsecità del rapporto tra Chiesa e Israele.

© CLUEB PROVA

Il processo in questa direzione iniziato dalla Chiesa dopo la svolta conciliare ha segnato ulteriori passi avanti con il pontificato di papa Giovanni Paolo II – non soltanto con pur importantissimi atti, come l'ammissione della colpa dei cristiani verso gli ebrei e la richiesta di perdono, nel corso del giubileo del 2000, il riconoscimento dello Stato di Israele (1993), e infine la visita alla Sinagoga di Roma –, quanto soprattutto con il rovesciamento della teologia sostitutiva attraverso l'asserzione, nel corso del colloquio del 1997 su *Le radici dell'antigiudaismo in ambiente cristiano*, che gli ebrei fanno parte integrante del piano salvifico divino anche dopo la morte di Gesù. La teoria agostiniana degli ebrei quali testimoni della verità del cristianesimo si trasforma così nel riconoscimento del loro valore permanente e positivo all'interno dell'ammissione di una mai revocata alleanza tra Dio e il popolo d'Israele. Certamente molto rilevanti sono le conseguenze teologiche, liturgiche e pastorali di tale riconoscimento per quanto riguarda la Chiesa. Resta però da considerare che in entrambe le versioni – quella antigiudaica tradizionale e quella più recente (ma antica) di Israele come radice della Chiesa – sono sempre i cristiani a definire quale sia il ruolo teologico degli ebrei, la cui esistenza non è considerata autonomamente ma resta, in fin dei conti, sempre strumentale e finalizzata all'universo cristiano e ai suoi scontri interni.

Il discorso resta dunque ancora tutto interno al mondo cristiano e sempre entro una prospettiva che vede gli ebrei alla luce dei suoi sistemi autodefinitori. La sfida della Chiesa oggi, rispetto agli ebrei, non è solo quella tesa a rigettare il secolare antigiudaismo, all'interno di una nuova consapevolezza rispetto alle colpe del passato e rispetto alla teologia delle origini giudeocristiane, ma quella, più difficile, di trovare un altro modo per definirsi. E perciò il discorso resta ancora aperto mentre appare chiaro da molti segnali come l'appello a lasciar cadere per sempre l'antigiudaismo cristiano debba aprirsi ancora molti varchi.

(M. Caffiero)

Vedi anche

Battesimo; Battesimo forzato, Italia; Battesimo forzato, Portogallo; Battesimo forzato, Spagna; Catecumeni; Censura, sequestri e roghi di libri ebraici; Concilio Vaticano II; Ebrei in Italia; Ebrei in Spagna; Giovanni Paolo II, papa; Giudaizzanti; *Limpieza de sangre*, Spagna; Omicidio rituale; Pio XII, papa

Bibliografia

Brice-Miccoli 2003, Caffiero 1991, Caffiero 2004, Kertzer 2001, Lutero 2000, Stefani 2004, Taradel-Raggi 2000, Yerushalmi 1998(a)

Antitrinitarismo - Data la precoce affermazione del dogma trinitario, che si può considerare già formulato con i Concili di Nicea (325) e di Costantinopoli (380) e perfezionato dalle dottrine cristologiche del Concilio di Calcedonia (451), si può comprendere facilmente come la contestazione o il rifiuto totale della Trinità, in età medievale e soprattutto moderna, fossero per lo più prerogative di radicali e di settari, oppure di singoli intellettuali giunti a livelli straordinariamente elevati di speculazione teologica. Altre suggestioni pervennero dagli ambienti giudaici e marrani, che, con la loro insistenza sul principio fondante del monoteismo, contestavano con particolare vigore l'idea di un dio distinto in tre persone.

Dopo le eresie trinitarie e cristologiche dei primi secoli, l'antitrinitarismo in quanto tale acquistò una particolare rilevanza nella prima età moderna. I fattori che contribuirono a far sorgere riflessioni critiche e dubbi sulla Trinità furono diversi. Vi fu in primo luogo un influsso della cultura filosofica umanistica e rinascimentale, sia del neoplatonismo, che poteva dar luogo a un misticismo spiritualistico tendente a sottolineare l'unità di Dio, sia del razionalismo averroistico, che in alcuni casi poteva portare a negare la divinità di Cristo. In secondo luogo, l'applicazione della filologia umanistica ai testi sacri fece nascere considerevoli dubbi sulla fondatezza biblica del dogma della Trinità, dubbi ben rappresentati dalla traduzione erasmiana del λόγος giovanneo con *sermo*, anziché con *Verbum* (ripresa più tardi da Fausto Sozzini) e dallo scandalo che ne seguì. La Riforma, infine, avviò quel processo di messa in discussione di tutta la teologia cattolica che permise ai radicali e agli antitrinitari di elaborare idee che andavano ben oltre la stessa Riforma 'magistrale', la quale peraltro, così come continuò ad accettare il battesimo dei neonati, non mise in discussione il dogma della Trinità.

I principali esponenti dell'antitrinitarismo moderno furono il medico spagnolo Miguel Servet (arso sul rogo da Calvino a Ginevra nel 1553 proprio per la sua eresia) e una nutrita schiera di eretici radicali italiani, molti dei quali militanti nei gruppi anabattisti o ad essi vicini, e che svilupparono la loro teologia sia in Italia che in esilio volontario in Svizzera e in Europa orientale, specie in Polonia; tra questi ultimi, il senese Fausto Sozzini (1539-1604) è considerato uno dei fondatori dell'unitarismo. Le autorità ecclesiastiche, e l'Inquisizione romana in particolare, furono sollecite nel vietare le opere di Servet. I suoi scritti compaiono nell'elenco veneziano di libri proibiti del 1549 e in quello veneto-milanese del 1554, mentre la prima proibizione ufficiale spagnola è del 1551 e quella dell'Università di Parigi del 1556. Negli Indici romani del 1559 (redatti dalle autorità dell'Inquisizione) e del 1564 (il cosiddetto Indice tridentino), il nome di Servet compare tra gli autori della prima classe, ossia di coloro le cui opere venivano vietate del tutto. Le strutture inquisitoriali, poi, agirono in modo rapido e spietato contro i gruppi anabattisti, prevalentemente veneti, tra i quali si era diffusa una forma di antitrinitarismo che negava la divinità di Cristo, dichiarandolo solo uomo, «concetto del seme di Ioseph et di Maria, ma ripieno di tutte le virtù di Dio» (Ginzburg 1970: 34). Tale dottrina, che fu concordata assieme ad altre in un Sinodo anabattista tenutosi a Venezia nel 1550 (e che non sempre fu accettata dalle varie chiese), era probabilmente il frutto di molteplici influenze: il razionalismo diffuso nello Studio padovano, la circolazione di opere servetiane, la propaganda di alcuni esuli italiani provenienti dai Grigioni, dove uomini come Camillo Renato stavano elaborando le loro teologie radicali. L'antitrinitarismo esercitò la sua forza di attrazione anche nei confronti degli ex-discepoli di Juan de Valdés, come dimostrano le vicende dell'abate napoletano Girolamo Busale (o Buzzale), approdato dall'iniziale valdesianesimo all'anabattismo di orientamento antitrinitario anche attraverso suggestioni giudaizzanti. Fuggito da Padova nel 1551, Busale si recò in un primo tempo a Napoli, dove proseguì la sua campagna di propaganda antitrinitaria, quindi a Salonicco e infine a Damasco, dove morì.

Gli anabattisti italiani – e con loro quanti avevano accettato l'orientamento antitrinitario – ricevettero un colpo mortale dalle delazioni del sacerdote marchigiano Pietro Manelfi, che il 17 ottobre 1551, per ragioni non del tutto chiare ma a cui concorsero forse motivi di interesse personale, si presentò all'inquisitore di Bologna Leandro Alberti e confessò di aver militato dapprima in conventicole di orientamento riformato e successivamente tra gli anabattisti. Manelfi ragguagliò l'inquisitore sugli sviluppi dottrinali dell'anabattismo in senso antitrinitario e successivamente gli fornì un minuziosissimo elenco di 'luterani' e anabattisti sparsi in molti stati e città italiane. Meno di un mese dopo, il sacerdote marchigiano venne inviato a Roma, dove, di fronte al maestro del Sacro Palazzo Girolamo Muzzarelli e ai cardinali inquisitori, arricchì di particolari le deposizioni bolognesi. Messi in allarme da Roma, i giudici della fede della Repubblica di Venezia (nunzi, patriarchi e inquisitori) procedettero a una repressione durissima, potendo contare sul pieno appoggio delle autorità statali, preoccupate dei risvolti politici dell'anabattismo. Molti eretici vennero così affogati di notte nella laguna veneta o fatti strangolare in carcere, mentre altri fuggirono in Europa orientale, in particolare in Moravia. Ricongiungendosi ai nuclei originari dell'anabattismo

europeo, peraltro, molti esuli italiani abbandonarono l'antitrinitarismo professato in patria.

Di orientamento antitrinitario furono anche l'eretico Giorgio Siculo e i suoi seguaci (i componenti della cosiddetta 'setta georgiana'). Benché l'ex benedettino fosse stato impiccato a Ferrara il 23 maggio del 1551, dopo un processo inquisitoriale, i suoi discepoli continuarono per almeno un ventennio a credere alle sue profezie e a condividere le molte idee eterodosse contenute nei suoi scritti (tra cui il cosiddetto *Libro grande*, che non è giunto fino a noi). Si trattava di benedettini cassinesi come don Antonio da Bozzolo, ma anche di umanisti come il ferrarese Nascimbene Nascimbeni, di medici come l'argentano Francesco Severi e Pietro Giudici da Rivoltella, oltre a molti altri; tra i simpatizzanti vi fu addirittura un inquisitore (il domenicano Girolamo Papino). Anche contro i seguaci del Siculo la repressione si abbatté duramente: Giudici e Nascimbeni furono mandati al rogo rispettivamente nel 1568 e nel 1570; i numerosi benedettini subirono processi e condanne (ma nel loro caso non si arrivò mai alla pena capitale).

Nel frattempo papa Paolo IV, quel Giampietro Carafa che era stato il principale artefice dell'Inquisizione romana, aveva stilato un durissimo atto contro l'antitrinitarismo. La bolla *Cum quorumdam hominum pravitas* (emanata il 7 agosto 1555 e pubblicata il 22 luglio dell'anno seguente), infatti, stabiliva la pena di morte, anche al primo lapso, per coloro che negavano la Trinità e la divinità di Cristo e non si pentivano entro tre mesi (*Bullarium Cocquelines* 1733-1762: IV, 322-323). Con questa disposizione senza precedenti, il pontefice intendeva riaffermare la centralità di un dogma che veniva considerato da molti il fondamento dell'intero cristianesimo. Oltre che una misura antiereticale, dunque, la bolla del 1556 era un documento che si inseriva con ogni probabilità nella stessa linea politica che aveva prodotto le rigide misure antiebraiche del 1555 e la strage dei marrani di Ancona dell'anno seguente.

(G. Dall'Olio)

Vedi anche

Alberti, Leandro; Anabattismo; Ancona; Bologna; Erasmo da Rotterdam; Giorgio Siculo; Giudaizzanti; Manelfi, Pietro; Marranesimo; Paolo IV, papa; Renato, Camillo; Servet, Miguel; Sozzini, Fausto; Sozzini, Lelio; Venezia

Bibliografia

Bullarium Cocquelines 1733-1762, Caccamo 1970, Cantimori 1992, Dán-Pirnát 1982, Ginzburg 1970, ILI, Marchetti 1999, Prosperi 2000, Rotondò 1974, Stella 1967, Stella 1969, Tedeschi 2000, Williams 1992

Antonelli, Giacomo - Nasce il 2 aprile 1806 nella città laziale di Sonnino. Il padre, di umili origini, ma arricchitosi con alcune speculazioni immobiliari legate alle bonifica delle paludi pontine, desidera fargli intraprendere la carriera ecclesiastica e lo manda a studiare a Roma provvedendolo dei fondi necessari per la costituzione di una prelatura. Nel 1827 consegue la laurea *in utroque* all'Università La Sapienza e tre anni più tardi entra nell'apparato giudiziario della Curia romana, iniziando a lavorare presso la Corte superiore e passando poi al tribunale criminale di Roma. Impiegato nel settore amministrativo, si mette in luce nelle varie sedi in cui si trova ad operare ed è grazie all'inflessibilità mostrata come delegato a Macerata nel contrastare gli avversari del governo pontificio che si segnala all'attenzione della Curia vaticana. Nel 1840 riceve gli ordini sino al diaconato (non diventerà mai prete) e viene nominato canonico di San Pietro da Gregorio XVI, che ha avuto modo di apprezzare già da alcuni anni le qualità di questo funzionario. Il papa gli affida così, ufficialmente come supplente dell'anziano cardinal Antonio Tosti, la direzione delle Finanze pontificie. L'elezione di Pio IX favorisce ulteriormente l'ascesa di Antonelli, che viene creato cardinale l'11 giugno 1847. Con la porpora giunge anche l'aggregazione d'ufficio ad alcune Congregazioni, delle quali sarà membro sino alla morte: quelle degli Affari Ecclesiastici Straordinari, di *Propaganda Fide* e degli Affari Orientali, degli Studi, dei Vescovi e Regolari e, infine, della Sacra e Universale Inquisizione.

Antonelli viene nominato presidente della Consulta di Stato e nel 1848, dopo l'assassinio di Pellegrino Rossi, pro-segretario di Stato. La linea politica da lui inizialmente perseguita è rivolta, secondo il desiderio di papa Mastai Ferretti, a garantire alla Sede Apostolica il più ampio margine d'azione nel contesto internazionale e, nello specifico, ad alleggerire il condizionamento dell'Austria. Gli eventi del 1848-1849 implicano però per Antonelli, così come per il papa, un brusco mutamento di rotta e l'abbandono delle istanze riformiste in un primo momento coltivate. È proprio in questa fase che matura la presa di distanza da Antonio Rosmini, rispetto al quale Antonelli vive, più che una rivalità per l'ottenimento della considerazione del papa, una vera e propria perplessità di fondo sulle posizioni politiche del sacerdote roveretano, del quale, peraltro, la Congregazione dell'Inquisizione sta vagliando attentamente l'opera. Mentre infatti Rosmini continua a mostrarsi possibilista per un accoglimento graduale e positivo delle istanze avanzate dai repubblicani, Antonelli sposa la tesi di un processo di restaurazione totale del potere temporale del papa, promosso con l'ausilio di potenze straniere (Austria, Francia, Spagna, Regno delle Due Sicilie): cosa che effettivamente avverrà all'indomani della caduta della Repubblica romana. Nel 1850, dopo il rientro del papa a Roma, Antonelli si fa promotore di una serie di misure legislative rivolte a introdurre alcune riforme nell'amministrazione, dietro alla quali non v'è più quello spirito riformista accarezzato dal primo Pio IX; Antonelli elude anche le richieste francesi ed austriache di confermare i diritti concessi dalla Costituzione del 1848. Si può affermare in questo senso che l'esperienza repubblicana era stata traumatica non solo per il papa, ma anche per il suo stretto collaboratore, che vede nel fallimento di questa la riprova dell'inconciliabilità tra il potere temporale e le nuove forme di Stato emergenti in Europa. In ogni caso le limitate riforme amministrative promosse da Antonelli (che toccano il funzionamento dei Comuni, le dogane, il corso monetario, l'agricoltura, le opere pubbliche) producono alcuni importanti effetti positivi, regolarizzando la situazione del bilancio statale.

Gli anni Cinquanta sono spesi per promuovere un vasto processo di restaurazione e soprattutto per ridefinire gli equilibri delle alleanze europee. Le sconfitte dell'Austria nel 1859 nel corso della Prima guerra d'indipendenza italiana inducono infatti Antonelli a stringere i rapporti con la Francia, ma su questo versante la distanza di vedute con Pio IX diventa consistente. Il papa, infatti, si mostra sempre meno disposto a tollerare le istanze di Napoleone III, differentemente da Antonelli, che invece giudica molto più oneroso privarsi dell'appoggio francese. Col senno di poi, Antonelli appare incapace di cogliere fino in fondo l'importanza dei sommovimenti che agitano la Penisola italiana e la nascita del Regno d'Italia sembra trovarlo impreparato; Antonelli pensa, in buona sostanza, che si tratti di una realtà effimera, destinata a svanire così com'era avvenuto con la Repubblica romana. Sono errori di calcolo che agevolano la corrente ostile al segretario di Stato che, peraltro, non è mai mancata, e che lo costringe per lunghi anni a dividere il controllo dello Stato pontificio con il cardinale francese Frédéric François-Xavier Ghislain de Mérode, ministro delle Armi. Proprio il tracollo francese del 1870 toglie agli avversari di Antonelli la loro arma polemica principale, ma è difficile immaginare ora una linea da seguire. Antonelli persevera in una strategia immobilista e minimizzatrice: era peraltro quella che aveva adottato anche nei confronti di quei governi che gli chiedevano conto preoccupati dei contenuti del *Sillabo* (1864) o dell'infallibilità del papa sancita dal Concilio Vaticano I (1870). Così, dopo la presa di Roma, sostiene apertamente la scelta autoreclusiva del papa, attestandosi sulla linea del rifiuto delle con-

cessioni del Regno d'Italia attraverso le Leggi delle Guarentigie. La politica di Antonelli, personaggio che non aveva mai goduto di popolarità dentro e fuori le mura vaticane, finisce nel corso dei suoi ultimi anni di vita per generare un più diffuso scontento: piace poco a chi lo ha da sempre etichettato come un politico retrivo; è sgradita anche agli intransigenti ad oltranza, che vorrebbero piuttosto che la Sede Apostolica si lanciasse in una battaglia per la restaurazione del potere temporale. Gli effetti negativi della politica perseguita da Antonelli non mancano neppure sul piano internazionale: l'Austria denuncia il proprio Concordato nel corso degli anni Settanta; lo stesso *Kulturkampf* promosso da Bismarck sarebbe, secondo alcuni, da giudicare come una risposta della Germania alle chiusure vaticane. È in questo clima crepuscolare che Antonelli, dopo un breve periodo di malattia, muore il 6 novembre 1876.

Il giudizio storiografico è globalmente concorde nel registrare le capacità di manovra di quest'uomo, se non altro dimostrate dalla durata del suo ufficio (28 anni) al fianco di Pio IX. Più discorde la valutazione sul merito della sua azione politica, generalmente descritta in termini negativi: giudizi nei quali, soprattutto nella pubblicistica dell'epoca, ridondano le accuse di nepotismo o di favoritismo verso i propri familiari (Antonelli è anche padre di alcuni figli naturali); giudizi, va altresì osservato, che rischiano però di concentrarsi unicamente sulla dimensione italiana dell'azione di Antonelli. Al segretario di Stato di Pio IX si contesta soprattutto l'incapacità della percezione delle connotazioni più profonde della congiuntura che si trova a vivere, che muta radicalmente gli assetti dell'Europa e, conseguentemente, di reagire ad essa elaborando una linea politica capace di andare al di là della semplice deplorazione di quanto accade. Egli avrebbe preferito restare fedele, nonostante tutto intorno a lui fosse in movimento, a un principio di legittimità che già le rivoluzioni del 1848 avevano rimesso in discussione, intrecciandolo con il più classico giudizio di condanna rinnovato più volte dal magistero papale tanto verso la diffusione di nuove correnti di pensiero politico quanto verso la drastica cesura dell'unione tra trono e altare. Vi sono tuttavia segnali interessanti e originali della sua azione che non possono essere tralasciati e che dovrebbero entrare a pieno titolo tra gli elementi per una valutazione più complessiva. Anzitutto va ricordata la centralità che Antonelli riesce a dare, durante il suo lungo mandato, alla Segreteria di Stato, sino a questo momento uno dei tanti centri di potere della Curia papale; il segretario di Stato di Pio IX asseconda poi, seguendola con interesse, la formazione delle prime Conferenze episcopali nazionali; va altresì rimarcata l'intensa attività concordataria da lui promossa, che riguarda soprattutto i paesi latino-americani. È forse un'inemendabile incapacità di reagire in modo creativo agli sconquassi della seconda metà dell'Ottocento che può spiegare la debolezza della linea seguita da Antonelli; può darsi invece che, molto più semplicemente, Antonelli non immaginasse ci fosse alcun altro modo per essere al pieno servizio del papa se non assecondandone, anche contro la logica degli eventi, la volontà.

(E. Galavotti)

Vedi anche

Pio IX, papa; Rosmini, Antonio; *Sillabo degli errori*

Bibliografia

Aubert 1961, Coppa 1990, Falconi 1983, Jankowiak 2007, Martina 1974-1990

Antoniano, Silvio - Nacque a Roma il 31 dicembre 1540, da un'agiata famiglia, figlio di Matteo (originario della provincia di Chieti) e di Pace Coltella. Il padre era dedito alla mercatura dei pannilana. *Enfant prodige* della corte romana, in cui era solito improvvisare versi, fu iniziato allo studio dei classici dai migliori maestri del tempo. Ricevette una formazione umanistica e giuridica a Ferrara, dove nel 1557, a diciassette anni, prese la laurea *in utroque Jure* e ottenne dal duca Ercole II d'Este un insegnamento letterario. Nel 1559, al rientro a Roma, fu segretario del giovane cardinale Carlo Borromeo per scelta del pontefice Pio IV. Fu a contatto con l'Oratorio di Filippo Neri, di cui divenne discepolo spirituale, senza però coabitare con la fraternità dei filippini pur predicando continuamente alla Vallicella. La sua carriera curiale iniziò nel 1559, quando Pio IV gli conferì la segreteria apostolica. Nel 1563 ebbe un lettorato alla Sapienza di Roma, di cui divenne anche vicerettore; e tra il 1563 e il 1566, in qualità di segretario delle lettere latine, insieme ad altri umanisti seguì Carlo Borromeo a Milano. A lui fu affidato l'incarico di stendere in lingua latina le deliberazioni del primo Concilio provinciale milanese. Al rientro a Roma, riprese gli studi di filosofia e di teologia al Collegio romano, sotto la guida dei padri gesuiti. Fu ordinato sacerdote nel 1568 e lasciò la cattedra della Sapienza per dedicarsi totalmente all'impegno religioso, seguendo soprattutto l'esempio di Filippo Neri. Per volontà di papa Pio V, sin dal 1568 ricoprì la carica di segretario del Sacro Collegio, incarico che conservò per 24 anni. Nel 1576 accompagnò la legazione *a latere* del cardinale Giovanni Morone alla dieta di Ratisbona (Regensburg). Grazie alla frequentazione dell'Oratorio divenne anche amico di Cesare Baronio, con il quale collaborò alla correzione del martirologio romano nella commissione voluta da Gregorio XIII nel 1580. Nel 1584 fu data alle stampe la sua unica opera edita: *Dell'educazione cristiana de' figliuoli*, scritta per sollecitazione di Carlo Borromeo. Da Sisto V fu fatto segretario della Congregazione dei Vescovi e di quella dei Regolari; ma dopo poco tempo Antoniano rinunciò all'incarico, rifiutando anche la nomina a varie sedi episcopali. Nel novembre 1593 Clemente VIII lo nominò segretario dei brevi latini e maestro di Camera; poco dopo ricevette il titolo di canonico di San Pietro; infine, grazie alla mediazione di Baronio, e contro il volere del cardinal nepote Pietro Aldobrandini, il 3 marzo del 1599 Antoniano accettò da Clemente VIII la porpora cardinalizia, restando segretario dei brevi latini. Egli infatti faceva parte del più stretto *entourage* di Clemente VIII insieme con Baronio e con il gesuita Francisco de Toledo. Protettore delle Scuole Pie fondate da Giuseppe Calasanzio, nel 1598 seguì Clemente VIII a Ferrara per sancire la devoluzione del feudo estense alla Sede Apostolica. Dal 1587 fu consultore della Congregazione dell'Indice, e ne divenne membro dopo la porpora. L'Indice dei libri proibiti, che con notevoli difficoltà, e dopo anni di lavoro, fu approvato dal papa nel 1596, fu messo a punto da un gruppo in cui Antoniano, insieme ad altri, svolse il ruolo di portavoce dei desideri del pontefice. Clemente VIII, del resto, non intese soltanto controllare i lavori dei cardinali, ma anche mediare tra le due linee censorie delle Congregazioni dell'Indice e del Sant'Uffizio, assumendo, peraltro, su singoli ma significativi punti, un atteggiamento più moderato di quello assunto dallo stesso Indice, e diverso, per non dire contrastante, rispetto a quello duro del Sant'Uffizio. Antoniano fece anche parte della Congregazione temporanea istituita per dirimere le questioni giurisdizionali e che negli ultimi anni del papato di Clemente VIII operò in difesa dei diritti dei vescovi nei domini spagnoli dell'Italia e nella Repubblica di Venezia. Egli infine appartenne anche al numero dei cardinali che lavorarono nella Congregazione *De Propaganda Fide* durante gli anni 1599-1602. Durante il giubileo del 1600 fu tra i cardinali scelti dal papa per predicare nelle chiese di Roma a edificazione dei pellegrini. Antoniano morì il 16 agosto 1603.

(M.T. Fattori)

Vedi anche

Baronio, Cesare; Carlo Borromeo, santo; Clemente VIII, papa; Filippo Neri, santo; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Toledo, Francisco de

© 2013 CNR - ISTITUTO DELLA ENCICLOPEDIA ITALIANA

Bibliografia

Biondi 2008(b), Fragnito 1997, Frajese 1987, Frajese 1998, Prodi 1961

Antropologia - È varia l'attrazione esercita dall'antropologia socio-culturale sugli storici dell'Europa moderna: per il suo interesse verso il quotidiano; per la scala ridotta delle indagini; per attenzione alle mentalità 'altre' (utili per l'intelligibilità delle credenze, delle espressioni culturali e delle usanze del passato); per il suo concetto di cultura, che ingloba gli atteggiamenti e i valori, e la loro omogeneità o diversità all'interno di singole culture; per il modo con cui delinea i processi di cambiamento culturale. L'età storica definita *moderna* è sufficientemente lontana dalla nostra, e ciò ha reso assai utile l'approccio antropologico. In più le sue fonti d'archivio, specie le inquisitoriali, sono abbastanza ricche da renderlo praticabile.

Il perché dell'interesse degli storici per l'antropologia, dagli anni Settanta del Novecento in poi, è spiegabile sia considerando lo sviluppo delle due rispettive discipline, sia il genere di storia che allora gli storici cercavano di scrivere: un nuovo tipo di ricerca che aspirava a creare una storia etnografica del quotidiano con l'esplorazione di fenomeni circoscritti. Nell'ambito di questo orientamento si cercavano fonti 'etnografiche' nuove, e anzitutto documenti che riproducessero il discorso orale. Sulla base di ciò il giudice di un antico processo criminale è parso sostituire l'etnografo in virtù del suo compito di raccogliere testimonianze che in un certo senso si avvicinano ai dati che forniscono gli informatori antropologici. Certo, i dati che offrono le carte giudiziarie non sono né obiettivi né neutri, ma devono essere compresi come il prodotto di un rapporto peculiare e iniquo; inoltre un tipico processo inquisitoriale è costituito da diversi generi di documenti, ognuno con uno scopo particolare all'interno del processo. La ricerca della fonte 'giusta' da parte degli storici ha costituito, dunque, solo il primo passo verso una nuova storiografia antropologica, che ha portato poi gli studiosi a scandagliare fenomeni diversi come la cultura contadina e 'bassa', la magia e la stregoneria, la comunicazione orale e scritta, i concetti legati al corpo (dalla malattia, alle forme di guarigione, alla possessione diabolica), facendo uso delle carte inquisitoriali.

Lo studio del borgo medievale di Montaillou, nel Sud della Francia, scritto da Le Roy Ladurie (1975), esemplificava sia gli svantaggi sia i limiti dell'impiego dei documenti inquisitoriali da parte degli storici. Benché si tratti di un testo che ha per oggetto l'epoca medievale, il suo impatto sugli storici moderni fu notevole, e tale effetto fu dovuto non solo all'uso di un processo inquisitoriale come fonte per lo studio della vita contadina ma anche al fatto che l'autore si concentrava su una singola comunità: due approcci che avevano le loro radici nell'antropologia di Robert Redfield. L'introduzione del libro si intitolava proprio «dall'Inquisizione all'etnografia», e il vescovo-inquisitore incaricato degli interrogatori su cui si basa il libro viene descritto come «etnografo e poliziotto», il che suggerisce al lettore che l'interpretazione di un documento storico possa somigliare alla ricerca antropologica sul campo. Fino ad allora gli storici avevano letto le carte inquisitoriali per saperne di più sull'istituzione stessa, o per esplorare la natura delle eresie perseguite; mentre Le Roy Ladurie le usò per «la testimonianza che il contadino fornisce di se stesso», per descrivere il mondo rurale, la sua società e la sua cultura. Le Roy Ladurie era ben consapevole del fatto che la fonte utilizzata non era un documento etnografico obiettivo; e infatti scrisse che le deposizioni, cioè le testimonianze dei contadini accusati di eresia interrogati dall'inquisitore, erano il frutto di un «dialogo ineguale». Ma nel resto del libro è come se lo studioso francese prendesse le testimonianze alla lettera, presentandole come autorevoli, e dunque limitasse la breve discussione metodologica all'introduzione. Il tutto dava l'impressione falsa che ciò che seguiva nel resto del libro fosse del tutto oggettivo, disinteressato, non problematico, ricordando troppo l'etnografia tradizionale, nella quale il ricercatore appare solo brevemente nella prefazione, in contrasto con la successiva assenza totale dal testo principale. Forse sarebbe stato opportuno spiegare meglio le implicazioni dei rapporti di potere e delle differenze culturali tra il giudice e gli accusati, dando più peso al ruolo dell'inquisitore come mediatore, e considerando le implicazioni che quella mediazione aveva sia nella formazione della testimonianza sia nel suo impiego da parte dello storico.

Per quanto riguarda la storia dell'Europa moderna, gli storici devono essere grati alle diverse Inquisizioni perché si sono interessate alle cosiddette 'eresie minori', una vasta gamma di reati che va dalle bestemmie alla 'superstizione'; e così facendo, hanno fornito loro una fonte ricchissima. La preoccupazione della Chiesa postridentina di sradicare ciò che riteneva apostasia diabolica ed eresia ha dato i suoi frutti storiografici in vari studi sul tema della stregoneria e della magia, argomenti che ancora oggi riescono ad appassionare gli studiosi. Le parole e le azioni registrate negli interrogatori dei processi inquisitoriali hanno permesso di ricostruire varie credenze, con un approccio di tipo qualitativo che accompagnava quello quantitativo (costruzione di *database*). I limiti della fonte si sono trasformati in una potenziale opportunità, e l'obiettivo è diventato quello di ricostruire la natura di un incontro/scontro giudiziario fra due mentalità o due mondi, l'ufficiale e il popolare, l'ecclesiastico e il laico, l'urbano e il rurale. Nella sua esplorazione sui benandanti friulani (1966) Carlo Ginzburg si è soffermato sui modi in cui le credenze magiche furono modellate dallo scontro secolare con i tribunali inquisitoriali, uscendone completamente trasformate, anche se la natura precisa di questa trasformazione è ancora oggi molto discussa.

Un approccio storiografico che deve molto all'antropologia è la microstoria, nata e cresciuta durante gli anni Settanta e Ottanta del Novecento. Essa ha condiviso con l'antropologia di Clifford Geertz la scelta della scala ridotta come oggetto dell'indagine, l'uso della *thick description* (letteralmente, descrizione densa o fitta, dove anche il dettaglio più piccolo della vita umana è visto nel suo significato contestuale a più strati) e l'importanza attribuita allo stile narrativo nella presentazione al lettore dei risultati. È riuscito innovativo soprattutto il criterio adottato nella scelta delle prove, a cominciare dal concetto di 'eccezionale normale', secondo cui i trasgressori dimenticati della storia sono ritenuti i più idonei a lasciare tracce di sé. Benché il loro comportamento fosse eccezionale per definizione, in base alle norme stabilite dalle autorità ecclesiastiche e politiche dell'epoca, per gli storici sarebbero loro i tipici rappresentati del loro ambiente socio-culturale. Nelle sue prove migliori, la microstoria ha saputo assumere la scala ridotta come un'opportunità per fare luce su ciò che prima si ignorava o che veniva marginalizzato, scavando in atteggiamenti, abitudini e strutture sociali ancora inesplorati con una strategia narrativa ricca di valore esplicativo. Per quanto sia stata ridotta la scala di indagine, si sono applicati gli stessi criteri di rilevanza della macrostoria; e dal momento che gli archivi delle inquisitoriali sono pieni di storie di persone ignote, come ha osservato Ginzburg, il problema è consistito nel come e nel perché scegliere una storia invece di un'altra.

In un'opera di grande successo, apparsa nel 1976, lo stesso Ginzburg ha potuto ricostruire la storia del mugnaio friulano Domenico Scandella detto Menocchio grazie a due processi inquisitoriali per eresia. Nella figura di Menocchio Ginzburg ha visto un informatore privilegiato, che poteva servire come porta d'accesso al mondo della cultura orale tradizionale. L'uso del singolo informatore, identificato dall'etnologo sul campo come un esperto chiave della sua propria cultura, è una tecnica importantissima per permetterci l'accesso a una società diversa. Tuttavia l'uso di questa tecnica non è esente da rischi, soprattutto per lo storico, per il quale è sempre presente il problema dell'accertamento della tipicità. Menocchio, un mugnaio istruito e alfabetizzato, libero nel pensiero, eccentrico e schietto, non è certo rappresentativo della cultura contadina. Ma allo stesso tempo, grazie all'analisi particolareggiata dei proces-

si in cui incappò nel 1582-1586 e nel 1599, e alla ricostruzione di cosa leggeva Menocchio e di come lo leggeva, Ginzburg ha cercato di esplorare il filtro della cultura contadina che il mugnaio inconsciamente aveva interposto tra se stesso e le sue letture. Secondo lo studioso quel filtro era rappresentato dal patrimonio di una vasta fetta della società seicentesca e dalla sua cultura: quella contadina. Se il Ginzburg di quest'opera appare come un misto di storico e di antropologo, la sua era un'antropologia molto particolare, in parte transculturale, in parte europea (cioè di europei che studiano altri europei). E nel caso di Ginzburg hanno contato anche gli stretti legami con la tradizione antropologica italiana. Coerente con questa tradizione è la nozione di circolarità, adottata da Ginzburg, tra la cultura delle classi dominanti e di quelle subalterne nell'Europa preindustriale, per cui il caso di Menocchio è servito a dimostrare un rapporto culturale caratterizzato da influenze reciproche, dove le idee viaggiavano non solo dall'alto in basso, ma anche dal basso in alto. A tratti Ginzburg asseriva che le idee che incontriamo sono quelle di Menocchio stesso; mentre altre volte ci viene detto che esse sono un riflesso della cultura contadina, cosa che dimostra non solo la circolarità della cultura dell'epoca ma anche la circolarità nella discussione di Ginzburg. L'unico testimone di quella cultura contadina rimane Menocchio stesso.

Rispondendo a questa critica, formulatagli da più parti (1986), Ginzburg ha suggerito che, per compiere un'analisi della cultura popolare, occorre un nuovo criterio di prova storica. Nella lotta ineguale tra la cultura dominante e quella subalterna, l'ultima, soprattutto nella sua forma orale, era quasi sempre destinata alla sconfitta, e di conseguenza ha lasciato pochissime tracce di sé nelle carte d'archivio. Ginzburg ha proposto dunque che gli storici debbano essere considerati come dei *detectives* o dei medici nell'atto di cercare gli indizi di un delitto o i segni di una malattia. Nel 'paradigma indiziario' che accomunerebbe le tre figure si procede infatti all'identificazione di oggetti sconosciuti partendo da singoli segni, apparentemente insignificanti, invece che dall'applicazione di leggi derivate da osservazioni ripetibili e quantificabili. Spetta allo storico scegliere con cura i documenti 'eccezionali' e leggerli in modo da neutralizzare le distorsioni. Ma, ci si può chiedere, fino a che punto l'inquisitore può sostituire l'antropologo, e i testimoni di un processo sostituire gli 'indigeni'? Ginzburg (1989) ha asserito che sia possibile andare oltre le convinzioni dei giudici e le pressioni psicologiche e fisiche che esercitavano sugli imputati, in modo da poter accedere alle ricche testimonianze nascoste nelle pieghe dei processi. Il processo inquisitoriale assomiglierebbe all'approccio di un antropologo in quanto scontro permanente tra culture diverse, caratterizzato da una «disposizione dialogica». La maggior parte degli imputati riecheggiavano le domande del giudice che li interrogava, cosa più facile e per loro anche meno pericolosa, creando così una situazione monologica; ma ogni tanto nelle carte giudiziarie si può comunque percepire un contrasto tra voci diverse, persino un conflitto, che lo storico può volgere a proprio vantaggio, seguendo i diversi piani di discorso. Ginzburg ha concluso dunque che la lettura ravvicinata di un numero di testimoni relativamente limitato riguardanti una credenza possibilmente circoscritta può dare migliori frutti dell'accumulazione massiccia di testimonianze ripetitive, tipico dell'approccio quantitativo.

Ma nei due decenni che ci separano da quelle parole si è compreso quanto sia difficile tenere un approccio senza l'altro, facendo storia *culturale* escludendo quella *sociale*. L'antropologia storica del resto ci ricorda che non dobbiamo dare per scontate le nostre fonti archivistiche, e che l'archivio stesso (per non parlare dei singoli fondi) è il risultato di un processo storico lungo e spesso ambiguo. Invece di preoccuparsi se un fonte singola come quella processuale deve essere considerata analoga al lavoro sul campo, lo storico dovrebbe compiere una specie di lavoro sullo stesso campo dell'archivio, chiedendosi come l'archivio sia stato creato e per quali scopi, e come esso si strutturi e venga consultato e usato oggi. I motivi per cui molti storici hanno subito l'attrazione dell'antropologia socio-culturale, e l'hanno adoperata per capire meglio i processi inquisitoriali come fonte, sono comunque ancora oggi validi: il desiderio di andare oltre lo studio del potere, di superare una nozione elitaria di cultura, e di sviluppare una comprensione più profonda dei comportamenti, dei pensieri e delle azioni di persone che fino a qualche decennio fa erano assenti dalla storia tradizionale oppure venivano trattate come soggetti passivi della storia.

(D. Gentilcore)

Vedi anche

Benandanti; Menocchio (Domenico Scandella *detto*); Stregoneria

Bibliografia

Del Col 1990, Ginzburg 1966, Ginzburg 1976, Ginzburg 1986, Ginzburg 1989, Ginzburg 1989(a), Le Roy Ladurie 1975, Nardon 1999, Zambelli 1979

Apocrifo - Slittamenti semantici e ridefinizioni di campo marcano la storia della parola 'apocrifo', su cui si sono stratificati valenze e significati diversi. All'inizio dell'era cristiana, al significato etimologico della parola – segreto, occulto – si sovrappose quello di scritto non 'canonico'. Da allora l'attributo cominciò a riferirsi a un testo scritto inerente eventi e personaggi citati o associati ai racconti evangelici. In età moderna il Concilio di Trento contribuì alla ridefinizione e alla riattualizzazione della categoria di 'apocrifo': non tanto per il decreto dell'8 aprile 1546, che dichiarò canonici alcuni libri veterotestamentari «qui vocantur apocryphi», quanto per il processo di revisione delle tradizioni a vario titolo ecclesiastiche promosso in quella sede. A tale processo rimanda l'uso dello stesso termine nel decreto dell'8 agosto del 1562, in cui fu enunciata la necessità di espurgare i messali «a superstitiosis et apocryphis orationibus». I due decreti rivelano qualche tratto della polisemia di apocrifo, riferito a categorie testuali opposte: nel primo caso, a testi distinti ma non antitetici alle scritture canoniche, al punto da poterne assumere lo statuto; nel secondo, a testi da sottoporre a censura. L'Indice dei libri proibiti pubblicato nel 1547 dalla facoltà teologica della Sorbonne riporta un titolo in cui traspare l'uso controversistico di 'apocrifo', scaturito dal decreto tridentino del 1546. Si trattava de *Le volume des livres apocriphes, translatez de grec en françois* (Ginevra, 1546), che allude in forma di replica anticattolica alla riabilitazione tridentina dei libri veterotestamentari fino ad allora chiamati apocrifi. Tale uso del termine fu, però, limitato. Piuttosto, la sua fortuna postridentina è legata alla valenza semantica creata dall'accostamento enunciato nel decreto del 1562: apocrifo e superstizioso furono presentati come attributi equivalenti. Un'analoga associazione era stata proposta nell'Indice spagnolo del 1559: la censura generale dei «libros de romance y Horas» imponeva l'eliminazione delle «cosas vanas, curiosas y apocrifas y supersticiosas» in essi contenute. La necessità di rivedere i messali, espressa dal decreto tridentino rientrava, quindi, in un ampio progetto di restauro dei libri liturgici, realizzato negli anni successivi da papa Pio V: alla riforma del breviario (1568) e dei messali (1570), seguì quella degli Uffici della Madonna e di altri libri d'orazioni (1571). Simili contesti contribuirono a trasformare la categoria di apocrifo in uno strumento censorio in grado di identificare elementi testuali da correggere o da cancellare, in quanto deformanti o contrari alla 'verità' della tradizione apostolica. Lo stesso potere di proscrizione assunse il termine in riferimento ad una serie di racconti che da secoli avevano nutrito la devozione popolare: un testo apocrifo come il Vangelo di Nicodemo, ad esempio, divulgato sia da Vincent de Beauvais che da Jacopo da Varazze, comparve nell'Indice romano del 1559 e in quello 'tridentino' del 1564. Tali applicazioni censorie provocarono un'evidente discontinuità nell'uso del termine: apocrifo cominciò a perdere il carattere neutrale che aveva autorizzato, almeno a partire da Vin-

© NORMALE PISA

cent de Beauvais, la circolazione di una serie di testi – tra cui la *Legenda aurea* –, polarizzandosi in senso negativo. Tale processo di riclassificazione determinò lo slittamento semantico e assiologico più significativo e duraturo di quel termine: lo spazio conquistato da tale spostamento costituì il nuovo campo degli apocrifi.

All'istituzione di questo campo contribuì anche la Congregazione dell'Indice. Nell'assumere la categoria di apocrifo come strumento di lavoro, all'inizio della sua attività, nella fase preclementina (1571-1590) dedicata alla formulazione delle regole per la stesura del nuovo Indice, la Congregazione aprì un dibattito interno. La polisemia del termine – riferito a testi ora autorizzati, ora tollerati, ora del tutto vietati – provocò ancora una volta una polifonia di interpretazioni divergenti, che ne compromisero l'efficacia censoria. Ma tale inettitudine descrittiva fu superata grazie all'affermarsi dei contesti in cui la categoria di apocrifo ricorreva con più frequenza: le glosse critiche apposte dai funzionari della Congregazione alle varie biblioteche che tramandavano testi liturgici o racconti delle origini della Chiesa – a cominciare dagli *Orthodoxographa* e dalla *Bibliotheca Sanctorum Patrum*. Questo esercizio d'espurgazione accentuò in senso censorio le valenze storico-filologiche del termine, distinguendole nello stesso tempo dall'ambito dell'eresia: sfumature lessicali quali arcano, occulto, autorità e autore incerti divennero sinonimi ovvi d'interpolazione, di finzione, d'inverosimiglianza e di falsità. Nel 1596, per esempio, il segretario della Congregazione dell'Indice dichiarò apocrife le indulgenze che secondo i frati carmelitani erano state concesse da Giovanni XXII nella cosiddetta *Bulla Sabbatina* (1322): mancava, infatti, l'«originale indulgentiarum». Apocrife e false furono dichiarate da Cesare Baronio anche le immagini mariane rappresentate secondo le indicazioni tratte dalla presunta bolla. I criteri di verifica applicati in primo luogo ai testi, pertanto, furono estesi anche alle immagini la cui iconografia da essi dipendeva. I principi che identificavano il campo degli apocrifi tendevano dunque a distinguersi da quelli che individuavano il campo dell'eresia: l'antitesi che definiva il primo, più che dai contenuti della verità teologico-dogmatica, era costituita da criteri di verosimiglianza, di certezza e di probabilità storica in grado di fornire prove di autenticità e di autorità. Questa distinzione di campo spiega forse il senso della domanda che nel 1617 l'Indice pose alla Congregazione dell'Inquisizione, imbattendosi in un testo – *La lettera della Madonna ai messinesi* – giudicato 'apocrifo' da un decreto che quest'ultima aveva formulato nel 1598: si trattava di un'incertezza sull'autenticità del testo o di un giudizio negativo sul suo contenuto? L'origine inquisitoriale del decreto faceva propendere per la seconda ipotesi; mentre l'analisi del testo richiamava criteri di giudizio associati alla categoria di apocrifo nella sua usuale applicazione da parte dei funzionari della Congregazione dell'Indice. Nel corso del Seicento tali criteri costituirono il capitale conoscitivo più attivato nell'uso del termine apocrifo. Lo dimostra, per esempio, l'enorme produzione di documenti e di verifiche, indotta dal giudizio formulato dai cardinali del Sant'Uffizio nei confronti delle cosiddette *lamina granatensia*: apocrife in quanto originali falsificati. Nello stesso tempo furono ampliati i confini del campo degli apocrifi, che a partire dalla fine del XVI secolo cominciarono a definire testi contenuti in opuscoli e fogli volanti, destinati al 'volgo ignorante'. Tra questi rientrava *La lettera della Madonna ai messinesi*, che fu pubblicata anche all'interno di un opuscolo vietato da Roberto Bellarmino: all'Indice il cardinale motivò la censura dei *Fioretti Spirituali*, di Giovanni Paolo Ferrella (Siena, 1618), sostenendo che l'opuscolo poteva «più degli altri essere diffuso in molti idioti». La categoria di apocrifo acquistò, pertanto, anche una valenza sociale, indicando il profilo culturale dei destinatari dei testi pertinenti.

La stessa valenza è implicita nella definizione censoria di apocrifo formulata nel 1612 dall'Inquisizione romana nei confronti di una 'scrittura' letta pubblicamente da un frate cappuccino nella cattedrale di Acqui, presentata come «la sentenza con la quale Pilato condannò Cristo alla pena di morte». I titoli individuati dalla categoria censoria di apocrifo riguardarono, quindi, in misura crescente testi 'popolari' spesso giudicati anche superstiziosi: leggende, orazioni e indulgenze. Tra la fine del Cinquecento e l'inizio del Seicento, infatti, i singoli inquisitori cominciarono a pubblicare liste di 'historiette' e orazioni proibite in quanto apocrife e superstiziose; nel corso del XVII secolo la ricorrenza del termine riguardò soprattutto lunghi elenchi di indulgenze e di immagini, redatti dalle Congregazioni del Sant'Uffizio e dell'Indice. Così in quell'arco di tempo la categoria di apocrifo si configurò come la versione filologica della categoria di superstizione, che descriveva soprattutto pratiche rituali. Una costellazione di termini riconducibili all'analisi testuale, diplomatica e paleografica di una fonte antica definì in modo sempre più preciso il carattere apocrifo di un testo. Riti e credenze ridotti a testi scritti costituirono, quindi, non solo il terreno ma anche il prodotto dell'efficacia censoria del termine apocrifo, confluita nella critica dei documenti promossa dal metodo dei maurini, dei bollandisti e di Jean Mabillon.

(M.P. Fantini)

Vedi anche

Baronio, Cesare; Congregazione dell'Indice; Lamine di Granada; Orazione; Roberto Bellarmino, santo; Superstizione

Bibliografia

CŒD, Fantini 2003, Gounelle 1994, ILI, Morisi 1974-1975, Petitmengin 1985

Apologetica - Il cristianesimo adottò sempre la definizione di religione universale, così come aveva fatto in precedenza l'ebraismo, e come fece poi l'Islam. Direttamente legato al culto ebraico, il cristianesimo riconobbe da subito in questo le proprie origini, anche in virtù, ad esempio, della contrapposizione della nuova legge (il Nuovo Testamento) alla vecchia legge (l'Antico Testamento). Quello degli ebrei era stato il primo popolo eletto da Dio, sostituito dai cristiani in seguito al loro rifiuto di Gesù quale vero Messia annunciato dalla legge e dalla voce dei profeti di Israele. Contrariamente a quanto sarebbe accaduto con l'Islam, i seguaci della vecchia legge sarebbero rientrati nel numero degli eletti che, alla fine dei tempi, avrebbero riconosciuto Cristo, come testimoniano i testi dei Padri della Chiesa e di altri teologi, nonché alcuni scritti di contenuto millenarista diffusi nella cristianità. Sant'Agostino e altri teorici della Chiesa, ispirati da san Paolo e da san Giovanni, ritenevano che gli ebrei non sarebbero stati esclusi dalla salvezza di Cristo in quanto primo popolo eletto da Dio.

A partire dal basso impero romano ai seguaci della Legge di Mosè fu concessa la possibilità di vivere tra i cristiani in modo da favorirne la conversione. Ubicata di consueto nelle strade vicine al luogo in cui era eretta la sinagoga, la minoranza avrebbe poi finito con l'integrarsi in uno spazio cristiano costellato di chiese. Religione tollerata, l'ebraismo era accettato in quanto promessa di Dio fatta agli uomini. La Chiesa sosteneva, infatti, che, prima o dopo, gli ebrei avrebbero accettato il cristianesimo come unica religione. Nell'ambito della discussione volta ad affermare attraverso la ragione la veridicità assoluta della religione cristiana si inserisce anche il genere teologico dell'apologetica religiosa diretta contro gli ebrei, i musulmani, o i gruppi ereticali che emersero sin dagli albori della storia della Chiesa. Le armi utilizzate dalla Chiesa furono essenzialmente la parola e la scrittura, anche se con il ricorso al potere secolare essa si servì talora di vere e proprie armi da guerra, come avvenne contro i catari.

L'obiettivo era quello di promuovere la conversione spontanea. Per raggiungere questo fine la Chiesa e il potere politico ricorsero a diversi mezzi, non senza contraddizioni. Se da un lato la Chiesa offriva garanzie a persone, beni, sinagoghe e cimiteri, collocandoli sotto la propria diretta protezione, i papi, nei Concili e nei Sinodi, seppero delineare strategie di segregazione fisica e di differenzia-

zione tra la maggioranza cristiana e le minoranze. Tali misure trovavano giustificazione nella necessità di proteggere i cristiani più deboli dalla tentazione di apostatare, evitando loro la condanna eterna. Al contempo, i re promulgavano leggi che incitavano ad abbandonare la religione minoritaria, concedendo ai neofiti ampi privilegi e esenzioni fiscali. Si giunse persino a operare una distinzione in favore di chi era cortigiano, o apparteneva all'*élite* della minoranza grazie alla nobilitazione diretta o indiretta, attraverso la concessione del matrimonio, o di una alta funzione ecclesiastica, qualora il convertito avesse deciso di intraprendere la vita religiosa. Furono inoltre elaborate politiche di proselitismo tese a costringere le minoranze all'ascolto della parola dei predicatori cristiani. Dotti teologi argomentavano e scrivevano sulla veridicità della religione cristiana e su Cristo come l'autentico Messia annunciato dai profeti dell'Antico Testamento. Talora venivano promosse dispute pubbliche, con il patrocinio dalle Corone, in cui teologi cristiani dibattevano contro dotti rabbini o *imam*. I temi affrontati erano prettamente di ordine teologico. Le discussioni avevano per oggetto i concetti di unità e Trinità di Dio, della natura divina di Cristo, della trasustanziazione nell'Eucaristia, della Resurrezione. I teologi della Chiesa difendevano i dogmi del cristianesimo e i dottori ebrei e musulmani li contestavano. Ogni partecipante cercava di far prevalere la verità della propria religione.

La disputa religiosa fu particolarmente accesa nelle corti di Francia, Aragona e Castiglia, sebbene già stata avviata nell'*Hispania* visigotica e nella Penisola iberica soggetta al dominio musulmano, sia tra le diverse correnti cristiane, sia contro gli ebrei, ma anche fra le tre religioni, laddove si trovavano tutte presenti. Le controversie traevano origine dal modo in cui fu recepito l'appello alla conversione degli ebrei, dei musulmani e dei non cristiani in generale, lanciato, dopo la conclusione delle crociate, dagli Ordini mendicanti che alla conversione per mezzo della parola sostituirono la conversione con le armi. La nozione di infedele applicata ai musulmani che vivevano ai margini della cristianità, eccezion fatta per la Penisola iberica, fu in seguito usata per indicare anche gli ebrei presenti all'interno di un regno. Al confronto teologico si accompagnava una discussione filosofica tra le diverse correnti di pensiero. Nel Duecento gli Ordini mendicanti portarono avanti un'attitudine missionaria e apologetica, unita, nel caso delle eresie cristiane, all'attività inquisitoriale. A tale proposito Don Barkai ha scritto: «In nessun altro luogo le relazioni tra le tre culture giunsero ad una polarizzazione tanto accentuata: da un lato la vicinanza culturale e mentale che eludeva le distanze religiose, permettendo un reciproco arricchimento spirituale e materiale; dall'altro, il rifiuto dell'Altro, l'odio per il diverso e le dure persecuzioni motivate dalle differenze sui fondamenti della fede» (Santiago-Otero 1994: 1). L'apologetica assunse così le forme di una disputa tra persone fisiche, in cui ciascuno dei contendenti esponeva davanti a un'assemblea argomenti concordati, e sui quali era esperto, in difesa dei principi della religione che rappresentava, traendo le prove delle proprie ragioni nei testi sacri, nella Bibbia e negli scritti delle autorità, sia teologiche, sia filosofiche. Si trattava di una sfida tra eruditi, con regole predefinite e nella quale ogni gruppo godeva di pari opportunità di avanzare una tesi. Risultavano sempre vincitore gli appartenenti alla religione maggioritaria e dominante, cristiana o musulmana, secondo i diversi periodi e luoghi. La vittoria consacrava quindi il gruppo che aveva avuto Dio dalla sua parte e rappresentava, pertanto, la vera religione. In merito ai testi sacri, le tre religioni avevano in comune la Bibbia, e anche il Nuovo Testamento nel caso di cristiani e musulmani, mentre il Corano era rifiutato sia dai cristiani, sia dagli ebrei. L'apologetica adottò inoltre la forma della dialettica, ossia il genere del dialogo immaginario affidato a testi scritti, in cui un unico autore proponeva una questione e insieme cercava di fornire risposte da contrapporre agli avversari.

Esempi di polemica erudita si rintracciano nella Francia di Luigi IX, in Aragona e Castiglia. Tutte ebbero gravi conseguenze sulla minoranza ebraica: il primo tentativo di espulsione degli ebrei in Francia (1306); l'umiliazione del rabbino Nahmanides da parte di un antico correligionario, il *converso* Paolo Cristiano nella celebre disputa di Barcellona del 1263, all'epoca di Jaime I; la conversione al cristianesimo dei rabbini presenti a Tortosa, Salomão ha-Levi (Pablo de Santa Maria, vescovo di Burgos) e Yoshua ha-Lorqui (Jerónimo de Santa Fe), che incise sullo stile delle dispute religiose dei cristiani. Questi *conversos*, infatti, possedevano un pensiero di stampo rabbinico e pertanto attaccavano gli antichi correligionari sui fondamenti del *Talmud*. La stessa cosa accadde con i dialoghi composti da un ex ebreo di Huesca, Moisés há-Sefardí, battezzato con il nome di Pedro Alfonso. Fu il primo a rifiutare l'ebraismo facendo leva su argomentazioni ricavate dalle fonti talmudiche. Un altro grande nome legato alle polemiche religiose fu quello del francescano Ramon Llull. Il suo dialogo tra un gentile e i tre saggi segnò profondamente tutta la successiva letteratura, in particolare nella Penisola iberica. Esito simile ebbe anche l'opera del domenicano Raimundo Martí, il *Pugio fidei adversus Mauros et Iudeos*.

A partire dal Trecento l'apologetica e i sermoni concentrarono l'attenzione sulla conversione, volontaria o forzata, degli ebrei. Tale tendenza fu la conseguenza dell'impatto sulle comunità che furono spettatrici della conversione di alcuni loro saggi, ma anche degli infuocati sermoni pronunciati da san Vicent Ferrer o dall'arcidiacono di Écija, Fernando Martínez, capaci di scatenare tumulti popolari che ebbero terribili ripercussioni sulle comunità ebraiche di Aragona e di Castiglia, costrette ad accettare il battesimo per avere salva la vita.

In Portogallo la disputa religiosa giunse tardi e assunse una portata ridotta, senza determinare i nefasti effetti occorsi negli altri regni della Penisola iberica. Ad ogni modo, nelle biblioteche di alcuni monasteri si conservavano alcune delle opere sopra citate. Tali letture, però, non ebbero influenza sulle relazioni tra cristiani ed ebrei. Tra le opere di apologetica in lingua portoghese figurano l'anonimo *Tratado teológico em que se prova a verdade da religião de Jesus Cristo, a falsidade da Lei dos Judeus e a vinda do Messias* (forse redatto da frate João de Alcobaça), il *Livro da Corte Imperial*, considerato la traduzione di un'opera catalana anonima del Trecento, forse introdotta nel regno da Isabella d'Aragona quando sposò Dinis e che conobbe una notevole diffusione in Portogallo, e l'*Ajuda da Fé* del maestro António, un ex rabbino originario di Távora e protetto del re Giovanni II, basata sul *Tractatus contra perfidiam judeorum* di Jerónimo de Santa Fé, ma meno aggressiva di quest'ultimo scritto. Il testo del maestro António era stato commissionato proprio dal re, probabilmente nel periodo in cui si era diffuso in Portogallo un clima di instabilità sociale legato alla presenza degli ebrei. Come gli altri autori, il maestro António, medico del re, si impegnò a dimostrare che Cristo era il messia promesso e a lungo atteso dagli ebrei. È probabile che anche in Portogallo si tenessero pubbliche dispute religiose. Il vescovo di Silves, Álvaro Pais, ricordò quelle di Lisbona e lo stesso re Duarte non mancò di accennare ad esse nel suo libro intitolato *Leal Conselheiro*. A quanto pare fu un costume frequente alla corte di Alfonso V, il quale si dilettava di dibattere di teologia con José Ibn Yahia per puro piacere e senza che la discussione dovesse necessariamente portare a qualche conclusione. Più che l'apologetica, i re portoghesi promossero una legislazione proselitistica che propugnava la conversione al cristianesimo. A partire dall'epoca di Alfonso II, e in particolare dal 1211, fino alla patente concessa il 30 maggio 1497 dal re Emanuele I, l'appello a una conversione volontaria in cambio di privilegi sociali e benefici economici divenne uno degli strumenti usati dalla Chiesa per favorire l'integrazione delle minoranze ebraiche e musulmane all'interno della società cristiana, che sarebbe poi culminato nel battesimo forzato degli ebrei e nell'espulsione dei musulmani.

(M.J. Ferro Tavares)

Vedi anche

Battesimo forzato, Italia; Battesimo forzato, Portogallo; Battesi-

mo forzato, Spagna; *Conversos*, Spagna; Ebrei, età medievale; Ebrei in Italia; Ebrei in Spagna; Ferrer, frate domenicano; Islam; Llull, Ramon; *Moriscos*, Spagna; *Mouriscos*, Portogallo; Nuovi Cristiani, Portogallo

Bibliografia
Cantera Burgos 1965, Millás Vallicrosa 1957, Pacios López 1957, Pérez Castro 1950, Santiago-Otero 1994, Tavares 1987, Tavares 2000

Apostasia - Per apostasia si intende generalmente la rinuncia al battesimo, che si configura, in modo analogo all'eresia, come abbandono della religione cristiana o cattolica. Essa può assumere, più in particolare, il significato di un rifiuto della vera fede per aderire ad una religione diversa (quale l'ebraismo o l'islam) oppure per seguire il diavolo dopo avere stabilito con lui un patto implicito o esplicito. Tutti i manuali per inquisitori dedicano una sezione all'apostasia e al suo castigo.

Una seconda accezione del termine denota l'*apostasia ab ordine* oppure *a statu regulari*, e l'*apostasia obedientiae*, che rientrano nella categoria generica del sospetto di eresia. Le prime due forme riguardano l'abbandono dello Stato o delle funzioni sacerdotali e della vita o delle regole monastiche; chi compie tali scelte può essere colpito dalla scomunica e, se persevera per un anno nell'errore, diventa *ipso facto* sospetto di eresia. La terza forma riguarda chi disubbidisce ai propri superiori ecclesiastici. Questi comportamenti non ricadono sotto la competenza dell'Inquisizione in sé e per sé, ma quando vi è implicato un significato in qualche misura ereticale.

(A. Del Col)

Vedi anche
Conversos, Spagna; Eresia formale; Manuali per inquisitori; *Moriscos*, Spagna; *Mouriscos*, Portogallo; Rinnegati, Italia; Rinnegati, Portogallo; Rinnegati, Spagna; Stregoneria

Bibliografia
Henner 1890

Apóstoles, Francisca de los - La beata Francisca de Ávila, «alias de los Apóstoles», come era conosciuta a Toledo, città in cui visse, venne processata dall'Inquisizione negli anni 1574-1578. Secondo l'accusa era stata ingannata («ilusa») dal demonio ed era colpevole di simulare estasi e rivelazioni. In realtà, ben più inquietante doveva apparire al Sant'Uffizio il suo impegno a favore dell'arcivescovo di Toledo, Bartolomé de Carranza, che la vide alla guida di un vero e proprio movimento, composto da laici e chierici, finalizzato a promuovere la liberazione dell'illustre prelato, arrestato dall'Inquisizione nel 1559 e vittima di un lungo processo. Alla riabilitazione di quest'ultimo che, secondo le profezie della beata, doveva compiersi con l'ascesa al soglio di Pietro, era strettamente legata la realizzazione di un progetto a cui aveva dedicato tutte le sue energie: la fondazione di una casa di dodici donne («doce marías») e di dodici sacerdoti («doce apóstoles»). Francisca scelse l'antico modello del monastero duplice (convento femminile e seminario di sacerdoti), per aderire agli ideali di quella «reforma del estado eclesiástico» di cui Carranza era stato il rappresentante più autorevole. La riscoperta aspirazione alla povertà evangelica si traduceva in una continua attenzione ai più poveri, spesso fanciulle orfane o vedove che, sprovviste dei requisiti economici necessari per intraprendere la vita religiosa, si rivolgevano a lei con la speranza di poter essere accolte nel suo convento. Il *colegio de sacerdotes*, invece, avrebbe dovuto formare uomini a cui si affidava la missione di andare per il mondo a predicare il Vangelo come nuovi apostoli.

Per sollecitare l'approvazione pontificia della sua regola, Francisca non aveva esitato a mandare a Roma la sorella, Isabel Bautista, che successivamente si recò anche a Madrid per inoltrare una petizione al re. Dalla lettura delle carte del processo emerge il clima di tensione con cui il gruppo visse l'attesa dell'autorizzazione papale. Era, tuttavia, l'arcivescovo di Toledo – abbracciato 'spiritualmente' in una delle sue visioni – l'autorità da cui la beata attendeva il definitivo avallo del suo progetto.

Dopo un ultimo tentativo, compiuto attraverso la mediazione di un ecclesiastico, non si attese più: Francisca, insieme alle donne del suo seguito, iniziò la vita religiosa sotto la regola geronimiana. Promise di vivere «in perpetua povertà e digiuno, preghiera e penitenza», così come si legge nelle «obligaciones», trascritte da un suo discepolo, il chierico Miguel Ruiz, per sancire l'impegno di entrambi. A quest'ultimo dettò anche una serie di «ejercicios», un vero e proprio programma di preghiere che avrebbero scandito la vita del convento.

Per quanto riguarda i modelli di santità che nutrirono l'esperienza spirituale della beata, occorre fare riferimento, in primo luogo, alla figura di santa Caterina da Siena. Guardando al suo esempio, trovò il coraggio per sconfiggere le legioni di demoni che assalivano il suo corpo, inviati da Dio come castigo per i peccati del clero. Anche Teresa de Ávila, fondatrice di conventi e riformatrice del Carmelo, era diventata un suggestivo modello vivente per chiunque sentisse l'urgenza di promuovere una riforma della Chiesa. Di ciò non sembra dubitare Vicente Beltrán de Heredia, secondo il quale Francisca de los Apóstoles «sembra voler imitare Santa Teresa».

Nel 1578 fu condannata a pronunciare «abjura de levi», ad essere percossa con non più di cento frustate e all'esilio da Toledo per tre anni.

(M.L. Giordano)

Vedi anche
Beatas, Spagna; Carranza, Bartolomé de; Teresa d'Ávila, santa

Fonti
AHN, *Inq*, leg. 113, exp. 5, *Proceso contra Francisca de los Apóstoles*

Bibliografia
Ahlgren 2005, Beltrán de Heredia 1947, Giordano 1998

Apostolici - Nella loro prima fase di esistenza, vale a dire nella seconda metà del XIII secolo, gli apostolici risultano presenti esclusivamente in Italia. La documentazione intorno alle loro origini è assai scarsa e occorre rifarsi a quanto racconta il frate minore Salimbene da Parma nella sua nota *Cronica*. Quando negli anni Ottanta del Duecento egli scrive, gli apostolici devono oramai fare i conti con gli effetti della decisione – il canone *Religionum diversitatem nimiam* – del secondo Concilio di Lione del 1274. Anzi, il cronista minorita legge inizi e sviluppi della loro vicenda alla luce del provvedimento lionese che imponeva il blocco della loro esperienza, come di quella di altre *religiones novae*, attraverso la chiusura del reclutamento e attraverso il progressivo passaggio dei membri in altri Ordini religiosi riconosciuti dalle gerarchie ecclesiastiche. Per frate Salimbene gli apostolici non vi si sarebbero adeguati con prontezza e avrebbero così rivelato la loro reale natura, giudicandoli degli imitatori devianti, degli adulteratori, dei concorrenti illegittimi rispetto all'autentica testimonianza 'mendicante' dei frati minori e predicatori. D'altronde, il momento stesso della loro nascita riportato dal cronista, in linea con talune visioni gioachimite, al 1260 – anno della devozione dei flagellanti – quando avrebbe dovuto aprirsi il 'terzo stato del mondo', ovvero l'età dello Spirito Santo, lasciava intravedere una sorta di loro intrinseca 'eresia'. L'interpretazione

salimbeniana lascia più di un dubbio, considerando, per esempio, che gli Statuti di Parma degli anni Cinquanta del XIII secolo già menzionano una *domus religionis Apostolorum*, documentando un'origine cronologicamente anteriore a quel 1260 che il cronista aveva polemicamente fissato. In base a questo dato pure l'attribuzione salimbeniana a Gherardo Segarelli della 'fondazione' degli apostolici va presa con molta cautela: non diversamente cauti occorre essere nell'accettare le notizie fornite dalla *Cronica* circa gli inizi del movimento religioso e circa i presunti comportamenti estemporanei e paradossali riferiti al 'fondatore'. Di positivo si riesce a sapere che gli apostolici, di composizione mista, seguono un'ispirazione pauperistico-evangelica, penitenziale e itinerante ed effettuano più di un tentativo di collegarsi con le autorità ecclesiastiche, quando cercano di superare l'iniziale spontaneismo e di darsi una fisionomia istituzionale: non senza lacerazioni al proprio interno. Tuttavia, la disobbedienza al canone lionese provoca, tra il 1286 e il 1296, successivi provvedimenti pontifici che ne determinano la collocazione nell'area dell'eresia. Sul finire del Duecento la questione degli apostolici è affidata agli inquisitori. Condannato come eretico dall'inquisitore frate predicatore Manfredo da Parma, Gherardo Segarelli morì sul rogo il giorno 18 luglio 1300, nell'anno del primo giubileo proclamato da Bonifacio VIII. Dopo tale drammatico avvenimento si apre una nuova fase nella vicenda degli apostolici in cui emergerà la figura di Dolcino da Novara, che accentuerà le dimensioni escatologiche della loro esperienza religiosa e che si troverà al centro di non meno drammatiche vicende tra le montagne del Vercellese e del Novarese.

(G.G. Merlo)

Vedi anche
Dolcino e dolciniani

Bibliografia
Merlo 1981, Merlo 1988, Orioli 1988

Appello a Roma v. *Abrunhosa, Gastão de; Carranza, Bartolomé de; Pérez, Antonio; Procuratori dei nuovi cristiani portoghesi a Roma; Processo; Villanueva, Jerónimo; Vieira, António*

Aquileia v. *Udine*

Aragona, età medievale - Le origini dell'Inquisizione medievale in Aragona vanno fatte risalire alla lettera *Declinante* di papa Gregorio IX del 26 maggio 1232, nella quale Gregorio incarica il vescovo di Tarragona e i frati predicatori di procedere contro gli eretici. Nel 1234, in linea con le severe costituzioni contro gli eretici promulgate da Alfonso II e da Pietro II (nel 1194 e nel 1198), Giacomo I d'Aragona convocò un Concilio provinciale durante il quale il re stabilì un'alleanza tra i suoi vicari e balivi nella guerra contro l'eretica pravità. Tra il 1235 e il 1242 Ramon de Penyafort, che non operò mai come inquisitore, definì ad uso dei vescovi e dei propri confratelli frati predicatori diverse tipologie di eretici, di pene che andavano imposte loro e di mezzi attraverso i quali riconciliarli. Così, nei primi dieci anni della sua esistenza, l'Inquisizione di Aragona assunse la forma di un'alleanza tra il re, l'episcopato e i frati predicatori, con un forte accento sulla riconciliazione.

Indicazioni provenienti dagli atti del Concilio di Saint Felix lasciano intendere che il catarismo era presente nelle terre della Corona aragonese da prima del 1167, e che nel XIII secolo esso continuava a prosperare, specialmente nel Roussillon e nelle terre della Catalogna del Nord, nella parte superiore della diocesi di Urgell (dove era supportato da numerosi signori locali, i più noti dei quali sono Arnau de Castellbò e sua figlia Ermessenda), ma anche più a Sud, tra gli immigrati francesi meridionali, a Lleida (Lérida) e tra i pastori nelle montagne di Siurana. Ci fu un numero importante di catari attivi nella regione di Tarragona e a Maiorca, da poco riconquistata. I valdesi erano stati attivi e presenti a Huesca, a Girona e a Barcellona, ma attorno al 1232 la loro influenza stava già scomparendo a causa della riconciliazione dei 'poveri cattolici' e dell'arrivo dei frati predicatori.

Gli inquisitori operarono a Castellbò, nel 1237, dove settantotto persone furono condannate; a Puigcerdà, nel 1238; nell'area dell'Alto Berguedà tra il 1252 e il 1257, dove ben centosessantotto persone furono condannate; a Lleida nel 1257, dove alcuni catari furono riconciliati, mentre altri furono condannati e subirono la confisca della proprietà; a Barcellona nel 1269, dove Arnau e Ermessenda subirono una condanna postuma. Gli inquisitori di Castellbò e dell'Alto Berguedà agirono in accordo con l'arcivescovo di Tarragona e i vescovi di Vic, Lleida e Barcellona. Lo stesso re Giacomo fu particolarmente attivo durante l'Inquisizione a Lleida. Dappertutto, gli inquisitori giocarono un ruolo importante, in particolare i frati predicatori Ferrer de Vilaroja, Pere de Tenes, Guillem de Calonge, Ponç de Planès, Bernat de Travesseres, Pere de la Cadireta; gli ultimi tre, noti come i *matasants*, furono considerati martiri per mano catara nel 1242, 1260 e 1279 e sono onorati localmente come santi.

Dall'inizio del XIV secolo, sotto Joan de Llotger, l'Inquisizione in Catalogna fu sempre più attiva nel procedere contro gli ebrei, in particolare contro quelli che erano fuggiti dalla Francia, dopo essersi convertiti in seguito all'espulsione del 1306 e erano poi ritornati alla loro precedente religione. Inquisizioni contro gli ebrei e contro altri gruppi proseguirono per più di un secolo, con Nicolau Eymerich e Bernat Puig. Nel secolo seguente l'ufficio dell'inquisitore continuò a essere ricercato, pur avendo perso molto delle sue finalità e reputazione iniziali, prima che l'istituzione conoscesse nuovo vigore sotto Ferdinando II d'Aragona nel 1483.

(D. Smith)

Vedi anche
Barcellona; Catari; Eymerich, Nicolau; Gregorio IX, papa; Lérida; Ramon de Penyafort, santo

Bibliografia
Assis 1987, Baraut 1997, Domínguez Sánchez 2004, Douais 1899, Puig 1998, Vones 1993

Aragona, età moderna - Al momento del matrimonio con Isabella di Castiglia Ferdinando portava in eredità i Regni di Aragona e di Valencia e del Principato di Catalogna, oltre alle Baleari, un territorio che, da quel momento, si sarebbe designato come Corona d'Aragona, e le cui singole parti manterranno una assoluta indipendenza reciproca, conservando come unici nessi di unione la stessa figura del re e delle *Cortes* generali. Ciascun regno godeva di *fueros* e privilegi specifici, concessi dai precedenti monarchi, che rendevano molto difficile la crescita dell'autorità del re. Tali circostanze spiegano l'interesse che Ferdinando e i suoi successori, al di là dei loro personali sentimenti religiosi, mostrarono nei confronti di una istituzione che, con il pretesto della fede, permetteva loro di intervenire direttamente in regni giurisdizionalmente tanto impenetrabili.

L'instaurazione della nuova Inquisizione
L'Inquisizione esisteva in Aragona sin dal XIII secolo quando, nel 1238, si stabilirono commissioni papali contro i catari nella campagna del Languedoc, mentre invece nel resto della Spagna la difesa della fede dipendeva dai vescovi. Quando i Re Cattolici decisero l'istituzione di una Inquisizione come strumento di omogeneizzazione religiosa richiesero al papa la concessione di un tribunale nella Penisola. I sovrani desideravano un'istituzione che li aiutasse a controllare meglio tutto il territorio e a tal

© SCUOLA NORMALE SUPERIORE

fine nulla si prestava meglio di un tribunale che permettesse loro di eludere i privilegi forali con il pretesto della difesa della fede. La sua utilità come strumento di potere è evidente: era infatti l'unica istituzione comune per tutta la monarchia. Divenne l'arma migliore a disposizione dei re per intervenire nella Corona d'Aragona, dove un processo di accentramento e rafforzamento di potere era per Ferdinando molto più difficile che in Castiglia. Il primo passo fu riorganizzare la vecchia Inquisizione aragonese secondo il nuovo modello castigliano, facendo in modo che il potere effettivo sulla stessa fosse nelle mani del re e non del papa. La bolla con cui nasceva la nuova Inquisizione spagnola, del 1° novembre 1478, stabiliva che gli inquisitori, ecclesiastici con più di quaranta anni di età, sarebbero stati nominati e destituiti dai re di Castiglia e Aragona. Rimaneva nelle loro mani anche il controllo finanziario, dato che il pontefice acconsentì a che il prodotto delle confische degli accusati passasse al Fisco regio e non alla Chiesa, come sarebbe stato normale visto che si trattava di crimini contro la fede.

A partire dal 1481 Ferdinando cominciò a fare pressioni sul papa affinché gli permettesse di introdurre i tribunali nei suoi stati d'Aragona. I *conversos* riuscirono a esprimere le loro rimostranze in merito all'eccessivo rigore della nuova Inquisizione a Sisto IV, il quale le trasmise ai Re Cattolici per lettera del 29 gennaio 1482, ordinando di «procedere conforme alle norme del diritto» e negando loro il potere di estendere alla Corona d'Aragona l'Inquisizione concessa nel 1478. Nel frattempo Ferdinando, conscio del malessere che esisteva in Aragona riguardo a una Inquisizione secondo il nuovo modello castigliano essendo ancora vigente la locale, risalente all'epoca medievale, evitò di parlare del problema nelle *Cortes* di Tarazona, che in quel momento erano riunite, e senza attendere la bolla papale organizzò il tribunale di Zaragoza, che venne istituito nel 1482, incontrando l'opposizione tanto dei *cristianos viejos* come dei *nuevos*. Talmente rapida fu l'installazione del tribunale che poté egli stesso processare coloro che vi si opposero. Nello stesso anno venne creato il tribunale di Valencia, per il quale scelse come giudici Juan Cristóbal de Gualbes e Juan Orts. Barcellona, 1484, e Maiorca, 1488, sarebbero state creati successivamente.

Il pontefice cedette ancora una volta e con la bolla del 17 ottobre 1483 nominò *fray* Tomás de Torquemada inquisitore generale d'Aragona, Valencia e Catalogna, stessa carica che già ricopriva in Castiglia. Nel 1484 Torquemada nominò nuovi inquisitori per i tre regni: Juan Solivera, Gaspar Jutglar e Pedro de Arbués per il tribunale di Zaragoza; Juan de Epila e Martín de Iñigo per Valencia; Juan Franco e Guillem Caselle per Barcellona. Con uno sforzo maggiore venne istituito un altro tribunale a Teruel, territorio che si aveva uno speciale interesse a controllare, dato che possedeva dei privilegi specifici tali da conferirgli una personalità giuridica che lo rendeva incontrollabile dalle autorità centrali. L'invio, in quello stesso 1484, di due inquisitori si scontrò con il rifiuto dei magistrati, che ritennero fosse una violazione dei loro diritti. Rifugiati nei dintorni, i giudici lanciarono scomunica e interdetto. Alla fine fu l'esercito a costringere Teruel ad accettare il tribunale.

Quando nel 1488 venne creato il Consiglio della Suprema e Generale Inquisizione si rafforzò ulteriormente il potere della monarchia, cui spettava il diritto di nominare i consiglieri, due dei quali lo erano di quello di Castiglia, e i cui membri potevano essere tanto ecclesiastici quanto secolari.

In questa prima tappa l'Inquisizione si rivolse contro i giudeo-*conversi*, ma l'opposizione che incontrò in Aragona non si limitò alla sola *élite conversa*, fu fenomeno esteso e generale. I nuovi procedimenti inquisitoriali comprimevano i *fueros* e i privilegi vigenti. I nuovi metodi, e soprattutto il segreto, l'anonimato dei testimoni, l'isolamento degli accusati e la confisca dei beni, provocarono numerose proteste nelle due Corone, soprattutto in quella d'Aragona. La *Diputación* d'Aragona diede incarico a due ambasciatori di riferire al re che gli inquisitori «hanno infranto i *Fueros* e Libertà principali di questo Regno», situazione di cui chiedevano la fine. Allo stesso modo era giudicata incostituzionale la presenza nei tribunali di persone estranee al regno, «in quanto secondo la disposizione del *Fuero* nessuna persona che non sia originaria del Regno d'Aragona può ricoprire incarico alcuno, di qualsiasi natura esso sia, anche ecclesiastico, né esercitare, per sé o attraverso suoi sostituti, [giurisdizione] nel detto Regno d'Aragona».

A Zaragoza le autorità cittadine, tra cui vi erano molti *conversos*, scrissero proteste al re e agli inquisitori, dichiarando che non c'era nessuna eresia nel regno e rivendicando le libertà, ma non andarono oltre. Lo avrebbero fatto forse quelle di Teruel se l'isolamento geografico non glielo avesse impedito.

Portati all'esasperazione, tra i *conversos* si stava sviluppando un altro tipo di resistenza più violenta. L'assassinio a Zaragoza, il 15 settembre del 1485, dell'inquisitore Pedro de Arbués mentre era inginocchiato di fronte all'altar maggiore provocò l'opposto di ciò che gli autori desideravano, ossia la condanna da parte dei *cristianos viejos* e il loro schierarsi a favore dell'Inquisizione. La grande repressione che sopraggiunse pose fine al ruolo dei *conversos* all'interno dell'amministrazione aragonese. Tutti i responsabili tranne uno furono imprigionati, uccisi al termine di atroci sofferenze e i loro corpi fatti a pezzi vennero sparsi per le strade. Solo i feudatari continuarono ad opporsi al tribunale, considerando minacciati i loro diritti feudali con la morte, la fuga e successivamente l'espulsione di *conversos* ed ebrei. La situazione gli si ritorse contro, anche perché si pensava che fosse la loro presenza ad impedire ai *conversos* di accettare pienamente la loro nuova fede. Nel maggio 1486 Ferdinando decise di esiliare gli ebrei dell'arcidiocesi di Zaragoza e della diocesi di Albarracín «dato che per esperienza sembra che tutto il danno che nei cristiani è stato fatto a causa del delitto di eresia è provenuto dalla conversazione e pratica che con i giudei hanno avuto le persone del loro lignaggio, nessun rimedio è più appropriato dell'allontanarli».

Negli altri regni della Corona l'opposizione fu meno violenta, facendo giungere le rimostranze attraverso le *Cortes* e le istituzioni e accusando il re di commettere abusi. Coloro che si opponevano alle pretese della monarchia, compresi i *conversos* minacciati, trovarono un inatteso alleato nel papa, ma nel 1484 e 1485 Ferdinando promulgò due pragmatiche che stabilivano che nessuna bolla papale avrebbe potuto essere invocata contro l'Inquisizione. Il primo *auto de fe* a Barcellona venne celebrato il 25 gennaio del 1488, con quattro condannati vivi e tredici *in effigie*. Il 10 giugno 1491 tre persone furono mandate al rogo e 126 condannate in contumacia. A Maiorca, tra il 1488 e il 1499 vennero condannate a morte 347 persone senza provocare alcuna reazione nell'ampia comunità *conversa*.

A seguito della morte di Isabella il 26 novembre 1504 e dei tesi rapporti tra Ferdinando e suo genero Filippo d'Asburgo le giurisdizioni rimasero separate. Il re chiese al papa di conferire al vescovo di Vic, Juan de Enguera, i poteri per l'Aragona, e a Francisco Jiménez de Cisneros per la Castiglia, cosa che fu fatta da Giulio II il 5 giugno del 1507. Enguera morì senza aver preso possesso della carica e il re nominò nel 1513 il certosino *fray* Luis Mercader, vescovo di Tortosa, inquisitore generale d'Aragona, carica che occupò fino alla sua morte nel 1516, dopo aver promulgato alcune istruzioni per l'Inquisizione aragonese.

Durante il periodo nel quale la giurisdizione dell'Inquisizione aragonese rimase separata, dal 1504 al 1518, il suo corpo dirigente mantenne la sede nella corte castigliana. Nelle *Cortes* generali, e dai singoli regni, continuarono a prodursi proteste sui procedimenti e le *Cortes* generali di Monzón del 1512 ottennero dal re una *Concordia*, approfittando del fatto che Ferdinando aveva bisogno dell'appoggio aragonese per la conquista della Navarra. Con la *Concordia* si ottenne che fossero limitati a trenta il numero dei familiari armati in Catalogna e a venti nel regno d'Aragona, che i funzionari inquisitoriali che commettessero delitti fossero giudicati da un tribunale secolare, che l'Inquisizione pagasse imposte

locali e che non si proibissero i rapporti con i *conversos*, perché questo avrebbe nuociuto al commercio. Ma una volta conquistata la Navarra Ferdinando ottenne da Leone X, nel 1513, una dispensa dai suoi giuramenti. In questo modo continuarono gli scontri, gli accordi e le inadempienze, situazione nella quale le circostanze politiche interne ed esterne ebbero molto peso e in cui, in fin dei conti, il re riuscì a mantenere in vita l'Inquisizione nonostante gli scontri con il papa e con il suo popolo.

La sua morte nel 1516 diede fiato alla speranza di una marcia indietro, visto il poco entusiasmo iniziale mostrato dall'*entourage* del nuovo re, Carlo I. Le *Cortes* di Zaragoza e di Valladolid del 1518 manifestarono al nuovo sovrano le loro rimostranze per i metodi utilizzati dall'Inquisizione. Per tutta risposta il cancelliere Jean Le Sauvage arrivò a redigere una pragmatica che riformava profondamente i metodi contestati e riduceva l'Inquisizione alla pratica ecclesiastica comune, ma tale misura non venne posta in esecuzione a causa della sua morte prematura. Nella pragmatica si alludeva a «morti, danni e oppressioni» subite da innocenti e alla fuga di molti vassalli («in generale questi nostri regni hanno ricevuto grandi patimenti e danni»). Ma i vantaggi di un'istituzione di questo tipo furono ben presto evidenti anche alla nuova corte, soprattutto dopo la guerra delle *Comunidades* di Castiglia e delle *Germanías* di Valencia. Carlo nominò il suo precettore Adriano di Utrecht, vescovo di Tortosa, inquisitore generale d'Aragona e, a seguito della morte di Cisneros nel 1518, anche di Castiglia, atto con cui le Inquisizioni aragonese e castigliana tornarono ad essere unite, così come rimasero fino al momento della soppressione del tribunale.

Organizzazione dell'Inquisizione aragonese

La demarcazione territoriale dei tribunali dell'Inquisizione non coincideva né con le diocesi, né con i regni e nemmeno con le Corone. Nel 1482 era stato creato il tribunale di Zaragoza, che comprendeva l'arcidiocesi di Sarga, e le diocesi di Lérida, Jaca, Barbastro e Huesca e parti di quelle di Tarazona, Sigüenza e Pamplona. Il tribunale di Teruel conobbe una particolare mobilità. Creato nel 1488, venne soppresso nel 1517 passando a dipendere da quello di Valencia, nel 1518 da quello di Zaragoza e nel 1519 di nuovo dal tribunale di Valencia. Da quello di Valencia, creato alla stessa data, dipendeva il tribunale di Castellón, mentre Orihuela da quello di Murcia. Il tribunale di Barcellona, fondato nel 1484, comprendeva le diocesi di Gerona e di Tarragona. C'era inoltre il tribunale di Palma, creato nel 1488. Durante il periodo 1504-1518, nel quale l'Inquisizione aragonese era separata da quella castigliana, da essa dipendevano i tribunali di Zaragoza, Barcellona, Valencia, Maiorca, Sardegna, Sicilia e, dopo la conquista della Navarra nel 1512, Pamplona, fino a che questo regno non venne unito alla Castiglia nelle *Cortes* di Burgos, passando a dipendere dal tribunale di Calahorra e, in seguito, da quello di Logroño.

L'apogeo dell'Inquisizione aragonese

A seguito della guerra delle *Comunidades* e delle *Germanías* e una volta insediato l'imperatore nelle due Corone ha inizio una nuova fase. Carlo V si rese presto conto dell'utilità del tribunale nei due principali fronti aperti in Europa: la lotta ai protestanti e quella contro il Turco. La lotta ai giudaizzanti, nel frattempo, si affievoliva per ragioni fisiologiche.

Un breve di Clemente VII del 3 aprile 1525 concesse all'inquisitore generale giurisdizione sulla nuova eresia luterana. In un primo periodo il problema consisteva nella distinzione tra erasmiani e luterani e, di fatto, negli anni Trenta le principali vittime furono erasmiani, come l'aragonese Miguel Mezquita, processato nel 1537, sebbene poi dichiarato innocente, solamente per il fatto di leggere opere di Erasmo. La attività maggiore era quella del controllo dell'importazione e stampa di libri, con il corollario della pubblicazione dell'Indice dei libri proibiti del 1559 ad opera dell'inquisitore generale Fernando de Valdés. Ma dopo la scoperta dei circoli luterani di Valladolid e di Siviglia nel 1559 la ricerca dei 'luterani' divenne sempre più febbrile. I porti e le zone di frontiera con la Francia furono vigilate con particolare attenzione, soprattutto nei Regni di Navarra e di Aragona, confinanti con il Béarn. A parte Siviglia, che aveva un grande transito di stranieri nel suo porto, la maggior parte degli accusati fu nella fascia pirenaica. Ci furono dunque pochi luterani spagnoli, essendo stranieri la maggior parte degli accusati. Il semplice fatto di essere francese rendeva una persona sospetta di eresia, al punto che i *consellers* catalani si lamentavano che si accusava qualsiasi francese senza preoccuparsi che fosse cattolico o ugonotto. Il problema effettivamente, consisteva nell'identificare un luterano, e a tale scopo l'inquisitore generale Alonso Manrique e la *Suprema* proposero una serie di indizi che sarebbero serviti al riconoscimento: non accettare il celibato dei preti, la confessione, i santi, il papa, la quaresima, i digiuni né la bolla della *Cruzada*. In realtà la maggior parte degli stranieri fu accusata per commenti che alludevano ad alcune di tali questioni. Tra il 1560 e il 1600 nella Corona d'Aragona e nel Regno di Navarra, secondo i dati forniti da William Monter, furono condannati ottanta francesi «in persona» e cento «in effigie», e 380 furono incarcerati. La fobia dello straniero arrivò al punto che nell'Inquisizione aragonese venne perseguito un delitto del tutto particolare, quello del contrabbando di cavalli, da una parte all'altra della frontiera pirenaica. Inglobato tra i crimini di fede nel 1568 esso portò ai primi arresti nel 1573 che si protrassero per tutto il regno di Filippo II, al termine del quale la nuova giurisdizione inquisitoriale sui «pasadores de cavallos» cadde in disuso.

Agli inizi del XVII secolo la pace con l'Inghilterra indebolì la persecuzione contro i protestanti inglesi. I trattati commerciali portarono la pace religiosa. Rimasero come obiettivo soltanto gli ugonotti, sebbene tra il 1604 e il 1630 non venne giustiziato nessuno per questo motivo, e vennero imposte soltanto pene minori.

La lotta contro i *moriscos*, o *cristianos nuevos de moros*, ebbe una portata maggiore. Nel Regno d'Aragona era presente la seconda comunità *morisca* della monarchia, dopo quella di Valencia. Al momento della espulsione, nel 1609, i *moriscos* arrivavano a un quinto della popolazione, mentre nel regno di Valencia arrivavano ad un terzo. Insediati nei villaggi sulle sponde dell'Ebro e dei suoi affluenti, si dedicavano, in proporzione maggiore rispetto ai regni del Levante, ad attività artigianali come la produzione di terracotta, la conceria, o al settore delle costruzioni, che controllavano. I *moriscos* aragonesi erano molto integrati nella comunità dei cristiani, soprattutto gli uomini e le donne più abbienti che adottarono il modo di abbigliarsi dei cristiani, così come la lingua castigliana, mentre l'arabo, tanto parlato come scritto, fu per la maggior parte dimenticato. A ciò contribuì l'Inquisizione, che colpì i settori più colti e conoscitori della scrittura araba, come i maestri e i notai. I matrimoni misti, molto frequenti vista la comunanza di vita con i *cristianos viejos*, furono oggetto di indagini particolari.

Nel corso del regno di Ferdinando il Cattolico i signori feudali aragonesi fecero in modo che i *moriscos* fossero lasciati tranquilli e nelle *Cortes* di Monzón del 1510 ottennero l'accordo in base al quale non sarebbero stati costretti a battezzarsi e ad essere esiliati, accordo rinnovato nel 1519. A seguito della guerra delle *Germanías* i *mudéjares*, musulmani che vivevano in regni cristiani, furono obbligati a ricevere il battesimo come misura preventiva di qualsiasi sollevamento, e i metodi dell'Inquisizione scatenarono le proteste dei signori. Nel 1533 tornarono ad esigere di essere loro stessi ad occuparsi del tema. In Aragona le detenzioni di *moriscos* iniziarono prima che in altri regni. Già a partire dal 1540 i *moriscos* costituivano più dei tre quarti del totale dei condannati per eresia maggiore. Nel 1555 i *moriscos* aragonesi giunsero all'accordo di pagare un tributo annuale di 25.000 *sueldos* al tribunale di Zaragoza a patto di non essere perseguitati. L'editto di grazia del 1556 venne firmato in Aragona da un quarto dei *moriscos* adulti.

Ma le vere difficoltà per i *moriscos* iniziarono a seguito della se-

conda rivolta delle Alpujarras, nel 1568, che coincise per di più con l'aumento delle tensioni nel Mediterraneo con l'Impero Ottomano, che terminarono in uno scontro navale. Le voci, messe in circolazione nel 1570 da spie turche che non si riuscì a catturare, circa una rivolta *morisca* scatenarono una grande persecuzione contro di loro. Si decise di eliminare i capi delle comunità moresche come castigo esemplare, e tra questi il più facoltoso commerciante *morisco*, Juan Compañero, a carico del quale vennero trovate prove di pratiche islamiche, sebbene non quelle di una sua partecipazione alla cospirazione; egli trascorse quasi dieci anni in prigione ma tutti i suoi più stretti familiari finirono col perdere la vita. In generale, e sebbene il loro atteggiamento fosse molto meno turbolento rispetto a Valencia, l'azione contro i *moriscos* aragonesi fu molto più dura tanto nel numero dei processati come nella severità delle pene inflitte. La maggiore differenza fu il trattamento delle donne, dato che a centinaia furono frustate in pubblico e imprigionate. Fino al 1591, anno in cui Filippo II inviò le sue truppe, i signori furono in grado di proteggere le comunità dei loro feudi, e nel 1593 si ottenne il disarmo dei *moriscos* aragonesi, seguito da un editto di grazia. Fino all'espulsione definitiva del 1609 venne processato il 10 % delle famiglie moresche.

Oltre ai luterani e ai *moriscos* l'Inquisizione del Regno d'Aragona si distinse per la repressione della sodomia e della zoofilia (bestialità). Clemente VII, in un breve del 1524, concesse al tribunale di Zaragoza di occuparsi di tali comportamenti sessuali, e il tribunale si mise all'opera con zelo. Lo stesso accadde in Catalogna e a Valencia, sebbene con molta meno enfasi, mentre in Castiglia non ci si occupò per nulla della questione. A partire dall'*auto de fe* del 1546 le accuse di sodomia e bestialità cominciarono ad acquisire importanza e i casi si moltiplicano a partire dagli anni Sessanta, a seguito delle restrizioni tridentine su sessualità e matrimonio. Dopo il 1633 non si produsse nessuna condanna a morte per tali pratiche, essendo il carcere la pena più grave prevista.

La maggiore frattura tra un sovrano e il Regno d'Aragona si verificò con il caso del segretario di Stato Antonio Pérez, uno degli esempi più eclatanti di uso politico dell'Inquisizione. Dopo il suo primo arresto il 28 luglio 1579 e il suo secondo nel gennaio del 1585, accusato dell'assassinio del segretario di don Juan de Austria, Juan de Escobedo, Pérez riuscì a fuggire in Aragona nell'aprile del 1590 per mettersi sotto la protezione del giudice maggiore d'Aragona, carica occupata in forma ereditaria dalla famiglia Lanuza. Lì trovò l'appoggio della piccola nobiltà feudale, intransigente nella difesa dei *fueros* di fronte alle pretese centralizzatrici di Filippo II. In tale clima l'unica strada per Filippo II fu quella dell'Inquisizione, che accusò Pérez di blasfemie ereticali e che lo condusse nelle carceri inquisitoriali il 24 maggio 1591. Ne seguì una rivolta, nel corso della quale venne assassinato il viceré, il marchese di Almenara Iñigo López de Mendoza y Manrique, fin dall'inizio non accettato dalla popolazione in quanto non aragonese. Dopo l'assalto alla prigione inquisitoriale Pérez venne liberato per essere condotto alla prigione del giudice maggiore. Falliti tutti i negoziati il re inviò l'esercito castigliano, che entrò senza difficoltà a Zaragoza. Pérez fuggì in Francia, ma i nobili coinvolti nella resistenza, che avevano perfino progettato la secessione dell'Aragona, furono giustiziati di fronte al giudice. Nel 1593 il re trasferì il tribunale dell'Inquisizione di Zaragoza nel palazzo della Aljafería, solidamente fortificato, e da quel momento si occupò per anni, nonostante il carattere eminentemente politico delle accuse, della repressione di coloro che avevano partecipato alla ribellione.

Decadenza dell'Inquisizione d'Aragona

A partire dal 1630 i tribunali aragonesi ridussero la loro attività, occupandosi di delitti ordinari minori. L'obiettivo principale dell'Inquisizione nel corso del secolo successivo sarebbero stati gli ebrei portoghesi residenti in Spagna, paese di cui erano per la maggior parte originari, per attività fondamentalmente mercantili e finanziarie. Ma si tratta di un problema eminentemente castigliano, e dei duecento condannati al rogo, «in persona» o «in effigie», pochissimi lo furono in Aragona, dove si erano insediati in misura molto scarsa. Furono un po' di più a Valencia, anche se, nel complesso, furono casi rari. Quasi senza attività e molto controllati dalla *Suprema,* i tribunali aragonesi caddero in decadenza, evidente nella diminuzione del numero dei familiari, così difficili da gestire in altri tempi. Secondo le stime di Monter, dei 419 familiari che c'erano in Aragona nel 1645, nel 1703 ne rimanevano solo 25.

L'unico tribunale della Corona d'Aragona che ebbe una grande attività alla fine del XVII secolo fu quello di Maiorca, che ebbe a che fare con una delle comunità cripto-giudaiche più antiche, quella dei *chuetas*. Le denunce si risolsero sempre in prigionie e confische di beni, senza condanne a morte, ma provocarono una emigrazione di massa. Nel 1691 vennero celebrati tre *autos de fe* con trentasette condanne a morte e cinquanta persone condannate ad altre pene. Nella 'decade abominevole' (1823-1833) si ripartì con le persecuzioni dei *chuetas* sopravvissuti, con una grande mattanza il 6 novembre 1823.

Durante la Guerra di Successione l'Inquisizione continuò ad avere un ruolo politico agendo contro coloro che non appoggiavano Filippo V. Al pari del suo antico predecessore Carlo V, il nuovo sovrano non era molto entusiasta del Sant'Uffizio, ma decise che avrebbe comunque potuto giocare un ruolo importante nel suo insediamento sul trono. Un editto dell'inquisitore generale del 1706 ordinò che i confessori denunciassero i penitenti che negavano la legittimità del nuovo sovrano e minacciò con la scomunica coloro che gli si opponevano. Nella seconda metà del secolo l'Inquisizione cessò di rivestire un ruolo politico decisivo. La scomparsa dei grandi obiettivi dei tempi passati – *moriscos*, giudaizzanti portoghesi fino agli anni Trenta del Settecento, i pochi protestanti stranieri – mantenne l'Inquisizione nella *routine* amministrativa e nell'attività di censura dei libri. In ogni caso la sua azione non fu molto diversa da quella portata avanti in Castiglia.

(M. Gamero Rojas)

Vedi anche

Barcellona, età moderna; Castiglia; Catalogna; *Concordias*; Contrabbando, Aragona; Erasmismo; Ferdinando il Cattolico, re di Aragona; Giudaizzanti; Inquisizione spagnola; Maiorca; *Moriscos*, Spagna; Pedro Arbués, santo; Pérez, Antonio; Sardegna; Sicilia; Stranieri, Spagna; *Suprema*; Teruel; Torquemada, Tomás de; Valencia; Zaragoza

Bibliografia

Bennassar 1979, Contreras 1977, García Cárcel 1976, García Cárcel 1998(a), Lea 1983-1984, Llorente 1980, Martínez Díez 1998, Martínez Díez 1998(a), Miguel González 1987, Monter 1990, Sesma Muñoz 1987

Aranda, Pedro de v. *Arias Dávila, Juan*

Arbitristas - I *memorialistas* o *arbistristas* che compaiono in Spagna intorno all'anno 1600 e che si succedono fino alla prima metà del XVII secolo sono intellettuali e trattatisti con in comune la preoccupazione e l'impegno per l'analisi dei mali della monarchia spagnola, nella quale già erano visibili chiari segni della crisi che si stava avvicinando. Tutti proposero soluzioni diverse o *arbitrios* per la riforma e l'eliminazione di questi mali. Anche se i primi *arbitristas* che appaiono nella seconda metà del XVI secolo si preoccuparono fondamentalmente dalla questione fiscale e finanziaria della monarchia, tutti gli aspetti relativi alla società – politica, economia, cultura, morale e amministrazione – finirono per entrare all'interno del campo di interesse di questo gruppo eterogeneo e contraddittorio. Anche l'istituzione inquisitoriale entrò a far parte dei loro oggetti di interesse e ci furono varie proposte per una ri-

forma che riguardava non tanto l'istituzione in sé quanto il procedimento inquisitoriale, sebbene tali proposte vennero espresse, per ovvie ragioni, sempre con estrema prudenza.

L'analisi maggiormente degna di nota è senza dubbio quella di Martín González de Cellorigo, eminente *arbistrista* e autore di lavori che raggiunsero un'enorme diffusione, come fu per il suo trattato *Memorial de la política necesaria y útil restauración de la república de España y estados de ella y del desempeño universal de estos reinos* (1600) (González de Cellorigo 1991). Cellorigo fu un giurista originario di Valladolid, il quale durante il regno di Filippo III (1598-1621) occupò una prestigiosa carica nel tribunale dell'Inquisizione di Toledo, uno dei più importanti nel territorio della monarchia. Nello svolgimento del suo incarico come giudice dei beni confiscati ai condannati acquisì una conoscenza molto profonda dell'attività processuale e delle ripercussioni che tale attività provocava nella società e nella vita economica del paese. Entrò in contatto stretto e personale con molti dei condannati dall'Inquisizione, e con i più importanti tra questi: uomini d'affari dediti ad attività commerciali e finanziarie che si erano progressivamente stabiliti a Madrid e in altre piazze economiche e che erano stati incarcerati dall'Inquisizione. Questi uomini erano i cosiddetti *cristãos novos portugueses*, molto presenti in Spagna a partire dalla seconda metà del XVI secolo e attori di primo piano nel commercio e nell'economia generale spagnola, protagonisti anche tra le vittime dell'Inquisizione durante la repressione dell'eresia giudaizzante.

Martín González de Cellorigo fu testimone di centinaia di processi istruiti dal tribunale toledano e conobbe in prima persona il significato dei sequestri dei beni imposti agli inquisiti e della loro confisca nel momento in cui veniva emessa la condanna. Sapeva che tale modo di procedere mandava in rovina molte attività produttive, piccole, medie ed in grande scala, che erano parte di quello che oggi chiameremmo capitalismo mercantile, vitale per le monarchie europee che allora ambivano ad un maggiore controllo su tale settore dell'economia. Cellorigo, conscio dell'importanza del commercio e del ruolo dinamizzatore dei mercanti e degli uomini d'affari, mise in evidenza le conseguenze nefaste per la monarchia prodotte dalla repressione inquisitoriale, che distruggeva gli uomini che costituivano il tessuto commerciale e finanziario o che li obbligava a rifugiarsi nei paesi concorrenti con la Spagna.

Per questo Martín González de Cellorigo e con lui altri autori in Spagna e in Portogallo che ancora non sono usciti dall'anonimato, tra i quali si distinsero alcuni padri della Compagnia di Gesù propose misure di riforma del processo inquisitoriale. Tali riforme riguardavano i diversi aspetti del diritto processuale e penale proprio dell'Inquisizione e avevano come principale e comune obiettivo quello di impedire che la repressione dell'eresia minacciasse il normale svolgimento delle attività economiche. Molte delle proposte erano dirette, pertanto, a proteggere i patrimoni dei processati, fondamentali nelle loro attività economiche, dalle eventuali circostanze del processo e a mantenerli separati dal destino del processato: un problema capitale e centrale nella storia del'Inquisizione, dato che il finanziamento dei tribunali e dell'istituzione proveniva fondamentalmente dai sequestri e dalle confische dei beni degli stessi processati.

(J.I. Pulido Serrano)

Vedi anche

Castiglia; Confisca dei beni; *Conversos*, Spagna; Filippo III, re di Spagna; Filippo IV, re di Spagna

Bibliografia

González de Cellorigo 1991, Pulido Serrano 2003(a), Révah 1963

Arbués, Pedro v. *Pedro Arbués, santo*

Arce Reinoso, Diego - La caduta del conte duca di Olivares nel 1643 travolse anche l'inquisitore generale Antonio de Sotomayor, suo stretto collaboratore, costretto a dimettersi a seguito di forti pressioni. Al posto di Sotomayor venne nominato Diego Arce Reinoso, vescovo di Plasencia. Il suo arrivo al Sant'Uffizio spagnolo segnò una tappa importante nel cammino dell'istituzione, una svolta significativa nella politica fino a quel momento adottata, che avrebbe riorientato la traiettoria del Sant'Uffizio fino alla metà del XVIII secolo.

Diego Arce Reinoso nacque a Zalamea de la Serena il 25 aprile 1585 in una famiglia *hidalga*; il padre era familiare del Sant'Uffizio. Studiò a San Fabián di Plasencia, passando successivamente all'Università di Salamanca, la più importante della Spagna, e facendo ingresso come collegiale nel *Colegio Mayor* di Cuenca, per essere designato nel 1616 professore di *Institutiones* nell'Università di Salamanca. Nel 1621, subito dopo l'ascesa al trono di Filippo IV, ottenne la cattedra di prima di Diritto civile nella stessa Università, una delle più prestigiose del mondo accademico della monarchia cattolica. Ma per diversi motivi non poté prendere possesso del posto fino al 1623. Non si conoscono libri di Arce, ma è fuor di dubbio che in questi anni acquisì la solida formazione giuridica che segnò la sua carriera e che fu di grande importanza al momento di decidere i nuovi indirizzi che, da inquisitore generale, avrebbe imposto al Sant'Uffizio.

Secondo un percorso personale piuttosto comune, nel 1625 dalla cattedra Arce passò a essere designato dal re *oidor* della *Chancillería* di Granada, dove risedette fino al 1629, anno in cui venne nominato reggente di Siviglia. Nel 1632 fu designato visitatore dell'*Hospital de los Inocentes* e nel 1633 nominato *consejero* del Consiglio di Castiglia. Una carriera personale abbastanza rapida. Nelle ristrettezze finanziarie della monarchia derivanti dalla Guerra dei Trent'anni si trasferì nella Mancha, dove chiese un donativo. Nel 1634 venne nominato visitatore di Milano con l'incarico di controllare l'amministrazione delle finanze e il finanziamento dell'esercito. A differenza del brillante percorso compiuto nell'amministrazione della monarchia, questa nomina appare come un tentativo per allontanarlo dalla corte fino a che, nel 1635, a quanto sembra per intercessione della regina, venne nominato vescovo di Tuy, una diocesi povera della Galizia, di cui prese possesso agli inizi dell'anno successivo. Nel 1638 venne nominato vescovo di Ávila e nel 1640 vescovo di Plasencia. Nonostante la sua progressiva ascesa all'interno della gerarchia ecclesiastica, in questi anni risulta abbastanza evidente la sua scarsa sintonia con Olivares.

Dopo la caduta di Olivares e l'uscita di scena dell'inquisitore generale Antonio de Sotomayor nel 1643, a seguito di un aspro dibattito con il Consiglio riguardante la difesa delle sue prerogative, Diego Arce Reinoso venne nominato inquisitore generale nel mezzo di una violenta polemica circa l'eccessivo numero di servitori nei tribunali inquisitoriali e circa la corruzione che si era impadronita dell'istituzione. Più importanti erano, tuttavia, le accuse mosse al tribunale per il fatto di non perseguire gli importanti nuclei di *conversos* di origine portoghese che si erano man mano insediati a corte e nel regno di Castiglia in generale, attratti dalla liberalità con cui Olivares aveva concesso ai *conversos* portoghesi di partecipare alla gestione finanziaria della monarchia. In effetti la persecuzione dei *conversos* era diminuita drasticamente in quegli anni. Immediatamente dopo l'arrivo di Arce Reinoso venne lanciata una grande offensiva contro questi nuclei *conversos* che ebbe importanti implicazioni per il funzionamento del sistema finanziario messo in piedi da Olivares. L'ondata repressiva della metà degli anni Quaranta, sempre controllata dal direttivo inquisitoriale, coinvolse quasi tutti i tribunali castigliani, con ripercussioni notevoli a corte e nei tribunali del Sud della Penisola. Il numero dei processati e dei condannati non fu tanto alto quanto quello che si produsse all'epoca di Torquemada, ma i suoi effetti furono molto importanti. Con alcuni alti e bassi tale ondata repressiva, il

cui sviluppo fu molto diseguale nei tribunali, si protrasse fino agli anni Quaranta del XVIII secolo e comportò il quasi totale smantellamento della presenza giudeo-*conversa* nella Penisola. Quelli che non subirono rappresaglie finirono per integrarsi o ingrandire la grande diaspora che portò gruppi importanti di *conversos* in Olanda, Francia e in altri paesi del Nord dell'Europa.

Accanto alla persecuzione dei giudeo-*conversos* Arce utilizzò intensamente le possibilità che le sue facoltà esclusive di inquisitore generale gli conferivano per portare a termine una profonda riorganizzazione di alcuni tribunali caratterizzati dalla mancanza del segreto, dalla corruzione o dall'eccesso di inquisitori ed ufficiali. Nel giro di pochi anni Arce ridusse il loro numero in una misura adatta alle dimensioni che ciascun tribunale avrebbe dovuto avere, migliorando notevolmente la 'qualità' degli inquisitori e dei *fiscales*. Per la prima volta dall'arrivo di Filippo IV riuscì ad attrarre i collegiali dei *Colegios Mayores* e importanti burocrati della gerarchia ecclesiastica nelle file dell'Inquisizione, dando vita a generazioni di inquisitori con un profilo di più alto rispetto ai decenni precedenti. Arce insistette di fronte al re nel difendere le facoltà privative che il suo breve di nomina, come quello dei suoi predecessori, gli conferiva per nominare inquisitori, ufficiali o consiglieri, rifiutandosi di accettare in numerose occasioni le persone indicate dal sovrano.

Riaffermando le facoltà 'apostoliche' della sua carica di inquisitore generale e, pertanto, quelle dell'insieme dell'istituzione, egli ottenne che il tribunale acquisisse un ampio margine di autonomia rispetto alla subordinazione ai voleri del sovrano e del suo *valido* che aveva caratterizzato il governo di Antonio de Sotomayor. Tale riaffermazione della natura 'apostolica' dell'istituzione lo portò anche a sottolineare sul piano giuridico il carattere eminentemente ecclesiastico del foro riservato a ufficiali e servitori, visto che la giurisdizione secolare che il re gli aveva concesso era assorbita da quella ecclesiastica, perdendo la sua originale natura. Una teorizzazione che contribuì a rendere più aspri i conflitti giurisdizionali. In generale, sotto il governo di Arce Reinoso, l'Inquisizione recuperò gran parte del proprio prestigio. Con la sua politica egli gettò le basi della direzione che l'istituzione avrebbe intrapreso e mantenuto fino alla fine del regno di Filippo V.

(R. López-Vela)

Vedi anche

Conversos, Spagna; Filippo IV, re di Spagna; Filippo V, re di Spagna; Inquisitori generali, Spagna; Olivares, conte-duca di; San Plácido, processi del monastero di; Sotomayor, 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

Archivi e serie documentarie: America Latina - Lo studio della storia dell'Inquisizione in America Latina si appoggia per la maggior parte su documenti dispersi in diversi archivi. Tale caratteristica dipende in parte dalle vicissitudini relative alle peculiari forme di emancipazione nei territori coloniali della monarchia ispanica e, in parte, dalla sovrapposizione di competenze tra tribunali indiani, che facevano sì che questioni simili fossero trattate da tribunali diversi. Un ulteriore fattore di dispersione è legato al fatto che le istituzioni che producevano i documenti che oggi possono essere utili per conoscere la storia dell'Inquisizione indiana sparirono nell'ambito dei processi di decolonizzazione, senza che altre assumessero le stesse funzioni e, pertanto, si facessero carico dei suoi archivi storici.

Nonostante queste circostanze gli studiosi possono talvolta contare su archivi centralizzati – quasi sempre nazionali – i quali facilitano la ricerca. Il più importante archivio centrale si trova a Madrid. Si tratta dell'Archivo Histórico Nacional, che conserva i documenti del *Consejo Supremo* dell'Inquisizione, tra cui la corrispondenza con i tribunali locali. In questo archivio, e nella sua *Sección Inquisición*, si concentrano informazioni sull'attività dei tribunali peninsulari ed extra-peninsulari, così come la corrispondenza e le comunicazioni tra questi e il Consiglio Supremo. Tale sezione contiene *legajos* e libri classificati secondo la natura giuridica del documento. Processi e cause civili e criminali offrono preziose informazioni sulla proiezione sociale dell'Inquisizione nella società coloniale. Documenti che si riferiscono all'amministrazione, agli aspiranti alle cariche, alla Tesoreria, al bilancio e al Fisco possono dare un'idea del tipo di gestione e dell'attività inquisitoriale, mentre la corrispondenza, i pareri e le comunicazioni offrono dati rilevanti per conoscere l'autentico funzionamento e l'articolazione degli apparati dell'Inquisizione nelle Indie. A tutto ciò bisogna aggiungere la collezione di risoluzioni e di decreti destinati a modificare o a specificare il funzionamento dell'istituzione in America. Tale organizzazione documentaria permette allo studioso l'analisi su un materiale che si suddivide in tribunali: Città del Messico, Cartagena de Indias, Lima.

Il *Ramo de Inquisición* dell'Archivo General de la Nación di Città del Messico conserva documenti sin dal momento della fondazione stessa del tribunale, e comprende informazioni sull'operato della *Comisaría* del Guatemala, trasferita a Città del Messico al momento dell'inizio del processo di emancipazione. Diverso è il caso della documentazione prodotta dal tribunale di Cartagena de Indias. Qui la consultazione e l'analisi delle fonti non è facile né molto accessibile. Sul tribunale di Lima diversi eventi storici, anche nello stesso periodo coloniale, hanno prodotto la frammentazione del fondo della documentazione del tribunale rimasto parte nell'Archivo Nacional de Perú e parte dell'Archivio di Santiago del Cile. In queste istituzioni si conservava il grosso della documentazione inquisitoriale nel Nuovo Mondo. Lì si concentra il fondo delle carte provenienti dai principali tribunali indiani di Colombia, Perù e Messico, così come delle delegazioni (Guatemala, ad esempio) e dei commissariati.

Oltre a questi fondi principali e ai manoscritti della Biblioteca Nacional di Madrid si possono trovare documenti per lo studio dell'Inquisizione indiana tra le carte delle collezioni Egerton, Gotthold Heine e Llorente rispettivamente del British Museum di Londra, della Biblioteca dell'Università di Halle e della Bibliothèque Nationale di Parigi (recentemente è stato pubblicato il cosiddetto 'manoscritto di Halle' della collezione Gotthold sull'attività del tribunale di Toledo tra la fine del XVI e gli inizi del XVII secolo); nella documentazione ispanica della Bodleian di Oxford o nella Cambridge University Library e nella Sterling Library di Yale; oltre alle edizioni e ai riferimenti che si possono ottenere in luoghi come l'Istituto Iberoamericano dell'Università Libera di Berlino o il Centro per gli Studi Latinoamericani dell'Università californiana di Berkeley.

Negli ultimi anni in America Latina, così come è accaduto nella storiografia spagnola peninsulare, si è tentato di indagare il reale impatto di alcuni episodi di repressione e di disciplinamento sociale tradizionalmente associati ai tribunali inquisitoriali. Tale prospettiva ha ampliato notevolmente gli orizzonti di indagine, così come le fonti consultate. Gli studi di Judith Faberman sulla stregoneria e il suo controllo nella regione del Tucumán coloniale hanno mostrato la centralità del ruolo delle *Audiencias* e dei tribunali civili per l'analisi dei fenomeni di repressione che per molto tempo sono stati considerati una sfera di competenza esclusiva della giurisdizione inquisitoriale. Il lavoro di Pedro Guibovich sul controllo inquisitoriale dei libri nel Perù coloniale, contenente una ricca appendice con riferimenti alle censure di 419 opere durante tutto il corso dell'età coloniale, è enormemente suggestivo non solo per questa ragione ma anche per la capacità di indagine su materiali empirici molto diversi tra loro custoditi tanto nell'Archivo Nacio-

nal e nella Biblioteca Nacional di Santiago del Cile, come negli archivi locali e nelle biblioteche di Arequipa, Ayacucho e Cuzco. Le fonti documentarie per la storia dell'Inquisizione in Europa e in America si sono così moltiplicate perché sono cambiati anche gli obiettivi di indagine degli storici e perché si cercano oggi spiegazioni sempre più complesse per fenomeni di controllo sociale che nei diversi periodi storici non si offrono ad una lettura univoca, né tanto meno esclusivamente politica o istituzionale.

(T.A. Mantecón Movellán)

Vedi anche

Archivi e serie documentarie: Spagna; Cartagena de Indias; Lima; Messico

Bibliografia

Alberro 1988, Castañeda Delgado-Hernández Aparizio 1989-1995, Chinchilla 1953, Faberman 2005, García 1905-1911, Greenleaf 1969, Guibovich Pérez 2003, Herrera Sotillo 1982, Lea 1908, Llamas-Martínez 1975, Maqueda Abreu 2000, Paz 1933, Pérez Villanueva 1980, Pérez Villanueva-Escandell Bonet 1984-2000, Perry-Cruz 1991, Sierra 2006, Tardieu 1995

Archivi e serie documentarie: Bruxelles - Quattro volumi originariamente appartenenti all'Inquisizione fiorentina costituiscono un esiguo ma importante fondo disperso di questa ramificazione del Sant'Uffizio romano. Non sappiamo né quando, né in che circostanze tale materiale sia stato rimosso dalla sua sede, nell'Archivio Arcivescovile di Firenze, per poi ricomparire a Bruxelles, dove nel 1878 la Bibliothèque Royale de Belgique lo acquistò da un pittore non meglio identificato: J. de Meerts. In tempi recenti le carte sono state trasferite negli Archivi di Stato nella stessa città (Archives Générales du Royaume, *Archives Ecclésiastiques*, 19283*ter*). Mentre in passato si è ritenuto che si dovesse trattare di quanto restava dell'archivio dell'Inquisizione fiorentina, oggi sappiamo che esso si conserva praticamente intatto a Firenze, nella sua sede originaria.

I documenti di Bruxelles sono composti di lettere, raggruppate per soggetto e designate come 'decreti', dirette al tribunale fiorentino dalla Congregazione romana; di alcuni processi; di numerosi editti a stampa; un materiale che data dal tardo XVI al tardo XVIII secolo. Il primo dei quattro volumi è formato da generiche lettere indirizzate all'inquisitore di Firenze e provenienti da Roma, collocabili grosso modo fra il 1580 e 1609; molte concernono l'abuso dei sacramenti e l'illecito ricorso alla magia (i religiosi vi risultano fra i più assidui praticanti di arti segrete). Anche il secondo volume è formato esclusivamente di lettere inviate dalla Congregazione romana all'inquisitore di Firenze, ma in questo caso le missive sono rigorosamente ordinate per soggetto: *Decreta torturae*, cioè istruzioni sulla correttezza e sulle modalità di conduzione degli interrogatori sotto tortura, in alcuni casi accompagnate dalla ferma condanna per l'uso inappropriato di tali metodi; *Decreta contra Anglos, Germanos et omnes Protestantes*, cioè 'contrassegni' (dettagliate descrizioni fisiche di stranieri ricercati dalle autorità); *Decreta contra Hebreos*, un corposo gruppo di lettere concernente i reati di giudaismo compiuti da neoconverti alla fede cristiana; *Decreta contra libros*, cioè lettere riguardanti l'Indice e questioni di censura; e infine il quinto ed ultimo raggruppamento, i *Decreta et institutiones ad ipsum S. Officium attinentia*, cioè le lettere per l'istruzione degli inquisitori (ma molte delle missive conservate in Belgio ricalcano analoghe circolari inviate a più di un tribunale locale).

Il terzo volume della collezione consiste quasi interamente in una inchiesta iniziata nel 1726 e protrattasi per anni, condotta dall'inquisitore di Firenze a da altre autorità ecclesiastiche. Il caso è quello di Caterina Teresa Antinori, appartenente alla nota famiglia patrizia fiorentina, sospettata di apostasia all'ebraismo dopo che si era presentata spontaneamente al tribunale per confessare che per oltre sedici anni, con l'abito di suora del convento di San Martino a Firenze, aveva mantenuto dentro le mura del chiostro una relazione segreta con un visitatore clandestino, l'ebreo Daniele Levi, mercante di stoffe da lungo tempo scomparso. La punizione della Antinori, che si professò del tutto pentita, consistette in un oneroso ciclo di penitenze salutari. Il quarto e ultimo dei volumi è composto in gran parte di una miscellanea di materiali a stampa, compresi due editti (*ordini*) pubblicati dal Sant'Uffizio romano nel 1611 per istruzione dei tribunali periferici. Si tratta di direttive estremamente dettagliate per regolare la vita nei conventi che ospitavano le Inquisizioni locali, che includeva l'ampia gamma di tasse e accordi economici che normavano le spese processuali e il mantenimento dei prigionieri (ora edite in Tedeschi, 1996).

Il fondo di Bruxelles, che negli ultimi anni è stato sondato soprattutto per il contributo che apporta allo studio dei fenomeni dell'ebraismo e della censura libraria, offre ricchissimi spunti anche per la storia della superstizione e di altri aspetti della vita sociale e istituzionale toscana fra il Cinque e il Settecento.

(J. Tedeschi)

Vedi anche

Censura libraria; Ebrei in Italia; Firenze

Bibliografia

Gheyn 1903, Prosperi 1994, Tedeschi 1991, Tedeschi 1996, Tedeschi 2003

Archivi e serie documentarie: Dublino - È ben nota agli studiosi la tragica vicenda del trasporto a Parigi degli Archivi vaticani, compresi i fondi completi delle Congregazioni dell'Indice e dell'Inquisizione, per ordine di Napoleone I (1809-1810). Un primo inventario coevo dei documenti trasportati redatto da funzionari francesi indicò l'impressionante cifra di 7900 volumi inquisitoriali. Ed è altrettanto noto che alla caduta dell'Impero napoleonico la mancanza di risorse economiche impedì il ritorno a Roma di gran parte di quel materiale. Gli archivisti vaticani, costretti a stabilire delle priorità per il recupero dei documenti, divisero perciò il fondo dell'Inquisizione in cinque classi: materie dottrinali, giurisdizionali, criminali, civili ed economiche. In un promemoria inviato a Marino Marini, che nella capitale francese fu incaricato di organizzare il rientro delle carte, gli archivisti specificarono che «la terza classe che comprende le materie criminali, sebbene sia la più voluminosa, pur è la meno importante», con l'eccezione di pochissimi celebri incartamenti come quelli di Galileo Galilei e di qualche alto prelato (Tedeschi 2000a: 148). Quelle scelte portarono alla tragica distruzione, con la vendita a pizzicagnoli e a commercianti di carta straccia parigini, di un totale di 4158 volumi di processi.

Delle 'materie criminali' che non furono distrutte a Parigi (escludendo 37 volumi di processi recuperati da banchieri parigini e rivenduti alla Chiesa), le centinaia di sentenze che finirono al Trinity College di Dublino a metà Ottocento rappresentano il resto, assai esiguo in confronto all'originale e ricco fondo di sentenze elencato nell'inventario dell'Archivio romano dell'Inquisizione redatto nell'ottobre 1745. Come si legge a c. 44*r*, la raccolta era composta sia di sentenze emanate dal Sant'Uffizio che di copie di sentenze inviate a Roma dalle sedi periferiche dei tribunali italiani: «Due volumi di sentenze del S. Officio di Bologna del 1569; Centotrentasei volumi di sentenze extra urbem cominciando dal 1570 fino al 1741 […]; Centosessantatre volumi delle sentenze di Roma cominciando dal 1546 a tutto l'anno 1739». Come parte di questi documenti che sfuggirono la distruzione parigina abbiano raggiunto il Trinity College non è ancora stato interamente chiarito. Ma pare certo che nel 1841 i materiali furono acquistati (rilevandoli, sembra, da una o più famiglie cattoliche francesi) da George Montagu visconte di Mandeville, dal

1843 duca di Manchester. A sua volta, nel 1854 (un anno prima della morte) il nobile inglese li vendette al Trinity College grazie all'energica intercessione di Richard Gibbings, un ministro della Chiesa anglicana che fu il primo a sfruttare la collezione stilando pubblicazioni decisamente ostili alla Chiesa cattolica. Da scartare sono invece vecchie tesi secondo cui i documenti inquisitoriali dublinesi furono sottratti già alla fine del Settecento insieme con il bottino dei tesori artistici e letterari ottenuti dai francesi come parte degli accordi col papato; o nel 1849, al tempo dell'occupazione francese di Roma.

I manoscritti in questione si possono dividere in tre gruppi principali. Il primo è composto da tredici volumi di registri lateranensi, di certo provenienti dalla Dataria e contenenti copie di brevi e bolle da Bonifacio IX (1389) a Pio VI (1787). Accanto a questa serie nei voll. 7-9 sono compresi documenti che riguardano alcuni anni dei pontificati di Clemente VII (1529-1532), Paolo IV (1555-1556) e Pio IV (1559-1562). Tutto questo primo gruppo di carte è registrato con la segnatura ms. 1223. Il secondo gruppo, che raccoglie i *Libri sententiarum et abiurationum*, consiste di diciannove volumi di sentenze (mss. 1224-1242), spesso complete di relative abiure, promulgate dalla Congregazione del Sant'Uffizio, o copie di sentenze provenienti dai tribunali locali, a loro tempo spedite a Roma per l'approvazione o per conoscenza dei cardinali inquisitori. Le date vanno dal 1564 al 1660. Le sentenze non consistono di una semplice dichiarazione di colpevolezza o di innocenza, ma vi sono riassunte con una certa ricchezza di particolari le accuse, e, a volte, le risposte dell'imputato. Lunghe spesso diversi fogli, con dettagliate descrizioni delle dottrine erronee credute e dei libri proibiti letti o posseduti, possono rappresentare un discreto surrogato dei processi distrutti a Parigi. La terza serie, composta da 35 volumi di *Processus* (mss. 1243-1277), contiene estratti da processi in corso nei tribunali periferici – denunce, istruttorie, esami di testimoni – inviati a Roma per informare i cardinali inquisitori e chiedere il loro parere. Le date vanno dalla seconda metà del Cinquecento fino al 1800. Come è stato rilevato di recente, è possibile rintracciare documenti riguardanti lo stesso imputato sia nella seconda che nella terza serie (Beretta 1998: 46). Per esempio, una sentenza può apparire in una serie ma gli interrogatori dei testi o una confessione in un'altra. Solo i primi quattro volumi della seconda serie (mss. 1224-1227) risalgono al secolo XVI, e si riferiscono ai periodi dicembre 1564 – gennaio 1568 (ms. 1224), 1580 (ms. 1225), 1578-1586 (ms. 1226), 1582 (ms. 1227). Un quinto volume, il ms. 1228 del 1603, può logicamente essere incluso in questo gruppo perché tratta diffusamente, come anche il quarto (ms. 1227), di riconciliazioni spontanee di protestanti, spesso stranieri, con la Chiesa romana. Di questi cinque volumi, tre contengono sentenze pronunciate dalla Congregazione a Roma (mss. 1224, 1227, 1228), e due (mss. 1225, 1226) da tribunali inquisitoriali o vescovili periferici, per un totale di 550 sentenze, talune contro più di un imputato.

È difficile sopravalutare l'importanza della serie, specialmente di questi due ultimi codici, perché offre una preziosa, benché lacunosa, documentazione sull'attività di tribunali i cui archivi furono quasi completamente distrutti in diversi momenti della storia. Così, per esempio, per gli anni 1580-1582 troviamo una decina di casi spettanti all'Inquisizione genovese. Altri tribunali periferici di cui si è perduta la quasi totalità degli incartamenti conserva tracce nella raccolta dublinese: quello piacentino, quello pavese, e quello milanese, in particolare. A proposito dell'ultimo basti ricordare che per il Cinquecento gli unici procedimenti per eresia che ci sono pervenuti si trovano proprio fra le carte del Trinity College (Borromeo 1997: 317). Va tuttavia rilevato che non si tratta della totalità dei processi svolti nelle corti periferiche, ma solo di quelli più importanti o più difficili, inviati a Roma per essere sottoposti al parere della Congregazione. La diffusione in Italia della Riforma protestante è il tema principale che emerge nei primi volumi di sentenze. Nel ms. 1224, che contiene sentenze di processi clamorosi svolti a Roma negli anni Sessanta del Cinquecento, troviamo gli incartamenti dei vescovi francesi sospettati di simpatie ugonotte, del protonotario Pietro Carnesecchi, di Mario Galeota, uno dei principali seguaci di Juan de Valdés, la sentenza in contumacia fulminata contro il patrizio modenese Giovanni Rangoni, quella assolutoria del marchese di Vico, Nicolò Antonio Caracciolo, figlio del Galeazzo esule a Ginevra, seguita dalla condanna a morte del nobile napoletano Pompeo delli Monti. Tuttavia nei due ultimi volumi qui presi in considerazione, il ms. 1227 del 1582 e il ms. 1228 del 1603, l'attenzione principale cade sui protestanti che si recavano a Roma di loro propria volontà da tutti gli angoli dell'Europa per riabbracciare la fede dei loro antenati: calvinisti scozzesi, ugonotti francesi, ariani polacchi, figli di esuli italiani dalla Valtellina e sudditi di Elisabetta I. Si tratta di un fenomeno che sarebbe interessante studiare anche in relazione ad alcune delle più note figure della Riforma italiana – da Giorgio Biandrata a Simone Simoni – che tentarono di tornare nel grembo della Chiesa romana dal loro esilio all'estero.

I volumi dublinesi trattano anche una gran quantità di altri reati e confermano alcune certezze già acquisite, dato che sappiamo da tempo che la tipologia delle accuse subì una graduale trasformazione nel corso del tardo Cinquecento. I casi di eresia protestante diminuirono oppure cambiarono aspetto. Gli aderenti alla Riforma che incontriamo nel tardo XVI secolo e nel Seicento, lo abbiamo appena accennato, sono prevalentemente stranieri che arrivano a Roma per riconciliarsi con la Chiesa. Accanto a quel fenomeno, negli ultimi decenni del Cinquecento assumono maggiore rilievo casi di stregoneria e di magia, inesistenti negli anni Sessanta, con condanne per l'abuso dei sacramenti da parte di ecclesiastici. Insieme alla blasfemia e alla bestemmia, incontriamo anche una vasta gamma di reati misti, dalla bigamia, alla celebrazione della messa da parte di persone non consacrate, dallo spergiuro alla ricaduta nel giudaismo di neofiti alla sospetta apostasia all'Islam da parte di europei catturati da navi cristiane mentre prestavano servizio su imbarcazioni turche.

La raccolta di documenti inquisitoriali del Trinity College di Dublino da alcuni decenni è accessibile in microfilm in varie sedi, comprese la Biblioteca Vaticana e la fondazione Cini a Venezia, ed è disponibile presso le World Microfilm Publications.

(J. Tedeschi)

Vedi anche

Archivi e serie documentarie: Vaticano; Carnesecchi, Pietro; Delli Monti, Pompeo; Galeota, Mario; Napoleone I, imperatore

Bibliografia

Abbott 1900, Beretta 1998, Beretta 1999, Beretta 2000, Borromeo 1997, Cifres 2001, Colker 1991, Pagano-Luciani 1984, Ritzler 1962-1964, Tedeschi 2000(a)

Archivi e serie documentarie: Francia - Un ricco *corpus* di materiali, principalmente del XIII e XIV secolo, si è conservato in Francia. Molto è andato perduto per via della dispersione degli archivi inquisitoriali avvenuta verso la fine dell'età medievale e della loro parziale distruzione nel periodo rivoluzionario. Una parte dei materiali sopravvive oggi solo attraverso le copie seicentesche. Quello che rimane è notevole e lascia spazio a nuove ricerche.

Una parte considerevole del primo sviluppo legislativo e del processo di perfezionamento dell'Inquisizione medievale fu realizzata nella Francia del Sud, e le decisioni dei vari Concili e Sinodi ecclesiastici della regione sono elementi essenziali per comprendere come lavoravano gli inquisitori. I più importanti (a parte il Concilio di Tarragona del 1242, presieduto da Ramon de Penyafort) sono i Concili di Toulouse (1229), di Narbonne (1243), e di Béziers (1246). Il primo manuale inquisitoriale, l'*Ordo processus Narbonensis*, venne redatto nel Mezzogiorno di Francia, sebbe-

ne non si sia conservato alcun manoscritto francese, mentre la *Practica inquisitionis* di Bernard Gui esiste in tre copie manoscritte francesi, alle quali si aggiungono altre due copie custodite a Roma e a Londra.

La maggior parte della documentazione conservata è materiale processuale. Non abbiamo testimonianze riguardanti le prime Inquisizioni, anche se le descrizioni delle attività inquisitoriali immediatamente successive alla Crociata contro gli albigesi si possono trovare in altre fonti contemporanee, come la cronaca di Guillaume Pelhisson. A partire dalla metà del secolo la situazione cambia drasticamente poiché i documenti processuali diventano disponibili con relativa abbondanza. Una quantità considerevole di essi si è conservata grazie all'operosità di un ufficiale reale del XVII secolo, Jean de Doat, il cui gruppo di copisti trascrisse, tra molte altre cose, otto volumi di inchieste, i manoscritti originali delle quali sono oggi perduti. Essi presentano varie indagini condotte in Linguadoca principalmente contro i catari da Ferrier, Bernard de Caux e Jean de Saint-Pierre (1235-1248), Ranulph de Plassac e Pons de Parnac (1273-1278), Jean Galand e Guillaume de Saint-Seine (1283-1289). Si sono conservate anche alcune delle prime sentenze, risalenti principalmente ai primi anni Quaranta del Duecento ed emesse da Pierre Seila, Guillaume Arnaud e Stephan de Saint-Thibéry, Ferrier e Pierre Durand. Queste serie documentarie costituiscono i volumi 21-26 della Collezione Doat. Altri due volumi, il 27 e il 28, contengono la documentazione di processi contro beghine della Francia meridionale a partire dall'inizio del XIV secolo. Altro materiale non processuale – estratti di manuali, statuti e simili – si trova in volumi successivi. L'intero materiale salvato da Doat è facilmente leggibile, e una buona parte di esso è già stata edita.

Alcuni manoscritti inquisitoriali del XIII secolo sono pervenuti fino a noi, scoperti spesso nelle rilegature dei libri, e oggi custoditi principalmente negli Archivi nazionali di Parigi. C'è un documento particolarmente importante e prezioso: una copia della fine del XIII secolo di una delle maggiori indagini condotte da Bernard de Caux e da Jean de Saint-Pierre nel Lauragais, tra il I maggio 1245 e il I agosto 1246. Il manoscritto è cartaceo, e benché l'acqua ne abbia purtroppo rese illeggibili alcune parti, la maggioranza delle sue duecentosessanta carte può ancora essere letta. Esse conservano le deposizioni di quasi seimila testimoni. Ciò che rende il manoscritto particolarmente importante è il fatto che esso sembra contenere solo due dei dieci libri originali, compilati sulla base di queste investigazioni, dando una certa idea delle dimensioni dell'operosità inquisitoriale. Se materiali di questo genere riguardanti le indagini condotte nella Francia del Nord a metà del XIII secolo si fossero conservati, la nostra immagine dell'Inquisizione e dell'eresia in Francia potrebbe essere in qualche modo diversa, meno concentrata sulla Linguadoca.

Un'altra famosa testimonianza conservatasi in Francia è il registro inquisitoriale del vescovo Jacques Fournier (poi papa Benedetto XII), tenuto a Savarthès tra il 1318 e il 1325, e custodito oggi presso la Biblioteca Vaticana. Ciò che è rimasto illustra, in maniera molto dettagliata, novantotto cause diverse. Il registro di Fournier non è tuttavia l'unico materiale processuale dell'inizio del XIV secolo: in aggiunta ai già menzionati processi contro beghine nella Collezione Doat, si conservano anche le investigazioni di Savarthès condotte dall'inquisitore Geoffroi d'Ablis negli anni 1308-1309, come pure un'ampia collezione di sentenze emesse da Bernard Gui e il processo contro Bernard Délicieux. Tutte queste testimonianze sono disponibili in edizioni moderne, insieme a una raccolta di poco anteriore di processi condotti nella città d'Albi durante gli anni 1299-1300.

Esistono testimonianze documentarie di processi francesi posteriori condotti principalmente contro valdesi, i cui manoscritti sono sparsi negli archivi di Parigi, Cambridge e Dublino; alcuni brani scelti da essi sono stati pubblicati. Occorre notare di passaggio che il gran numero dei processi per stregoneria risalenti al XIV secolo, un tempo considerati come relativi alla Francia del Sud, sono stati ora riconosciuti definitivamente come falsi ottocenteschi del barone Étienne de Lamothe-Langon.

(J.H. Arnold)

Vedi anche

Benedetto XII, papa; Bernard de Caux; Délicieux, Bernard; Gui, Bernard; *Ordo Processus Narbonensis*

Bibliografia

Audisio 1979, Blaquière-Dossat 1968, Cabié 1905, Davis 1948, Douais 1900, Duvernoy 1958, Duvernoy 1965-1972, Duvernoy 1984, Duvernoy 1986-1988, Duvernoy 1990, Duvernoy 1998, Duvernoy 2001, Friedlander 1996, Marx 1914, Mentzer 1984, Omont 1916, Pales-Gobillard 1984, Pales-Gobillard 2002, Pontal 1971-1995

Archivi e serie documentarie: Inghilterra - Il rilevante patrimonio archivistico del Regno Unito si può suddividere in quattro categorie. Ci sono, in primo luogo, alcuni manoscritti chiave riguardanti l'Inquisizione medievale che, per l'una o per l'altra ragione storica, sono oggi custoditi in archivi inglesi. In secondo luogo, si può trovare ampio materiale riguardante il movimento dei lollardi e l'azione repressiva condotta contro di loro tra la fine del XIV e l'inizio del XVI secolo. In terzo luogo, risalgono all'età della Riforma testimonianze documentarie simili a quelle dell'Inquisizione e riguardanti la persecuzione dei cattolici sotto Elisabetta I e di protestanti sotto Maria I. Infine, la Riforma produsse anche opere di polemica anticattolica che riportano commenti ostili alla persecuzione medievale dell'eresia.

Nell'ambito della prima categoria spiccano due opere custodite presso la BLL: l'unico ms. delle sentenze inquisitoriali di Bernard Gui (*Additional ms*. 4697) e una copia quattrocentesca della *Practica inquisitionis* dello stesso Gui, a quanto pare di mano portoghese (*Egerton ms*. 1897). Si sono conservati anche diversi atti dei processi inglesi che accompagnarono la soppressione dei templari, condotti da inquisitori francesi (BLO, ms. 454; BLL *Cotton ms. Julian* B.XII), e alcuni processi inquisitoriali contro i valdesi svolti nel Delfinato alla fine del XV secolo (CUL, *mss*. 112 e 113). Occorre inoltre notare l'esistenza di commentari di diritto canonico che glossano e spiegano la procedura inquisitoriale, come la *Summa summarum* di William of Pagula (c. 1290-1332) (BLL *Royal ms*. 10.D.X), le cui note a margine indicano chiaramente un interesse speciale del suo proprietario quattrocentesco per la persecuzione dell'eresia. E alla BLO non mancano neppure alcune copie delle diffuse istruzioni per i giudici locali del Sant'Uffizio romano stilate da Desiderio Scaglia nella prima metà del XVII secolo (Tedeschi 1991).

I materiali sulla persecuzione contro i lollardi comprendono gli statuti reali ed ecclesiastici collocati a livello centrale nel PRO di Londra e anche altrove; alcuni documenti di interrogatori e altro materiale processuale (in particolare BLL *Harley ms*. 2179); e documentazione di processi per eresia dalla fine del XIV secolo fino all'età della Riforma. Molti di questi sono collocati tra i documenti diocesani, ora raccolti negli uffici archivistici delle contee. Alcune edizioni sono indicate sotto in bibliografia, e si può consultare utilmente anche la *Guide to Bishops' Registers of England and Wales* di Smith (1981) – occorre però sottolineare che le trascrizioni dei processi di norma non venivano conservate negli stessi registri vescovili, ma più spesso come documenti a parte. I processi tenutisi a Norwich negli anni 1428-1431, per esempio, non si trovano nel registro di William Alnwick, vescovo di Norwich, ma in un ms. a sé stilato probabilmente per uso del prelato e ora facente parte del Westminster Diocesan Archive (ms. B.2). Esiste inoltre un *corpus* sostanzioso di letteratura wyclifita (in particolare prediche e trattati) e di testi antiwycliffiti, materiali risalenti tutti in gran parte alla fine del XIV e all'inizio del XV secolo. Alcuni degli scritti an-

tiwyclifiti, che costituiscono i primi esempi di eresiografia in lingua inglese, collocano la setta nell'ambito di una tradizione ereticale più ampia: per esempio, una sezione alle sue lontane e supposte origini è presente nel *Repressor* di Reginald Pecock (1455), che attinge ai precedenti di Agostino di Ippona e di Isidoro di Siviglia.

La repressione antiereticale dell'inizio del XVI secolo (che colpì lollardi, luterani e anabattisti) fu in gran parte dovuta agli ordinari diocesani. Negli anni 1521-1552 John Longland, vescovo di Lincoln, giudicò ben 350 casi, mandando quattro persone al rogo; e non fu il solo. Tali testimonianze sono perciò presenti soprattutto negli archivi vescovili, anche se a partire dal 1533 si riscontra un maggiore supporto dell'autorità secolare. Dopo che la Riforma introdotta da Enrico VIII ebbe attecchito, le inchieste riguardanti l'eresia vennero condotte più spesso da commissioni reali; di conseguenza la loro documentazione è collocata negli archivi centrali del governo inglese. Sotto Maria I Tudor un atto del 1554 ristabilì la legislazione canonica medievale, che ordinava ai vescovi di perseguire l'eresia (ormai protestante) in ciascuna diocesi; e dunque durante il suo breve regno la documentazione è di nuovo di natura episcopale. Le accuse di eresia continuarono all'interno della Chiesa inglese e fra le diverse e concorrenti sette protestanti; e fino agli anni Ottanta del Cinquecento fu soprattutto la High Commission ad affrontare il dissenso religioso, la rivolta e il controllo della stampa ereticale. La documentazione superstite dell'attività della corte è custodita nel Diocesan Archive di York. Le sue procedure, almeno stando ai commentatori inglesi dell'epoca che furono ostili al tribunale, erano per certi versi simili a quelli del Sant'Uffizio e miravano a controllare le persone e gli scritti eterodossi.

Il periodo successivo alla Riforma vide pure la proliferazione di *pamphlets* e di altri generi letterari che denunciavano l'esistenza contemporanea di diverse sette; si segnala soprattutto la *Heresiography* di Ephraim Pagitt (1646). Infine, fra le opere di polemica anticattolica che riguardavano l'Inquisizione ebbero grande fama e grande fortuna popolare gli *Acts and Monuments* di John Foxe (la I ed. inglese apparve nel 1563, ma seguirono molte ristampe e numerose traduzioni).

La qualità delle edd. moderne di quel materiale varia notevolmente. Sono già disponibili i lavori di Gui, mentre le carte riguardanti i templari è in corso di riedizione e di traduzione. Tuttavia, altre fonti che gettano luce sull'Inquisizione medievale restano meno conosciuti e sono prevalentemente inediti. Al contrario sono ormai disponibili i documenti relativi ai lollardi, tanto che la maggior parte del materiale processuale superstite è fruibile in edd. moderne (ma a stampa si ricordino anche gli *Acts and Monuments* di Foxe). Il materiale legislativo invece può essere consultato attraverso gli ampi *Calendars* del PRO. Sono edite anche alcune fonti sulla repressione dell'eresia nell'epoca successiva alla Riforma, e i testi polemici di quel periodo, prodotto della cultura tipografica della prima età moderna, sono reperibili abbastanza facilmente nelle biblioteche di ricerca.

(J.H. Arnold)

Vedi anche

Archivi e serie documentarie: Francia; Gui, Bernard; Inghilterra, età medievale; Inghilterra, età moderna; Lollardi; Martirologi; Templari; Valdo e valdismo medievale; Wyclif, John

Bibliografia

Carleton 2001, Foxe 1843, Gardiner 1886, Hill 1964, Hudson 1973, McSheffrey 1995, McSheffrey-Tanner 2003, Netter of Walden 1858, Pecock 1860, Perkins 1909, Smith 1981(a), Tanner 1977, Tanner 1997, Tedeschi 1991, Wilkins 1737, Wilkinson 2010

Archivi e serie documentarie: Italia - Per gli storici il problema di identificare gli archivi inquisitoriali riguardanti l'Italia ha iniziato a diventare rilevante in seguito ai primi studi condotti sulla base di una lettura sistematica delle fonti disponibili a livello nazionale, e non più regionale, con le ricerche di Seidel Menchi (1987), di Romeo (1990), di Tedeschi (1991) e di Prosperi (1996). Le liste iniziali, stilate da Tedeschi (1973) e da Del Col e Seidel Menchi (1988), comprendevano da una decina a una ventina di archivi. Da qualche anno è in corso un nuovo censimento degli archivi e della documentazione inquisitoriale, condotto dal Ministero per i beni e le attività culturali del Governo italiano – Direzione generale per gli Archivi –, dalla Congregazione per la Dottrina della Fede e dal Centro di ricerca sull'Inquisizione dell'Università degli Studi di Trieste, secondo un accordo firmato il 9 novembre 2004: il materiale individuato in questa prima fase conta già una settantina di depositi, tra archivi e biblioteche.

Mentre per l'epoca medievale la documentazione inquisitoriale è frammentaria e si presenta sparsa, per l'Inquisizione romana la situazione è più favorevole, in quanto sono consultabili gli Archivi centrali romani (incompleto quello del Sant'Uffizio, quasi completo quello dell'Indice), sei fondi locali interi e diversi parziali. Gli studi di storia istituzionale hanno inoltre identificato le sedi principali e stabili dell'Inquisizione romana presenti negli Stati italiani nel Sei-Settecento e le poche altre collocate a Malta, in Francia, nella Franca Contea e in Germania. In tal modo è possibile avere un quadro del materiale disponibile e porre il problema della documentazione mancante o del tutto assente in molte sedi principali.

La documentazione medievale

Per il periodo medievale la documentazione processuale conservata non è molta e non c'è una lista complessiva recente. Ad esempio a Bologna ci sono due registri per gli anni 1291-1310 e 1387-1392; a Modena un registro dal 1329 al 1382. Inoltre si possono citare i documenti ferraresi del processo contro Armanno Pungilupo (1270-1301); quelli milanesi del 1300 contro i seguaci di Guglielma da Milano e quelli piemontesi del 1335, 1373, 1387-1388, 1395. A Orvieto si trova un registro di sentenze contro 87 persone (1268-1269). Altra documentazione, riguardante la gestione finanziaria di alcuni uffici locali e quindi indirettamente le confische e vendite di beni di eretici soprattutto alla fine del Duecento e agli inizi del Trecento, è conservata nelle *Collectoriae* dell'ASV.

Gli archivi inquisitoriali

Delle sedi principali e stabili dell'Inquisizione romana restano sei archivi sostanzialmente integri a Malta, Modena, Napoli, Siena (in ACDF), Udine, Venezia, mentre è rimasta una documentazione parziale, di solito molto ridotta, ad Avignone, Belluno, Bergamo, Bologna, Brescia, Capodistria, Ceneda (Vittorio Veneto), Como, Faenza, Fermo, Ferrara, Firenze, Genova, Mantova, Milano, Mondovì, Novara, Parma, Piacenza, Pisa, Rovigo, Torino, Verona, Vicenza. Le sedi di Alessandria, Ancona, Asti, Casale Monferrato, Crema, Cremona, Gubbio, Padova, Pavia, Perugia, Rimini, Saluzzo, Spoleto, Tortona, Treviso, Vercelli, Zara sembrano del tutto prive di resti documentari *in loco*. Come per le sedi principali di cui è rimasta una dotazione archivistica parziale, anche in questi casi ci si chiede cosa successe al tempo della soppressione degli uffici, tra fine Settecento e inizio Ottocento, quando si suppone che gli archivi fossero ancora completi.

Gli archivi vescovili

Oltre all'inquisitore, nei tribunali periferici del Sant'Uffizio agiva come giudice della fede l'ordinario del luogo. Questa situazione, tipica dell'Inquisizione romana, ha permesso agli storici di ritrovare documenti inquisitoriali in una quindicina di fondi vescovili: Acqui Terme, Capua, Feltre, Forlì, Imola, Lecce, Lodi, Macerata, Montepulciano, Oria, Pesaro, Sarno, Savona, Ventimiglia, Volterra. Ma materiale analogo attende con ogni probabilità di essere rintracciato in altri Archivi diocesani, non ancora esplorati per la storia del Sant'Uffizio.

© SISMEL EDIZIONI

Gli archivi delle magistrature statali

In alcuni degli Stati italiani operarono magistrature con competenza su tutti o su parte dei delitti contro la fede normalmente perseguiti dal Sant'Uffizio. Si tratta dell'*Offizio sopra la religione*, dell'*Offizio sopra i beni degli eretici* e delle *Cause delegate* nella Repubblica di Lucca (processi per eresia e per magia e stregoneria); degli *Ufficiali di custodia* nella Repubblica di Siena (processi per magia e stregoneria), degli *Esecutori contro la bestemmia* nella Repubblica di Venezia (processi per bestemmia); oppure del Parlamento di Torino nel periodo della dominazione francese, 1539-1559 (processi per eresia). Questo genere di fondi è stato preso in considerazione di recente e l'elenco non è di certo esaustivo.

Tipi di documentazione, inventari, edizioni

La documentazione contenuta negli archivi inquisitoriali è di vario tipo: la serie più importante è quella processuale, ma per il funzionamento dell'istituzione è molto rilevante anche quella delle lettere da e per Roma. Interessanti, anche se finora poco studiati, i documenti concernenti l'amministrazione economica. Gli inventari a disposizione riguardano soltanto la serie processuale e sono quelli di Imola (vicaria di Faenza), Modena, Napoli, Udine, Venezia. I primi due sono stati editi recentemente (Ferri, Trenti), l'inventario di Napoli è stato completamente rivisto per il primo secolo di attività all'incirca (Romeo) ed è in corso di completamento per i decenni successivi; quello di Udine è in corso di rifacimento e quello di Venezia resta ancora manoscritto e risale alla fine dell'Ottocento. Il nuovo inventario dei processi inquisitoriali di Aquileia e Concordia presenti a Udine costituirà una banca dei dati giudiziari più rilevanti, basata su una lettura diretta della serie delle cause, delle sentenze, delle denunce e delle buste miscellanee, per identificare tutto il materiale processuale conservato, compreso ciò che si trova fuori della serie principale. Verrà poi completata l'inventariazione delle altre serie archivistiche, in modo da disporre di una descrizione accurata, anche se sommaria, di tutto l'Archivio del Sant'Uffizio di Aquileia e Concordia.

Ci sono due edizioni sistematiche di processi inquisitoriali: quelli concernenti ebrei e marrani a Venezia dal 1548 al 1734 (Ioly Zorattini 1980-1999); e quelli del patriarcato di Aquileia dal 1557 al 1559 (Del Col 1998). Altre edizioni si riferiscono a casi particolari rilevanti (si veda l'ed. di Firpo e Marcatto) o a processi di un certo tipo (molti di stregoneria e sortilegio). C'è inoltre un'edizione sistematica delle lettere della Congregazione del Sant'Uffizio ai giudici di fede di Napoli, 1563-1625 (Scaramella 2002).

Censimento sistematico degli archivi inquisitoriali in Italia

È in corso d'opera, come si è accennato, il censimento sistematico degli archivi inquisitoriali presenti in Italia, organizzato secondo criteri univoci e comuni e condotto con la collaborazione di studiosi e di archivisti. Esso descrive i complessi documentari (fondi interi, parte di serie, documenti sparsi), le istituzioni che li hanno prodotti e gli istituti che li conservano, corredando le informazioni con una bibliografia storica scelta e ragionata. I dati repertoriati sono disponibili on line all'indirizzo <http://siusa.signum.sns.it/su>, oppure accedendo al sito del Ministero per i beni e le attività culturali, Direzione generale per gli Archivi (<http://www.archivi.beniculturali.it/>), *link* al sistema SIUSA, Progetto: «Censimento degli archivi inquisitoriali in Italia».

(A. Del Col)

Vedi anche

Archivi e serie documentarie: Vaticano; Assistenti laici; Imola; Inquisizione romana; Malta; Modena; Napoli; Siena; Udine; Venezia; Vescovi, Italia

Bibliografia

De Biasio 1976, De Biasio 1978, Del Col 1991, Del Col 1998, Del Col 2003, Del Col-Seidel Menchi 1988, Ferri 2001, Firpo-Marcatto 1981-1995, Ioly Zorattini 1980-1999, Prosperi 1996, Romeo 1990, Romeo 2003, Scaramella 2002, Seidel Menchi 1987, Seidel Menchi 1991, Tedeschi 1973, Tedeschi 1991, Trenti 2003

Archivi e serie documentarie: Portogallo - L'abolizione del Sant'Uffizio portoghese fu deliberata il 31 marzo 1821 dalle *Cortes* costituzionali convocate in seguito alla Rivoluzione liberale del 1820. Gli archivi inquisitoriali furono depositati presso la Biblioteca Pública di Lisbona «per essere conservati con cautela nella sezione dei manoscritti». All'epoca il tribunale di Goa era già chiuso (1812). Si trattava quindi dei documenti del Consiglio Generale e dei tribunali metropolitani (Coimbra, Lisbona, Évora). Nel marzo 1823, di fronte al rischio di cedimento degli scaffali della sala di Teologia della Biblioteca Pública, i materiali delle Inquisizioni di Évora e Coimbra furono spostati nel deposito, ormai sgombro, dove un tempo il tribunale regio del *Desembargo do Paço* procedeva alla censura dei libri. Sempre nel 1821 ebbe inizio una prima inventariazione. L'esame riguardò soltanto la documentazione del Consiglio Generale, ma produsse un risultato poco soddisfacente. L'inventario, realizzato con la partecipazione dell'ex-segretario del Consiglio Generale, si concluse nel 1824. Si conserva oggi nella sala di consultazione dell'Archivio della Torre do Tombo a Lisbona, (collocazione: ANTT, *Auxiliar de pesquisa* n°449, 3 voll.). Si tratta di uno strumento tuttora in parte utilizzato per richiedere alcuni processi di abilitazione dei familiari, ma anche atti forensi o collezioni quali, ad esempio, i *Papéis avulsos* del Consiglio Generale.

Nel giugno 1825 fecero il loro ingresso nella Torre do Tombo anche le casse che contenevano i documenti del Consiglio Generale e dell'Inquisizione di Lisbona, senza ricevere tuttavia un'adeguata schedatura. Con l'ingresso di questa mole di carte, la priorità di inventariazione ricadde sui processi e su altri documenti conservati in fascicoli (*maços*) ritenuti provenienti dall'Inquisizione di Lisbona. Gli atti furono numerati progressivamente fino al numero 17.976. In verità, come ha fatto notare Maria do Carmo Jasmis Dias Farinha, non tutte le pratiche corrispondono a veri processi e non tutti i documenti appartengono effettivamente all'Inquisizione di Lisbona, pur essendo archiviati come tali. Il catalogo, noto come «rosario» dell'Inquisizione di Lisbona, è rimasto in uso nella sala di consultazione della Torre do Tombo fino agli anni Novanta del Novecento.

Solo alla metà del 1836, invece, giunsero alla Torre do Tombo le carte prodotte dai tribunali di Coimbra e Évora, mentre i libri a stampa restarono in consegna alla Bibliotéca Pública della Corte, ad eccezione dei testi presenti in doppia copia, secondo la procedura già adottata con l'integrazione del 1825. I processi dei due tribunali furono anch'essi elaborati in «rosari» presso la Torre do Tombo. Ancora in pieno Ottocento, con la creazione della collezione dei *Manuscritos da Livraria*, vennero aggiunti nello stesso archivio molti codici manoscritti del Consiglio Generale.

Agli anni Cinquanta del Novecento risale un catalogo onomastico, ordinato per il cognome degli imputati, dei processi dell'Inquisizione di Évora (collocazione: ANTT, *Cadernetas* 990//1-113). Ciò spiega perché gli imputati e i delitti del tribunale eborense siano da sempre state oggetto di un maggior numero di studi. Nel 1972 Luís Bivar Guerra dette alle stampe un codice dell'Arquivo Histórico do Tribunal de Contas intitolato *Inventário da extinta Inquisição de Coimbra*. Il volume corrisponde ad un inventario di processi del tribunale distrettuale, organizzato secondo un duplice ordine, cronologico e per fascicoli. Dalla fine degli anni Novanta i processi dei tribunali di Coimbra, Évora e Lisbona dispongono di un *database* informatizzato, attualmente disponibile (<http://www.iantt.pt>).

Per quanto riguarda i processi di abilitazione dei familiari del

© 2010 SOCIETÀ EDITRICE IL MULINO

Sant'Uffizio, l'inventario concluso nel 1824 è stato ampliato con un più dettagliato catalogo manoscritto (collocazione: ANTT, livs. 450-471; cad. 1078, 1-25), che riporta non solo il nome, ma anche la data della patente di familiare, la genealogia, lo stato civile, il luogo di residenza, o di nascita, e talvolta l'occupazione del candidato. La lettera A fu redatta con schede curate da Júlio de Castilho. Il lavoro è poi continuato negli anni Trenta del Novecento e fu ripreso ancora nella seconda metà del secolo, ma non è mai stato portato a compimento. Delle lettere S-Z è stato recentemente pubblicato un catalogo (Assis-Rocha-Varella 2003). Le abilitazioni incomplete e quelle relative a donne dispongono anche di sommari inventari manoscritti di vecchia data (collocazione: ANTT, cads. 974-989 e 990, rispettivamente).

Per quanto riguarda gli strumenti di ricerca in Archivio, un grande salto di qualità è avvenuto nel 1990 con la pubblicazione di un inventario dell'intero fondo *Santo Ofício*, curato da Maria do Carmo Dias Farinha. Il libro traduce lo sforzo di ricostruire, per quanto possibile, l'originaria organizzazione degli archivi del tribunale. Copre soprattutto l'inventariazione dei volumi (mentre quasi non contempla la documentazione sparsa) e presenta un'organizzazione tematica delle serie documentarie previste dai Regolamenti dell'Inquisizione.

Presso la Torre do Tombo si trovano in tutto 3.004 libri, 79.337 processi, 624 casse e 329 fascicoli (*maços*); i numeri comprendono anche i codici dei *Manuscritos da Livraria*, che sono stati restituiti al fondo di provenienza in occasione della schedatura della fine degli anni Ottanta. Il fondo comprende materiali di tutto il periodo di attività del tribunale (1536-1821). Merita di essere sottolineato che esso rappresenta uno dei fondi più completi delle istituzioni portoghesi di età moderna, nonostante l'esistenza di lacune in alcune serie (tra le altre, quelle relative alla censura di libri, alle visite nei distretti, o all'importante serie dei consulti del Consiglio Generale). Suddivise come riferito sopra, la Torre do Tombo ospita fonti provenienti dal Consiglio Generale e dai tribunali di Coimbra, Évora, Lisbona, Lamego, Porto e Tomar. Per quano riguarda queste ultime tre sedi i documenti sono scarsi, anche perché i tribunali furono soppressi già nella seconda metà degli anni Quaranta del Cinquecento, avendo quindi vita breve. L'Inquisizione di Goa, unico ufficio aperto nelle terre dell'Impero portoghese, presenta invece una situazione complicata. Chiuso nel 1774 per la prima volta, il suo archivio fu affidato a un commissario incaricato di restare sull'isola indiana per sostituire la presenza del tribunale. Con un altro provvedimento dello stesso anno, l'inquisitore generale dispose che i processi in corso fossero rimessi al tribunale di Lisbona. In quel periodo fu anche elaborato un inventario delle carte e dei libri dell'archivio, ma con un metodo inappropriato e non senza difficoltà, anche a causa dell'invasione dei maratas nel territorio di Goa. All'impresa avrebbero collaborato anche alcuni ufficiali (promotore, inquisitori, notaio) del tribunale soppresso e tutto, o quasi, il materiale sarebbe stato poi imballato per essere inviato a Lisbona. Nel 1775 le casse furono stivate nelle navi, ma in un secondo tempo furono tolte per lasciare spazio alle merci che attendevano di essere trasportate. Il governatore ordinò allora di depositare il materiale «nell'arsenale, in attesa del prossimo monsone» (ANTT, CGSO, *Papéis Diversos*, mç. 6, doc. 2445). In seguito, una volta ripristinata l'Inquisizione di Goa, la documentazione fece ritorno in India. Il primo carico, il più voluminoso, raggiunse Goa, pare, nel marzo 1782. Nel 1812 il tribunale fu definitivamente chiuso e il viceré propose di dare alle fiamme l'intero archivio perché nessuno potesse essere diffamato dalle informazioni in esso contenute. Nel settembre 1813 ricevette l'ordine di risparmiare dalle fiamme i documenti «che appaiano degni di essere conservati». L'incombenza fu affidata al promotore dell'Inquisizione. Dalle informazioni di cui si dispone non è dato sapere quale fosse il materiale selezionato. Alla Torre do Tombo, sia nelle serie del Consiglio Generale (corrispondenze, soprattutto), sia fra i processi dell'Inquisizione di Lisbona (giunti in appello al Consiglio Generale), si trovano materiali dell'Inquisizione di Goa. Alla Biblioteca Nacional do Brasil (Rio de Janeiro) si trovano 9 codici di successiva composizione, che contengono numerosi documenti originali e custodiscono la corrispondenza ricevuta e accumulata dall'Inquisizione di Goa negli anni dal 1564-1807. Entrati nella Biblioteca di Rio de Janeiro, a quanto pare, in occasione del trasferimento della corte portoghese in Brasile (1808), i codici dispongono di un buon catalogo e di indici analitici.

Se la Torre do Tombo di Lisbona conserva la quasi totalità della documentazione sul Sant'Uffizio oggi disponibile, esistono altri fondi minori dispersi in vari archivi e biblioteche. Di notevole importanza è la sezione *Reservados* della Biblioteca Nacional di Lisbona, sia per le fonti a stampa, sia per i documenti manoscritti. Tra le raccolte di fonti merita una menzione speciale la *Colecção Moreira*. Sempre a Lisbona anche la Biblioteca da Ajuda ospita documenti inquisitoriali, fra cui corrispondenze, estratti di processi e trattatelli manoscritti. Nella Biblioteca Pública di Évora, infine, sono conservate carte relative a perdoni generali, sentenze processuali, liste di *autos da fé* e diverso materiale sulla confisca dei beni da parte dell'Inquisizione di Évora. Le fonti reperibili in altre sedi lusitane (Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, Biblioteca Pública Municipal do Porto) hanno un'importanza marginale e solo di rado contemplano serie prodotte dal Sant'Uffizio; fuori dal Portogallo, oltre alla già citata Biblioteca Nacional do Brasil, occorre menzionare almeno gli Archivi romani (Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, Archivio Segreto Vaticano), che conservano numerose fonti relative ai rapporti tra l'Inquisizione portoghese e la Sede Apostolica.

(F. Olival)

Vedi anche

Archivi e serie documentarie: Italia; Archivi e serie documentarie: Spagna; Coimbra; Évora; Goa; Inquisizione portoghese; Lamego; Lisbona; Porto; Tomar

Bibliografia

Amiel 1979, Assis-Rocha-Varella 2003, Baião 1930-1945, Barbosa 1959, Bethencourt 1991, Farinha 1990, Guerra 1972, *Inquisição* 1987, Moreno 2000, Tavares-Calainho-Campos 2005, *Tribunal* 1998

Archivi e serie documentarie: Spagna - Gli archivi dell'Inquisizione spagnola custodiscono la maggior parte della serie documentarie riguardanti il tribunale. Esse erano prodotte e conservate da ciascuno dei tribunali distrettuali, da un lato, e dal Consiglio dell'Inquisizione, dall'altro. I tribunali distrettuali archiviavano: a) i documenti concernenti le cause di fede: *dossiers* originali, libri di testimonianze e di denunce; b) la corrispondenza attiva e passiva con il Consiglio e gli altri tribunali distrettuali per tutte le materie; c) la corrispondenza con i commissari locali; d) i *dossiers* riguardanti il reclutamento degli agenti locali e degli ufficiali di basso rango del tribunale: familiari e commissari principalmente, e in particolare le indagini sulla 'purezza di sangue' condotte a tale proposito; e) la documentazione finanziaria, che riguardava sia le finanze proprie del tribunale sia quelle delle fondazioni da esso amministrate; f) gli archivi del «tribunale del giudice dei beni confiscati», che riguardavano le controversie a proposito dei beni confiscati; g) i processi criminali al personale dell'Inquisizione – compresi i familiari – che godeva del privilegio di venire giudicato dall'istituzione stessa; h) i processi civili concernenti il personale dell'Inquisizione laddove il tribunale giudicava anche in materia civile.

Il Consiglio dell'Inquisizione archiviava da parte sua: a) i documenti inviati al Consiglio dell'Inquisizione da papato romano e sovrano spagnolo, da cui formalmente dipendeva; b) i registri di decisioni dell'inquisitore generale; c) i registri di decisioni del Consiglio; d) la corrispondenza attiva e passiva con i tribunali di

distretto, che include le famose *relaciones de méritos*; e) i *dossiers* riguardanti il reclutamento di inquisitori, procuratori fiscali, segretari e alti ufficiali dei tribunali distrettuali, come pure di tutto il personale del Consiglio, e in particolare le informazioni sulla purezza di sangue; f) la documentazione finanziaria, principalmente le serie dei rendiconti dei tesorieri dei tribunali distrettuali e quelle del tesoriere del Consiglio; g) la documentazione delle 'visite' d'ispezione realizzate presso i tribunali distrettuali; h) le cause di fede in ordine a cui il Consiglio aveva chiesto comunicazione ai tribunali distrettuali; i) le cause criminali contro il personale del Consiglio o dei tribunali distrettuali di cui il Consiglio aveva domandato comunicazione; j) le serie composte di copie o di documenti estratti da serie precedenti, dotati di una finalità pratica: principalmente, collezioni di precedenti favorevoli alla giurisdizione del tribunale o strumenti di lavoro; k) la documentazione concernente le censure di opere pubblicate, censure che solo il Consiglio poteva pronunciare, serie che raggruppa un centinaio di fascicoli.

I fondi contenuti negli Archivi del Consiglio sono stati prodotti da quattro segreterie: la Secretaría de cámara dell'inquisitore generale per le serie ad essa pertinenti; la Contaduría general per i fondi concernenti gli affari finanziari; la Secretaría de Aragon per i fondi concernenti i tribunali della Corona d'Aragona, d'Italia (Sicilia, Sardegna) e d'America, come pure i documenti riguardanti l'Inquisizione in generale; la Secretaría de Castilla per i fondi concernenti i tribunali di Castiglia e delle Canarie. La presenza di due organismi distinti con competenza geografica significa che numerose serie tematiche sono doppie, in particolare la corrispondenza attiva del Consiglio, che viene ripartita in due serie parallele a seconda del tribunale destinatario. Ma, dal momento che gli usi delle due segreterie non sono perfettamente identici, i particolari dell'organizzazione delle serie possono differire.

Il passare del tempo ha inciso fortemente sulla preservazione dei documenti. In generale, gli Archivi del Consiglio sono conservati correttamente a partire dal 1562, data del suo insediamento permanente a Madrid. Dell'epoca precedente si sono conservati quasi soltanto bolle, brevi e normative reali, i registri di decisioni del Consiglio e dell'inquisitore generale e i registri di corrispondenza attiva; tali documenti per altro hanno subito solo la normale usura del tempo: gli spostamenti successivi alla soppressione dell'istituzione, prima alla Biblioteca Nacional de Madrid e poi all'Archivo Histórico Nacional, dove si trovano attualmente, non sembrano aver provocato notevoli danni. Si è potuto dimostrare, attraverso lo studio degli inventari antichi, che la parte concernente il secolo XVI è al presente ancora nello stato in cui si trovava all'inizio del XVII secolo.

Lo stato degli archivi dei tribunali distrettuali è molto meno soddisfacente. L'insieme delle perdite dovute alla *Guerra de la independencia* contro la Francia (1808-1814), ai disordini che accompagnarono l'instaurazione del regime costituzionale nel 1820 e che portarono in molti casi a saccheggi della sede dell'Inquisizione locale, alla negligenza posteriore all'abolizione del tribunale e alla nazionalizzazione dei suoi archivi negli anni Trenta dell'Ottocento ha fatto in modo che si conservassero solo le seguenti serie:

– gli archivi del tribunale di Cuenca, nel centro della Spagna, settecentocinquantatre fascicoli e centoquarantasei registri depositati presso l'Archivo diocesano de Cuenca, a Cuenca;

– gli archivi del tribunale di Toledo, oltre cinquecento fascicoli e un numero importante di registri custoditi presso l'Archivo Histórico Nacional di Madrid;

– gli archivi del tribunale di Valencia, oltre seicento fascicoli e numerosi registri custoditi presso l'Archivo Histórico Nacional di Madrid;

– gli archivi del tribunale delle Canarie, raccolti dopo una storia movimentata al Museo Canario di Las Palmas di Gran Canaria, in corso di catalogazione;

– una parte almeno dei fondi dell'Inquisizione di Zaragoza, in 125 fascicoli, conservati un tempo presso la Audiencia Territorial de Zaragoza a Zaragoza, e oggi presso l'Archivo Histórico Provincial della stessa città, oltre a una dozzina di fascicoli non ancora catalogati depositati presso il Grande Seminario della città;

– le informazioni sulla purezza di sangue dell'Inquisizione di Córdoba e frammenti dei suoi libri di conti (presso l'Archivo Histórico Nacional di Madrid);

– le cause civili dell'Inquisizione delle Baleari fino all'anno 1506 (presso l'Archivo del Reino de Mallorca, a Palma di Maiorca);

– 230 volumi di processi in materia finanziaria e di archivi finanziari dell'Inquisizione di Murcia, riguardanti l'insieme della sua storia (1500-1834) presso l'Archivo Histórico Provincial di Murcia);

– inoltre gli archivi del tribunale del Messico e frammenti degli archivi dell'Inquisizione di Lima, concernenti soprattutto la sua storia finanziaria, per cui rimandiamo alla voce specifica.

Per i tribunali di Siviglia, di Santiago de Compostela, di Llerena, di Logroño, di Granada e di Corte, frammenti dei loro Archivi finanziari sono conservati presso l'Archivo Histórico Nacional. Per il resto e per gli altri tribunali (Sicilia, Valladolid, Barcellona) è necessario fare riferimento ai documenti del Consiglio sulle singole sedi.

La maggior parte delle serie preservate presentano lacune più o meno importanti. Un confronto dei processi conservati dell'Inquisizione di Toledo con le liste stabilite al momento dagli inquisitori mostra che, per quel tribunale, l'85% dei *dossiers* originali di cause di fede sono perduti per i primi due anni della sua esistenza, circa il 75% per il resto del XVI secolo, e ancora il 70% per il secolo XVIII.

In generale i fondi dell'Inquisizione sono piuttosto compatti: solo un numero minimo di documenti si trova disperso. Segnaliamo inoltre qualche raro quadro del XVII secolo ordinato dal tribunale per fissare graficamente il protocollo degli autodafé, come ad esempio quello a torto intitolato *Le finestre di Toledo*, presso la Casa del Greco di questa città, o il celeberrimo *Autodafé del 1680* di Francesco Rizzi al Prado. A Simancas abbiamo frammenti degli archivi del tribunale d'Osma, per il resto perduti. Frammenti sono dispersi in numerosi archivi europei, alcuni molto interessanti, come la mezza dozzina di processi originali dell'Inquisizione di Toledo conservati presso la Universitäts-und-Landesbibliotek Sachsen-Anhalt di Halle; i *dossiers* originali dello stesso tribunale che sono andati a finire negli archivi privati dello storico americano Henry Charles Lea ora a Philadelphia; il processo di fra' Bartolomé de Carranza, conservato presso la Real Academia de la Historia di Madrid, la raccolta, in gran parte manoscritta, che la Biblioteca Reale di Copenaghen conserva sotto il nome di *Codex Moldenhauer*. Altri documenti, che sono talvolta doppioni di documenti esistenti presso l'Archivo Histórico Nacional, si trovano al British Museum (fondi Egerton, contenenti tra l'altro documenti provenienti dall'Inquisizione delle Canarie) e alla Biblioteca Nazionale di Madrid (serie *Manuscritos*).

Oltre agli archivi prodotti dalla stessa Inquisizione, poche sono le serie documentarie riguardanti l'Inquisizione. Ciò è un effetto dell'istituzionalizzazione immediata del tribunale sotto l'autorità reale, che ha determinato rapidamente uno spazio inquisitoriale distinto e separato dalle altre giurisdizioni. Vi sono ovviamente alcune eccezioni. Dalla nascita del tribunale alla metà circa del XVI secolo gli esattori dell'Inquisizione dovevano rendere conto al re dei fondi creati dalle confische. Esistono dunque negli archivi reali, e in particolare nelle serie del *Mestre racional* della Corona d'Aragona, serie contabili concernenti il tribunale, alcune delle quali sono state brillantemente sfruttate per la storia dell'Inquisizione (García Cárcel 1976). L'Inquisizione inoltre, come tutte le giurisdizioni, è stata il terreno e l'oggetto di conflitti di giurisdizioni. Essa ha collaborato ampiamente con i tribunali reali ed ecclesiastici. Viene dunque menzionata in molte occasioni nei documenti dei Consigli, delle municipalità, dei vescovati, dei conventi, delle giustizie di tutti gli ordini, nella contabilità di ogni sorta. Certamente meno di altre istituzioni: volontariamente ripie-

gata su se stessa, essa si è data da fare per limitare contatti e sovrapposizioni. La serie delle «consulte» del Consiglio dell'Inquisizione al re conservata a Simancas, per esempio, è particolarmente breve se confrontata con quella di altre istituzioni simili.

Paragonati agli archivi dell'Inquisizione italiana, quelli dell'Inquisizione spagnola sono notevolmente strutturati. Ciò dipende dalla stretta relazione che l'istituzione intrattenne con lo Stato. Il tribunale fin dalle origini poté godere di un contesto geografico stabile e uniforme, di un'uniformità di pratiche amministrative che produsse serie documentarie omogenee, di procedure formali perfettamente definite, riprodotti secondo uno stesso modello da una parte all'altra del territorio controllato: le relazioni di causa, il processo di fede, i registri di consulte, i registri delle cedole reali, la *carta acordada*, l'informazione sulla purezza di sangue, la censura dei libri, ecc. In molti casi, l'Inquisizione si accontentò d'altronde di riprendere la pratica di istituzioni reali simili, come tribunali o consigli: l'organizzazione degli archivi della *Suprema* è molto simile a quella di un qualsiasi altro consiglio della monarchia, fino al dettaglio dell'intitolazione delle serie. Istituzione dello Stato, infine, l'Inquisizione spagnola ha visto, a partire dalla sua abolizione, i propri archivi acquisiti ufficialmente da quest'ultimo come patrimonio nazionale. Questo ha giocato a favore della conservazione e soprattutto della rintracciabilità: localizzare i fondi esistenti ed orientarsi nella consultazione, stabilire l'entità di quelli dispersi o perduti è un compito relativamente semplice.

La concentrazione degli archivi centrali e di quelli dei numerosi tribunali distrettuali nella stessa sede, all'Archivo Histórico Nacional di Madrid, ha agevolato soprattutto negli anni Settanta del XX secolo, la nascita di un gruppo informale ma molto unito di giovani ricercatori, legati nei primi tempi dalla frequentazione degli stessi luoghi e poi dalla coscienza di una prossimità metodologica. La facilità nel localizzare i fondi, la presenza di massicce serie omogenee – sebbene incomplete – capaci di dire molto sull'organizzazione del tribunale hanno condotto in effetti la storiografia su piste specifiche. Una trentina d'anni fa, l'Inquisizione spagnola è stata un terreno prediletto per gli studi quantitativi. Essa lo è stata anche per gli studi istituzionali che, a loro volta, hanno fatto avanzare notevolmente le ricerche inquisitoriali. Se lo studio della documentazione ufficiale ha permesso di studiare e analizzare a fondo il contesto formale e giudiziario della macchina del Sant'Uffizio spagnolo e dei suoi processi, tutto il contesto pratico e informale dell'attività inquisitoriale, che spesso nel suo tentativo di penetrare a fondo nella società lasciava da parte regole e rituali, è sfuggito alle gran parte della storiografia spagnola. Il compito di valorizzarne appieno l'importanza era riservato agli storici italiani, costretti da una documentazione decisamente meno organizzata ad un approccio molto più flessibile e più 'capillare' sulle fonti disponibili.

(J.-P. Dedieu)

Vedi anche

Archivi e serie documentarie: America Latina; Arti figurative: la rappresentazione; *Suprema*

Bibliografia

Avilés Fernández-Martínez Millán-Pinto Crespo 1978, Betancor Pérez 2006, García Cárcel 1976, Henningsen 1977, Paz y Meliá 1947, Pérez Ramírez-Triguero Cordente 1982-1999

Archivi e serie documentarie: Vaticano - La Congregazione per la Dottrina della Fede conserva le parti storiche dell'Archivio nella propria sede, come fanno la Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli (un tempo *Propaganda Fide*) e la Penitenzieria Apostolica, a differenza della gran parte degli altri organismi della Curia romana, che le versano all'ASV. Gli ufficiali della Congregazione per la Dottrina della Fede necessitano di consultare frequentemente la documentazione storica per ricostruire lo sviluppo di alcune delle questioni che trattano. E dunque in senso proprio non si può parlare di un fondo storico nettamente distinto da quello corrente. La divisione tra le due parti è determinata dalla consultabilità dei documenti stabilita per gli studiosi esterni. Il direttore dell'ACDF, del resto, è responsabile sia della parte corrente sia di quella storica. I limiti cronologici della consultabilità, che al momento dell'apertura nel 1998 coincidevano con la fine del pontificato di Leone XIII (1903), nel 2003 sono stati spostati fino alla fine del papato di Pio XI (1939) solo per la parte di documentazione relativa ai totalitarismi del XX secolo, e nel 2005 sono stati allargati a tutte le carte comprese entro tale data. I principali fondi antichi conservati nell'ACDF sono tre: Sant'Uffizio (5.000 voll. ca.), Indice (328 voll.), Inquisizione di Siena (223 voll.). La consistenza complessiva dei fondi storici fino al 1939 è di circa 6.000 voll. Le indicazioni che seguono sono sintetiche; si possono trovare informazioni più dettagliate nella sala di consultazione, sfogliando la Guida dell'Archivio, dattiloscritta (per la moderna Inquisizione in particolare v. Congregazione per la Dottrina della Fede. Archivio. Fondo Santo Officio. Stanza Storica. Inventario provvisorio, 5 febbraio 1998, ma con integrazioni successive), e su richiesta nella banca dati SHADES (Software for Historical Archives Description). Le indicazioni quantitative delle diverse serie si intendono riferite al materiale ammesso alla consultazione fino al 1939. Vivi ringraziamenti alla Direzione dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede per la preziosa collaborazione nel controllo finale dei dati.

Archivio della Congregazione del Sant'Uffizio

L'Archivio del Sant'Uffizio è di gran lunga il più vasto. È costituito da diverse serie che sono ancora oggi correnti: *Decreta Sancti Officii* (dal 1548, voll. 338; mancano gli anni 1769-1800, 1809-1814) comprendono le decisioni prese dai cardinali con la presenza o meno del papa e con i pareri o meno dei consultori; *Censurae Librorum* (dal 1570, voll. 193) riguardano le denunce, i voti e pareri dei consultori e altra documentazione sui libri, spesso in rapporto con pratiche della Congregazione dell'Indice; *Dubia circa sacramenta*, divisi secondo i vari sacramenti: *de baptismate* (dal 1618, bb. 35), *de confirmatione et oleo sancto* (1606-1781, 1842-1862, dal 1853, voll. 2 e bb. 3), *de eucharistia* (1603-1788, 1 b.), *de sacramento poenitentiae* (1625-1770, 1 b.), *de ordinibus sacris* (dal 1603, bb. 21), *circa matrimonium* (dal 1603, voll. e bb. 216), ma anche le serie *Dubia varia* (dal 1570, bb. 98) e *Rerum variarum* (dal 1599, voll. 261; all'inizio si chiamavano *Materiae diversae*, dal 1870 al 1882 il nome varia tra *Materiae diversae* e *Rerum variarum*, dal 1882 solo *Rerum variarum*). Altre serie si possono collegare alle precedenti: *Acta Congregationis* (1861-1905, bb. 17), *Acta Congregationis Particularis* (dal 1871, voll. 15), *Doctrinalia* (dal 1700, voll. e bb. 156), *Instructiones pro matrimoniis* (1630-1908, voll. 37), *Matrimonia mixta* (dal 1630, voll. 200), *Tituli librorum* (1640-1808, bb. 18), *Vota Censurae Librorum* (1740-1809, bb. 11), *Vota et decreta* (1868-1887, voll. 21), *Vota de diversis* (secc. XIX-XX, bb. 48).

Alcune serie mostrano il funzionamento dell'istituzione: *Iuramenta* (1575-1905, bb. 12, mancanti gli anni 1750-1765), che riguardano cariche, impieghi e magistrature della Congregazione; *Minutari* (dal 1753, voll. 158, mancanti gli anni 1754-1762, 1776-1800, 1809-1814, 1850); *Privilegia Sancti Officii* (dal 1669, voll. 58), che registrano tutte le norme particolari dell'attività interna, compresi gli aspetti materiali. La serie *Civilia* comprende 301 pezzi concernenti la giurisdizione civile dell'Inquisizione sui suoi possedimenti e i dipendenti dal 1592 al 1828, divisi in sottoserie: *Iura diversa* (1633-1816, bb. 98), *Processus civilium* (1665-1828, bb. 51), *Sententiae civiles* (1669-1772, voll. 6), *Positiones civiles* (1676-1809, voll. 44), *Manuale actorum civilium* (1606-1817, voll. 30), *Broliardus actorum civilium* (1674-1817, voll. 38) e altre sottoserie minori. Due serie con documenti sull'amministrazione della

Casa Pia del Sant'Uffizio furono riportate nell'ACDF dall'ASV nel 2003: *Giustificazioni del libro mastro* (1830-1884, voll. 58 e bb. 6), *Recapiti* (1739-1778, voll. 51). Altre serie invece sono rimaste sempre nell'ACDF: *Miscellanea de administratione* (dal 1550, voll. 125), *Oeconomica* (1679-1872, voll. 28), *Amministrazione S. O.* (1896-1944, voll. 27). Ci sono inoltre alcune serie di altro genere: *Devotiones variae* (dal 1912, bb. 115), *Dispensationes a votis* (dal 1833, voll. 51), *Dispensationes variae* (dal 1621, voll. 128), *Miscellanea Dispensationes* (secc. XVII-XVIII, voll. 102), *Facultates pro episcopis* (1843-1896, bb. 61), *Facultates pro episcopis dispensandi in Matrimonia mixtae religionis* (sec. XIX, bb. 38), *Sponte comparentes* (dal 1834, voll. 50).

Una parte notevole della documentazione antica è raccolta nella *Stanza Storica* e comprende il materiale che, non rientrando nelle serie più direttamente legate al funzionamento della Congregazione, rimase fino al 1901 nei soffittoni del Palazzo Apostolico, dove l'archivio era stato traslocato nel 1851. Questa documentazione subì al suo rientro un ordinamento di tipo miscellaneo, conservando tuttavia traccia delle serie antiche, descritte nei vecchi inventari. Si tratta di 2.144 voll. fino al 1939, che si possono dividere in alcuni raggruppamenti tematici, con alcune serie identificabili, anche se la collocazione non è sempre contigua. Le *Lettere degli inquisitori*, circa 250 voll., comprendono la corrispondenza e altri documenti inviati dalle sedi locali, solo in pochi casi con inizio nella seconda metà del Cinquecento. Circa 200 voll. riguardano le controversie teologiche che ebbero luogo dopo il Concilio di Trento, come il giansenismo, la controversia *De auxiliis gratiae*, il Sinodo di Pistoia, la controversia sull'Immacolata Concezione, i problemi concernenti il primato papale e l'infallibilità, il potere della Chiesa romana nei confronti di alcune chiese nazionali. Circa 80 voll. contengono documenti e processi sull'affettata santità, sul quietismo e sul molinismo, 97 trattano questioni relative alle missioni e alle competenze della Congregazione di *Propaganda Fide*: riti cinesi e malabarici, problemi di intercomunione o questioni comunque sollevate dai vicari apostolici nelle terre di missione. Circa 137 voll. riguardano gli ebrei convertiti e le questioni più generali dei contatti degli ebrei con i battezzati: ghetti, contratti commerciali, viaggi, battesimo forzato dei bambini ebrei, proteste per abusi di autorità locali. Nei restanti volumi, che sono la maggior parte, si trova infine un materiale molto vario concernente l'attività del Sant'Uffizio: registri, manuali, decreti, libri e libretti sottoposti a censura, documenti su contrasti con il clero e con altre autorità. Delle serie criminali vere e proprie restano quasi 230 volumi fra registri, indici, istruzioni, abiure e singoli processi per eresia, usura, poligamia, sodomia, *sollicitatio ad turpia*, stregoneria, superstizione, magia. Il motivo della scarsa presenza di materiale processuale va sicuramente individuato nelle distruzioni volontarie autorizzate oppure operate a più riprese dagli ufficiali responsabili della Congregazione, soprattutto agli inizi dell'Ottocento durante il recupero degli Archivi vaticani trasportati a Parigi per ordine di Napoleone, ma anche nel resto dell'Ottocento.

Storia interna dell'Archivio della Congregazione del Sant'Uffizio

Durante il saccheggio della prima sede del Sacro Tribunale alla Ripetta, alla morte di Paolo IV (agosto 1559), le perdite documentarie furono molte, ma non dovettero presumibilmente essere totali, se ci sono pervenuti i processi contro Vittore Soranzo, Giovanni Morone e Pietro Carnesecchi. In seguito i documenti dell'Inquisizione furono conservati nel palazzo del Sant'Uffizio, acquistato nel 1566 da Pio V. Un decreto della Congregazione del 23 marzo 1593 incaricò il cardinale inquisitore Girolamo Berneri di allestire un archivio e in seguito si hanno notizie dei primi archivisti. La prima descrizione dell'archivio risale al 1655 in un Indice alfabetico dei voll. conservati nella cancelleria del Sant'Uffizio, aggiornato in seguito fino al 1758, e indica la formazione di alcune serie, come le *Facoltà*, le *Licenze* e le *Dispense*, ma anche voll. che riguardano gli affari interni al dicastero centrale, le Inquisizioni locali, controversie giurisdizionali, dubbi sui sacramenti, censure di libri, questioni dottrinali varie (*de auxiliis*, quietismo, giansenismo, problemi missionari in Oriente, santità affettata). Non sono indicate le serie criminali, i decreti e le lettere. I volumi più recenti rimanevano nella cancelleria, mentre quelli più antichi passavano nell'archivio. Durante la visita apostolica del 1701 l'organico della cancelleria era costituito da un capo notaio, quattro sostituti notai e un aiutante, mentre l'archivio era curato da un archivista. Durante la visita si ordinò la stesura di un inventario completo dell'archivio, che venne concluso nel 1710 e aggiornato poi nel 1745. La documentazione risulta suddivisa in serie organizzate e generalmente indicizzate, comprendenti le materie criminali, civili, economiche, e una quantità sempre maggiore di materie dottrinali e giurisdizionali. Nella visita apostolica del 1735 venne nominato un «archivista dottrinale» per mettere ordine nella documentazione dottrinale e giurisdizionale, che si andava accumulando in modo confuso e stava diventando più importante nell'attività della Congregazione. I primi lavori di riordino non ottennero grandi risultati fino a quando nel 1762 fu nominato fra Giuseppe Maria Lugani, che costituì le serie dei dubbi sui sacramenti, i *Dubia varia*, le *Materiae diversae*, le *Censurae librorum*, e altre serie minori oggi conservate nella *Stanza Storica*. Neanche Lugani riuscì a completare l'Indice generale dell'archivio ed era arrivato soltanto al 1775, quando nel 1798 morì.

Durante l'occupazione francese di Roma nel 1798 l'Archivio e la cancelleria della Congregazione del Sant'Uffizio pare non subissero perdite, mentre durante la seconda occupazione francese di Roma, iniziata nel 1808, il trasporto degli Archivi vaticani a Parigi (1810) ebbe conseguenze gravissime. Nel catalogo del materiale depositato nel palazzo Soubise i pezzi della Congregazione risultano ca. 7900, compresi 284 voll. della Congregazione dell'Indice. Alla caduta del regime napoleonico il plenipotenziario romano, mons. Marino Marini, incaricato del rientro di tutti gli Archivi vaticani portati in Francia, su indicazione dei funzionari del Sant'Uffizio vendette a peso le serie criminali, dopo averle in parte distrutte, per pagare le spese della spedizione del restante materiale a Roma. Scomparvero così almeno 3600 voll. di processi, circa 300 di sentenze, una cinquantina della serie *Diversorum*, una parte delle *Lettere degli inquisitori*, tutti i minutari delle *Lettere della Congregazione* e le materie di Stati esteri (Spagna, Portogallo, Francia e altri). Una piccola porzione dei processi comunque ritornò. L'inventario del 1839 mostra la dislocazione dei ca. 2067 pezzi in tre stanze: nella prima i *Decreta* e le materie criminali, nella seconda le *Lettere degli inquisitori*, i *Privilegia* e i voll. dedicati agli ebrei e agli eretici, nella terza le materie dottrinali.

Durante il breve governo della Repubblica romana, che sconvolse dal 1848 al 1849 il normale assetto delle istituzioni ecclesiastiche nello Stato pontificio, furono bruciati una quarantina di volumi della serie *Diversorum* ritornati da Parigi e l'archivio fu momentaneamente spostato nella chiesa dell'Apollinare. Durante l'occupazione francese di Roma nel 1851 Pio IX fece collocare gli Archivi dell'Inquisizione nei soffittoni del Palazzo Apostolico (cortile del Sant'Uffizio), dove rimasero fino al 1868, quando furono fatte rientrare nel Palazzo del Sant'Uffizio le serie correnti indispensabili al funzionamento del dicastero. Altri abbruciamenti di materiale furono operati dai funzionari dell'Inquisizione in date 'forti' della storia italiana, quando si temette che i documenti potessero finire nelle mani di persone o gruppi ostili alla Chiesa: nel 1860, nel 1870 e nel 1881. Per quest'ultima data non c'è un chiaro riferimento storico, ma potrebbe trattarsi della chiusura delle sedi locali del Sant'Uffizio nell'ex Stato pontificio, dove gli inquisitori rimasero presenti certamente fino al 1880, parecchi anni dopo l'Unità d'Italia. Solo nel 1901 il materiale rimasto nei soffittoni del Palazzo Apostolico fu riportato nel Palazzo del Sant'Uffizio e collocato nella Stanza Quarta, chiamata in seguito *Stanza Storica*. L'operazione fu diretta dal capofacchino Pietro Cristiano van der Eerenbeemt, che sistemò i volumi negli scaffali con un certo ordi-

ne, li numerò con un sistema topografico riferito a scaffali e palchetti e ne stese un inventario sommario. Negli anni 1941-1943 l'intero Archivio venne trasportato nelle stanze del pianterreno e del mezzanino, prima occupate dalla Penitenzieria Apostolica, senza subire modifiche di rilievo. Nel 2006 le serie archivistiche sono state infine sistemate nei nuovi locali del seminterrato, restaurati e attrezzati per lo scopo.

Archivio della Congregazione dell'Indice

Il fondo dell'Indice, anticamente conservato nei locali del convento dei frati domenicani di Santa Maria sopra Minerva, nel 1816 ritornò praticamente integro da Parigi e fu collocato, presumibilmente agli inizi del Novecento, nel palazzo della Cancelleria. Quando nel 1917 la Congregazione dell'Indice fu soppressa e la Congregazione del Sant'Uffizio ne assorbì le competenze, il fondo passò nel suo archivio. Attualmente comprende 328 voll., oltre ad alcune copie dei libri proibiti o sottoposti a esame. Le serie principali sono due: *Acta S. C. Indicis*, oppure *Decreta* o *Diari* (1571-1917, voll. 21), che registrano le decisioni prese nelle sedute della Congregazione dell'Indice; e *Protocolli* (1571-1917, voll. 143), che raccolgono la documentazione sui casi trattati negli *Acta* (pareri dei consultori, lettere, bandi). Integrazioni dei *Protocolli* si trovano in *Atti e documenti* (1802-1897, voll. 8), in *Miscellanea* (secc. XVIII-XIX, bb. 4) e in *Voti* (secc. XIX-XX, voll. 3 e bb. 9). Le serie minori sono: *Causae celebres* (sec. XIX, voll. 10 e b. 1), *Copie delle diverse edizioni dell'Indice* (1590-1948, voll. 73), *Duplicati dei decreti* (1841-1916, voll. 2), *Duplicati delle posizioni* (1817-1916, voll. 34), *Index Librorum Prohibitorum Miscellanea* (1582 -1664 ca., voll. 45), *Minutario* (1894-1900, vol. 1), *Registri moderni delle licenze concesse* (1833-1927, voll. 20).

Archivio dell'Inquisizione di Siena

Il fondo dell'Inquisizione locale di Siena fu portato integro nell'Archivio Arcivescovile della città al tempo della soppressione dei tribunali del Sant'Uffizio in Toscana per ordine del granduca Pietro Leopoldo il 5 giugno 1782. Nel 1911 l'arcivescovo di Siena interpellò al riguardo la Congregazione del Sant'Uffizio, che decretò l'invio dell'archivio in Vaticano. Esso è costituito da ca. 223 unità, suddivise in due serie principali: i *Processi* (84 bb.) e le *Cause* (57 voll.), a cui si aggiungono le *Lettere della Congregazione* (24 voll.) e altre serie: Registri, Libri mastri, Copialettere, Indici, Vertenze con il capitolo di San Pietro, Cataloghi dei patentati e altro materiale. Una parte, 26 unità, consiste in pacchi di mss. di vario genere sottoposti prima della stampa al controllo del tribunale.

Materiale inquisitoriale nell'Archivio Segreto Vaticano

Il documento inquisitoriale più importante conservato nell'ASV è senza dubbio l'originale del processo contro Galileo Galilei (*Misc.*, Arm. X, 2004). Collocato originariamente nel vol. 1181 del fondo processuale della Congregazione del Sant'Uffizio, nel 1755 venne spostato dal segretario dell'assessore forse per la revisione della condanna delle dottrine copernicane formulata da Benedetto XIV. Fu restituito all'Archivio del Sant'Uffizio dopo la morte del pontefice, ma non fu rimesso nel vol. originario e fu conservato a parte con altri processi celebri. Durante la permanenza dei documenti inquisitoriali a Parigi, nel 1810 fu mandato al ministro del culto di Napoleone e fu restituito a Roma solamente nel 1843, per intervento del nunzio apostolico a Vienna. Pio IX lo donò all'ASV poco dopo, l'8 maggio 1850. Un altro documento noto è il cosiddetto sommario del processo contro Giordano Bruno (*Misc.*, Arm. X, 205), un fasc. di 30 cc. che non risulta essere un sommario vero e proprio, ma un testo forse elaborato per la difesa, dato che contiene solo i 34 capi d'accusa con estratti pro e contro e brani dai costituti di Bruno, mentre l'originale del processo romano era costituito da oltre 300 carte ed è perduto. Materiale sull'Inquisizione si può reperire in altre parti dell'ASV, ad esempio nelle serie delle nunziature (non solo italiane) e nei fondi *Pio* e *Borghese*. Tra fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento fu proprio questo il materiale su cui lavorarono i primi storici del tribunale della fede (Ludwig von Pastor e altri).

Materiale inquisitoriale nella Biblioteca Apostolica Vaticana

Vari altri documenti inquisitoriali si trovano nella BAV, anche se non è sempre agevole stabilirne la provenienza. Una prima lista (redatta da Patricia Jobe), descrive brevemente 34 di questi mss., contenenti processi riguardanti persone o libri proibiti, manuali inquisitoriali a uso sia della Congregazione che dei tribunali locali, e tre copialettere completi delle missive spedite dalla Congregazione negli anni 1626, 1627, 1628 (*Barb. Lat.* 6334, 6335, 6336), praticamente gli unici del genere rimasti. Erano conservati nella Biblioteca privata del cardinale Francesco Barberini, nipote di papa Urbano VIII e segretario del Sant'Uffizio all'epoca in cui furono compilati, e vennero acquistati dalla BAV nel 1902. Altri mss. di tema inquisitoriale appartenuti alla Biblioteca della Congregazione di *Propaganda Fide* si trovano tra i *Borg. Lat.*, e passarono alla BAV nel 1902 insieme con i mss. di Stefano Borgia, segretario della stessa Congregazione alla fine del Settecento. Nel Novecento la Biblioteca della Congregazione del Sant'Uffizio consegnò alla BAV i mss. *Vat. Lat.* 12703-12847 e 13959-13980 assieme a 2092 libri a stampa. Inoltre nel 1927 furono mandati alla BAV i 64 voll. dei *Cataloghi delle biblioteche dei monasteri e conventi*, una serie di inventari di libri del 1599-1600, raccolti durante l'inchiesta per l'applicazione dell'Indice dei libri proibiti del 1596 e un tempo conservati nell'Archivio della Congregazione dell'Indice (ora sono i mss. *Vat. Lat.* 11266-11326). In altri casi non è possibile stabilire la provenienza dei mss. di contenuto inquisitoriale, che del resto attendono ancora un censimento completo.

(A. Del Col)

Vedi anche

Archivi e serie documentarie: Dublino; Archivi e serie documentarie: Italia; Bruno, Giordano; Carnesecchi, Pietro; Congregazione dell'Indice; Congregazione del Sant'Uffizio; Galilei, Galileo; Morone, Giovanni; Napoleone I, imperatore; Siena; Soranzo, Vittore

Bibliografia

Beretta 1999, Beretta 2000, Beretta 2001, Blouin 2003, Cifres 1998, Cifres 2001, Jobe 1986

Aretino, Pietro - La vicenda biografica di Pietro Aretino (Arezzo, 19 o 20 aprile 1492-Venezia, 21 ottobre 1556) è di quelle che oppongono resistenza a una lettura condotta secondo le categorie consolidate della manualistica storico-letteraria, come di quella propriamente storiografica. Il 'Divino' (così infatti lo conobbe il suo secolo, e così lo celebrò Ariosto, *Orlando furioso*, XLVI, 14 3-4: «ecco il flagello / de' principi, il divin Pietro Aretino») non è infatti riconducibile alle figure del poeta o del trattatista o del drammaturgo, né a quelle del cortigiano o del politico, anche a volersi attenere alla convenzione cinquecentesca. E su questa difficoltà di messa a fuoco della figura, e cioè del ruolo, giocò lo stesso scrittore, che se ne valse sia per dichiarare la propria estraneità, oltreché alle poetiche, allo stile di vita e alle prerogative dei letterati del suo tempo, sia anche per praticare territori per quelli inusuali. Le clamorose *performances* poetiche che ne discesero – di poeta della corte e dell'anticorte romana dei primi anni Venti – gli valsero insieme all'interesse della sua 'parte' (che lì e allora era il partito *pro*-Medici), quello dell'intera ribalta romana e di non poche altre realtà cortigiane d'Italia e anche d'Oltralpe (in specie Mantova e Parigi). In occasione dei conclavi che portarono all'elezione di Adriano VI e di Clemente VII Aretino impose su ogni altra la sua voce di pasquinista, e con i tratti marcati e insieme sfuggenti della statua cercò – ottenendola

– un'identificazione che si rivelò strategica e che, senza che fosse mai messa in discussione, lo avrebbe accompagnato fino alla morte, guadagnandogli, oltreché una tribuna e uno stile, una maschera e una funzione. E quando, già negli stessi anni Venti, Pasquino varcò i confini cittadini e nazionali, e, con Ullrich von Hutten per esempio, cambiò anche lingua, Aretino poteva proporsi come sua concreta e viva e legittima incarnazione. Incarnazione che divenne vera e propria coronazione allorché, con l'attentato di cui fu vittima il 28 luglio 1525, poté anche atteggiarsi a martire della libertà di parola. Nella circostanza, in fuga da Roma (che lasciò il 13 ottobre), portò con sé proprio quella funzione, prima al campo di Giovanni dalle Bande Nere, poi, dal novembre 1526, alla corte di Mantova, poi ancora (dal 25 marzo 1527 e fino alla morte) a Venezia.

Dal 1527 al 1534, infatti, nel nome di Pasquino scrisse una serie di pronostici annuali in prosa che guadagnarono definitivamente alla sua penna quella fama sinistra di maldicente e di ricattatore che sappiamo attestata precocemente, già negli anni dell'esordio romano (quando l'anonimo autore di una *Farza* compresa nel *corpus* pseudoaretiniano concludeva il suo canto col monito: «Dio ne guarde ciascun da la sua lingua», Aretino 1989: 385). Se a questo si aggiunge da una parte il gusto della provocazione, coltivata dapprima con i *Sonetti sopra i XVI modi* (i famigerati *Sonetti lussuriosi*) e poi con le giornate scritte «a correzione dei tre stati delle donne» (e dedicate alla narrazione della vita di monache, mogli e puttane, seguite dall'illustrazione del galateo puttanesco e delle arti gemelle del puttanesimo e della ruffiania), dall'altra la tendenza a presentarsi come svincolato da ogni limitazione tematica e formale al punto da proporsi insieme come pornografo e parafraste della Scrittura (tra il 1534 e il 1536 pubblica le tre giornate del *Ragionamento della Nanna e della Antonia*, *La Passione di Giesù con due canzoni*, *I sette salmi della penitentia di David*, *I tre libri de la Humanità di Christo* e le tre giornate del *Dialogo nel quale la Nanna insegna a la Pippa sua figliuola*), allora si comprenderà come negli ambienti curiali sia nata e si sia poi rafforzata nel tempo, già a Roma e poi negli anni veneziani, una vera e propria strategia politica – di politica non solo ecclesiastica – finalizzata al contenimento della funzione Aretino. Inizialmente, si è visto, lo scopo era, direttamente e brutalmente, l'eliminazione dello scrittore (scopo che sembrerebbe ancora attuale all'inizio del 1527 e che avrebbe indotto Aretino ad abbandonare una Mantova disposta a accondiscendere ai *desiderata* romani e a farsene materialmente carico, per la più ospitale Venezia); poi, mutati gli scenari politici, si optò per un condizionamento della sua voce. Dapprima se ne incaricò il vescovo di Verona Giovan Matteo Giberti, che con il tempo però attenuò la sua azione di contrasto soprattutto a causa dell'appoggio politico di cui Aretino – contrariamente a quanto era accaduto nella Roma clementina – godeva nella Venezia del doge Andrea Gritti. Ne resta traccia nel *pamphlet* epistolare inedito che Aretino dedicò «a Gian Mattheo Mulo Vescouo di Verona indegnamente» nell'ottobre 1534 e di cui rimangono copie a Venezia (BMV, Cl. XI It., XL, cc. 30), a Bologna (BAB, ms. *Landoni* II 9, con ampie annotazioni di Teodorico Landoni) e a Firenze (BNF, NA 473, cc. 60*v*-63*v*). Poi, con determinazione ben altrimenti tenace, e con indubbia efficacia, il ruolo di Giberti toccò al cardinale Gian Pietro Carafa, forse già a partire dagli anni romani, allorché Aretino lo aveva fatto bersaglio della sua satira alimentando – se non inventando – il fortunato mito polemico della «chietineria» del futuro papa Paolo IV; di certo a partire dagli anni Quaranta.

Al 1545 risale l'episodio centrale dei destini religiosi di Pietro Aretino. Dei fatti non abbiamo una documentazione diretta, ma sappiamo da una serie di indizi che da qualche anno, probabilmente sulla scorta del precedente di Pietro Bembo, Aretino aveva alimentato l'aspirazione a una conclusione prelatizia della sua vicenda di scrittore, in particolare di scrittore sacro. Alle parafrasi già richiamate aveva fatto seguire, infatti, *Il Genesi con la visione di Noè* e, tra il 1539 e il 1543, tre prove di agiografia: la *Vita di Maria vergine*, la *Vita di Catherina vergine* e la *Vita di san Tomaso signor d'Aquino*, commissionategli dalla corte milanese di Alfonso d'Avalos, marchese del Vasto e in quegli anni governatore della città. A legittimare la nuova immagine egli aveva provveduto con una selezione forte e tempestiva della sua attività di scrittore. Al punto che il 20 marzo 1541 Alessandro Piccolomini, più tardi vescovo di Patrasso ma all'epoca commediografo, trattatista d'amore e cultore di discussioni sulla donna, oltreché membro delle accademie degli Intronati e degli Infiammati, gli imputava proprio il fatto che «da che avete rivolto lo stile a le cose ecclesiastiche e a le istorie de' Santi, temo che [i principi] non piglino ardire di ritornare a quel modo di vivere, dal qual per tema di voi si eran già tolti»; e poco più avanti lo stesso Piccolomini riferiva di una voce raccolta a Padova secondo la quale Aretino aveva «principiato un Dialogo, nel quale introduce*va* a parlar due Cardinali (quai sieno non so già) dove abbondantissimamente si tratta de la vita ecclesiastica de i tempi nostri» (*Lettere scritte a Pietro Aretino*, Procaccioli 2003-2004: II, 113, 18-20 e 29-31, da Padova, 12 dicembre 1540). Lo stesso Aretino aveva annunciato la conclusione 'alta' del *Ragionamento de le corti*, che dopo le terrene avrebbe illustrato quelle «del cielo». Soprattutto egli aveva proposto una rilettura indiretta della propria vicenda di uomo e di scrittore nella «giunta» di «Lettere XXXXIIII scrittegli da i primi Spirti del mondo», allestita nel 1542 di seguito alla II ed. del I libro dell'epistolario, e finalizzata a proporre di sé l'immagine di scrittore alto e interlocutore di personalità di rango nelle lettere, nell'arte e nella politica.

A tanto attivismo, e quando – verosimilmente – la pratica del cardinalato giunse a Roma, si oppose una commissione di prelati che chiese il rogo per i suoi scritti sacri. Aretino, informato degli sviluppi della vicenda da Tiziano e da altri amici, se ne lamentò esplicitamente con il vescovo Paolo Giovio, a cui scrisse nel febbraio 1545 narrando di aver saputo di «tre Prelati» che «(forse per obviare il Concilio) han mosso querela a Nostro Signore acciò la Sua Beatitudine gli conceda potestade sopra lo incendio de le mie cristiane, religiose, e catoliche scritture» (*Lettere*, Aretino 1997-2002: III, 152, 20-23). Le lacune della documentazione relativa ai primi anni dell'attività del tribunale dell'Inquisizione non consentono una verifica di quanto lamentato da Aretino, e in particolare impediscono di dare un nome e un ruolo ai tre cardinali. Ma non si sarà troppo lontani dal vero a ipotizzare nella commissione una – del resto per niente precoce – manifestazione dell'Inquisizione romana, e a vedere nella mente della terna prelatizia Carafa. Il quale, già da vescovo di Chieti – e quindi nella Roma degli anni Venti e poi a Venezia nel decennio successivo –, aveva guardato con occhio severo e memore ogni forma di deviazione dottrinaria e comportamentale. E non poteva non incorrere nelle riserve della commissione Pietro Aretino. Pornografo recidivo; ammiratore di Erasmo (non bastassero le frequentazioni reiterate dei volgarizzatori dell'opera dell'umanista e le riprese testuali e ideali denunciate da Christopher Cairns, sarebbe materia sovrabbondante l'elogio consegnato alla lettera II 69, del 13 agosto 1538, «A M. Giambattista Salis Grisone»); cultore di una scrittura sacra attenta più alle priorità dello stile e dell'effetto che dell'ortodossia; ammiratore dichiarato di Bernardino Ochino e, al momento del bisogno, fiancheggiatore di Giulio da Milano; interlocutore notorio, lo comprovavano i regesti epistolari, di personaggi al limite o decisamente al di là del confine del retto sentire. E basti, a riprova, l'elenco di un certo numero di corrispondenti di quegli anni, alcuni dei quali lemmatizzati nel presente *Dizionario*: Baldassarre Altieri, Ippolito Ballarini, Girolamo Borri, Antonio Brucioli, Alessandro Caravia, Pietro Carnesecchi, Camillo Caula, Alessandro Citolini, Ascanio Colonna, Vittoria Colonna, Paolo Crivelli, Alessandro Del Caccia, Ludovico Dolce, Ludovico Dall'Armi, Ludovico Domenichi, Agostino Gadaldino, Pietro Gelido, Andrea Ghetti, Giovanni Giustiniani, Giovanni Grimani, Ortensio Lando, Bartolomeo Panciatichi, Lucio Paolo Rosello, Francesco Sansovino, Sebastia-

no Serlio, Sisto da Siena, Giovan Battista Susio, Alessandro Trissino, Benedetto Varchi, Pier Paolo Vergerio.

La protesta epistolare che seguì, e prese di posizione clamorose come quella che vide l'autore del *Ragionamento della Nanna e della Antonia* atteggiarsi a censore dei nudi della Sistina (*Lettere*, Aretino 1997-2002: IV, 189, luglio 1547, «A M. Alexandro [Corvino]», in realtà novembre 1545 e diretta inizialmente a Michelangelo), se valsero a evitare il rogo paventato degli scritti sacri, non rimossero gli ostacoli frapposti alla concessione della berretta. Neanche, di lì a poco, l'interessamento di Pier Luigi Farnese e la dedica dell'*Orazia* allo stesso Paolo III – conseguente a quelle manovre – sbloccarono la situazione. Che non si sarebbe modificata neppure nel 1550, allorché, succeduto nel papato l'aretino Giulio III, tutti in Italia e fuori pronosticarono come sicuro il cardinalato dello scrittore. Il quale, da parte sua, fece quanto richiesto dalle circostanze per mettersi nelle condizioni di meritare la nomina: dedicò al papa e ai suoi familiari un sonetto, un capitolo, il quinto libro delle *Lettere*, i due delle *Lettere scritte a Pietro Aretino*, i due volumi che raccoglievano l'intera sua produzione sacra (le parafrasi e le agiografie). Soprattutto, come coronamento dell'azione diplomatica dispiegata (non era mancata la richiesta di intervento della segreteria imperiale), venne meno a tante dichiarazioni precedenti e lasciò Venezia per un viaggio a Roma, ufficialmente al seguito di Guidobaldo II Della Rovere, duca di Urbino, in occasione della concessione a quest'ultimo del bastone di comandante delle truppe pontificie. Ciononostante la nomina non venne. A voler ipotizzare in Giulio III una volontà di resistere alle direttive di Carafa, quella volontà dovette esaurirsi tutta nell'impegno a portare avanti la proposta – quanto mai discutibile, e a lungo e inutilmente contrastata – di nominare come primo dei suoi cardinali il nipote adottivo Innocenzo del Monte, giudicato unanimemente indegno della porpora. Nella circostanza il papa aveva dovuto tenere testa alle osservazioni critiche, oltre che del prelato napoletano, anche di Reginald Pole. Ma Giulio III ricorse a due concistori segreti e mantenne il punto. Innocenzo ottenne la berretta, ma i segnali pervenuti dovettero essere stati tali da dissuadere da ogni eventuale tentativo di replica. Non era difficile prevedere che nel caso di Aretino, con il papa meno motivato, e con il precedente del 1545, il contrasto sarebbe stato ben altrimenti aspro. E, a quanto si sa, contrasti a causa del nome di Pietro Aretino non si dettero.

Pur senza ipotizzare nessi allo stato dei fatti non documentabili, non si può non prendere atto del fatto che dal pronunciamento del 1545 discese la fortuna a venire di Aretino: nel 1547 e nel 1551-1553 la mancata inclusione nell'albo cardinalizio; nel 1557 e nel 1559 l'inclusione perentoria e definitiva tra le liste degli autori condannati dagli Indici romani (e tra gli autori della prima classe, quelli dei quali si vietavano gli *opera omnia*). In meno di dieci anni da prossimo cardinale a proscritto. Un destino che è pienamente comprensibile se letto nell'ottica postridentina, ma che non era altrettanto ovvio in anni nei quali per molti era ancora naturale pensare che da certe nomine potessero discendere, oltreché la reinterpretazione della biografia precedente, una vera e propria metamorfosi. Non a caso un Pasquino ben addentro alle pratiche curiali aveva cantato: «poi quel capel suol, ordinariamente, / come cambia lo stato e la presenza, / così anco cambiar costum'e vita» (*Pasquinate romane*: I, 451 n. 435 [«Pasquino in Perseo al Bembo»], vv. 9-11).

Da allora Aretino si trovò a incarnare per tutti quello che poi Francesco De Sanctis avrebbe definito il «negativo del secolo». Quella conclusione rappresentava pure la legittimazione di quanto, nel tempo, gli si era scritto contro. E non era poco, se si considera che la sua era la biografia di chi per decenni aveva coltivato il mito dell'eccesso e della superiorità alle convenzioni, attirandosi, insieme alle ire dei potenti, le invidie dei concorrenti. Non a caso quello *contra Aretinum* fu un vero e proprio controcanto che accompagnò lo scrittore in ciascuna delle varie tappe del suo peregrinare. Lo incarnarono, di stagione in stagione, con efficacia e esiti difformi ma sempre con determinazione, Francesco Berni a Roma, l'anonimo Gobbo di Rialto a Venezia, Giovanni Alberto Albicante nella Milano spagnola, Niccolò Franco prima in Piemonte e poi dovunque lo conducesse una sorte tutt'altro che benevola, Joaquin Périon in Francia, Anton Francesco Doni ancora a Venezia. I primi soprattutto insistendo sulla reprensibilità della morale e sull'inadeguatezza culturale; Périon e Doni (e è significativo: siamo negli anni Cinquanta, dopo cioè il pronunciamento del 1545 e contestualmente al progressivo venir meno del progetto cardinalizio) insistono soprattutto sulla dichiarazione dei limiti di natura religiosa. Così nell'*Ad Henricum Galliae Regem clarissimum ac potentissimum, caeterosque Christianae religionis principes, Ioachimi Perionij Benedictini Cormoeriaceni in Petrum Aretinum Oratio*, del 1551, che sottolineava la vita scellerata e 'capricciosa' di «Petrus Aretinus, aut Arietinus potius», emblema di bestialità, distruttore della religione, corruttore della gioventù, esempio pessimo, da cui «imo vero quid est, ut hoc verbo utar, Antichristum, id est, Christi hostem esse, si hoc non est?». Così, e con un'insistenza maniacale, nel *Teremoto* e negli altri libelli di Doni. La cronologia in quest'ultimo caso è quanto mai significativa: nel marzo del 1556 Doni riprende la definizione di Aretino come «Antichristo della nostra età» e ne pronostica la morte; nell'ottobre dello stesso anno Aretino muore; nel 1557 lo scrittore figura nel primo Indice romano, nel 1559 in quello definitivo fatto compilare da Paolo IV Carafa.

Le fila del sentire antiaretiniano, varie e non necessariamente convergenti proprio perché nate dal lievitare di ragioni personali o politiche fortemente segnate dalla contingenza, giunsero *ad unum* allorché sul fronte dei nemici apparve Girolamo Muzio. Come già non pochi dei suoi emuli, egli era stato in passato se non proprio un partigiano di Aretino, un suo compagno di parte politica: nell'aprile 1546 (risulta da *Lettere*, Aretino 1997-2002: IV, 36) gli aveva inviato il *Discorso sopra il concilio*; tra l'agosto e il settembre dello stesso anno Guidobaldo II Della Rovere lo aveva incaricato di perorare la causa dello scrittore presso il duca di Parma (cfr. *Lettere scritte a Pietro Aretino*, Procaccioli 2003-2004: II, 191-193); ancora nel 1553 tutti e due avevano fatto parte del seguito del signore d'Urbino in viaggio per Roma. Ma allorché un Doni deciso al tutto per tutto pur di abbattere il «gran Colosso bestiale Antichristo della nostra età» chiamò in causa il più accanito dei persecutori dell'eresia e gli sottopose l'*Umanità di Cristo* (un testo, si badi, che Aretino aveva pubblicato nel 1535 in tre libri e nel 1538 in quattro, e che era stato sempre presente sul mercato editoriale) con una premessa in cui erano sottolineate le proposizioni a suo dire eterodosse, le cose presero la piega poi sanzionata dagli *Indices*. Nelle *Lettere catholiche* si legge infatti che, esaminato il testo, Muzio lo trasmise alla Congregazione del Sant'Uffizio accusando Aretino come «nemico a Pontefici». «Et ho trouato che fa dire a Christo, Et sopra te Pietro, che sei giusto, edifico la Chiesa mia: doue quelle parole, che sei giusto, possono tenere della dottrina di Viglefo, di Giouanni Hussi, et di Hieronimo di Praga risuscitata da Luthero, i quali non vogliono che i prelati peccatori habbiano auttorità ueruna» (Muzio 1571: 232, «Di Pesaro, a III. di Maggio, Del LVIII»). Considerando però che l'*Umanità* era all'Indice già dal 1557, bisogna dedurre che la data sia erronea, a meno di non voler tacciare d'ignoranza, in materia di cose aretiniane, tanto Muzio quanto Doni; e in ogni caso nella lettera si parla di Aretino come vivente («sapendo io quanto egli è nemico»). Lo stesso Muzio, ritornando più tardi sull'argomento, proporrà una successione dei fatti più plausibile: «alla sua [di Aretino] divinità rendei io già testimonianza; che avendo mandata la sua *Umanità di Cristo* a Roma, e mostrate delle sue eresie (come apparisce in una lettera mia nel terzo delle *Catoliche* […]) dannate furono tutte le sue scritture» (Muzio 1994: 97). Le riserve sollevate nel 1545 (e denunciate, e stornate, dallo stesso Aretino), diventavano ora conclusioni inappellabili. L'*Umanità* e gli altri scritti sacri non solo non erano più tali da comprovare la retta fede, o almeno la buona fede, dell'autore, ma, al contrario, letti com'era inevitabile che fossero alla luce della sensibilità nuova

maturata in materia negli anni del Concilio di Trento, diventavano capi d'accusa decisivi.

Per tutti, da allora in poi, Pietro Aretino fu un Anticristo; di certo l'Anticristo degli scrittori italiani. Come tale la leggenda si incaricò di trasmetterne il nome, di comprenderlo nella schiera dei libertini e di farlo collettore di quanto si addiceva all'Anticristo, consenzienti o meno la logica, la cronologia o la verosimiglianza storica. A cominciare dall'attribuzione a lui fatta del *De tribus impostoribus*. E come tale condannò la sua opera alla frequentazione degli *enfers* delle biblioteche, oltreché alla trasmissione clandestina o mascherata dalla pseudonimia (la più nota rimane quella secentesca di Partenio Etiro), e ne ritarderà fino all'oggi la piena e corretta definizione testuale ed esegetica.

(P. Procaccioli)

Vedi anche

Borri, Girolamo; Brucioli, Antonio; Caravia, Alessandro; Carnesecchi, Pietro; Censura libraria; Colonna, Vittoria; Curione, Celio Secondo; Domenichi, Ludovico; Erasmo da Rotterdam; Franco, Niccolò; Giulio da Milano; Grimani, Giovanni; Lando, Ortensio; Letteratura italiana; Libertinismo; Muzio, Girolamo; Ochino, Bernardino; Paolo IV, papa; Pasquino; Rosello, Lucio Paolo; Varchi, Benedetto; Vergerio, Pier Paolo

Bibliografia

Aquilecchia 1996, Aretino 1989, Aretino 1997-2002, Cairns 1985, D'Amico 1996, D'Amico 2005, Del Vita 1954, Innamorati 1962, Larivaille 1997, Larivaille 2005, Muzio 1571, Muzio 1994, *Pasquinate Romane* 1983, Procaccioli 2003-2004, Procaccioli 2005, Procaccioli 2005(a), Procaccioli 2006

Arias Dávila, Juan - Appartenente a una vivace e prospera famiglia di ebrei *conversos*, Juan Arias Dávila era figlio di Diego Arias Dávila, nato Isaac Abenacer, e di Elvira González, la seconda delle sue tre mogli. Il padre, ebreo di Ávila, si convertì intorno al 1410 grazie alla predicazione di Vicente Ferrer, si stabilì a Segovia come mercante e successivamente fece fortuna grazie alla protezione del futuro Enrico IV. Nel 1437 era già *regidor* di Segovia per il ceto dei gentiluomini tributari («hombres buenos pecheros»). Nel 1443 venne nominato segretario del principe delle Asturie e da quel momento il suo cammino fu in costante ascesa: *escribano de cámara* di Giovanni II e successivamente suo segretario, *contador mayor* del principe Enrico nel 1445, nove anni dopo lo sarà del Regno e membro del *Consejo Real*. Fondò l'ospedale di sant'Antonio da Padova per la cura dei pellegrini, il pane per i poveri e le doti per le orfane. Il re Enrico IV gli consentì di fondare un maggiorascato e a partire da quello Arias Dávila edificò case gentilizie con blasone, delle quali tuttora si conserva una torre. Il primogenito, Pedro, ereditò il maggiorascato, con il feudo di Puñonrostro e vari altri luoghi; il figlio di quest'ultimo, Juan, fu il primo conte di Puñonrostro, e un altro Pedro, conosciuto come Pedrarias Dávila, guidò alcune spedizioni nelle Indie, fondando la città di Panama. Una tale traiettoria biografica, simile a quelle brillanti e fortunate di molti *conversos* dell'epoca, può spiegare, in parte, i risentimenti nutriti nei loro confronti dai *cristianos viejos*.

Juan Arias Dávila nacque probabilmente nel 1438 a Segovia. Studiò Diritto canonico nel Collegio di San Bartolomé dell'Università di Salamanca. Nel 1455 era già cappellano del re, il quale nel 1458 lo nominò protonotario apostolico e abate di Fonseca. Da quel momento accumulò diversi benefici ecclesiastici a Segovia, Burgos, Córdoba e Siviglia, e prebende in trentuno diversi luoghi. Dal 1461 al 1466 fu amministratore della diocesi di Segovia e membro del *Consejo Real* e *oidor* della *Audiencia Real*. Nel 1466 Paolo II lo consacrò vescovo di Segovia.

Insieme con il fratello Pedro intervenne nella politica del regno, dapprima a fianco di Enrico IV, protettore della famiglia. Ma dal 1467, nella guerra civile per la successione al trono di Castiglia, i due fratelli si allontanarono dal re, avvicinandosi all'*infante* don Alfonso, per il quale agevolarono la presa di Segovia, un gran colpo per il re, che lo spogliò di tutti i suoi incarichi e di tutti i suoi possedimenti. Dopo la morte dell'infante nel 1468 Enrico ordinò che abbandonassero Segovia. Alla morte di Enrico IV don Juan Arias Dávila servì con lealtà i Re Cattolici, ai quali aveva prestato il suo primo servizio dando esecuzione alla bolla di dispensa per consanguineità che rendeva possibile il loro matrimonio, così come dette alloggio a Ferdinando nella sua fortezza di Turégano nel Natale del 1473. Su incarico dei sovrani realizzò nel 1484 la visita ufficiale della *Audiencia* e la Cancelleria di Valladolid al fine di migliorare il loro funzionamento, e con il vescovo di Siviglia, Juan Arias de Villar, si recò all'Università di Salamanca per portare a termine delle riforme, e ugualmente all'Università di Valladolid nel 1487.

Come amministratore della diocesi e vescovo Arias recuperò proprietà appartenenti alla mensa episcopale della quale si erano appropriati laici ed ecclesiastici. Usò sempre molta cautela nei rapporti con il capitolo cattedralizio, fino a che riuscì finalmente ad affermare il potere del vescovo.

Durante il regno dei Re Cattolici l'impulso riformatore nella Chiesa castigliana attraversò tutta la società, e per questo fu basilare l'azione pastorale dei vescovi per mezzo dei Concili e dei Sinodi provinciali, le cui norme e i cui canoni vincolavano ecclesiastici e secolari della diocesi. Il vescovo Arias dimostrò un deciso interesse riformatore in tal senso, e diede inizio a varie misure al fine di moralizzare i costumi del clero, migliorare la loro formazione, affermare il potere episcopale. A tal fine convocò vari Sinodi, il primo dei quali tra il 1° e il 10 maggio del 1472 ad Aguilafuente, luogo del feudo cattedralizio, dove si rese obbligatorio per tutti gli ecclesiastici lo studio del latino per quattro anni e si mise ordine ai loro modi di vita. Nel 1478 e nel 1483 riunì altri due Sinodi per regolare la giustizia episcopale, le festività religiose e altri temi che riguardavano i secolari.

Propiziò l'intesa tra i due rami dei francescani, conventuali e osservanti, che erano giunti alla scissione, ospitando i secondi nel 1455 nel nuovo convento di Sant'Antonio, fino a quel momento di proprietà regia, e che nel 1488 tornarono a riunirsi nel convento di San Francesco, con licenza di una bolla emanata da Innocenzo VIII nel 1486. Nella stessa bolla le clarisse osservanti furono riallocate a Sant'Antonio allora vuoto, e più tardi, nel 1498, si riunificarono con le loro consorelle, le quali si erano separate dalle claustrali alla metà del secolo.

Arias ebbe anche un ruolo di rilievo nei Concili provinciali e nelle congregazioni del clero, come il Concilio di Aranda del 1472 e quello di Toledo dell'aprile del 1474. Nel gennaio del 1473 il legato pontificio Rodrigo Borja, futuro papa Alessando VI, convocò a Segovia una congregazione generale del clero castigliano per chiedere fondi per Roma. Sorse da questo incontro, come era prevedibile, un buon rapporto che si sarebbe rivelato utile in seguito nel processo intentato dall'Inquisizione contro i suoi familiari. Nella congregazione del gennaio del 1478 a Siviglia Arias venne scelto uno dei tre commissari con il compito di porre in atto gli accordi, che anticiparono le riforme di Francisco Jiménez de Cisneros, e si recò a Roma per informare Sisto IV.

Arias fu anche mecenate di pittori, scrittori, scultori, architetti e gioiellieri. Fondò a Segovia uno *Studium* di grammatica, logica, filosofia morale e altre scienze sotto il patronato del vescovo e del quale fu sovrintendente. Costruì un nuovo palazzo episcopale con le sue rendite personali dopo che il suo rivale nel controllo della città e nel favore di Isabella, l'*alcalde* Andrés de Cabrera, aveva bruciato quello precedente. Nella cattedrale realizzò diverse modifiche architettoniche, e soprattutto un nuovo chiostro, trasferito nel XVI secolo nella nuova cattedrale, finanziato con fondi dell'episcopato, del *cabildo* e di Enrico IV.

Arias fu il probabile autore di due opere, la *Crónica de Enrique*

IV, secondo Benito Arias Montano, e delle glosse all'*Ordenamiento* di Briviesca. Fu anche responsabile della correzione e della revisione nel 1484 delle *Consuetudines ecclesie segobiensis*. Merita inoltre una menzione speciale il fatto che Arias fu il responsabile della fondazione della prima stamperia della Penisola iberica. Era infatti al corrente delle novità culturali e delle edizioni di libri per i suoi contatti a Roma con Sánchez Arévalo e Juan de Torquemada, abate di Subiaco, prima città ad importare la stampa al di fuori dei confini tedeschi. In occasione del Sinodo di Aguilafuerte, e affinché le sue posizioni fossero conosciute, decise di importare la nuova invenzione tedesca e fece venire lo stampatore di Heidelberg, Johannes Parix, che ebbe la sua bottega a Segovia fino al 1475. Il risultato fu il *Sinodal de Aguilafuente*, primo libro stampato in Spagna, pubblicato nel 1472, poco prima delle prime edizioni di testi a Siviglia, Barcellona, Valencia e Zaragoza. Parix pubblicò a Segovia otto libri, alcuni per la formazione del clero e altri di diritto canonico per lo *Studium* generale. Probabilmente uscì dalle sue botteghe un'opera di Pedro Martínez de Osma bruciata nel 1475, fatto che forse accelerò la fuga di Parix verso Toulouse. Per più di cento anni Segovia non avrebbe più avuto una stamperia.

Arias ebbe una biblioteca immensa, una delle migliori della Spagna del suo tempo, della quale resta una parte nella cattedrale di Segovia grazie agli eventi degli ultimi anni della sua vita. Vi si conservano tra gli altri codici di Ovidio, Catone, Seneca, Aristotele, sant'Agostino, san Tommaso d'Aquino, san Gregorio Magno, Pedro de Osma, Luigi Pontano.

Gli ultimi anni della sua vita li dedicò a difendere se stesso e i suoi familiari vivi e morti dalle accuse di criptogiudaismo. Il problema non può essere isolato dal sentimento antisemita diffuso per tutta la Spagna nei secoli XIV e XV, soprattutto nei confronti di coloro che avevano raggiunto posizioni elevate nella società. E nemmeno dai contrasti risentiti tra alcuni vescovi ed inquisitori. La bolla del 12 settembre 1487 subordinava completamente la giurisdizione episcopale a quella inquisitoriale, privava i metropolitani del diritto di ricevere gli appelli contro le sentenze pronunciate dagli ufficiali diocesani suffraganei e ordinava che fossero di pertinenza dell'inquisitore generale. Ciò permise a Torquemada di iniziare processi contro eminenti vescovi dell'*entourage* reale: il vescovo Arias e quello di Calahorra e presidente del Consiglio di Castiglia, don Pedro de Aranda, che alla fine morì a Castel Sant'Angelo a Roma. Non è neppure casuale che il tribunale di Segovia avesse la sua sede nella casa del primo marchese di Moya, il gran rivale di Juan Arias, Andrés de Cabrera.

Nel processo contro la famiglia Arias, del quale si conservano le dichiarazioni dei testimoni contro i genitori, il cognato e la nonna materna, morti ormai da tempo, erano implicati anche «i figli, nipoti e parenti ereditari e successori dei sopradetti e di ognuno di essi». Gli interrogatori dei testimoni vennero compiuti tra il 1486 e il 1489 e il processo in sé l'8 di luglio del 1489. Nei suoi pareri il promotore fiscale Pedro Maldonado scrisse di ritenere colpevoli gli accusati di aver conservato in segreto la fede ebraica. Per la sua difesa nel 1490 il vescovo si recò a Roma con i resti dei suoi parenti per evitare che fossero dissotterrati e bruciati. Lì fu ben ricevuto da papa Innocenzo VIII e dal cardinale Borja. Diventato questi Alessandro VI, lo scelse nel 1494 come delegato papale, con suo nipote Giovanni il cardinale di Monreale, al fine di rappresentarlo a Napoli nell'incoronazione di Ferdinando II. Arias a Roma ottenne una sentenza favorevole, che non aveva validità nel tribunale di Segovia. Sebbene tentasse di trasferire il processo a Roma, dove aveva più possibilità di paralizzarlo, la causa venne trasferita solo a Valladolid, dove venne infine archiviato alla sua morte, che avvenne a Roma il 28 ottobre 1497. Il suo corpo venne trasferito a Segovia, dove ricevette sepoltura nella cattedrale, insieme con i suoi predecessori; ma si perse a seguito del trasferimento nella cattedrale nuova.

(M. Gamero Rojas)

Vedi anche

Alessandro VI, papa; *Conversos*, Spagna; Ferdinando il Cattolico, re di Aragona; Isabella la Cattolica, regina di Castiglia; Segovia; Torquemada, Tomás de

Bibliografia

Azcona 1987, Bartolomé Herrero 2004(a), Carrete Parrondo 1986, Contreras Jiménez 1985, Foa 1998, Galindo García 1998, Pastore 2003, Pastore 2008, Reyes Gómez 2004

Arias Montano, Benito - Benito Arias Montano nacque a Fregenal de la Sierra alla fine del 1527 e morì a Siviglia il 6 luglio 1598. Il padre, notaio del Sant'Uffizio lo introdusse agli studi, che proseguì nella Siviglia inquieta di Juan Gil e Costantino Ponce de la Fuente e poi ad Alcalá de Henares, dove assistette alle lezioni di Sacra Scrittura del celebre biblista Cipriano de la Huerga. Talento geniale e multiforme, Arias Montano arrivò a dominare oltre al castigliano e al latino e al greco, l'ebraico, il caldeo, il siriaco, l'arabo, oltre all'italiano, al francese, al tedesco, al fiammingo e al portoghese «como si en estas naciones se hubiera criado». Nel 1554 approntò una traduzione del Cantico dei Cantici che più tardi passerà nelle mani dell'amico *fray* Luis de León (la cui parafrasi verrà messa sotto accusa dall'Inquisizione nel processo del 1572). L'Inquisizione fece capolino molte volte nella vita di Arias Montano: mai in maniera diretta, con l'onta di un processo, ma sfiorandolo e minacciandolo più volte e finendo per accentuarne la tendenza alla prudenza e alla circospezione. Una fonte riferisce che nel 1559 in Extremadura Montano fu denunciato come giudaizzante e trasferito a Siviglia dove fu liberato per inconsistenza delle accuse quasi immediatamente. Non ci sono riscontri documentari che attestino l'episodio, ma è certo che la fama di cristiano nuovo lo accompagnò per tutta la vita. La sua appartenenza all'Ordine di Santiago, in cui gli *estatutos de limpieza de sangre* avrebbero dovuto impedire l'ingresso ai cristiani nuovi, venne ad esempio usata in una lettera autografa a Guglielmo Sirleto in cui difendeva di «non toccarmi parentela né schiatta alcuna di moro né di giudeo», mentre la voce insistente della sua origine *conversa* fece sì che egli rimase consegnato allo scherno dei versi di Lope de Vega, che accennava al suo conosciuto e sospetto rifiuto di mangiare prosciutto: «Jamón presunto de español marrano / De la sierra famosa de Aracena, / adonde huyó del mundo Arias Montano», tornando nei momenti più critici a oscurare la 'buona fama' dell'umanista spagnolo. Recentemente Juan Gil ha messo in evidenza, per la prima volta in modo scientifico, i numerosi vincoli che legarono Arias Montano agli ambienti *conversos* di Siviglia.

La carriera di Montano avrebbe preso il volo di lì a poco, in un turbine di incarichi diversi e interessi sempre nuovi, che lo avrebbero portato dalla Spagna alle Fiandre all'Italia, al Portogallo, come umanista brillante e uomo di fiducia di Filippo II. La fama e il prestigio gli avrebbero permesso una vita agiata, in cui l'attività intellettuale non era costretta dalla continua ricerca di denaro e favori e anzi si apriva alle curiosità più diverse, al collezionismo, a posizioni mai servili, in un aristocraticismo di fondo che, come ha notato Juan Gil, lo allontanava dalla media dei *letrados* e degli intellettuali spagnoli del periodo. Nel 1560 entrò nell'Ordine di Santiago, prendendo gli ordini, nel 1562 passò a Trento a seguito Martín Pérez de Ayala, allora vescovo di Segovia e stimato teologo. Intervenne nell'ultima fase del Concilio su due questioni fondamentali, la dibattuta questione della comunione *sub utraque specie* e la sessione sul matrimonio.

Tornato in Spagna fu chiamato a corte come consigliere. Nel 1568 Filippo II gli affidò il compito di supervisione di un progetto editoriale ambiziosamente proposto dallo stampatore fiammingo Cristophe Plantin, in cerca allora di prove di ortodossia da dare al sovrano, la riedizione aggiornata e ampliata della Bibbia poli-

glotta di Francisco Jiménez de Cisneros. Il progetto, che Plantin in un primo momento aveva sottoposto all'attenzione dei principi protestanti, prevedeva la riedizione della famosa Bibbia di Alcalá in cinque volumi, con una discussa appendice di tre volumi che comprendeva la versione del Nuovo Testamento di Sante Pagnini, significativamente edita da Miguel Servet, e coinvolse alcuni dei più celebri biblisti e orientalisti europei (Andreas Masius, Guillaume Postel, tra gli altri).

Montano, che aveva già dato al sovrano parere estremamente positivo sull'impresa, sottolineandone, nella sua visione allargata di un cristianesimo conciliatorio e latitudinario, l'importanza dell'opera per «el prado de cristianos latinos y de cristianos griegos y de cristianos suyos que entienden las lenguas hebreas, caldea, siríaca y de todos los hebreos que se han de aficionar a la majestad y gran provecho de la obra» vi si gettò con entusiasmo e trovò nell'ambiente di Anversa e nei circoli spirituali fiamminghi nuova linfa per il proprio spiritualismo. Il rapporto con Plantin si trasformò in uno stretto connubio intellettuale e spirituale, nonché commerciale, testimoniato da una fitta corrispondenza che si interruppe solo con la morte di Plantin. Nel frattempo egli prese parte all'edizione dell'Indice di Lovanio del 1571.

L'edizione della Poliglotta vide la luce tra mille polemiche, in Spagna e a Roma. Forti furono le resistenze romane per un progetto che metteva chiaramente all'angolo la Vulgata, e le rigorose e asfittiche indicazioni del Concilio di Trento in materia biblica, e che, alla ricerca di un testo filologicamente ineccepibile, faceva tesoro delle versioni ebraiche e della parafrasi caldea, nonché dell'aiuto di orientalisti ed ebraisti non proprio in odore di ortodossia, come Masius, Guy Lefèvre De la Bodérie e Postel. Pio V resistette strenuamente all'approvazione della *Bibbia regia*, indignato nel constatare che nel VII volume era rifluita la versione latina della Bibbia di Sante Pagnini – che in un primo tempo Arias Montano e Plantin avrebbero voluto addirittura sostituire alla Vulgata di san Girolamo nel *corpus* del testo – e che il trattato *De arcano sermone* dello stesso Montano in appendice sembrava troppo 'cabalistico' per essere ortodosso. Si arrivò a patti solo dopo la morte del pontefice: la visita di Arias Montano a Roma strappò una non troppo vittoriosa approvazione condizionata, sancita con *motu proprio* del settembre 1572.

Ma i problemi della Bibbia regia con le massime autorità ecclesiastiche erano ben lungi dall'essersi conclusi. Proprio alla vigilia della partenza di Montano per la città eterna, la notizia della cattura di *fray* Luis de León, cui Montano era molto legato, e dell'inizio dei processi ai biblisti di Salamanca, apriva per la *Bibbia regia* un fronte interno di polemica non meno pericoloso: i processi agli ebraisti salmantini Gaspar de Grajal, Alonso de Gudiel, Martín Martínez de Cantalapiedra (da cui era partito il primo parere positivo per la *Bibbia regia*), con quel loro attacco sferrato alla possibilità di studiare filologicamente il testo sacro in un confronto serrato con le varianti ebraiche, gettava più di un'ombra sull'ortodossia del progetto di Montano, che ai testi sacri in ebraico e greco affiancava anche la parafrasi caldea del Vecchio Testamento e la versione siriaca del Nuovo.

Non fu forse un caso se, durante il processo a *fray* Luis de León, gli inquisitori fecero emergere anche pesanti indizi contro l'amico e compagno di studi Arias Montano. Sequestrarono e analizzarono ad esempio la parafrasi del Cantico dei Cantici di mano di Arias Montano in possesso di *fray* Luis de León e indagarono su un libro in volgare italiano, manoscritto, che Arias Montano avrebbe portato dall'Italia e che iniziava con una misteriosa rivelazione. *Fray* Luis disse di averlo avuto da Arias, che ne aveva magnificato la profondità e la dottrina, ma di averlo denunciato all'Inquisizione già nel 1559, come eretico, e poi bruciato. Fu del resto lo stesso grande accusatore di *fray* Luis, il professore di greco dell'Università di Salamanca León de Castro, ad accusare a ruota, a partire dal 1574, la *Bibbia regia*, «bandera de la sinagoga» e il suo curatore. A più riprese le corrispondenze dalla Spagna avvisavano Montano degli attacchi sempre più violenti, che spaziavano dagli ambienti universitari di Salamanca alla corte ai giudici dell'Inquisizione.

Nell'estate del 1575 Montano era di nuovo a Roma per tentare di ottenere un'approvazione definitiva della Bibbia, che avrebbe messo a tacere León de Castro e i suoi detrattori spagnoli, ma a Roma, come scriveva sconsolatamente a Filippo II, le accuse calunniose di Castro avevano trovato molti sostenitori. L'analisi della *Bibbia regia* affidata a Roberto Bellarmino e alla Congregazione del Concilio non fu per niente favorevole, ma ancora una volta la diplomazia – l'ombra di Filippo II dietro l'impresa pesava pur sempre molto – trovò una soluzione: se l'opera fosse stata presentata *in fieri* e non già pubblicata, con grande dispendio di denaro e con il nome del sovrano di Spagna, sarebbe stata condannata *in toto*. Ora dovevano perlomeno essere espunti i volumi dell'*apparatus*, a cui per nulla al mondo si sarebbe dovuto dare approvazione papale. Ma il cauto Gregorio XIII, nel comunicare le posizioni romane, rimetteva diplomaticamente ogni decisione sull'*apparatus* ai teologi spagnoli.

Così era ancora una volta in Spagna che si giocava la partita e con un'Inquisizione che non sembrava per nulla favorevole e che aveva dato, con il processo ai biblisti, una prova di forza notevole, minacciando come non mai la possibilità di autonomia critica degli intellettuali spagnoli. Comprensibile la riluttanza con cui Arias Montano, con un un fascicolo inquisitoriale ancora aperto, rispose all'invito del sovrano di tornare in patria, con il compito di riorganizzare e riordinare la Biblioteca dell'Escorial. Le acque tuttavia erano destinate a calmarsi. L'ultima denuncia di León de Castro all'Inquisizione, nel novembre del 1576, non aveva trovato seguito e anche il processo a *fray* Luis de León si concluse con un'assoluzione.

Nel 1577 il gesuita Juan de Mariana, che era stato allievo del biblista Cipriano de la Huerga ad Alcalá insieme con Montano e *fray* Luis de León, cui era stato affidato il compito di pronunciarsi definitavamente sulla *Bibbia regia,* consegnò un lungo e articolato memoriale in cui, pur non risparmiando critiche all'opera, finì per dare l'assenso. Mariana mise in evidenza le imprudenze di Montano rispetto ai dettami tridentini, i molti refusi di un'opera di portata immensa, che avrebbe avuto bisogno di un numero più consistente di collaboratori; tuttavia, di fronte al retrivo atteggiamento di Castro e alle sue miopi e violente limitazioni, si schierava apertamente dalla parte di Arias Montano e ne approvava la discussa opera. Un nuovo tentativo di accusare la Bibbia regia, fatto da parte dei domenicani di Siviglia nel 1579, sarebbe presto rientrato.

Dal ritorno in Spagna nel 1576, a parte un'ultima missione diplomatica in Portogallo nel 1578, la vita di quel 'curioso sacerdote' sarebbe passata tra le quattro mura dell'Escorial e il suo rifugio preferito della Peña de Aracena, al confine tra Andalusia ed Extremadura. Le sue amplissime competenze l'avrebbero portato a cercare e far arrivare per la nuova biblioteca del sovrano, che, nelle intenzioni del suo fondatore, doveva rivaleggiare con la Vaticana, libri, codici e manoscritti da tutto il mondo, incrementando la già notevole collezione araba e orientale dell'Escorial. Accanto al compito di bibliotecario Arias Montano fu incaricato di impartire lezioni sulla Scrittura ai monaci geronimiani del monastero di San Lorenzo dell'Escorial, ma anche, a pochi di loro, lezioni di greco ed ebraico. L'assidua corrispondenza con Plantin lo tenne costantemente aggiornato sulle novità editoriali e su quanto si muoveva sulla scena europea, ma fece pervenire, anche nel tempio della Controriforma, libri e idee decisamente non ortodosse.

Molto si è discusso sull'adesione di Arias Montano alla *Familia charitatis* una sorta di setta clandestina, fondata attorno al 1540 a Emden, da Hendrick Niclaes e diffusa in tutte le Fiandre, che negando il valore soteriologico di sacramenti e cerimonie si proponeva come movimento spiritualista e conciliatorio strettamente legato però alle rivelazioni del nuovo profeta Niclaes. Plantin era stato in contatto con Niclaes almeno fino al 1567. Poi, in seguito alla scissione del gruppo, aveva preferito seguire il più moderato

Hendrik Jansen van Barrefelt, detto Hiël. In Hiël si smorzavano gli aspetti più settari e messianici, si accentuava ulteriormente la legittimazione del nicodemismo, in nome del fatto che né dogmi né adesioni confessionali potevano condizionare la vera vita dello spirito. L'amore di Dio nell'uomo e lo «spirito di Gesù Cristo» diventavano gli unici elementi capaci di informare la vita cristiana e di superare barriere dogmatiche e dottrinali.

Montano non aderì mai formalmente alla *Familia Charitatis*; nell'Indice espurgatorio del 1570 aveva anzi condannato le opere di Niclaes. Ma il suo interesse e la sua aperta ammirazione per il nuovo leader Hiël andarono intensificandosi di pari passo con quelli dello stampatore Plantin, che tradusse e stampò a partire dall'inizio degli anni Ottanta le opere del nuovo profeta. E certo anche la sua opera più conosciuta, il *Dictatum christianum*, pubblicata presso Plantin nel 1575, rifletteva un'esigenza di concordia e pacificazione al di là delle diverse confessioni religiose e delle «dispute di religione»; suggeriva nella ricerca della perfezione, la possibilità di una deificazione individuale che si avvicinava a quella del circolo fiammingo. Ancora più discussa è ovviamente la possibilità di una diffusione dell'eresia fiamminga all'interno del convento geronimiano dell'Escorial. C'è una lettera di Plantin a un monaco dell'Escorial in cui lo stampatore francese si felicitava per essere entrato, sotto la guida del maestro Arias Montano, nell'«optimam viam». Proprio negli anni passati all'Escorial, la lettura degli scritti dello spiritualista olandese, designato nella corrispondenza in codice tra Plantin e Arias Montano come «ille» o «testis» o «poeta», si era fatta intensa e coinvolgente. Nel 1583 Montano chiedeva a Plantin di mandargli i commentari di Hiël sulle visioni di Ezechiele per poterli utilizzare nei suoi commenti sull'Apocalisse, inserendoli «con cautela, all'interno di qualche libro a stampa e con qualche codice che mi indicherai». Nel prologo ai commenti avrebbe esplicitamente dichiarato il suo debito con l'olandese, pur designandolo con lo pseudonimo, Hiël, con cui era conosciuto solo dai suoi ammiratori. È il processo inquisitoriale aperto nel 1592 contro *fray* José de Sigüenza, discepolo e successore di Arias Montano alla Biblioteca dell'Escorial, a mostrare quanto e come le dottrine spiritualiste di Plantin e di Montano, se non la reale influenza di Hiël, avessero potuto estendersi. Anche in questo caso l'Inquisizione tentò di far luce sull'intoccabile Arias Montano, colpendo e interrogando il suo discepolo più vicino. Così quel processo, iniziato a Toledo per invidie di monaci, e presto chiusosi con un'assoluzione per l'intervento benigno e risolutivo di Filippo II, divenne ancora una volta l'occasione per indagare sulle frequentazioni eretiche del maestro, sul suo latitudinarismo, sulla portata di quelle «revelaciones» che avevano fatto in modo che, nelle parole di Siguenza, «Arias Montano supo en una noche cuanta Escritura sabía».

Il suo era un indefinito e pericoloso sapere rivelato che travalicava gli ambiti delle umane possibilità e che lo stesso Arias Montano aveva ammesso, nel suo *Naturae Historia*, di aver ricevuto per rivelazione; un sapere che aveva condiviso, in forza di rivelazioni divine, con «condiscepoli la cui cultura non era così profonda».

In questo senso l'ipotesi recentemente formulata da Adriano Prosperi che il libro in toscano che Arias Montano aveva mostrato ammirato a *fray* Luis de León fosse una copia del perduto *Libro Grande* di Giorgio Siculo porta nuova luce su un filone ancora tutto da esplorare, che dall'Italia dei benedettini e di Giorgio Siculo arriva alle Fiandre della *Familia charitatis* e alla rigorosa Spagna geronimiana di José de Sigüenza e dei circoli elitari dell'Escorial, all'eclettismo di un personaggio del calibro di Pedro de Valencia, maestro dello scetticismo spagnolo e insieme custode degli insegnamenti esoterici del maestro Arias Montano.

Arias Montano chiese il permesso di poter lasciare l'Escorial già nel 1584, ma non riuscì a farlo che per brevi periodi, cercando rifugio nella sua Peña de Aracena e nella certosa sivigliana di Las Cuevas. Nel 1585, in una continua corrispondenza con la Suprema Inquisizione, poteva stendere una lista di libri proibiti da mettere sotto chiave. Nel luglio 1592 fu eletto priore di Las Cuevas, e nella certosa di Siviglia rimase, salvo brevi passaggi a la Peña di Aracena, fino alla morte. Tornò così alla Siviglia dei suoi anni giovanili, che mai aveva in realtà del tutto abbandonato, e riallacciò strettissimi rapporti con due famiglie *converse* sivigliane, che avevano fatto fortuna nei commerci con Anversa. A loro, come ha ampiamente dimostrato Juan Gil, segnalando ancora una volta come le strade di Arias Montano incrociassero quelle dell'ambiente *converso* tra Siviglia e le Fiandre, lasciò la maggior parte dei suoi beni in eredità.

La sua fama di filologo e di esperto di lingue orientali lo accompagnò per tutta la vita. La sua ultima e contrastata *expertise* riguardò la discussa questione delle lamine di Granada e andò palesemente contro i desideri del committente, l'arcivescovo di Granada Pedro de Castro y Quiñones. Arias Montano, di fronte a una devozione che stava infiammando l'Andalusia, dichiarò falso il ritrovamento archeologico, mettendo in evidenza le numerose incongruità di scrittura e contenuto delle lamine. Arias Montano morì poco dopo, nel luglio 1598, a pochi mesi di distanza dal suo protettore Filippo II. Le sue opere furono messe all'Indice pochi anni dopo, nel 1607 e 1612: la forza e l'importanza del suo magistero ricordata e difesa strenuamente dagli allievi, Pedro de Valencia in testa, non valse a evitare una condanna rimandata per anni.

(S. Pastore)

Vedi anche

Bibbia; Biblisti, processi ai, Spagna; Fiandre; Filippo II, re di Spagna; Gil, Juan (dottor Egidio); Giorgio Siculo; Gregorio XIII, papa; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Lamine di Granada; León, Luis de; Lovanio; Mariana, Juan de; Ponce de la Fuente, Constantino; Postel, Guillaume; Sigüenza, José de; Sirleto, Guglielmo; Siviglia; Siviglia, processi di; Valencia, Pedro de

Bibliografia

Arias Montano 1984, Arias Montano 2003, Domenichini 1985, Domenichini 1986-1987, Gil 1998, Gómez Canseco 1998, ILI, Lazcano 2001, Pastore 2005, Rekers 1972, Sánchez Rodríguez 1996.

Aristotelismo - La filosofia naturale di Aristotele diventò dominante nel pensiero europeo solo dopo gli sforzi compiuti nel XIII secolo per armonizzarla con la dottrina cristiana e con la preesistente fisica platonica. Alcuni dei primi conflitti infatti ruotavano attorno alle affermazioni aristoteliche riguardanti l'eternità del mondo, la mortalità dell'anima, il determinismo e il panteismo. Aristotele aveva identificato l'anima umana con la 'forma', o principio organizzatore del corpo umano materiale. Poiché nessuna forma può esistere senza la materia, la morte di un individuo e la dissoluzione del suo corpo, secondo l'opinione del filosofo, richiedono anche l'estinzione dell'anima. D'altra parte, l'universo aristotelico è immaginato eterno, non è stato creato né può essere distrutto, il che provoca un altro conflitto con la dottrina stabilita dal cristianesimo. Un ulteriore problema era costituito dal determinismo, poiché la filosofia aristotelica poggiava sull'idea di 'nature' immutabili che guidano il comportamento dell'universo, specie nei cieli. Portata all'estremo, la fisica di Aristotele poteva dare sostegno a un'astrologia orientata a sostenere che gli astri sono in grado di vincere la libera volontà umana. Infine per Aristotele la divinità era immutabile e rivolta a se stessa, una dottrina che minacciava le idee cristiane della provvidenza e dell'intervento divino; mentre la sua cosmologia richiedeva un numero di intelligenze responsabili dei moti celesti, cosa che faceva sorgere il rischio del panteismo. Tommaso d'Aquino (XIII sec.) prese una posizione moderata che mirava a riconciliare Aristotele con il cristianesimo adattandoli l'uno all'altro e chiedendo alla filosofia di offrire un supporto alla teologia. Diversamente, altri filosofi (per esempio Boezio di Dacia e Sigieri di Brabante) seguirono la linea del pensatore arabo Aver-

roè e assunsero una posizione più radicale, rifiutando ogni limite teologico all'indagine filosofica e razionale. Seguirono così molti conflitti tra teologi e filosofi, anche se già alla metà del Trecento la conciliazione proposta dall'Aquinate era diventata di fatto l'approccio dominante, e la filosofia aristotelica cristianizzata rappresentava quella più accettata e praticata in Europa.

La filosofia aristotelica tuttavia non rimase statica nel tempo. Infatti le molteplici interpretazioni del pensiero dello Stagirita diffuse in epoca medioevale furono riprese nel Rinascimento dai numerosi «aristotelismi» (come li ha definiti Charles B. Schmitt). E non cessarono neppure i conflitti con la teologia: molti filosofi erano desiderosi di estendere i confini dell'aristotelismo, e di conseguenza talvolta vennero accusati di invadere un territorio proibito. L'Università di Padova, in particolare, si configurò come il centro dell'aristotelismo radicale rinascimentale. Pietro Pomponazzi e Cesare Cremonini furono due fra i docenti dello Studio che attinsero alle dottrine aristoteliche per minimizzare la sfera soprannaturale nel mondo (miracoli inclusi) e negare l'immortalità dell'anima. Cremonini fu più volte interrogato dall'Inquisizione, ma lo Stato veneziano lo protesse da ogni serio pericolo. Alcuni dei suoi allievi non furono altrettanto fortunati, e si ritrovarono accusati di 'materialismo' o di 'aristotelismo averoista' per aver sostenuto idee simili a quelle dei loro maestri.

Ma se abbracciare l'aristotelismo radicale poteva costituire un rischio, lo stesso rischio poteva derivare anche dal rifiuto di Aristotele. La sintesi della filosofia naturale di Aristotele con la dottrina cristiana realizzata nel XIII e nel XIV secolo comportava che l'eterodossia filosofica poteva rappresentare un segno di eresia in senso proprio. Un terreno particolarmente scivoloso era la teoria aristotelica della materia e il suo legame con la dottrina di transustanziazione. La filosofia naturale di Aristotele sosteneva che la materia e la forma di un oggetto erano componenti indipendenti ma indivisibili. La dottrina cristiana affermava invece che quando l'ostia veniva consacrata le forme accidentali di essa rimanevano le stesse, mentre la materia si trasformava nel corpo vero di Cristo. Per questo rifiutare la dottrina aristotelica della materia e della forma, e postulare invece atomi puramente materiali, poteva portare all'accusa di eresia. Nel Seicento il gesuita Pierre Le Cazre accusò implicitamente il filosofo atomista Pierre Gassendi di un errore simile. Inoltre, Pietro Redondi ha sostenuto (in modo poco convincente) che il vero reato di Galileo Galilei sia stato in realtà non il copernicanesimo, ma il voler minare la dottrina della transustanziazione attentando alla teoria aristotelica della materia.

Il secondo elemento di disputa nel Cinquecento e nel Seicento fu il contributo aristotelico alla cosmologia geocentrica e alla rigida divisione tra i regni celeste (perfetto e immutabile) e terrestre (imperfetto e mutevole). La filosofia naturale di Aristotele sosteneva che i pianeti e le stelle erano attaccati a sfere solide e mossi da esse. Tali sfere giravano con un eterno e costante moto circolare. Al contrario, conformemente alla filosofia naturale aristotelica, il movimento della terra era lineare e né eterno né costante. E visto che alcuni passaggi scritturali (*Giosuè* 10:13, *Salmi* 104:5, *Isaia* 40:22) sembravano confermare tale visione, le sfide poste alla cosmologia geocentrica potevano essere viste come sfide all'esegesi ufficiale. Il cardinale Roberto Bellarmino, per esempio, avvertì Galileo che la sua reinterpretazione della Scrittura in favore dell'eliocentrismo richiedeva prove irrefutabili; prove che Bellarmino non credeva Galileo possedesse. Occorre poi sottolineare che se (come hanno sostenuto alcuni storici) l'Inquisizione della prima età moderna ha protetto la filosofia naturale di Aristotele contro le novità avanzate da Galileo e da altri, per altro verso un'adesione troppo stretta alla fisica aristotelica poteva produrre anch'essa una reazione da parte della Chiesa. Infatti, lo scopo dell'attività inquisitoriale nel campo della fisica mirava non tanto a proteggere una branca della filosofia naturale contro un'altra, ma piuttosto a preservare le opinioni naturalistiche da cui pareva dipendere la dottrina cattolica.

(J. Seitz)

Vedi anche

Atomismo; Averroismo; Cremonini, Cesare; Copernicanesimo; Galilei, Galileo; Gassendi, Pierre; Pomponazzi, Pietro; Tommaso d'Aquino, santo

Bibliografia

Nardi 1958, Nardi 1979 Poppi 1991, Poppi 1993, Randall 1961, Redondi 1983, Schmitt 1984(a)

Armanno Pungilupo - Il 30 marzo 1254 Armanno detto Pungilupo aveva abiurato al cospetto dei frati predicatori inquisitori Aldobrandino ed Egidio. Il 26 dicembre 1269 muore tuttavia in odore di santità e viene inumato nella cattedrale di Ferrara, dove i canonici iniziano a constatare i miracoli che avvengono presso il suo sepolcro. Nel contempo i frati inquisitori iniziano un procedimento giudiziario. Su appello dell'arciprete della cattedrale, Gregorio X affida il caso al cardinale di San Nicola in Carcere Tulliano – l'allora *inquisitor generalis* Giovanni Gaetano Orsini – che provvede a togliere la scomunica sui canonici e l'interdetto lanciato sulla cattedrale dall'inquisitore Aldobrandino al rifiuto di esumare il corpo di Armanno. Negli anni Ottanta con Onorio IV il caso passerà al frate inquisitore Florio da Vicenza. Il 20 dicembre 1300, Bonifacio VIII scrive due lettere: la prima, indirizzata all'inquisitore Guido da Vicenza, riassume la vicenda giudiziaria e comunica la formazione di una commissione cardinalizia – di cui facevano parte gli *auditores causarum* Giovanni Monaco, Guglielmo Longo e Niccolò di Boccassio – che doveva infine chiudere il caso, dopo aver esaminato il *dossier* documentario a testimonianza e a difesa rispettivamente della santità e dell'eresia di Armanno. La seconda lettera sollecita il frate inquisitore Guido da Vicenza a concludere il *negotium* dopo il *consilium* richiesto da frate Guido al vescovo bolognese Giovanni Savelli e al teologo Ramberto da Bologna, entrambi membri dell'*Ordo fratrum praedicatorum*.

Il 22 marzo 1301, nella sala del capitolo dei frati predicatori di Ferrara, alla presenza dell'arciprete Giovanni e del canonico Bonfamilio, di frati predicatori e minori, oltre che di rappresentanti di istituzioni ecclesiastiche cittadine, viene emesso il giudizio finale. Il giorno successivo, «in domo officii inquisitoris», frate Guido comunica al podestà di Ferrara di rendere esecutiva la sentenza, ossia l'esumazione del corpo di Armanno, entro tre giorni. La presenza cospicua di frati predicatori che ricoprono la carica non solo di inquisitori, ma anche di membri della commissione cardinalizia (Niccolò di Boccassio), di vescovo (Giovanni Savelli) e di teologo (Ramberto da Bologna), mostra una delicata situazione di controllo del potere ai vertici della Chiesa ferrarese che giunge al suo epigono nella proclamazione del frate predicatore e inquisitore Guido da Vicenza a vescovo di Ferrara, scelto da Benedetto XI (il confratello Niccolò di Boccassio). Il caso si conclude con l'ex inquisitore Guido da Vicenza, seduto sulla cattedra vescovile, dopo che aveva proclamato eretico un 'santo' sepolto in quella chiesa; la vicenda mostra che non ci sono fatti, ma solo contrapposte interpretazioni, in cui Armanno appare più come un 'militante della misericordia cristiana', inconciliabile con la logica coercitiva degli inquisitori, che un membro di una setta eterodossa.

La strana ambiguità di un santo condannato per eresia in un contesto evidente di controllo della santità laica da parte degli Ordini mendicanti, in generale, e di rafforzamento del potere politico-religioso dei frati predicatori nella Provincia di *Lombardia*, in particolare, si rispecchia con chiarezza fin paradossale nella documentazione superstite. Gli atti originali del processo contro Armanno Pungilupo sono perduti, ma una fase redazionale successiva è stata trascritta negli *Annales Ferrarienses* compilati dall'umanista modenese, e uomo di corte degli Estensi, Pellegrino Prisciani, prima di essere inseriti nelle *Antiquitates Italicae Medii Aevii* di Lodovico Antonio Muratori. Il testo superstite rappresenta uno stadio redazionale successivo ai processi inquisitoriali e alla raccolta di

testimonianze di santità: in successione sono ordinate per *rubricae* – ossia per temi – che contengono *argumenta* a dimostrazione della fondatezza delle accuse di eresia e delle prove di santità. Il documento è l'esito di una stratificazione di passaggi: da precedenti atti sono stati estratti frammenti di deposizioni, in seguito collocati per accostamento tematico nelle singole e specifiche *rubricae*. I primitivi (e perduti) atti inquisitoriali furono scomposti e riorganizzati tematicamente accanto e contro prove di santità. Ne risulta una nuova ed elaborata forma documentaria da presentare agli *auditores causarum* nominati da Bonifacio VIII per chiudere la contesa in un contesto in cui la presenza in Curia del cardinale Niccolò di Boccassio permette l'attuazione di una strategia di controllo non solo della santità, ma anche dell'eresia: la repressione inquisitoriale non agisce soltanto in un contesto di coercizione all'ortodossia, ma diventa così strumento di spoglio e/o promozione di santità in una evidente costruzione di ambiguità semantica.

(M. Benedetti)

Vedi anche

Bonifacio VIII, papa; Benedetto XI, papa

Bibliografia

Bascapè 2002, Benedetti 2008, Merlo 1989, Zanella 1986, Zanella 1995

Armellini, Girolamo - Teologo domenicano, inquisitore di Reggio e di Parma (ca. 1519-1525) e poi di Mantova (ca. 1531-1540), coinvolto come giudice in due famosi processi per eresia degli anni Dieci del Cinquecento, e nella caccia alle streghe nel mirandolese durante gli anni 1522-1525, Armellini nacque a Faenza verso la fine del Quattrocento. Fu membro della congregazione domenicana della Lombardia, e nei primi anni del Cinquecento fu nominato vicario dell'inquisitore di Mantova, Domenico da Gargnano. Nel 1511 frate Domenico accusò il canonico regolare don Pietro da Lucca di predicare che Gesù Cristo era stato concepito non nel grembo di Maria, ma in tre gocce di sangue vicino al suo cuore. Una volta che il giudice ebbe denunciato don Pietro alla Sede Apostolica, fu nominata una commissione di tredici teologi per investigare sulla natura della sua dottrina. Armellini fece diverse pressioni sui teologi per convincerli che l'insegnamento di don Pietro era eretico. Alla fine la commissione assolse don Pietro, ma giudicò le sue tesi ereticali, e il 7 settembre papa Giulio II emise un breve che condannò ufficialmente la sua dottrina sull'incarnazione. La confutazione dell'insegnamento di don Pietro stilata da Armellini fu edita a Pesaro e poi a Mantova, nel 1511, con il titolo di *Egregia novae heresis de Christi incarnatione confutatio et per sententiam Apostolicae Sedis condemnatio*. Il coinvolgimento di Armellini nella causa gli valse la menzione d'onore negli scritti di successivi biografi e inquisitori domenicani come Leandro Alberti e Cipriano degli Uberti. E Alberti gli attribuì anche la condanna di un oscuro eretico seguace di don Pietro, scoperto a Roma nel 1516.

Negli anni 1512-1513 Armellini fu maestro degli studi nello Studio generale domenicano di Bologna. Come parecchi altri inquisitori della congregazione lombarda, egli fu coinvolto in progetti editoriali di orientamento savonaroliano. All'inizio degli anni Venti del Cinquecento corresse e pubblicò la prima edizione delle *Prediche sopra il salmo 'Quam bonus'* di frate Girolamo Savonarola. Con ogni probabilità fu nominato inquisitore di Reggio e di Parma prima del 1519, quando rimase coinvolto nella controversia riguardante l'aristotelismo radicale di Tiberio Russiliano. Russiliano fu accusato d'eresia una prima volta dopo avere proposto la discussione di quattrocento tesi filosofiche nello Studio bolognese. Più tardi egli fuggì a Parma, dove pubblicò il suo *Apologeticus contra cucullatos pro quadringentis quaestionibus disputatis* (1519) in difesa delle proprie opinioni sospette. Armellini ordinò immediatamente che tutte le copie del libro venissero confiscate e bruciate, e che i suoi lettori fossero colpiti da scomunica. Sebbene non riuscisse mai a mettere le mani su Russiliano, che fuggì a Firenze, Armellini scrisse un celebre opuscolo di confutazione delle sue tesi intitolato *Iesus vincit. Pernecessarium opus contra Tiberianicum apologeticum* (edito a Faenza, 1525). Un successo maggiore ebbero gli spietati sforzi di Armellini per reprimere l'eresia diabolica nella regione della Mirandola durante gli anni 1522-1525. Come ha dimostrato Biondi, assistito dal vicario fra' Luca Bettini, Armellini perseguì più di sessanta presunti stregoni, e di quel nutrito gruppo di inquisiti sette uomini e tre donne furono alla fine condannati e giustiziati. Leandro Alberti, il *press agent* di quei processi infami, affermò che era stato Armellini a intraprendere la caccia alle streghe all'inizio del 1522, beneficiando dell'entusiastico appoggio del conte della Mirandola Gianfrancesco Pico. Il 22 agosto 1522 la prima vittima di Armellini, don Benedetto Berni, fu arsa al rogo. A quel punto Armellini iniziò ad arrestare i sospetti stregoni della vicina Concordia, suscitando l'opposizione di Federico II Gonzaga, marchese di Mantova e protettore del giovane governante della città. Armellini e Bettini sostennero con notevole vigore che la loro autorità nelle materie ecclesiastiche, quali inquisitori papali, superava quella dei signori civili, e continuarono a interrogare i sudditi di Concordia e a confiscarne i beni nonostante le proteste di Federico. Per contrastare la critica crescente contro i processi del mirandolese, nel maggio del 1523 Pico pubblicò il suo famoso dialogo *Strix*, in cui giustificò la dura persecuzione e immortalò Armellini nella figura di Dicasto (il giudice). Verso la fine del 1523 tre stregoni incarcerati fuggirono a Modena, dove furono protetti dal vescovo suffraganeo e dal vicario vescovile. Armellini si rivolse allora a Clemente VII con una richiesta di aiuto, e il 18 gennaio del 1524 il papa emise un breve che invitava l'inquisitore di Bologna, Francesco Silvestri, e il vescovo di Pola Altobello Averoldi, vicelegato di Bologna, a riprendere le cause contro i fuggiaschi adottando una procedura d'emergenza. La caccia alle streghe iniziata da Armellini finì solo nel 1525, quando i tre fuggitivi furono consegnati al braccio secolare e vennero arsi al rogo. Lo stesso Armellini fu poi imprigionato a Venezia, ma dopo il suo rilascio servì come inquisitore di Mantova negli anni che vanno dal 1531 al 1540. Con ogni probabilità morì a Faenza intorno al 1550.

(T. Herzig)

Vedi anche

Alberti, Leandro; Gargnano, Domenico da; Pico, Gianfrancesco; Silvestri, Francesco; Stregoneria, Italia; Uberti, Cipriano

Bibliografia

Alberti 1517, Biondi 1984, D'Amato 1988, Pico 1523, Rozzo 2001, Tavuzzi 2007, Zambelli 1977

Arnau de Vilanova (Arnaldo di Villanova) - Arnaldo di Villanova (1235-1311) studiò Medicina a Montpellier e si laureò a Parigi intorno al 1270. Fu medico di Pedro III di Aragona. Sebbene laico, scrisse vari trattati di teologia e le sue opinioni eterodosse (dovute in gran parte ai suoi interessi astrologici ed alchemici) su questioni cruciali, quali l'eucarestia, l'Anticristo, la fine del mondo e la persona di Cristo, attirarono su di lui l'attenzione dell'Inquisizione in Spagna e Francia. Fortemente influenzato dalle correnti spirituali e mistiche conosciute a Montpellier, dove insegnò durante gli anni Novanta del secolo XIII, scrisse opere dedicate alla dottrina ortodossa, all'apologetica antiebraica, alle profezie di Gioacchino da Fiore, e in particolare all'escatologia. Mandato da Giacomo II di Aragona in missione diplomatica a Parigi, presentò una versione elaborata del *De adventu Antichristi* (scritto nel 1288) ai teologi della Sorbonne, annunciando la fine del mondo per l'anno 1378. Ciò provocò la condanna del libro e (per breve tempo) l'arresto dell'autore. Tra il 1300 e il 1305 Arnaldo viaggiò intensamente tra Spagna e Roma, e difese le proprie dottrine da-

vanti ai papi Bonifacio VIII e Benedetto XI. Mentre era medico di Clemente V, che lo proteggeva dai suoi nemici, iniziò a interpretare gli avvenimenti politici sempre più alla luce delle proprie convinzioni, assegnando un ruolo chiave a Giacomo II di Aragona e a suo fratello Federico III, viceré in Sicilia. Dopo la rottura con Giacomo II si rifugiò alla corte di Federico III in Sicilia e durante una missione per quest'ultimo naufragò nei pressi di Genova. Nel 1316 il vescovo di Tarragona proibì tredici dei suoi trattati.

La condanna del vescovo di Tarragona fu alla base delle proibizioni delle opere di Arnaldo negli Indici cinquecenteschi. Verso la fine degli anni Cinquanta, quando una commissione del Sant'Ufficio romano raccomandò la sua condanna come eretico, la proposta fu accolta nell'Indice del 1559. Dopo due anni fu incluso tra gli autori della prima classe nell'Indice del Portogallo. Le sue opere furono proibite dal maestro del Sacro Palazzo nel 1576 e in seguito Arnaldo fu ancora condannato come eretico nel cosiddetto Indice di Parma (1580), e in quelli di Portogallo (1581) e Spagna (1583), mentre l'Indice espurgatorio di Spagna (1584) si limitò a condannare sette trattati inclusi negli *Opera omnia*. Tuttavia, nonostante la proibizione incondizionata, la Congregazione dell'Indice prese in considerazione la correzione delle opere, perché nel 1587 Silvio Antoniano presentò censure (andate perdute) in due riunioni della Congregazione. Nel 1590 Arnaldo fu incluso ancora tra gli autori della prima classe nell'Indice sistino. Dietro richieste urgenti la Congregazione commissionò nel 1593 la correzione delle sue opere all'Università di Salamanca, ma ciò non impedì la sua condanna come eretico negli Indici del 1593 e del 1596. Infine, l'unico Indice espurgatorio romano, curato da Giovanni Maria Guanzelli nel 1607, riprese la condanna dei sette trattati dell'Indice espurgatorio spagnolo.

Le censure compilate durante gli ultimi decenni del Cinquecento si soffermano sulle implicazioni perniciose relative all'astrologia e alla divinazione di Arnaldo. La censura dei censori padovani, per esempio, concluse, in conformità con la regola nona dell'Indice, che una trattazione astrologica che non avesse un qualche nesso con una disciplina considerata utile (in questo caso la medicina) era illegittima e quindi da condannare, perché soltanto versata alla predizione del futuro. In una censura del *De conservanda bona valetudine*, il medico Girolamo Rossi, collaboratore dell'Indice a Faenza, criticò i metodi naturali per esorcizzare demoni, la derisione della Sacra Scrittura e della teologia nonché i riferimenti ad autori proibiti.

(L. Spruit)

Vedi anche

Astrologia; Gioacchino da Fiore, e gioachimismo; Indici dei libri proibiti, Cinquecento

Bibliografia

Carreras y Artau 1936, Carreras y Artau-Carreras y Artau 1939, ILI

Arquer, Sigismondo - Per lungo tempo la vicenda di Arquer, dal processo all'*auto de fe* sulla piazza di Toledo il 4 giugno 1571, è stata letta come l'esito di una persecuzione politica: la sua morte sarebbe stata provocata dai potenti nemici che Sigismondo, e prima di lui suo padre, avevano incontrato nella natìa Sardegna nell'esercizio delle proprie mansioni di magistrati al servizio della Corona spagnola. Se questa tradizione di studi lega inestricabilmente sorte e vissuti di Sigismondo alla realtà isolana, la sottolineatura delle sue inquietudini religiose ne proietta piuttosto la figura in un contesto decisamente europeo, facendone un importante testimone della diffusione di idee e libri eterodossi nella Spagna della metà del sec. XVI.

Nato a Cagliari nel 1530, figlio del magistrato Giovanni Antonio, Sigismondo si addottora *in utroque Iure* a Pisa (dove si era trasferito dal 1544), il 9 maggio del 1547. Appena due settimane dopo è a Siena, dove si laurea in Teologia. È con ogni probabilità in questi anni che Arquer inizia a cercar risposta alle proprie inquietudini religiose: a Pisa frequenta Benedetto Accolti (cugino dell'omonimo cardinale di Ravenna), noto per le sue idee eterodosse; qui fu altresì in relazione con un sacerdote sardo, noto col solo nome di Giovanni Battista, in fama di luterano, citato nel suo processo da Pietro Carnesecchi. Dall'epistolario di Accolti apprendiamo almeno una delle tesi sostenute, all'epoca, da Arquer: «che i fanciulli si possano salvar senza battesimo». Ma ciò equivaleva, secondo Accolti, a dichiarare la propria fede nella predestinazione, e quindi a «scoprirsi luterano a fatto».

Tornato in Sardegna, vi inizia la propria carriera di magistrato, ma si trova (come il padre, che verrà incarcerato) implicato negli scontri tra feudalità isolana e potere centrale. Nel 1548 parte per Bruxelles, ove risiede la corte di Carlo V, per ottenere il dissequestro dei beni di famiglia. Data da quell'anno lo scambio epistolare con il nobile valenzano don Gaspar Centellas, allora residente a Sassari: ci restano 8 lettere, fino al 1557, che nel processo contro Sigismondo Arquer forniranno materiali all'accusa.

Ammalatosi durante il viaggio, sosta per cinque mesi nei Grigioni. Nel 1549 è a Zurigo, dapprima presso Konrad Pellikan, poi per oltre un mese a Basilea, a spese del lascito erasmiano, presso Celio Secondo Curione (che sta lavorando all'edizione delle *Cento e dieci divine considerationi* di Juan de Valdés). È in questo periodo che compone la *Sardiniae brevis historia et descriptio*, poi inserita da Sebastian Münster nella *Cosmographia universalis*, a partire dalla seconda edizione, la prima latina (Basilea, 1550): l'operetta inciderà sul suo futuro, sia per le prese di posizione dell'autore contro l'ignoranza e indegnità del clero sardo e la severità dell'Inquisizione, sia, in prosieguo di tempo, per la pessima fama del suo editore. Abbandonato il progetto di proseguire il viaggio alla volta dell'Inghilterra e raggiunta Bruxelles, sarà poi ad Augusta (Augsburg) e a Madrid. Nominato avvocato fiscale dal principe Filippo (1553), ritorna in Sardegna nell'estate del 1555.

Qui riprendono ben presto gli scontri con la nobiltà cagliaritana. Si tenta di avvelenarlo, lo si imprigiona per 4 mesi: ma chiarirà la propria posizione e verrà riconfermato nell'incarico (1558). L'anno seguente lo si accusa presso l'arcivescovo di Cagliari, Antonio Parragues de Castillejo; il breve giudizio si concluderà con sentenza assolutoria. Ma la sua posizione si aggraverà definitivamente a seguito del processo celebrato, nel 1563, contro l'amico Centellas (arso sul rogo nel 1564) e il canonico erasmiano Gerónimo Conqués, che ne fanno il nome in relazione a comportamenti eterodossi. Arrestato a sua volta, dopo un lungo processo sarà condannato a morte. Tra le accuse, quella di aver diffuso l'eresia luterana in Spagna, di aver negato la Chiesa visibile e l'autorità del papa, il libero arbitrio e il valore delle opere, la validità dei sacramenti e la presenza reale nell'eucarestia, il ruolo del clero nell'interpretazione delle Scritture, il purgatorio, le indulgenze, i voti monastici, il celibato ecclesiastico.

La posizione religiosa dell'Arquer è tutt'altro che di semplice definizione. I suoi scritti (le lettere al Centellas, le *Coplas al imagen del Crucifixo* scritte in carcere) lasciano trasparire motivi dell'*alumbradismo*: la necessità dell'illuminazione dello spirito per la comprensione della Scrittura; la concezione del cristianesimo come percorso di maturazione progressiva. Si indovina nella loro trama la rilevanza di testi come il *Beneficio di Cristo* o le *Cento e dieci divine considerationi* del Valdés: ma le sue scelte religiose restano avviluppate «in un raffinato involucro valdesiano, la cui trama spiritualistica e nicodemitica le rendeva in qualche modo compatibili con la permanenza nell'antica Chiesa» (Firpo 1993a), senza tradursi in opzioni confessionali esplicite.

(M. Donattini)

Vedi anche

Alumbradismo; *Beneficio di Cristo*; Carnesecchi, Pietro; Curione, Celio Secondo; Sardegna; Valdés, Juan de; Valdesianesimo

© PROPRIETÀ LETTERARIA

Bibliografia

Cocco 1987, Firpo 1993(a), Loi 2003, Petrella 2004(a), Stella 1962, Turtas 1998

Arrigoni, Pompeo - Nato a Roma probabilmente il 2 marzo 1552, da una famiglia di origine illustre proveniente dal Ducato di Milano, era figlio di Giovanni Giacomo Arrigoni e Eugenia Tara. Pompeo Arrigoni (1552-1616) studiò Diritto a Perugia, Bologna, Padova, dove infine si laureò *in utroque Iure*. Si dedicò alla carriera legale a Milano, rese alcuni servizi a Filippo II. Divenne avvocato ordinario e poi, nel 1584, avvocato concistoriale per volere di Gregorio XIII, uditore del Sacro Collegio nel 1590. Nel 1591 fu nominato da Gregorio XIV uditore di Rota. Fu amico di Ippolito Aldobrandini prima che questi fosse creato papa e – dopo la sua ascesa al soglio pontificio con il nome di Clemente VIII –, fu scelto come membro del Sacro Collegio, il 5 giugno 1596, nella seconda creazione di cardinali del pontificato clementino. Prese gli ordini sacerdotali nel 1597. Fu membro autorevole della Congregazione del Sant'Uffizio fin dalla sua istituzione, assumendone il ruolo di guida dopo la morte del cardinale Giulio Antonio Santoro, insieme al cardinale Camillo Borghese. Decise anche alcuni indirizzi di politica e di politica finanziaria negli anni della partecipazione della Sede Apostolica alla guerra dell'imperatore Rodolfo II contro i turchi e, come 'creatura' del pontefice regnante, fu scelto nel seguito romano che accompagnò Clemente VIII nella presa di possesso di Ferrara nel 1598. In quanto inquisitore fece parte della porzione del Sacro Collegio presente alla celebrazione della sottomissione a Roma del patriarcato copto di Alessandria di Egitto (voluta dal patriarca Gabriele di Alessandria, ma revocata dal suo successore), e della commissione preposta all'annullamento del matrimonio del re di Francia Enrico IV con Margherita di Valois. Grazie alla sua preparazione giuridica fece anche parte delle Congregazioni dei Vescovi e Regolari, del Concilio, dell'Indice, dell'esame dei candidati alle sedi episcopali dell'Italia e isole adiacenti, della Congregazione preposta alle controversie giurisdizionali dei vescovi soggetti alla Repubblica di Venezia e nei domini spagnoli del Ducato di Milano e del Viceregno di Napoli. Fece parte della seconda fase dibattimentale dalla commissione che doveva giudicare della disputa tra gesuiti e domenicani sulla grazia e le posizioni di Luis de Molina, detta Congregazione *De auxiliis*. Durante i conclavi del 1605, Arrigoni fu tra i papabili, nel primo contendendo il papato al cardinale Alessandro de' Medici – che poi lui stesso contribuì ad eleggere –, e nel secondo conclave al cardinale Borghese, dal quale fu sconfitto anche per l'opposizione spagnola. Con Leone XI fu nominato prefetto della Dataria e pro-datario e incaricato di dirigere la nuova edizione delle Decretali, insieme a Cesare Baronio, Bartolomeo Cesi e Jacques Davy Du Perron. Da Paolo V fu confermato nell'incarico di datario, nelle Congregazioni dell'Indice e di *Propaganda Fide*; protettore del regno d'Irlanda e di quello di Scozia, oltre che dei francescani osservanti e dei canonici regolari di San Salvatore. Nel 1607 fu nominato arcivescovo di Benevento ma poco dopo, per ragioni a noi ignote, cadde in disgrazia. Partecipò saltuariamente alle Congregazioni di cui faceva parte, come l'Inquisizione (quando prese in esame le posizioni di Galileo Galilei nel 1611) e risedette stabilmente nella sua sede episcopale dal 1613 fino alla morte, il 4 aprile 1616.

(M.T. Fattori)

Vedi anche

Bologna; Clemente VIII, papa; Disputa *De auxiliis*; Enrico IV, re di Francia; Paolo V, papa; Santoro, Giulio Antonio

Bibliografia

Bentivoglio 1934, De Caro 1962, Fattori 2004, Richard 1930

Arrivabene, Andrea - Figlio di Giorgio Arrivabene (Rivabenus, De Rivabenis), tipografo operante a Venezia dal 1483 al 1515, conosciuto anche con il nome di Giorgio Mantovano o di Parente, Arrivabene fu anch'egli attivo in laguna come editore e libraio. Nelle sue edizioni compare anche come Andreas de Rivabenis, Rivabenis, Arrivabenius. Iniziò la sua attività di editore nel 1534, anche se già nel 1515, insieme con il fratello Francesco Antonio, aveva pubblicato un'edizione del *Fasciculus Medicinae* di Johannes de Ketham. Negli anni Cinquanta Arrivabene aprì probabilmente una propria officina tipografica, poiché risulta «stampatore» (Di Filippo Bareggi 1988: 199). Era chiamato «libraro al segno del Pozzo» o «Andrea dal Pozzo» in relazione all'insegna della sua bottega raffigurante il pozzo, immagine che compare nella maggior parte delle sue marche tipografiche. Per le sue pubblicazioni utilizzò diversi tipografi veneziani del tempo, quali Bernardino de' Bindoni, i fratelli Pietro e Giovan Maria Nicolini da Sabio, Comin da Trino di Monferrato, Bartolomeo Cesano, Giovan Maria Monelli, Venturino Ruffinelli, Bartolomeo da Lodrone detto l'Imperatore, da solo o insieme con Domenico e Francesco Giovanni Farri, quest'ultimo suo genero, Giovanni Bonario, Bartolomeo Zanetti, Aurelio Pincio, Nicolò Bascarini, Francesco Ziletti e Giovanni Griffio. Ebbe una figlia, Elena, sposata con Alvise Miani, il quale nutriva inclinazioni per la Riforma. Del resto nella «bottega al segno del pozzo» Pier Paolo Vergerio teneva discussioni eterodosse a cui partecipavano numerosi seguaci della Riforma: Baldassarre Altieri, uomo di fiducia degli Smalcaldici presso la Serenissima, Girolamo Donzellini, Francesco Stella, Pietro Cocco.

Nel 1549 la bottega fu denunciata come luogo di smistamento di corrispondenza e di libri eretici, ma la perquisizione ordinata dal Sant'Uffizio ebbe esito negativo. Arrivabene tuttavia si impegnò in prima persona nella propaganda riformata e fu un sostenitore dell'uso del volgare anche per gli scritti religiosi: in particolare nel 1544, insieme con il libraio Pasqualin da San Sebastiano, egli fu implicato nel processo intentato loro dagli Esecutori sopra la bestemmia per la stampa abusiva dei *Paradossi* di Ortensio Lando. Arrivabene sostenne anche gruppi filoriformati fuori da Venezia, in particolare nell'area di Mantova e del Friuli. Almeno dal 1544 egli fu in contatto con una «scola di eretici» che fra loro si denominavano 'fratelli' a Viadana, località posta fra Parma e Mantova, dove egli si recava personalmente. E in quel luogo Arrivabene fu particolarmente legato allo speziale Viano de' Viani, tanto da essere coinvolto nel 1550, e poi nel 1570, nei processi per eresia intentati a quest'ultimo dall'Inquisizione di Venezia in collaborazione con il giudice della fede di Reggio Emilia, senza però riportarne conseguenze. Dalle lettere sequestrate allora si apprende che Arrivabene inviava o scambiava con Viani libri come *Il Sommario della Sacra Scrittura*, il *Beneficio di Cristo* e la *Medicina dell'Anima*, testi già allora sospetti (e più tardi definitivamente proibiti) che il libraio lodava invece come «opere buone» (Di Filippo Bareggi 1988: 199). In particolare egli riteneva il *Beneficio di Cristo* «bella operina la quale è tutta piena di focho de amore». Nella vicina Mantova Arrivabene si legò probabilmente agli Argonauti, un'accademia fondata da Niccolò Franco e di cui era membro il fratello di Andrea, Giovan Francesco, corrispondente di Vergerio poi coinvolto nei processi inquisitoriali dello stesso Franco. Arrivabene tenne inoltre rapporti con un gruppo di eretici friulani forse conosciuti attraverso l'avvocato Francesco Stella (attivo nella propaganda filoriformata in tutto il Friuli negli anni Quaranta) e tramite il medico Orazio Brunetto. Di quest'ultimo, originario di Porcia, e allora al centro di un gruppo eterodosso veneziano, nel 1548 Arrivabene pubblicò le *Lettere*. Fu anche in rapporto epistolare con il giurista e letterato Lucio Paolo Rosello, parroco di Maron in Friuli, del quale favorì la decisione di dedicarsi a un'opera di propaganda filoriformata a Venezia, dove gli procurò un alloggio. Di Rosello Arrivabene pubblicò nel 1551 un'edizione di Teodoreto di Ciro (*Della providentia di Dio sermoni dieci)* e nel 1552 *Il ritratto del*

vero gouerno del principe. Nel 1547, infine, Arrivabene si adoperò affinché Giovanni Battista Amalteo, nativo di Oderzo nel Friuli, e collegato alle persone sopra menzionate, ottenesse la cattedra di eloquenza a Venezia.

Nel 1551 l'Inquisizione indagò su Arrivabene per i suoi rapporti con Rosello e con Pietro Cocco, obbligandolo a versare una cauzione di cento ducati. Le noie giudiziarie ripresero nel 1552 in seguito alla denuncia di don Pietro Manelfi, che nell'anno precedente lo aveva accusato di eresia, insieme con i suoi fratelli, presso l'inquisitore di Bologna, Leandro Alberti. Dalla seconda indagine inquisitoriale emerge che Arrivabene partecipava al contrabbando di opere proibite diffuse a Venezia dal medico bresciano Girolamo Donzellini e da Pietro Perna, libraio tipografo lucchese esule a Basilea. Arrivabene ebbe opinioni ereticali anche fra il 1555 e il 1562, e ciò è noto dal processo apertosi nel 1569 contro il fiorentino Francesco Tornaquinci; e continuò a fare da tramite per la corrispondenza fra eterodossi, fra i quali Bernardino Bonifacio, marchese d'Oria, allora esule. Nel giugno 1555, insieme con diciotto fra i principali editori e stampatori veneziani, Arrivabene si appellò ai Tre savi sopra l'eresia per protestare contro l'Indice che l'Inquisizione veneziana intendeva fare applicare, ottenendo soddisfazione. Ancora nell'agosto del 1559, insieme con altri sette editori/tipografi, Arrivabene si presentò al tribunale veneziano per presentare un inventario dei libri proibiti posseduti e consegnarne alcune balle. Arrivabene morì nella prima metà del 1570 e la sua azienda fu rilevata da Francesco Ziletti, che aveva lavorato con lui nel 1569. Nel 1571, ammonito dall'inquisitore per il possesso di opere ereticali, Ziletti si limitò ad affermare di averle già trovate nella bottega del predecessore.

Arrivabene fu anche autore e curatore di alcuni testi. In particolare nel 1561 egli scrisse *I grandi apparati, le giostre, l'imprese, fatti nella città di Mantova, nelle nozze dell'Illustrissimo e Eccellentissimo Signor Duca di Mantova*, un'opera edita a Mantova da Giacomo Ruffinelli. La sua attività editoriale, fatta eccezione per il 1558, fu ininterrotta e durò fino al 1570. Di lui ad oggi si conoscono 165 edizioni, comprese le ristampe e le riedizioni che egli produsse con maggiore frequenza dal 1550 in poi. Nei primi anni di attività, più in particolare, egli si dedicò soprattutto al settore medico-scientifico, pubblicando anche traduzioni in latino di testi arabi, e si volse al settore letterario e religioso, stampando soprattutto opere in volgare, originali o in traduzione. Merita di essere ricordata la prima traduzione italiana del *Corano* (*L'Alcorano di Manometto*, 1547). Nel 1550 Arrivabene pubblicò anche il quarto e il quinto libro delle *Lettere* di Pietro Aretino. Fra le opere eterodosse a carattere specificamente religioso si deve ricordare (1545) la *Prefazione del reverendissimo cardinal … Federico Fregoso nella Pistola di San Paolo ai Romani*, traduzione della *Vorrede auff die Epistel S. Pauli an die Römer* di Lutero. Arrivabene usò marche differenti, tre delle quali contenenti l'immagine del pozzo (1536-1568). La marca di forma quadrata richiama la nota parabola evangelica della Samaritana e, contornata talora dal motto «Chi berrà di quest'acqua non havrà sete in eterno» (anche in latino), è stata collegata alla sua azione di propaganda filoriformata. Per alcune edizioni relative a Boccaccio tra il 1545-1551 egli usò anche una marca raffigurante lo stemma del conte Collatino da Collalto, un mecenate di letterati inclini alla Riforma ma interessati anche a discipline esoteriche, come lo stesso Lando o Alessandro Citolini, di cui Arrivabene pubblicò *La Tipocosmia* (1561).

(S. Adorni Braccesi)

Vedi anche

Aretino, Pietro; *Beneficio di Cristo*; Censura libraria; Corano; Donzellini, Girolamo; Franco, Niccolò; Lando, Ortensio; Manelfi, Pietro; Perna, Pietro; Rosello, Lucio Paolo; Stampatori; Venezia; Vergerio, Pier Paolo

Bibliografia

Ambrosini 1999, De Frede 1967, De Frede 1976, Del Col 1979(a), Di Filippo Bareggi 1988, Fahy 1982, Grendler 1977, ILI, Mercati 1955, Rozzo 1993, Saccocci 1997, Schutte 1975, Schutte 1983

Arti figurative: il controllo - La produzione e la fruizione di opere d'arte non furono mai sottoposte a un controllo sistematico da parte dei diversi tribunali inquisitoriali o di un'apposita congregazione centrale romana (solo nel 1924 fu istituita da Pio IX, a scopi di tutela e conservazione, una «Pontificia commissione centrale per l'arte sacra in Italia», oggi «Pontificia Commissione per i Beni Culturali della Chiesa»). Tuttavia, gli inquisitori dell'età medievale e moderna si occuparono di immagini in due diversi sensi. Da un lato, considerarono un segnale di eresia la critica e l'attacco alle immagini sacre; dall'altro, in modo episodico a partire dal tardo Cinquecento, coinvolsero in procedimenti giudiziari locali produttori o fruitori di immagini sospette, pronunciandosi in seguito – anche dal centro – sulla liceità di rappresentazioni che sembravano alimentare devozioni devianti. Tuttavia, nonostante l'ampliamento progressivo delle sue competenze, in quest'ambito l'Inquisizione mantenne un ruolo sussidiario a quello dei vescovi, a cui il Concilio di Trento affidò il controllo e l'eventuale censura dell'arte sacra.

In quanto libri degli illetterati, le immagini erano state difese da Gregorio Magno (*Registrum epistolarum*, 9, 209) contro coloro che ne rifiutavano l'uso sulla base di alcuni precetti biblici (*Es*. 20, 4; *Dt*. 4, 15-18; *Sal*. 115, 2-8; *Gv*. 4, 23; *Rm*. 1, 18-23). Il secondo Concilio di Nicea (787) anatemizzò gli iconoclasti e affermò che le immagini di Dio e dei santi, con qualsiasi tecnica prodotte, dovevano essere collocate all'interno delle chiese, contemplate e venerate con un culto simile «a quello che si rende alla immagine della croce preziosa e vivificante», in quanto «l'onore reso all'immagine appartiene a colui che vi è rappresentato». Ciò nonostante, l'iconoclastia rimase una questione aperta, non solo in Oriente (almeno fino all'XI secolo), ma anche in Occidente. Papa Adriano I (772-795) aveva accettato le conclusioni stabilite a Nicea e posto così le basi di quella che sarebbe stata la dottrina ufficiale della Chiesa riguardo alle immagini, ma una risposta polemica ai decreti del Concilio venne formulata negli adespoti *Libri Carolini*, composti alla corte di Carlo Magno nel 790-793. Permettendo l'arte solo per alcuni scopi pedagogici, il testo ne condannava tutti gli usi sacri. La tradizione iconodula (*dulia* = venerazione) si affermò comunque nella Chiesa occidentale, anche in seguito all'inserimento del detto di Gregorio Magno nel *Decretum Gratiani* (III, *De consecr.*, dist. III, c. 27) e in altri testi autorevoli.

La polemica nei confronti dell'esuberanza delle immagini restò viva soprattutto in ambito monastico e conventuale (da san Bernardo fino a Savonarola), ma non sono noti altri significativi episodi iconoclasti in Occidente, almeno fino al tardo medioevo, quando lollardi, hussiti e valdesi posero le istituzioni ecclesiastiche al centro di nuove critiche. Benché John Wyclif (1330-1384 ca.) e Jan Hus (1369-1415) accettassero la dottrina gregoriana sulle immagini, i loro seguaci più radicali affermarono che le Sacre Scritture proibivano l'uso e la venerazione delle immagini. Secondo la bolla di Martino V diretta alla gerarchia ecclesiastica e agli inquisitori (*Inter cunctas*, 22 febbraio 1418), l'interrogatorio al quale andavano sottoposti i sospetti wyclifiti e hussiti prevedeva pertanto anche una domanda relativa alla venerazione delle immagini («se crede e afferma che è lecito venerare da parte dei fedeli cristiani le reliquie e le immagini dei Santi»). Con la Riforma, gli inquisitori videro rinnovarsi l'eresia iconoclasta con ancora più vigore, soprattutto nelle regioni dove ebbe maggior diffusione il calvinismo (Francia, Germania, Inghilterra, Paesi Bassi). Casi più o meno moderati di critica o di attacchi di varia matrice nei confronti delle immagini non mancarono neppure in

Italia (ad esempio a Ferrara; a Bergamo, dove il vescovo Vittore Soranzo fece imbiancare le pareti di una chiesa; a Napoli tra i seguaci di Bernardino Ochino; tra gli anabattisti), in Spagna (una delle proposizioni degli *alumbrados* condannate dall'editto del tribunale di Toledo nel 1525 esortava a «non curarsi di fare riverenza alle immagini di Nostro Signore e di Nostra Signora, che erano *palos*») e in Portogallo. La 'distruzione di immagini' comparve quindi come segnale di comportamento deviante anche nei manuali per inquisitori (Eymerich-Peña 1607).

Proprio l'aggravarsi delle ondate iconoclaste, in particolare in Francia, spinse i padri tridentini in procinto di chiudere il Concilio ad affrontare la questione, già rimandata nel 1547. Non solo la venerazione delle immagini andava difesa contro gli attacchi dei protestanti, ma si doveva impedire che l'arte sacra continuasse a prestare il fianco alle critiche provenienti dall'interno. Il lusso eccessivo e gli aspetti profani dell'arte erano stati bersagli delle invettive di predicatori e vescovi sin dal Quattrocento. Il decreto tridentino, che unì la questione delle immagini a quella del culto dei santi e che fu approvato insieme a quello sul purgatorio nella venticinquesima e ultima sessione del Concilio (dicembre 1563), ribadì la dottrina già sancita a Nicea, affidando esplicitamente ai vescovi il compito di insegnare al popolo la corretta fruizione delle immagini. I padri si pronunciarono, quindi, anche a proposito di eventuali 'abusi', proibendo l'esposizione di immagini che potessero favorire false dottrine («falsi dogmatis imagines») o pericolosi errori dei semplici («rudibus periculosi errori occasionem praebentes»); dall'uso sacro delle immagini doveva essere inoltre bandita ogni *superstitio* e ogni *lascivia*. Per un'osservanza più sicura di queste norme, il Concilio ingiungeva, infine, di non collocare nelle chiese nessuna immagine *insolita* (cioè non tradizionale), senza la previa approvazione del vescovo. In presenza di nuove devozioni, egli avrebbe dovuto prendere le misure del caso, dopo aver consultato «i teologi ed altre pie persone». Se fossero nate questioni o abusi più gravi, il vescovo avrebbe dovuto sentire l'opinione del metropolita o del Concilio provinciale, facendo comunque in modo che nulla di nuovo o di inusitato fosse posto in una chiesa senza aver informato il pontefice.

Per iniziativa della deputazione nominata nel gennaio del 1564 da Pio IV per la conferma e attuazione delle decisioni del Concilio, il primo intervento di censura colpì il *Giudizio Finale* dipinto da Michelangelo, che, fin dal momento in cui era stato scoperto il 31 ottobre 1541, era stato attaccato da diversi critici (tra cui Pietro Aretino, Ambrogio Catarino e molti cardinali della Curia di Paolo III) soprattutto per la rappresentazione, giudicata sconveniente, dei corpi nudi delle persone sacre e dei risorti. La disposizione del 1564 prevedeva non solo che fossero 'coperti' i dipinti della Sistina, ma che fossero 'cancellati' quelli presenti in altre chiese nel caso, previsto dal decreto conciliare, che avessero mostrato «aliquid obscaenum aut evidenter falsum». Di questa azione che doveva estendersi ad altre chiese non specificate non si hanno ulteriori informazioni o attestazioni dirette. Tuttavia, insieme a Ludovico Simonetta, a Giovan Battista Cicada vescovo di Albenga e a Vitellozzo Vitelli, era membro della *deputatio* che aveva sottoscritto l'intervento il nipote di Pio IV Carlo Borromeo, che, nel primo Concilio provinciale milanese da lui presieduto (1565) ritenne urgente prendere provvedimenti anche riguardo alle immagini. Borromeo ordinò che i vescovi tenessero conferenze annuali per istruire gli artisti su quanto dovevano evitare nelle loro opere e, nel caso di opere già esistenti non conformi, ingiunse che fossero distrutte o almeno corrette. Un controllo effettuato nel territorio alla ricerca delle immagini da abolire – come «un lupo che magna un frate» a Gaiano, «puttini overo angeletti nudi» a Pieve, «la vita di santa Martha nella quale appare che il S. Giesù Christo stando in abito pontificale l'accompagna alla sepoltura et l'aiuta a sepelire» a Dervio, «una figura della Maddalena qual ha scoperta tutto il petto» a Brebbia – è attestato da un documento della Curia arcivescovile, che raccomanda ai curati «che non assolvano quelli che tengono tale pitture prima siano corrette, emendate o casse perché non sono meno scandalose che i libri dishonesti» (ASDM, *Sezione spirituale*, XIV, vol. 67, quinterno 5, cit. in Marcora 1985).

Sebbene alcune tracce di una documentazione dispersa, in un caso trevigiano addirittura precedenti al decreto tridentino (Archivio della Curia Vescovile di Treviso, *Visite Pastorali antiche*, b. 3, f. 69*r-v*, Visita del vescovo Francesco Verdura a San Liberale, 17 ottobre 1554, cit. in Anderson 1974), inducano a supporre la messa in atto di interventi simili anche in altre diocesi, allo stato attuale delle ricerche non sembra che l'esempio di Carlo Borromeo sia stato seguito ovunque con altrettanto scrupolo. Certamente, nei paesi in cui i decreti del Concilio furono subito accettati, come in Italia e nei Paesi Bassi, sorse la necessità di fornire ai vescovi e agli ordinari mezzi più elaborati dello scarno e tutto sommato generico decreto conciliare. Il teologo di Lovanio Johannes Molanus e il vescovo di Bologna Gabriele Paleotti, nei rispettivi trattati sull'arte sacra (1570) e sull'arte sacra e profana (1582), oltre a ribadire la teoria iconodula, classificarono i diversi tipi di immagini avanzando anche la proposta, accennata da Molanus e nel 1596 riformulata da Paleotti, di un vero e proprio 'Indice' delle immagini, simile a quello per i libri (Molanus 1996, l. II cap. 2.: «Quod in libris prohibetur, prohibendum etiam esse in picturis, quae sunt idiotarum libri», Paleotti 1990: 106). Nell'edizione di Toledo dell'Indice spagnolo del 1551 figurava già una clausola sulle immagini ingiuriose nei confronti della Vergine e dei santi che, ampliata negli Indici successivi, arrivò a comprendere nel 1640 anche la proibizione agli artisti di dipingere immagini lascive, sotto pena di scomunica *latae sententiae* e multa in denaro. Sempre in Spagna, estendendo la regola XII dell'Indice del 1583 che proibiva «todas y qualesquier imagenes, retratos, figuras, monedas, empresas, invenciones, maxcaras, representaciones, y medallas, en qualquier materia que esten […], que sean en irrision de los sanctos, y en desacato, e irreverencia suya, y de sus imagenes, y reliquias, o milagros, habito, profession o vida. Y assi mesmo las que feren en desacato del la sancta Sede Apostolica, de los Romanos Pontifices […]», la *Suprema* trasmise a tutti i tribunali locali l'ordine di evitare qualsiasi genere di abito, Corona o decorazione con la quale una *piedad indiscreta* soleva vestire le statue della Vergine e dei santi. Proibizioni di immagini di eretici e di immagini oscene («tanquam muti quidam libri, e quibus morum corruptela gignitur»), assenti nell'Indice tridentino (1564) e non riprese da quello clementino (1596), comparvero anche nelle regole IV e XIV dell'Indice del 1590 di Sisto V, revocato appena quattro mesi dopo la pubblicazione e mai promulgato (ILI: IX, 797). Di fatto, i progetti di un Indice delle immagini rimasero incompiuti, e non fu mai attivato alcun organo centrale di controllo paragonabile alla Congregazione dell'Indice. Considerato anche che le censure promulgate in Spagna non diedero luogo a particolari procedimenti giudiziari (Cordero de Ciria 1997), resta aperto il problema di quanto le diverse disposizioni abbiano influito, magari preventivamente, sulle scelte degli artisti le cui opere destinate a luoghi di culto erano comunque sottoposte all'approvazione ecclesiastica. Un pittore come Caravaggio, ad esempio, non se ne preoccupò troppo e forse per ragioni di decoro, gli furono rifiutati almeno tre dipinti (la prima versione del *San Matteo e l'Angelo* per la cappella Contarelli, la cosiddetta *Madonna della serpe* per l'altare di Sant'Anna in San Pietro, la *Morte della Madonna* per i padri di Santa Maria della Scala). Tuttavia nonostante il ripetuto paragone con i libri, le opere d'arte non furono mai considerate una fonte di pericolo tale da richiedere un controllo specifico e capillare, che per altro avrebbe disturbato non pochi prelati collezionisti. Specie se destinate a luoghi pubblici, rispetto ai libri esse erano in effetti mezzi molto meno adatti alla propaganda. Lo stesso Molanus affermava che nella Chiesa non è reperibile alcuna immagine portatrice di «errori pericolosi», del genere di quelle diffuse presso gli eretici (come le rappresentazioni che comprendevano solo due o tre sacramenti o che mostravano

il pontefice romano come Anticristo). Critico nei confronti della stessa Inquisizione, Molanus aveva del resto ribadito il concetto tridentino che, in caso di dubbi o di difficoltà, l'autorità sulle immagini spettava esclusivamente ai vescovi o in ultima istanza al papa, non certo ai singoli preti o agli inquisitori (Molanus 1996, l. 2, cap. 24: «In corrigendis imaginum abusibus nihil privata auctoritate attentandum, sed zelus discretione est condiendus»).

Le tracce che restano delle poche iniziative prese direttamente dalle diverse Inquisizioni in questo campo riguardano soprattutto il caso di incisioni presenti all'interno di libri sospetti o di dipinti che allarmarono i censori soprattutto per la presenza di iscrizioni che riprendevano passi evangelici discussi o che evocavano visioni apocalittiche (si vedano i tre casi spagnoli del 1571 presentati da Pinto Crespo 1978). Neanche la più tarda testimonianza di Francisco Pacheco relativa all'incarico affidatogli dall'Inquisizione di Siviglia il 7 marzo 1618 di tenere informato lo stesso tribunale riguardo a eventuali abusi nelle pitture ha trovato, per ora, riscontri. Resta complessivamente molto difficile fare una stima del numero e della portata degli interventi di censura effettuati sulle opere d'arte nell'Europa cattolica, non solo per la dispersione della documentazione vescovile (e quindi della bibliografia), ma anche per la difficoltà di dedurre informazioni precise dalle ridipinture. I pochi casi noti riguardano in particolare la copertura di nudi (come nel caso del *Giudizio* di Michelangelo o della *Discesa di Cristo al limbo tra san Giorgio e san Liberale* di Giambattista Ponchini) e l'eliminazione di ritratti di persone vive o morte che spesso, come ammonì Borromeo, prestavano *de industria* i loro tratti alle effigi dei santi (Carlo Borromeo 2000, cap. 18). Un caso relativo a una pala di Scipione Pulzone per la chiesa del Gesù a Roma, sostituito perché gli angeli che raffigurava rappresentavano in realtà persone conosciute, è ricordato da Baglione 1642: 54.

Qualcuno cadde comunque nelle maglie inquisitoriali per accuse che avevano a che vedere specificamente con la produzione o con la diffusione di immagini, ma almeno per tutto il Cinquecento si tratta di episodi sporadici. Nei casi molto più numerosi in cui artisti o artigiani furono implicati in procedimenti giudiziari – in Italia, Francia e Spagna – le imputazioni a loro carico non riguardarono, quasi mai, la loro produzione artistica (fu, ad esempio, il caso di Jean de Boulogne, Giambologna, nel 1589, o dell'oscuro pittore di Conegliano Riccardo Perucolo, processato dal tribunale veneziano nel 1549 come luterano e condannato a morte come relapso nel 1568). Che l'Inquisizione potesse incombere sugli artisti per il modo di rappresentare le cose sacre era comunque una minaccia abbastanza credibile, almeno a quanto emerge dal curioso caso del pittore di Feltre Pietro Marescalchi al quale, per ottenere certe medaglie, fu fatto credere che il modo in cui aveva dipinto l'aldilà avesse dato origine a una denuncia nei suoi confronti (1572). Tuttavia i riflessi delle idee religiose dibattute negli anni Trenta – Cinquanta del Cinquecento, che diversi studiosi hanno rintracciato in alcune opere di artisti veneti, padani o toscani (come Lorenzo Lotto, Alessandro Bonvicino il Moretto, Lelio Orsi, Pontormo, Jacopo Sansovino, Pomponio Amalteo e Giovanni Antonio de' Sacchis il Pordenone, Alessandro Caravia, Andrea Palladio e persino Tiziano), non hanno trovato finora, forse anche per la datazione relativamente precoce, riscontri puntuali nella documentazione inquisitoriale. In assenza di conteggi estesi ad altri contesti, è indicativo che, su un totale di 2910 procedimenti del fondo dell'Inquisizione romana di Venezia, siano stati rintracciati, oltre al celebre interrogatorio di Paolo Veronese per l'*Ultima cena* del refettorio del convento domenicano dei Santi Giovanni e Paolo (18 luglio del 1573), solo altri tre *dossiers* riguardanti opere d'arte: il caso di uno *stock* di dipinti fiamminghi non meglio specificati, un caso di diffusione di immagini oscene e il caso di un prete, don Dionisio da Verona, fattosi ritrarre con le sue amanti (Fehl-Perry 1984). Tanto eccezionale quanto non ancora chiarita in tutte le circostanze, la vicenda di Veronese – che, nonostante l'ordine degli inquisitori di modificare la tela, si limitò alla semplice aggiunta di un'iscrizione che ne cambiò il soggetto – mostra come l'essenziale non fosse tanto la rappresentazione in sé, che rimase immutata, quanto la lettura che se ne poteva dare. Lo sfarzo, l'abbondanza di particolari profani o, peggio, potenzialmente leggibili in senso antiromano, non tollerabili in una *Ultima cena*, diventarono accettabili per un *Convito in casa Levi* (fig. 56). Il caso è eccezionale anche perché si tratta di uno dei pochi processi, se non l'unico, in cui un pittore fu interrogato in quanto responsabile di un'invenzione ritenuta illecita, e non come mero esecutore di un programma fornito da altri, come avvenne, più tardi, in alcuni processi spagnoli. Anche per la Spagna mancano infatti testimonianze di un'azione dell'Inquisizione diretta principalmente contro singoli artisti (mentre sono attestati i tentativi 'iconoclasti' di alcuni re, ad esempio Carlo III, che nel 1762 aveva affidato l'incarico di raccogliere tutte le pitture di nudo della collezione reale per farle distruggere al pittore di corte Anton Rafael Mengs, che invece riuscì a salvare i dipinti). Non sopravvive alcuna testimonianza, ad esempio, di un interrogatorio di Francisco Goya, citato a comparire davanti al tribunale il 16 marzo 1815 dopo essere stato identificato come autore della *Maja desnuda* confiscata al ministro Manuel Godoy (possessore anche della *Venere allo specchio* di Diego de Velázquez). Forse l'artista, stimatissimo pittore della corte spagnola, era riuscito a evitare la comparizione (Tomlinson 1997).

A generare più spesso sospetto furono non tanto gli artisti o le opere in sé, quanto gli usi che ne venivano fatti, dal semplice possesso di immagini chiaramente antiromane, all'impiego di bambole, immaginette o medaglie per pratiche considerate devianti (perché stregonesche o superstiziose), all'uso di immagini che potevano facilitare la diffusione di temute nuove devozioni, come quelle nei confronti di nuovi santi o di miracoli. In Spagna, le devozioni superstiziose e qualunque immagine, ritratto, stampa o altro oggetto al quale venissero attribuiti effetti infallibili furono proibiti dalla regola VIII dell'Indice del 1612. Il controllo su questi fenomeni si fece più serrato nel corso del Seicento, come mostrano le tracce rimaste negli Archivi delle Inquisizioni romana e spagnola. Fu segnalata dall'inquisitore di Perugia e classificata come 'nuova devozione' quella suscitata, con l'avallo del vescovo, dal cappuccino Giacinto Natta da Casale tra il 1619 e il 1620 intorno a una statua lignea detta *Madonna della Vita*, nelle braccia della quale le madri dovevano portare i bambini già battezzati perché fossero protetti (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, O 3 - e). In altri casi furono gli stessi vescovi a far pervenire al Sant'Uffizio materiali ritenuti sospetti, in modo da avere disposizioni sicure su come procedere, che si rivelarono diverse di volta in volta. Circa una trentina di casi di immagini miracolose, o elargitrici di indulgenze, o comunque sospette per qualche evidente particolarità iconografica pervennero al Sant'Uffizio tra il 1607 e il 1723 (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, H3 - a, b, c, e, m). Ad esempio, dalla diocesi di Sessa nel 1619, e da quella di Bari nel 1629, giunsero informazioni relative a due immagini della Vergine, una che operava miracoli e l'altra che elargiva grazie; ma i due casi non furono considerati di competenza della Congregazione (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, H3 - a, nn. 2 e 3). Quando, invece, il vescovo di Bitonto inviò nel 1663 una copia della Madonna di Grottaria, dipinta con un'eucarestia in petto, la Congregazione stabilì che l'immagine non doveva essere ammessa, ma rimossa con prudenza per non suscitare *rumor* nel popolo (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, H3 - a, n. 10). Tra il 1637 e il 1639, il Sant'Uffizio trattò il caso di almeno otto crocifissi lignei scolpiti ad Assisi, Pesaro, Cagli e Roma (a San Francesco a Ripa) da un certo fra' Innocenzo, siciliano, terziario dei minori osservanti, per chiese o conventi del suo ordine o per privati. I crocifissi erano contrari all'uso della Chiesa «per le tante lividure, ferite, et sangue tanto con che li rappresenta», anche se i sostenitori dicevano che l'immagine derivava dalle rivelazioni di santa Brigida e avevano diffuso la voce che «in Spagna vi erano molti crucifissi fatti in questo modo che facevano o haveano fatto gran miracoli» (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, H3 - b, n. 2, c. 28*v* e 27*v*). Alle prime segnalazioni dell'inquisitore di Perugia che,

aggirando l'autorità vescovile, informò la Congregazione (c. 18*v*), questa rispose di rimettersi al vescovo, che non doveva comunque permettere che il crocifisso fosse portato in processione. Di fronte ai nuovi esemplari scolpiti a Pesaro, l'inquisitore di Rimini e il vicario episcopale inviarono a Roma un disegno con il parere che «detti crucifissi non apportano devotione né spirito, ma solamente terrore e spavento […] e se bene in qualche luogo si vedesse qualche crucifisso, quale non fosse conforme al stile di Santa Chiesa, ciò hanno fatto alcuni fondati sopra alcune revelationi apocrife, overo prohibite, e sono stati lasciati detti crucifissi, o perché non è stata reguagliata la Santa Congregatione, o perché essa Sacra Congregatione gli a permesso per qualche buon fine particolare» (*ibid.*, c. 36*v*). Il Sant'Uffizio ordinò che il crocifisso in questione fosse rimosso e, nel caso non potesse essere ridotto alla forma consueta, distrutto; a frate Innocenzo fu fatto precetto di astenersi dall'arte della scultura sotto pena della galera (40*v*). Quindi si cercarono e requisirono gli altri crocifissi menzionati nel costituto del giugno 1638, tra cui anche quello di suor Maria della Rovere che, insieme alla sorella Livia, duchessa di Urbino, cercò di ottenere dal cardinale Francesco Barberini che le fosse restituito per uso privato senza che fosse ridotto «alla forma usata dal commune di S. Chiesa». A partire da una data precedente al 1645 l'ampia diffusione di testi che andavano sotto il nome di rivelazioni di santa Brigida, che descrivevano tutti i tormenti e le ferite di Cristo, venne in effetti perseguita anche dall'Inquisizione spagnola, ma è noto almeno un caso (1662-1665) in cui il tribunale si mostrò tollerante nei confronti di un particolare tipo di Cristo risorto che schiacciava con il piede sinistro un teschio e un serpente (la morte e il peccato) ed era rappresentato con molte più di cinque piaghe; denunciata nelle Canarie, l'immagine era a quanto pare venerata anche a Madrid nel convento di Nuestra Señora de Atocha e nella cappella dei terziari di san Francisco (Pinto Crespo 1978).

Tra i casi spagnoli concernenti immagini spiccano soprattutto quelli riguardanti la devozione agli arcangeli, diffusa a Madrid in diversi conventi di monache. L'Inquisizione sottopose a esame dipinti che raffiguravano gli arcangeli sia nel lungo processo alle benedettine indemoniate di San Plácido (1628-1630 e 1638-1653), sia in quello intentato alle agostiniane del collegio di doña María de Aragón in seguito a una delazione anonima che aveva denunciato la 'novità' di questi e di altri dipinti del convento (1658); il tribunale controllò, inoltre, anche i sei quadri con arcangeli presenti nel 1644 nella bottega del pittore Francisco Barrera. Di per sé queste immagini non sarebbero state tanto sospette se non vi fossero state aggiunte iscrizioni e segni ('geroglifici') che individuavano i diversi angeli, con nomi non canonici ritenuti superstiziosi. In tutti questi casi, furono ritenuti responsabili degli abusi le monache e gli autori delle istruzioni iconografiche, e non i pittori coinvolti, che pure vennero sentiti dal tribunale inquisitoriale, come accadde a Barrera e a Julio César Semín, autore degli angeli di San Plácido.

Una regolamentazione delle immagini dei santi e dei loro ritratti fu introdotta dalla riforma del culto attuata da Urbano VIII. Il 13 marzo 1625 il papa promulgò, congiuntamente con il Sant'Uffizio, un decreto che vietava di apporre nei luoghi sacri, senza il permesso apostolico, immagini di persone in fama di santità prima che fossero dichiarate beate. La presenza di effigi di monache, visionarie e persone in odore di santità dipinte con raggi o stimmate, quando non ritratte nella foggia di santi già canonizzati, come nel caso di Cecilia Ferrazzi, risultò in effetti da molti dei processi per finzione di santità, in seguito ai quali tali ritratti vennero ritirati. Urbano VIII impartì anche altre direttive concernenti le immagini. Con la costituzione dell'11 agosto 1628 ordinò infatti di eliminare le rappresentazioni, che evidentemente sopravvivevano, della Trinità raffigurata come gruppo di tre teste (Pastor 1886-1933: XIII); vietò inoltre di riprodurre il *Volto Santo* di san Pietro (e almeno una richiesta fu rivolta al Sant'Uffizio per avere una copia dell'immagine, da parte del vescovo di Macerata: ACDF, *S. O.*, *St. St.*, H3 - b, n. 3, 1686); concesse un indulto che, dal 1636 in poi, riservò al capitolo vaticano il privilegio di incoronare le immagini mariane considerate maggiormente prodigiose; proibì, con decreto del 15 marzo 1642, le raffigurazioni di Cristo e dei santi che nella forma e nel vestito si allontanassero dal modo usato *ab antiquo*, vietando anche di collocare immagini profane o altrimenti non convenienti sulle facciate e negli atri delle chiese (*Bullarium taurinense* 1857-1872: XV, 170 sgg.).

Tra direttive tridentine, proibizioni degli indici, disposizioni papali, denunce e incertezze della gerarchia ecclesiastica, le circostanze in cui le arti figurative uscirono dall'ambito delle competenze vescovili per entrare nei *dossiers* dei tribunali inquisitoriali furono varie e cambiarono nel tempo. Dagli isolati casi cinquecenteschi di immagini messe in relazione con l'eresia protestante si giunse, nel Seicento, alle più consistenti serie di immagini – insolite iconografie della Vergine o di Cristo, elaborate immagini di angeli, ritratti di figure carismatiche con segni di santità – che nutrirono devozioni sospette, spesso di matrice mistica e contemplativa. Quando alla fine del Settecento il papato, con la costituzione *Auctorem fidei* di Pio VI (1794), condannò nuovamente le critiche al culto delle immagini formulate dal Sinodo giansenista di Pistoia – tra cui la censura di tutte le rappresentazioni della Trinità, il rifiuto del ricorso a effigi speciali e il divieto dei titoli distintivi delle immagini, in particolare della Vergine – la fase più acuta del controllo inquisitoriale sulle devozioni devianti, spesso rese visibili dalle immagini, si era conclusa.

(C. Franceschini)

Vedi anche

Alumbradismo; Apocrifo; Aretino, Pietro; Canonizzazione dei santi; Caravia, Alessandro; Carlo Borromeo, santo; Catarino, Ambrogio; Concilio di Trento; Confraternite, Italia; Ferrazzi, Cecilia; Finzione di santità; Giansenismo; Godoy, Manuel; Hus, Juan; Idolatria; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Indici dei libri proibiti, Spagna; Medaglie; Ochino, Bernardino; Orazione; Paleotti, Gabriele; Pontormo; San Plácido, processi del monastero di; Soranzo, Vittore; Veronese; Wyclif, John

Bibliografia

Anderson 1974, Baglione 1642, Biferali-Firpo 2007, *Bullarium taurinense* 1857-1872, Carlo Borromeo 2000, Childs 1997, CŒD, Cordero de Ciria 1997, Davis 1980, Eymerich-Peña 1607, Fehl-Perry 1984, Firpo 1997, Firpo 2001, Gaggia 1938, ILI, Jedin 1972, Marcora 1985, Mejía 2003, Molanus 1996, Pacheco 1990, Paleotti 1990, Pastor 1886-1933, Pereda Espeso 2007, Pinto Crespo 1978, Prosperi 1988(a), Tedeschi 2000 nn. 3971, 4167, 4685, 4713, 4717, 4722, 6251, 6255, Tomlinson 1997, Weisz 1984

Arti figurative: la rappresentazione - I temi legati alla sconfitta e alla denigrazione di eretici, ebrei, streghe e infedeli, messi spesso in relazione con la celebrazione degli atti di un re, di un vescovo o della Chiesa, e trattati in modo vario, sono molto diffusi nell'iconografia medievale e della prima età moderna (si pensi all'immagine dipinta da Lorenzo Lotto a Trescore con la caduta degli eretici e si veda la voce Eretico, rappresentazione, vol. II). Tuttavia, i tribunali inquisitoriali moderni si servirono di una specifica politica delle immagini, rappresentativa e celebrativa del proprio operato, solo in modo sporadico e differenziato da regione a regione. A partire dai pochi studi esistenti, sembra che i temi inquisitoriali abbiano costituito uno spunto per l'arte figurativa (soprattutto nell'ambito dell'incisione), prima che per iniziativa dei tribunali, per volontà dei loro critici.

Le istituzioni inquisitoriali e i loro uomini si servirono delle arti figurative anzitutto per esprimere la dignità dell'ufficio e dei suoi funzionari. A ciò contribuirono l'architettura e la decora-

zione degli stessi edifici che ospitavano i tribunali, la pittura e la scultura di ritratti o di immagini funerarie di inquisitori, l'incisione libraria e di medaglie. Già nel 1559, per celebrare l'attività del tribunale dell'Inquisizione romana promossa da Paolo IV, fu coniata da Gianfederico Bonzagni una medaglia con il busto del pontefice sul dritto e la figura della giustizia che procede verso sinistra con una bilancia nella mano destra ed una nella sinistra sul rovescio, con l'iscrizione DISCITE IVSTITIAM MONITI. Nello stesso anno, alla morte del pontefice, la folla assalì e mise a fuoco il palazzo del Sant'Uffizio, simbolo del potere papale. Un esempio di edificio inquisitoriale, conservatosi fino ad oggi, è offerto dal complesso bolognese di San Domenico in cui è ancora visibile una stanza ornata di affreschi con ritratti di inquisitori (in carica tra il 1652 e il 1705) e una sala consiliare affrescata con decorazioni architettoniche, scene procedurali relative all'attività del tribunale, ed emblemi, tra i quali in particolare un riquadro che rappresenta il motto «Nec spe, nec metu» (figg. 1-5). Gli emblemi e più spesso gli stendardi dei diversi tribunali compaiono anche sui frontespizi delle opere a stampa relative all'ufficio e alle sue procedure (si veda per esempio la croce dell'Inquisizione spagnola, con il versetto del salmo 73 «Exurge domine et iudica causam tuam», nel frontespizio di Luis de Páramo, *De origine et progressu officii Sanctae Inquisitionis*, 1598, fig. 22). Nei lavori di Miguel Avilés e di Doris Moreno sono indicati diversi ritratti di inquisitori spagnoli dipinti su tela (come quello di Niño de Guevara di El Greco o di Diego de Deza di Francisco Zurbarán) o nell'ambito della scultura funeraria. Tra questi è celebre il sepolcro di Antonio del Corro (m. 1556), attribuito a Juan Bautista Vázquez el Viejo e datato intorno al 1564, in cui il giudice della fede, il cui ufficio è celebrato dall'epitaffio, è rappresentato disteso nell'atto di leggere (fig. 20).

Il panorama si complica per quanto riguarda la rappresentazione dell'attività, delle procedure e dei metodi dei tribunali, per molti aspetti coperti dal segreto. La rappresentazione delle procedure inquisitoriali, in particolare dell'interrogatorio che comportava l'impiego della tortura, compare già in qualche illustrazione di trattati di diritto canonico in cui veniva presa a modello la *quaestio rigorosa* (si veda l'illustrazione «L'inquisiteur», in *Décret de Gratien avec la glose de Barthélemy de Brescia*, c. XV, BMA, ms. 689, f. 189*v*, XIV secolo). La tendenza storiografica all'opera soprattutto in Spagna, tra gli anni Settanta e Ottanta del Novecento, andando alla ricerca di una migliore comprensione, se non di una rivalutazione, dell'operato dell'Inquisizione, ha fornito una delle poche indagini sul materiale figurativo, soprattutto a stampa, relativo alla storia del tribunale: i risultati furono raccolti nel catalogo della mostra tenutasi a Madrid nel 1982, curato da Avilés, che doveva sfociare in un annunciato, e mai realizzato, *Museo de la Inquisición Española*. Da questo catalogo, contenente una lista di 176 opere con elementi grafici, e dai successivi studi di Bethencourt e Moreno risulta che, per quanto riguarda l'ambito della pittura e dell'incisione, le opere con temi inquisitoriali prodotte dai critici superano in quantità le immagini promosse dall'istituzione stessa, dedicate soprattutto alla commemorazione degli autodafé, i momenti più spettacolari nell'attività dei tribunali iberici. Come ha dimostrato Bethencourt, le illustrazioni degli autodafé furono prodotte tardivamente e solo in casi eccezionali (anche se diversi indizi inducono a pensare che buona parte del materiale prodotto sia andato distrutto). Non c'era in effetti da aspettarsi che un'istituzione basata in gran parte sul segreto rendesse pubblici i suoi procedimenti attraverso rappresentazioni iconografiche (Avilés Fernández 1982: 34). Una seconda osservazione da fare, sulla base del materiale noto, riguarda la differenza tra i tribunali spagnoli e portoghesi da un lato e quelli italiani dall'altro, i quali, a quanto pare, diffusero immagini di questo tipo ancora più tardivamente. La causa risiede forse nel conflitto tra la pressione del tribunale centrale romano e la resistenza dei diversi patriziati cittadini nell'accettare che le esecuzioni venissero spettacolarizzate in nome del trionfo della fede (Prosperi 1996: 158). Nelle città italiane le condanne capitali furono eseguite di notte e in segreto più spesso che sulle piazze, al cospetto del pubblico e del tribunale schierato: mentre la città ne guadagnava in termini di fama pubblica, evitando ogni rischio di sovvertimento sociale, al tribunale veniva sottratta un'occasione di affermazione simbolica e, quindi, anche di memoria visuale.

Il caso spagnolo è dunque, senz'altro, quello che offre la maggiore quantità di studi sul materiale visivo, sulla base del quale si può abbozzare una cronologia. Una delle prime immagini celebrative risale al momento di fondazione dell'Inquisizione e riguarda un dipinto commissionato a Pedro Berruguete dai domenicani del convento di Ávila, che esibiva anche la *Vergine dei Re Cattolici* con il ritratto di Tomás de Torquemada. Per il convento, oltre a una pala d'altare e a un dipinto con la morte di san Pietro Martire, Berruguete dipinse alcune scene della vita di san Domenico di Guzmán, tra cui il santo che sottopone alcuni libri alla prova del fuoco e che assiste a un'esecuzione di eretici. Quest'ultimo dipinto, che si pensa eseguito tra il 1493 e il 1499, rappresenta con l'artificio dell'anacronismo tutti i momenti cerimoniali dell'*auto de fe*, dalla lettura della sentenza al rogo, così come doveva essere avvenuto ai tempi del pittore. Il dipinto è ricco di particolari realistici, come la scritta *condenado herético* leggibile sul corsetto infamante dei condannati che si avviano a raggiungere i loro compagni sul rogo (fig. 21). A questo primo episodio iconografico non seguono però, prima della fine del XVII secolo, altre rappresentazioni ufficiali di autodafé storici. In alcuni casi, si è conservata invece la documentazione grafica originale di progetti per l'allestimento degli spazi, dei palchi e delle tribune necessari per questo tipo di eventi, che vedevano la partecipazione di moltissime persone (si vedano quelli di Juan Gómez de Mora per un *auto de fe* nella Plaza Mayor di Madrid del 1632, figg. 14-19). Riguardo alla comparsa tardiva di rappresentazioni ufficiali di autodafé, Bethencourt ha avanzato anche l'ipotesi che nel primo periodo gli organizzatori non ritenessero necessarie descrizioni scritte o per immagini, poiché la cerimonia parlava da sé. D'altra parte proprio la stessa pubblicità di eventi di questo tipo si ritorse presto contro la fama dei tribunali. Sembra infatti che le prime stampe che rappresentano *autos de fe* non siano state quelle patrocinate dai tribunali, ma quelle prodotte dai critici. Le esecuzioni di Valladolid del 1559, di cui esistono resoconti di denuncia in diverse lingue, trovarono la loro illustrazione polemica in una bellissima stampa anonima tedesca di cui si conservano alcune copie a Berlino e Parigi (fig. 26). In primo piano, si vede la processione dei condannati, ciascuno vestito con l'abito infamante e indicato con il proprio nome, mentre agli inquisitori è riservato solo il secondo piano. Sullo sfondo, a destra, campeggiano le immagini dei roghi. Dagli studi disponibili risulta che non si sono conservate rappresentazioni ufficiali di autodafé fino al 1660, quando la *Suprema* commissionò un dipinto dell'*auto de fe* tenutosi a Siviglia il 13 aprile del 1660. Il dipinto, commissionato al pittore Francisco Herrera il Giovane per entrare a far parte di una collezione di opere simili dello stesso *consejo* (Bethencourt 1992: 163 e tavola 29a), e oggi conservato in una collezione privata, fornisce una sorta di autoritratto del tribunale al lavoro. Dello stesso genere è la monumentale opera terminata nel 1683 da Francisco Ricci (Francisco Rizzi) che rappresenta l'*Auto general de fe* celebrato nella Plaza Mayor di Madrid nel 1680. Si tratta di una tela molto grande (m. 2, 77x4, 38, fig. 23), piena di dettagli che corrispondono alla descrizione della cerimonia stilata da Joseph del Olmo, e che rappresenta la gerarchia del tribunale e la solennità dell'atto della lettura della sentenza.

Per quanto riguarda gli Stati italiani sono note dettagliate rappresentazioni di almeno due eventi: l'abiura di Miguel de Molinos tenutasi nel 1687 all'interno della chiesa romana della Minerva («Delineatione della solenne abiura fatta da Michele Molinos nella chiesa di Santa Maria sopra Minerva il dì 3 settembre 1687 alla presenza degl'eminentissimi signori cardinali generali inquisitori

in tutta la Republica christiana e di tutto il Sacro Colleggio, di tutti li consultori, e molti altri prelati, prencipi, cavalieri e popolo numerosissimo della città di Roma. Dedicata all'eminentissimo e reverendissimo principe […] cardinale Flavio Chigi», FIG. 24); e due incisioni di François Ciché che illustrano una relazione di Antonino Mongitore (*L'atto pubblico di fede*, Palermo 1724) e rappresentano l'*auto de fe* e la messa a morte dei condannati, momento questo raramente illustrato nella produzione iconografica di tipo ufficiale (FIG. 25). L'incisione con l'abiura di Molinos, che in basso a sinistra riproduce anche la *Pianta del teatro* allestito per l'evento, illustra i diversi momenti della cerimonia: davanti a un folto pubblico, il reo è raffigurato prima in piedi sopra il palco, mentre viene letta la sentenza, «con le mani ammanettate con candela accesa in mano e con due sbirri assistenti dietro»; poi di nuovo «con abito di penitenza giallo con croce rossa sopra, in genochioni» mentre «fa l'abiuratione in presenza del capo notare e duoi testimoni».

La rappresentazione di alcuni momenti, come l'interrogatorio con la tortura, le processioni di condannati e la denigrazione del condannato o della condannata comparirono nel Cinquecento in alcuni schizzi di artisti (si veda per esempio il disegno di Domenico Beccafumi con una scena di tortura, FIG. 34, o il disegno di Guercino con la testa di una strega, con abito, copricapo infamante e corda al collo condannata dall'Inquisizione verso il 1625, in PROSPERI 1996: fig. 13) e si diffusero soprattutto nella pittura italiana e dei Paesi Bassi a partire dal tardo Seicento, in opere di pittori come Pieter Van Laer (Bamboccio), Alessandro Magnasco e Gian Domenico Tiepolo (FIGG. 35-36). Si tratta di dipinti di genere non esenti da un tono critico, che raggiungerà il culmine con la fioritura spagnola, coeva e successiva all'abolizione del tribunale, diventata definitiva nel 1834. Le invenzioni drammatiche e satiriche di Francisco Goya, morto nel 1828 e testimone dell'ultimo periodo di vita del Sacro Tribunale iberico, influenzarono la produzione di pittori come Eugenio Lucas Velázquez che, pur nato nel 1824, dipinse in chiave di denuncia una serie di scene con condannati (FIGG. 37-38). La rappresentazione delle procedure divenne invece vera e propria denuncia già in opere come quella di Charles Dellon, *Histoire de l'Inquisition de Goa* (1697), che includeva le incisioni di Pierre Paul Sevin. Le sue immagini fecero da modello anche per le tavole, ancora più ricche di particolari, di Adrian Schoonebeck che illustrano l'opera di Philippus van Limborch (*Historia Inquisitionis*, 1692, FIGG. 27-31). Le serie di Sevin e di Schoonebeck furono riprese e arricchite nel Settecento da Bernard Picart (*Cérémonies et coutumes religieuses de tous le peuples du monde*, 1723-1743), e furono incluse nella maggior parte delle opere critiche sull'Inquisizione pubblicate in quel secolo. Soprattutto in Spagna, durante l'Ottocento, alcune serie iconografiche che riprendevano le più antiche, pur con aggiunte e modifiche, contribuirono alla creazione di un vero e proprio immaginario popolare relativo all'Inquisizione (MORENO MARTÍNEZ 2004: 189). Tuttavia, secondo la ricognizione di Avilés, le immagini diffuse si basano sulle lamine che illustrano appena poco più di mezza dozzina di opere sull'Inquisizione, pubblicate in un arco di tempo che va dal 1498 al 1963 (p. 39).

A testimonianza, se non delle procedure, almeno delle loro conseguenze dal punto di vista delle vittime del tribunale, restano infine i numerosi graffiti, dipinti o incisi dai prigionieri, affiorati da alcune delle carceri di tribunali, come quelli di Cuenca, di Bologna e di Palermo (FIGG. 8-13).

(C. FRANCESCHINI)

Vedi anche

Auto da Fé, Portogallo; *Auto de Fe*, Spagna; Bologna; Carcere; Corro, Antonio del; Dellon, Charles; Domenico, santo; Eretico, rappresentazione, età moderna; INSERTO ICONOGRAFICO; Leggenda nera dell'Inquisizione spagnola; Limborch, Philippus van; Molinos, Miguel de; Olmo, Joseph del; Paolo IV, papa; Páramo, Luis de; Pietro Martire, santo; *Sambenito*; Tortura; Valladolid, processi di

Bibliografia

ANGULO IÑIGUEZ 1971, AVILÉS FERNÁNDEZ 1982, BETHENCOURT 1992, FIRPO 2007, GARCÍA-HARRAIZ 1989, GONZÁLEZ DE CALDAS 1984, HUNT-JACOB-MIJNHARDT 2010, JACOB 1994(a), MORENO MARTÍNEZ 2004, OLMO 1680, PÁRAMO 1598, PITRÈ-SCIASCIA 1999, PROSPERI 1996, REUTER 2002

Asia v. *Goa*

Assessore - Alla metà del Cinquecento la Congregazione del Sant'Uffizio, che riuniva a Roma i cardinali inquisitori con la presenza o meno del papa, perfezionò l'organizzazione e il modo di procedere. Il funzionario principale restò per alcuni anni il commissario generale, che normalmente conduceva gli interrogatori processuali (nel 1551 fu deciso anche che avesse un luogotenente); ma dal 27 giugno 1553 gli si affiancò una figura nuova, quella dell'assessore, per cui fu scelto Giovanni Battista Bizzoni, dottore *in utroque Iure* e fino ad allora luogotenente del cardinale vicario di Roma. I suoi compiti non furono fissati in modo preciso, ma si stabilì che lo stipendio mensile fosse di venti scudi d'oro. Mentre però in un primo tempo l'assessore operò alle dipendenze del commissario, nel corso dei decenni seguenti divenne il ministro più importante della Congregazione e fu spesso, ma non sempre, un vescovo.

L'assessore aveva l'incarico di proporre le cause e le questioni da discutere, informando i cardinali sui processi in corso a Roma e su quelli inviati dalle sedi locali durante le sedute della Congregazione che si tenevano il giovedì. Egli inoltre prendeva nota delle decisioni adottate nella prima parte della seduta, cui non partecipava il notaio, e le passava a questi per la registrazione finale. Alla fine di ogni indagine presentava il sommario, cioè una sintesi dei dati giudiziari, ai cardinali inquisitori e al papa, perché potessero stabilire la sentenza. Partecipava poi insieme con il commissario generale anche alla seduta del mercoledì, più tardi a quella del lunedì, e dal 1736 anche a quella del venerdì o sabato. Per facilitare il suo lavoro, nel 1605 gli fu assegnato un segretario, mentre nel 1614 si ha notizia di un coadiutore che lo sostituiva nel prendere nota delle decisioni dei cardinali nella seduta del giovedì, e nel 1621 che fu invitato a procurarsi un uomo fidato che potesse preparare i sommari (sommista), in modo da concludere le cause più celermente. L'assessore godeva infine di particolari poteri giudiziari: con decreto del 17 giugno 1587 ebbe la piena giurisdizione su tutte le cause civili, criminali, profane e canoniche riguardanti i beni e i dipendenti della tenuta di Conca; e con decreto del I giugno 1595 anche sui ministri e i famigliari della Congregazione.

(A. DEL COL)

Vedi anche

Commissario del Sant'Uffizio, Italia; Congregazione del Sant'Uffizio; Struttura economica: Inquisizione romana

Bibliografia

BERETTA 1998, BORROMEO 2003(a), DEL COL 2006, FIRPO 1958, MAYAUD 1992

Assistenti laici - Il termine indica i laici che affiancano gli inquisitori italiani su mandato delle istituzioni politiche locali. La Repubblica di Venezia inaugurò questa prassi istituzionale nel 1547, allorché il doge Francesco Donà istituì la magistratura dei *Savii sopra l'Eresia*, tre deputati laici nominati dal governo per assistere, in teoria senza diretti interventi giudiziarii, gli inquisitori ecclesiastici ovvero il nunzio, il patriarca, l'inquisitore e i loro subalterni. Nel 1550 un altro provvedimento estese al dominio veneziano «il principio della presenza delle autorità laiche a fianco degli ordinari e degli inquisitori» (PROSPERI 1996: 85). Anche la

Repubblica di Genova assunse una iniziativa simile, dando origine, forse già intorno al 1539, ai *Protettori del S. Ufficio*, in numero di quattro nel 1548, ridotti a due nel 1552, e disponendo un assetto di collaborazione che, nel 1558, fu riproposto anche nella sede dell'Inquisizione attiva nell'isola genovese di Chio. A Venezia, i *Savii* erano scelti tra i patrizi di età matura, esperti in questioni giuridiche e diplomatiche e di sentimenti filocuriali nonché di provata ortodossia, sebbene non imparentati con ecclesiastici; a Genova i *Protettori* erano membri del collegio dei procuratori, una carica di natura amministrativo-finanziaria cui accedevano, di diritto, gli otto senatori e i dogi al termine del loro mandato. A Genova, in teoria, i *Protettori*, coinvolti solo in una fase informativa avanzata, facevano eseguire a nome della Repubblica l'arresto dell'accusato, e seguivano personalmente gli interrogatori e la tortura così come la formulazione della sentenza, senza tuttavia la possibilità di intervenire nel merito di essa se non in via consiliare. Tuttavia, sulla scorta di una lettera inviata nel 1584 dall'arcivescovo Antonio Sauli al governo (Rosi 1899: 213-214), risulta che la partecipazione dei *Protettori* al giudizio era stata circoscritta nel periodo 1540-1564 a tre soli processi, e dal 1568 al 1584 a una decina di casi in tutto: tra questi due momenti avviene la loro estromissione dagli interrogatori a opera del commissario del Sant'Uffizio Arcangelo Bianchi da Gambalò, inviato da Roma nel 1567 per istruire il procedimento contro Bartolomeo Bartocci. A Venezia, malgrado l'analoga funzione di mera assistenza, i *Savii* ebbero un ruolo di informatori per le istanze di governo superiori (trasmettevano al Consiglio dei Dieci le sentenze degli inquisitori perché fossero eseguite) e svolsero anche una funzione attiva nel procedimento giudiziario, sebbene i loro interventi non venissero registrati. Inoltre, diversamente da Genova, si dibatté sul modo in cui dovevano combinarsi la presenza dei *Savii* e quella degli inquisitori e, negli scritti giurisdizionalisti posteriori, per esempio nei consulti di Paolo Sarpi, si discusse «sulla natura giuridica della [loro] presenza […] nelle procedure dell'Inquisizione veneziana» (Prosperi 1996: 85) e sulle competenze giudiziarie a loro spettanti.

Sebbene si possano considerare figure di contorno, la presenza degli assistenti laici accanto agli inquisitori e all'interno del tribunale del Sant'Uffizio romano annullava il rigido principio di segretezza della procedura e l'esclusività della competenza ecclesiastica nelle cause di fede. Al di là dell'efficacia in sede strettamente processuale, questa presenza rispondeva al bisogno dei governi di avere informazione e controllo sulle forme di sovversione religiosa e, indirettamente, civile e, pertanto, costituì il prezzo pagato dal Sant'Uffizio per insediarsi in realtà locali di stampo repubblicano (con l'eccezione di Lucca, che introdusse nel 1545 una magistratura del tutto autonoma, l'*Offizio sopra la religione*, prendendo poi le distanze esplicitamente da quanto avveniva a Venezia e a Genova). Invece in contesti di tipo principesco fu il signore a sopperire di persona a quelle medesime esigenze, pur in presenza di istituzioni che dovevano farsi carico, da sole o in cooperazione con gli inquisitori, della lotta all'eresia. Valga l'esempio fiorentino: da un lato agirono per qualche tempo gli «inquisitori e commissari sopra l'eresia», magistratura introdotta da Cosimo I; dall'altro, i membri laici del tribunale degli Otto di guardia e di balìa affiancarono l'inquisitore locale in alcune azioni congiunte (nel 1551 nel processo contro Ludovico Domenichi).

Il modello di relazione tra le autorità pubbliche e gli inquisitori introdotto a Venezia e a Genova incontrò il favore e divenne auspicio dei gruppi dirigenti di altre realtà locali italiane. Si pensi al Ducato dei Savoia, che nel Seicento tentò più volte di introdurre lo stesso sistema nei cinque uffici dello Stato, riuscendo a ottenerlo in casi speciali di natura politica. A Milano, durante le controversie giurisdizionali in atto a Cremona nel 1552, il Senato ritenne apprezzabile una misura in virtù della quale, formalmente, «li inquisitori non facciano loro soli» così come facevano «li signori Veneziani et altri principi» (Giannini 2003: 321). Il riferimento a Venezia e, insieme, a Firenze si riscontra nel 1568 anche nella domanda avanzata dal duca di Mantova al cardinale Carlo Borromeo perché «intervenisse qualche laico della città nei processi», secondo l'esempio offerto «hora del duca di Savoia, hora di Venetiani, hora di Fiorenza, finalmente di Ferrara» (cit. in Prosperi 1996: 8, nota 46).

(S. Feci)

Vedi anche

Bartocci, Bartolomeo; Carlo Borromeo, santo; Domenichi, Ludovico; Firenze; Genova; Lucca; Savi all'eresia; Sarpi, Paolo; Venezia

Fonti

ASG, *Archivio Segreto*, *Iurisdictionalium S. Officii*, b. 1401, cc. n. nn., ma 103 (elenco dei Protettori del S. Ufficio); b. 1405, cc. n. nn.: *Stile e forma che si è pratticata per il passato e che di presente si prattica circa l'amministrazione e cause del S. Offitio dell'Inquisitione in questa serenissima repubblica*; *Archivio Segreto*, *Litterarum*, b. 1841, c. 3*v*

Bibliografia

Adorni Braccesi 1994, Del Col 1991(a), Giannini 2003, Grendler 1979, Lavenia 2008, Prosperi 1996, Rosi 1899

Assoluzione *in foro conscientiae* - Prima e dopo la fondazione del Sant'Uffizio (1542), nella battaglia contro l'eresia protestante si poté adattare alla giustizia di fede il sistema delle assoluzioni *in foro conscientiae* nei casi riservati. Riservati erano i peccati-reati colpiti da scomunica sinodale o papale, che si considerava attiva *ipso facto*, anche nel foro interno della confessione, perché 'fulminata' direttamente da Dio dall'attimo stesso in cui era stato commesso il peccato. I peccati-reati *graviores*, sanzionati da questo tipo di scomunica, non si potevano perciò assolvere dai parroci e confessori ordinari, ma erano riservati all'autorità che aveva promulgato la scomunica, vescovo o papa (o per lui l'inquisitore), che erano i soli autorizzati all'assoluzione, non solo dal peccato, ma anzitutto dalla scomunica da loro stessi promulgata, in un foro segreto *derivato* dalla confessione ma ad esso esterno, detto anche foro 'della coscienza'. Il foro interno della confessione, più quello extraconfessionale e segreto 'della coscienza', erano detti cumulativamente dai canonisti *forum poli*, per distinguerli dal foro esterno (*forum fori*). L'assoluzione di 'seconda istanza' richiesta nell'eresia come caso riservato in virtù della scomunica, si praticò principalmente in due modi: o imponendo ai confessori di inviare i penitenti dal vescovo, facendolo di nuovo competente nel reato di eresia come era stato in età imperiale e fino al XIII secolo; o inviandolo direttamente e in segreto dall'inquisitore (dopo la nascita del tribunale della fede).

Nel Cinquecento, in una prima fase i vescovi riformatori sembrarono volere riprendere in mano il potere di assolvere dall'eresia. Gian Matteo Giberti, a Verona, concluse i suoi primi decreti sinodali con l'elenco dei peccati 'enormi' per assolvere i quali i parroci dovevano, come giudici di prima istanza 'in cura d'anime', rinviare i penitenti dalla confessione sacramentale al foro segreto vescovile o foro 'della coscienza', servendosi come guida dei manuali di confessione che elencavano e spiegavano i casi riservati episcopali e papali. I casi episcopali, variabili da diocesi a diocesi a seconda della legislazione sinodale diocesana, potevano comprendere veneficio e stregoneria, sortilegio e sacrilegio, simonia e incesto, eresia e scisma; questi ultimi erano anche tra i primi casi riservati al papa dalla bolla *In Coena Domini*, e ponevano dunque in conflitto poteri episcopali e papali. Più tardi, per il giubileo del 1550, Giulio III promulgò un indulto formato di due brevi con la stessa data (29 aprile 1550), che consentiva l'abiura 'privata' per assolvere dall'eresia in caso di detenzione di libri proibiti. Il breve *Cum meditatio cordis nostri* (in Fontana 1882: 412-414) faceva

obbligo a tutti i fedeli di presentarsi entro due mesi a consegnarli all'inquisitore, promettendo in cambio un'assoluzione da 'lucrarsi' da un confessore a scelta, dotato della doppia facoltà di assolvere dai peccati e dalle scomuniche, «senza dover fare alcuna abiura» – ossia con un'abiura orale e segreta che non avrebbe lasciato alcuna traccia. Il secondo breve nella stessa data, *Illius qui misericors* (*Bullarium Cocquelines*: VI, 414-416) concedeva la 'grazia' di un'abiura 'privata' a chi si presentasse a rendere una 'confessione spontanea' all'inquisitore. Trascorsi i due mesi del tempo di grazia, si estendeva *a tutti* l'obbligo generale di denuncia. In base alla tradizione canonistica dei casi riservati, si imponeva così al penitente che in confessione risultasse reo e/o a conoscenza di fatti d'eresia, di recarsi in forma apparentemente spontanea a denunciare se stesso e i suoi complici all'inquisitore per ottenere un'assoluzione privata dall'eresia come caso riservato con scomunica *ipso facto*. Tale abiura premiava la confessione volontaria, chiudendo l'inchiesta ed evitando il processo, ma lasciava traccia, essendo registrata *in foro conscientiae* con rogito notarile in presenza di due testimoni.

Nel 1563 il Concilio di Trento (sessione XXIV, decretum *de reformatione*, can. 6) accolse l'aspirazione dei vescovi a concedere abiure private, ampliandone le competenze sino a consentire loro di assolvere nel foro della coscienza, non solo «qualunque caso occulto, anche riservato alla Sede Apostolica, […] entro la loro diocesi», ma anche specificamente il crimine d'eresia, «nel medesimo foro della coscienza», senza tuttavia estendere quella facoltà ai vicari diocesani. Il potere di assolvere in segreto dall'eresia restituiva ai vescovi il ruolo di inquisitori ordinari, già conferito per delega imperiale dal Codice Teodosiano e in parte confermato dal Concilio di Vienne (1311), che aveva imposto agli inquisitori di giudicare in collegio con i vescovi. Tale competenza inquisitoriale dei vescovi era esercitata con la facoltà di impartire un'assoluzione extraconfessionale, ma segreta e derivata dalla confessione, agli eretici pentiti, specie se disposti a denunciare i loro complici. L'importanza della concessione la rese materia di dibattito nell'ultima sessione conciliare, mettendo in luce il conflitto tra poteri episcopali e papali. Ma la concessione non durò a lungo: la lesione evidente dei poteri papali fu corretta dall'inquisitore domenicano Pio V (Michele Ghisleri), e il canone del 1563 fu revocato con la pubblicazione, il 10 aprile 1568, della versione definitiva della bolla *In Coena Domini*, che elencava i casi riservati papali. Nella bolla il papa ex inquisitore annullò il canone tridentino nel caso d'eresia, primo tra i casi riservati al papa e quindi al Sant'Uffizio dalla bolla. Con ciò si riaffermò la competenza esclusiva del papa – ossia del Sant'Uffizio e dei suoi inquisitori delegati – anche nelle abiure private seguite da assoluzioni *in foro conscientiae*, lasciando al vescovo, come spiegheranno i commentatori, solo quelle *in foro exteriori* per «gli eretici già sotto processo, che pentiti devono rientrare» (Farinacci 1616: 562 sgg.). Tale restrizione fu confermata da un'interpretazione o *declaratio* di Gregorio XIII. Infine, la via dell'abiura *in foro conscientiae*, concessa trasferendo il confitente sospetto di eresia dalla confessione sacramentale al foro segreto o 'della coscienza' dell'inquisitore (ma non più del vescovo), fu ribadita nel 1559 da un breve di Paolo IV, che chiamò anche i confessori regolari a inviare agli inquisitori i penitenti che avevano confessato casi riservati di eresia (Prosperi 1996: 230-232).

Una via alternativa per concedere abiure *in foro conscientiae* rispetto a quella dei vescovi era infatti costituita dai privilegi di assoluzione congiunta dai peccati e dalle scomuniche, comprese quelle per eresia, conferiti dai superiori e dalla Penitenzieria Apostolica alle nuove congregazioni regolari come la Compagnia di Gesù. Una simile facoltà, concessa fuori della giurisdizione territoriale dei vescovi e dei parroci, poteva consentire di evitare del tutto l'inquisitore, e non fu quindi concessa se non con frequenti opposizioni. Il divieto di assolvere nei casi riservati papali, elencati nella bolla *In Coena Domini* di Pio V, non si limitò ai vescovi ma comprese anche tutti i confessori secolari e regolari. Dopo il 1568 i gesuiti abilitati alle confessioni conservarono la facoltà, concessa collettivamente all'ordine, di assolvere dalle scomuniche nel foro della coscienza, ma non poterono più concederle – almeno nell'età di Pio V – in tutti i casi della bolla *In Coena Domini*, né mantenerne l'antica validità per il foro esterno (*in utroque foro*). Il divieto di Pio V rimase in vigore sino al XX secolo. Una dichiarazione del Sant'Uffizio del 1916, ripresa dal Codice di Diritto canonico del 1917 (can. 2314), al § 1 affermava ancora una volta che l'assoluzione di scismatici ed eretici colpiti da scomunica *ipso facto* era «speciali modo Sedi Apostolica reservata».

La 'grazia' giubilare di Giulio III, prima concessa anche ai vescovi e poi ai soli inquisitori, premiava una comparizione apparentemente spontanea e derivata dalla confessione. Essa favorì pertanto l'uso del confessionale come strumento di autodenuncia e delazione; e probabilmente in modo tanto più efficace, quanto più furono attivi quei vescovi riformatori che la collegarono all'imposizione e al controllo capillare dell'obbligo di confessione pasquale, mediante la redazione degli stati d'anime. Ne poté derivare così un sistema di repressione stringente. Le visite pastorali, l'installazione dei vicari foranei, l'istruzione dei parroci nei casi di coscienza poterono generalizzare, dove furono efficaci, il sistema per cui i parroci, sotto il controllo dei vicari foranei, nelle confessioni obbligatorie ricevute durante la quaresima e in preparazione alla Pasqua, rifiutavano l'assoluzione nel caso riservato d'eresia, e imponevano al penitente di recarsi a chiedere l'assoluzione all'inquisitore. I confessori poterono diventare in tal modo tramite di autodenuncie apparentemente spontanee completate eventualmente da denuncie dei complici o di terzi al giudice del Sant'Uffizio e concluse con l'assoluzione *in foro conscientiae* dal caso riservato papale secondo la bolla *In Coena Domini* di Pio V: assoluzione giudiziaria, con abiura privata, ben distinta dall'assoluzione sacramentale. Ma la *comparitio* davanti al giudice della fede era tutt'altro che spontanea: la coazione era contenuta nell'obbligo di confessione annuale pasquale, imposta dai vescovi e dai parroci con la redazione degli stati d'anime, cui faceva seguito la pubblicazione, da parte della Curia vescovile, dell'elenco nominativo degli «inconfessi e incomunicati». E secondo le norme tridentine, il mancato adempimento dell'obbligo pasquale per più d'un anno era sufficiente a fondare il sospetto d'eresia; il che poneva i renitenti sotto la minaccia di processo formale davanti al Sant'Uffizio.

(E. Brambilla)

Vedi anche

Abiura; Assoluzione in foro esterno; Casi riservati; Concilio di Trento; Concilio di Vienne; Confessione: gli intrecci; Confessione giudiziaria; Diritto canonico; Gesuiti, Italia; Giulio III, papa; Giubilei e *cruzadas*; *In Coena Domini*; Penitenzieria Apostolica; Pio V, papa; Processo; Spontanea comparizione (Procedura sommaria); Tempo di grazia

Bibliografia

Brambilla 2000, *Bullarium Cocquelines* 1733-1762, CŒD, Farinacci 1616, Fontana 1892, Giberti 1542, Pittoni 1709, Prosperi 1996

Assoluzione in foro esterno - Si parla di assoluzione nel foro esterno per distinguerla da quella nel foro interno (o 'della coscienza'). Riferito ai tribunali dell'Inquisizione il termine 'assoluzione' non significa dichiarazione d'innocenza, ma l'atto di grazia o perdono condizionato all'abiura. A conclusione del processo «in giustizia» (successivo e distinto dall'avvio o «tempo di grazia»), l'inquisitore concede l'assoluzione condizionandola però all'abiura nel foro esterno. Si parla invece di assoluzione in foro interno, o *in foro conscientiae*, sia in riferimento alla spontanea comparizione, che premia gli *sponte comparentes* con l'assoluzione che segue all'abiura privata, sia alle tradizionali facoltà dei vescovi, che pur

potendo assolvere dall'eresia, persero quel potere, monopolizzato dal Sant'Uffizio, e lo riacquistarono solo per breve tempo grazie a un canone del Concilio tridentino.

Il peccato di eresia è colpito da una scomunica *ipso facto* che in caso di reato occulto può essere ignota al foro esterno e divenire nota invece al confessore nel foro sacramentale: in tal caso questi non può assolvere il penitente, ma è tenuto a mandarlo in segreto a comparire davanti all'inquisitore. Il canone tridentino del 1563 (XXIV sessione, *decretum de reformatione* can. 6) concesse ai vescovi – ma non ai vicari – la facoltà di assolvere dall'eresia in segreto, ma l'assoluzione si limitava al foro interno e non a quello esterno. Ciò significa che il penitente assolto poteva comunque subire un'imputazione davanti al tribunale della fede. Ma anche quella facoltà insieme al canone conciliare fu abrogata da Pio V con la promulgazione definitiva della bolla detta *In Coena Domini* (10 aprile 1568). Sui residui di incertezza e di conflitto tra inquisitori e vescovi si pronunciarono, da allora in poi, giuristi e canonisti. Nell'ultimo dei suoi dodici *Tractatus* di diritto criminale, il *De haeresi* (1616), chiedendosi chi potesse assolvere dalla scomunica per eresia, il penalista romano Prospero Farinacci diede la seguente *regula*: il vescovo poteva assolvere *ex sua ordinaria potestate* nella sua diocesi, ma solo *in foro exteriori* e solo gli eretici inquisiti sottoposti a penitenza pubblica, e, sembra, senza neppure la facoltà di commutarla in segreta (facoltà normalmente concessa dal can 8 dello stesso decreto conciliare). Sempre secondo Farinacci il vescovo, nel foro esterno, poteva «poenitentes redeuntes ad fidem recipere, Ecclesiae reconciliare, illisque poenitentiam iniungere; talisque absolutio prodest etiam in foro interiori». Ma c'era chi negava al vescovo anche la facoltà di 'penitenziare' gli eretici perfino nel foro esterno: secondo Lelio Zecchi, citato da Farinacci, in virtù della bolla emanata da Pio V «non episcopis, sed tantum inquisitoribus lic*et* in foro exteriori poenitentes et abiurantes absolvere». In questo senso si sarebbe pronunciata più volte anche la Congregazione del Sant'Uffizio («ita saepe in Senatu supremo Inquisitionis pronunciatum est»). Gli inquisitori e i papi frati che provennero dal Sant'Uffizio, secondo il parere riportato da Zecchi, si riservavano dunque anche l'assoluzione nel foro esterno, che volevano mantenere pubblica e solenne secondo un modello vicino a quello spagnolo; mentre i vescovi e i papi provenienti dal clero secolare, di formazione giuridico-politica, furono più propensi alle vie dell'abiura privata e dell'assoluzione *in foro conscientiae*. Nella prima età moderna il conflitto si manifestò anche nell'alternanza tra pontefici teologi, provenienti dal clero regolare, ex inquisitori e promotori di accentramento (come Pio V, domenicano, e Sisto V, francescano), e papi di formazione giuridica meno avversi al decentramento episcopale, come Pio IV, sotto il cui pontificato fu promulgato il canone tridentino. Con gli ultimi concordava Farinacci, affermando che la *regula* che consentiva anche ai vescovi di ricevere l'abiura nel foro esterno restava valida, essendo «et iuri consona et communiter a doctoribus recepta», ma purché intesa in modo corretto, cioè purché fosse limitata agli eretici pentiti e sottoposti a giudizio processuale e non estesa «in foro conscientiae», secondo la norma della bolla *In Coena Domini* voluta dal pontefice ed ex inquisitore Pio V.

(E. Brambilla)

Vedi anche

Abiura; Assoluzione *in foro conscientie*; Casi riservati; Confessione: gli intrecci; Confessione sacramentale; Concilio di Trento; Diritto canonico; *In Coena Domini*; Pio V, papa; Processo; Scomunica; Sisto V, papa; Spontanea comparizione (Procedura sommaria); Tempo di grazia; Vescovi, Italia; Vescovi, Portogallo; Vescovi, Spagna

Bibliografia

Brambilla 2000, CCED, Farinacci 1616, Pastore 2000, Prosperi 1996

Asti - Il convento dei domenicani di Santa Maria Maddalena di Asti è il più antico del Piemonte. Nel corso del medioevo la provincia di San Pietro Martire (Lombardia Superiore), di cui faceva parte, contava non pochi giudici della fede, ma a quanto è dato di sapere la sede di Asti non ebbe allora un proprio inquisitore distinto da quelli che operavano nella regione appoggiandosi ai conventi di Chieri, Vercelli, Torino e Savigliano. Il distretto inquisitoriale, infatti, copriva insieme Torino, Chieri e Asti, e dunque un territorio compreso tra il ducato sabaudo e la contea di Asti, al quale in certi momenti fu associata una porzione del Marchesato del Monferrato. Sappiamo inoltre che nel Trecento, anche nel territorio di Asti, la caccia agli eretici catari e ai valdesi fu assai severa. Tuttavia la documentazione è scarsa, e già nel 1729-1730, nella sua *Tabula inquisitorum Italiae*, il domenicano Domenico Francesco Muzio lamentò che l'archivio conventuale di Asti fosse ormai privo di carte antiche «ob bella, direptiones, incendia et alia infortunia» (Madaro 1926). Ci soccorre l'archivio generale dei frati predicatori, che per la fine del XV secolo ricorda i nomi di alcuni giudici: nel 1474 Ugo Albini da Chieri (per un distretto che comprendeva Torino, Chieri, Asti, Alessandria e Tortona), e di seguito Michele Valenti da Torino, che aveva tenuto l'incarico anche prima della breve parentesi di Albini. Negli anni Ottanta del XV secolo Torino e Asti vennero separate, e nel 1483 fu nominato giudice di Asti Stefano Bandini da Alba. Nel 1494 fu la volta di Michele Maddei da Asti, già vicario al tempo di Ugo Albini, e in seguito inquisitore nel piccolo distretto di Casale e Trino. Nessuno dei giudici nominati, a quanto è dato di sapere, ebbe comunque un ruolo determinante nella terribile caccia alle streghe che infuriò a quel tempo in molte zone del Piemonte.

Dopo la *Licet ab initio* (1542) la lista degli inquisitori si fa più certa. Nel 1544 divenne giudice Filippo Dusini, e tra il 1556 e il 1566 operò frate Domenico della Rovere, a cui successe Girolamo Caratto, destinato a reggere il tribunale della fede fino al 1589. Furono gli anni in cui Emanuele Filiberto riuscì a dare stabilità allo Stato dei Savoia, martoriato da guerre e da occupazioni fino al 1559. E in quell'arco di tempo, grazie all'aiuto dei nunzi apostolici e all'altalenante volontà di collaborazione mostrata dal duca, l'Inquisizione cominciò a rinvigorirsi in tutti gli uffici del Piemonte sabaudo (Torino, Vercelli, Asti e Mondovì), non senza contrasti con le magistrature secolari e con la corte, in cui continuò a muoversi un robusto partito protestante in grado di arginare le ansie per la crociata antivaldese e antiugonotta. Durante l'ufficio di Caratto, dunque, la repressione antiereticale si fece sentire anche nell'astigiano e fu incoraggiata da Michele Ghislieri, fatto papa con il nome di Pio V. Ghislieri era stato vescovo di Mondovì, e grazie all'aiuto di Cipriano Uberti promosse la politica della mano dura in tutto il Piemonte.

Nel 1589 seguì un altro lungo ufficio: quello di Giovan Battista Porcelli, autore di una raccolta a stampa di lettere e documenti dell'Inquisizione italiana, piemontese e astigiana che sopravvive in poche copie, non ebbe mai circolazione a tutela del segreto inquisitoriale e oggi appare agli studiosi come un'opera quasi unica nel suo genere (*Scriniolum Sanctae Inquisitionis Astensis*, 1612?). Sodale di Uberti, Porcelli si distinse, come il confratello, per la volontà di controllare la circolazione libraria, ma dovette fare i conti con la crescente paura delle streghe in una terra di confine in cui poteri civili e feudali, confini delle diocesi e distretti inquisitoriali non sempre coincidevano. «Alcuni di questi signori feudatarij – lamentò Porcelli in una lettera al Sant'Uffizio – procedendo contro de masche e streghe si usurpano [di] ridurre i processi a torture, et a espeditione, senza farne motto alcuno all'inquisitore […]. Fanno anco essequutioni nella vita […], senza che il Sant'Officio sappia cosa alcuna, come intendo che si sia fatto […] nel luogo di Canelli, diocesi d'Acqui et dominio di Savoia» ([Porcelli] 1610: 622). Nel 1612, prima di lasciare l'ufficio, Porcelli propose che l'incarico di giudice fosse affidato a Girolamo Rebiolo, che fu inquisitore di Asti dal 1613 fino al 1628, anno in cui passò alla sede di Torino.

Inizialmente osteggiato dal duca Carlo Emanuele I, che più del padre intese limitare la libertà di azione del tribunale della fede, Rebiolo si rese sospetto di malversazione e di crudeltà, aprì numerose cause di stregoneria e gestì un episodio di possessione demoniaca conventuale dai contorni oscuri. La sua passione per l'intrigo gli fu fatale negli anni in cui operò da giudice di Torino.

Nel Seicento la vicaria di San Pietro Martire si rese autonoma dalla provincia della Lombardia Superiore in anni in cui i duchi Carlo Emanuele I e Vittorio Amedeo I inasprirono il conflitto con Roma allo scopo di controllare la scelta di tutti i giudici (i legami tra l'Ordine domenicano piemontese e la corte si fecero sempre più stretti). Lo scontro con il Sacro Tribunale portò così a un periodo di vacanza dell'ufficio che si chiuse con la nomina di Giovan Battista Balbi (1632). Infuriava la peste e la guerra, e la caccia alle streghe conobbe allora una violenta ripresa, portando con sé una scia di morti che il giudice, incapace di arginare la polizia feudale, non seppe né poté contrastare. Un secondo periodo di vacanza si ebbe con la lunga guerra civile scoppiata alla morte di Vittorio Amedeo I. Tornata la stabilità politica, nel 1644 divenne inquisitore frate Felice da Giavenno, a cui successe frate Domenico Casti (1666). Nel 1667 fu la volta di Vincenzo Maria Ferreri; seguirono Girolamo Greppi (1675), Domenico Giacinto Ferreri (1682) e, con il solo titolo di vicario, un giudice non piemontese: frate Giacomo Bonati da Firenze (1698-1714). All'inizio del Settecento, infatti, la fiera politica del duca Vittorio Amedeo II, tesa ad affermare le prerogative giurisdizionali delle magistrature secolari, portò al collasso dell'attività dei tribunali della fede di tutto lo Stato sabaudo (i cui confini avevano ormai inglobato le sedi di Alessandria e di Casale). Con il regno di Carlo Emanuele III si tentò un nuovo patto con Roma per il ridisegno dei tribunali della fede piemontesi (1748). E tuttavia la loro sorte era già segnata, sebbene l'atto di abolizione, anche per Asti, giungesse solo nel 1799.

(V. Lavenia)

Vedi anche

Mondovì; Porcelli, Giovan Battista; Saluzzo; Stregoneria, Italia; Torino; Uberti, Cipriano; Vercelli

Fonti

ACDF, *S. O.*, *St. St.*, E 2-c, L 7-d, GG 1-g, LL 5-e
AST, *Materie Ecclesiastiche*, *cat. IX*, Inquisizione

Bibliografia

Canosa 1986-1990, Erba 1979, Fantini 2000, Jalla 1914, Jalla 1936, Lavenia 2008, Madaro 1926, Merlo 1977, [Porcelli] 1610, Silvestrini 1997, Tavuzzi 2007, Uberti 1586, Villa-Benedicenti 2002

Astrologia - L'astrologia è una forma di predizione di cose future o nascoste, basata sulla presunzione di influenze astrali che condizionano le vicende terrene. In quanto conoscenza di cose occulte, ricadeva in un ambito sospetto, che nel diritto canonico era solito essere conosciuto anche come pratica dei sortilegi. Tale ambito era quello della divinazione, che a sua volta, insieme con idolatria, vana osservanza, maleficio e magia (le ultime due a volte interpretate come sottospecie delle vane osservanze), costituiva il genere della superstizione, intesa come fallace senso del sacro e del soprannaturale. In particolare, la fallacia superstiziosa poteva riguardare la modalità oppure l'oggetto del culto: la prima categoria comprende culti rivolti alla vera divinità, ma prestati in modi improprî; la seconda consiste nella venerazione di soggetti o oggetti il cui culto è illecito. È a questa seconda specie di superstizione che appartiene la divinazione, ma con una specificazione. Essa si definisce superstiziosa, e solo allora è perseguibile da un inquisitore, quando si basa su di un patto con il demonio, patto che però può essere, oltre che *espresso*, anche solamente *implicito*. Infatti la conoscenza di cose occulte, in particolare del futuro, è riservata solo a Dio: chi si arroga il diritto di indagarle senza una sua rivelazione diretta, esplicata per mezzo della *profezia*, usurpa una prerogativa divina (questa sarebbe l'etimologia del nome divinazione, interpretato variamente da diversi autori) ed è sospettato di avere un patto con il demonio.

La legislazione

Il diritto canonico ne tratta soprattutto nel *Decretum Gratiani* (*Secunda pars*, *causa* XXVI) e nelle *Decretales Gregorii IX* (l. V, tit. XXI *de sortilegiis*); mentre il par. *Sane* (cap. VIII *Accusatus* del tit. III *de haereticis*, V parte delle Decretali del *Sesto*), esclude dalla competenza inquisitoriale i casi di divinazioni o sortilegi che non «sapiant haeresim manifeste». Lo sforzo di classificare tutte le possibili forme di divinazione (in senso giuridico) ha prodotto nel tempo l'elencazione di una trentina di pratiche diverse: dalle apparizioni alle classiche distinzioni di geomanzia, idromanzia, piromanzia, chiromanzia, aeromanzia, aruspicina, oniromanzia ecc., fino all'astrologia o al sortilegio, inteso qui in senso specifico, quale conoscenza di cose occulte grazie alle «sorti» divinatorie, e non quale sinonimo di divinazione (cfr. per esempio Ferraris 1752-1753, *s.v. Superstitio*, che si limita a venti specie). La partecipazione demoniaca – e da qui il «manifeste haeresim sapere» – è dunque elemento discriminante per la determinazione della liceità della divinazione (cfr. il commento di Baisio, detto l'Arcidiacono, al cap. *Accusatus* del *Liber Sextus* appena citato). La difficoltà legata all'individuazione di un eventuale patto 'implicito' con il demonio rende però problematico il suo accertamento. Alcuni atti «sapiunt manifeste haeresim», come per esempio quelli che includono l'uso di oggetti sacri. L'evocazione del demonio sarebbe poi un segno certo di patto espresso; eppure, se fatta in forma di ordine o di comando, è anche interpretabile come assenza del patto (cfr. le *qq.* 42 e 43 del *Directorium inquisitorum* di Nicolau Eymerich e i commenti di Francisco Peña). È chiaro che il riconoscimento di un patto dipende da elementi ambigui e di conseguenza da una certa discrezionalità del giudice. La divinazione cade dunque in una sfera di indeterminatezza, condizionando la precisa descrizione delle attività condannabili.

La storia: antichità e medioevo

Tale indeterminatezza è evidente nel caso dell'astrologia. Le origini di questa disciplina – fondata sull'assunto antropocentrico per cui l'uomo sarebbe il destinatario di tutte le forze cosmiche – si confondono con quelle dell'astronomia e si fanno risalire alla Mesopotamia di tremila anni fa. In estrema sintesi, l'astrologia era condotta secondo tre modalità di pronostici: le *interrogationes*, le *electiones* e le *nativitates*. Le prime – consulti astrologici basati sulle posizioni dei pianeti nel momento in cui l'interrogante aveva l'*ispirazione* di rivolgersi all'astrologo – erano generalmente disdegnate dagli astrologi colti; le *electiones*, calcolate sulle posizioni della luna rispetto alle dodici *case celesti*, erano usate per stabilire il momento favorevole ad una certa azione; la *nativitates* si fondavano sui 'temi natali', rappresentazioni delle posizioni dei pianeti al momento della nascita di un individuo, ed erano pronostici che riguardavano il complesso caratteriale e l'insieme degli eventi più notevoli della vita di una persona (o anche di una città o di una civiltà). Tutti i tipi di previsione erano fondati sul calcolo dell'ascendente (in greco: *horoscopos*), necessario per la determinazione delle case celesti; e cioè di quel punto dell'eclittica che in un certo momento (per esempio alla nascita) si trova sull'orizzonte orientale di un dato luogo. La cultura greca ereditò piuttosto tardi l'astrologia (IV sec. a. C.) coltivandola soprattutto ad Alessandria, dove in seguito fiorì il più importante tra gli astronomi dell'ellenismo, Tolomeo. Seguendo l'uso greco, fino a tutto il secolo XVI dell'era cristiana con il termine astrologia la latinità designava tanto quest'arte quanto la scienza dei movimenti celesti; ma era possibile distinguere parzialmente la prima dalla seconda (detta talvolta *naturalis*)

© COPIA NON DISTRIBUIBILE

apponendovi l'aggettivo *iudiciaria*. La promiscuità dell'uso dei termini aveva una ragione: l'astrologia basava le sue predizioni sullo studio delle posizioni relative dei pianeti nel cielo (gli 'aspetti') e richiedeva quindi competenze astronomiche. D'altra parte, previsioni quali quelle meteorologiche o relative all'orientamento – oltre alle influenze sui corpi contemplate dalla medicina – vennero a far parte dell'astrologia (naturale). Nella Roma imperiale, l'astrologia conobbe una grande diffusione e contemporaneamente una serie di condanne da parte delle autorità politiche, con provvedimenti volti a punire gli indovini (si veda il *Corpus Iuris Civilis*, l. VIIII, cap. 18 *De maleficis et mathematicis et ceteris similibus*); anche alcuni intellettuali vi si opposero, mostrandone le debolezze teoriche e pratiche (si noti che il termine «mathematici» usato nel *Corpus Iuris* continuò per secoli a riferirsi per sineddoche ai divinatori in generale, oltre che agli astrologi in particolare, come succede di trovare nei processi inquisitoriali di età moderna; altre denominazioni usate erano genetliaci e planetarî). Ciononostante la sua popolarità restò intatta e passò così all'Occidente cristiano, anche qui provocando reazioni ambivalenti. Le condanne di alcuni padri della Chiesa – tra i quali Tertulliano, Basilio e il più agguerrito Agostino – oltre agli anatemi di alcuni antichi Sinodi (Ancira, 358; Laodicea, ca. 366; Toledo, ca. 400; Braga, 561), non riuscirono però ad arginarne il radicamento nella società cristianizzata. Le censure si appuntavano per un verso contro la 'paganità' della disciplina, che si fondava sulle influenze di pianeti, i quali ricevevano il nome – e i loro poteri – dalle divinità della civiltà politeista greco-romana; per un altro, contro la presunta partecipazione dei demoni nella divinazione; ancora, contro l'ambizione di voler conoscere ciò che è in potere del solo Dio; e infine contro la negazione del libero arbitrio: se infatti il destino dell'uomo (o l'accadere di tutti gli avvenimenti terreni) è scritto nelle stelle, qualsiasi cosa egli faccia verrà attribuita a una causalità naturale che esclude la libertà umana (o viene a limitare l'onnipotenza divina). Tutte queste critiche sono accomunate dal timore dell'astrologia, come pure delle altre forme superstiziose, quale forma alternativa di credenza in competizione con la religione rivelata. La difficoltà di stabilire i confini tra una astrologia naturale e una giudiziaria rendevano però vane le condanne. Gli astrologi si premuravano di giustificare l'ortodossia della loro arte negando che gli astri dominassero necessariamente i destini, e ponevano invece l'accento sul loro potere di 'inclinare' gli animi umani verso certe tendenze, senza però costringerli a seguirle. Un'altra linea di difesa consisteva nell'affermare che i pianeti, piuttosto che causa degli eventi terreni, ne sarebbero stati solo il simbolo esteriore, che segnalava la (libera) volontà di Dio. Non mancavano inoltre giustificazioni scritturali, basate su alcuni passi (per esempio su *Qo* 3, 10 o *Mt* 2, 2). L'egemonia della cultura araba trasmise al medioevo latino anche una serie di opere astrologiche che avranno una lunga e profonda influenza. Una delle riprese dell'astrologia antica dovuta agli arabi che incontrerà una notevole fortuna nella storia successiva dell'astrologia è quella delle immagini o figure (che si differenziavano a seconda se relative alla *sphaera graecanica* o a quella *barbarica*), rappresentazioni che catturerebbero gli influssi dei corpi celesti, da utilizzare per operazioni di magia naturale – pratica sospettata di idolatria. Ma forse più importante è ricordare la nota innovazione di Albumasar (Abu Ma'shar, m. 886), il teorico delle grandi congiunzioni. Secondo tale visione, alcune configurazioni celesti piuttosto rare sarebbero state causa di importanti mutamenti generali sulla terra. Una delle applicazioni di tale teoria riguardava il cosiddetto oroscopo delle religioni: queste avrebbero infatti cicli vitali segnati dalle grandi congiunzioni, che quindi ne diagnosticherebbero nascita, declino ed estinzione. Evidentemente, la dipendenza dell'esistenza stessa della religione dalla causalità astrale non poteva essere guardata che con sospetto dalle autorità religiose, anche se gli astrologi eccettuavano da quella dipendenza la propria religione di appartenenza, diversa dalle altre perché di diretta rivelazione della vera divinità. In seguito, comunque, l'innovazione delle grandi congiunzioni fu talvolta contestata pure da alcuni astrologi, che ne trovavano troppo generici i fondamenti. Ciononostante, la maggior parte di loro l'adottò, dando luogo a una secolare letteratura di predizioni – solitamente catastrofiche – che sconfinava spesso in profezie a contenuto socio-religioso (i legami tra astrologia e profezia sono ben illustrati dalla considerazione di Tommaso Campanella, secondo cui «astrologia ut scala ad prophetiam a nobis est amplectenda»). La diffusione dell'aristotelismo nel sec. XIII, attraverso una nuova coscienza dello studio della natura, fu di grande sostegno alle pretese degli astrologi. La corrispondenza tra cosmo e mondo sublunare, e tra cosmo e uomo (macrocosmo/microcosmo), che aveva permeato la visione antropocentrica fin dalla tarda antichità, trovava nell'astrologia una giustificazione razionale. Ogni pianeta presiedeva a una certa parte del corpo (da cui l'applicazione medica dell'astrologia), e di conseguenza, perlomeno in modo indiretto, ciascuno influenzava la stessa psiche. La credenza generalizzata in questa corrispondenza fu il cavallo di Troia che permise nei fatti la pratica astrologica fino alla sua inclusione nel *cursus* universitario e quindi la sua diffusione, soprattutto tra i chierici e nelle corti (circostanza che incoraggiò in altre arti – la geomanzia, la fisiognomica o l'alchimia – la richiesta di un analogo riconoscimento scientifico, in quanto «figlie» dell'astrologia, dato che operavano sulla materia elementare sottoposta agli stessi influssi astrali). Lo stesso Tommaso d'Aquino riconobbe la liceità di questa posizione: gli astri influenzano il temperamento, anche se la volontà rimane libera di seguire o no tali inclinazioni 'fisiche' (*Summa Theologiae*, *Secunda Secundae*, *q.* 95, art. V). Pure le note condanne parigine del 1270 e del 1277, nei pochi articoli concernenti l'astrologia, si rivolsero soltanto contro i suoi caratteri deterministici e necessitanti (Denifle-Chatelain 1889-1897: I, 487, 543-555), segnando forse il tratto saliente della lotta antiastrologica nel basso medioevo. Caratteri, è bene ricordarlo, che si inserivano nel tentativo, stimolato dall'aristotelismo, di interpretare razionalmente il mondo (scientificamente, diremmo oggi). Pietro d'Abano e Cecco d'Ascoli sono esponenti di questa linea; e la loro condanna inquisitoriale, come succederà a Girolamo Cardano nel secolo XVI, fu dovuta all'astrologia mescolata al tratto 'scientifico' del loro approccio alla natura. In linea con le trattazioni giuridiche e canonistiche e con la condanna del determinismo astrologico, Dante pone insieme divinatori e sortileghi nella quarta bolgia dell'ottavo girone (*Inferno* XX), includendo tra loro i noti astrologi del XIII secolo Michele Scoto (Michael Scott) e Guido Bonatti. Del sec. XIV si ricordano i nomi di Nicole Oresme, che accusò di inganno l'astrologia e gli astrologi, e quello del cardinale Pierre d'Ailly, che, partito da posizioni antiastrologiche, ebbe una 'conversione', tanto da scrivere trattati apologetici in cui cercò di dimostrare l'attendibilità dell'arte, l'aderenza ai grandi eventi storici del passato e la sua 'concordia' con la teologia – d'Ailly si preoccupò tuttavia di escludere la previsione di fatti dipendenti dal libero arbitrio. Il suo nome, assieme a quelli di Bonatti, John of Ashenden, Ruggero Bacone (Roger Bacon), Pietro d'Abano, Cecco d'Ascoli, e più tardi Pietro Pomponazzi, Campanella e Cardano, va a ingrossare il gruppo sospetto dei sostenitori dell'oroscopo delle religioni.

La polemica rinascimentale

Nella seconda metà del secolo XV, forse sulla scia della diffusione del trattato *Picatrix* e del *Corpus Hermeticum* a opera della traduzione ficiniana, si sviluppa soprattutto l'accusa demonologica, fino a quel momento secondaria rispetto alle preoccupazioni riguardanti il libero arbitrio umano. Marsilio Ficino stesso tenne una posizione ambigua rispetto all'astrologia (sicuramente ne usa le immagini), mentre l'amico-avversario Giovanni Pico della Mirandola scrisse quello che forse fu il più influente trattato antiastrologico della storia, le *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*. In quel testo ogni aspetto dell'astrologia fu esaminato razionalmente da diversi punti di vista, dimostrando la vanità della predizione astrologica e

limitando l'influenza degli astri ai soli cambi di stagione, agli effetti di luce e di calore e – unico fra gli effetti non verificabile direttamente – forse a un'azione della luna sulle maree, dovuta comunque a una causa fisica – magari al suo movimento o alla sua luce, e non a «occulte» influenze. L'opera di Pico venne sostenuta da Girolamo Savonarola, che parimenti scrisse contro l'astrologia, e dal nipote del filosofo, Gianfrancesco Pico, che ne trattò nel primo decennio del Cinquecento tanto nel *De rerum praenotione* quanto nella breve *Quaestio de falsitate astrologiae*. Con Gianfrancesco Pico si avverte con nettezza la mutazione che Ficino aveva contribuito a innescare. Viene cioè accentuato l'elemento polemico del presunto intervento demoniaco nella divinazione, anche astrologica. Pico nipote tentò la separazione dell'astrologia dall'ambito scientifico in cui si era sviluppata dal secolo XIII e la associò sempre alla magia demoniaca. Egli infatti distinse un tipo di prenozione ispirata dal lume divino (salvando il profetismo, savonaroliano e non solo), uno basato sul lume naturale e un ultimo, superstizioso, in cui la previsione è ottenuta grazie all'aiuto di demoni. Nella sua concezione, la prescienza o prenozione in senso stretto abbraccia solo i primi due tipi. Tutto il resto (astrologia, negromanzia, chiromanzia, aeromanzia), in linea con la visione inquisitoriale, cade indistintamente sotto la categoria della divinazione, ed è quindi condannabile. Il tentativo di Gianfrancesco di screditare quasi tutte le pratiche predittive per salvare i fenomeni di 'vero' profetismo fallì con il divieto imposto dal Concilio Laterano V (1516) e dal Concilio provinciale fiorentino del 1517 rivolto contro tutte le predicazioni di tipo profetico (Mansi 1902-1927: XXXII, coll. 944-947; XXXV, coll. 270-274); un divieto che aveva lo scopo di contrastare i fermenti sociali provocati da uomini ispirati che condizionavano la vita pubblica e che, dopo il caso Savonarola, non potevano essere più tollerati dai potenti come i membri del casato dei Medici, allora al timone della Chiesa con papa Leone X.

La normativa del Laterano V evoca un aspetto importante dell'astrologia, cioè il suo uso politico, presente fin dall'antichità: le prescrizioni antiastrologiche del codice giustinianeo scaturivano proprio da questo aspetto, e prendevano a bersaglio l'astrologia in quanto strumento propagandistico tendente a influenzare gli animi di principi, consiglieri e sudditi. Tra XV e XVI secolo, la previsione astrologica, spesso mescolata a proclami profetici, ebbe un ruolo importante nel condizionare il dibattito politico, come hanno evidenziato (solo per citare un caso molto noto) gli studi di Aby Warburg, recentemente ripresi da Paola Zambelli, per quanto riguarda il conflitto sociale, politico e religioso tra Chiesa romana e Riforma protestante. Per altro verso, a dispetto della fallita difesa del profetismo, l'accentuazione negativa data da Gianfrancesco Pico a quasi tutti i fenomeni divinatori e astrologici fu destinata a una certa fortuna in ambito ecclesiastico, sebbene continuasse a mantenere un certo prestigio anche agli occhi di intellettuali 'razionalisti', come dimostrano Pomponazzi con il *De fato* e il *De incantationibus* (che nega l'esistenza di demoni) e Cardano nelle sue opere. Né perse di attrazione tra i più alti rappresentanti della Chiesa, da Sisto IV a Giulio II, da Leone X a Paolo III, pontefici che si possono considerare tutti vittime della superstizione astrologica.

L'età dei tribunali della fede

Un giro di vite arriva con la Controriforma. L'*Index auctorum, et librorum qui […] interdicuntur* di Paolo IV (1557) introdusse una formula che, dopo qualche ritocco e qualche precisazione, passò nell'edizione del 1559, che vietava «libri omnes, et scripta Chyromantiae, Physionomiae, Aeromantiae, Geomantiae, Hydromantiae, Onomantiae, Pyromantiae, vel Necromantiae, sive in quibus Sortilegia, Veneficia, Auguria, Aruspicia, Incantationes, Magicae artis vel Astrologiae iudiciariae *divinationes circa futuros contingentes eventus, aut eventuum successus, sive fortuitos casus* [describantur], ijs tantum naturalibus observationibus exceptis, quae Navigationis, Agricolationis, sive Medicae artis iuvandae gratia conscripta sunt» («tutti i libri e gli scritti di chiromanzia, fisiognomica, aeromanzia, geomanzia, idromanzia, onomanzia, piromanzia o negromanzia, o nei quali si descrivono sortilegi, venefici, auguri, auspici, incanti, *divinazioni di magia o di astrologia giudiziaria che riguardino gli eventi, o una successione di eventi, futuri o i casi fortuiti*, ad esclusione soltanto di quelli con osservazioni naturali che sono stati scritti come sussidio per la navigazione, l'agricoltura o la medicina»). Proibizione questa che ricalcava la concezione tradizionale dell'arte (e che, pur se suddivisa sotto diversi capi per le singole arti, compariva già negli *Indices* del 1554 di Venezia e Milano). Essa in sostanza verrà ripresa da tutte le successive edizioni dell'Indice romano, *in primis* da quella tridentina del 1564 con la «Regula IX». In un panorama ormai stabile da secoli, la bolla *Coeli et terrae* di Sisto V (1586) introdusse invece una discontinuità dottrinale che deve molto all'impostazione data all'astrologia da Gianfrancesco Pico. La novità consisteva nell'assimilare alle parti superstiziose (demoniache) dell'astrologia, che riguardavano previsioni certe di futuri contingenti (si veda il nostro corsivo nella dicitura dell'*Indice* del 1559), anche quelle influenze relative all'astrologia naturale, ammesse in precedenza dalla dottrina, che non toccavano l'anima, bensì il corpo umano e che si traducevano in generiche 'inclinazioni', cui il libero arbitrio poteva opporre resistenza. Tale innovazione – sostenuta nella letteratura da alcuni teologi, tra i quali i gesuiti Benito Pereyra (*Adversus fallaces et superstitiosas artes*, 1592) e Antonio Possevino (*Bibliotheca selecta*, 1593) – venne a scombussolare il lavoro della Congregazione dell'Indice, che si trovava a dover integrare una norma che fu considerata eccessiva da un fronte molto ampio.

Dal punto di vista inquisitoriale, il cambiamento significò rendere automatico il «manifeste haeresim sapere», rendendo superflua la dimostrazione dell'esistenza di un patto con il demonio (cfr. Masini 1625, *s.v.* «De' Maghi, Streghe, Incantatori, e simili», e Carena 1641, *s.v.* «De sortilegis», in part. §§. 11-13). Restano testimonianze degli ampi dibattiti che dovettero essere affrontati a tal proposito da consultori, cardinali membri e inquisitori in alcuni volumi della Congregazione dell'Indice (ACDF, *Index*, I/1; I/3; II/1; II/9; II/14; II/15; II/16; II/22; III/2; XVIII/1); senza contare che la Congregazione si trovò a dirimere in uno stesso libro la linea di confine (più spesso la commistione) tra argomenti leciti e illeciti, e cioè *naturales* e *iudiciarii*. Il risultato fu una sorta di compromesso: nella pratica censoria di fatto non ci si attenne alla bolla sistina; ma essa rimaneva formalmente in vigore. Nell'*Index* del 1596 la vecchia «Regula IX» (che nell'ed. mai diffusa del 1590 era divenuta la «Regula XII») fu integrata con una «Observatio» voluta da Clemente VIII, che, pur ricordando che la bolla sistina sottoponeva a indagine inquisitoriale tutti i tipi di divinazione e i lettori o possessori di libri sulla materia, lasciava però inalterata la sostanza della suddetta regola. Non sarà inutile ricordare che la lenta affermazione della scienza moderna non impedì mai ai matematici di produrre – a scopo di guadagno – predizioni astrologiche; perfino Galileo e poi Bonaventura Cavalieri, del tutto scettici rispetto all'arte, furono costretti a esercitarla per arrotondare le loro entrate (e nel 1604 Galileo subì una denuncia all'Inquisizione di Padova con l'accusa, molto probabilmente falsa, di pronosticare la certezza di eventi futuri).

Ma mentre i primi scienziati moderni abbandonavano progressivamente ogni credenza nell'arte, essa continuò ad allignare tra la maggioranza delle persone, non ultimi i chierici. Della redazione di una difesa dell'astrologia, per esempio, si occupò nel 1614 il futuro segretario della Congregazione *De Propaganda Fide*, Francesco Ingoli, poi nominato consultore dell'Indice proprio grazie al suo scritto. Un circolo astrologico si riuniva nel convento di S. Prassede a Roma alla fine degli anni Venti del Seicento, mentre alle pratiche 'superstiziose', su consiglio di Campanella, si dava lo stesso Urbano VIII per stornare le malefiche influenze astrali che lo volevano morto di lì a poco e sulle quali speculavano gli spagnoli per indebolire la sua autorità. Fu proprio in risposta a questo

episodio che Urbano VIII decise di emanare un documento contro gli astrologi, la bolla *Inscrutabilis iudiciorum* (1631). Come aveva già fatto Leone X con il profetismo, la bolla di papa Barberini (anch'egli fiorentino) vietò di fatto l'uso politico dell'astrologia: i responsabili di predizioni e della diffusione di notizie future riguardanti la Chiesa romana, lo Stato pontificio, la persona del papa e dei suoi familiari fino al terzo grado erano sanzionati non solo con la scomunica maggiore *latae sententiae*, ma anche «uti laesae Maiestatis reis, ultimi supplicii, ac confiscationis omnium bonorum suorum etiam Romanae Curiae officiorum», a sottolineare il carattere politico del provvedimento. Le «novità celesti» e un approccio matematizzante (e quindi fondato sulla misurabilità) ai fenomeni naturali stavano comunque erodendo passo passo le credenze nell'astrologia. Nonostante il secolo XVII veda ancora una certa attività editoriale in difesa dell'astrologia, anche da parte di ecclesiastici, la sua influenza divenne sempre più marginale. Oltre al poderoso attacco di Pierre Bayle (1682), le osservazioni di Isaac Newton e di Edmund Halley, con la scoperta delle orbite cometarie, e quindi del carattere regolare delle loro apparizioni, contribuirono a scalzare la fede negli effetti degli astri, visti sempre meno come segni mandati da Dio ad annunciare mirabili o temibili eventi.

Quando nel 1751 uscì il I volume dell'*Encyclopédie*, l'astrologia doveva essere ormai talmente lontana dagli ambienti colti, che nell'articolo dell'opera dedicato al tema si legge: «Nous [*scil.*, i francesi] avons été infectés de la même superstition dans ces derniers siècles. Les historiens François observent que l'*Astrologie judiciaire* étoit tellement en vogue sous la reine Catherine de Médicis, qu'on n'osoit rien entreprendre d'important sans avoir auparavant consulté les astres: et sous le règne de Henri III et de Henri IV il n'est question dans les entretiens de la cour de France que des prédictions des Astrologues» (I, 225); «Quant à présent, l'occupation principale de ceux à qui nous donnons ce titre, est de faire des almanachs et des calendriers» (I, 224). Una recente interpretazione di Baldini ha messo in questione la lettura razionalistica dell'Illuminismo e ha voluto vedere nel declino dell'astrologia giudiziaria, più che l'esito di una nuova mentalità che soppiantava la precedente concezione aristotelica, un effetto delle proibizioni ecclesiastiche. Lettura possibile, la sua; e tuttavia la fluidità del fenomeno e la sua persistenza in molti gruppi sociali, non ultimo il clero, fanno molto dubitare. Come recitava dell'*Encyclopédie* (I, 226): «Quoique l'*Astrologie judiciaire* ait été solidement combattue […] par [des] auteurs célèbres, on ne peut pas dire qu'ils ayent entièrement déraciné cette ridicule prévention […] On a vû sur la fin du siècle dernier, un Italien envoyer au pape Innocent XI une Prédiction, en manière d'horoscope, sur Vienne alors assiegée par les Turcs, et qui fut très-bien reçue».

(A. Damanti)

Vedi anche

Campanella, Tommaso; Cardano, Girolamo; Cecco d'Ascoli; Idolatria; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Indici dei libri proibiti, Roma; Magia naturale; Maleficio; Negromanzia; Patto con il demonio; Pico, Gianfrancesco; Pietro d'Abano; Pomponazzi, Pietro; Possevino, Antonio; Sisto V, papa; Superstizione; Tommaso d'Aquino, santo; Urbano VIII, papa

Bibliografia

Baisio 1547, Baldini 2001, Carena 1641, Caroti 1983, CI, CIC, CŒD, Denifle-Chatelain 1889-1897, Ernst 1991(a), Eymerich-Peña 1607, Ferraris 1752-1753, Garin 1976, Mansi 1902-1927, ILI, Masini 1625, Thorndike 1923-1958, Warburg 1966, Zambelli 1991

Ateismo - Sostantivazione dell'aggettivo 'ateo' o 'ateista', è calco latino e poi italiano della voce *àtheos*, diffusa nella letteratura in lingua greca, tanto classica quanto patristica e bizantina. 'Ateo' significa letteralmente 'senza dio', e nel mondo greco designava quei filosofi che non credevano nell'esistenza degli dei. Il termine ha avuto diffusione nella cultura greca mentre è stato assai raro nella tradizione latina che, fino all'inizio del XVI secolo, lo ha per solito tradotto con l'aggettivo 'impius'. Il dato lessicale imposta un primo problema metodologico sollevato dal concetto di ateismo: il fatto cioè di essere esso termine relazionale e, come tale, dipendente dalla natura della religione entro la quale si costituisce. Tanto tra i greci quanto tra i romani la *religio* era costituita da un certo numero di ben codificati riti e da un culto legato a credenze tradizionali teoreticamente non elaborate. In queste religioni, i sacerdoti erano magistrati ben distinti dai filosofi che indagavano la natura delle cose con i mezzi dell'intelletto naturale. Il compito dei sacerdoti era di amministrare il culto pubblico, celebrare i sacrifici e consacrare i passaggi più importanti della vita collettiva, non già di definire il bene e il male, la natura dell'uomo o l'origine e la destinazione del cosmo. Su tali problemi la *religio* era atona; e parte di quella letteratura da cui, in età moderna, sarebbero stati tratti argomenti 'atei', apparteneva a un dibattito interno alla religione romana tenuto dai suoi stessi sacerdoti. Essendo la loro religione rito e culto collettivo, filosoficamente non definito e indifferente alle personali e intime convinzioni relative alla natura della divinità, i romani percepivano colui che i greci chiamavano 'ateo' come qualcuno che non partecipa al culto pubblico e disprezza ciò che è sacro per la città, vale a dire come uno spirito non pio, *impius*. Anche in Grecia il carattere cultuale, cittadino e tradizionale della religione permetteva una convivenza con i filosofi che, di solito, davano di essa e dei suoi dei interpretazioni capaci di salvaguardarne valore e funzione. Qui però la compattezza del culto cittadino – privo del sincretismo proprio della religione imperiale – unita alla potenza tanto culturale quanto sociale delle scuole filosofiche cominciò a creare delle incrinature che si manifestarono nella formazione di liste di filosofi 'atei'. L'elenco fornito da Sesto Empirico menziona Evemero, Diagora, Teodoro, Prodico, Crizia e Protagora, nomi ai quali Clemente Alessandrino aggiunge quelli di Nicanore e di Ippone. Tutto l'epicureismo, del resto, era sospettato di ateismo e la dottrina di Epicuro relativa agli dei esistenti ma incuranti delle vicende umane fu accusata già in età antica di essere sottile velo all'incredulità.

Questa situazione, la mancanza di corrispondenza funzionale del termine greco *àtheos* nella cultura romana, determinò la sua assenza nella tradizione medievale di lingua latina inducendo i traduttori di testi greci in latino e i compilatori di dizionari greco-latini a renderlo con i latini *impius* e *impietas*. Nella sua traduzione del *De superstitione* di Plutarco, Guillaume Plancy avvertì anzi esplicitamente che il greco 'àtheos' andava reso con il latino 'impius'. Il calco latino 'atheus' e le sue traduzioni volgari apparvero all'inizio del Cinquecento e divennero comuni nella seconda metà del secolo. La diffusione del cristianesimo intanto aveva mutato i termini della questione.

Già in età antica la teologia cristiana si era dotata di un linguaggio filosofico e aveva progressivamente creato una dottrina comprendente temi e definizioni lasciate dal mondo greco alla filosofia. Il bene e il male, la natura dell'uomo, l'origine del mondo nonché l'esatta definizione dell'essenza e dei poteri divini divennero dominio della teologia. La *religio* cristiana assunse così il profilo di un sistema concettualmente ben definito che le diverse riforme ecclesiastiche susseguitesi a partire dal pontificato di Gregorio VII vollero personalmente creduto da ogni singolo fedele. Il termine 'ateista' si diffuse allora per indicare, non già l'atto esterno dell'*impietas* – il distaccarsi dalla comunità di culto – bensì la posizione intellettuale di coloro i quali, nel proprio intimo, non credevano nell'esistenza del Dio personale e trascendente definito dalla teologia a loro contemporanea. In questo caso tuttavia il processo essenziale non era rappresentato dall'interiorizzazione bensì dall'oggettivazione della credenza che ne costituiva la condizione.

© SISMEL EDIZIONI

Attraverso le definizioni conciliari e la loro sistemazione nei grandi quadri teologici della scolastica, l'idea di Dio si era presentata come quella di un ente dalle caratteristiche ben determinate. Credere nell'esistenza di Dio aveva assunto così la forma posseduta dalla certezza di un oggetto esterno, certezza che non può essere se non interiore. Come mancato riconoscimento di tale oggettività, l'ateismo non poté darsi dunque che nella sfera interiore e la sua costituzione in reato assunse la forma di un crimine di foro interno. Si tratta di una differenza essenziale dal mondo romano e dal suo modo di costituire tanto la figura del reato quanto il modo di ripararlo. L'atto che i romani chiedevano ai cristiani come riconciliazione con la religione dei padri e come condizione per evitare la punizione minacciata, era di sacrificare agli dei. Si trattava quindi di un atto per mezzo del quale l'individuo era reintegrato nella comunità di culto senza alcuna indagine e, di più, senza alcun interesse verso il suo atteggiamento interiore. In area di Inquisizione invece, l'ateismo fu configurato come un reato mentale e la riconciliazione consistette nell'abiura intesa come atto di riprovazione di un errore avvenuto nella sfera della coscienza e come documento dell'avvenuto riconoscimento di una verità oggettiva.

In questo contesto culturale, l'ateismo assunse una forma essenzialmente intellettuale, divenne cioè una posizione che, benché connessa dai teologi cristiani a conseguenze pratiche e morali, manteneva un carattere intimamente teoretico. Nel 1519 Zanobi Acciaioli definiva gli atei come «Deum negantes» o «opinatos nullum omnino Deum esse», definizione questa alla quale il *Lexicon* di Suida aggiungeva già il caso di coloro che negavano l'immortalità dell'anima. Il Sinodo di Strasburgo nel 1535 definiva gli atei come coloro i quali «croient que cette vie n'est suivie d'aucune vie eternelle» (Wirth 2003: 59) e due secoli dopo, nel suo *Dictionnaire Philosophique*, il teista Voltaire li definiva come «degli studiosi audaci e fuorviati che non ragionano giusto e che, non potendo spiegarsi la creazione, l'origine del male e altre difficoltà, ricorrono all'ipotesi dell'eternità delle cose e della loro necessità» (Voltaire 1981: 98). Ancor più chiaramente, John Locke annoverava l'ateismo tra quelle posizioni 'puramente speculative' da lui considerate da tollerare perché prive di effetti sui rapporti sociali. La non tolleranza, in questo caso, doveva derivare a suo giudizio dall'inabilità degli atei al giuramento, rito per mezzo del quale venivano garantiti innumerevoli contratti e atti pubblici della vita inglese seicentesca. Tutte queste definizioni – e le altre analoghe che potrebbero essere citate – rimandano sempre all'atto mentale di una credenza ogni volta più complessa e densa di conseguenze vale a dire a un errore intellettuale o, se si preferisce, filosofico.

Tre soluzioni, tre accuse

Quel complesso di forme di pensiero riconducibili, dal punto di vista della teologia cristiana, ad ateismo, non possiede dunque un legame con la nascita della scienza o con la 'moderna' capacità di distinguere tra eventi possibili e impossibili, come ha sostenuto Lucien Febvre, ma è precedente a tali fenomeni. Nella storia europea, esso ha avuto radice nella cultura greca e nel '500 ha conosciuto una dimensione tanto dotta quanto popolare legata alle resistenze e alle alternative – alcune resistenze e alcune alternative – alla forma di pensiero elaborata dalla teologia cristiana. E tali alternative sono convissute con saperi tradizionalissimi come la magia e l'astrologia facendo leva anche su di essi. A questo riguardo, l'Italia del Rinascimento è stata ricca di combinazioni e ha presentato tre soluzioni destinate a costituire i più importanti percorsi seguiti dalla critica religiosa in età moderna: la religione è una forma di politica, parte dell'arte di governo, strumento essenziale dei fondatori di nuove dominazioni (Machiavelli); «che non c'era dio ma solo la natura et noi a questa gli havemo messo nome dio» (Amabile 1882: 209); il concetto della divinità viene dall'uomo «fabbricato per amplificazione dell'idea di se stesso. […]. L'amplificazione leva tutto quello che non vorressimo, cioè l'imperfezione. Et aggionge tutto quello che vorressimo, cioè perfezione» (Sarpi 1996: 645-646). Accusati tutti e tre di ateismo con maggiore o minore fondamento, questi tre filosofi non ebbero uguale incidenza né sulla cultura europea né sulla giurisprudenza di Inquisizione. Sarpi espresse il suo pensiero in un manoscritto tenuto segreto e noto solo a pochi intimi. L'accusa di ateismo gli fu lanciata incidentalmente, dopo la sua morte, dal portoghese João Ribeiro nel corso di una deposizione resa presso il Sant'Uffizio il 29 novembre 1625. Ribeiro dichiarò di aver creduto «per lo spacio di 12 ore» alla mortalità dell'anima sotto l'influenza di alcune conversazioni intrattenute con Ludovico Zuccolo a proposito di Sarpi: «ma non fui mosso da altra ragione che dall'haver fatto riflessione a quello che m'haveva detto il detto Zuccoli parlando di fra Paolo servita veneziano, cioè che egli era ateista» (Ginzburg 1967: 1126). La testimonianza riferiva dunque l'opinione di Ludovico Zuccolo e non incise sul giudizio dato su Sarpi dal Sant'Uffizio che rimase ancorato alla censura di eresia formulata nel biennio 1607-1609.

Nei confronti di Campanella, viceversa, l'accusa di ateismo – unita a quella di essere autore del *De tribus impostoribus* – emerse già nel corso del primo processo di Inquisizione subito nel 1594-1595 per entrare poi nella definizione formale del secondo, celebrato tra 1599 e 1602, che fu indicato dal fiscale Andrea Sebastiano come «de haeretica pravitate et atheismo». Il fiscale considerò l'imputazione formalmente provata e tale che dalle carte processuali «clare constabit notum fratrem Thomam fuisse, et esse, haereticum et atheum» (Amabile 1882: 309). Le idee testimoniate nel corso di questo processo furono però conosciute dal pubblico solo attraverso l'abiura fattane da Campanella nel 1606 con *L'Ateismo trionfato*, un testo che divenne di conseguenza oggetto di contrastanti interpretazioni per essere assorbito poi dalle diverse forme di panteismo diffuse tra Sei e Settecento. Consegnato direttamente a libri stampati, il pensiero di Machiavelli ebbe invece vastissima risonanza in tutta Europa e assunse un ruolo dominante tanto nell'immagine dell'ateismo diffusa nella cultura europea cinque e seicentesca quanto nella censura formatane dai tribunali inquisitoriali.

In ambito di Inquisizione, la censura di ateismo nei riguardi di Machiavelli emerse già nelle *Enarrationes* (1552) di Ambrogio Catarino il quale, manifestando una indecisione tra lessico latino e greco che sarebbe perdurata a lungo, giudicò il segretario fiorentino autore «empio e ateo» (Catarino 1551-1552). Anche la definizione di 'infedele' data due anni prima da Girolamo Muzio, del resto, andava nella stessa direzione. Queste prime censure di area inquisitoriale condussero alla condanna già radicale contenuta nell'Indice del 1559 che tuttavia non generò ancora una chiusura completa verso il segretario fiorentino. La chiusura definitiva venne dalla Francia nel 1576 e fu imposta dall'*Antimachiavel* di Innocent Gentillet. Questi rese martellante l'accusa di ateismo tanto nei confronti di Machiavelli quanto nei confronti di coloro che adottavano la sua forma di pensiero. L'ugonotto Gentillet puntava ad isolare l'ambiente di «Italiens et Italianisez» operante al seguito di Caterina de' Medici accusandolo di machiavellismo – e dunque di ateismo – per contrapporvi lo spirito evangelico del *bon français*.

La setta dei politici

A partire dall'*Antimachiavel*, espressioni come 'atei politici', 'setta dei politici' e varianti, divennero correnti tanto in ambito cattolico quanto in ambito protestante, dando luogo a una delle formule più fortunate e interconfessionali della cultura europea. Già l'anno seguente l'apparizione del libro di Gentillet, Paolo Mini sentiva il bisogno di scrivere una *Difesa della città di Firenze e dei fiorentini. Contra le calunnie e le maldicentie de' maligni* dedicata a difendere i fiorentini dall'accusa di essere una popolazione di atei. Alcuni, scriveva Mini, «si sono ingegnati di far credere al mondo che (*scil.* i fiorentini) siano Ateisti. Poiché, avendo il Magnifico Niccolò Macchiavegli, gentiluomo fiorentino, scritto tra molti altri un libro il cui titolo è *Il Principe*», qualcuno – cioè Gentillet – aveva concluso «in un certo suo libello diffamatorio che i Fiorentini sono

Ateisti perché sono Machiavellisti» (Mini 1577). Qualche anno dopo, nella *Sphaera civitatis*, pubblicata a Francoforte nel 1588, i 'politici' inglesi erano definiti 'machiavelliani et athei' da John Case e nel 1602 James Humm ripeteva la formula pubblicando a Londra *The Unmasking of the Politic Atheist* che, fin dal titolo, rivolgeva alla politica machiavelliana l'accusa di ateismo. Uguale valutazione esprimeva nel 1595 Pedro Ribadeneyra quando parlava di 'atei, politici, eretici' come di cattivi maestri; uguale valutazione esprimeva Pietro Andrea Canonieri nel condannare 'atei e machiavellisti'; e ancora uguale valutazione esprimeva Claude Clement quando, nella *Dissertatio christiano-politica*, parlava degli 'Atheopoliticorum instituta et deliria' come di una moderna 'politolatria'. Anche Bodin, del resto, aveva giudicato Machiavelli 'ateista', salvo poi essere censurato anch'egli di ateismo da Roberto Bellarmino.

Campanella portò a sua volta il proprio singolare contributo prima tenendo discorsi atei e machiavellisti durante la predicazione antispagnola del 1599, quindi criticandoli in un testo, *L'Ateismo trionfato overo riconoscimento filosofico della religione universale contro l'antichristianesimo machiavellesco*, che anch'esso istituiva fin dal titolo l'implicazione di machiavellismo e ateismo. Ma la definizione più chiara e completa della tesi sostenuta in questa letteratura si trova nel trattato *De providentia numinis et animi immortalitate libri duo adversus Atheos et Politicos* (1613) dove Leonard Leys (Lessius) scrive: «Hoc passim Politicos vocamus, quia omnem religionem ad Politiam sive Statum politicum referunt». L'ateismo attribuito al politico 'dottrinale' consisteva cioè nel fatto di considerare la religione sotto un profilo esclusivamente politico.

L'attribuzione della nota di ateismo nei confronti di Machiavelli e dei 'politici' divenne da allora luogo comune che si può cogliere negli ambienti più diversi e tra loro distanti. In un contesto del tutto diverso quale la censura al *Parere* del filosofo napoletano Leonardo di Capua, ad esempio, il qualificatore del Sant'Uffizio Giovanni Maria Gabrielli inseriva, incidentalmente e come cosa scontata, un riferimento alle «obiectiones Iuliani Apostatae et inde Macchiaveli, Atheorum antesignani» (Fattori 2004a: 42) mentre a Venezia, ad un Pasquino che si lamentava della diffusione dell'Islam e del calvinismo, il Gobbo di Rialto rispondeva alla metà del '600: «peggio è che hoggidì vassi allargando ancora la più pestifera di tutte le sette, ch'è quella de' politici e de' gl'ateisti» (Barbierato 2006: 138). Il collegamento tra 'politici' e 'ateisti' si era popolarizzato ed era indicato come quello di una 'setta', termine con il quale occorre intendere la volontà di identificare un indirizzo culturalmente omogeneo.

Queste valutazioni ebbero rispondenza anche nella Chiesa italiana e, entro di essa, nel Sant'Uffizio. Nel *Dispregio del mondo* (1584) Giovanni Botero censurò Machiavelli e i machiavelliani come «ingegni veramente empi e malvagi, animi diabolici destinati all'inferno, autori di un'orribile bestemmia anzi di un espressissimo ateismo» e il giudizio fu ripreso cinque anni dopo nel *Della ragion di Stato* (De Mattei 1969: 234-235). Il suo consolidamento negli ambienti curiali è testimoniato dal discorso in difesa di Machiavelli tenuto da Goffredo Lomellini il 20 giugno 1594 presso l'accademia 'di cose politiche' riunita negli appartamenti del cardinale Cinzio Aldobrandini. In quell'occasione, Lomellini concesse che bene avevano fatto i «sommi pastori della Chiesa», cioè i cardinali inquisitori, a proibire i suoi libri «in quanto contengono semi e principii de uno ateismo». Il rilievo di questa testimonianza sta nel fatto di essere stata espressa non già nel mezzo della consueta polemica antimachiavelliana bensì nel corso di una difesa di Machiavelli pronunciata a porte chiuse all'indirizzo di una *élite* intellettuale vicina a un cardinale nipote animato da sentimenti, appunto, 'politici'. Si tratta, in altri termini, di un giudizio privo di animo polemico: nell'ultimo decennio del Cinquecento, la censura di ateismo nei confronti di Machiavelli era dato scontato negli ambienti ecclesiastici, anche in quelli più moderati e flessibili, anche in quelli più *politiques*. Il personale del Sant'Uffizio era parte di questo coro e accoglieva tale genere di valutazioni come censure segnalate alla propria attenzione.

Il percorso logico esposto da Botero, da Ribadeneyra e da Leys configurò una sorta di nuova setta eretica e divenne lo schema delle censure emesse dal Sant'Uffizio nei confronti dei più innovativi filosofi politici operanti tra '500 e '600. Si può coglierlo ancora nella censura del *Leviathan* redatta nel 1701 da Giacomo Caracciolo. Il qualificatore del Sant'Uffizio percorreva l'itinerario tracciato da Leys e da Campanella adattandolo alla circostanza specifica. Hobbes – argomentava – fa dipendere la conoscenza di Dio, il culto e la religione, non dal *dictamen rationis* bensì dalla volontà della città e del principe. Questa impostazione costituisce il principio cardine della 'secta politicorum' e conduce ad un «indifferentismus in Religione» che «aut nullis aut paucis gradibus distat ab Atheismo». Affidare alla *civitas* il potere di stabilire il culto, infatti, «aperte ad Atheismum ducit» (Fattori 2007: 102).

È facile muovere obiezioni alle forzature filologiche, agli arbitri deduttivi e alla parzialità di queste censure. Più interessante invece è cercare di capire ciò che esse coglievano dei fenomeni posti dinanzi ai loro occhi. Il Sant'Uffizio e la cultura a esso vicina stavano infatti qualificando come ateismo il vasto processo istituzionale e culturale che siamo soliti indicare con il termine di 'secolarizzazione', quel farsi autonomo delle finalità e dei principi direttivi della politica che costituiva il processo dominante nella costruzione degli Stati europei. Sul piano filologico, la forzatura sottesa a queste censure romane stava nel fatto di estrarre dai testi di Machiavelli uno schema astratto da applicare a fenomeni e comportamenti politici eterogenei. Se dunque non si può certo prendere per buone le censure del Sant'Uffizio non bisogna tuttavia neppure respingerle *a priori* perché talvolta non erano prive di perspicacia e mostrano gli effetti esercitati dalle nuove teorie politiche sulla cultura religiosa a esse contemporanea. La censura al *Leviathan*, ad esempio, ci segnala l'effetto di disoggettivazione esercitato dal discorso hobbesiano sulla teologia. La censura di ateismo rivolta da Bellarmino a Jean Bodin, invece, era semplicemente forzata, attribuiva al giurista angevino un impianto machiavelliano di fatto assente nei suoi testi e derivava da un interesse di parte a demonizzare il nuovo pensiero giuridico francese. Occorre tuttavia tenere presente che tale censura non fu condivisa neppure nell'*entourage* di Clemente VIII mentre d'altra parte l'argomentazione politico-machiavelliana era effettivamente presente in molti discorsi ateistici cinque e seicenteschi. Il saltimbanco Costantino Saccardino, ad esempio, sosteneva che far credere il popolo nei dogmi della religione era interesse dei principi e lo stesso faceva, negli anni Ottanta del '600, un altro saltimbanco, il veneziano Giuseppe Toscano, il quale predicava sotto le Procuratie che la messa è un'invenzione politica per il volgo ignorante. Al livello dotto poi, l'argomento politico-machiavelliano era molto diffuso. Nel suo *Alcibiade fanciullo a scuola*, Antonio Rocco sosteneva che «sopra questa maledetta ragion di stato gran parte delle umane leggi e religiose stesse si fondano» (Barbierato 2006: 284) e un monumento dell'ateismo militante come il *Theophrastus redivivus* poneva al centro della sua architettura la valutazione della religione come tecnica di controllo politico e strumento usato dai legislatori per governare il popolo. Nella prima età moderna, dunque, il tipo di pensiero avvertito dalle diverse chiese cristiane come irriducibilmente avverso alla verità rivelata, incorreggibilmente ateo, non fu il pensiero scientifico ma piuttosto quel pensiero politico che da Machiavelli va fino a Spinoza.

Censure e imputazioni di reato

Le definizioni di 'ateismo' dipesero allora sempre di più dalle diverse strategie perseguite da chi le formulava. L'allargamento della configurazione dell'ateismo, tuttavia, non ubbidì soltanto alle esigenze polemiche o repressive della teologia cristiana ma fu legato anche a scopi opposti. Sia per distinguere il Dio cristiano

dalle diverse forme di panteismo che si stavano diffondendo sul finire del '600 – e che tra teismo e ateismo gettavano una tale quantità di ponti da stemperare ogni chiaro confine tra i due – sia per dare forza alla propria tesi della sociabilità degli atei, Pierre Bayle sostenne ad esempio che «il faut donc pour se distinguer de l'atheisme reconnaitre formellement que se premier etre n'agit point par voie d'èmanation, que l'action par laquelle il produit le monde n'est point immanente, qu'il n'est point determiné par une nècessitè naturelle, qu'il dispose de la nature selon son bon plaisir, qu'il entend nos prières et qu'elles le peuvent induir à changer le cours naturel des choses» (Bayle 2004: 134). Una definizione ampissima, questa, che includerebbe nell'ateismo tutte le forme di panteismo o di 'immanentismo' che da Giordano Bruno portano a John Toland, e perfino coloro che non credevano nei miracoli. Determinare con rigore il concetto di ateismo è per conseguenza operazione metodicamente fuorviante, essendo stato esso un segno mobile, continuamente spostato e riformulato in ragione degli intenti strategici, aggressivi o difensivi, del soggetto parlante. Più utile invece è cercare di individuare tali intenti e, in particolare, quelli perseguiti dai tribunali inquisitoriali. A questo proposito, le nostre conoscenze dei processi per ateismo sono ancora troppo incomplete per permettere una valutazione esauriente del modo di configurare il reato e di condurre i processi in uso presso di essi. Come s'è visto, la letteratura teologica aveva la tendenza a includere nella definizione di ateismo anche le sue possibili premesse e deduzioni. Venivano così definiti atei, oltre ai machiavellisti e ai 'politichisti', anche coloro i quali ritenevano eterna la natura o mortale l'anima. Questa strategia estensiva tuttavia non era l'unica. Nonostante il fatto che la dottrina della mortalità dell'anima fosse brandita come elemento o prova di ateismo, le censure a Pietro Pomponazzi e a Cesare Cremonini custodite nell'Archivio del Sant'Uffizio non deducono l'imputazione di ateismo dalla filosofia mortalista. La censura relativa a «Petri Pomponatii opera omnia» conservata nelle *Censurae et expurgationes* raccolte dal *Magister Sacri Palatii* Maddaleno Capiferro – oggi anonima e senza data ma da collocare tra 1614 e 1626 – non solo non contiene l'imputazione di ateismo ma non fa neppure menzione del *De immortalitate animae* che forse ignora. Il censore esamina il *De incantationibus* «ubi (*scil.* Pomponazzi) ostendit nulla dari opera Daemonum; et omnia mirabilia quae nos catholici ad bonos vel malos angelos referimus, posse ad coelestia corpora referri», quindi recensisce il *De fato* cui imputa la negazione dei futuri contingenti unita ad una dottrina fatalista e, per conseguenza, alla conclusione che la volontà umana sia determinata con necessità e il libero arbitrio sia di conseguenza un'illusione. Da queste dottrine, tuttavia, il censore deduce soltanto che tali libri sono contrari alla dottrina cattolica e quindi pericolosi (ACDF, *Index*, *Protocolli*, IIa 23, f. 307 *r-v*). Nella censura a Cesare Cremonini redatta nel 1632, poi, al professore padovano viene imputato di negare l'onniscienza di Dio, di considerare l'anima razionale inseparabile dal corpo e di legare indissolubilmente l'operazione dell'anima intellettiva alle operazioni della sensazione e dell'immaginazione. Da queste censure «omnes qualificatores censuerunt supradictas propositiones continere doctrinam haereticam manifeste damnatam». Forse per prudenza, o forse per inesperienza, da queste premesse non solo non veniva dedotto l'ateismo ma non veniva dedotta neppure la dottrina della mortalità dell'anima benché esse ne costituissero in effetti le premesse logiche. In questo caso, la censura deve essere considerata talmente prudente da risultare in effetti inerte (ACDF, *S.O.*, *St. St.*, O 1-a, f. 123).

La *communis opinio* devota aveva meno incertezze. Una denuncia anonima inoltrata all'Inquisizione veneziana il 20 luglio 1652 contro Antonio Rocco descriveva lo stato veneto come «infestato dalla dottrina di quel maledetto Cremonini che in sententia d'Aristotele insegnava in Padoa la mortalità dell'anima, l'eternità del mondo, che Dio non è causa efficiente, che li cieli sono informati d'anima intellettiva et altri errori dalli quali sono stati in molti l'atheismo e l'empietà» (Barbierato 2006: 175-176). Questa però era la voce del denunciante. Le indagini dell'Inquisizione veneziana vi aggiunsero riscontri molteplici tratti anche dai testi dell'imputato e tali da circostanziare il senso delle premesse di Cremonini. Nel complesso, accanto alla tendenza oggettivante che censurava di ateismo la cultura machiavelliana e *politique* come tale, i processi di Inquisizione finora studiati mostrano una tendenza a imputare il reato di ateismo in modo più individuato. Nel 1647 Faustina Cortesia giungeva alla conclusione che, poiché invocati non rispondono, Dio, la Madonna e i santi non esistono. Giuseppe Zanchi riteneva che «non ci è Dio ma che Dio non è altro che l'istessa natura» (Barbierato 2006: 189). Nel 1693 un veronese chiamato Gatton dichiarava, in pubblico, che non esistono né Dio né l'anima. Nel 1701 suor Cecilia Sacrati confidava la propria incredulità al suo confessore. Al volgere del Seicento era sorto in Padova perfino un gruppo, ispirato dal prete veronese Antonio Leonardi, che aveva preso il nome di 'la Verità ateistica': difficile non imputarlo di ateismo. Casi come questi, che noi troviamo descritti in tali termini dalle carte dell'Inquisizione, corrispondono a una strategia dell'indagine volta a cogliere una negazione diretta ed esplicita dell'esistenza di Dio. I motivi di questo atteggiamento possono essere molteplici ma quello principale dipende dalla configurazione dell'atto, e quindi del reato, in ambito cristiano. Presentandosi come una posizione della coscienza, un credere e un opinare, l'imputazione di ateismo richiedeva un'opera di delimitazione del pensiero che poteva essere più o meno accurata ma doveva essere in ogni caso presente. E si trattava di un'opera niente affatto semplice se l'imputato era disposto a pronta abiura. L'Inquisizione infatti configurava l'ateismo come un caso estremo di *error in fide*; ma si trattava di un *error in fide* cui di solito mancava l'altro elemento costitutivo dell'eresia: la pertinacia. L'ateo era, per solito, non pertinace e abiurava facilmente. Ciò poneva l'Inquisizione di questi anni nella condizione di perseguire un reato di foro interno, consegnato a forme di comunicazione che andavano dalla pura e semplice trasmissione orale alla scrittura manoscritta, dalla pubblicazione estera e pseudonima all'uso di schermi retorici e argomentazioni palindrome. Dai *Pensieri sulla religione* di Paolo Sarpi al *De principiis rerum* di Francesco Vimercati, dal *De coeli efficientia* di Cesare Cremonini al *Mémoire* di Jean Meslier, dal *Theophrastus redivivus* all'*Esprit de Spinosa*, tutta la critica religiosa dell'età moderna, sia essa definita di volta in volta come ateistica oppure panteistica, scettica o naturalistica, rimase consegnata alla comunicazione manoscritta. La decisione di stampare l'*Esprit de Spinosa*, nel 1719, naturalmente anonimo, segnò un profondo rivolgimento e ancora negli anni Settanta del '700 la scelta di pubblicare un testo esplicitamente ateo fu consegnata dal barone d'Holbach al mezzo della stampa clandestina. Le manifestazioni pubbliche di incredulità provengono di solito da ambienti popolari e da individui isolati.

Questo atteggiamento era legato a una specifica tradizione culturale. Il filosofo che nel corso del XII secolo aveva fissato i termini di una convivenza tra filosofia e religione monoteistica, Averroè, aveva attribuito all'indagine filosofica il compito di conoscere la verità con i mezzi della ragione dimostrativa mentre aveva assegnato alla religione il compito di impartire insegnamenti utili alla vita individuale e collettiva nelle forme proporzionate alla mentalità comune. Come si esprimeva ne *L'accordo della legge divina con la filosofia*: «questo paragone tra il medico e il legislatore (*scil.* religioso) è certamente calzante e non poetico, come qualcuno potrebbe dire: infatti vi è una vera corrispondenza fra i due termini: in altre parole, il rapporto del medico alla salute del corpo è lo stesso di quello del legislatore alla salute dell'anima» (Averroè 1994: 158-159). Come avrebbe scritto quattro secoli dopo Giordano Bruno nella *Cena delle Ceneri* (1584) radicalizzando il discorso averroistico: «il fine delle leggi (*scil.* religiose) non è di cercar la verità delle cose e speculazioni, quanto la bontà de' costumi, profitto della civiltà, convitto de' popoli», donde l'impossibilità per

la filosofia di confliggere con la religione, concernendo esse scopi differenti (Bruno 2000: 92). Questa concezione attribuiva alla ricerca del vero un ruolo rigorosamente elitario mentre riconosceva al linguaggio religioso una insostituibile funzione nell'educazione del *populus* e nel governo civile della *res publica*. Un tale riconoscimento rimase un dato stabile della cultura europea e, fino alla seconda metà del '700, la critica delle verità offerte dalla teologia si accompagnò di solito – le eccezioni sono rare – alla valorizzazione del ruolo della religione tradizionale per il vivere in società. Ancora nel *Pantheisticon* (1720), John Toland elogiava l'esoterismo come dimensione adatta ai panteisti e trent'anni dopo la penna più radicale del materialismo francese, Julien Offray de La Mettrie, nel suo *Discours préliminaire* (1751) si giustificava con la consueta clausola averroistica: «quali che siano le mie speculazioni nella pace del mio studio, il mio comportamento nel mondo non rassomiglia per nulla ad esse: a voce non tratto di morale nel modo in cui ne tratto per iscritto. A casa mia scrivo ciò che mi sembra vero; agli altri dico ciò che mi sembra buono, salutare, utile, vantaggioso. A casa, in quanto filosofo, preferisco la verità a tutto; fuori, come cittadino, preferisco l'errore» (La Mettrie 1992: 29).

La disponibilità ad abiurare era dunque implicita nella teoria stessa che destinava solo a ristrette cerchie la ricerca della verità lasciando alla religione l'educazione del popolo e l'ordinamento della *veritas publica*. L'ateismo dotto della prima età moderna di solito radicalizzò l'impostazione averroistica inserendo, per dir così, l'abiura nella necessità stessa del proprio sistema. Al contrario del comunismo novecentesco, esso non intendeva avere diffusione di massa e non tendeva a costruire una *religio*. I tentativi di delineare religioni alternative al cristianesimo furono di conseguenza rari anche se dotati di notevole capacità anticipatrice. La religione civile «feroce o gagliarda» che «non beatificava se non gli uomini pieni di mondana gloria» auspicata da Machiavelli in *Discorsi*, II, 2, non uscì mai dalla dimensione dello spunto metodologico anche se fornì il modello, più o meno consapevolmente seguito, dei culti civici cresciuti nel corso della rivoluzione francese e ricalcati poi nelle cosiddette 'religioni politiche' del '900. Più audace, Campanella mise effettivamente in pratica il culto della natura descritto nella *Città del sole* e in carcere pregò il sole e le stelle assieme ad alcuni suoi compagni di prigionia. Esemplare, a questo riguardo, l'esitazione manifestata da Bruno nello *Spaccio della bestia trionfante* dove prima viene auspicata una restaurazione della religione magica dell'antico Egitto ma poi viene decretato un rinvio che lasci temporaneamente in vita la religione tradizionale. Ancora nel 1720, il rituale panteistico allestito da Toland era destinato a una ristretta cerchia di iniziati.

L'intreccio tra esoterismo e repressione, tendenze oggettivanti dell'accusa e inesplicabili tendenze dell'animo, diede vita a una intenzionale ambiguità nei testi che non possono e non debbono essere sollecitati oltre misura e ai quali non è possibile chiedere 'prove' che essi hanno accuratamente evitato di dare. Chi chiede prove, oltre a trascurare il principio di interpretabilità di ogni testo, non valuta il fatto che la 'prova' richiesta dallo storico era anche quella usata nei tribunali per condannare gli autori e, di conseguenza, era esattamente ciò che essi cercavano di non dare. I tribunali, anzi, avevano bisogno di molto meno di quanto oggi da noi richiesto per avere carattere di prova: non già perché meno di noi esigenti ma perché in possesso di una risorsa preclusa agli storici: l'interrogatorio diretto del sospetto. Nei testi del più celebre condannato per ateismo, Cesare Vanini (bruciato nel 1619), si cercherebbe invano la prova di una mancata credenza nella trascendenza divina. Per la condanna, il parlamento di Toulouse si basò sull'incrocio tra le deposizioni dei testimoni e l'interrogatorio dell'imputato: la lettura dei testi venne condotta solo dopo e a riscontro degli elementi probatori già acquisiti. Questa avvertenza metodologica non può risolversi, naturalmente, nella preventiva convalida di ogni sospetto ma deve indurre piuttosto a una ermeneutica capace di rispettare l'indeterminazione del senso presente nei testi e di confrontare gli indizi da essi offerti con i giudizi dei contemporanei, vale a dire con il significato assunto nell'età loro.

Tali caratteristiche del discorso radicalmente eterodosso produssero una tradizione spuria e adespota, particolarmente ricca nel Seicento francese, consistente nel creare catene di argomenti estratti dal contesto in modo indipendente dalle dichiarazioni degli autori del testo. Un tale metodo, convergente con quello dei polemisti ecclesiastici, costituiva un intreccio di abili forzature e di acute percezioni di significati effettivi, o da noi oggi giudicati tali. Il metodo di formazione della tradizione ateistica si situò così su quella frontiera lungo la quale costruzione polemica e assunzione positiva si toccano e si riflettono tra loro. Se Bodin fu censurato di ateismo da Bellarmino, il suo nome si trova rivendicato nel *Theophrastus redivivus* come vi si trovano quelli di Cardano e di Charron, anch'essi segnalati dalle opere controversistiche e dalla censura romana. Non solo dunque la dossografia polemicamente costruita dal padre François Garasse nella *Doctrine curieuse des beaux esprits des ce temps* (1623) e da Marin Mersenne nella *Impieté des déistes, athées et libertins de ce temps* (1624) poteva corrispondere in più di un punto, nel metodo e negli autori citati, alla tradizione costruita nel *Theophrastus redivivus*, ma anche le costruzioni demonizzanti potevano percepire qualche parte di realtà o anticiparla, sia pure in maniera distorta e banalizzata. Dalla pedagogia antimachiavelliana dei gesuiti fu ideato, all'inizio del Seicento, il personaggio dell'ateo seduttore, fedifrago e spergiuro, esemplarmente rappresentato nello scenario de *L'ateista fulminato* ed evoluto poi nel personaggio di Don Giovanni. Un secolo e mezzo più tardi un personaggio simile sarebbe vissuto davvero, o meglio, sarebbe stato positivamente rivendicato nell'esperienza letteraria di Donatièn de Sade in un nuovo intreccio di fantasia e vita vissuta.

(V. Frajese)

Vedi anche

Ateisti; Bayle, Pierre; Bodin, Jean; Bruno, Giordano; Campanella, Tommaso; Cardano, Girolamo; Catarino, Ambrogio; Cremonini, Cesare; Deismo; Illuminismo; Illuminismo, Portogallo; Illuminismo, Spagna; Libertinismo; Machiavelli Niccolò, e machiavellismo; Pomponazzi, Pietro; Sarpi, Paolo; Spinoza, Baruch; Toland, John; Vanini, Giulio Cesare; Venezia

Fonti

ACDF, *Index*, *Protocolli*, IIa, 23, f. 307
ACDF, *S. O.*, *St. St.*, O 1 - a, f. 123

Bibliografia

Amabile 1882, Averroè 1994, Barbierato 2006, Bayle 2004, Berti 1999, Bianca 1980, Bruno 2000, Catarino 1551-1552, De Mattei 1969, Fattori 2004(a), Fattori 2007, Febvre 1942, Ginzburg 1967, Ginzburg 1976, Ginzburg-Ferrari 1978, Giuntini 1979, Gregory 1979, Gregory 1986, Guerci 1999, Hunter-Wootton 1992, ILI, Kors 1990, La Mettrie 1992, Mini 1577, Minois 1998, Osbat 1974, Pintard 1983, Sacerdoti 2002, Sarpi 1996, Spini 1950, Tenenti 1978, Vasoli 1999, Voltaire 1981, Wirth 2003, Zoli 1997

Ateisti - Il termine viene utilizzato in relazione a un processo intentato alla fine del secolo XVIII dal tribunale del Sant'Uffizio di Napoli contro un gruppo di intellettuali interessati alle nuove sollecitazioni filosofiche e culturali che giungevano attraverso gli intensi rapporti intrattenuti dai circoli colti della capitale con alcuni ambienti della cultura europea e si intreccia con una fase delicata della storia del Regno. La diffusione delle nuove idee aveva raggiunto il suo culmine negli anni Ottanta del Seicento insieme all'abitudine alle letture e alle conversazioni che raccoglievano, in alcuni salotti cittadini e nelle accademie, esponenti della nobiltà e

del ceto civile, ma anche ecclesiastici curiosi dei nuovi spazi aperti dall'evoluzione della cultura contemporanea. In questo contesto, nell'Accademia degli Investiganti e attorno a personaggi come Tommaso Cornelio, Leonardo di Capua e Francesco d'Andrea, prese piede la corrente atomista che si dedicò ad una nuova lettura di Lucrezio arricchita dall'apporto di Gassendi e del libertinismo classico.

Questo clima impensieriva gli ambienti ecclesiastici tanto che, a Roma come a Napoli, si diffuse la consapevolezza della necessità di porre un argine – similmente a quanto era accaduto nel caso del quietismo –, al processo di affrancamento dal principio di autorità che esso sembrava prospettare. Inserendosi in una solida tradizione storiografica napoletana rappresentata da autori come Giuseppe Valletta e Pietro Giannone, Luigi Amabile, nelle cui pagine ha trovato spazio un marcato antispagnolismo, ha interpretato come un atto pilotato dai vertici religiosi la denuncia presentata al Sant'Uffizio e volta a colpire, attraverso figure minori, quel 'ceto civile' protagonista di una rinnovata struttura di governo che aveva visto il viceré Gaspar Méndez de Haro, marchese del Carpio e i suoi successori fino a Luis Francisco de la Cerda y Aragón, duca di Medinaceli, collaborare strettamente con i gruppi burocratici e forensi della capitale. Luciano Osbat ha suggerito, basandosi su di una informata analisi del contesto, che il tentativo di screditare gli ambienti vicini al viceré fosse da ricondurre allo scontro tra questo e Giulio Acquaviva, esponente della feudalità riottoso e arrogante del quale era vassallo il denunciante Francesco Paolo Manuzzi. Una lettura più recente, mantenendo viva l'attenzione verso le motivazioni della denuncia e i suoi presupposti dottrinari, tende invece a soffermarsi in misura equivalente sui temi connessi ai presupposti giurisdizionali che avrebbero animato il movimento di resistenza del tessuto sociale locale nei confronti della presenza in città dell'Inquisizione. Una tendenza che è stata interpretata da Giuseppe Galasso come il segno della rivendicazione del ruolo della capitale e del regno operata grazie alla saldatura tra i nobili e il ceto burocratico e professionale che ha costituito il tratto distintivo della maturazione della società napoletana, ma anche come la spia dell'incipiente moderna laicizzazione del pensiero che faceva la sua comparsa nell'annosa polemica anti-inquisitoriale napoletana.

Francesco Paolo Manuzzi depositò la denuncia contro Giacinto de Cristofaro, Basilio Giannelli e Filippo Belli il 21 marzo 1688 nelle mani di Nicola Giberti, vescovo di Teano e ministro delegato del Sant'Uffizio. I tre avevano molto in comune con il loro accusatore: venivano da famiglie del ceto medio che avevano migliorato la loro posizione sociale, molti esponenti delle quali erano dediti alla professione forense a Napoli, dove si erano conosciuti frequentando gli stessi salotti. Nonostante l'attenzione di Roma e le pressioni esercitate dalla Congregazione del Sant'Uffizio attraverso il cardinale Alderano Cybo, il procedimento contro gli ateisti stentò tuttavia a partire.

Il 1691 appare l'anno della svolta. Manuzzi e Giannelli, che si trovavano insieme in Spagna nonostante l'avvio della procedura inquisitoriale – poi conclusasi con una prima ritrattazione dell'autore della denuncia –, vennero fermati e interrogati dall'inquisitore generale dietro sollecitazione di Roma. Anche in questo caso, sebbene gli interrogatori non apportassero alcun chiarimento alla sostanza teologica delle accuse, la vicenda si chiuse con un'abiura e il successivo rientro in patria dei due giovani, che si ritirarono nei loro domicili di provenienza.

Nel frattempo a Napoli Giovanni Battista Giberti vescovo di Cava, che aveva sostituito il suo moderato predecessore nella carica di ministro delegato del Sant'Uffizio, procedette all'arresto del de Cristofaro mentre questi si trovava nei locali della Vicaria. Un'iniziativa così plateale giungeva dopo una fase di rafforzamento della presenza dell'Inquisizione, con il ripristino delle carceri di S. Domenico e la diffusione di patenti, misure che avevano preparato un tessuto connettivo di supporto all'offensiva del tribunale, al quale l'arcivescovo Giacomo Cantelmo aveva fornito il sostegno della Curia. L'arresto produsse una forte impressione in città tanto che vi fu un'immediata reazione delle piazze che istituirono una Deputazione sul modello di quella che, nel 1661, aveva gestito una crisi analoga: venne steso un memoriale nel quale si indicavano con durezza le responsabilità dei vertici ecclesiastici nelle tensioni che avevano attraversato il clima cittadino e i rapporti con il governo vicereale. Allora come adesso la vera materia dello scontro era quella che opponeva la procedura ordinaria dei tribunali diocesani a quella utilizzata dai ministri delegati da Roma. Una questione che, inoltrandosi su un cammino la cui pretestuosità giuridica è stata a più riprese sollevata anche tra i contemporanei, non riguardava solo gli aspetti della procedura che fornivano maggiori garanzie agli accusati durante l'*iter* processuale, ma che puntava a salvaguardare la funzione dello Stato rispetto ai rei e alle condanne, specialmente per quanto atteneva al delicato capitolo delle confische. Il viceré Francisco Benavides conte di Santo Stefano, preoccupato della saldatura tra nobili e ceto civile, decise di accogliere le pressioni cittadine secondando la rivendicazione dell'autonomia e dei privilegi del Regno e della sua capitale. Col sostegno del Consiglio Collaterale, Giberti venne allontanato il 25 settembre e gli inquisiti passarono nelle carceri arcivescovili. La reazione di Roma fu dura: affidate *ad interim* le funzioni di inquisitore al nunzio Lorenzo Casoni, la questione fu portata a Madrid dove il Consiglio d'Italia approvò la linea scelta da Benavides.

Nonostante il successo formale la situazione a Napoli non cambiava: il nunzio in qualità di delegato della Congregazione gestiva l'attività inquisitoriale e le Piazze continuavano a fare pressione sul governo perché pretendesse il rispetto degli accordi sottoscritti da Filippo II. Il viceré, dal canto suo, scelse di salvaguardare l'uniformità tra le posizioni della Piazza del popolo e quelle dei nobili, utilizzando il rafforzato ruolo del Collaterale nel processo di formazione e di espressione della volontà politica del governo. La comparsa nel dibattito napoletano di una radice teorica di impronta giusnaturalista e la polemica ricorrente contro le rendite ecclesiastiche nel Regno, spingevano Roma a una maggiore moderazione. Nell'estate del 1692 il ruolo di commissario per le cause inquisitoriali fu assegnato, con raffinata ambiguità politica, a Cantelmo che diventava così la controparte ufficiale delle iniziative cittadine volte a limitare la presenza e l'autonomia dell'azione inquisitoriale direttamente gestita da Roma. Nel mese di settembre si tenne finalmente l'interrogatorio di de Cristofaro che, nel quadro della lucida percezione del pericolo costituito dal nuovo clima culturale dimostrata dall'arcivescovo, segnò la ripresa del processo, affidato al gesuita Domenico Jameo e al pio operaio Emilio Cavalieri. Quest'ultimo svolse un aggressivo ruolo di fiscale tanto da diventare il bersaglio delle piazze finché, nominato vescovo di Fondi, fu allontanato per decisione di Roma. Nel corso del 1693 vennero ascoltati numerosi testimoni senza che il tribunale riuscisse mai a delineare chiare responsabilità ereticali dell'accusato. Dalle deposizioni emergeva un quadro caratterizzato da un tessuto culturale poco ortodosso, animato da incontri e discussioni e responsabile soprattutto del possesso e della lettura di libri giudicati pericolosi. Al reo, senza eguagliare la severità delle condanne inflitte per motivi equivalenti a Giovanni de Magistris e Carlo Rosito, venne probabilmente inflitta una abiura *de levi* che segnò la fine del processo – anche se non della vicenda inquisitoriale –, e che cercò di riportare sul piano dottrinale una contesa che aveva oramai assunto i toni dello scontro politico e istituzionale.

Frattanto il ripristinato dialogo tra il conte di Santo Stefano e l'arcivescovo preparò la strada alla scelta della Deputazione di rivolgersi direttamente al papa per rivendicare il privilegio napoletano della via ordinaria nei processi di eresia. A questo scopo furono inviati a Roma, nell'estate 1693, l'avvocato Pietro Di Fusco, direttamente impegnato anche nella difesa di de Cristofaro ed estensore di un voto delle piazze contro Cantelmo, e Mario Loffredo marchese di Monteforte con la richiesta di ottenere pro-

cessi aperti, che garantissero agli imputati la conoscenza di verbali, accusatori e testimoni in una prospettiva di difesa dal rischio di una gestione ecclesiastica arbitraria. I napoletani puntavano sulla benevolenza del papa Innocenzo XII Pignatelli e sull'intermediazione del rappresentante di Madrid a Roma, il duca di Medinaceli.

L'ambasceria romana non ottenne alcun risultato definitivo e le proteste ripresero nell'agosto del 1695, dopo l'emanazione di una bolla che, per risolvere la questione, dilatava di fatto le competenze del Sant'Uffizio in base a un diverso intendimento della via ordinaria. Se Roma percepiva il tribunale vescovile come emanazione della Congregazione romana, per i napoletani la difesa dell'ordinario era volta a rivendicare autonomie e privilegi locali in linea con quanto, in un quadro più vasto, era avvenuto con la maturazione di alcuni principi che, proprio attraverso la difesa di meccanismi tradizionali, avevano contribuito alla formazione e alla consapevolezza delle molte e varie personalità storiche e civili dell'Europa moderna.

L'inasprimento del confronto fu alimentato da una serie di episodi di forte conflitto fino all'estate del 1699. La presenza a Napoli del duca di Medinaceli, intanto nominato viceré, aiutò a stabilizzare la situazione: i suoi legami con gli ambienti intellettuali e civili e la sua difesa del ruolo delle rappresentanze cittadine, fecero in modo che, pur continuandosi a riunire con regolarità, la Deputazione consolidasse l'abitudine a rivolgersi a Madrid attraverso di lui che, pur sostenendo le rivendicazioni cittadine, riuscì a stemperare in modo definitivo la tensione anti-inquisitoriale.

(V. Fiorelli)

Vedi anche

Ateismo; Atomismo; Innocenzo XII, papa; Libertinismo; Napoli; Quietismo

Bibliografia

Amabile 1892, Galasso 2006, Luongo 1993, Osbat 1974

Atomismo - La ritrattazione imposta dalla Congregazione del Sant'Uffizio al monaco olivetano Andrea Pissini, il 2 dicembre 1676, rappresenta uno degli interventi più significativi dell'Inquisizione romana – la sola giurisdizione inquisitoriale della quale ci occuperemo in questa sede – in materia di atomismo. Usando tale termine ci riferiamo a quell'insieme eterogeneo di teorie e ipotesi corpuscolari che si manifestano sporadicamente nella seconda metà del Cinquecento e che si costituiscono in sistemi più strutturati nel corso della prima metà del Seicento, secondo approcci assai diversi quali sono la concezione della materia di René Descartes o il corpuscolarismo di Pierre Gassendi. Le fonti inquisitoriali si riferiscono spesso all'insieme di tali teorie col termine di 'dottrina degli atomi': le differenze fra i diversi sistemi sono avvertite dai contemporanei, e in particolare dagli avversari dell'atomismo, come meno rilevanti rispetto alla distruzione della concezione aristotelica della materia che tali sistemi comportano.

In Italia, la presenza della filosofia naturale corpuscolarista, che integra aspetti della tradizione aristotelica con impulsi dell'atomismo greco, è attestata a partire dagli ultimi decenni del Cinquecento. Nel Seicento, si iscrivono in questa tradizione Giovanni Crisostomo Magnen, medico e professore a Pavia negli anni 1640, e il benedettino Vitale Terrarossa, professore di filosofia naturale a Bologna, poi a Padova, nella seconda metà del secolo, che contribuiscono a diffondere l'atomismo nei centri intellettuali della pianura padana. Una nuova concezione dell'atomismo è inaugurata da Galileo che rimodella il corpuscolarismo secondo il proprio paradigma scientifico e inaugura un approccio fisico e sperimentale che sarà sviluppato, pur con orientamenti diversi, nella scuola galileiana e conoscerà una certa diffusione in Toscana. La diffusione dell'atomismo ha pure luogo a Napoli, a opera dei membri dell'Accademia degli Investiganti. Inoltre anche in Italia, come già in Francia, si assiste a partire dalla metà del Seicento alla diffusione di concezioni corpuscolari della materia fra gli ecclesiastici, e in particolare fra i membri di Ordini religiosi minori o di fondazione recente, come gli scolopi, i somaschi o i minimi, che inseriscono l'atomismo nel proprio *cursus* filosofico. Tale fenomeno può essere interpretato come espressione della volontà di proporre un insegnamento 'modernizzato' della filosofia, in alternativa a quello dei grandi Ordini difensori dell'aristotelismo – domenicani, francescani conventuali e gesuiti –, con i quali questi nuovi Ordini sono in concorrenza nell'assicurare la formazione delle *élites* sociali.

Il gesuita Silvestro Mauri, campione dell'aristotelismo romano, offre nelle sue *Quaestiones philosophicae* (1658) un bilancio interessante della situazione dell'atomismo, ormai sostenuto da numerosi filosofi, matematici e medici in tutta Europa, fra i quali egli menziona Galileo. Due obiezioni teologiche fondamentali possono essere sollevate contro tale dottrina: da un lato, il materialismo a essa associato dagli antichi filosofi greci, e quindi l'ateismo che tale concezione comporta; dall'altro, la contraddizione apparente con la dottrina promulgata dal Concilio di Trento (XIII sessione, 11 ottobre 1551), secondo la quale dopo la consacrazione restano nell'eucarestia solo le *species*, le apparenze sensibili del pane e del vino, mentre la sostanza è ormai il corpo e il sangue di Cristo. Tale miracolo pare inspiegabile se si adotta una concezione corpuscolare della sensazione poiché l'apparenza sensibile del pane sarebbe indissociabile dalla sostanza degli atomi, ciò che condurrebbe a negare la transustanziazione eucaristica.

Va rilevato che la prima obiezione, in sé ben più grave, è vanificata dal fatto che, secondo lo stesso Mauri, i moderni «autori cristiani» ammettono la creazione degli atomi e la provvidenza divina, e non possono quindi essere accusati di ateismo. Quanto alla seconda, essa figura nel suo trattato fra una serie di argomenti filosofici che permettono di refutare l'atomismo ed è messa in campo solo al sesto posto. La debolezza di questo argomento teologico dipende non solo dal fatto che gli atomisti hanno avanzato spiegazioni corpuscolari del mistero eucaristico, come Descartes nelle *Méditations* (1642), ma anche perché i teologi sanno, come vedremo, che la questione è propriamente filosofica: se il concetto aristotelico della separabilità fra sostanza e accidenti si è imposto nella teologia scolastica come formulazione filosoficamente adeguata del miracolo eucaristico, ciò non significa che esso appartenga necessariamente alla fede. Questo fatto, insieme con la diffusione limitata del corpuscolarismo, permette di spiegare l'assenza fino a metà Seicento di censure pubbliche dell'atomismo: né il *Saggiatore* (1623), né i *Discorsi* (1638) di Galileo – nonostante il filosofo e alcuni scolopi suoi discepoli siano stati denunziati al Sant'Uffizio romano per adesione all'atomismo –, né il *Democritus reviviscens* di Jean Chrysostôme Magnen (1646), pubblicato col permesso dell'autorità ecclesiastica e dedicato al Senato di Milano, né le opere di Gassendi, sono messe all'Indice.

La spiegazione corpuscolare del miracolo eucaristico si ritrova fra le numerose proposizioni teologiche e filosofiche rilevate in alcune opere di Descartes messe all'Indice *donec corrigantur* nel 1663. Tuttavia la censura che prepara la proibizione, assai moderata, si limita a indicare che tali proposizioni contraddicono la concezione teologica e filosofica scolastica, senza applicare la censura d'eresia.

Nel 1671, di fronte alla diffusione delle dottrine cartesiane in materia di eucarestia in Francia, in particolare in seguito alla pubblicazione del *Cursus philosophicus* (1653) del minimo Emmanuel Maignan, il Sant'Uffizio romano apre un'inchiesta. Da essa emerge solo che, quanto all'Italia, la dottrina delle specie intenzionali proposta da Giuseppe Balli è stata pesantemente censurata dai teologi della Congregazione nel 1653, ciò che ha condotto alla messa all'Indice, nel 1655, di un'opera del suo discepolo Giovanni Battista Chiavetta. Va tuttavia rilevato, come lo fa lo stesso censore, che la dottrina delle specie intenzionali, secondo la quale Cristo stesso produce nei nostri sensi, miracolosamente, le apparenze del pane e del vino, è propriamente teologica e non riguarda direttamente

né l'atomismo, né le interpretazioni corpuscolari cartesiane del miracolo eucaristico. È ben vero che adottando tale dottrina si eliminano d'un sol colpo tutti i problemi riguardanti la spiegazione filosofica dell'eucarestia. L'inchiesta del 1671 resterà senza esito.

In quegli stessi anni, il *Giornale de' letterati* fondato a Roma da Francesco Nazari, su ispirazione del matematico Michelangelo Ricci, presenta le teorie corpuscolari di diversi autori più o meno legati alla scuola galileiana, come Donato Rossetti, Alessandro Marchetti, Giuseppe Del Papa, e propone pubblicamente, «con l'approvatione di persone riguardevoli per autorità e dottrina» (*Giornale de' letterati*, 29 maggio 1671, fasc. 5: 82), un programma di cristianizzazione dell'atomismo come un tempo aveva fatto Tommaso d'Aquino con l'aristotelismo. Il *Giornale* prende così posizione in un conflitto interno al mondo ecclesiastico fra i sostenitori dell'aristotelismo scolastico e i promotori di nuovi approcci della filosofia naturale, e del conseguente adattamento della teologia. I primi tenteranno di strumentalizzare l'istituzione inquisitoriale al fine di opporsi alla diffusione delle opere dei secondi.

Nel 1673, il censore domenicano di un'operetta in favore dell'atomismo, inviata al Sant'Uffizio romano per revisione previa alla stampa, riconosce che tale concezione della filosofia naturale non è contraria alla fede, benché essa mal si accordi con la dottrina tradizionale. Il domenicano propone quindi di ordinare a tutti gli inquisitori di rifiutare ormai il permesso di stampa alle opere che sostengono la «doctrinam de atomis» (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, O 3-f, fasc. 5, c. 347*v*). Il 2 dicembre 1673, il cardinal segretario della Congregazione dell'Inquisizione firma la circolare che trasmette tale decisione. Questa misura disciplinare, il cui impatto effettivo sulla diffusione dell'atomismo in Italia non è ancora stato indagato, obbliga Andrea Pissini a pubblicare nella luterana Augsburg – almeno secondo il frontespizio – la sua *Naturalium doctrina* (1675). Il monaco olivetano vi attacca violentemente i teologi che difendono l'aristotelismo e propone un'interpretazione della dottrina del Concilio di Trento che esclude l'interpretazione aristotelica delle specie eucaristiche, sostenendo poi la totale compatibilità dell'atomismo con l'insegnamento tridentino.

Nell'agosto del 1675 un decreto della Congregazione del Sant'Uffizio mette all'Indice la *Naturalium doctrina* e un processo è aperto contro Pissini. Si pone allora la delicata questione dell'interpretazione della dottrina eucaristica del Concilio di Trento, questione sollevata dall'olivetano, che vede aprirsi un intenso dibattito fra i consultori e i cardinali del Sant'Uffizio: da un lato, quelli che, tentando di radicalizzare in senso aristotelico l'interpretazione dei decreti conciliari, considerano eretica la dottrina di Pissini; dall'altro quelli – fra i quali il maestro del Sacro Palazzo Raimondo Capizucchi e lo stesso Michelangelo Ricci – che considerano che si tratta di un problema filosofico, e non teologico, e che la dottrina eucaristica di Pissini può al massimo essere considerata temeraria, cioè opposta alla dottrina comune, ma non alla fede. Alcuni censori fanno rilevare che il Concilio di Trento ha usato il termine di *species*, e non quello aristotelico di accidenti, proprio per evitare una presa di posizione su una questione filosofica.

Il compromesso raggiunto in seno alla Congregazione prevede la ritrattazione di Pissini – e non la sua abiura, come erroneamente si è scritto – e la pubblicazione a stampa di questo testo al fine di frenare tentativi dello stesso genere. L'impatto di tale misura, che ha un significato analogo alla ben più grave abiura dell'eliocentrismo inflitta a Galileo, sarà tuttavia assai limitato: la dottrina censurata nel testo della ritrattazione – occorre sottolinearlo – non è l'atomismo bensì la dottrina eucaristica di Pissini; inoltre, nell'applicare a essa la censura di temerarietà, il redattore ha evitato di proporre un'interpretazione aristotelica della dottrina tridentina. La questione sollevata dall'olivetano rimane quindi aperta nonostante la sua ritrattazione. Pertanto, gli avversari dell'atomismo preferiranno negli anni successivi riferirsi direttamente alla dottrina eucaristica del Concilio di Trento, tentando di radicalizzarne l'interpretazione contro l'atomismo.

I casi degli anni Ottanta e Novanta del Seicento di cui sono conservate tracce nell'Archivio delle Congregazioni dell'Inquisizione e dell'Indice illustrano tuttavia il chiaro fallimento di questa strategia. L'appiglio per legittimare le sporadiche messe all'Indice – ad esempio, quella degli *Atomis peripateticae* (1674) di Casimir de Toulouse, nel 1680 – è fornito generalmente dalla dottrina teologica delle specie intenzionali adottata in tali opere, non dall'atomismo stesso. Ciò spiega perché gli autori delle opere censurate sono generalmente religiosi, mentre si riscontra l'assenza quasi completa dall'Indice di opere di scienziati e filosofi secolari.

Un'eccezione è rappresentata dal *Parere* (1681, riedito nel 1689) di Leonardo di Capua, messo all'Indice nel 1693, ma tale proscrizione va situata nel contesto del processo napoletano agli 'ateisti', per i quali l'atomismo, secondo i capi d'accusa, fa parte di una visione del mondo materialista e anti-cristiana. I membri dell'Accademia napoletana degli Investiganti sono accusati di aver contribuito alla diffusione di queste dottrine che costituiscono una delle rare manifestazioni di quell'atomismo 'libertino' che è tanto temuto dai teologi. Approfittando di questa occasione, i censori romani dei postumi *Progymnasmata de sensibus* (1688) di Tommaso Cornelio, che non fu proscritto, e del già menzionato *Parere* tentano di ottenere una condanna pubblica dell'atomismo stesso, ma invano. Va inoltre rilevato che anche a Napoli si riscontra una larga diffusione dell'atomismo cristianizzato i cui autori di riferimento sono Gassendi, Maignan e Descartes.

Di fronte all'assenza di condanna dell'atomismo, a causa dell'opposizione presente in seno agli stessi organismi censori, i difensori dell'aristotelismo tenteranno di frenarne la diffusione suscitando diverse misure disciplinari: proibizione di difendere pubblicamente tesi atomiste; ammonizioni di professori e medici che sostengono tale dottrina – si ricordi ad esempio il caso dell'Accademia dei medici romani riunita da Girolamo Brasavola –; una nuova circolare agli inquisitori, nel 1705, che chiede loro di far sapere alla Congregazione dell'Inquisizione chi insegna «l'opinione degl'atomi» (Cioni 1908)

Se tali misure hanno senza dubbio rallentato la diffusione dell'atomismo, vari episodi dei primi decenni del Settecento rivelano la loro sostanziale inefficacia: la propagazione delle nuove filosofie era ormai inarrestabile. Questo vale non solo per i professori secolari, nel contesto della ricezione progressiva della filosofia naturale newtoniana, ma anche per gli stessi ecclesiastici. Se nel 1707 si assiste ancora a tentativi significativi di far cessare l'insegnamento del corpuscolarismo fra i religiosi – la Congregazione dell'Inquisizione scrive in tal senso al generale dei somaschi, quella dell'Indice condanna la *Philosophia Maignani scholastica* (1703) di Jean Saguens, adottata come manuale d'insegnamento dai minimi –, i documenti dei decenni successivi conservati negli Archivi delle due Congregazioni mostrano che tali misure non erano valse ad arrestare la diffusione dell'atomismo fra gli ecclesiastici.

Nella *Dissertatio physico-theologica de qualitatibus corporum sensibilibus* (1740), il francescano Fortunato da Brescia propone un'interpretazione del miracolo eucaristico compatibile con la filosofia moderna e sostiene che la negazione degli accidenti aristotelici non merita alcuna censura. Nonostante la polemica suscitata da tale pubblicazione, la *Dissertatio* non fu censurata. Quanto all'atomismo stesso, la ristampa dell'*Opera omnia* di Gassendi era uscita a Firenze nel 1727, senza che l'Inquisizione avesse potuto opporvisi.

(F. Beretta)

Vedi anche

Ateisti; Censura libraria; Descartes, René; Galilei, Galileo; Gassendi, Pierre; Scienze della natura

Bibliografia

Armogathe 2005, Armogathe-Carraud 2001, Beretta 2007, Cioni 1908, Clericuzio 2000, Donato 2003, Donato 2008, Fattori 2004(a), Lopiccoli 1990, Matton 2002

Autier, Pèire - 1300. Mentre l'ordine monarchico e cattolico regna sul Midi, una vera e propria piccola Chiesa catara ben strutturata parte clandestinamente alla riconquista delle anime, a iniziare dall'alta contea di Foix. L'ispiratore di questo risveglio è un vecchio notaio di Ax, vicino al conte di Foix, Pèire Autier. Nel corso di dieci anni, un implacabile faccia a faccia lo opporrà all'Inquisizione.

Il tentativo si collocava meno controcorrente di quanto non sembrasse a prima vista. Nella contea di Foix, alla fine del XIII secolo, relativamente protetta da una dinastia di conti rimasta indipendente, il catarismo è ancora molto vivo soprattutto tra i notabili. Pèire Autier, in particolare, è vicino al conte Roger Bernat III, per cui ha parecchie volte lavorato. Quando nel 1297, all'età di circa cinquant'anni e coinvolgendo nella sua conversione il fratello Guilhem, egli s'incammina verso la Lombardia per ricevervi l'ordinazione catara dalle mani della gerarchia occitana in esilio, e poi, nell'inverno del 1299, ritorna alla testa di un piccolo gruppo di Buoni Uomini determinati, giudica certamente che le condizioni sono favorevoli per un tentativo di restaurare la sua Chiesa in Linguadoca. Nel conflitto tra il re di Francia e il papa, le città meridionali sono insorte contro l'Inquisizione e il sostegno reale pare loro garantito. Ancorata inizialmente nell'alta contea di Foix, sotto la protezione tacita del conte, delle famiglie nobili e degli ufficiali della contea, la riconquista catara abbraccia i villaggi di montagna e si propaga molto velocemente verso Toulouse, il Razès, il Lauragais, il basso Quercy e la Guascogna tolosana.

Fino al 1305 i successi della piccola Chiesa clandestina di cui Pèire Autier è l'anziano paiono folgoranti. Tra i Buoni Uomini, a fianco di suo fratello Guilhem, egli stesso ha ordinato suo figlio Jaume, giovane chierico brillante e carismatico. Nel 1304 pare perfino che sia arrivato il momento per reinsediare un diacono cataro nel Tolosano. Ma la riconciliazione tra il trono e l'altare ha per conseguenza immediata la restaurazione e il rafforzamento del potere inquisitoriale a Carcassonne (con Geoffroy d'Ablis, 1303-1316) e a Toulouse (con Bernard Gui, 1307-1323). A partire dal 1305, alcune prime ondate di arresti a Limoux e la distruzione di interi villaggi come Verdun nel Lauragais segnano il rovesciamento definitivo della situazione.

Mediante grandi operazioni organizzate di polizia, terrorizzando la popolazione con sentenze drammatiche e moltiplicando i roghi di relapsi, da Toulouse e da Carcassonne gli inquisitori ritessono le trame e demoliscono le reti clandestine, penetrando dal 1308 perfino nella contea di Foix. Pèire Autier si impegna fortemente e organizza la resistenza con intelligenza e coraggio. Non cessa di formare novizi e di ordinare nuovi Buoni Uomini: Pèire Sans nel 1307, Sans Mercadier nel 1309. Ma la lotta è impari.

A partire dall'inverno 1308-1309, pedinato ma sempre in contatto con i suoi compagni, il vecchio uomo si nasconde nell'abitazione dei fedeli di Verlhac-Tescou, nel Tolosano del Nord. Nel giugno del 1309, stringendosi la morsa, egli riesce a trovare un rifugio in una masseria vicino a Verdun sur Garonne. Viene catturato alla fine del mese di agosto del 1309 nella Guascogna tolosana, messo nelle mani di Bernard Gui e bruciato a Toulouse il 10 aprile 1310 insieme al fedele Pèire Guilhem de Prunet, e all'indomani del rogo di 17 credenti relapsi. La maggior parte dei suoi compagni sono bruciati a Carcassonne. Gli unici Buoni Uomini a sfuggire alla morte sono stati Pèire Sans e Guilhem Bélibaste.

L'ultima Chiesa catara dà testimonianza di una fede intensa e di una grande dignità. Predicata da Pèire Autier ai tempi dell'ordine reale, la vecchia eresia non aveva perso niente della sua acutezza intellettuale né della sua forza di convinzione. Ma irrigidita in un'organizzazione estremamente ritualizzata, essa era mal armata per la clandestinità di fronte all'Inquisizione – la prima burocrazia poliziesca 'moderna'.

(A. Brenon)

Vedi anche
Bélibaste, Guilhem; Catari; Geoffroy d'Ablis; Gui, Bernard

Bibliografia
Brenon 2005, De Robert 1998, Duvernoy 1970

Autobiografie inquisitoriali (*trazas de la vida*) - In ognuna delle sue diverse forme – diario, memorie o accurata relazione introspettiva della vita di un soggetto – l'autobiografia è generalmente concepita come un atto volontario. Tuttavia, specialmente negli archivi giudiziari, esistono anche autobiografie di un tipo completamente diverso: sono 'autobiografie involontarie', nella misura in cui vengono generalmente estorte con qualche forma di coercizione o di violenza. Gli autori di queste autobiografie involontarie sono individui che, per qualche motivo, sono entrati in conflitto con la legge e di conseguenza si trovano nel mezzo di un processo ideato per strappare loro un'esauriente e presumibilmente 'vera' relazione delle proprie vite. Una varietà di sistemi legali, sia passati che presenti, incorporano tale indagine nei loro procedimenti, ma nessuno l'ha fatto in maniera più metodica e sistematica dell'Inquisizione spagnola che esigeva regolarmente dalle persone sotto processo una «traza» – e cioè una bozza – o «discurso» – una narrazione – della loro vita.

L'Inquisizione nutriva un interesse particolare per le storie biografiche, data la convinzione che l'eresia potesse essere ereditata insieme ad altri caratteri familiari, come il colore degli occhi, la statura e simili. Di conseguenza, gli inquisitori si proponevano di conoscere la famiglia e la storia individuale delle persone arrestate sotto sospetto d'eresia, generalmente attraverso domande sulla loro genealogia e sull'ambito familiare. Nei primi anni dell'attività dell'Inquisizione, gli unici individui ad essere soggetti a tali domande furono i *conversos*, ma a partire dalla metà del XVI secolo le richieste di fornire una relazione personale divennero parte dei più importanti processi inquisitoriali. Così, nel 1561 le norme procedurali dell'Inquisizione, chiamate 'istruzioni', inclusero queste richieste specifiche: «[gli inquisitori devono obbligare gli accusati a] dichiarare la propria genealogia nel modo più ampio possibile, cominciando dai loro padri e nonni, insieme a tutte le linee collaterali che riescono a ricordare. [Essi devono inoltre] dichiarare le professioni e le residenze dei propri antenati, e le persone con cui erano sposati, sia vive che morte, e i figli discesi da questi antenati e dalle linee collaterali. Gli accusati sono inoltre tenuti a dichiarare se sono sposati e con chi, quante volte sono stati sposati, e i nomi e l'età dei propri figli. Il notaio redigerà così una copia della genealogia, indicando [il nome di] ciascuna persona all'inizio di una linea, ed elencando se uno qualsiasi dei suoi antenati o membri del suo lignaggio è mai stato arrestato o punito dall'Inquisizione» (Jiménez Montserín 1981: 205).

Più tardi, le 'istruzioni' inclusero anche domande più specifiche, e prima degli anni Ottanta del Cinquecento l'accusato, come parte di ciò che fino a quel tempo si riferiva espressamente a «el discurso de su vida», venne richiesto di fornire agli inquisitori informazioni sul dove lui (o lei) era cresciuto, sui luoghi che aveva visitato, sulle persone con cui aveva contatto e di comunicare «tutto estesamente e con molti dettagli». In più, gli inquisitori interrogavano specificamente gli imputati sulle loro pratiche religiose, come pure sui titoli dei libri che lui o lei potevano aver letto. Perciò, entro la fine del XVI secolo, le storie di vita divennero un elemento regolare e distintivo della pratica inquisitoriale.

Le biografie che ne risultano – o autobiografie inquisitoriali – si conservano all'interno dei fascicoli processuali (i processi si sono conservati solo per i tribunali di Toledo, Cuenca e Messico). Esse variano notevolmente per il carattere come per il livello di precisione. Alcune ebbero forma di lunghi e spesso sconnessi monologhi. Altre furono più dialogiche e prodotte come risposta a dirette e spesso puntuali domande degli stessi inquisitori. Co-

© BREPOLS PUBLISHERS

munque, indipendentemente dalla loro struttura, è importante ricordare che tutte queste autobiografie furono prodotte entro i limiti di un ambito legale coercitivo, designato appositamente per fornire agli inquisitori le informazioni da usare contro l'accusato come pure contro altri eretici ancora non identificati. Inoltre gli inquisitori tentarono di intimidire gli accusati per indurli a rendere loro una confessione 'veritiera' che svelasse aspetti delle loro vite che altrimenti avrebbero cercato di nascondere. Per raggiungere tale scopo, gli inquisitori ricorrevano alla tortura (o almeno alla minaccia di tortura), anche se generalmente meno di molti tribunali secolari e certamente con frequenza minore rispetto a quanto tuttora comunemente si creda.

Tali condizioni, per quanto intimidatorie, portarono varie risposte. Le autobiografie inquisitoriali sono sorprendentemente eclettiche sia nella sostanza che nello stile. Certi prigionieri, avendo interiorizzato l'importanza della confessione, costruirono storie di vita intese proprio a suscitare il perdono e la pietà inquisitoriali. Altri videro nella narrazione un'opportunità per giustificare le proprie azioni, difendendo se stessi contro ciò che credevano sarebbero state le accuse inquisitoriali a loro carico. Altri ancora finsero e elaborarono racconti volti a scagionarsi dalla colpa e a imputare le loro presunte eresie all'influenza di altri: vicini, familiari, addirittura il diavolo stesso. Anche per questo il grado di verità delle autobiografie inquisitoriali non fu mai troppo alto. Non erano quasi mai di pugno dell'imputato ma trascrizioni di racconti fatte da scrivani. E dunque le 'vite' incluse nei procedimenti processuali non furono repliche esatte nelle 'vite' originariamente fornite – oralmente – agli inquisitori. Nel processo di trascrizione molto si perse: enfasi, tono, gesti, o perfino lo stesso linguaggio, poiché gli scrivani, operando sotto la direzione inquisitoriale, rimodellavano sicuramente le narrazioni in modi che le rendessero facilmente intelligibili e coerenti. Tuttavia, proprio come le autobiografie 'volontarie', la forma di queste narrazioni, insieme agli eventi che esse mettono in rilievo, dicono comunque molto sull'uomo o sulla donna che le avevano originariamente composte. Senza dubbio, queste vite – per parafrasare Michel Foucault – sono brevi, spezzate, frammentarie, incomplete. Eppure offrono introspezioni inestimabili nelle esperienze quotidiane degli individui le cui storie di vita, se non fosse stato per il loro scontro con l'Inquisizione, sarebbero andate dimenticate o perfino perdute.

(R. Kagan)

Vedi anche

Fonti inquisitoriali; Istruzioni spagnole; *Limpieza de sangre*, Spagna; Tortura

Bibliografia

Amelang 1998, Foucault 1994(a), Jiménez Montserín 1981, Kagan-Dyer 2004

Autodafé, Italia v. *Conforto dei condannati*; *Vittime*

***Auto da Fé,* Portogallo** - Spettacolo religioso, rituale e solenne, celebrato dall'Inquisizione allo scopo di far conoscere pubblicamente le deviazioni dalla fede cattolica condannate dall'autorità della Chiesa, i preparativi per un *auto da fé* iniziavano generalmente con qualche giorno di anticipo, ma talora anche settimane prima. Richiedevano la mobilitazione e il lavoro di molte persone, dagli inquisitori interessati a portare a termine il maggior numero di processi, agli addetti incaricati di allestire lo spazio pubblico destinato all'*auto da fé*, senza dimenticare chi aveva la funzione di scortare gli imputati nella processione, cioé i familiari. Le piante per la realizzazione degli *autos da fé* venivano affidate ad architetti, come, ad esempio, Pedro Nunes Tinoco, João Nunes Tinoco e Luís Nunes Tinoco, che progettavano gli interventi finalizzati alla buona riuscita della cerimonia, organizzando spazi distinti per i diversi atti e predisponendo costruzioni sicure. A partire dal 1618 per la divulgazione del rito pubblico furono stampate liste degli *autos da fé* contenenti varie informazioni (nome, età, *status*, luogo di provenienza, crimine e pena di ciascun condannato). Le liste, messe in vendita, costituivano un vero e proprio programma dello spettacolo, ma anche uno strumento di perpetuazione dell'infamia che colpiva la memoria dei condannati.

Il tribunale di distretto proponeva una data per l'*auto da fé* al Consiglio Generale, al quale poi inviava una lista con i tre nomi dei religiosi candidati a pronunciare il sermone. Richiedeva quindi la collaborazione delle autorità secolari, garantendosi così la presenza di uomini armati per vigilare sul pubblico; metteva al corrente dell'imminente rito i parroci, che a loro volta dovevano comunicare ai fedeli la data dell'*auto da fé* con almeno otto giorni di anticipo; dava ordine di costruire il palco (*cadafalso*), faceva cucire e pitturare i *sambenitos*, disponeva la raccolta dei libri destinati al rogo. Infine, gli inquisitori riunivano le casse contenenti le ossa dei morti impenitenti, acquistavano i viveri e la mobilia per sistemare le autorità e convocavano i familiari per la scorta degli imputati. Nel giorno della cerimonia avevano luogo le processioni fino al palco dell'*auto da fé*. La prima a uscire dal palazzo dell'Inquisizione era quella dei condannati, accompagnati dai familiari e circondati da soldati, aperta dal principale parroco della città. Alla seconda prendevano parte l'inquisitore e i suoi accompagnatori che poi trovavano posto sul palco, dando risalto alla dignità del tribunale. L'occupazione dei rispettivi posti da parte dei condannati trasmetteva da subito un'immagine della gravità dei loro delitti. I responsabili delle colpe più gravi si sedevano in alto, mentre gli altri occupavano le posizioni inferiori ed erano i primi ad ascoltare la propria sentenza. Dopo che tutti si erano sistemati, seguiva la predica del sermone, la lettura dell'editto di fede e, infine, la lettura delle sentenze. Il palco dell'*auto da fé*, costruito in legno, veniva subito smontato alla fine dello spettacolo. La struttura provvisoria era adattata ogni volta alle dimensioni della piazza o dell'atrio e delle navate della chiesa, dove si teneva lo spettacolo. Viene solitamente annoverata tra le costruzioni di arte effimera.

I rilasciati alla consegna al braccio secolare erano avvisati della loro sorte tre giorni prima dell'*auto da fé*. Solo nel caso in cui avessero confessato altre colpe, gli imputati potevano ottenere un riesame della sentenza. Il giorno dell'esecuzione (che si svolgeva in uno spazio differente da quello dove si trovava il palco e in assenza degli inquisitori) la condizione dei morituri era resa visibile dal tipo di abitello (*sambenito*) che indossavano. Gli altri condannati a pene minori vestivano una specie di sacco in tessuto grezzo di cotone giallo con una croce rossa di sant'Andrea. Sull'abitello dei condannati a morte si dipingevano invece il volto e il nome del reo tra le fiamme. Quando abiuravano e riuscivano a sfuggire al rogo sui loro *sambenitos* le fiamme apparivano in posizione invertita. Anche i colori seguivano un simbolismo: il giallo rappresentava il tradimento dell'eretico, mentre il rosso rimandava al sangue versato da Cristo e dai santi martiri. Naturalmente indossare l'abitello rappresentava un marchio di infamia sociale per il condannato e per la sua famiglia, che si perpetuava nel tempo, dal momento che gli abitelli venivano appesi alle pareti delle chiese del luogo di residenza dei colpevoli.

Nel corso del tempo l'*auto da fé* conobbe evoluzioni, che possono essere seguite con precisione grazie a descrizioni e rappresentazioni pittoriche. Le cerimonie più spettacolari risalgono al Cinque e Seicento. Sul totale di 23 *autos da fé* celebrati a Lisbona nel Cinquecento, 18 ebbero luogo nella Ribeira. Nel secolo seguente, invece, dei 123 *autos da fé* ospitati dalla capitale, 71 si tennero negli spazi dell'Inquisizione, 18 al Terreiro do Paço, 17 nella Ribeira, 12 nella chiesa e nell'atrio di São Domingos, 3 al Rossio (nell'atrio e nella chiesa dell'ospedale), 2 nella cattedrale. Per quanto riguarda i tre tribunali del regno (Lisbona, Coimbra e Évora), 234 *autos da fé* furono realizzati all'aperto, 108 dentro le chiese.

© 2010 SCUOLA SUPERIORE

La scelta di uno spazio pubblico ampio e in buona posizione mirava ad esaltare la teatralità dell'atto. Quando tuttavia, nel corso del Settecento, l'Inquiszione conobbe un progressivo declino, si optò per una maggiore discrezione e lo spazio venne delimitato da un recinto. Allora molti processi si concludevano con la lettura delle sentenze in tribunale (furono molte le richieste inoltrate al Consiglio Generale per ottenere l'autorizzazione a questa procedura). L'ultimo *auto da fé* risale al 1766. Il rito fu definitivamente abolito con il Regolamento del 1774, dove si prevedeva di farvi ricorso soltanto qualora gli inquisitori avessero riscontrato delitti eccezionalmente gravi: gli inquisitori dovevano consultare il Consiglio Generale informandoli della gravità della situazione e attendendo l'eventuale autorizzazione a procedere. In altri casi, se ritenuto opportuno, la lettura della sentenza poteva essere effettuata nella sala pubblica dell'Inquisizione al fine divulgare l'esistenza di alcuni delitti.

Cerimonia complessa, l'*auto da fé* veniva progettato e preparato con molta accuratezza. Dopo la costruzione del palco, si procedeva con l'allestimento e la decorazione degli spazi predisposti ad accogliere le autorità e i colpevoli. Venivano adibite strutture protette da sguardi indiscreti, sia per soddisfare bisogni corporali, sia per servire refezioni alle autorità. Inquisitori, attori forzati e spettatori trovavano collocazione in ambienti separati. Il personale addetto manteneva l'ordine. L'*auto da fé* era uno spettacolo promosso e ideato dal potere per trasmettere principi religiosi e ideologici, rinsaldando l'ordine sociale. Attraverso la presentazione di esempi negativi, ma anche mediante il pentimento dei prevaricatori e l'offerta della riconciliazione, il rituale incoraggiava la reintegrazione dei rei e, soprattutto, l'adesione popolare all'ortodossia. Era lo strumento di una pedagogia fondata sulla paura e il rispetto. Lo sfarzo, l'esuberanza e la teatralità degli atti, ma anche il legame intrinseco tra l'*auto da fé* e le condanne a morte, resero la cerimonia una delle immagini più forti legate al tribunale. L'*auto da fé*, inteso come festa religiosa, ma sopratutto come rappresentazione drammatica della fede, si affermò come il rito più importante dell'Inquisizione.

(I. Drumond Braga)

Vedi anche

Auto de Fe, Spagna; Inserto iconografico; Pena capitale; *Sambenito*

Bibliografia

Bethencourt 1994, Braga 2006, Dias-Rego 1998, Guerra 2004, Pereira 1993(a), Pires 1989

***Auto de Fe*, Spagna** - *Autodafé*, termine derivante dal portoghese *auto da fé* più che dallo spagnolo *auto de fe*, significa atto di fede ed è l'espressione più solenne e spettacolare dell'attività giudiziaria e di ammaestramento religioso dell'Inquisizione o Sant'Uffizio spagnolo, di cui diviene la ritualità maggiore. È una solenne dimostrazione pubblica di appartenenza alla religione cristiana, ma diviene anche la riduzione in breve di un pellegrinaggio di fede: la popolazione viene chiamata a parteciparvi con la promessa di speciali indulgenze, simili a quelle ottenute dai pellegrini, dopo faticosi viaggi in Terra Santa, a Roma o a Santiago di Compostela.

La sua celebrazione completa l'attività correzionale dell'Inquisizione, che inizia nel *foro interno* della coscienza per contrastare l'eresia e riportare il reo al corretto vivere cristiano e, se la colpa è pubblica, si conclude in quello *esterno penale* della sanzione e della penitenza pubblica, al cui momento finale si colloca l'autodafé, che riequilibra, nella pubblicità della punizione, il segreto di cui si ammanta il processo inquisitoriale.

Il rito

In tutti i territori in cui si esercita la sovranità spagnola, la sua ritualità è codificata in norme molto simili fra loro: una solenne cerimonia chiude periodicamente l'attività inquisitoriale, rende pubbliche le sentenze e le pene comminate nei processi, indica attraverso una complessa simbologia la reimmissione dei rei pentiti nel consesso sociale ovvero la loro definitiva esclusione dalla comunità. La cerimonia assolve anche a una funzione dottrinale, definendo pubblicamente come reati le false dottrine e le azioni che hanno dato scandalo; infine svolge un'azione pedagogica, mostrando, nell'esito dei processi e nelle pene inflitte, quanto sia disastroso infrangere le regole dettate dalla Chiesa e dal Sant'Uffizio.

L'organizzazione

L'autodafé dipende dagli inquisitori, che periodicamente, con scadenza quasi annuale (ma in alcuni casi anche due volte l'anno), chiudono la loro attività giudiziaria celebrandolo pubblicamente o privatamente, per più condannati o per uno solo e a porte chiuse. Quando si celebra l'autodafé pubblico, gli inquisitori chiamano il popolo tutto a parteciparvi. La sua preparazione si attua in diverse fasi: la cerimonia è proposta dai tribunali distrettuali al Consiglio della Suprema e Generale Inquisizione di Madrid, che l'autorizza, dopo aver revisionato i processi che vi confluiranno. La data è scelta in base alle festività dei santi patroni della città o di quelli più accreditati nel santorale inquisitoriale. Per il resto, si preferisce celebrarlo di domenica, che da giorno festivo diventa penitenziale: non vi si possono celebrare messe cantate o predicare, né portare armi. I cicli liturgici vengono rispettati ove è possibile, organizzando a volte l'autodafé in quaresima o in Avvento, tempi penitenziali per eccellenza, ma più spesso si preferiscono i mesi estivi, per ovvie ragioni metereologiche. In Spagna si scelgono talvolta la festività di san Pietro, patrono dell'Inquisizione spagnola (29 giugno) o di san Bartolomeo (24 agosto), in Sicilia le feste di santa Lucia, una delle patrone di Palermo (13 dicembre), di san Filippo e Giacomo (1° maggio).

Almeno otto giorni prima dell'evento, si procede alla pubblicazione dell'editto che ne fissa la data; si invia il bando alle città del distretto e, la domenica seguente, il documento viene letto dai parroci in chiesa, mentre alcuni frati banditori, ingaggiati dall'Inquisizione o dalle autorità cittadine, lo annunziano per le vie delle città. In Spagna si fanno scendere per le strade squadre di familiari del Sant'Uffizio, a cavallo, con la verga e lo stendardo del tribunale; in Sicilia si usa affidarne la pubblicizzazione ai frati, scortati da trombettieri. Gli inquisitori emanano gli inviti alle autorità religiose e laiche e ai familiari del distretto, talvolta anche dei distretti vicini, sicché l'autodafé diviene strumento di coesione sociale fra la popolazione, il clero regolare e secolare, le istituzioni pubbliche, i familiari del Sant'Uffizio, le confraternite, le corporazioni.

I luoghi preferiti per la cerimonia sono la cattedrale cittadina, il palazzo reale, una chiesa, una grande piazza (a Madrid, Plaza Mayor). Gli edifici vengono pavesati come nei giorni di festa, la circolazione è regolata dalla milizia, le finestre occupate da nobili e notabili. Gli autodafé privati e a porte chiuse vengono celebrati in una chiesa o nel palazzo inquisitoriale, per risparmiare a imputati di rango, familiari e condannati che si vuol proteggere, molto spesso ecclesiastici, la vergogna della punizione pubblica.

La scenografia

Nella chiesa o piazza designata per la cerimonia si costruiscono in legno i palchi per la corte, le autorità, i nobili, gli invitati di riguardo; si monta il *tablado* (palco rialzato) su cui, al centro, dietro un altare, siederanno gli inquisitori, affiancati dal vescovo e dalla suprema autorità cittadina, viceré o governatore. Se è presente il re, questi occupa il posto più importante. Sul *tablado* saliranno i rei per ascoltare la sentenza, la pena comminata e pronunciare l'abiura ai propri errori, che è *de levi* per reati minori o formale e *de vehementi* per colpe gravi. Sotto il *tablado* si pongono le pedane e le panche per il clero, i ministri spagnoli e quanti fanno parte della 'casa' del Sant'Uffizio. Sotto i palchi

del viceré si pongono due banchi per il giudice ordinario del vescovo, i consultori e i qualificatori del tribunale inquisitoriale. Accanto viene collocato il pulpito, da cui si leggono le sentenze; sotto di esso siede il segretario del Sant'Uffizio, vicino alla cassa di velluto cremisi contenente le sentenze, che, a un suo ordine, i religiosi appositamente istruiti prelevano e leggono dal pulpito; davanti a lui la campanella per intimare il silenzio; sull'altare la croce verde velata.

In appositi palchi si sistemano i cibi e le bevande del rinfresco offerto dagli inquisitori ai maggiorenti, nell'intervallo dello spettacolo che dura parecchie ore; dai magazzini si portano i tappeti, i drappi con cui ornare pareti e palchi, le sedie di velluto per le autorità, le candele, l'incenso per i turiboli. Se vi saranno condannati da mandare al rogo, questo spettacolo si preparerà sul sagrato di cattedrali, piazze o luoghi a cielo aperto.

Nei giorni precedenti l'autodafé, vengono scelti e avvisati i religiosi e i familiari del Sant'Uffizio che, in coppia, accompagneranno e sorveglieranno ogni condannato durante la cerimonia; nel palazzo inquisitoriale si convocano i pittori e i sarti per preparare le mitre da mettere sulla testa dei rei e i *sambenitos*, abiti penitenziali di tela grezza e di colore usualmente giallo, su cui verranno dipinte le fiamme dell'inferno e le insegne della colpa commessa. Il costo dell'apparato scenico è notevole ed è affrontato dal Sant'Uffizio, che spesso chiede sovvenzioni a Madrid.

I tempi della cerimonia sono lunghi; la sera prima, dalla sede del Sant'Uffizio esce la croce velata, accompagnata dalla milizia regia e dai familiari dell'Inquisizione, con le torce accese in mano; sarà collocata sul *tablado* e sorvegliata tutta la notte dai soldati e dal clero in preghiera. Il giorno prima dell'autodafé il pasto dei condannati è più abbondante, per far meglio sopportare la fatica della lunghissima cerimonia del giorno successivo e in segno di festa per la prossima riconciliazione con Dio e la comunità cristiana; diversa è la sorte di chi salirà sul rogo, informato del proprio destino solo tre giorni prima; al suo fianco si alternano teologi e predicatori per prepararlo a una buona morte.

Lo spettacolo

L'autodafé si evolve nel tempo verso una sempre maggiore spettacolarità, fino a riproporre in scala minore un giudizio universale, in cui, da una parte, si raccoglieranno i dannati e, dall'altra, i giusti: al posto del Cristo giudice, vi sono gli inquisitori. L'itinerario da percorrere si iscrive in una vera e propria geografia fisica della città, ne tocca i gangli principali per coinvolgerla interamente, alterna percorsi relativamente veloci e pause, presso le chiese più importanti e i palazzi del potere. Una rigida etichetta domina tutta la cerimonia, prescrive precedenze e movimenti degli intervenuti, assegna i posti nella grande scenografia in cui si svolge lo spettacolo.

La mattina, la città è svegliata dai rintocchi a morto delle campane di tutte le parrocchie: chiamano a raccolta la popolazione, in impaziente attesa di conoscere la sorte di chi è entrato in carcere e di cui non si è saputo più nulla per il segreto che ammanta tutto il processo inquisitoriale. Dinanzi alla sede del Sant'Uffizio si forma il corteo, aperto dai condannati, con mitra, sambenito e una candela spenta in mano, talvolta scalzi, inquadrati in una compagnia di soldati: dapprima i colpevoli di reati minori, poi i penitenziati e i riconciliati, per ultimi i condannati al rogo. Segue la carrozza degli inquisitori, circondata da familiari a cavallo e in tenuta di gala, con gli stendardi del Sant'Uffizio. Subito dopo le confraternite dell'Inquisizione, fra cui quelle di *San Pedro Martir* e dell'*Assunta* (incaricata dei conforti religiosi). Infine i vescovi, il Capitolo della cattedrale, i cappellani, gli Ordini religiosi, i preti, le parrocchie, gli istituti di beneficenza, le confraternite, i nobili e le autorità cittadine a cavallo o in carrozza e in tenuta di gala, i magistrati, i cavalieri, i paggi, le corporazioni, i consoli delle rappresentanze estere, etc. La presenza dei vescovi non è costante per ragioni di opportunità, poiché la loro posizione sarebbe subordinata rispetto agli inquisitori che dominano la scena. Familiari e i foristi del Sant'Uffizio accorrono allo spettacolo da tutte le città vicine.

Giunti nel luogo preparato per l'autodafé, gli inquisitori prendono posto di fronte ai rei, per sottolineare il carattere giudiziario della cerimonia; inizia la celebrazione che comprende la prima parte della messa fino all'*introito*, il sermone, la lettura dell'editto di fede e delle sentenze. Un segretario del Sant'Uffizio chiama ciascun condannato, che sale sul *tablado* per ascoltare la sentenza, la pena comminata e pronunziare l'abiura ai propri errori: il reo, tenendo in mano una candela spenta, si ferma innanzi agli inquisitori, si inginocchia, bacia il Vangelo e la croce, poi legge l'abiura mentre i cappellani dell'Inquisizione toccano le sue spalle con la verga della giustizia; alla fine l'inquisitore può leggere l'esorcismo rituale per allontanare il demonio. Il coro canta il *Miserere* e, terminata la lettura di tutte le abiure, il *Veni creator spiritus*. Si è raggiunto così uno degli obiettivi principali della cerimonia: la pubblicazione delle sentenze e delle pene, che variano dalle penitenze spirituali alle corporali, dalla gogna alle frustate, dal remo nelle galere al bando.

La lettura delle sentenze e delle abiure può durare a lungo, a volte più giorni, ma, in genere, la cerimonia comincia al mattino e si conclude a sera, con una fiaccolata che riconduce i rei verso la prigione. I condannati al rogo, seguiti da quanti non vogliono perdere lo spettacolo, vengono consegnati al braccio secolare, ossia alla milizia cittadina, perché la Chiesa non può mettere a morte nessuno; i tribunali penali si affrettano a emettere contro di essi le nuove sentenze di condanna a morte per reato di eresia e i soldati li accompagnano sul luogo dell'esecuzione, segnato da una grande croce bianca, davanti a cui è posta la catasta di legna e il palo a cui verranno legati prima di essere bruciati. Se i giudici sono clementi, il condannato viene strozzato prima di accendere il fuoco.

La simbologia

I colori predominanti nella scenografia sono il nero, colore del lutto, il giallo zolfo, colore del demonio, il verde, colore dell'Inquisizione, il rosso e l'oro, simboli della sacralità del rito. Nero è il velo che copre la croce verde, neri i drappi che coprono le panche dei condannati e sventolano dalle chiese poste sulle vie in cui si svolge la processione. Gialli e dipinti di nero sono i *sambenitos*, verdi gli stendardi degli inquisitori, delle loro confraternite e i costumi dei familiari del Sant'Uffizio; rosso carminio e oro sono i velluti sull'altare, sul baldacchino sovrastante gli inquisitori, sulle sedie delle autorità, sui palazzi della nobiltà e delle istituzioni. La posizione di inquisitori e rei sul *tablado* è stabilita in modo da indicare la contrapposizione fra la grazia e la giustizia divina e l'eresia e la sua condanna. Tutta la processione costituisce una delle più complete rappresentazioni delle due gerarchie, civile e religiosa, presenti nella società: fra le due sfilano le confraternite laiche dei vari Ordini religiosi, che fanno da cerniera fra i due mondi.

L'autodafé si svolge in diverse fasi, ciascuna delle quali è piena di significati e messaggi simbolici: la croce verde è velata a lutto per le colpe commesse dai rei, ma il velo viene tolto appena questi sono giudicati; le campane suonano a morto per le offese recate a Dio col peccato; i rei escono in processione con in mano una candela spenta a indicare la luce della fede perduta; alla fine dell'autodafé le candele saranno accese in segno della ritrovata fede e i due familiari che accompagnano ciascun reo potranno finalmente rivolgergli la parola, perché dopo l'abiura egli è tornato a far parte della comunità cristiana. Gli imputati assolti portano in mano una palma in segno di innocenza. Gli eretici impenitenti, destinati al rogo, sono circondati da religiosi e confrati che li esortano a una buona morte: il loro reato ha infranto la pace che deve regnare nella comunità e offeso la giustizia umana e divina; la loro morte ricompone la pace e la giustizia; il loro sangue, se pentiti, diviene strumento di espiazione, di salvezza per l'intera comunità; simile al sangue di Cristo lava le colpe e permette di entrare nella comunio-

© SAGGIATORE

ne dei santi; il rogo dell'autodafé brucia simbolicamente, insieme a delitti e colpe del condannato, anche quelle dell'intera comunità.
(M.S. Messana)

Vedi anche
Alessandro VI, papa; *An Authentick Narrative*; Arti figurative: la rappresentazione; *Auto da Fé*, Portogallo; Conforto dei condannati; Inquisizione spagnola; Inquisizione portoghese; Inserto iconografico

Bibliografia
Bocanegra [1649], Gomez de Mora 1986, Maqueda Abreu 1992, Martínez 1655, Matranga 1658, Olmo 1680

Averroismo - Il termine averroismo deriva dal nome del grande filosofo andaluso del XII secolo Abū al-Walīd Muhammad ibn Rushd, in Occidente noto con il nome latino di Averroës (Averroè in italiano) o più semplicemente come 'il Commentatore' in virtù delle sue opere di commento e chiarificazione degli scritti di Aristotele, assai diffusi nelle università cristiane a partire dal XIII secolo in poi. La parola averroismo (almeno nella storiografia recente) può riferirsi inoltre alle diverse interpretazioni del pensiero di Averroè (medievali e rinascimentali) come anche alle correnti filosofiche che ne scaturirono e che furono influenzate dalla diffusione delle opere del filosofo andaluso, senza necessariamente rispecchiarne il pensiero originale. In genere, l'averroismo latino medievale e rinascimentale fa riferimento a una corrente filosofica diffusa in particolare all'Università di Parigi e a Bologna prima del 1277, e che continuò a diffondersi durante il tardo medioevo e tutto il Rinascimento. I punti chiave di tale filosofia includono: l'asserzione che il mondo sia eterno (dunque senza inizio, né fine); la possibilità che un problema abbia due soluzioni, una religiosa e l'altra logica o razionale, le quali possono essere in contrasto; l'inesistenza della provvidenza e del libero arbitrio nella vita umana; l'unicità e immortalità dell'intelletto ricettivo per tutti gli uomini; la mortalità dell'anima individuale. Queste tesi, estremamente controverse dal punto di vista dell'ortodossia cattolica, furono attaccate il 10 dicembre del 1270 e ancora il 7 marzo del 1277 dall'arcivescovo di Parigi, Étienne Tempier. Come sottolinea Luca Bianchi, Tempier (che come ordinario aveva il compito di controllare lo Studio di Parigi) cercò di eliminare ogni tentativo di ricerca indipendente sull'origine e sulla struttura del mondo, volendo ridurre la filosofia a una pratica meno innovatrice. Alcuni storici della scienza sono dell'opinione che l'effetto delle proibizioni sia stato esattamente contrario: quello di far venire alla luce nella scolastica medievale un movimento razionalista in cui alcuni hanno voluto vedere le origini remote del pensiero scientifico moderno. Fra le vittime dell'accanimento di Tempier e delle autorità ecclestiastiche contro l'averroismo, o più generalmente contro l'aristotelismo eterodosso, furono varie figure di spicco del mondo intellettuale medievale. Fra loro troviamo Sigier de Brabant, considerato uno dei fondatori dell'averroismo a Parigi. Il luogo e le ragioni della sua morte dopo la fuga in Italia, compiuta insieme con un altro averroista di fama, Boezio di Dacia, sono incerte, sebbene il suo declino come docente all'Università di Parigi avesse seguito quasi direttamente la pubblicazione delle proibizioni di Tempier. Fra le altre figure cospicue colpite da Tempier fu anche Egidio Colonna (Egidio Romano), che con il maestro Tommaso d'Aquino (morto nel 1274), fu anch'egli oggetto di inchieste. Pietro d'Abano, altro grande filosofo del tardo Duecento e del primo Trecento fu sottoposto a due indagini per accertare le sue tendenze averroistiche, secondo quanto egli stesso ci racconta nel *Conciliator*. Si difese con successo una prima volta a Parigi, ma non riuscì a eludere i frati inquisitori a Padova, dove si ritiene che sia morto in carcere, nel 1316, in attesa del rogo. Considerando il contesto, secondo Kuksewicz, i testi averroisti precedenti al 1277 possono essere riconosciuti grazie a una dichiarazione di fede che quasi sempre seguiva l'esplicazione di tesi averroistiche in netto contrasto con l'ortodossia. Dopo le proibizioni del 1277, gli autori averroisti usarono invece metodi differenti e più circonvoluti per discutere gli stessi problemi; di consequenza, le opinioni circa la correttezza dell'applicazione del termine averroismo per questi scritti e per i loro autori variano, e alcuni studiosi preferiscono parlare di 'semi-averroisti'.

In ogni caso, l'interesse per Averroè per l'averroismo rinacque nel XV secolo. Giovanni Pico della Mirandola è ritenuto da molti un difensore di Averroè, specie come commentatore di Aristotele; e le sue relazioni tese con il papato furono in parte dovute a questo; e di averroismo furono accusati anche Pietro Pomponazzi e molti noti esponenti del naturalismo rinascimentale italiano. Il Concilio Laterano V, del resto, intervenne nei dibattiti del tempo emanando una bolla, la *Apostolici regiminis* (1514), che canonizzò di fatto la lettura tomistica del dogma della immortalità dell'anima, cercando di porre un'argine alla libertà di discussione nelle università. I riflessi di quella presa di posizione si fecero sentire anche nella censura libraria, dopo la metà del Cinquecento. Quanto a Giordano Bruno, benché abbia fatto uso di Averroè, si deve considerarlo come un testimone del declino dell'averroismo alla fine del XVI secolo, sebbene alcune sue tesi sul rapporto tra la filosofia e la religione riecheggino posizioni di sapore averroistico.
(A. Medico)

Vedi anche
Aristotelismo; Bruno, Giordano; Pietro d'Abano; Tommaso d'Aquino, santo

Bibliografia
Bianchi 1990, ILI, Kuksewicz 1994, Kuksewicz 1995, Mandonnet 1908-1911, Nardi 1958, Nardi 1979, Sturlese 1994, Thijssen 1997, Valcke 2000

Avignone - L'Inquisizione ha fatto la sua comparsa nel Sud della Francia sulla scia della crociata contro gli albigesi. La città, presa da Luigi VIII nel 1226, era fedele al conte di Toulouse ma non particolarmente toccata dalle eresie. Verso il 1260 Alphonse di Poitiers divise la giurisdizione dell'Inquisizione tra il Tolosano, a Ovest del Rodano, e il Venaissin a est. Quest'ultimo, a cui presto venne unita la Provenza, fu affidato ai francescani. L'Inquisizione, a quel tempo, si interessò soprattutto ai valdesi; la sua attività è attestata in particolare ad Avignone, a L'Isle-sur-la-Sorgue e a Valréas. Nel XIV secolo, con la presenza dei papi (1305-1377), la regione di Avignone «diviene in modo del tutto naturale il laboratorio della lotta antiereticale per l'intera Cristianità» (Chiffoleau 2006).

Dopo la partenza dei pontefici, l'Inquisizione di Avignone passò sotto l'autorità del legato papale, che ebbe il potere di nominare un giudice della fede che esercitò nella città e nella diocesi di Avignone, nel contado Venassino e su tutto il territorio della Legazione, cioè in tutta la Francia meridionale (le province ecclesiastiche di Aix, Arles, Avignone, Embrun, Vienne e Narbonne). Fu allora, a quanto pare, che l'incarico tornò a essere affidato ai domenicani. Ma l'istituzione nel XV secolo sembra poco attiva, dato che nel Delfinato il compito di procedere contro i valdesi fu affidato a commissari speciali delegati direttamente da Roma.

Il risveglio dell'Inquisizione avignonese corrispose agli inizi della penetrazione della Riforma, e soprattutto all'effetto che essa produsse sulle popolazioni valdesi sparse in Provenza e nel Venassino. Fu così che Jean de Roma, domenicano e dottore in teologia, venne nominato inquisitore dal luogotenente del legato «contro tutti i bestemmiatori, concubini, eretici, usurai o stregoni, nei limiti della legazione» (1530). E due anni più tardi i suoi poteri furono confermati dal governatore della Provenza. In virtù di ciò egli agì

contro i valdesi nelle diocesi di Apt (in Provenza) e di Cavaillon (a cavallo tra la Provenza e il Venassino) e non nascose di usare la tortura per farli confessare; fino a quando degli errori di procedura (aveva trasferito dei provenzali nelle carceri di Cavaillon) non portarono il Parlamento di Provenza a interrompere la sua missione. Dopo di lui, a partire dal 1534, il francescano Étienne Guibert, nominato dal legato di Avignone, fu autorizzato dal Parlamento d'Aix a esercitare l'ufficio ad Apt e a Cavaillon. Nel 1539 un breve di Paolo III indirizzato al cardinale Jacopo Sadoleto lo incaricò di lottare contro l'eresia, istituendo un inquisitore adatto allo scopo. Così il rilancio dell'Inquisizione di Avignone precedette di tre anni il ristabilimento dell'Inquisizione romana. Nel 1540, in qualità di «commissario apostolico contro i luterani ed altri eretici», Sadoleto nominò un primo giudice della fede nel Contado Venassino, un domenicano di Carpentras sostituito già sei mesi più tardi, nel 1541, da un domenicano di Avignone, Bernard Bérard, che esercitò tale incarico fino al 1571. Con Bérard l'Inquisizione si stabilì di nuovo nel convento di Avignone dove rimase sino alla fine dell'Antico Regime. Dopo la morte di Sadoleto, il potere di nominare l'inquisitore fu riconferito al legato di Avignone o al suo vicelegato.

Intanto, l'Inquisizione di Avignone non esercitava da sola le sue funzioni di tribunale. Nei processi per eresia della metà del XVI secolo, infatti, gli inquisitori sedevano a fianco del giudice della legazione o dell'ufficiale del vescovo. Ma nel 1569 Pio V decise di riformare l'Inquisizione di Avignone dandole «le stesse regole che si osservano a Roma e in tutta l'Italia». La sua decisione suscitò una vivace opposizione delle autorità della città, che vi scorsero una grave infrazione ai poteri del legato e la minaccia di un'Inquisizione simile a quella spagnola. Alla fine pare di capire che il papa abbia fatto un passo indietro, perché nei processi che seguirono a quella data il ruolo dell'inquisitore non mutò, e nel 1571 fu ancora il cardinale Georges d'Armagnac, in qualità di co-legato, a nominare «authoritate apostolica» il secondo inquisitore della città, successore di Bérard. In questi anni la giurisdizione del giudice della fede di Avignone era sempre estesa alla Provenza, in quanto tra il 1585 e il 1588 un delegato dell'inquisitore di Avignone sedeva a fianco del vicario generale e ufficiale dell'arcivescovo d'Aix per ricevere le abiure dei protestanti. Nel 1590 il nuovo inquisitore fu ancora una volta scelto dal vicelegato, in rappresentanza del cardinale Charles de Bourbon, allora legato. Ma quando, nel 1601, egli dovette rinunciare al proprio incarico per occupare la sede arcivescovile di Narbonne, Roma ne approfittò per attribuirsi direttamente la nomina degli inquisitori di Avignone. La novità si inscrive in una completa ripresa di controllo del Sant'Uffizio romano sui giudici della fede di Avignone. Nel 1594 la Congregazione aveva ricordato all'inquisitore che doveva sottomettersi solo al legato, precedendo nei cortei sia i vicari episcopali sia gli altri giudici ecclesiastici. Nel 1596 aveva imposto che il tribunale si munisse di una propria consulta di teologi e di giuristi. Si volle forse rimpiazzare il potere reale con l'apparenza? Di fatto l'inquisitore non aveva più potere giurisdizionale se non su Avignone e il Contado Venassino. Una nota del 13 aprile 1596 riportata in un ms. romano recita: «Inquisitor Avenionis habet cognitionem ordinariarum causarum Sanctae Inquisitionis in dicta civitate, et pro consultoribus eligat forenses». In sostanza l'Inquisizione di Avignone funzionava come un organo periferico e lontano del Sant'Uffizio romano, con il quale il giudice della fede scambiava una intensissima corrispondenza. Visto da Avignone, il volume di tale corrispondenza ha continuato ad aumentare, in particolare a partire dagli anni Venti del XVII secolo. E l'inflazione di epistole rivela la crescente dipendenza dell'ufficio. Man mano che si va avanti nel tempo, non ci fu questione, per quanto piccola, su cui l'inquisitore non abbia riferito a Roma per decidere il da farsi. I giudici furono sempre reclutati nell'Ordine domenicano e si mostrano longevi: in media ciascuno di loro restò in carica vent'anni nel XVI secolo, dieci anni nel secolo XVII e di nuovo vent'anni nel secolo XVIII. All'inizio sorsero spesso dei conflitti di giurisdizione tra legati, vescovi e inquisitori che Roma fu chiamata ad arbitrare. Ma in seguito le relazioni migliorarono. I rapporti con gli avignonesi non pare fossero cattivi; e tuttavia i fedeli della città continuano a essere ossessionati dall'idea che si stabilisse un'Inquisizione «simile a quella spagnola».

Le questioni trattate rimasero in larga parte legate all'eresia protestante. Avignone infatti si presentava come un luogo propizio alle abiure. Conserviamo un registro che fu aperto nel 1676 e tenuto fino al 1789. Le prime annate, che corrispondono all'offensiva guidata da Luigi XIV contro gli ugonotti, sono molto ricche di dati: 271 casi dal 1676 al 1686, e cioè in media 24-25 all'anno, con una punta massima di 36 nel 1680. Tuttavia il numero di abiure scese drasticamente a partire dal 1687 a meno di 5 l'anno. Per il decennio 1690-1699 la media annua si attestò a 4, nonostante il picco di 11 nel 1699 (forse per effetto della delusione conseguente alla pace di Ryswick). La media sarebbe risalita nei primi cinque decenni del XVIII secolo (da 5 a 7 casi l'anno, con una punta massima di 15), per poi riscendere dopo il 1750, via via che l'idea di tolleranza prese a imporsi. Quanto alla zona di origine, i protestanti che abiurarono ad Avignone provenivano nel 7,55% dei casi dalle diocesi della provincia ecclesiastica di Avignone (che si estendevano tutte nel regno di Francia); nel 3,28% dalla Provenza, nel 27,42% dal Delfinato (di cui il 16,58% dalle diocesi di Valence e di Die); nel 24,46% dalla Linguadoca (di cui il 13,13% dalle diocesi di Nîmes e Alès), nel 7,55% dal resto della Francia e nel 29,72% da paesi stranieri (di cui il 22,00% da Ginevra e dalla Svizzera). L'inquisitore aveva inoltre il compito di sorvegliare i predicatori. Alcuni sermoni e pratiche di devozione in favore dell'Immacolata Concezione attirarono più volte la sua attenzione. Il giansenismo e poi il quietismo causarono anch'essi numerose denunce e qualche processo. Ma ad Avignone, importante centro tipografico nel XVII e più ancora nel XVIII secolo, bisognò far rispettare pure i decreti dell'Indice e applicare la censura preventiva contro libri licenziosi o empi. Alla fine del XVI secolo, inoltre, l'inquisitore si trovò ad affrontare casi di stregoneria e un clamoroso caso di possessione demoniaca e pronunciò anche qualche condanna a morte (insieme al giudice civile). E ciò a dispetto della prudenza raccomandata in continuazione da Roma. Il giudice della fede infine fu attivo contro gli ebrei, colpiti dai divieti papali e numerosi nei ceti professionali di Avignone, Carpentras e Cavaillon), e contro gli apostati dagli Ordini religiosi, i bigami, i sacrileghi e altri colpevoli di delitti in cui i costumi si mescolavano con la fede.

(M. Venard)

Vedi anche

Crociata contro gli albigesi; Francia, età medievale; Francia, età moderna; Linguadoca; Provenza; Sadoleto, Jacopo; Valdesi di Linguadoca; Valdo e valdismo medievale

Fonti

ACDF, *S. O.*, *St. St.*, GG 2-a, -b, -c, -d, -e, -f, -g, -h, -i (a), 9 voll., 1561-1794 ADV, *série* 1 G, 108-109 e 826-828 (con inventari dettagliati)

Bibliografia

Audisio 1979, Chiffoleau 1985, Chiffoleau 2006, Dossat 1963, Venard 1993, Venard 1998

Ávila - La *aljama* (ghetto) di Ávila era una delle più importanti di Castiglia, almeno a giudicare dall'ammontare dei tributi fiscali della ripartizione d'imposta (*repartimiento*) del 1474. Quello stesso anno, nella cerimonia di proclamazione della regina Isabella, la comunità ebraica, abbigliata con vestiti appariscenti, fece la presentazione della Torà e prese parte alla processione che si diresse verso la torre dell'Esquina, accompagnata dal suono di pifferi e tamburi,

per far sventolare lo stendardo reale. Tale livello di integrazione si andò rapidamente deteriorando, come del resto in tutto il regno, a causa dei decreti delle *Cortes* di Toledo (1480). I discendenti dei celebri rabbini e cabalisti di Ávila del periodo medievale furono costretti a subire la segregazione fisica, la persecuzione e il maltrattamento da parte dei loro concittadini, come si deduce dalle 'Ordinanze Municipali' del 1485. A partire dall'agosto del 1490 si aggiunse la vigilanza del tribunale dell'Inquisizione appena creato.

Secondo Ruiz-Ayúcar (Ruiz-Ayúcar 1985) il Sacro Tribunale si stabilì inizialmente in alcune case nei pressi della cattedrale di proprietà del *Cabildo*. Lì sarebbe iniziata la sua attività in una data che ancora non è stato possibile precisare. A partire dal 1493 le deliberazioni e i processi si svolsero presumibilmente nel monastero di Santo Tomás, eretto da fra' Tomás de Torquemada in ossequio alle disposizioni testamentarie del *contador* del re Hernán Núñez de Arnalte. Sua moglie, doña Maria Dávila, di famiglia *conversa*, il 25 giugno 1485 fece dono dei beni ricevuti in eredità dal marito per la costruzione del monastero. Il monastero fu la sede del tribunale per diversi anni e venne finanziato con fondi provenienti dalle confische e dalle multe comminate ai danni dei condannati d'Andalusia e Toledo, oltre che dall'«osario de los judíos» (cimitero degli ebrei) che i re concessero il 23 marzo 1494.

Il processo contro i supposti autori dell'omicidio rituale di La Guardia, nei pressi di Toledo, fu senza dubbio il più eclatante tra quelli istruiti dall'Inquisizione di Ávila. Tale processo, alla base di molte polemiche sin da quando Fidel Fita ne pubblicò gli atti, fu probabilmente una macchinazione orchestrata dall'inquisitore generale. I dodici imputati (sei *conversos* e sei ebrei) furono giustiziati pubblicamente ad Ávila nel novembre del 1491. L'impatto sull'opinione pubblica locale costrinse i sovrani a intervenire: attraverso un salvacondotto emesso a Córdoba il 16 dicembre di quell'anno, si evitò che l'ira popolare contro la comunità ebraica sfociasse in una mattanza.

Stando ai dati forniti da Bartolomé Bennassar, nell'ultimo decennio del XV secolo il tribunale di Ávila condannò 177 persone, delle quali 74 furono riconciliate, 72 condannate in persona e 31 in effigie. Gli anni di più intensa attività furono i primi e i *sambenitos* di quei condannati restarono per molto tempo appesi nel convento di Santo Tomás come deterrente per i loro discendenti. Il tribunale di Ávila continuò la sua attività negli ultimi anni del secolo. Nel convento di Santo Tomás vennero redatte e si pubblicarono le Istruzioni (1498) che servirono per il funzionamento del Sant'Uffizio e in una delle sue cappelle fu sepolto lo stesso Torquemada il 18 settembre 1498. Il tribunale di Ávila fu sospeso e il suo distretto venne annesso all'Inquisizione di Segovia per passare poi, poco dopo il 1502, alla circoscrizione di Valladolid.

L'offensiva inquisitoriale che si mise in moto negli anni 1540-1550 interessò con violenza la vita delle comunità *morische* castigliane. Quella di Ávila era una delle più numerose ed espresse in diverse occasioni il suo disaccordo con le misure che costringevano i *moriscos* ad abbandonare i propri quartieri, a sposarsi con cristiani e ad adattarsi ai costumi della maggioranza. L'unica cosa che riuscirono ad ottenere, dopo l'autodafé del 1547, nel quale molti di loro furono riconciliati, fu la sostituzione della confisca dei beni con multe che risultarono molto onerose per i patrimoni familiari

(J.J. García Bernal)

Vedi anche

Istruzioni spagnole; Niño de la Guardia; *Moriscos*, Spagna; Segovia; Torquemada, Tomás de; Valladolid

Bibliografia

Belmonte Díaz 1989, Bennassar 1979, Bilinkoff 1989, Fita 1887, León Tello 1963, Ruiz-Ayúcar 1985, Ruiz de Pablos 2005, Tapia Sánchez 1991

Ávila, Juan de v. *Juan de Ávila, santo*

Avvocato v. *Processo*

Avvocato fiscale v. *Fiscale*

Azambuja, Jerónimo de - Non si conosce la data di nascita di Jerónimo de Azambuja, teologo domenicano portoghese, più noto in Europa con il nome di Oleaster. Doveva avere circa quindici anni quando entrò nel convento di Santa Maria da Vítoria, a Batalha, dove professò il 6 ottobre 1520 e intraprese gli studi di grammatica. Nel 1525, grazie agli ottimi risultati conseguiti come studente, fu uno dei quattordici domenicani selezionati per frequentare il Collegio universitario di São Tomás a Lisbona, dove ricevette il titolo di maestro in teologia. La sua formazione proseguì all'Università di Lovanio. Qui si immatricolò nel 1536 e probabilmente perfezionò la conoscenza della lingua greca e di quella ebraica. Al rientro in Portogallo si dedicò all'insegnamento nei conventi domenicani di Santarém, di Lisbona e di Évora, fino a ricevere la nomina a priore del convento di Batalha. Nel 1545 il re Giovanni III, che ammirava la profonda erudizione che aveva reso Azambuja un teologo affermato in Europa, lo scelse, insieme ad altri due domenicani (frate Jorge de Santiago e frate Gaspar dos Reis), per partecipare al Concilio di Trento. Rientrato in patria nel 1549, Azambuja fu nominato deputato dell'Inquisizione alla fine dell'anno. Come deputato prese parte al processo contro l'umanista George Buchanan, professore al Collegio delle Arti di Coimbra. Nelle domande che gli furono rivolte il I settembre 1550 l'imputato riconobbe la vasta cultura teologica del domenicano. Sempre dal Sant'Uffizio Azambuja ricevette lo speciale incarico di censore di libri, mettendo al primo posto l'attività di controllo delle dogane. Un decreto del 21 ottobre 1550, firmato dai deputati dell'Inquisizione Ambrósio Campelo, Jorge Gonçalves Ribeiro e Azambuja (i tre detenevano vasti poteri e costituivano una specie di piccolo comitato al servizio dell'inquisitore generale Enrico), vietò ai librai di ritirare libri dalla dogana senza la previa autorizzazione dello stesso Azambuja, pena la scomunica e il pagamento di cinquanta *cruzados*. Tuttavia, il suo contributo più significativo nell'ambito della censura letteraria fu senza dubbio l'elaborazione del primo Indice dei libri proibiti portoghese dato alle stampe (1551). Il catalogo è stato considerato da Révah come il più minuzioso e il meno liberale degli Indici pubblicati fino ad allora nei paesi cattolici. Lo stesso anno i domenicani portoghesi affidarono ad Azambuja la guida della provincia. Il maestro dell'Ordine Francesco Romeo ne confermò l'elezione, ma il re Giovanni III riuscì a farla annullare. Dopo aver rifiutato la diocesi di São Tomé, Azambuja fu nominato priore del convento di Batalha. Su richiesta dell'inquisitore generale, il cardinale infante Enrico, il 2 settembre 1552 prese quindi servizio presso il tribunale del Sant'Uffizio di Évora. Fra gli altri, consegnò al braccio secolare per colpe di cripto-ebraismo il nuovo cristiano castigliano Alonso Fernández de Medellín, residente a Castelo de Vide (1553). Il 4 ottobre 1555 fu trasferito all'Inquisizione di Lisbona, parallelamente all'elezione alla carica di priore del convento di São Domingos della stessa città. Come inquisitore di Lisbona nel 1557 guidò il processo contro il dotto Lambertus Rustenius, originario di Rostock, che aveva ricevuto gradi accademici a Wittenberg dalla mano di Melantone. Poiché l'imputato non parlava portoghese, Azambuja lo interrogò in latino e scrisse di proprio pugno domande e risposte per rimediare alle difficoltà mostrate dal notaio con la lingua. La sentenza di Rustenius fu pubblicata nell'*auto da fé* celebrato a Lisbona il 15 maggio 1558. Finché Azambuja servì nel Sant'Uffizio di Lisbona, il cardinale infante Enrico fece spesso ricorso ai suoi pareri e giunse anche a promuoverlo deputato del Consiglio dell'Inquisizione. In

tale veste Azambuja partecipò alla riunione del Consiglio Supremo realizzata a corte nel palazzo della Ribeira il 12 maggio 1556. Nel capitolo domenicano del 14 maggio 1560, celebrato nel convento di Évora, Azambuja fu nuovamente designato provinciale, in sostituzione di Luis de Granada. Il titolo gli fu confermato dal maestro dell'Ordine l'8 dicembre dello stesso anno. Morì nel 1563, dopo aver governato per alcuni anni la provincia portoghese dei domenicani.

Azambuja si distinse anche come esegeta biblico e filologo, lasciando un prezioso *corpus* di studi. Tra le opere più importanti figurano in primo luogo i *Commentaria in Mosi Pentateuchum*, che ebbero varie edizioni (I ed.: Lisboa 1556 [*Genesi*]; 1558 [i restanti quattro libri]; 2ª ed.: Anversa 1568; 3ª ed.: Lione 1586; 4ª ed.: Lione 1588) e gli *In Isaiam Prophetam Commentarii* (1562). Nei *Commentaria* Azambuja scelse di attingere direttamente agli originali sulla base della traduzione fatta da Sante Pagnini, escludendo la *Vulgata*, che come scriveva nel prologo dell'opera (introdotta dai *Canones ad Sacrarum Literarum Lectionem, ad Lucidiorem Cognitionem Perutiles* e dagli *Hebraismi*) non offriva sicurezza, né affidabilità all'esegeta. Non meraviglia dunque che subito dopo la morte di Azambuja i *Commentaria* siano stati oggetto di censura inquisitoriale, come conferma il loro inserimento nell'Indice del 1624, composto sotto la responsabilità del gesuita Baltasar Álvares. Così, Azambuja passò da censore a censurato. Ma la sua produzione esegetico-filologico non si limitò ai due testi citati. Di altre opere scritte di suo pugno restano i manoscritti: i *Commentaria in Jeremiam et duodecim Prophetas Minores*, i *Commentaria in Psalmos* e i *Commentaria in IV libros Regum*. Nel Seicento il bibliografo João Franco Barreto riportò la notizia secondo cui Azambuja avrebbe scritto in versi latini un *Elegíaco à Vitória da Cruz*, un libro in portoghese di esercizi spirituali e un libro contro le sette del suo tempo. Se così fu, benché Barreto sia l'unico autore a farne menzionare, Azambuja avrebbe scritto opere in portoghese che per le tematiche trattate si inserirebbero nella letteratura dottrinale e di controversia religiosa tanto in voga nel Cinquecento.

(A.C. da Costa Gomes)

Vedi anche

Bibbia; Buchanan, George; Concilio di Trento; Domenicani, Portogallo; Indici dei libri proibiti, Portogallo; Reis, Gaspar dos; Rustenius, Lambertus; Santiago, Jorge de

Bibliografia

Coelho 1987, Gomes-Baptista 2004, ILI, Marques 1964-1966, Révah 1960, Rodrigues 1974

Azevedo, Belchior Vaz de - Sarto e affittuario ad Arzila (attività, quest'ultima, che svolse anche a Tangeri) fino al 1545 (o 1546), prima dell'abbandono della piazza da parte dei portoghesi, grazie alla propria perizia e alla conoscenza del Nord Africa, Belchior Vaz de Azevedo riuscì in seguito ad entrare al servizio dei re di Francia, Francesco I, Enrico II e Francesco II. Servì anche Antonio di Borbone, re di Navarra e zio di Francesco II, che nel 1559 lo inviò alla corte dello sceriffo marocchino Mawlay 'Abd Allah al-Galib bi Allah, per raggiungere un accordo con quest'ultimo sulla cessione del porto di Ksar el-Seghir, obiettivo che non si concretizzò mai. Azevedo tentò anche di stabilire rapporti con la Corona inglese, adducendo come scusa la pensione troppo bassa che riceveva dal re di Navarra e tentando di fare colpo con la sua esperienza dei grandi vantaggi che potevano derivare dal commercio con il Marocco. Nel 1561 si trasferì quindi a Londra, offrendo il controllo del ricco porto di Agadir.

I movimenti di Azevedo fuori dalla Penisola iberica furono dovuti anche alla sua condizione di nuovo cristiano. Non fu un caso se cercò di rifornire gli ebrei del Marocco di Bibbie e altri libri ebraici, trasportati a bordo di un'imbarcazione dentro ventisei casse e bauli. In ogni caso, operando sotto i sovrani protestanti Azevedo finì per aderire alle idee della Riforma, tanto che nel 1561 fu denunciato al Sant'Uffizio portoghese per incitamento anti-cattolico e per proselitismo protestante fra i cristiani prigionieri all'interno delle carceri musulmane in Marocco. Avrebbe detto, ad esempio, che non dovevano esistere chierici, né papi, né denaro per le bolle. Nel processo celebrato contro Azevedo dall'Inquisizione di Lisbona la maggior parte dei testimoni descrisse l'imputato come un luterano; anche la sua condizione di ebreo convertito, tuttavia non passò sotto silenzio: alcuni uomini di Tangeri informarono che Azevedo aveva anche fatto ritorno all'ebraismo. Il processo seguì al suo rientro in Portogallo, dove era stato richiamato dalla corte. Azevedo confidò nella protezione di quest'ultima di fronte all'azione del tribunale del Sant'Uffizio, che in ogni caso lo scomunicò e condannò al carcere ad arbitrio degli inquisitori e all'abiura formale, pronunciata il I dicembre 1563. Appena venti giorni dopo l'abiura Azevedo fu liberato. Già l'anno seguente accompagnò Pierre de Bourdeille, abate di Brantôme, al palazzo della Ribeira per presentarlo al giovane re Sebastiano e a sua nonna Caterina d'Austria.

Il caso di Azevedo mostra quanto il sistema di giudizio dell'Inquisizione fosse influenzato dalle ingerenze di una corte disposta a fare pressioni per ottenere la liberazione dei colpevoli, se si trattava di figure importanti per gli interessi regi. Sulla questione, poi, dell'adesione di Azevedo al protestantesimo, i dubbi non sono pochi. Lo fece per necessità, per apparire più affidabile ai signori protestanti che intendeva servire? O fu una risposta all'alterità della sua condizione, dal momento che proprio fra gli ebrei liberi e i nuovi cristiani giudiazzanti del Nord Africa la cesura della Riforma venne avvertita come un auspicio della prossima venuta del Messia? Come che sia, Azevedo fu uno dei primi portoghesi ad essere colpiti come luterano dal Sant'Uffizio lusitano; il suo caso invita a conoscere meglio l'attività di queste figure colte come agenti di diffusione delle idee protestanti fra i vari strati della popolazione portoghese, andando oltre gli episodi più noti e conosciuti che videro coinvolti chierici e intellettuali laici.

(J.A.R.S. Tavim)

Vedi anche

Africa; Nuovi Cristiani, Portogallo; Protestantesimo, Portogallo

Bibliografia

Aquarone 1947, García-Arenal-Wiegers 2006, Tavim 1997, Tavim 2003

Azzorre (Açores) - L'arcipelago delle Azzorre rientrava sotto la giurisdizione dell'Inquisizione di Lisbona, che penetrò in quelle isole intorno alla metà degli anni Cinquanta del Cinquecento. A segnare l'"entrata' nell'arcipelago di un tribunale, che mirava allora ad estendere il proprio raggio d'azione su tutto il regno e sull'Impero, fu la consegna di alcuni azzorriani al tribunale di Lisbona, ordinata nel 1555 dal vescovo di Angra, il domenicano Jorge de Santiago. A quel primo trasferimento di detenuti ne seguirono altri che, insieme all'imposta applicata nel 1558 ai nuovi cristiani residenti sulle isole, resero la seconda metà degli anni Cinquanta un momento decisivo per l'affermazione del Sant'Uffizio in quel territorio atlantico. I passaggi cruciali dell'insediamento dell'Inquisizione nelle Azzorre furono scanditi dalle visite inquisitoriali: la prima realizzata negli anni 1575-1576 e le due successive negli anni 1592-1593 e 1619-1620. Esse dettero origine ad arresti e alla chiara presa di coscienza da parte della popolazione locale del fatto che a partire da quel momento niente sarebbe stato come prima. Più precisamente, la spedizione 1575-1576 fu condotta da Marcos Teixeira e toccò le tre isole di São Miguel, Terceira e Faial. Nel 1592-1593 fu la volta di Jerónimo Teixeira Cabral, e più tardi, nel

1619-1620, di Francisco Cardoso do Torneio. Entrambi si soffermarono a São Miguel e a Terceira dopo aver condotto un'ispezione anche sull'isola di Madeira.

Tra le due visite, nel 1585 il vescovo di Angra, Manuel de Gouveia, in una lettera indirizzata al cardinale Alberto arciduca d'Austria, inquisitore generale, richiamò l'attenzione sulla necessità di un'introduzione formale del Sant'Uffizio nell'arcipelago e chiese quindi che venissero concessi agenti permanenti. In effetti, il Sant'Uffizio era allora impegnato nel tentativo di comprendere sotto la propria sfera tutti i territori sotto il dominio dalla Corona portoghese. A tale scopo nel 1597 fu nominato il primo commissario dell'Inquisizione nelle Azzorre, a Ponta Delgada, padre Luís Pinheiro, rettore della sede (e futuro collegio) della Compagnia di Gesù in città. In breve tempo vennero creati altri due commissari, uno ad Angra (1619) e l'altro ad Horta (1620), mentre nelle restanti isole non furono mai istituiti ufficiali, nonostante la presenza di candidati disposti a svolgere tali funzioni. Fino al momento dell'espulsione della Compagnia di Gesù dal Portogallo (1759), i commissari furono di solito i rettori dei collegi gesuiti di Ponta Delgada, Angra e Horta. Dopo di allora, lo furono soprattutto ecclesiastici secolari, con una marcata predominanza di canonici, decani, vicari, priori e beneficiati della cattedrale e delle altre chiese delle isole, o ancora altre persone che svolgevano mansioni di rilievo nel corpo dei funzionari diocesani come il vicario generale, provveditori, giudici e promotori del tribunale ecclesiastico.

Il primo familiare, il cantiniere Pero Fernandes, fu designato nel 1607, sempre a Ponta Delgada. Più tarde sono invece le notizie di reclutamento di familiari ad Angra (1620), Horta (1666) e in diverse altre località di São Miguel (Água do Pau, Feteira, Ribeira Grande, Vila Franca do Campo), di Terceira (Vila da Praia) e di São Jorge (Velas). Nelle restanti isole si registra la totale assenza di ufficiali inquisitoriali. C'erano poi altri funzionari, come i notai e i qualificatori. La presenza di notai a São Miguel e nell'isola Terceira è attestata dal 1639. Le fonti ne localizzano inoltre uno a Horta nel 1739. Quanto ai qualificatori, furono quattro per il periodo compreso tra 1704 e 1788: due residenti nell'isola di Faial, uno a Terceira e il quarto a São Miguel. Tra questi, un qualificatore in carica a Faial nel 1704, frate Bartolomeu de Pilar, nato a Velas (São Jorge), diventò in seguito il primo vescovo della diocesi brasiliana di Belém do Pará. Un altro segnale della progressiva affermazione del tribunale nelle Azzorre è rappresentato dalla disposizione di ispezioni sulle navi straniere (1619). A partire da un certo momento, infatti, nell'arcipelago era possibile condurre la rieducazione alla fede cattolica degli eretici stranieri che vi risiedevano. Il primo caso fu quello dell'inglese Isabel de Mariz (1638), residente a Horta, ma sono comunque molti gli esempi analoghi, poiché dagli anni Sessanta dello stesso secolo il numero dei casi crebbe.

Tra il 1557 e il 1802 l'Inquisizione processò 112 abitanti dell'arcipelago, con una media annuale irregolare. La massima concentrazione di processi si ebbe all'inizio. Tra 1557 e 1559 si verificarono 14 casi, sette dei quali solo nel 1558. In occasione della prima visita vennero aperti due soli processi. Il secondo picco di repressione coincide con l'anno 1593, quello della seconda visita, con nove processi inviati a Lisbona. L'ispezione del 1620-1621 portò invece a 10 procedimenti giudiziari. In generale, dal punto di vista statistico, i dati sono quasi sempre irrilevanti: non si arriva a più di un processo all'anno; in molti anni, inoltre, non fu aperto alcun processo. Fanno eccezione gli anni Cinquanta del Seicento, quando l'Inquisizione arrestò il conte di Vila Franca e altri uomini accusati di peccato nefando. Un simile andamento si spiega con il carattere assai periferico dell'arcipelago. Infatti, le fasi di maggiore repressione corrispondono alle visite ordinate dall'Inquisizione di Lisbona, ossia quelle in cui il tribunale ebbe modo di entrare a contatto con più casi. Anche negli anni 1557-1559, come si è già detto, si riscontra un momento di intensa attività, in corrispondenza con le prime azioni repressive condotte dal Sant'Uffizio alle Azzorre. In totale l'Inquisizione processò 112 persone in 114 processi, 26 per cripto-ebraismo, 22 per bigamia, 18 per proposizioni eretiche, 14 per sollecitazione, 11 per peccato nefando, 7 per magia, 6 per protestantesimo, 5 per irriverenza, tre per spergiuro e due per cripto-islamismo. Nel Settecento il tribunale scoprì casi di sigillismo e di massoneria, per i quali, tuttavia, non fu ordinata nessuna cattura.

In totale l'Inquisizione processò 94 uomini e 18 donne, così distribuiti geograficamente: 58 erano di São Miguel, 38 dell'isola Terceira, 6 di Faial, 5 di Graciosa, 3 di São Jorge, 3 di Santa Maria e 1 di Pico; una distribuzione non casuale, dato che São Miguel e Terceira erano le isole più abitate. In termini di pene, solamente 3 imputati furono consegnati al braccio secolare, tutti abitanti di Ponta Delgada accusati di cripto-ebraismo. In generale, i processati erano per lo più nati o residenti nelle Azzorre. I condannati nati fuori dall'arcipelago furono soltanto 26.

Rispondere alla domanda su quale sia stata l'efficacia dell'azione inquisitoriale nelle Azzore non è facile. Alcune isole non videro la presenza di alcun commissario, familiare o ispettore di navi straniere. L'attività repressiva si concentrò nelle isole di São Miguel, Terceira e Faial, senza spingersi mai oltre São Jorge per via della distribuzione della popolazione, di una più alta concentrazione di stranieri nelle isole di maggior importanza socio-economica e, infine, delle difficoltà di comunicazione con le isole più lontane. L'appoggio dei vescovi di Angra si rivelò fondamentale per l'Inquisizione, che attraverso di essi veniva informata sulla realtà azzorriana. Ma il tribunale si servì anche sul piano logistico dei poteri e delle funzioni del prelato diocesano, che ordinava catture e rilasci, svolgeva interrogatori e disponeva trasferimenti a Lisbona. Quali furono quindi le conseguenze dell'introduzione dell'Inquisizione nelle Azzorre? In primo luogo, essa colpì sia i vecchi e i nuovi cristiani, sia gli stranieri, nel tentativo di estirpare l'eresia o il sospetto di eresia; in secondo luogo, impose alla popolazione nuove norme, alcune delle quali dettate dalla Riforma tridentina.

(P. Drumond Braga)

Vedi anche

Gesuiti, Portogallo; Inquisizione portoghese; Lisbona; Qualificatore, Inquisizioni iberiche; *Reduzidos*, Portogallo; Texeira, Marcos

Bibliografia

Bethencourt 1994, Braga 1997, Pereira 1987

© 2014 Mondadori Università

Bacon, Francis - Filosofo e uomo di stato inglese. L'opera di Francis Bacon (1561-1626) ha una lunga tradizione di presenza nell'*Index librorum prohibitorum*. Perfino nell'ultima edizione, quella del 1966, il suo nome campeggia insieme ad altri filosofi inglesi, come John Locke, Thomas Hobbes e John Stuart Mill. Il suo pensiero non riuscì mai a formare un *corpus* sistematico, soprattutto dal punto di vista epistemologico, l'ambito in cui nutriva maggiori ambizioni. Dal punto di vista teorico, il suo attacco ad Aristotele era fondato su una dottrina dell'induzione, che in realtà sviluppava in maniera disordinata il concetto di *epagogé* già presente nello Stagirita. La sua opera filosofica si sviluppa a partire da una ipervalutazione del concetto di esperienza, per altro ben vivo e presente nella filosofia rinascimentale almeno a partire da Leonardo, e non mai abbandonato dalla filosofia cristiana medievale (si pensi al solo Roger Bacon, che Francis ricorda spesso). Da questo punto di vista, Bacon può essere considerato il padre dell'empirismo inglese, a cui però non seppe dare forti basi metodologiche, nonostante la sua ossessione per l'individuazione di un metodo, in questo vicino all'italiano Giacomo Zabarella, anche se meno coerente di quest'ultimo. La sua esasperata visione di una *ratio* onnicomprensiva, priva di connotazioni umane o sentimentali, il suo sforzo di trovare una sfera autonoma della verità, che prescindesse dalla morale – in cui fu un profondo relativista – lo hanno fatto definire, nella classica opera di Theodor Adorno e Max Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo* (1944), come il «padre fondatore» dell'Illuminismo. In realtà, la sua filosofia della scienza era ancora abbondantemente legata alla magia naturale contemporanea, alla teoria degli umori, e in generale all'eclettismo epistemologico rinascimentale. Certamente, la sua visione di una scienza come connessa inestricabilmente alla tecnologia, che deve essere alimentata, incoraggiata e sfruttata dagli Stati, è alla base dell'ideologia imperialistica inglese. Proprio negli anni di Bacon, gli inglesi cominciavano a costruirsi il proprio impero in Nord America. Per quanto fosse membro della Chiesa anglicana, e non si fosse mai professato ateo, Bacon sosteneva un profondo divorzio tra le verità di fede e quelle razionali, le prime ritenute affatto inconoscibili. In questo senso, egli fu, insieme con Alberico Gentili, suo contemporaneo nella Londra elisabettiana, sostenitore della riduzione al silenzio della teologia in ogni ambito, morale, scientifico, gnoseologico, che non fosse quello della ricerca sulla natura del divino. Difensore di un assolutismo statale rigido, degli *arcana imperi* e del machiavellismo più radicale, ammiratore delle nozze tra tecnologia e potere politico che avevano fatto grande la Spagna, pronto a misurarsi con Dio stesso negli effetti che egli avrebbe avuto sulla posterità, dotato di smisurata *hybris* ma fallito come politico, Bacon si attirò gli strali anti-illuministici (di impronta marxista) di Adorno, di un esistenzialista come Martin Heidegger, ma anche quelli cattolico-reazionari di Joseph de Maistre, che contro di lui scrisse la sua principale opera filosofica, dal titolo *Examen de la philosophie de Bacon*, scritta nel 1815 e pubblicata postuma nel 1836. Il principale merito di Bacon risiede nella sua dottrina dei pregiudizi, con una classificazione di essi ancora euristicamente valida, e nella sua opera letteraria, sul modello di Plutarco e Montaigne, gli *Essays*, pubblicati in edizione definitiva nel 1625, dove vi è una difesa dell'unità religiosa dello Stato, di contro ad ogni possibile scisma, ma anche pienamente in accordo con quello definitivo appena avvenuto in Inghilterra: un capolavoro, non sempre riconosciuto come tale, della letteratura inglese rinascimentale, e di doppiezza morale (tanto che William Blake riteneva gli *Essays* un ottimo viatico per l'inferno). I suoi occasionali attacchi contro la Chiesa cattolica (come nell'*Essay* 56, *Dell'ufficio dei giudici*) gli valsero numerose censure ecclesiastiche. In particolare nella riunione del 24 luglio 1668 la Sacra Congregazione dell'Indice colpì l'edizione del 1662 dell'opera *De augmentis scientiarum* (1605), dove Giacomo I, campione di eresia, era definito da Bacon 'defensor fidei'. Veniva duramente stigmatizzato anche il machiavellismo di Bacon, argomento chiave nella censura del Sant'Uffizio nei confronti del filosofo inglese. Il lavoro comparve nell'*Index* a partire da allora e questo minò decisamente la penetrazione dell'opera di Bacon, e non solo del *De augmentis* in Italia. La vicinanza di Bacon con figure in sospetto di eresia in Italia è testimoniata anche dal carteggio che il biografo di Sarpi Fulgenzio Micanzio tenne, dal 1615 al 1628 con Sir William Cavendish, figura importante nell'ultima parte del regno di Giacomo I. Lo stesso Bacon era in contatto con Micanzio, ma tale corrispondenza è andata perduta.

(P. Bernardini)

Vedi anche

De Maistre, Joseph; Gentili, Alberico; Indici dei libri proibiti, Roma; Inghilterra, età moderna; Montaigne, Michel Eyquem de; Sarpi, Paolo

Bibliografia

Bacon 1979, Bacon 2002, Carella 2000, Fattori 2000, Fattori 2000(a), Fattori 2002, Gabrieli 1957, ILI

Badia, Tommaso - Nato a Modena intorno al 1483, verso il 1509 Tommaso Badia entrò nell'Ordine domenicano nella propria città natale. Dopo una carriera di docente nei collegi della congregazione lombarda fu nominato maestro del Sacro Palazzo da papa Clemente VII nel 1529. Svolse il suo compito in anni di controversie teologiche intorno al tema della giustificazione e della grazia seguendo la dottrina tomista del suo Ordine e partecipando da una posizione eminente a scelte importanti. Condannò come semipelagiano il commento all'Epistola ai Romani del suo concittadino Jacopo Sadoleto e per opposti motivi (agostinismo d'impronta luterana) le prediche tenute nel 1532 dall'agostiniano Agostino Museo. Approvò invece pienamente le Costituzioni della nuova Compagnia di Gesù. Come membro della commissione consultiva nominata da Paolo III nel 1536 collaborò alla stesura del *Consilium de emendanda Ecclesia*. Inoltre fu inviato come teologo ai colloqui di religione di Worms (1540) e di Ratisbona (1541) e collaborò al tentativo di Gaspare Contarini (di cui fu anche il confessore) di raggiungere una formula di intesa coi luterani. Da questo nacquero immediatamente sul suo conto voci e sospetti che trovarono poi una lunga eco nel processo inquisitoriale contro Giovanni Morone. Creato cardinale il 2 giugno 1542, lasciò l'ufficio di maestro del Sacro Palazzo per diventare membro sia della Congregazione per il Concilio, sia della Congregazione cardinalizia della Inquisizione. Insieme ad altri cardinali legati a Modena (Gregorio Cortese, Morone) fu il referente della sua città e del duca d'Este per i pro-

© COPYRIGHT ISTITUTO DELLA ENCICLOPEDIA ITALIANA

blemi che nacquero a Modena e a Ferrara per la diffusione di idee della Riforma protestante e di circoli ereticali. Nelle testimonianze raccolte nel processo contro il Morone, Badia fu generalmente accostato al gruppo di Morone e di Pole per quanto riguardava la dottrina della giustificazione per fede. Ma l'assenza di fonti per quanto riguarda l'attività d'ufficio del maestro del Sacro Palazzo e quella svolta nei primi anni dalla Congregazione dell'Inquisizione non consente di avere una conoscenza adeguata delle sue scelte e dei suoi comportamenti. Morì a Roma il 6 settembre 1547 (è sepolto in Santa Maria sopra Minerva).

(A. Prosperi)

Vedi anche
Congregazione del Sant'Uffizio; Contarini, Gasparo; Cortese, Gregorio; Domenicani, Italia; Ferrara; Inquisizione romana; *Licet ab initio*; Maestro del Sacro Palazzo; Modena; Modena, Accademia; Morone, Giovanni; Paolo III, papa; Pole, Reginald; Sadoleto, Jacopo

Bibliografia
Alberigo 1963, Firpo-Marcatto 1981-1995, Fontana 1663

Baião, António - Dopo aver conseguito la laurea in Diritto presso l'Università di Coimbra nel 1900, António Baião (Alqueidão de Santo Amaro, Ferreira do Zêzere, 10 ottobre 1878-Lisbona, 21 maggio 1961) insegnò al liceo di Santarém (1901-1902). Nel 1902 entrò in servizio all'Archivio nazionale della Torre do Tombo in qualità di secondo conservatore, dando avvio ad una lunga carriera che lo portò a rivestire l'incarico di primo conservatore (1906) e poi quello di direttore, posto che occupò per quarant'anni (dal 1908 al 1948), senza tuttavia abbandonare la professione di docente. Baião tenne infatti lezioni al Curso Superior de Bibliotecário Arquivista e in scuole tecnico-industriali. Membro dell'Academia das Ciências de Lisboa (come socio corrispondente dal 1913, effettivo dal 1920), fece anche parte dell'Academia Portuguesa de História (socio sin dalla sua fondazione nel 1936; secondo vicepresidente dal 1937 al 1945 e primo vicepresidente dal 1945 al 1948 e dal 1954 al 1961).

Come storico può essere incluso, insieme a Francisco Marques de Sousa Viterbo, Pedro de Azevedo e Anselmo Braamcamp Freire, in una corrente che ebbe come principale obiettivo la pubblicazione di documenti. Analogamente ad altri autori con un profilo simile al suo, l'opera di Baião abbracciò numerosi argomenti, fra i quali la storia della Torre do Tombo e la biografia ebbero ampio spazio; degna di menzione una guida sulla Torre do Tombo, firmata insieme a Pedro de Azevedo (1905). Baião collaborò inoltre alla *História da Colonização Portuguesa do Brasil*, edita da Carlos Malheiro Dias (1921-1924), e alla *História de Portugal* diretta da Damião Peres, detta 'História de Barcelos' (1928-1935). Fu inoltre uno dei direttori della *História da Expansão Portuguesa no Mundo* (1937-1940).

Sull'Inquisizione produsse la celebre raccolta di articoli *A Inquisição em Portugal e no Brasil*, pubblicata nel corso di dieci anni nella rivista «Archivo Historico Portuguez» (1906-1916), che consiste nella trascrizione di numerosi documenti, tra i quali spiccano, per mole, quelli estratti da libri di denunce dell'Inquisizione di Lisbona. Scrisse *A Inquisição de Goa* (2 voll., 1930-1945) e organizzò le sue idee sul Sant'Uffizio nel capitolo redatto per il III volume della *História de Portugal* diretta da Damião Peres (1931). Il suo titolo più noto sulla storia dell'Inquisizione portoghese è senza dubbio *Episódios Dramáticos da Inquisição Portuguesa* edito in tre volumi, dal 1919 al 1938. Si tratta di un raccolta di testi inerenti ad aspetti molto diversi della storia del tribunale. Tra questi spiccano le analisi di alcuni processi famosi come quelli di Fernão de Pina, Damião de Góis, padre António Vieira, Cavaleiro de Oliveira, José Anastácio da Cunha e Bocage. Nell'opera trovano spazio anche studi su altri temi quali, ad esempio, gli *autos da fé*, le visite regie ai tribunali, le norme sulla tortura e le abilitazioni del Sant'Uffizio. Si ricordino infine altri suoi scritti, tra articoli e comunicazioni: *A Inquisição e os livros suspeitos e livreiros de Lisboa em 1550* (1907), *A censura literária inquisitorial* (1918), *A beata de Celas processada pela Inquisição de Coimbra* (1935), *A Inquisição do Porto e algumas das suas Vítimas* (1937), *El-Rei D. João IV e a Inquisição* (1942) e *O processo desconhecido da Inquisição contra o lente do Colégio das Artes, Mestre Marcial Gouveia* (1945).

(P. Drumond Braga)

Vedi anche
Herculano, Alexandre; Inquisizione portoghese; Storiografia: Inquisizione portoghese

Bibliografia
Faria 1969, Gomes 2004, Paixão 1969

Balducci, Antonio (Antonio da Forlì) - Entrato nell'Ordine domenicano a Forlì nel 1539, Antonio Balducci professò l'anno seguente. Nel 1547, mentre si trovava a Bologna, ottenne dal generale la dispensa dalla regola della provincia di Lombardia che imponeva la permanenza di nove anni nell'Ordine prima di poter venire ordinati sacerdoti. Tra 1553 e 1557 fu, assieme a Vincenzo Giustiniani, compagno del generale Stefano Usodimare. Il 22 gennaio 1560 Giustiniani, nel frattempo divenuto generale dei domenicani, lo istituì inquisitore di Bologna, trasfiliandolo contemporaneamente al convento bolognese. Balducci fu inquisitore da quella data fino all'estate del 1572. In quei dodici anni, riuscì a migliorare notevolmente la dotazione di uomini e strutture del tribunale bolognese. Durante il pontificato di Pio V, in particolare, Balducci impresse all'attività inquisitoriale un dinamismo senza precedenti, assestando un colpo mortale ai numerosi gruppi eterodossi ancora attivi a Bologna. Tra 1567 e 1572 le condanne a morte per eresia eseguite a Bologna furono undici (o forse dodici) e altrettante quelle in contumacia; le abiure furono una trentina. Spendendo ben 3.400 scudi, che tuttavia erano soltanto una parte del ricavato delle pene pecuniarie inflitte agli eretici condannati, Balducci fece addirittura costruire una nuova sede per l'Inquisizione di Bologna, ultimata nel 1569. Nello svolgimento delle sue attività, Balducci fu in continuo contatto epistolare con le autorità del Sant'Uffizio romano, alle quali inviava costantemente minuziose informazioni e dalle quali riceveva istruzioni sulla conduzione delle indagini e dei processi. Durante il suo inquisitorato, Balducci fu anche priore del convento di San Domenico di Bologna (1567-1569) e provinciale di Lombardia (1571-1573); quest'ultima carica gli venne conferita, in via eccezionale, da papa Pio V. Nell'estate del 1571 la Congregazione del Sant'Uffizio, approfittando della visita che Balducci effettuò nei conventi della provincia lombarda, gli affidò delicate indagini a Parma e a Milano (dove indagò sulla fuga dalle carceri dell'eretico Bernardo Appiano, per la quale era sospettato l'inquisitore di Milano).

Tra agosto e settembre del 1572, mentre si trovava a Roma, Balducci venne nominato da Pio V commissario generale del Sant'Uffizio, senza dubbio in virtù dell'eccellente prova fornita come inquisitore di Bologna. Al termine del suo incarico, nel 1576, fu fatto vescovo di Trevico (nell'attuale provincia di Avellino). Morì il 18 marzo 1580.

(G. Dall'Olio)

Vedi anche
Bologna; Domenicani, Italia; Inquisizione romana

Fonti
AGOP, IV 28, c. 46*r-v*; AGOP, IV 31, c. 1; AGOP, IV 32, c. 36
BAB, ms. B. 1860, n. XXII

© SISMEL EDIZIONI DEL GALLUZZO PISA

Bibliografia
Battistella 1905, Dall'Olio 1999, Quétif-Échard, Taurisano 1916

Balsalobre, Gonzalo - Il nome di Gonzalo Balsalobre è legato alla pubblicazione, nel 1656, della *Relación Auténtica de las Idolatrías, Supersticiones, vanas observaciones de los Indios del Obispado de Oaxaca*, un breve trattato frutto della sua lunga permanenza nella parrocchia di San Miguel Sola (oggi Sola de Vega), della diocesi di Oaxaca (Messico), di cui fu curato fin dal 1634. Nell'opera il sacerdote denunciava la persistenza di numerose e articolate pratiche idolatriche che presiedevano agli eventi della vita quotidiana del suo gregge – *indios* del gruppo zapoteco – quali erano emerse nel corso dell'accurata investigazione condotta con l'aiuto di un frate mercedario e ratificata da due notai. Grazie all'approvazione del vescovo di Oaxaca, Diego de Hevia y Valdés, il lavoro investigativo di Balsalobre si era trasformato in processo formale che, in conformità con le prerogative che riconoscevano le cause di idolatria indigena competenza del clero locale, aveva emesso sentenza – piuttosto lieve – nei confronti dei principali responsabili, i cosiddetti *maestros* o *letrados* (uomini e, più raramente, donne che, servendosi di libretti di origine preispanica, erano in grado di computare il tempo secondo il calendario mesoamericano, basato su 260 giorni/divinità).

Per volere del vescovo, inoltre, il trattato avrebbe prodotto l'istruzione di simili processi d'idolatria in tutta la diocesi. Un elemento però determinò che il trattato e il processo richiamassero l'attenzione del Sant'Uffizio: il vescovo si era dato il titolo d'inquisitore ordinario, suscitando presso il personale dell'Inquisizione, gelosissimo delle sue prerogative e attribuzioni, una reazione di allerta. La giunta qualificatrice del Sant'Uffizio dispose che il commissario di Oaxaca confiscasse sia il trattato sia il materiale processuale, rendendo pubblica la censura con un editto che fu affisso nelle porte della cattedrale e dei due principali conventi della città, Santo Domingo e San Francisco. Il caso restò sospeso fino a quando, nel 1661, s'incaricò uno dei padri qualificatori, della Compagnia di Gesù, di correggere tutto il materiale sequestrato e rinviarlo nuovamente al commissario di Oaxaca. Stranamente, però, il materiale si conserva nell'Archivo General de la Nación, Ramo *Inquisición*, di Città del Messico, e non sembra esisterne traccia negli archivi locali di Oaxaca.

Al di là dei suoi specifici esiti, il caso che si sollevò intorno al trattato e al processo è un esempio chiaro del conflitto d'autorità che le peculiarità dell'Inquisizione americana sollevavano periodicamente, e della preoccupazione del Sant'Uffizio che la giurisdizione ordinaria stesse invadendo il suo territorio. Dopo l'istituzione formale del tribunale del Sant'Offizio, infatti, anche se il controllo sull'ortodossia degli *indios* ritornò nelle sedi vescovili, affidato al vicario generale e ai suoi ministri, l'Inquisizione, pur senza potere realizzare processi ed emettere sentenze, aveva la facoltà di investigare la condotta degli indigeni, per mezzo dei suoi commissari, nominati nelle province, mentre lo stesso tessuto burocratico del Sant'Uffizio, composto quasi interamente di ecclesiastici, rendeva la relazione tra l'Inquisizione e la Chiesa sempre problematica, alimentando conflitti di prerogative inerenti alle rispettive funzioni.

(R. Piazza)

Vedi anche
Idolatria; *Indios*; Messico

Bibliografia
Berlin 1988, Escandell Bonet 1993, Greenleaf 1965

Bandarra (Gonçalo Anes) - Il calzolaio e trovatore Gonçalo Anes, detto Bandarra (ca. 1500-ca. 1560), nacque e morì a Trancoso, nel Portogallo centro-settentrionale. Le sue *Trovas* (strofe), composte probabilmente negli anni Trenta del Cinquecento (periodo in cui circolavano in forma manoscritta), ebbero da subito una grande influenza tra i suoi contemporanei, e in particolare tra i nuovi cristiani. In seguito, all'epoca dell'unione tra le Corone di Castiglia e di Portogallo (1580-1640), esse suggestionarono gli ambienti sebastianisti, per tornare poi a suscitare nuovo interesse agli inizi dell'Ottocento. Ciò fu dovuto a diversi fattori legati al contesto socio-religioso e al contenuto dell'opera. Dopo la conversione forzata degli ebrei in Portogallo (1497), con la comparsa in tutto il regno, tra 1525 e 1540, di pseudomessia (ai quali Bandarra sembra non essersi mai vincolato, neppure rivendicando il ruolo di profeta), i nuovi cristiani adottarono le *Trovas* come strumento capace di esprimere le loro ansie millenariste. I componimenti si prestarono facilmente a questa funzione in virtù dell'ispirazione vetero-testamentaria di Bandarra, nonché grazie alla presenza di passaggi ambigui e di allegorie messianiche. Tuttavia, sebbene quella di Trancoso fosse stata un'importante comunità ebraica nel Quattrocento e Bandarra fosse molto legato alla popolazione di origine *conversa*, non pare che egli avesse sangue di nuovo cristiano; inoltre, la sua poesia affondava le proprie radici più altrove che nell'Antico Testamento. Le *Trovas* possono essere infatti messe in relazione con il ciclo arturiano, ma anche con testi messianici di origine spagnola, come le profezie attribuite a Isidoro da Siviglia e le coeve *Colpas do frei Pedro de Frias* (1520). Nel 1541 Bandarra, che viveva tra Trancoso e Lisbona, fu arrestato nel suo paese d'origine dal tribunale dell'Inquisizione di Lisbona, che sequestrò anche il suo quaderno. Non fu incarcerato con l'accusa di criptoebraismo, ma perché era considerato «amico delle novità (*amigo das novidades*) e perché causava attraverso di esse forti agitazioni tra i nuovi cristiani, scrivendo strofe che potevano avere un significato pericoloso». Dopo un breve processo, uscì nell'*auto da fé* del 23 ottobre 1541. Bandarra fu condannato a giurare di non intromettersi mai più in simili materie. La lettura delle sue *Trovas* fu proibita, ma ciò non riuscì a evitare la loro circolazione, né la loro pubblicazione all'estero. Ottenuta la licenza per poter divulgare l'opera bandita dal Sant'Uffizio, João de Castro le fece stampare a Parigi nel 1603 in forma di parafrasi. Una seconda edizione, in cui le profezie venivano riadattate all'ascendente dinastia dei Braganza, uscì nel 1644 a Nantes. In quegli anni, nel Portogallo tornato indipendente (1640), la figura di Bandarra fu oggetto di molta attenzione e le sue *Trovas* divennero profezia della libertà politica da poco riconquistata. Ma esse non incontrarono il favore generale. Infatti, furono proprio le convinzioni bandarriste di António Vieira (che, interpretando il calzolaio di Trancoso come un rivelatore illuminato, si basò in larga misura sulle sue profezie per redigere gli scritti sul Quinto Impero) a provocare l'apertura di un processo contro il gesuita da parte dell'Inquisizione di Coimbra (1663-1667). L'episodio di padre Vieira fu probabilmente uno dei motivi che spinsero il Sant'Uffizio a pubblicare il 3 novembre del 1665 un editto in cui si reiterava la proibizione dell'«insegnamento, comunicazione e possesso delle suddette strofe». Nell'età di Pombal l'editto della Real Mesa Censória emesso il 10 giugno 1768 arrivò ad etichettare il personaggio di Bandarra e i suoi testi come il frutto della propaganda gesuita. Ma nel 1809 l'opera fu nuovamente ristampata (stavolta a Barcellona) e usata per predicare la libertà durante l'occupazione francese.

(B. Feitler)

Vedi anche
Battesimo forzato, Portogallo; Dias, Luís (*detto* il Messia di Setúbal); Indici dei libri proibiti, Portogallo; Inquisizione portoghese; Lisbona; Messianismo *converso*, Portogallo; Nuovi Cristiani, Portogallo; Sebastianismo; Vieira, António

Bibliografia
Azevedo 1984, Besselaar 1987, Hermann 1998, Lipiner 1993

© 2019 BRILL

Báñez, Domingo - Nato a Valladolid il 29 febbraio 1528, fu studente di Arti nell'Università di Salamanca dall'autunno del 1542. Nella primavera del 1546 entrò nel convento domenicano di San Esteban di tale città, ove già erano stati accolti Francisco de Vitoria e Domingo de Soto. L'anno seguente professò i voti e, ancora un anno dopo, fu avviato agli studi teologici sotto la guida di Melchor Cano e Pedro de Sotomayor. Nel 1552 iniziò una sfolgorante carriera universitaria, che sarebbe culminata nel 1580 con il conferimento, in sostituzione di Bartolomé de Medina, della *cátedra de prima* (cioè la più prestigiosa) di Teologia nell'ateneo salmanticense. Qui avrebbe insegnato sino al 1599, ritirandosi per motivi di salute cinque anni prima della morte, avvenuta a Medina del Campo il 22 ottobre 1604. Negli stessi anni fu investito anche di cariche di una certa importanza internamente al suo Ordine: fu tra l'altro rettore del Collegio di Santo Tomás di Ávila nel 1569 e di quello di San Gregorio di Valladolid a partire dal 1573. Fu inoltre personaggio ben introdotto presso la corte di Filippo II e intimo di molti intellettuali che la frequentavano, come per esempio il cronista ufficiale Esteban de Garibay. Durante il suo soggiorno ad Ávila – protrattosi dal 1561 al 1567 e poi ancora nel biennio 1569-1570 – divenne confessore e influente direttore spirituale di santa Teresa de Jesús, sostenendola nella sua azione riformatrice del Carmelo.

Quale teologo speculativo tra i più importanti della seconda scolastica, caratterizzato da una strenua pretesa di adesione all'insegnamento di Tommaso d'Aquino (tanto che con riferimento alla sua opera sono state variamente utilizzate le locuzioni di 'tomismo rigido' e 'tomismo autentico', oltre a quella di *bañecianismo*), ha lasciato un *corpus* di commentari a stampa alla *Pars prima* e alla *Secunda secundae* della *Summa* di Tommaso (1584-1594), e manoscritti alla *Prima secundae*. Si occupò e scrisse anche di fisica e metafisica aristoteliche, dando alle stampe in particolare un volume interpretativo del *De generatione et corruptione* dello Stagirita (1585), e compilò un fortunato trattato di *Institutiones dialecticae* (1599).

Molte volte l'Inquisizione spagnola ricorse alle competenze di Báñez come qualificatore, molte volte Báñez si presentò spontaneamente o fu chiamato a testimoniare su questioni scottanti. Nel dicembre 1571 rilasciò una testimonianza a carico, non troppo benevola, nell'ambito del processo a Gaspar de Grajal e ai biblisti di Salamanca, testimonianza che poi fu contestata dallo stesso Grajal e riconfermata nel 1575. Lo stesso fra Luis de León credette erroneamente che fra le accuse del suo processo vi fosse anche una testimonianza di Báñez, ricusandolo come testimone.

Il domenicano si trovò al centro dei dibattiti, delle controversie ma anche degli odi che animarono la vita universitaria e religiosa spagnola dell'ultimo terzo del Cinquecento. Il suo nome compare, come accusatore, come accusato o come qualificatore, nei principali processi inquisitoriali spagnoli, connessi con i più rilevanti dibattiti teologici del periodo.

Così, ad esempio, il primo incartamento aperto dall'Inquisizione contro Báñez nel 1576 si basava sull'accusa, sostenuta da alcuni gesuiti, di aver impedito ad alcune penitenti di denunciare il sacerdote che le aveva 'sollecitate' in confessione, e anzi di averle indotte a ritrattare. Fu questa una delle punte più evidenti del lungo dibattito che oppose gesuiti e domenicani sulle possibilità di rompere il sigillo della confessione e sull'uso del segreto. Nel 1587 Báñez avrebbe ripagato con la stessa moneta i gesuiti di Valladolid, intervenendo nei processi inquisitoriali contro quattro di loro e stigmatizzando le pratiche di penitenza della Compagnia, tacciata di voler violare il segreto sacramentale. Del resto i suoi commentari alla *Secunda secundae* di san Tommaso avrebbero costituito in questo senso un preciso atto di accusa contro le novità introdotte dalla Compagnia.

Gli è infine usualmente assegnata, pur trattandosi forse di un'opera a più mani elaborata in ambito domenicano, la *Apologia fratrum praedicatorum adversus quasdam assertiones cuiusdam doctoris Lodovici Molina nuncupati* (1595). Costituisce quest'ultima uno dei momenti fondanti – e indirizzato direttamente all'attenzione dell'Inquisizione di Spagna – della così detta disputa *De auxiliis*, che sul terreno della spiegazione teologica della cooperazione tra grazia divina e libero arbitrio per la salvezza dell'uomo (in reazione, in ultima analisi, alla dottrina protestante della *sola gratia*) sarebbe valsa al Molina l'accusa di pelagianesimo (o di semipelagianesimo) da parte dei domenicani, e al Báñez quella di luteranesimo lanciata da Luís de León e di calvinismo rivoltagli dai gesuiti. Già nel 1582 del resto aveva denunciato al Consiglio dell'Inquisizione alcune tesi 'premoliniste' di Prudencio Montemayor e di Luís de León, iniziativa in seguito alla quale fu proibito al primo l'insegnamento pubblico della teologia e al secondo la difesa della propria teoria della libera adesione di Cristo al precetto del Padre di morire sulla croce.

(L. Ceriotti)

Vedi anche

Biblisti, processi ai, Spagna; Castiglia; Correzione fraterna; Disputa *De auxiliis*; Domenicani, Spagna; Gesuiti, Spagna; León, Luís de; Quiroga, Gaspar de; Teresa d'Ávila, santa; Valladolid, processi ai gesuiti di

Bibliografia

Báñez 2002, Beltrán de Heredia 1968, Beltrán de Heredia 1971-1973, Motta 2005, Pastore 2003

Barberini, Francesco - Francesco Barberini nasce a Firenze il 23 settembre 1597 da Carlo e Costanza Magalotti. Nel 1623 consegue la laurea *in utroque Iure* a Pisa. Nipote del cardinale Maffeo Barberini, futuro papa Urbano VIII, Francesco Barberini vedrà la sua carriera fortemente influenzata, all'interno della Curia papale, dalle tendenze dello zio. Nel 1623 Urbano VIII, appena eletto papa, nomina il nipote arciprete di San Giovanni in Laterano e, dopo pochi mesi, lo crea cardinale diacono con il titolo di S. Onofrio. Negli anni successivi Francesco ottiene cariche e onori, che lo rendono il prelato più potente a corte, e riceve la nomina di 'cardinal nepote', cioè di segretario di Stato, che assolve secondo le direttive stabilite dallo zio. Nel 1625 Urbano VIII lo incarica così di guidare la legazione in Francia, per trattare con il cardinale Richelieu la questione della Valtellina. L'obiettivo del pontefice è quello di diventare il mediatore fra la Spagna e la Francia, per riportare la regione valtellinese sotto il controllo della Chiesa cattolica. I tentativi diplomatici falliscono e Francesco Barberini decide di tornare a Roma lo stesso anno. Nel 1626 Urbano VIII invia il cardinale in Spagna per estendere i contatti diplomatici con il conte duca di Olivares. La missione non sortisce alcun effetto poiché, all'arrivo di Francesco Barberini, le trattative segrete fra Olivares e la Francia si sono già concluse con la pace di Monzón.

A partire dal 1628 Barberini si fa pieno carico della politica estera dello Stato pontificio, seguendo una linea di ambiguo neutralismo dettata dal pontefice. Tale posizione fu confermata in occasione della seconda guerra per la successione del Monferrato e della Guerra dei Trent'anni, anche se Francesco Barberini in realtà appoggiò la Francia contro l'alleanza ispano-imperiale. Dal 1633 il 'cardinal nepote' si fece promotore di un progetto di lega difensiva fra gli Stati italiani, che fallì per l'ostilità del papa verso Venezia e per le ingerenze delle potenze europee. Nel 1641 appoggiò i fratelli Taddeo e Antonio nella guerra contro Odoardo Farnese per il feudo di Castro, conclusasi con un disastroso insuccesso, nel 1644. Il 29 luglio dello stesso anno sarebbe morto Urbano VIII.

Nonostante l'appoggio ricevuto in conclave da parte di Barberini, il nuovo papa, Innocenzo X, diede il via a un'inchiesta sull'operato della famiglia durante il pontificato di Urbano VIII, con l'intento di scoprire le cause del suo elevato incremento patrimoniale. Pertanto Francesco Barberini fuggì nel 1646, insieme ai fratelli, in

Francia, dove trovò la protezione di Mazzarino. Nel 1648 il papa concesse la grazia e la restituzione della maggior parte dei beni alla famiglia, e dunque Barberini si decise a tornare a Roma. Da quel momento in poi egli limitò la sua attività pubblica alle cariche legate al titolo cardinalizio, alla funzione di vicecancelliere ed alla partecipazione ai conclavi per l'elezione di Alessandro VII, Clemente IX, Clemente X e Innocenzo XI.

In qualità di membro della Congregazione del Sant'Uffizio, Barberini è una figura di fondamentale importanza per comprendere l'attività dell'Inquisizione romana durante il XVII secolo. Gli archivi italiani (e non solo) sono ricchi di carteggi firmati dal cardinale per gli inquisitori locali, contenenti dettagliate disposizioni sulle molteplici attività del tribunale. Nel 1632, durante il processo contro Galileo Galilei, Barberini fece parte del collegio giudicante, ma non controfirmò la sentenza. Infatti il cardinale, come anche Urbano VIII, essendo molto interessato alle scienze, intrattenne buoni rapporti con Galilei, che ospitò a Roma presso la sua corte nel 1624. Il che spiega anche la lettera che lo scienziato inviò a Barberini nel 1632 per essere esonerato, a causa delle sue condizioni di salute, dal viaggio verso Roma impostogli dalla Congregazione del Sant'Uffizio per dare inizio al processo. La lettera non sortì alcun effetto. Fu lo stesso Barberini, alla morte di Galileo, a inviare tempestivamente una lettera all'inquisitore di Firenze affinché questi convincesse il granduca di Toscana «che non è bene fabricare mausolei al cadavere di colui, che è stato penitentiato nel tribunale della Santa Inquisizione» (Cioni 1908: 61). Ancora, nel 1662, Barberini inviò una lettera all'inquisitore di Firenze invitando quest'ultimo a verificare che nell'opera di Claudio Rinaldini non vi fossero «cose contro i sacri canoni, constit. Apostoliche e buoni costumi» (ACAF, *Miscellanea S. Uffizio*, b. 8, doc. n. 165), prima di concedere la licenza per la stampa. Rinaldini infatti insegnava Filosofia all'Università di Pisa ed erano noti i suoi stretti legami con Galilei, tanto che fu coinvolto nell'edizione bolognese delle opere di quest'ultimo.

Per conto della Congregazione, Barberini impartiva disposizioni sulle licenze per stampare libri, ma anche su questioni organizzative dei vari tribunali dislocati nella Penisola italiana. Ad esempio in una lettera del 1640 invitò l'inquisitore di Firenze a preferire sempre il clero regolare nel nominare i vicari del Sant'Uffizio (ACAF, *Miscellanea S. Uffizio*, b. 11, doc. n. 102). Analogamente la Biblioteca dell'Archiginnasio di Bologna è ricca di carteggi fra gli inquisitori e il cardinale (BAB, mss. B. 1860-1874 *Litterae Sacrae Congregationis, 1571-1695*). Anche in questo caso non mancano dettagliate disposizioni che coprono l'intera attività del Sacro Tribunale. Nel 1665, per esempio, Barberini chiese chiarimenti riguardo all'eventuale apertura di un nuovo carcere in città per rinchiudervi le «donne malefiche» (BAB, *Litterae Sacrae Congregationis*, B. 1871, c. 116*v*).

Barberini si dimostrò un inquisitore cauto nelle cause riguardanti la stregoneria e i malefici. Nel 1628, dopo una seduta con Urbano VIII, il cardinale Giovanni Garzia Millini e altri, egli inviò una lettera di ammonimento all'inquisitore di Como, il quale aveva stampato di propria iniziativa una *istrutione* destinata al luogotenente svizzero di Lugano per procedere contro una presunta strega. Il cardinale affermò il divieto di prendere tali iniziative, «non mancando qui de' simili instrutioni, molto più aggiustate et considerate, come è quella, che si manderà à V. R.» (Decker 2001). Non a caso nel 1637 Deodato Scaglia, nipote di Desiderio Scaglia, dedicò a Barberini il suo prontuario, *La Prattica di procedere con forma giudiciale nelle cause appartenenti alla Santa Fede di Deodato Scaglia, vescovo di Melfi*.

Barberini rappresenta una figura chiave per comprendere la divulgazione dei manuali inquisitoriali presso i tribunali locali. Ad esempio nel 1674 il vicario generale di Bologna, Andrea Rovetta, istruì in modo approssimativo un processo contro una donna, accusata di praticare sortilegi. Nella lettera del 24 luglio 1677 indirizzata all'inquisitore di Bologna, Barberini scrisse che la Congregazione, dopo aver visionato gli atti del processo, riteneva opportuno liberare la donna: «ammonisca il suo vicario de' gli errori da lui commessi nella formazione del detto processo, che vedrà notati nella medesima Istruzione» (BAB, *Litterae*, B. 1872, cc. n. nn.). Alla lettera è allegata una breve istruzione divisa in sette punti, inerente al caso preso in esame, dove non mancano toni di aperto rimprovero nei confronti del vicario: «ammonirà seriamente da parte de' medesimi miei cardinali il detto vicario, con significarli a non inciampar più in avvenire in somiglianti errori, se non vorrà esperimentare i giusti rigori di questa Sacra Congregatione».

Barberini promosse inoltre un'intensa attività culturale. Amante delle arti e delle lettere praticò un mecenatismo principesco ed ebbe una speciale predilezione per Gian Lorenzo Bernini. Di particolare importanza è la costituzione di una ricchissima biblioteca (la Biblioteca Barberini, oggi confluita nella BAV), la cui organizzazione fu affidata a Luca Holstein. La sua corte è stata il riferimento per numerosi intellettuali come Gabriel Naudé, Isaac Vossius, Jean Morin, Daniel Heinsius, John Milton, Ferdinando Ughelli, Jean Jacques Bouchard, Benedetto Castelli, Giovanni Battista Doni, Leone Allacci e altri.

Francesco Barberini morì a Roma il 10 dicembre 1679.

(G.L. D'Errico)

Vedi anche

Bologna; Fabbroni, Francesca; Firenze; Galilei, Galileo; *Instructio pro formandis processibus […]*; Millini, Giovanni Garzia; Scaglia, Deodato; Urbano VIII, papa

Fonti

ACAF, *Miscellanea S. Uffizio*, b. 8, n. 165
ACAF, *Miscellanea S. Uffizio*, b. 11, n. 102
BAB, B. 1860 – 1874, *Litterae Sacrae Congregationis, 1571-1695*

Bibliografia

Canosa 1986-1990, Cioni 1908, Decker 2001, Merola 1964, Niccoli 1991, Prosperi 2003, Tedeschi 1991

Barbosa, Pedro - Importante giurista portoghese, figlio di Rui Vaz Aranha e Isabel da Rocha, Pedro Barbosa nacque a Viana do Castelo probabilmente nella seconda o terza decade del XVI secolo, dal momento che alcuni documenti attestano che nel 1547 era già studente di Diritto dell'Università di Coimbra. In quella città fra 1547 e 1553 frequentò vari corsi e conseguì la baccalaurea il 5 luglio 1553. Al termine di altri tre anni di studio, il 19 luglio 1556 ricevette la laurea in Diritto nel corso di una solenne cerimonia accademica. Un anno dopo era già professore di Istituzioni, avendo ottenuto la cattedra, per opposizione e sentenza del Consiglio dell'Università (23 luglio 1557). A partire da allora intraprese un'autorevole carriera come docente universitario a Coimbra, caratterizzata da un costante progresso e culminata con il raggiungimento della cattedra di Prima nella facoltà di Diritto. Nel dicembre 1558 era titolare della cattedra di Codice e due anni più tardi di quella di Digesto antico; nel dicembre 1564 gli fu affidata la cattedra di Vespro e nel 1564 ottenne infine la nomina a professore di Prima, incarico poi abbandonato il 4 luglio 1577 quando già svolgeva la funzione di giudice di corte (*desembargador do Paço*).

Oltre che per una brillante carriera universitaria, Barbosa si distinse per i servizi prestati all'amministrazione regia. In data incerta, probabilmente intorno al 1576, fu scelto come deputato dell'Inquisizione di Coimbra, quando era già giudice (*desembargador dos Agravos*) del tribunale della *Casa da Suplicação* (dal 10 novembre 1571). Dalla fine degli anni Sessanta aveva inoltre operato per un certo periodo come giudice delle confische, sempre per conto dell'Inquisizione di Coimbra. Dopo aver servito durante il regno di Sebastiano e del cardinale Enrico come giudice di corte, fu promosso dal nuovo re Filippo II nel Consiglio di Por-

togallo, che risiedeva a Madrid. Qui rivestì anche la funzione di cancelliere maggiore del regno di Portogallo e fu commendatore di Santa Maria di Carrezo. Era inoltre cavaliere dell'Ordine di Cristo. Morì a Lisbona il 15 giugno 1606 e fu sepolto nella chiesa della Casa Professa di São Roque, sede dei gesuiti «ai quali fu molto legato».

La produzione scritta di Barbosa fu assai significativa e investì vari argomenti. In seguito al viaggio di Sebastiano a Ksar el-Kebir, redasse un consulto sul delicato tema della successione del regno portoghese. Fallita la spedizione africana, il futuro re cardinale infante Enrico aveva infatti richiesto il parere di vari giuristi e letterati, tra cui il cancelliere Simão Gonçalves Preto, i giuristi Gaspar de Figueiredo, Jerónimo Pereira de Sá, Manuel de Quadros, Paulo Afonso e Barbosa, al quale il cardinale infante affidò il compito studiare il problema della successione, all'indomani della disfatta di Ksar el-Kebir. I giuristi dichiararono all'unanimità che la condizione ecclesiastica di Enrico non ostacolava la sua ascesa al trono. A titolo personale Barbosa redasse anche un secondo consulto sullo stesso problema, nel quale considerò il problema della successione nel caso della morte di Enrico. In questo caso Barbosa escludeva Antonio, priore di Crato, in quanto figlio illegittimo, mentre era incline a considerare valida la posizione successoria di Caterina, duchessa di Braganza. Le sue considerazioni furono analizzate con attenzione da Filippo II. Questi, in una lettera indirizzata a Cristóvão de Moura riferiva la necessità di «sapere quello che Barbosa ha scritto in favore del diritto di mia cugina Caterina, per la reputazione di cui gode in quel regno». Il 3 aprile 1604 scrisse invece un consulto per il Sant'Uffizio, intitolato *Quaestio utrum haeresis censeatur probata per testis singulares* (ANTT, CGSO, liv. 142, cc. 91-97*v*). Nel testo, citando numerose fonti del diritto canonico, esprimeva un giudizio a favore della validità delle testimonianze singolari nei casi di eresia (ad esempio, per i reati di cripto-ebraismo), allegando la posizione del giureconsulto Francisco Peña.

(S. Bastos Mateus)

Vedi anche

Coimbra; Diritto canonico; Processo; Struttura economica: Inquisizione portoghese

Fonti

ANTT, CGSO, liv. 142, cc. 91-97*v*

Bibliografia

López-Salazar Codes 2007, Marcocci 2004, Marques 1964, Silva 1972

Barcellona, età moderna - Il tribunale inquisitoriale di Barcellona controllava un territorio di 30634 kmq che comprendeva, a partire dal 1498, le diocesi di Barcellona, Tarragona, Vic, Gerona, Elne e Urgell. Si trattava di un tribunale di media grandezza se paragonato a quello di Valladolid (89873 kmq) o di Toledo (48151 kmq). Nel 1484 fra' Joan Franco e fra' Guillem Caselles furono nominati inquisitori alla guida del nuovo tribunale, in sostituzione di Pere Comte, ultimo rappresentante dell'Inquisizione medievale. Oltre al personale stabile impiegato presso il tribunale – procuratore, assessore, segretari, commissario, nunzio, portiere, carceriere –, l'Inquisizione barcellonese disponeva anche di una rete molto efficace di familiari, milizia laica e volontaria ripartita sull'insieme del suo territorio, e più in particolare nelle città di Perpignan, Gerona, Tarragona, Vic, Valls e Reus. Alla fine del XVI secolo si assiste a un cambiamento della ripartizione geografica di questi familiari, il cui numero diminuisce in città e aumenta nelle campagne. Tra il 1567 e il 1600, il numero di familiari scende a Barcellona da 79 a 19, a Perpignan da 19 a 13 e a Tarragona da 21 a 4.

L'Inquisizione giocò un ruolo chiave nel processo di 'castiglianizzazione' della Catalogna, nella misura in cui la sua giurisdizione veniva applicata a tutte le fasce sociali e oltrepassava i privilegi giuridici del principato (*fueros*). Per questa ragione l'installazione del nuovo tribunale non si realizzò senza suscitare forti reticenze. Per tutta l'epoca moderna, questo malcontento si espresse legalmente attraverso le *Cortes* e la *Generalitat*, organi rappresentativi del potere costituzionale di fronte all'assolutismo monarchico. Nel 1485 gli ambasciatori della città di Barcellona deploravano la partenza per la Francia di numerosi ebrei convertiti, attivi economicamente nei settori del corallo, dell'abbigliamento e del cuoio. Lo stesso anno, la capitale catalana cercò invano di negoziare con il papa una bolla d'esenzione che permettesse ai catalani di sfuggire alla giurisdizione dell'inquisitore generale di Castiglia. Le *Cortes* del 1510 fecero sentire la necessità di rivedere la procedura inquisitoriale (lotta contro false testimonianze, protezione economica per le famiglie delle vittime, soppressione del segreto, ecc.), di limitare gli abusi degli ufficiali e di controllare le prerogative dei familiari. Esse chiesero inoltre che l'Inquisizione smettesse di immischiarsi negli affari della *Generalitat* e abbandonasse la sua giurisdizione sopra la bigamia, la blasfemia e la censura, delitti che rientravano nelle prerogative della giustizia civile ed ecclesiastica. I conflitti tra gli inquisitori e i deputati della *Generalitat* in materia di giurisdizione e di pagamento dei diritti municipali furono moneta corrente per tutto il XVI secolo. Nel 1568 il re dovette addirittura intervenire per levare la scomunica a cui erano stati sottoposti alcuni deputati, uditori e magistrati. Nell'accordo firmato con Luigi XIII nel gennaio 1641 la *Generalitat* si pronunciò a favore del mantenimento dell'Inquisizione, ma di un'Inquisizione che avesse competenza solo in materia di fede, diretta da catalani e rispettosa delle istituzioni autonome del principato.

L'attività repressiva del tribunale di Barcellona raggiunse il suo apice tra il 1487 e il 1598. Più della metà delle cause (cioè circa 3000) furono istruite in quel periodo. Tra il 1487 e il 1505 il tribunale lottò con accanimento contro l'eresia dei nuovi cristiani di origine ebraica, che continuavano a praticare in segreto i precetti della legge mosaica. La repressione dell'eresia maomettana (*moriscos* e rinnegati) non cominciò che a partire dal 1561. La prima offensiva contro il protestantesimo ebbe luogo nel 1539. La maggior parte degli accusati erano degli stranieri e dei francesi originari della Guascogna e del Béarnese. A partire dalla seconda metà del XVI secolo, l'Inquisizione catalana estese la sua giurisdizione a una grande varietà di delitti: proposizioni e parole eretiche (a partire dal 1553), controllo dei libri e delitti a carattere sessuale (sodomia a partire dal 1531, bigamia nel 1551, fornicazione dal 1573, bestialità dal 1583 e sollecitazione dal 1591). Per quanto riguarda il delitto di stregoneria (*brujería*), esso non apparve che a partire dal 1602. Gli *autos de fe* generali si tenevano nella Plaza del Rey o nella Plaza del Born, dove i nobili della confraternita di Sant Jordi celebravano dei tornei e delle giostre in onore del loro patrono. Gli *autos de fe* particolari si facevano invece nella cappella del Palazzo Reale, nella cattedrale o nel convento domenicano di Santa Catalina. Le esecuzioni dei condannati (*relajados*) avevano luogo fuori delle mura della città, vicino alla Porta di San Daniele.

(V. Parello)

Vedi anche

Aragona, età moderna; Catalogna; *Concordias*; Contrabbando, Aragona; *Cortes*; Inquisizione spagnola; Filippo V, re di Spagna; *Moriscos*, Spagna; Stregoneria, Spagna; Zaragoza

Bibliografia

Bada Elias 1992, Blázquez Miguel 1990, Blázquez Miguel 1990(a), Contreras 1984, Fort i Cogull 1973, Ventura 1973

Bariola, Luigi v. *Manuali per inquisitori*

© PUBBLICAZIONE SCUOLA IPERSTORIA

Barnabiti - Fondato dal medico cremonese Antonio Maria Zaccaria unitamente ai suoi due compagni, Giacomo Antonio Morigia, patrizio milanese, e il notaio Bartolomeo Ferrari, approvato canonicamente da Clemente VII il 18 febbraio 1533, l'Ordine dei chierici regolari di San Paolo (detto poi dei barnabiti dalla prima loro chiesa in Milano, dedicata appunto a san Barnaba) era sorto nel clima profetico di riforma interiore che precedeva il Concilio di Trento ed aveva avuto, fin dalle sue origini, una forte caratterizzazione di ascesi religiosa e di riforma dei costumi. Battista da Crema era stato in contatto con Antonio Maria Zaccaria e con la contessa di Guastalla Ludovica Torelli, grazie alle cui finanze e ai potenti suoi appoggi lo stesso Zaccaria riusciva a insediare a Milano un cenacolo di vergini, anch'esse dedite alla riforma della vita interiore e regolare, che si sarebbero poi chiamate angeliche di San Paolo, quasi il corrispettivo femminile dei chierici di S. Paolo. In seno alle prime angeliche, che vivevano il medesimo spirito entusiasta e profetico dei barnabiti, mantenendo anche momenti di vita comune che dovevano parere «cosa nuova», spicca la figura di Paola Antonia Negri (1508-1555), figlia di un maestro di scuola, che aveva professato fra le angeliche nel 1536 ed era già molto stimata da Zaccaria. Nominata maestra delle novizie a soli ventinove anni, si impose ben presto con la sua forte personalità sia ai barnabiti, sia alle angeliche, e da tutti fu per certo tempo chiamata «divina madre». Tutti, o quasi, le riconoscevano doni spirituali e un magistero carismatico quasi assolutistico. L'angelica Negri partecipava ai capitoli dei barnabiti, in seno ai quali aveva addirittura diritto di voto. Dettava ai barnabiti stessi le regole del comportamento religioso e ascetico, aveva l'ultima voce sui problemi organizzativi della ancor modesta comunità maschile milanese (in seno alla quale si trovavano uomini maturi, colti e pieni di esperienza) e nella stessa accoglienza dei novizi, di cui si riservava l'ultimo giudizio in virtù del lume celeste che le veniva riconosciuto. Per suo volere fu dimesso dall'Ordine il prete Lorenzo Davidico (Castellino), che pure era stimato da Zaccaria finché visse. Insomma il carisma della Negri si esercitava su tutti gli aspetti dell'esperienza religiosa dei barnabiti e delle angeliche e il suo magistero fu in certo modo fissato nelle *Lettere spirituali* che essa fece divulgare sotto il proprio nome, ma che oggi sappiamo essere frutto della penna del notaio milanese Gian Pietro Besozzi, entrato anch'egli nei barnabiti nel 1542 e divenuto preposto nell'aprile 1546. Il magistero della Negri si inseriva nella linea tradizionale di visionarie e mistiche dell'Italia degli inizi del Cinquecento, quale che sia il giudizio che ancora oggi si voglia dare di quell'esperienza e di quella donna certamente astuta che amava «comandare a sacerdoti». Se finse una ispirazione che non ebbe, lo fece in modo magistrale, perché si guadagnò non solo l'ammirazione di Antonio Maria Zaccaria (quantunque questi, prima di morire, sembrava forse nutrire qualche dubbio sulla «divina madre maestra») e di quasi tutti i barnabiti, ma anche quella del marchese del Vasto (Alfonso d'Avalos), del senatore milanese Gabrio Casati, del genovese Domenico Sauli, del patrizio veronese Francesco Cappello, della medesima contessa di Guastalla, del vescovo Gian Matteo Giberti e del domenicano Melchiorre Crivelli, vescovo ausiliare e inquisitore di Milano.

Tanto potere, e forse tanta ambizione, finì per danneggiare la stessa Negri e i barnabiti che non riuscivano ad arginare gli atti di imperio (o di capriccio) che essa compiva tanto in Milano, quanto in Venezia, nella missione che vi avevano compiuto i chierici di S. Paolo. Nel 1548, quando l'angelica giunse nella città lagunare mostrando di spadroneggiare nell'ospedale dei SS. Giovanni e Paolo anche sui laici, cagionò il bando che la Repubblica di Venezia comminò ai barnabiti e alle angeliche (accomunati nella designazione di «paolini») nel febbraio del 1551. Fu quello un segno d'allarme anche all'interno dell'Ordine maschile e il nuovo preposto che fu eletto dal capitolo del medesimo 1551, Gerolamo Marta, «tolse la bacchetta di mano a quella donna». Ma era tardi ormai. Il bando veneziano aveva fatto molta impressione a Roma e ormai sul conto dei barnabiti, a causa della Negri, correvano voci malevole, prefiguranti un cenacolo di invasati da quella donna, pericolosamente soggetti alle dottrine di fra' Battista da Crema, da essa venerate, inclinanti verso il libero esame, insomma in odore di eresia. In seno ai barnabiti, per giunta, pochi si avvedevano del nefasto influsso della Negri e ne volevano l'allontanamento; un'altra parte dei capitolari del 1551 era ancora favorevole alla «divina madre», anzi chiedeva un più stretto rapporto con lei. Nel medesimo capitolo si decise comunque che fosse prudente inviare al pontefice due esperti religiosi (Gian Pietro Besozzi e Giovanni Melso) per giustificare l'azione pastorale compiuta a Venezia, per arginare così le calunnie che senza dubbio correvano sul conto dell'Ordine e della imperante angelica Negri e infine per poter far ritorno a Venezia. I due padri si recarono a Roma e dopo essere ricorsi ai buoni uffici del cardinale Giovanni Morone, amico dell'Ordine, si presentarono ai cardinali inquisitori, i quali per cautela li fecero rinchiudere nelle carceri del Sant'Uffizio e dal febbraio 1552 vennero interrogati dai cardinali Carafa, Carpi, Toledo e Cervini. Sia gli interrogatori dei due barnabiti, sia le notizie che sul conto dell'Ordine giungevano dal nunzio pontificio a Venezia, convinsero presto gli inquistori che, più che di eresia formale, nel caso della «conventicola dei guastallini» si trattasse di un disordinato procedere della forma religiosa comune. Fu avvertita come molto prossima all'informe ecclesiologia degli 'spirituali', che proprio su quel terreno i pontificati di Marcello II e di Paolo IV erano decisi a stroncare. Nell'agosto 1552 i padri Besozzi e Melso furono liberati e poterono far ritorno a Milano, dopo però il severo cardinale Juan Álvarez de Toledo era stato posto a protettore dell'Ordine dei barnabiti, dopo che sul conto di questi era stata decisa una visita apostolica. Degno di nota il fatto che padre Besozzi, liberato dalle carceri già nel febbraio 1552, dopo due mesi di detenzione, fosse ospitato nella casa di Ignazio di Loyola, la cui figura assunse nel frangente connotati poco chiari. L'Inquisizione era insomma decisa a riformare barnabiti e angeliche e quantomai risoluta ad allontanare Paola Antonia Negri dall'Ordine maschile. Si era insomma, come è stato scritto, «tra l'eresia di un frate (Battista da Crema) e gli abusi di una monaca (la Negri)»; dei libri di fra' Battista si stava del resto per condannare il contenuto *donec emendentur* (1554). Pare che l'occhio insonne dell'Inquisizione fosse guidato sui barnabiti e sulle angeliche da personaggi che erano da loro lontani di spirito e forse anche mossi da malanimo, quali Tommaso Stella, vescovo di Capodistria, Girolamo Muzio, Galeazzo Florimonte, vescovo di Aquino, e il fuoriuscito prete Lorenzo Castellino (Davidico), spirito ingannatore, in quel mentre ascoltato dall'Inquisizione, ma poi egli stesso processato per eresia.

Nell'ottobre 1552 iniziò la visita alle case milanesi e lombarde dei barnabiti e delle angeliche da parte di Leonardo Marini, vescovo titolare di Laodicea e suffraganeo del cardinale vescovo di Mantova, Ercole Gonzaga. Il visitatore non fece che eseguire gli ordini di Roma: netta separazione fra barnabiti e angeliche; uscita di scena dell'angelica Paola Antonia Negri e sua reclusione fra le monache di S. Chiara di Milano; abbandono della dottrina di fra' Battista da Crema; obbligo del segreto per i peccati privati e le private tentazioni; nuove 'ordinazioni' per le angeliche, dettate dal visitatore stesso. Simile riforma stentò a trovare comunione di consensi all'interno dell'Ordine dei barnabiti che ancora nel 1554 mostravano opposti schieramenti. Una parte di quegli uomini «accecati» dalla Negri (come alcuno fra loro scrisse) prese ancora le sue parti e fra questi vi fu il barnabita veneziano Marco Antonio Pagani che, fuggito di notte da San Barnaba, sarebbe stato pronto a far espatriare in Valtellina la Negri e le sue fedeli angeliche; rimasto legatissimo alla sua «mamma» (la Negri), le scrisse lettere compromettenti nel corso del 1552 e del 1553, prima di farsi cappuccino.

Una forma assai più disciplinata della vita comune dei barnabiti si ebbe con il ritorno del padre Gian Pietro Besozzi alla guida dell'Ordine nell'aprile 1554; una nuova veste tridentina, controrifor-

mistica e regolare l'Ordine dei barnabita la avrebbe avuta soltanto con il disciplinamento imposto da san Carlo Borromeo e attuato dal grande preposto generale Carlo Bascapè, suo segretario, eletto a quella carica per la prima volta nel 1586.

(S. Pagano)

Vedi anche
Battista da Crema; Davidico, Lorenzo; Negri, Paola Antonia

Bibliografia
Bonora 1998, Cagni 1989, Firpo 1991, Premoli 1913

Baroni, Pellegrino (*detto* Pighino) - Fu almeno dai primi mesi del 1561 che iniziarono a giungere al Sant'Uffizio di Modena allarmate testimonianze su Pellegrino Baroni da Savignano, figlio di Bastiano, meglio noto come Pighino «el grasso». Nel febbraio del 1570 il pievano del paese, don Girolamo Tebaldi, aveva confermato ai giudici le pesanti accuse rivolte quasi dieci anni prima a quel contadino pericolosamente loquace: ogni religione – andava sostenendo Pighino – era uguale all'altra («tutte le fedi eran buone a chi le osservava inviolabilmente»), né si poteva considerare peccato tenere concubine se la stessa Vergine, tramite la stirpe d'Ismaele, era «discesa d'adulterio». Sotto la scure dell'inquieto popolano cadevano anche sacramenti, digiuni, culto dei santi, e persino la sopravvivenza ultraterrena era minata da un materialismo secondo cui «morto il corpo, morta l'anima». Le stravaganze teologiche di Baroni, tuttavia, non si limitavano alla giustapposizione di motivi consueti della protesta antiromana e considerazioni di stampo materialistico: come il solerte curato aveva riferito nel 1561, Pighino dichiarava risoluto che «quando saremmo tutti in paradiso saremmo tutti pari» e «se Cristo fosse stato huomo da bene non seria stato crucifisso». Stando ai costituti raccolti dal Sacro Tribunale, poi, l'imputato era addirittura parso in progetto di recarsi «da lutherani per vedere che vita tengono» e in più di un'occasione aveva manifestato le proprie simpatie per eretici e dissidenti incappati nelle maglie inquisitoriali.

Il 17 marzo 1570 Baroni doveva già trovarsi in prigione se, come appare da un allegato al processo, frate Paolo Costabili, pur rallegrandosi della prontezza «in fare incarcerar Pighino», si lamentava di sopraggiunti impedimenti che ne ritardavano la consegna al Sant'Uffizio. Contro di lui erano stati raccolti oltre trenta capi d'imputazione da sottoporre al parere dei consultori e diversi testimoni tra il 1570 e il 1571 confermarono le schiaccianti prove di un dissenso del tutto peculiare: «Pighino haveva fatto credere che non vi fosse inferno né purgatorio et che erano inventione di pretti e frati per guadagnare», aveva ribadito il pievano. Dal canto suo, il fattore di Savignano si barcamenò tra ammissioni e difese: era stata soprattutto la lettura di «un libro vulgare di evangelii» ad alimentare riflessioni e ragionamenti, di modo che l'arguzia di un rustico finiva per cavare da una parabola come le altre un rigoroso egualitarismo che annullava in cielo le opprimenti differenze della terra («Io ho detto e tenuto che tutti saremo eguali in paradiso fondandomi sopra la parabola di Nostro Signore nella qualle egli dice che tanto è dato a quegli che vene nella ultima hora quanto a quegli nella prima»). Oltre a quei vangeli, ben pochi erano i libri della biblioteca di Pighino: il *Fioretto della Bibbia*, un salterio e la grammatica di Donato («non ho mai letto altro [*sic*] libri che il libro de evangelii et epistole, il Fioreto della Bibia, il santerio et il Donato»). Ma Baroni non era rimasto confinato sempre in quel lembo di terra sulla collina del Panaro: nel corso dei suoi interrogatori ammise infatti di aver prestato servizio a Bologna in casa di vari gentiluomini tra cui Natale Cavazzoni, Giacomo Mondino, Antonio Bonasone, Giovanni d'Avolio e Vincenzo Bolognetti. Fu in casa di quest'ultimo, secondo l'ipotesi avanzata da Ginzburg, che Pighino avrebbe potuto ascoltare le «lectiones» di Paolo Ricci (*alias* Lisia Fileno, poi Camillo Renato). Resta tuttavia difficile, come nota lo stesso Ginzburg avallato da più recenti considerazioni di Rotondò, ridurre fenomeni di radicalismo religioso provenienti dal mondo contadino a semplici sommatorie di stimoli e suggestioni indotti dall'esterno, piuttosto che dall'alto. Pellegrino, nonostante la tortura cui fu sottoposto, continuò a rivendicare la propria autonomia, negando risolutamente la presenza di complici e maestri. In altra direzione sembravano invece indirizzare gli annebbiati ricordi di frate Girolamo da Montalcino che, nel corso della visita della diocesi di Modena compiuta nel 1565, aveva incontrato quel «povaro contadino infermo, bruttissimo, basso di statura», già segnalatogli come «concubinario lutherano», ricavandone l'impressione che dovesse aver appreso da altri quanto professava. Fatto sta che l'8 aprile 1571 per quel rustico che aveva ridisegnato la geografia dell'oltremondo a colpi di orrorifiche visioni («non l'ho imparato da niuno ma me lo sun immaginato da me per alcune visioni che io ho havute de demonii») si apriva la via che conduceva dall'abiura alla condanna. Frate Sisto Visdomini e il vicario diocesano Gaspare Silingardi obbligavano Pighino alla prigione perpetua, a varie penitenze e al tradizionale abitello riservato agli eretici. Il 10 luglio, per ragioni di sostentamento, veniva concesso a Pellegrino di uscire di casa e circolare liberamente per il territorio di Savignano e, di tanto in tanto, di recarsi nella vicina Vignola. Il 9 agosto giungeva notizia della fuga del condannato che, non potendo «vivere per la carestia a Savignano», era stato incontrato da alcuni testimoni a Lavino, nel bolognese, intenzionato a raggiungere prima Jesi, terra prospera e «abondante», quindi Loreto per «far la sua penitentia». Ai giudici, davanti ai quali comparve il 16 agosto, raccontò la riprovazione che lo aveva circondato dopo la sentenza rendendolo incapace di procurarsi da vivere: «non mi bastava quasi l'animo di vivere in Savignano più senza periculo di qualche rumore non potendo […] lavorare essendo in aperto per vergognarmi d'andare a casa di niuno fuggendomi tutti». La condotta di Pighino dovette migliorare nei mesi che seguirono e il 9 febbraio del 1572 giunse dal Sant'Uffizio romano il permesso di dismettere l'abitello. Dopo la notifica, il 19 marzo, della grazia ricevuta, i giudici accordarono al fattore di poter entrare a far parte della famiglia del vescovo di Modena (14 aprile 1572). Lo stesso Sisto Visdomini che due anni prima lo aveva condannato, ora, succeduto a Giovanni Morone, diventava l'estremo rifugio di un contadino di provata impudenza e di indubbia curiosità.

(M. Al Kalak)

Vedi anche
Bologna; Costabili, Paolo; Modena; Morone, Giovanni; Renato, Camillo

Fonti
ASMo, *Inquisizione*, b. 6, fasc. 15
ASV, *Concilio Tridentino*, f. 94: *Visita della diocesi di Modona, 1565*

Bibliografia
Ginzburg 1976, Rotondò 2008(g), Trenti 2003

Baronio, Cesare - Nato a Sora il 30 o 31 ottobre 1538 da Camillo e Porzia Febonia, Cesare Baronio studiò a Veroli e poi Diritto a Napoli, laureandosi infine nel 1561 a Roma, dove si era trasferito nel 1557. Nel 1564 divenne sacerdote. Si inserì nella Congregazione dell'Oratorio di Filippo Neri dalla fine degli anni Cinquanta, ottenendo grazie all'intercessione dello stesso Neri l'incarico di precettore del futuro cardinale Ottavio Paravicini. Nel 1560 prese gli Ordini minori, divenne sacerdote secolare della Congregazione nel 1564. Colmando le lacune della sua cultura anche grazie allo studio necessario per la predicazione nell'Oratorio, Baronio fu spinto da Filippo Neri ad affrontare la storia della Chiesa dalle sue origini in funzione controversistica rispetto alle *Centurie* di

Magdeburgo, iniziando a diventare noto in un certo ambiente curiale. Gregorio XIII lo incaricò con Roberto Bellarmino e Silvio Antoniano della revisione del Martirologio. Nel 1584 assunse il ruolo di bibliotecario della Vallicelliana e nel 1593 divenne prefetto della Congregazione dell'Oratorio, designato espressamente da Neri come proprio successore. La sua ricerca storica confluì negli *Annales Ecclesiastici*, il cui primo volume uscì nel 1588. Fu quindi scelto nel 1594 come confessore da papa Clemente VIII. L'anno seguente fu nominato protonotario apostolico. Rifiutò di diventare vescovo per tre volte.

Per la sua notevole autonomia, non solo dal punto di vista della pietà, ma anche sul piano politico, la Congregazione dell'Oratorio, e Baronio in particolare, rappresentò un fattivo sostegno alla posizione di distanza seguita da papa Aldobrandini nei confronti del re di Spagna Filippo II. Baronio fu infatti incaricato da Clemente VIII di rispondere alle scritture di Francisco Peña sulle ragioni per non credere alla conversione di Enrico IV di Francia (calvinista convertito al cattolicesimo e relapso), consegnate a Roma dall'ambasciatore spagnolo, il duca di Sessa. Nel 1595 uscirono anonimi l'*Apologeticus* e *Ad apolegeticum apologia* che riprendevano e approfondivano le posizioni che lo storico oratoriano aveva espresso nel quinto tomo degli *Annales* sulla prassi della Chiesa antica di assolvere i relapsi. Nel contesto della Congregazione dell'Indice, Baronio fu il principale censore degli scritti di Peña, censure che per ragione di equilibrismo politico furono però lasciate cadere. Fece parte delle Congregazione dei Riti e di quella dell'Indice come consultore dal pontificato di Sisto V e, pochi giorni dopo aver ricevuto la porpora, ne divenne membro (il 22 giugno 1596, ACDF, *Index*, *Diarii* I, c. 89*v*), come avvenne in seguito per la Stamperia e della Congregazione politica di Germania-Ungheria. In qualità di membro della Congregazione dei Riti, si schierò, insieme al cardinale Roberto Bellarmino, per una tendenza alla moderazione da parte della Congregazione dei Beati quando dovette decidere le nuove procedure per le cause di canonizzazione e per l'ammissione dei culti dei fondatori dei nuovi Ordini e congregazioni postridentini, morti recentemente (tra cui Filippo Neri). Quella linea fu definitivamente messa a margine durante il pontificato di Urbano VIII, quando fu sottratta del tutto ai vescovi la materia connessa al controllo sui culti locali. Dopo l'elezione a cardinale fece parte del più stretto *entourage* papale con Silvio Antoniano e Francisco Toledo. Giovanni Botero indicò in Baronio il nuovo modello di cardinale nella sua opera *Dell'uffitio del cardinale libri due* (Roma 1599), per la vita «veramente apostolica», la moderazione del «numero de' loro famigliari», il «servizio loro» e la «modestia e l'umiltà dell'antecedente vita […] e la presente». Baronio infatti rappresentò un nuovo tipo di porporato, non più principe aristocratico, ma campione del cattolicesimo nella sua accezione missionaria e caritativa post-tridentina, che non disdegnava di predicare pubblicamente (nella chiesa di Filippo Neri, la Vallicella), si armava con la spada della penna per la difesa sul piano culturale delle posizioni romane, protagonista in prima persona della politica conversionistica verso ebrei e protestanti. Seppe inoltre fare uso dei documenti e della storia in funzione del *combat* apologetico e controversistico, come anche si fece promotore di una committenza artistica per l'Anno Santo del 1600 che ebbe per fulcro la 'storicità' del martirio cristiano. Nel 1597 fu nominato prefetto della Biblioteca Apostolica. Fece parte della commissione per la revisione del Messale nel 1604 e fu chiamato a decidere della controversia tra grazia e libero arbitrio nella Congregazione *De auxiliis*. Ebbe un ruolo di primo piano nella organizzazione del giubileo del 1600, partecipando alla Congregazione *De Propaganda Fide* attiva dal 1599 e predicando pubblicamente per i pellegrini nelle chiese di Roma.

L'opera di scrittore di storia, le prese di posizione sulla *Monarchia sicula*, i memoriali sull'assoluzione dei relapsi, il favore per l'assoluzione di Enrico IV di Francia, tra 1594 e 1595, fecero crescere l'opposizione spagnola alla forte candidatura di Baronio al papato nei conclavi del 1605, sostenuta invece da una consistente alleanza trasversale del Sacro Collegio. Anche le dure requisitorie contro l'eccessivo potere lasciato a Pietro Aldobrandini, il cardinale nipote di Clemente VIII, gli valsero l'opposizione del capo delle 'creature' del pontefice: nel 1599 lo storico aveva denunciato le inadempienze del nipote sull'approvigionamento di grano per la città di Roma, aveva sollevato dubbi in merito all'amministrazione finanziaria di Pietro, si era scandalizzato per l'esosità della dote fornita da Clemente VIII per la pronipote sposa del duca di Parma nel 1600. Baronio morì a Roma il 30 giugno 1607.

(M.T. Fattori)

Vedi anche

Annales Ecclesiastici; Clemente VIII, papa; Congregazione dell'Indice; Congregazione *De Propaganda Fide*; Disputa *De auxiliis*; Enrico IV, re di Francia; Filippo Neri, santo; Monarchia Sicula; Roberto Bellarmino, santo

Bibliografia

Borrelli 1963, Borrelli 1965, Borrelli 1967, Borromeo 1982, Cistellini 1989, Gotor 2000, Pincherle 1964, Zen 1994

Barreiros, Gaspar - Figura poliedrica, in cui si riflettono peculiarità e ambiguità della cultura portoghese nel passaggio dal Rinascimento alla Controriforma, Gaspar Barreiros nacque a Viseu, intorno al 1500, da Rui Barreiros de Seixas e da Maria de Barros, sorella del celebre umanista João de Barros. Numerosi aspetti della sua biografia restano oscuri. Grazie all'influenza della famiglia, avrebbe ottenuto un canonicato nella cattedrale della città natale all'età di soli nove anni. Compì gli studi a Salamanca, dove studiò Retorica e Aritmetica, prima di dedicarsi alla Teologia. Brillante uomo di lettere e devoto uomo di Chiesa, entrò in seguito a far parte della casa dell'infante Enrico, che lo nominò suo cavaliere (*fidalgo*). Il legame personale con il principe, che divenne inquisitore maggiore nel 1539, fu all'origine della carriera di Barreiros nel Sant'Uffizio. Seguì uno dei canali privilegiati di accesso al tribunale, allora ai suoi albori. Infatti, negli anni Quaranta, a Évora, dove aveva sede la corte dell'infante Enrico, buona parte dei ministri e funzionari della locale Inquisizione furono reclutati tra quanti avevano un vincolo di fedeltà diretta al principe inquisitore. Il 4 gennaio 1542 Barreiros prestò giuramento come notaio («scrivano del segreto») del Sant'Uffizio di Évora nelle mani dell'inquisitore Pedro Álvarez de Paredes (ANTT, IE, liv. 146, c. 72*v*). Giurò una seconda volta qualche mese più tardi, il 21 agosto 1542 (*ibid.*, c. 73). Svolse con assiduità la sua attività, mettendo per iscritto gli atti ufficiali (registri, denunce, processi) del tribunale di Évora, ma anche vergando i decreti emessi dall'infante in qualità di inquisitore generale (se ne conoscono almeno due, entrambi risalenti al 1544), secondo una sovrapposizione di livelli frequente negli anni di formazione dell'Inquisizione. Elias Lipiner ha attirato l'attenzione sulla singolare condotta di Barreiros durante il processo contro il mercante nuovo cristiano Pêro Álvares (1541-1543), legato al circolo di Luís Dias, il Messia di Setúbal. Di fronte alle ambigue formule usate durante una confessione resa da Álvares nel 1543, Barreiros avrebbe infranto l'impersonalità burocratica che, di prassi, caratterizzava la sua funzione di notaio, per ottenere dall'imputato una dichiarazione più netta circa le sue colpe («che dichiari se le ha commesse o no»). Quindi avrebbe fatto seguire alla trascrizione dell'interrogatorio anche una denuncia scritta, che riassumeva una serrata e singolare discussione su cristianesimo e ebraismo intrattenuta dai due, entrambi profondi conoscitori delle Sacre Scritture, quando Álvares era ormai prossimo alla condanna a morte. Quando l'infante Enrico fu creato cardinale, nel dicembre 1545, Barreiros fu inviato a Roma per offrire a Paolo III il ringraziamento ufficiale del neoeletto porporato. Rimase nella capitale del mondo cattolico per alcuni anni, operando per conto del cardinale infante. In seguito si fregiò di

avere avuto l'opportunità di una stretta frequentazione con i cardinali umanisti Pietro Bembo e Jacopo Sadoleto. L'amore per le lettere non distrasse tuttavia Barreiros dallo svolgimento di missioni diplomatiche per conto dell'Inquisizione, allora impegnata in un duro scontro con i procuratori dei nuovi cristiani presso la Curia romana, che tentavano di ostacolare con ogni mezzo l'azione del tribunale lusitano. La sua profonda avversione per i nuovi cristiani è attestata da una lettera (l'unica sua nota per questa fase) inviata da Roma il 22 novembre 1547, nella quale Barreiros denunciava lo scandalo della loro fuga in Italia, dove tornavano ebrei. Non senza ricordare le convinzioni che aveva maturato grazie all'esperienza nell'Inquisizione, Barreiros scriveva al cardinale infante che se «in queste parti vi fosse lo zelo della fede che c'è in Portogallo, sarebbe un rimedio molto efficace, perché non oserebbero venire in una terra dove sapessero che avrebbero un sicuro castigo come là». Pubblicata a stampa da Rodrigo da Cunha già a metà Seicento, sull'autenticità della lettera sollevò alcuni dubbi Alexandre Herculano, perché non ne aveva reperito esemplari nell'Archivio della Torre do Tombo. Essi sembrano tuttavia in buona parte risolti in virtù dell'esistenza di una copia seicentesca della missiva, conservata tra le carte dell'Inquisizione (ANTT, *Santo Ofício, Papeis Avulsos*, mç. 5, n. 2144).

Tornato in Portogallo, nell'aprile 1549 Barreiros ottenne un canonicato nella cattedrale di Évora. Diversamente da quanto sostenuto da alcuni studiosi, aveva ormai cessato allora di servire il Sant'Uffizio, né raggiunse mai la carica di inquisitore. Al contrario, dai pochi elementi che si possiedono, pare che approfittasse della sua tranquilla posizione di rendita per dedicarsi a studi storico-geografici e di antiquaria. I risultati sarebbero poi confluiti, almeno in parte, nell'edizione di una raccolta intitolata *Chorographia* (1561), che oltre a una descrizione erudita dell'itinerario da Badajoz a Milano, conteneva anche una severa censura agli scritti del falsario domenicano quattrocentesco Annio da Viterbo e un'operetta di geografia biblica sulla mitica regione Ophir. In quegli stessi mesi Barreiros subì il fascino della predicazione del gesuita Francisco de Borja, in visita in Portogallo per fuggire dal rischio di persecuzioni in Spagna (1560-1561). Dopo averlo ascoltato a Évora, Barreiros decise di rinunciare al suo beneficio ecclesiastico in favore del fratello Lopo de Barros (1560) e seguì Borja con l'intenzione di entrare nella Compagnia di Gesù. Nel giugno 1561 fece testamento e seguì il gesuita a Roma, dove fu ammesso nell'istituto fondato da Ignazio di Loyola. Ma l'anno seguente fu costretto a recedere, a causa del voto di entrare nell'Ordine francescano che aveva fatto in precedenza. Prese così l'abito nel convento romano di Ara Coeli (1562), assumendo il nome di frate Francisco da Madre de Deus, e ricevette da Pio IV la commissione di esaminare e correggere le mappe che ornavano le pareti di una sala vaticana. Già nel 1564, tuttavia, per desiderio del cardinale infante, Barreiros fece ritorno in Portogallo, dove intraprese la carriera di lettore di teologia morale nei conventi francescani di Alenquer e Santarém. Negli anni seguenti visse anche a Viseu, Lamego e Ferreirim, dove si trovava nel 1574, quando gli fu proposto di continuare le *Décadas da Ásia* lasciate incomplete da suo zio João de Barros. Il francescano giudicò però troppo arduo il compito. Morì poco tempo più tardi nel convento di Orgens, a poca distanza da Viseu.

(G. Marcocci)

Vedi anche

Enrico, cardinale infante, poi re di Portogallo; Évora; Inquisizione portoghese; Notaio

Bibliografia

Almeida 1982, Herculano 1975-1976, Lipiner 1993

Barrios y Valle, Miguel de - Poeta, artefice del gongorismo nel quartiere ebraico di Amsterdam, drammaturgo e prosatore filosofico-religioso. Nacque sotto il governo di Ignacio Fernández de Córdoba in una famiglia di giudeo-*conversi* portoghesi, proveniente da Vila-Flor (Portogallo), che continuava a praticare dissimulatamente la religione ebraica. Venne battezzato nella parrocchia di Santiago (3 novembre 1635). Il padre Simón (Jacob Leví) de Barrios, figlio di Abraham Leví Caniso, si fregiava del titolo di «don». La madre, Sara Valle (Cohen de Sosa) era figlia del commerciante portoghese Ishac Cohen de Sosa. Dalla coppia nacquero nove figli: Clara, Judith, Esther e Blanca; Miguel, Antonio, Francisco, Juan (Benjamín) e Diego (Isaac). L'Inquisizione di Siviglia – messa in avviso dai francesi, una della fazioni che vivevano all'ombra del potere dei Fernández de Córdoba, invidiosi e nemici dei portoghesi, dediti al commercio e a fornire prestiti al marchesato – scoprì una trama nella quale erano coinvolti importanti personaggi: Miguel de Barrios, capitano di fanteria, suo nipote Ignacio, presidente di Guatemala, con il titolo di generale di artiglieria, ottenuto grazie a prestiti al sovrano, e i fratelli dell'autore, Diego e Blanca (che erano già stati processati in precedenza nel 1660 ma liberati dietro pagamento di somme elevate). Questi ultimi dichiararono e confessarono le loro pratiche ebraiche, per cui Miguel e la sua famiglia abbandonarono la Spagna intorno al 1661 sotto minaccia della cattura attraverso il porto di Malaga diretti verso il Nord Africa. Nel 1650 l'Inquisizione aveva già confinato e sottoposto a tortura in un *auto de fe* celebrato nel 1655, a Santiago de Compostela, dopo cinque anni di prigione nella carcere della Santa Hermandad di Valladolid, Marcos de Almeida – servitore del conte di Monterey e capitano di fanteria –, Francisca Pérez Coronel – marchesa di Barbalán –, Agustina de Soto – vedova del *maese de campo* don Diego Freire Pinedo – e il marchese De Turino – importante veneziano. Appartenevano tutti all'alta nobiltà. La movimentata vita di Miguel de Barrios si può quindi suddividere in vari periodi che coincidono con la sua attività a Montilla, Livorno/Nizza, Bruxelles/Fiandre ed Amsterdam.

Si conosce poco della sua giovinezza a Montilla. Solamente nella sua raccolta di poemi dal titolo *Coro de las Musas* (1672), si trovano informazioni sulla sua vicenda sentimentale con Flor Soto e da documenti notarili, circa la sua attività professionale. Il periodo italiano, il secondo della vita dell'autore, è caratterizzato dall'emigrazione (Algeri, Nizza e Livorno), adesione pubblica al giudaismo e matrimonio nel 1662 con la sorella del cognato Débora Váez, figlia di Catalina e Abraham. Il 20 luglio si imbarcarono a Livorno nella nave «Monte del Cisne» per trovare fortuna nel Nuovo Mondo. A Tobago, appena giunti, la moglie morì, e Barrios fece ritorno con la stessa nave nei Paesi Bassi.

La sua vita si svolgerà da quel momento in poi tra Amsterdam, dove Barrios condusse una vita profondamente religiosa e sviluppò un'attività pietistica e di produzione ideologica – *Sol de la vida* (1674), *Bello monte de Helicona* (1686), *Estrella de Jacob sobre flores de Lis* (1690), etc. – e Bruxelles, dove svolse attività di capitano di fanteria dei *tercios* spagnoli. Lì pubblicò i suoi *Flor de Apolo* (1665) e *Coro de las Musas*. Ad Amsterdam si sposò di nuovo con Isabel (Abigail) de Pina, di conosciuta famiglia di commercianti (30 agosto 1662). Ebbero tre figli: Simón Leví Caniso (1665), Raquel (1667), che visse solo quindici giorni e Ribca (1670). La fase olandese fu l'ultima della sua vita, si svolse ad Amsterdam, in cui vi fissò la sua residenza definitiva nel 1674 fino alla sua morte. Miguel de Barrios rappresentava l'*élite* poetica e dell'ortodossia religiosa della comunità sefardita della città: scrisse circa cento opere di contenuto e stili differenti.

In questo ultimo periodo, caratterizzato dalla malattia, la morte di congiunti, la povertà e una profusa produzione letteraria, spiccano due eventi. Nel 1665 il movimento messianico de Shabettai Zevi ben Mordajai irruppe nella Sinagoga. Shabettai, gran conoscitore della cabala, si presentava come l'atteso Messia. Barrios lo seguì fedelmente ma Zevi, fatto prigioniero a Costantinopoli dalle autorità musulmane, si convertì all'Islam. Barrios rimase

profondamente colpito e cadde in disgrazia. Ma la maggiore crisi nel quartiere ebraico di Amsterdam fu provocata anche dal comportamento del medico Juan Prado e del filosofo Baruch Spinoza. Entrambi si erano professati seguaci del deismo e della ribellione epicurea contro il rabbinato. Barrios li attaccò nelle sue opere. Furono colpiti da anatema da parte della comunità sefardita di Amsterdam. Dopo questo periodo, convulso e faticoso, iniziò una peregrinazione poetica alla ricerca di qualche mecenate che finanziasse i suoi scritti: la angustiante trappola barocca dei postulanti. Le ristrettezze economiche, le disillusioni religiose, la malattia mentale di cui aveva sofferto e lo stesso presentimento della propria morte pesarono sullo scrittore in questa fase finale e accelerarono il momento fatale della morte (1701).

(F.J. Sedeño Rodríguez)

Vedi anche
Conversos, Spagna; Fiandre; Giudaizzanti; Marranesimo

Fonti
AHN, *Inq*, leg. 3013

Bibliografia
Barrios 2006, Boer 1996, Gracia Boix 1983, Rebollo Lieberman 1996, Révah 1995, Scholberg 1962, Scholem 1973, Sedeño Rodríguez 1995, Sedeño Rodríguez 2003

Barros, João de - Umanista portoghese, autore di opere filosofico-dottrinarie, geografiche, grammaticali, pedagogiche e soprattutto storiografiche, João de Barros (Viseu, ca. 1496-Ribeira de Litém, 20 ottobre 1570) era figlio illegittimo di Lopo de Barros, *fidalgo* di un'illustre famiglia di letterati che prendeva nome dal paese d'origine ubicato nella regione settentrionale dell'Entre-Douro-e-Minho. Poco si conosce della madre (Ana de Torres?), tuttavia la critica propende ad attribuire a Barros un'ascendenza materna di origine *conversa*. Educato a corte, sin da giovane fu al servizio di Emanuele I e di Giovanni III. Dal 1522 al 1567 rivestì quasi ininterrottamente incarichi di responsabilità politica ed economica in qualità di alto funzionario pubblico a São Jorge da Mina e a Lisbona, e mantenne sempre solidi legami con la famiglia reale. Intorno al 1525 sposò Maria de Almeida, figlia di un cavaliere della casa reale e sorella del frate francescano Roque de Almeida, in seguito denunciato all'Inquisizione per i rapporti intrattenuti in Germania con Lutero e Melantone. Nel 1535 Barros ebbe la concessione, insieme al nuovo cristiano Fernão Álvares de Andrade e ad Aires da Cunha, di una capitania in Brasile nella zona del Maranhão, che gli procurò non poche difficoltà di ordine economico. È del 1539 il processo inquisitoriale contro il medico e teologo António Luís, professore all'Università di Coimbra, durante il quale questi rilasciò dichiarazioni relative alla sua assidua frequentazione di Barros, che intervenne poi nella causa in qualità di testimone difensivo. Nel 1550 uno dei figli di Barros, António, fu denunciato al tribunale dell'Inquisizione di Lisbona dai docenti del Collegio delle Arti di Coimbra. Ritiratosi nel 1567 a vita privata nella sua villa di Ribeira de Litém, Barros godette di un vitalizio regio sino alla morte. Fu sepolto nella locale cappella di Santo António, fatta costruire da lui nel 1540. In seguito il suo corpo fu trasferito dal figlioccio Jorge de Ataíde, vescovo di Viseu, nella chiesa parrocchiale di Alcobaça.

Di Barros ci è pervenuta un'ampia produzione letteraria a scopo prevalentemente storico, pedagogico e formativo. La sua prima pubblicazione fu un romanzo cavalleresco intitolato *Primeira parte da cronica do Emperador Clarimundo, donde os Reys de Portugal descendem*, terminato nel 1520 e uscito a Lisbona nel 1522. Tra le opere filosofico-morali sono da annoverare *Ropica Pnefma* (1532), titolo tradotto da Barros come «merce spirituale» (*mercadoria espiritual*), di influenza senechiana e petrarchesca, e il *Diálogo de Joam de Barros com pratica delles em modo de jogo* (1540), poi riproposta con diverso titolo nel 1563. Di impronta pedagogico-didattico sono invece alcuni testi rivolti all'insegnamento della lingua, come la *Cartinha com os preceitos e mandamentos da Sancta Madre Igreja, e com os mistérios da missa e responsorios della* (1539), la *Grammática da Língua Portuguesa* pubblicata insieme al *Diálogo em louvor da nossa lingoagem* (1540), dedicati a fanciulli indiani e africani, e il *Diálogo da Viciosa Vergonha* (1540), pubblicato come libro di lettura in supplemento alla *Grammatica*. Barros trovò affermazione letteraria soprattutto come storiografo. Un ampio progetto storico e geografico atto a mostrare le scoperte portoghesi al mondo e a rivendicare il diritto della Corona di Portogallo al dominio esclusivo delle rotte marittime prevedeva, sul modello di Tito Livio, una grande opera enciclopedica in cui prendere in considerazione sia le strette connessioni tra storia, geografia ed economia, sia l'imponente presenza di realtà culturali e religiose diverse da quelle europee. Dell'ambizioso progetto delle *Décadas da Ásia* furono pubblicate, tra 1552 e 1563, solo le prime tre decadi. La quarta decade uscì postuma nel 1615. Probabilmente l'autore elaborò, sebbene non compiutamente, anche altre parti dell'opera, ad esempio la *Geografia Universal*, andata perduta. Altri lavori furono pubblicati postumi: il *Diálogo evangélico sobre os artigos da fé contra o Talmud dos Judeus*, composto tra 1542 e 1543, dedicato al cardinale infante Enrico, inquisitore generale, che non ne approvò la pubblicazione. Nel testo, scritto in corrispondenza con i primi *autos da fé* dell'Inquisizione, Barros cercava di mettere in evidenza la superiorità del Vangelo rispetto al *Talmud*, finendo per dimostrare, insieme all'integrità della sua fede cattolica, anche la necessità di un dialogo da pari a pari con la cultura ebraica. In altre due opere, rimaste inedite, si affrontavano anche questioni legate all'Inquisizione. Nel *Panegírico de D. João III*, pronunciato a Évora nel 1533, si prendevano di fatto le distanze dal tribunale allora sul punto di essere concesso in Portogallo; al contrario, nel *Panegírico a mui alta e esclarecida princesa Infanta Dona Maria nossa senhora*, pronunciato forse nel 1546, se ne riconosceva ormai la necessità.

All'interno della produzione di Barros si distacca, per originalità e capacità critica uno dei suoi primi lavori: la già citata *Ropica Pnefma*. Elaborata sul modello dei dialoghi platonici, l'opera riprende in parte i *Colloquia* di Erasmo e altre opere di Thomas More, Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola e Ramon Sibiuda. Vi sono messi in scena quattro personaggi allegorici: l'Intelletto e la Volontà, che rappresentano le posizioni eretiche, e la Ragione e il Tempo, personificazioni dell'autorità e dell'esperienza ortodosse. I personaggi affrontano problematiche morali, psicologiche e sociali, ponendo in discussione la scolastica, gli Ordini religiosi e la legittimità della proprietà privata. La forte critica sociale che pervade l'opera, il contrasto tra sapere biblico e medievale da un lato e le nuove conoscenze del Cinquecento dall'altro, riflettono pienamente la dicotomia dell'uomo rinascimentale, diviso tra l'obbedienza etico-religiosa e la realtà concreta e corrotta dell'essere umano. Il testo, pubblicato nel 1532 (e verosimilmente, di nuovo, nel 1552), circolò liberamente fino al 1581 quando, per l'evidente impronta erasmiana e per la polemica contro la corruzione ecclesiale, fu messo all'Indice dall'inquisitore generale Jorge de Almeida. La *Ropica Pnefma* continuò comunque a circolare in forma manoscritta nel resto d'Europa. Almeno un altro paio di scritti evidenziano ancora il debito intellettuale di Barros nei confronti di Erasmo. Il *Panegírico de D. João III*, dove, attraverso similitudini tratte dal mondo classico, si esorta il re a non infierire contro il popolo ebraico, riflette l'immagine erasmiana tracciata nell'*Instructio Principis Christiani* (1516). Il *Diálogo em louvor da nossa lingoagem*, delineando l'importanza della lingua portoghese nel mondo, ripercorre le linee del *Diálogo de la lengua* dell'erasmista spagnolo Juan de Valdés, dando rilievo alla filosofia morale dell'umanesimo cristiano di Erasmo. Il percorso letterario di Barros mette quindi in luce sia la complessità del periodo storico in cui l'autore è inserito,

sia la lenta costruzione del suo processo culturale, con impostazioni filosofiche dapprima fortemente critiche ed eterodosse poi, in linea con il contesto sociale frequentato dall'umanista, sempre più orientate verso l'ortodossia cattolica.

(M. Russo)

Vedi anche
Almeida, Jorge de; Apologetica; Indice dei libri proibiti, Portogallo; Letteratura, Portogallo; Nuovi Cristiani, Portogallo; Protestantesimo, Portogallo

Bibliografia
Andrade 1980, Baião 1917, Barreto 1983, Boxer 1981, Coelho 1992, ILI, *João de Barros* 1996, Révah 1975(a)

Bartocci, Bartolomeo - Originario del borgo umbro di Città di Castello, nello Stato della Chiesa, a quanto pare Bartolomeo Bartocci fu convertito alle concezioni della Riforma da Fabrizio Tommasi da Gubbio, che conobbe durante l'assedio di Siena del 1555, al quale presero entrambi parte. Di lì a poco, ritornato in patria, Bartocci svolse attività di proselitismo tra alcuni congiunti, rifiutandosi, inoltre, di ricevere i conforti religiosi in occasione di una grave malattia che aveva fatto temere per la sua stessa vita. Successivamente, in seguito a una citazione del vescovo della città, Vitellozzo Vitellozzi, Bartocci fuggì prima a Siena e poi a Venezia. Nonostante le preghiere dei genitori che lo esortavano ad abiurare pubblicamente le proprie convinzioni, decise di partire per Ginevra, verosimilmente ancora durante lo stesso 1555; l'anno seguente, quindi, fu accolto dalla locale Chiesa italiana, mentre la sua iscrizione nel registro degli abitanti risale al 14 ottobre 1557.

Da quel momento Bartocci visse esercitando la mercatura della seta e acquistò gradualmente una posizione di prestigio in seno alla propria Nazione. Anche se non è comprovabile con certezza che la sua nuova fede si fosse da subito orientata in senso calvinista, aderì profondamente a questa dottrina e si adoperò per diffonderla fra i propri connazionali in Francia, in special modo a Lione, osteggiando al contempo le posizioni antitrinitarie espresse da alcuni altri esuli italiani. È certo che in questi anni Bartocci tornasse in Italia: sappiamo infatti che in un periodo non precisato egli si trovò al servizio del nobile vicentino Giulio da Thiene e che lo affiancò nella sua attività di propaganda filo-riformata in area padana e veneta. La sua presenza nella Penisola, tuttavia, è documentata con certezza solo a partire dall'autunno del 1567, in relazione alla Sicilia, a Napoli e a Roma.

Il 20 ottobre dello stesso anno, in seguito a un ordine impartito dal cardinale Scipione Rebiba e trasmesso per lettera all'inquisitore generale di Genova, Bartocci venne catturato insieme con alcuni compagni dalle autorità secolari della Repubblica, mentre si stava recando a Ginevra. Il provvedimento giudiziario suscitò la reazione dei governi di Ginevra e di Berna, che tramite due lettere inviate rispettivamente il 6 ed il 17 novembre seguenti si lamentarono presso il doge e i governatori di Genova, appellandosi alla libertà di commercio e minacciando ritorsioni qualora Bartocci non fosse stato liberato. Il governo genovese, oltre a procrastinarne l'invio a Roma, si adoperò presso il cardinale Giovambattista Cicada perché questi perorasse la causa di Bartocci presso il pontefice e i cardinali inquisitori. Il tentativo fu però vanificato dall'intransigenza di Pio V. Anche in considerazione della confisca di una ingente somma di denaro spettante a cittadini genovesi da parte dei bernesi, lo Stato di S. Giorgio temporeggiò ancora, ma il 29 gennaio 1568 fu infine costretto a concedere l'estradizione di Bartocci, pur richiedendo in maniera informale che il procedimento fosse condotto celermente.

Iniziato ai primi di marzo, il processo si arrestò temporaneamente già alla fine del mese a causa di una nuova grave malattia dell'imputato. Proseguì poi a rilento. Sottoposto ad un termine di tempo *ad resipiscendum*, Bartocci a un certo punto sembrò quasi disposto ad abiurare, ma alla fine, rifiutata ogni ritrattazione, venne condannato come eretico impenitente, oltre che riconosciuto dai cardinali della Congregazione come un «heresiarcha» che aveva viaggiato «quasi per tutta Italia dogmatizzando». Nonostante le vibranti proteste del governo genovese, che ancora il 22 ottobre 1568 si lamentava con Cicada per i notevoli danni commerciali già subiti e annunciati per il futuro, Bartocci fu bruciato vivo a Roma il 25 maggio 1569.

(S. Ragagli)

Vedi anche
Genova; Pio V, papa; Rebiba, Scipione

Bibliografia
Ginzburg 1964, Orano 1904, Rosi 1894, Rosi 1899, Tedeschi 2000, nn. 806-809

Bartolomeo da Amelia - La prima notizia riferibile a un inquisitore di nome Bartolomeo è una lettera papale del 24 settembre 1260 che si rivolge ai *Dilectis filiis fratribus Andreae, Gentile et Bartolomeo ordinis Minorum et aliis inquisitoribus haereticae pravitatis in Romana provincia et administratione beati Francisci*. Il problema se identificare questo frate Bartolomeo con frate Bartolomeo d'Amelia o con frate Bartolomeo di Viterbo, predecessore del più noto inquisitore frate Sinibaldo dal Lago Perugino, o con una terza persona non ha ancora trovato soluzione. A *Bartholomeo de Amelia ordinis Minorum inquisitori haereticae pravitatis Romanae provinciae* si rivolge una lettera di Urbano IV del 10 gennaio 1264: il papa lo invia in aiuto di Guiscardo de Petrasca, rettore del Patrimonio di Pietro in Tuscia, autorizzandolo ad usare la censura ecclesiastica contro chi gli si oppone.

L'attività inquisitoriale di frate Bartolomeo da Amelia è documentata dal *Liber inquisitionis* di Orvieto che contiene in tutto sessantanove sentenze, di cui cinquantasei pronunciate o dal solo Bartolomeo o insieme a Benvenuto da Orvieto tra il 17 aprile 1268 e il 22 gennaio 1269. Bartolomeo sembra aver esercitato il suo ufficio a Viterbo: in una copia di un atto di vendita rogato il 5 novembre 1268 viene definito *inquisitor heretice pravitatis in Viterbio et Romana provincia*; a Orvieto compare come *inquisitor haereticae pravitatis in civitate Urbevetana et Romana provincia*. Non sappiamo fino a quando Bartolomeo da Amelia tenne l'*officium inquisitionis*: viene definito inquisitore il 28 giugno 1272 e ancora l'11 marzo 1274.

Fu incaricato prima da Giovanni XXI (probabilmente nell'ottobre del 1276), poi da Niccolò III (dal 12 dicembre 1277) di mediare tra Rodolfo d'Asburgo e Carlo I d'Angiò. La rivalutazione del ruolo guida del papato nella Penisola italiana fu un punto centrale del programma di Niccolò III, passando attraverso il ridimensionamento dell'influenza degli Asburgo e degli Angiò. Niccolò III dovette essere contento del suo negoziatore, se, il 9 aprile 1278, in ricompensa dei suoi meriti, nominò Bartolomeo da Amelia vescovo di Grosseto. Nell'ottobre del 1278 Niccolò III gli affidò una nuova missione: a capo di un'ambasceria, lo inviò da Michele Paleologo per trattare dell'unione della Chiesa latina con quella greca.

Niccolò IV nominò Bartolomeo da Amelia *vicarius Urbis* il 27 giugno 1288. Seguirono altre missioni che dimostrarono la fiducia particolare di cui godeva il vescovo di Grosseto. Dopo che il papa ebbe ordinato al vescovo di Cagli di recarsi a Roma per fare personalmente rapporto sulla situazione della sua città, il 21 ottobre 1288 mandò Bartolomeo a Cagli per condurre un'inchiesta sulle condizioni della città. Nel febbraio del 1289 fu in Romagna in veste di legato pontificio. Il 20 maggio 1290 ottenne l'incarico di recarsi in Inghilterra: doveva portare una lettera a Edoardo I con la quale il papa esortava il re ad abrogare le disposizioni che violavano le libertà ecclesiastiche; la lettera fu recapitata e le disposizioni abrogate.

© NORMALE PISA

Bartolomeo da Amelia morì prima del 13 marzo 1291, giorno in cui venne nominato il suo successore nella sede vescovile di Grosseto.

(W. Benziger)

Vedi anche
Benvenuto da Orvieto

Bibliografia
De Donato 1964, Lansing 1998, Mariano D'Alatri 1996

Battesimo - Il rapporto storico tra l'Inquisizione e il battesimo ha avuto un duplice aspetto: da un lato il controllo e l'indagine nei confronti dei responsabili di opinioni e di comportamenti sospetti sul piano dottrinale e dall'altro l'elaborazione di risposte per sciogliere dubbi e risolvere incertezze di carattere rituale, oltre che dottrinale. In primo luogo occorre tenere presente che il battesimo è la condizione preliminare perché possa svolgersi l'opera dell'Inquisizione come tribunale della fede, che in quanto tale si rivolge solo ai battezzati. Non tutte le dottrine religiose e non tutti gli errori di fede cadono sotto la giurisdizione dell'Inquisizione, ma solo quelli dei cristiani. Perciò l'Inquisizione come tribunale dell'eretica pravità riguarda solo i battezzati e il battesimo è la condizione perché l'inquisitore svolga il proprio ufficio e accerti l'eventuale sussistere di eresia come errore di fede, o di apostasia come abbandono della 'vera fede' e passaggio ad altra religione. Ma la questione del battesimo come vincolo di unità di fede della popolazione di uno stato cristiano fu materia rilevante anche per le autorità statali.

La dottrina sul sacramento del battesimo si era sviluppata in una situazione in cui la religione cristiana era diventata l'unica religione ammessa dalle leggi dell'Impero romano. Fu in conseguenza di questo che si passò dalla pratica del battesimo degli adulti, ancora in uso ai tempi di sant'Ambrogio e di sant'Agostino, a quella del battesimo dei neonati. Le prime misure per colpire i negatori del battesimo furono fissate nel codice di Teodosio e rappresentarono la normativa politica in materia religiosa a cui si richiamarono giuristi e poteri statali in età moderna nella repressione dell'anabattismo, come dottrina che minacciava l'unità politica. In questo, ad esempio, i principi tedeschi dei territori passati alla Riforma poterono contare sul consenso di Lutero e Melantone. Quanto agli usi del battesimo come strumento di compattezza del corpo politico, esso attraversa tutta la storia medievale e moderna: se con la formazione dei nuovi regni nell'Europa alto-medievale fu il battesimo dei sovrani che segnò il passaggio dell'intera popolazione al cristianesimo, la costruzione del dominio coloniale passò attraverso la pratica del battesimo sistematico e di massa delle popolazioni soggette. Da questa caratteristica assunta dal battesimo dovevano derivare anche i principali problemi affrontati dall'Inquisizione. Se il battesimo era il vincolo sacramentale dell'appartenenza al corpo cristiano, il delitto religioso più grave era quello dell'apostasia, di cui si rendeva colpevole colui che infrangeva quel vincolo e passava ad altra obbedienza religiosa.

Nella storia dell'Inquisizione come tribunale ecclesiastico la questione del battesimo ebbe agli inizi una importanza marginale riguardando solo qualche aspetto di abuso del sacramento a scopi di magia. Il problema divenne importante tra Quattro e Cinquecento sotto quattro distinti aspetti: l'apostasia delle streghe e degli stregoni come seguaci del demonio; l'apostasia degli ebrei che, battezzati a forza, continuavano a praticare l'antica fede; l'apostasia dei cristiani all'Islam; la negazione del valore del battesimo da parte di chi fondava il valore del sacramento nella fede e perciò negava efficacia al battesimo degli infanti e ne richiedeva la celebrazione consapevole in età adulta (anabattisti). Nel caso della stregoneria l'imputazione relativa all'apostasia si sviluppò nel corso della seconda metà del Quattrocento e trovò accoglimento e definizione formale nel *Malleus maleficarum*. Per quanto riguarda l'apostasia dei cristiani passati all'Islam, si trattò di un problema nato dalla avanzata dei musulmani nel Mediterraneo e in Europa, che portò al moltiplicarsi di casi di cristiani catturati e passati all'Islam che, una volta tornati in terra cristiana, dovettero sottoporsi a processo ed essere giudicati per apostasia. I documenti conservati nei fondi inquisitoriali conservano i racconti delle vicende di chi attraversava le frontiere religiose tra i due monoteismi. Dal punto di vista giudiziario, si tratta di procedimenti che, accogliendo la tesi della costrizione violenta, si concludevano senza punizioni, ma con 'penitenze salutari' e l'abiura degli imputati. Ben diversamente complesso fu il caso degli ebrei.

La volontà di convertirli e di convincerli a ricevere il battesimo prese diverse forme, da quella violenta del battesimo forzato di intere collettività, attestata in episodi ricorrenti a partire soprattutto dall'età delle crociate, a quella della persuasione esercitata, ad esempio, nei confronti degli ebrei condannati a morte per delitti come il furto: a questi veniva normalmente offerta un'attenuazione delle pene in cambio del battesimo. Ma la vicenda che dominò la storia generale dei rapporti con gli ebrei fu quella della violenza con cui nella Penisola iberica tra XV e XVI secolo essi furono costretti a scegliere tra il battesimo e l'espulsione. Una questione particolarmente importante si rivelò quella del battesimo dei popoli extra-europei. Nei loro confronti si ricorse in genere a battesimi ridotti all'essenziale, senza esorcismi, con la sola aspersione e la recitazione della formula rituale, spesso praticate su intere collettività di presenti sia nel caso della predicazione dei missionari nelle colonie americane o dei possedimenti portoghesi in India, sia nel caso degli schiavi africani al momento dell'imbarco su navi negriere. La questione investì il primo tribunale dell'Inquisizione impiantato in Messico quando il caso del *cacique* don Carlos mise le autorità ecclesiastiche davanti al problema della permanenza segreta degli antichi culti. Tutti questi problemi nascevano da una radice fondamentale, quella antica del valore del battesimo come vincolo e sigillo di appartenenza al corpo visibile della cristianità: il battesimo, da 'parte' della fede era diventato 'porta della fede': una porta unica ed esclusiva che non poteva essere attraversata che in una direzione sola. Ma la condizione fondamentale della fede, come aveva scritto sant'Agostino, era quella della libera adesione e il sacramento era strettamente individuale. Ciò non impedì che periodicamente avvenissero forme di violenza collettiva per imporre il battesimo a persone di altra religione, soprattutto a ebrei, in occasione di crociate o di fanatizzazioni di massa ad opera di predicatori; va inoltre aggiunto che casi di costrizione o inganno di individui o di piccoli gruppi per imporre loro il battesimo sono come un rumore di fondo della storia del cristianesimo.

Gli inquisitori furono portati per la loro stessa professione e per le loro convinzioni religiose a favorire le forme di pressione anche violenta: lo fecero ad esempio nell'Italia meridionale alla fine del Trecento. Inoltre, di fronte a casi di coercizione deliberata e promossa dal potere, come quelli delle conversioni forzate della Penisola iberica, l'atteggiamento della cultura inquisitoriale fu quello di minimizzare la violenza (così il portoghese António de Sousa nei suoi *Aphorismi Inquisitorum*, 1630) e di dichiarare chiuso il «tempo di grazia» durante il quale si era evitato di controllare e di punire i falsi convertiti (così Francisco Peña, nel suo trattato *De tempore gratiae*). Un argomento favorevole al ricorso al battesimo forzato derivò indirettamente dalla dottrina dell'efficacia del sacramento *ex opere operato*, che trovò sanzione solenne nella settima sessione (3 marzo 1547) del Concilio di Trento, e con la quale si rispose alla tesi calvinista, che concepiva il sacramento come un semplice segno di fede, e si rigettarono le tesi degli anabattisti. L'importanza del battesimo risultava così maggiore rispetto ad altri sacramenti, costituendo la porta d'ingresso nella fede. Ne derivò una intensificazione e una generalizzazione della registrazione dei battezzati e una maggiore insistenza sull'obbligo di amministrare il battesimo ai bambini entro i primi giorni dalla nascita. Il sospetto di eresia colpì chi rinviava troppo il sacramento. Sul valore dei battesimi

forzati o di quelli segretamente o fraudolentemente impartiti ai loro figli non ci furono più dubbi possibili. Questo non impedì che la questione desse materia di discussioni ai giuristi che trattarono la materia davanti a tribunali laici per conto, o comunque in relazione con le rivendicazioni, di genitori ebrei di figli sottratti per ricevere il sacramento, o battezzati nascostamente da nutrici cristiane.

Dal punto di vista dell'Inquisizione, se era deprecabile la pratica del battesimo forzato o amministrato a bambini sui quali non si aveva la patria potestà, non c'era dubbio tuttavia sul fatto che il battesimo conferito in tali condizioni fosse valido. Appartenendo così il battezzato alla Chiesa cristiana, esso doveva essere sottratto ai genitori di altra religione e allevato in istituzioni o famiglie cristiane. La Casa dei Catecumeni, fondata a Roma nel 1543 sotto gli auspici dei primi gesuiti, offrì il modello di istituzioni analoghe in altre città. In assenza di essa i battezzati erano affidati a famiglie o ad altri istituti ecclesiastici per essere allevati. Tutti questi problemi ebbero una radice comune nell'espansione missionaria della prima età moderna e nella volontà di cancellare le differenze religiose con un forte impulso alla conversione dei non cristiani. Accanto alla questione gravissima degli ebrei convertiti a forza e sospettati perciò di apostasia, ci fu anche il problema di chi approfittava dei vantaggi garantiti ai convertiti facendosi battezzare più volte in città diverse. I falsi convertiti, che al prezzo di una abiura sommaria redatta firmando un modulo predisposto ricevevano il sacramento e insieme ad esso la consueta elemosina, furono talvolta scoperti e processati con l'accusa di anabattismo, ma se la cavarono normalmente con punizioni non gravi: si tratta di una categoria che nella prima età moderna si venne configurando come una componente specifica del mondo dei vagabondi e dei truffatori di mestiere. Ma nella struttura accentrata dell'Inquisizione romana il problema ebbe anche un aspetto teorico che fu lungamente dibattuto nella sede della Congregazione cardinalizia del Sant'Uffizio. Esso riguardò il problema delle condizioni di validità del battesimo amministrato in situazioni speciali, in particolare di quello di emergenza che si praticava sul bambino all'atto della nascita e che poteva essere amministrato non solo dal sacerdote, ma dall'ostetrica, dal medico o da chiunque altro.

Una volta riaffermato rigidamente con la dottrina sacramentaria del Concilio di Trento, di contro ad anabattisti o ai seguaci della Riforma protestante, il principio dell'efficacia *ex opere operato* del sacramento come tale (cioè che non dipendeva dalla disposizione interiore di chi lo riceveva, né da difetti o mancanze di chi lo amministrava), le questioni del battesimo degli infedeli, dei pagani delle Indie e degli infanti divennero un campo aperto di discussione e di esperimenti che ebbero nella Congregazione del Sant'Uffizio la loro sede specifica, sia pure in rapporto di scambio con le Congregazioni romane del Concilio e *De Propaganda Fide*. Con il Rituale Romano, approvato sotto Paolo V (1614), si provvide a fissare rigidamente il rito di amministrazione del sacramento abolendo tutte le varietà liturgiche locali (con la sola eccezione di quello ambrosiano). A partire da allora si pose il problema degli scrupoli e dei dubbi che nascevano quando si scopriva che un battesimo era stato amministrato con formule difettose e con materie non corrispondenti esattamente a quelle prescritte; tra l'altro, poiché la formula fondamentale («Ego baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti») veniva recitata nelle lingue locali, emerse la questione dell'efficacia del sacramento quando le parole venivano storpiate o quando ne era dubbio il significato effettivo nella traduzione (per esempio presso quelle culture nelle quali il termine scelto per indicare Dio non significava una entità individuale di persona ma, ad esempio, un principio impersonale, o un'entità naturale). Se missionari (fuori dell'area cattolica europea), ostetriche o altri ancora erano presi da dubbi, o se i dubbi assillavano il battezzato stesso, la questione veniva sottoposta per una soluzione teologica ai consultori del Sant'Uffizio e si deliberava in materia nelle Congregazioni: le questioni affrontate e i relativi decreti formarono un corpo di tipo giurisprudenziale di cui si tenne memoria a parte rispetto ai processi nella sezione dei *Dubia circa sacramenta*.

Una sezione sempre più corposa di questi dubbi e scrupoli riguardò il caso specifico dei neonati e dei feti. Anche se il Concilio di Firenze (1439-1442) nel decreto di unione con gli ortodossi aveva stabilito senza incertezze la destinazione all'inferno di chi moriva appena nato se non riceveva il battesimo, c'era la dottrina del Limbo, nata per attenuare quella condanna (ma non ratificata dal Concilio di Trento, né in seguito), e c'era l'opera dei santuari specializzati nel cosiddetto miracolo del *répit*, cioè della resurrezione temporanea dei neonati morti per il tempo necessario all'amministrazione del sacramento. Tuttavia l'ansia delle famiglie e la volontà missionaria di salvare anime resero sempre più drammatico questo problema, alleandosi inoltre alla politica demografica dei sovrani tesa a combattere la pratica dell'aborto e dell'infanticidio con misure sempre più severe. Nella bolla *Effraenatam* (29 ottobre 1588) di papa Sisto V la scomunica *latae sententiae* colpì l'aborto procurato. Intanto crescevano i dubbi intorno alla sorte delle anime dei feti abortivi espulsi dopo un certo periodo dal concepimento. Il paradigma antico della distinzione tra feto inanimato e feto animato stabiliva l'ingresso dell'anima come spirito vitale all'altezza del quarantesimo giorno dal concepimento, con un margine più o meno raddoppiato per le creature di sesso femminile. La nuova concezione cristiana dell'anima come un 'doppio' immortale dell'essere vivente rese la questione dell'animazione un punto molto dibattuto con conseguenze importanti nella legislazione e nella pratica dei tribunali: se nella tradizione canonistica e nelle sentenze dei tribunali ecclesiastici si mantenne a lungo in vigore la distinzione tra aborto di feto inanimato e quello di feto animato, la riflessione teologica e le nozioni mediche fondate sulla pratica anatomica finirono per annullare la scansione antica abolendo la distinzione fra avvio della vita embrionale e presenza dell'anima immortale. Il medico e filosofo Thomas Feyens nel trattato *De formatrice foetus* (1620) sostenne l'animazione entro il terzo giorno dal concepimento e la sua tesi trovò pronta eco nella cultura ecclesiastica cattolica. Anche se l'infanticidio e l'aborto non vennero considerati di pertinenza dell'Inquisizione mancando a tali reati una componente dottrinale, la legislazione penale si fece sempre più severa e tra i compiti dell'autorità cristiana ci fu quello di sorvegliare e punire i comportamenti sospetti delle donne gestanti. Ma la preoccupazione per la dannazione eterna delle anime dei feti si fece avvertire in modo particolarmente urgente per effetto dell'impulso missionario tipico dell'età moderna e soprattutto man mano che quel paradigma veniva messo in discussione e cedeva davanti alle scoperte dell'anatomia e alle speculazioni della teologia e della medicina legale. Cedette così il punto capitale che voleva che si effettuasse il battesimo solo una volta che il nuovo individuo usciva alla luce. Rimanendo stabile la condizione che l'acqua del battesimo ne toccasse l'epidermide si ricorse a strumenti in grado di raggiungerlo dentro l'utero, o almeno appena si avvicinava all'uscita naturale. Ma le dottrine e le pratiche furono numerose. Che si dovesse amministrare il sacramento a tutti i feti abortivi lo sostenne il teologo lucchese Girolamo Fiorentini in un libro pubblicato nel 1658, che ottenne significative adesioni e rispetto al quale la Congregazione romana del Sant'Uffizio si limitò a porre qualche censura marginale. Il sacerdote siciliano Francesco Cangiamila nella sua opera *Embriologia sacra* (1745) teorizzò quindi l'obbligo del cesareo in vita, ampliando l'intervento già entrato in uso del cesareo in donna morta al fine di salvare per la vita eterna le anime prigioniere nell'utero materno anche al prezzo della vita della madre, portando cioè alla luce con un intervento chirurgico gli embrioni e i feti in caso di pericolo imminente, o di parto difficile. Le proposte di Cangiamila trovarono applicazione e largo consenso nel mondo cattolico, dalla Lombardia austriaca al Perù.

La questione si riaprì nell'Ottocento e portò a confronti, alleanze e scontri fra Sant'Uffizio e medici. La scomunica contro i responsabili di aborto fu ribadita nella costituzione *Apostolicae Sedis*

di Pio IX (1869). Da allora la posizione della Chiesa cattolica è rimasta ferma nel condannare l'aborto in nome della difesa della vita (dove il termine 'vita' sta a indicare nello stesso tempo quella naturale dell'essere umano e quella eterna dell'anima). Quanto poi al problema teologico se il battesimo sia essenziale ai fini della salvezza eterna, un documento recente (2007) approvato da una Commissione teologica internazionale della Chiesa cattolica ha ribadito il principio che «la via della salvezza ordinaria passa attraverso il sacramento del battesimo».

(A. Prosperi)

Vedi anche

Aborto; Anabattismo; Apostasia; Battesimo forzato, Italia; Battesimo forzato, Portogallo; Battesimo forzato, Spagna; *Cacique de Texcoco* (don Carlos); Catecumeni; Congregazione del Concilio; Congregazione del Sant'Uffizio; Congregazione *De Propaganda Fide*; Fiorentini, Girolamo; Limbo; *Malleus maleficarum*

Bibliografia

Betta 2006, Boes 1999, Commissione Teologica 2007, Filippini 1995, Goldin 2007, Prosperi 2006, Soyer 2007, Starr 1946

Battesimo forzato, Italia - Nuove fonti archivistiche, in particolare quelle dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede relative al Sant'Uffizio romano, hanno posto in rilievo l'importanza del fenomeno dei battesimi forzati di ebrei per tutta l'età moderna, dal Cinquecento al pieno Ottocento. Il fenomeno riguardò assai più la minoranza ebraica che le altre appartenenze religiose, musulmane o protestanti. Oltre a costituire un nodo centrale della politica conversionistica del papato nei confronti della minoranza più presente e diffusa in seno alla cristianità, tale fenomeno – le cui conseguenze sociali e culturali sono di grande rilievo, benché a lungo trascurate dalla storiografia – va al di là della storia della repressione anti-ebraica e della ricostruzione dei sistemi inquisitoriali di controllo della coscienza, di violenta costrizione della libertà e di stravolgimento delle identità individuali. Esso, infatti, getta una luce nuova anche su molti aspetti più generali di storia sociale che coinvolgono profondamente tanto il mondo ebraico, quanto quello cristiano: ad esempio, le questioni dell'esercizio della *patria potestas* sui figli e dei diritti e dei poteri delle madri sui figli, nati e nascituri, la definizione del concetto di 'adulto' e la pratica della 'emancipazione' del figlio da parte del *paterfamilias*, la funzione e il significato del sacramento del battesimo, le dottrine sullo statuto del feto, il problema dei 'matrimoni misti', l'attenzione al ruolo delle donne e dei bambini, l'integrazione dei convertiti nella società cristiana, con ascese sociali e di *status*, e infine i problemi della costruzione di nuove e complesse identità sociali e culturali, come quelle dei neofiti.

All'Inquisizione romana erano demandate tutte le questioni più delicate relative agli ebrei e, in particolare, i contenziosi nati dai battesimi forzati. All'interno di questa larga categoria si riconoscono tre fenomeni specifici e molto diversi, che spesso però sono stati confusi e equiparati. Occorre invece distinguere tra i battesimi 'furtivi' o clandestini di neonati o bambini molto piccoli; le conversioni coatte derivanti dalle 'offerte', vale a dire dal diritto che i neofiti avevano di offrire alla Chiesa e alla fede cattolica i propri familiari restati nell'ebraismo, adulti e minori, anche a loro insaputa o contro la loro volontà; e, infine, i battesimi derivanti dalle denunce, cioè dalla pratica, anch'essa diffusa, con cui sia cristiani, sia convertiti denunciavano formalmente alle autorità ecclesiastica gli ebrei che avrebbero espresso in pubblico o in privato la volontà di convertirsi, da soli o con tutta la famiglia. Esamineremo più avanti le tre differenti tipologie, ma quello che merita subito di essere evidenziato è il fatto che, quanto alla politica ecclesiastica e alla teologia cattolica riferite alla questione ebraica, si assiste nel tempo ad un processo di progressiva legittimazione di modalità conversionistiche precedentemente riprovate o, quanto meno, limitate: è il caso, appunto, delle denunce di ebrei, delle 'offerte' di parenti da parte di convertiti, dei battesimi clandestini, dei rapimenti. Tale processo, a cui gli ebrei cercarono di opporsi attivamente e con accorte strategie di resistenza, fu accompagnato da una precisa trattatistica sulle conversioni e da puntuali prese di posizione dei pontefici (Caffiero 2004).

Particolarmente rilevante e carica di conseguenze per il futuro fu la minuta decretazione emanata, a metà Settecento, da Benedetto XIV Lambertini. I decreti di questo pontefice – che, osservato da questo particolare punto di vista, si dimostra assai meno tollerante e aperto di quanto una storiografia consolidata ha voluto far apparire – e, in particolare, le due *Lettere* del 1747 e 1751 non solo fondarono una giurisprudenza definitiva, relativa al fenomeno dei battesimi di bambini e di adulti, ma suggerirono una linea di comportamento ben precisa. Vi si stabiliva l'assoluta preminenza del principio extragiuridico del *favor fidei* (gli interessi della religione) su ogni altro diritto, civile o canonico, in materia di battesimi di bambini *invitis parentibus* (contro la volontà dei genitori) e, a causa dell'indubbia efficacia sul piano dei risultati, si sottolineava la centralità dell'intervento sui minori e, soprattutto, sulle donne. Ciò consente allo studioso di oggi di affrontare l'analisi della tematica delle conversioni – coatte o meno – inserendo una prospettiva di genere, anch'essa peraltro non limitata alle donne ebree, ma coinvolgente per molti aspetti anche la condizione delle donne cristiane, ad esempio per quanto riguarda le questioni dell'esercizio da parte delle donne della *patria potestas*, o dei diritti delle madri incinte sul feto. Inoltre, gli interventi normativi pontifici, quasi sempre adottati per tutta l'età moderna, dal XVI al XIX secolo, in relazione a casi romani di battesimi forzati di ebrei (per quanto non manchino, ovviamente, episodi simili in tutte le città italiane in cui fossero presenti ebrei), per un verso, pongono in rilievo l'importanza della comunità romana e del ruolo simbolico del tutto precipuo che essa ha sempre assunto sia all'interno della più generale decretazione pontificia nei confronti degli ebrei, sia all'interno dell'intero universo ebraico; per altro verso, fanno emergere l'importanza ineludibile del ruolo di Roma, non solo come sede della più antica, numerosa e autorevole comunità italiana (quanto all'età moderna), ma soprattutto come città nella quale, per evidenti motivi, la peculiarità dei rapporti tra il papato e gli ebrei configurò il modello e quasi il 'laboratorio' delle norme e delle pratiche cattoliche. Roma era il luogo in cui i diversi provvedimenti trovavano una prima applicazione, determinando reazioni, o singole vicende, che assumevano rapidamente una portata e una risonanza extra-locale. Ad esse si sarebbe guardato sempre, nel lungo periodo, come a 'precedenti storici' di riferimento indispensabili.

I battesimi 'furtivi'

Quello dei battesimi forzati costituisce un fenomeno storico che presenta aspetti poco indagati o notati e che si rivela di grande peso soprattutto per la comprensione delle radici dell'anti-ebraismo, cattolico e laico, otto-novecentesco. Esso costruisce, sancisce e fissa definitivamente mentalità, stereotipi e soprattutto modalità di comportamento nei confronti degli ebrei a lungo rimossi dalla memoria collettiva italiana.

Nella casistica dei battesimi e delle conversioni forzate un'attenzione particolare è stata rivolta ad alcune vicende clamorose di battesimo clandestino di neonati, fatti che si prestano a narrazioni coinvolgenti ed emotive. Nella documentazione dell'Archivio del Sant'Uffizio è possibile rilevare diversi casi di battesimo 'furtivo' da parte di cristiani, quasi sempre operati da serve, balie o da vicini, con il pretesto del pericolo di vita del bambino, e perfino di episodi di bambini 'rapiti' per strada o dalle loro case e condotti al battesimo. Spesso rievocata, anche di recente, in funzione polemica anti-cattolica, o al contrario, in chiave di apologetica non priva di sfumature anti-ebraiche, fu la famosa vicenda di Edgardo Mortara, il bambino bolognese di sette anni, battezzato 'furtivamente'

da una serva cattolica, che nel 1858 venne sottratto alla famiglia per ordine del Sant'Uffizio e portato nella Casa dei Catecumeni di Roma per esservi educato nella fede cristiana, sotto la diretta protezione di Pio IX (Kertzer 1996). Si trattò di un avvenimento che coinvolse tutti i grandi protagonisti del processo di unificazione italiana, suscitò scandalo e proteste nell'intera Europa e dette occasione a un conflitto durissimo tra Stati liberali europei e un papato arroccato su posizioni difensive nei confronti delle minacce della modernità e delle critiche al potere temporale. Divenne così un momento emblematico dell'intolleranza cattolica verso gli ebrei. Le ragioni della rilevanza del caso Mortara si collocano però non nella sua eccezionalità, data la tradizione secolare nel corso della quale erano frequenti e normali i battesimi di bambini ebrei, contro la volontà dei genitori e nonostante il divieto canonico, bensì sul piano politico, per il contesto italiano e internazionale, per l'epoca tarda in cui venne a cadere, per le reazioni, infine, che suscitò da parte di un'opinione pubblica e di autorità statali che ormai consideravano tali pratiche inaccettabili e contrarie al diritto naturale e civile, diremmo oggi ai diritti umani.

Questi battesimi clandestini o 'furtivi', che producevano conversioni coatte, furono proibiti assai precocemente dalla Congregazione del Sant'Uffizio mediante decreti che stabilivano per i cristiani trasgressori pene severe, spirituali (come la scomunica), pecuniarie e afflittive, fino a giungere alla galera per gli uomini e alla pubblica frusta per le donne. Per ribadirne il divieto, ma soprattutto i casi leciti – bambini in pericolo di morte, o abbandonati dai genitori –, sul battesimo clandestino si espresse Benedetto XIV nella *Lettera* del 28 febbraio 1747. Il documento nacque dal caso di un certo Antonio Viviani che, entrato nella casa dell'ebrea Perla Misiani, ne aveva battezzato le tre figlie minorenni. Nonostante le punizioni previste per i battezzatori, il sacramento fu riconosciuto comunque valido. Anche quella *Lettera*, come tutta la normativa benedettina sugli ebrei, aprì la porta a distorsioni ed abusi.

I battesimi clandestini, se non furono frequentissimi, erano tuttavia numerosi e sembrano suggeriti da un'autentica ossessione proselitistica che coinvolgeva non soltanto gli ecclesiastici, ma anche i cristiani comuni, persuasi di «fare una cosa buona» e di «guadagnare un'Anima a Dio». Inutili le proteste dei capi della comunità romana che denunciavano come gli ebrei vivessero perennemente «malsicuri […] nella custodia de proprj teneri figli» (Caffiero 2004). Le vicende dei battesimi furtivi si concludevano regolarmente, con la sottrazione dei bambini ai genitori, anche se si riscontra spesso un'indagine accurata sulla validità del sacramento (quanto alla materia e alla forma), sulle modalità con cui esso era stato conferito, sulle intenzioni reali del battezzante, sulla precisione della formula recitata e sulla quantità di acqua adoperata: controlli e procedure che, al di là dell'evidente scopo di eliminare dalle testimonianze incertezze che rendessero illegittimo il battesimo e dessero adito a controversie, fanno però anche intuire quanto tale pratica proselitistica non fosse quella più gradita all'istituzione ecclesiastica. La probabile ragione va individuata, oltre che nella negativa ricaduta esterna, anche nel fatto che essa lasciava uno spazio di intervento e di iniziativa individuale, e soprattutto da parte dei laici, che restava del tutto fuori del controllo delle autorità religiose. In ogni caso, la pratica del battesimo clandestino appare abbastanza frequente e forse in crescita, come a metà Settecento ammetteva lo stesso Benedetto XIV.

I battesimi clandestini, ad ogni modo, non costituiscono i casi più discussi in Congregazione e appaiono meno frequenti rispetto ad altre tipologie e vicende di conversioni coatte o forzate: le denunce e le 'offerte'. Si tratta di due aspetti particolari del fenomeno, diversi qualitativamente e quantitativamente rispetto al battesimo furtivo di fanciulli.

Denunciare gli ebrei

Una vera rimozione storiografica di lunga durata ha riguardato la pratica delle denunce di ebrei, vale a dire il fenomeno per cui sia cristiani, sia convertiti denunciavano formalmente alle autorità chi, secondo una perlopiù sospetta e interessata testimonianza, avrebbe espresso, in pubblico o in privato, l'intenzione di convertirsi, da solo o con tutta la famiglia. Le denunce erano spesso false, fatte all'insaputa delle vittime e suggerite da motivi di litigio, rancori personali o vendetta, oppure nate dall'aver udito frasi estorte con l'insistenza o pronunciate in momenti d'ira. Frequenti erano pure le denunce di giovani ragazze da parte di neofiti maschi, occasioni nelle quali si evidenziavano due diversi aspetti delle denunce. In alcuni casi, infatti, si trattava della rivalsa nei confronti della giovane da cui i pretendenti erano stati respinti. Negli archivi sono conservati numerosi e preoccupati esposti della comunità degli ebrei romani relativi alle frequenti vicende di questo tipo. In altri casi, tuttavia, la denuncia, spesso conclusa con una conversione e con un matrimonio, rivelava come essa potesse essere un espediente e una risorsa che consentiva alle fanciulle ebree di uscire dal ghetto e di sistemarsi, soprattutto attraverso il 'buon matrimonio' con un cristiano, in particolare nei casi in cui fossero rimaste incinte. Le denunce potevano, perciò, essere anche strumentali, frutto cioè di un accordo tra neofiti – o cristiani – ed ebrei che, per svariati motivi, avessero voluto lasciare il ghetto. Oppure la conversione di un innamorato ebreo poteva divenire il valido mezzo per concludere un matrimonio d'amore contro la volontà del padre della donna, attraverso la denuncia della ragazza che riusciva così a sottrarsi alla tutela paterna.

Le denuncie di ebrei – per lo più amici del denunciante, compagni di lavoro, vicini e parenti stretti, compresi genitori e figli – significavano, per i neofiti, sancire la rottura definitiva e irrimediabile con la comunità di origine tradita e la scelta senza ritorno di un'altra comunità di fede, che prometteva in cambio benemerenze e ottimi risarcimenti del pesante prezzo in termini di odio sociale pagato dal denunciante. Liquidazioni di conti personali, attese di vantaggi materiali e, naturalmente, zelo religioso e necessità impellente, per i convertiti, di dare prova di fedeltà alla nuova religione fondavano le motivazioni dei neofiti, peraltro sollecitati con forza dalle autorità ecclesiastiche a denunciare ex correligionari, così come a 'offrire' alla fede cattolica i parenti più prossimi. Quanto ai cristiani, invece, la denuncia, se non portava a riconoscimenti immediati e a vantaggi materiali, dava sfogo, comunque, a ostilità personali e a vendette. Soprattutto, però, come si è visto per i battesimi clandestini, essa corrispondeva alla convinzione legittimata e diffusa nel mondo cattolico che fosse un dovere religioso procurare conversioni in qualsiasi modo.

È evidente come si trattasse di una pratica 'condivisa'. Le istituzioni, specialmente quelle diocesane, non scoraggiavano affatto le denunce. Al contrario, proprio lo scompaginamento dei nuclei famigliari e consortili ebraici, attraverso il sospetto reciproco, la paura, le vendette, le calunnie e l'odio personale, era uno degli obiettivi perseguiti ai fini dell'indebolimento, della divisione interna della comunità e comunque della disgregazione della sua unità e compattezza: incertezze e timori che procuravano, a loro volta, ulteriori conversioni. La pratica della denuncia/delazione, diretta o anonima, spontanea o estorta, era non solo generalmente diffusa nella società di età moderna, ma autorizzata e perfino imposta dal sistema di 'polizia dei costumi' instaurato dall'organizzazione diocesana, soprattutto attraverso la confessione, dopo i decreti tridentini. Essa, inoltre, era largamente attuata dalla macchina inquisitoriale attraverso l'obbligo della denuncia degli eretici, ma anche dei colpevoli di altri reati. Nei casi qui considerati, relativi agli ebrei denunciati per la presunta intenzione di farsi cristiani, il fenomeno rispondeva, però, non soltanto a motivazioni di controllo e di repressione, quanto soprattutto a finalità conversionistiche. Né si può fare a meno di notare come tale pratica acquisti, nello specifico contesto delle relazioni tra ebrei e cristiani, un significato particolare in relazione al consenso e all'ampia legittimazione sociale che la accompagnava, tanto che i denuncianti erano sempre noti e non restavano segreti come avveniva in genere nelle proce-

dure inquisitoriali. Tale consenso partecipato può aiutare a comprendere radici antiche e motivazioni profonde e legittimanti delle pur diverse vicende novecentesche di delazioni di ebrei seguite alla legislazione razziale.

Anche l'Inquisizione, che incoraggiava il sistema generale delle denunce di colpe e reati, non era tuttavia esente da dubbi e interrogativi sull'efficacia spirituale di tale sistema nei casi in questione. In un documento del 1626, prodotto dall'interno della Congregazione del Sant'Uffizio e volto a discutere la prassi osservata nella conversione degli ebrei, si espressero fortissime riserve sulle denunce dei neofiti a carico di ex correligionari, soprattutto perché i casi di forzato rilascio degli adulti che rifiutavano di convertirsi si traducevano «in obbrobrio e irrisione della Religione». D'altro canto, il documento metteva in rilievo che, dal momento che la lunga detenzione nella Casa dei Catecumeni induceva negli ebrei un forte sentimento di vergogna e di timore di ritornare in ghetto, dove sarebbero stati sempre malvisti, spesso i denunciati, sia pure «ficto animo», accettavano il battesimo, con ciò divenendo pessimi cristiani («vivono tra i Cristiani come ebrei»), continuamente esposti alla tentazione di espatriare per tornare all'ebraismo. La denuncia si rovesciava, dunque, in un atto assai più controproducente e dannoso che vantaggioso. Era fatto notare, infine, che, poiché gli ebrei bollavano con grande infamia coloro che tentavano di abbandonare la loro religione, i neofiti denunciavano i propri nemici all'interno del ghetto asserendo che volevano diventare cristiani, affinché fossero portati alla Casa dei Catecumeni e come tali marchiati per sempre, quale che fosse l'esito della loro personale vicenda.

Le denunce venivano presentate con deposizioni formali dinanzi al notaio del tribunale del cardinale vicario e comportavano l'immediata cattura del denunciato da parte degli sbirri. Di norma, secondo decreti molte volte ribaditi nel tempo, esse avrebbero dovuto essere seguite dalla traduzione del denunciato in un luogo cosiddetto 'terzo' e imparziale, vale a dire, in uno spazio definito 'neutro' (una chiesa o la casa privata di 'buoni cristiani'), lontano tanto dal ghetto, quanto dalla Casa dei Catecumeni, per 'esplorarne' liberamente e senza pressioni la volontà e il reale desiderio e per controllare la veridicità e la validità formale della denuncia. Solo dopo che la volontà di convertirsi fosse stata accertata, l'ebreo o l'ebrea potevano essere portati alla Casa dei Catecumeni per la quarantena, cioè per ricevere nel corso di quaranta giorni l'istruzione religiosa e infine il battesimo. In realtà, il rettore della Casa eluse sempre più spesso tale normativa, con il pretesto di voler evitare che nei luoghi cosiddetti 'terzi' gli ebrei denunciati o 'offerti' fossero avvicinati da correligionari e sostenuti nella resistenza. Così, quasi sempre senza procedere a controlli circa la validità della denuncia, egli faceva condurre con la forza la vittima direttamente alla Casa, dove le pressioni psicologiche e le violenze morali dell'istituzione raggiungevano più facilmente lo scopo e dove gli ebrei venivano tenuti isolati e rinchiusi spesso ben oltre i quaranta giorni.

Soprattutto le donne, e in particolare le fanciulle, furono oggetto delle denunce, come dimostra la vicenda esemplare della giovane Anna del Monte (Sermoneta 1989, Caffiero 2008). Le motivazioni erano molte e varie, dal desiderio di vendetta di ebrei o neofiti, esplicato sui soggetti più deboli della famiglia, al tentativo di cristiani o convertiti di ottenere in tal modo le giovani di cui erano invaghiti, alla ben nota maggiore renitenza delle donne ebree a convertirsi rispetto agli uomini. Una riluttanza che implicava dunque la necessità di stimolare in qualche modo la loro volontà attraverso la reclusione coatta nella Casa dei Catecumeni. Vanno ricordati, inoltre, i privilegi con cui le convertite entravano nel mercato matrimoniale e che le rendevano assai appetibili per i cristiani sul piano economico e sociale. Infatti, dai documenti emerge come la maggioranza delle donne denunciate si fosse convertita e sposata. Ma la motivazione più forte delle denunce, come delle offerte, relative a donne era legata soprattutto alla loro capacità riproduttiva. Convertire una giovane ebrea significava assicurarsi figli cristiani.

Le 'offerte' di ebrei

La situazione normativa delle donne diventava assai delicata e intricata nei casi di 'offerta' alla fede cattolica dei nipoti da parte di zii e nonni convertiti, contro la volontà della madre vedova ebrea. Innanzi tutto, occorre spiegare il fenomeno, oggi ancora poco noto, dell'offerta o oblazione. Si trattava di una pratica, che i convertiti espletavano formalmente davanti al notaio del tribunale diocesano, con la quale essi offrivano alla Chiesa e alla fede cattolica i propri familiari, minori e adulti, anche quando essi non fossero consenzienti. In ogni caso, l'offerta era irrevocabile, anche se l'offerente si fosse pentito e avesse successivamente cambiato idea. Mentre gli adulti offerti potevano resistere alle pressioni alla conversione e ritornare in ghetto, in quanto responsabili e autonomi, i bambini offerti venivano invece subito battezzati sulla base del presunto diritto di patria potestà detenuto dagli offerenti.

Il fenomeno, durato dal Cinquecento all'Ottocento, in crescita costante tra fine Seicento e primo Ottocento, si rivela di enorme rilevanza non solo sul piano quantitativo, ma per le delicate implicazioni sulle questioni di eredità, di matrimoni, di diritti sui bambini, sui nascituri e sul feto, di esercizio della tutela, di percezione del corpo e dei diritti materni; oltre, naturalmente, al peso sui vissuti personali derivanti dalle violente forme psicologiche di pressione, talvolta assai dure e violente, dallo scardinamento dei rapporti inter-famigliari e dai veri e propri 'rapimenti' dei bambini strappati alle famiglie e alle madri. Le offerte mettono al centro della questione il tema, di interesse più generale e relativo anche alla società cristiana, dell'esercizio dei diritti della *patria potestas* che, per giustificare le offerte, veniva sempre più esteso a vari congiunti, ma anche piegato a manipolazioni. Si trattava, in particolare, di restringere i diritti di tutela della madre ebrea, di cui ella godeva secondo la legge ebraica, e di assoggettarli alla pretesa più ampia potestà dei parenti, maschi e femmine, convertiti. Certamente l'avo paterno, anche una volta convertito, sulla base del diritto romano, ancora assolutamente prevalente, manteneva la patria potestà su figli e nipoti anche maggiorenni, persino dopo l'emancipazione: ciò fu confermato, ad esempio, nel caso dell'ottuagenario David Citone che, ancora nel 1816, offrì Giuditta, la nipotina di quattro anni, contro la volontà di entrambi i genitori, sulla base dell'asserzione che la *patria potestas* spettasse sempre all'avo anche quando il figlio fosse emancipato e autonomo. Il diritto di offerta poteva essere dilatato fino a comprendere anche l'ava paterna che, benché non menzionata nella dottrina tomistica della *patria potestas* naturale e civile, veniva però recuperata sulla base del diritto alla tutela riconosciuto all'ava da Giustiniano; altre volte invece chiamando in causa persino il moderno e sospetto – per la Chiesa – diritto naturale. La patria potestà, però, veniva nuovamente ristretta qualora la madre vedova ebrea avesse rivendicato la propria potestà naturale per opporsi all'offerte dei propri figli fatta da zii o nonni paterni convertiti. Si assiste così, oltre che a una discussione giuridica molto vivace sul tema, in cui ancora una volta fu rilevante la legislazione di Benedetto XIV, ad un gioco per cui, di volta in volta e secondo i casi, era fatto valere il diritto romano o quello naturale (mai quello ebraico), ma comunque sempre quello che si rivelava favorevole all'offerta. Si rivela qui con evidenza una disinvolta manipolazione del diritto in funzione degli interessi della religione e di ciò che veniva definito il *favor fidei*. Tali interessi inducevano le autorità ecclesiastiche a pratiche di aggiramento e di manipolazione dei diritti di tutela, naturali e civili, goduti dalle madri, al fine di impadronirsi dei bambini. Pratiche che diventavano assai più pesanti nel caso che la donna fosse incinta e che il bambino offerto non fosse ancora nato. La manipolazione emerge anche da un altro aspetto inedito. Infatti, il ricorso al diritto naturale per poter rendere le donne soggetti giuridici dotati di *patria potestas* si traduceva nel fatto che anche

la madre che si convertiva, benché non avesse in potestà i figli, li poteva tuttavia offrire contro la volontà del padre restato ebreo, che era colui che deteneva la potestà sia naturale, sia civile. La ragione del *favor fidei* pesava assai più delle ragioni del diritto e veniva perfino asserita una strana metamorfosi transessuale perché ancora Benedetto XIV sosteneva che «per favor della Fede la donna può dirsi diventar uomo, e la madre diventata padre», con tutti i diritti di quest'ultimo. In tal modo, il diritto naturale era valorizzato contro il diritto romano per trasformare le donne convertite in soggetti giuridici, sia pure in vista di un abuso giuridico nei confronti dello stesso diritto naturale, in sé universale e dunque sempre valido anche per il padre.

Nell'ampia casistica esistente sul fenomeno delle offerte tra Seicento e primo Ottocento vanno segnalati altri aspetti le cui ricadute sul piano giuridico e culturale appaiono rilevanti anche per le conseguenze e gli sviluppi nel periodo successivo, fino a oggi, e che vanno ben oltre la storia dei rapporti tra ebrei e cristiani. Anzitutto, il fenomeno riguardava soprattutto i bambini e le donne adulte, soprattutto se incinte: bambini e donne costituivano una risorsa religiosa cui attingere con maggiore fiducia rispetto ai maschi adulti. I minori erano collocati al centro dell'interesse e si faceva di tutto per ottenere offerte di bambini e fanciulli, sui quali le conversioni erano viste operare con più frutto rispetto a quelle, sempre sospette, degli adulti. Si trattava di un interesse che rientrava peraltro nell'importanza più generale accordata dall'istituzione ecclesiastica a tutti i minori – ovviamente, anche cristiani – in relazione ad una idea di maggiore malleabilità e ricuperabilità. Ma anche l'attenzione nei confronti delle donne ebree rientrava nel più generale interesse che, nel corso dell'età moderna, le istituzioni ecclesiastiche andarono sempre di più rivolgendo al mondo femminile quale veicolo di cristianizzazione della società. Le donne ebree, soprattutto le vedove, a cui venivano strappati i figli offerti da altri congiunti convertiti, erano le principali vittime di questa pratica diffusa. *Fletus Rachelis plorantis filios suos*, tratto dalla Bibbia (*Ger.* 31) costituisce l'*incipit* di molti memoriali di protesta indirizzati dagli ebrei al Sant'Uffizio, come mostra il caso di Grazia Anticoli nel 1702 che, restata vedova di Giuseppe con ben sei figli, di cui era stata nominata tutrice dal marito nel testamento, se li vide togliere per l'offerta fattane alla religione cristiana dallo zio paterno convertito. Tuttavia, una volta che le madri si erano convertite per seguire i figli, il legame affettivo costituiva la migliore garanzia di perseveranza e di integrazione delle donne nella nuova comunità, tanto più se, come avveniva spesso, la neofita sposava un cristiano e aveva altri figli.

I diritti della madre sul feto

Un secondo aspetto, particolare e denso di conseguenze, deve essere segnalato. Esso concerneva la cosiddetta 'offerta del ventre pregnante' (*ventris pregnantis*), vale a dire del frutto che una donna ebrea portava ancora in seno. L'oblazione da parte dei mariti o di altri congiunti di donne incinte insieme con il figlio atteso metteva in campo, oltre al problema della *patria potestas*, anche la questione complessa e delicata dei diritti sul feto (diritti della madre o della Chiesa) e sul corpo della madre, nonché il problema della natura stessa del feto. Questi casi particolari si proiettano su un piano dottrinale e politico assai più generale, con implicazioni molto più vaste rispetto alla semplice 'questione ebraica'. Esse, infatti, oltre a riguardare i limiti posti ai diritti di patria potestà e di tutela delle madri sui figli e oltre ad anticipare pratiche e atteggiamenti mentali dell'antisemitismo contemporaneo, inducono a riflessioni relative alle attuali discussioni europee, e soprattutto italiane, sullo statuto giuridico e sui cosiddetti 'diritti' dei feti e dei 'non nati' (e, di conseguenza, sui diritti delle madri). L'"offerta' del 'ventre pregnante' determinò presso il Sant'Uffizio un vivace dibattito, che dimostra come, ancora in pieno Settecento, non fosse assolutamente acquisita e ufficializzata l'opinione per cui, secondo le nuove dottrine mediche e teologiche che si andavano affermando, l'embrione acquistava da subito piena autonomia dalla madre, del tutto 'personificato' e individualizzato. La nuova teoria ribaltava la plurisecolare dottrina aristotelico-tomistica, che ritardava il momento dell'animazione del feto in rapporto al concepimento e rappresentava il rapporto madre-feto come un'intima fusione in cui il secondo dipendeva totalmente dalla prima, e avanzava l'ipotesi dell'animazione immediata dell'embrione al momento del concepimento, nonché la sua completa autonomia e indipendenza dalla madre; di conseguenza, ridimensionava fortemente il ruolo materno. In realtà, la questione fu lungi dall'essere chiusa e definita dalla discussione nella Congregazione del Sant'Uffizio. La 'natura e qualità' del non nato ancora a lungo, fino a tutto l'Ottocento con resistenze presenti anche in pieno Novecento, furono considerate da molte autorità della Chiesa cattolica in modo da definire il feto come totalmente dipendente e fuso con il corpo della madre. Come il frutto dipendeva dall'albero, il feto era da ritenersi 'parte del suo corpo' (*portio*) e dunque non autonomo da lei, né dotato di diritti di 'cittadinanza' piena. Sul piano dottrinale ciò era confermato dal divieto tradizionale dei battesimi *in utero* e dei feti. Sono temi su cui i consultori del Sant'Uffizio discutevano e dissentivano tra loro, come emerge da un caso del 1762 relativo all'offerta fatta da una nonna neofita delle nipotine e del nipote che ancora doveva nascere. In questa vicenda, se i consultori si trovarono in disaccordo sullo stesso diritto di oblazione da parte dell'ava, ancora più teso fu il dibattito sulla sua validità in relazione al nascituro. Lo stesso assessore del Sant'Uffizio, Benedetto Veterani, avanzò notevoli perplessità sulla sua legittimità, asserendo che il feto doveva ritenersi «parte del corpo della stessa madre», dunque non autonomo da lei, ma totalmente dipendente per «assioma filosofico e per consenso dei Giureconsulti». Perciò, se il feto era intimamente fuso con il corpo della madre, la nonna, non avendo alcuna potestà sul corpo della nuora, non l'aveva neppure sul nascituro: «i Feti», egli sosteneva, «sono sotto tutela della madre». Anzi, l'assessore del Sant'Uffizio si spingeva più avanti ancora, dichiarando che il 'non nato', finché era nell'utero materno, era anche escluso dalla società e da ogni consorzio umano e non era sottoposto ad alcuna azione umana, né alle leggi; e non poteva certo essere offerto «chi era ancora fuori dell'umana società». La conseguenza era che non si poteva offrire alla fede cristiana un essere non distinto dai genitori. Secondo altri giuristi cattolici, poi, l'incorporazione dei figli nella carne stessa dei genitori costituiva una sorta di «utero spirituale» che si conservava anche dopo la nascita, fino all'età della ragione.

La tradizione giuridica di origine greco-romana, ripresa dal cristianesimo, con la sua rappresentazione di una fusione totale dei corpi del bambino e della madre, persino dopo la nascita, costituiva un forte impedimento rispetto alla rappresentazione più moderna – medico-scientifica, giuridica e poi anche teologica – che si andò affermando, sia pure lentamente, a partire da metà Settecento e che prospettava una indipendenza dal corpo della madre tale da eliminare ogni controllo di questa sul feto e sul bambino. Una rappresentazione, quella moderna, che rendeva anche più facile il battesimo degli infanti ebrei, nati e nascituri, visti come separati e autonomi dal corpo della madre. Essa avrebbe finito per ammettere anche il battesimo *in utero*, mentre, in contrasto con la dottrina tradizionale, la donna ebrea incinta, il cui feto era stato offerto, poteva essere considerata una semplice portatrice di un frutto già compiutamente cristiano, sebbene non ancora battezzato. I mutamenti della dottrina teologica e di quella medica, che puntavano alla 'personificazione' del feto e al riconoscimento della sua cittadinanza piena, rispondevano naturalmente anche alla necessità di innalzare il più alto baluardo contro la pratica dell'aborto; in ogni caso, ridimensionavano il ruolo e il potere della madre sul figlio. Tuttavia, ancora a metà Settecento, come si è visto, le nuove teorie non si erano affatto affermate rispetto alle dottrine tradizionali, per quanto, nella pratica, con vari *escamotages* si riuscisse a trattenere nella Casa dei Catecumeni l'ebrea incinta «per la custodia del

feto» almeno fino al parto, e anche dopo, e a battezzare il bambino, magari con il pretesto del pericolo di vita. Nel caso di rifiuto di conversione da parte della madre, a quel punto peraltro assai difficile e raro dopo la prima convivenza con il bambino, avveniva la definitiva separazione dal neonato.

Non è stato notato, ma è importante osservare che anche la questione del battesimo coatto degli ebrei contribuì a far rivolgere l'attenzione della Chiesa verso le tematiche relative alla natura del feto e ai diritti della madre su di esso e a far mutare la dottrina tradizionale. La discussione sulla sorte del frutto dell'ebrea incinta probabilmente aiutò a far accreditare sempre più le nuove teorie medico-teologiche che, considerando il feto autonomo e indipendente dalla madre, si rivelavano di grande sostegno alla pratica dell'offerta del 'ventre pregnante'. Se le attuali posizioni cattoliche sul 'non nato', sui suoi diritti e sui diritti delle madri si dimostrano il frutto di un'evoluzione storica e teologica assolutamente recente, che colloca il dibattito di oggi relativo ai feti e agli embrioni sul piano delle opinioni, delle costruzioni culturali, e non delle 'verità assolute' (teologiche e scientifiche), la pratica dell'offerta del *ventris pregnantis* delle madri ebree, che finì per considerare il non nato come autonomo e già personificato (e perciò già 'individuo' cristiano) indipendentemente dalla volontà della madre, contribuì certamente all'affermazione del nuovo corso dottrinale e all'esito finale della discussione sull'identità e sullo statuto dei feti nel mondo cattolico.

La funzione dell'Inquisizione

Tra fine Seicento e inizio Settecento, l'Inquisizione romana intervenne più volte contro gli 'abusi' e le vere e proprie violenze, materiali e psicologiche, commessi dal rettore della Casa dei Catecumeni di Roma, soprattutto nelle questioni di denunce e di offerte di ebrei alla fede cattolica, nonché in relazione ai metodi assai disinvolti usati per giungere in ogni modo al battesimo. Il rettore, del resto, univa sempre alla propria carica anche quella di parroco della chiesa di San Salvatore ai Monti e, dunque, quasi sempre agiva con il sostegno dei diretti superiori, il cardinale vicario e il vicegerente di Roma, vice del cardinale vicario. In materia ebraica e di conversioni, si delineano perciò differenze di metodi e prove di forza tra il Sant'Uffizio e la struttura diocesana romana. Il già complesso rapporto a due, tra papi e Sant'Uffizio, assume una complessa dinamica a più voci, determinata sia dallo scopo di acquisire conversioni ad ogni costo, perseguito con crescente aggressività dalla Casa dei Catecumeni (e dalle autorità del Vicariato), sia dal desiderio dei neofiti, sempre viventi nell'orbita della Casa, di ottenere benemerenze, riconoscimenti e ricompense attraverso la denuncia e la consegna dei propri parenti alla Chiesa, sia, infine, dalle diverse motivazioni, derivanti dai più profondi e zelanti convincimenti religiosi, che inducevano i cristiani alla pratica sociale, diffusa e incoraggiata, della delazione nei confronti degli ebrei. Nelle questioni più delicate relative al mondo ebraico, la sovrapposizione tra i due tribunali del cardinale vicario e dell'Inquisizione e la priorità del secondo risultano con evidenza, dal momento che le cause intentate dagli ebrei contro la Casa dei Catecumeni e il Vicariato per questioni di battesimi e di conversioni finivano regolarmente di fronte al Sant'Uffizio, e non soltanto perché questo tribunale funzionava come una sorta di istanza d'appello. Tale pratica rendeva la Congregazione – e dunque il papa stesso, che la presiedeva e la cui *mens* costituiva il decreto finale – l'istanza conclusiva e definitiva delle decisioni in materia. Essa fu ulteriormente ribadita proprio da Benedetto XIV che, di fatto, nelle due *Lettere* del 1747 e del 1751 sopra citate attribuì al Sant'Uffizio facoltà di regolare le vertenze sorte tra la Casa dei Catecumeni e gli ebrei di Roma. Almeno in questo campo, l'esempio di Roma risulta esplicito nella questione più generale del conflitto di poteri e della 'gara' tra inquisitori e vescovi. D'altro canto, anche l'Inquisizione disponeva di efficaci e autonomi strumenti polizieschi, oltre che giudiziari, di 'caccia agli ebrei', attivati specialmente nei casi di fuga di convertiti giudaizzanti o di ebrei offerti alla fede cattolica; casi nei quali veniva messa in moto sia la macchina poliziesca fatta di sbirri, carceri e spioni, sia l'intera rete inquisitoriale nazionale, per seguire le tracce dei fuggitivi e catturarli.

Le recenti ricerche sul rapporto tra la Chiesa cattolica e gli ebrei nell'età moderna hanno dunque posto in discussione diffusi luoghi comuni storiografici. Ad esempio, hanno rilevato come il ruolo del tribunale dell'Inquisizione in materia ebraica sia stato assai più complesso, articolato e ambiguo di quello su cui ha insistito la tradizionale rappresentazione del Sant'Uffizio. Inoltre, si sono incrinati gli stereotipi, di durata secolare, della passività degli ebrei di fronte alla persecuzione e della loro chiusura difensiva all'interno di un gruppo che si auto-esclude e si auto-emargina. Gli ebrei, in realtà, per tutta l'età moderna fanno sentire assai spesso la loro voce con interventi di auto-difesa, di risposta alle accuse – in primo luogo, di omicidio rituale – e di protesta contro gli 'abusi' perpetrati contro di loro in materia di battesimi forzati e di conversioni coatte. Ha perso di conseguenza validità anche la rappresentazione storiografica dominante e consueta, presso storici ebrei e non ebrei, di due società e di due mondi – quello cristiano e quello ebraico – incomunicabili e separati; immagine nella quale la realtà pesante dell'ineguaglianza e della persecuzione ha finito per occultare il sistema degli scambi, delle interazioni quotidiane, dei rapporti incessantemente negoziati e, talvolta, persino delle collaborazioni tra autorità ebraiche e cristiane. Infine, si sono rivelate poco fruttuose, sul piano della comprensione dell'evoluzione dei rapporti tra ebrei e cristiani, le tesi che insistono sulla fissità nel tempo di tali rapporti e sull'immutabilità dello stesso dato della persecuzione negli atteggiamenti di una Chiesa vista come compatta e univoca al suo interno e costantemente eguale a se stessa. Soltanto se si mettono in rilievo la peculiarità di tali rapporti nell'età moderna, la loro maggiore articolazione e polivalenza rispetto ai secoli successivi, ma anche la loro continua e inarrestabile evoluzione in direzione di una sempre maggiore intransigenza anti-ebraica, che si esplicita e si cristallizza nel corso del Settecento anche attraverso il fenomeno dei battesimi forzati, si può comprendere appieno la portata della svolta e degli avvenimenti otto-novecenteschi, cogliendo altresì gli elementi che anticiparono e avviarono quegli esiti.

(M. Caffiero)

Vedi anche

Antigiudaismo, antisemitismo; Battesimo; Battesimo forzato, Portogallo; Battesimo forzato, Spagna; Benedetto XIV, papa; Catecumeni; Denuncia; Ebrei in Italia; Mortara, Edgardo; Neofiti; Roma

Bibliografia

Allegra 1996, Benedetto XIV 1747, Benedetto XIV 1751, Caffiero 2004, Caffiero 2008, Canonici 1998, Ioly Zorattini 1984, Kertzer 1996, Milano 1970, Prosperi 2006, Roth 1925, Roth 1936, Sermoneta 1989

Battesimo forzato, Portogallo - Come ha dimostrato l'innovativa ricerca di François Soyer, sebbene inserita nel contesto iberico segnato dalla nascita di un'Inquisizione anti-*conversos* in Castiglia e Aragona tra 1480 e 1492, anno dell'espulsione degli ebrei dai territori dei Re Cattolici, la «conversione generale» che ebbe come teatro il Portogallo nel 1497 fu la conseguenza di un'autonoma strategia perseguita dalla Corona lusitana, proiettata allora nella costruzione di un vasto impero ultramarino (proprio quell'anno salpò da Lisbona la flotta di Vasco da Gama che avrebbe raggiunto via mare l'India nel 1498). Con la salita al trono di Emanuele I (1495-1521), antico duca di Viseu, la monarchia portoghese puntò con rinnovato vigore a instaurare un rapporto più equilibrato con i

regni vicini, dopo anni di diffidenza e conflitti. Tra essi spiccava la controversia intorno alla giurisdizione sulle regioni extra-europee, esplosa dopo la scoperta dell'America e solo in parte risolta dal trattato di Tordesillas (1494). Un problema non secondario era rappresentato anche dalla fuga dalla Castiglia di numerosi ebrei e *conversos*, ai quali il re Giovanni II di Portogallo (1481-1495) aveva dato accoglienza nel regno. Tesa a incontrare una soluzione di uscita dall'isolamento internazionale attraverso la ripresa di relazioni stabili e pacifiche nella Penisola iberica, la politica estera di Emanuele I ebbe come asse iniziale la ricerca di una solida alleanza dinastica con la Castiglia.

Dopo complesse trattative, nell'autunno 1496 il re di Portogallo ottenne l'assenso a sposare la principessa Isabella di Castiglia, vedova del principe lusitano Alfonso (1475-1491). Tra le condizioni (segrete) poste dalla diplomazia castigliana quando venne stipulato il contratto matrimoniale vi fu quella di bandire dal Regno lusitano i *conversos* di origine spagnola che vi avevano trovato rifugio a vario titolo negli anni precedenti e ai quali l'Inquisizione in Castiglia e Aragona dava la caccia (almeno dagli anni Ottanta la Corona portoghese subiva pressioni perché offrisse una maggiore collaborazione ai giudici spagnoli). Il 14 novembre 1496 Emanuele I promulgò un editto di espulsione di tutti gli esuli *conversos* sentenziati presenti nel regno. La complessa applicazione della misura fu al centro di una disputa tra le corti di Castiglia e di Portogallo nel corso dell'anno seguente. Così occorrerebbe intendere il riferimento agli «eretici» castigliani quale risulta, ad esempio, dalla lettera dei Re Cattolici del 21 giugno 1497, che a lungo ha tratto in inganno gli storici sull'influenza esercitata dai due sovrani sulle sorti degli ebrei in Portogallo: nonostante l'incertezza nel definire l'esatta appartenenza di molti individui al gruppo dei *conversos* o degli ebrei, agli occhi delle autorità ufficiali essi risultavano infatti ben distinti.

A loro volta anche gli ebrei residenti in Portogallo alla metà del 1496 si dividevano in due differenti categorie. Accanto ai membri delle comunità locali, che da secoli esistevano nei centri urbani e rurali di tutto il regno, protetti da una legislazione speciale (da cui l'espressione «ebrei del re»), si trovavano all'epoca migliaia di esuli costretti a vivere in condizioni tutt'altro che agevoli. Dopo l'espulsione del 1492 l'ingresso di questi ultimi nel regno lusitano era avvenuto secondo varie modalità. Molti elementi inducono a ritenere che, a esclusione di circa seicento famiglie che avevano preso accordi separati con Giovanni II, la grande maggioranza degli ebrei castigliani avesse sperimentato difficoltà e sofferenze alle quali solo in parte la solidarietà dei correligionari portoghesi aveva posto riparo (la storiografia tradizionale ha insistito, forse con enfasi eccessiva, sulla conflittualità tra originari del luogo e nuovi arrivati). Pur in assenza di calcoli attendibili, è certo che per molti ebrei in fuga il Portogallo fu soltanto una terra di passaggio. Abbandonarono la Penisola iberica verso località dove poter professare in sicurezza la propria religione (Africa del Nord, Italia, Impero ottomano), ma non furono pochi quanti decisero di fare ritorno in Castiglia, accettando di convertirsi al cristianesimo. Alla morte di Giovanni II gli ebrei esuli ancora presenti in Portogallo vennero a trovarsi in stato di servitù civile. Tra i primi atti di Emanuele I, divenuto re, vi fu quello di restituire loro la libertà.

I servizi prestati alla monarchia da parte degli ebrei nel Portogallo dell'età delle scoperte geografiche erano stati considerevoli, sul piano economico e finanziario come su quello diplomatico e culturale. Ne erano espressione i ricchi e fiorenti quartieri ebraici di Lisbona (ne offre una suggestiva descrizione l'umanista tedesco Hieronymus Münzer, che visitò il regno lusitano nel 1494), ma anche il favore di cui godevano a corte alcuni notabili. Le ultime tracce ufficiali di ebrei nei registri della cancelleria reale e delle istituzioni pubbliche portoghesi datano al maggio 1496. Nei mesi seguenti, probabilmente tra fine estate e inizio autunno, fu presa la decisione di espellere tutti gli ebrei dal Portogallo, sotto minaccia della pena di morte e della confisca dei beni. Il provvedimento era forse già da tempo nell'aria, ma fu solo la sua formale assunzione da parte di Emanuele I a decretare, nelle parole di Soyer, la «fine della tolleranza religiosa» nel regno lusitano. La svolta si collegava anche al tentativo di consolidare l'autorità di un sovrano che aveva ereditato la Corona di Portogallo per via indiretta (Giovanni II era morto senza figli) e che interpretava la propria ascesa come un segno della provvidenza divina. Emanuele I concentrò le proprie ambizioni in un progetto imperiale che teneva insieme il rilancio dell'espansione militare in Marocco e l'impulso alle esplorazioni lungo le coste africane alla ricerca della via per l'India (questi piani furono probabilmente discussi alle *Cortes* di Montemor-o-Novo tra ottobre 1495 e marzo 1496). L'unità religiosa del regno fu ritenuta condizione in grado di favorire un'ulteriore distensione con i Re Cattolici, ma ebbe profonde conseguenze anche sulla precoce formazione di uno Stato moderno in Portogallo. Le cronache cinquecentesche riportano che intorno all'editto si consumò un acceso scontro nel Consiglio del Re tra una minoranza di sostenitori e una maggioranza di oppositori, ma le notizie sicure a disposizione degli storici sono oggi molto scarse. Delle spaccature che forse attraversarono la Chiesa lusitana potrebbe essere rivelatrice la distanza che separava figure come l'allora vescovo di Lamego, Fernando Coutinho, e il vescovo di Tangeri, nonché cappellano maggiore della Cappella Reale, Diego Ortiz de Villegas, antico confessore di Giovanni II, entrambi membri del Consiglio del Re, dal domenicano Jorge Vogado, confessore di Emanuele I, che secondo fonti piuttosto tarde avrebbe avuto un'influenza determinante sugli orientamenti del monarca.

L'editto di espulsione, che lasciava un periodo di dieci mesi agli ebrei per decidere se partire o convertirsi, fu reso pubblico il 4 dicembre 1496 con un sermone (scritto da un vescovo) pronunciato durante la messa domenicale nel villaggio di Muge, nei pressi di Santarém, dove la corte allora risiedeva. L'originale del provvedimento è perduto, ma quasi certamente riguardava anche l'esigua minoranza di musulmani che abitavano nella parte meridionale del regno. Il Portogallo divenne così il primo Stato rigidamente uniforme sotto il profilo religioso nella Penisola iberica. Tuttavia, l'espulsione dei musulmani (la cui scomparsa dai documenti ufficiali della monarchia data anch'essa al maggio 1496) pare dettata da ragioni almeno in parte distinte, da ricondurre, forse, all'accesa propaganda anti-islamica che la corte portoghese diffondeva allo scopo di muovere papa Alessandro VI a proclamare una crociata contro gli infedeli nell'Africa del Nord. Per altri versi, l'esigenza di evitare ritorsioni contro i cristiani nei paesi musulmani del Mediterraneo fu certamente uno dei fattori che indusse Emanuele I a seguire strategie diverse nei confronti delle due minoranze. Durante il 1497, infatti, solo ai musulmani fu realmente consentito di abbandonare il Portogallo.

La «conversione generale» del 1497

Agli ebrei non fu lasciata scelta. Tra le fonti portoghesi di poco successive agli eventi, alcune indicano il 1497 come l'anno della «conversione generale degli ebrei» e dell'«espulsione dei musulmani». La distinzione riflette il diverso destino delle due minoranze colpite dall'editto di espulsione. Comuni a entrambe furono, in ogni caso, le forme di cancellazione della loro memoria dal tessuto sociale, dalla cultura e dall'architettura del regno, come attesta la rapida chiusura di sinagoghe, moschee e altri luoghi di culto (spesso trasformati in chiese o edifici di uso civile). A ebrei e musulmani fu invece consentito di alienare, a condizioni comunque svantaggiose, i propri beni e gli immobili prima di abbandonare il Portogallo (avrebbero potuto riacquistarli al prezzo di vendita in caso di conversione). Se ne è dedotto che il piano di costringere a una conversione di massa gli ebrei non abbia accompagnato da subito la promulgazione dell'editto di espulsione, ma sia emerso solo in un secondo tempo.

È oggetto di discussione tra gli storici se l'emanazione di una serie di provvedimenti, sin dal 31 dicembre 1496, tesi a restringere

la possibilità di salpare dai porti del regno debba essere considerato il primo atto della nuova strategia della Corona, diretta a imporre la permanenza degli ebrei in Portogallo sotto la nuova veste di cristiani. Certamente rientrava già nella politica della «conversione generale» l'ordine di battezzare tutti i fanciulli ebrei di età inferiore ai 14 anni e di affidarli a famiglie cristiane incaricate di educarli nella nuova fede. La decisione assunta dal Consiglio del Re nei primi giorni di febbraio 1497 avrebbe dovuto rimanere confidenziale, per essere poi messa in opera dalla domenica *in Albis* (2 aprile). A seguito di una fuga di notizie, tuttavia, per evitare le prevedibili contromisure dei genitori ebrei, l'attuazione del battesimo degli infanti fu anticipata. La prima data nota è quella del 19 marzo, relativa alla località di Torres Novas. La misura mirava a esercitare una forte pressione sui genitori perché accogliessero anch'essi la nuova fede e non perdessero i figli. L'episodio suscitò un'ondata di proteste da parte degli ebrei (si sarebbero registrati persino casi di suicidio), ma anche profonda indignazione tra la maggioranza cristiana.

Da questo momento la conoscenza dell'ordine cronologico degli eventi del 1497 diviene più incerta. Non è chiaro, ad esempio, se preceda il battesimo dei fanciulli il decreto di confisca di tutti i libri posseduti dagli ebrei, emesso dal re Emanuele I in data ignota. Anch'esso era parte della politica della «conversione generale», dal momento che privava i futuri convertiti di uno dei capisaldi dell'appartenenza all'antica religione. La morsa intorno agli ebrei si stringeva sempre di più, ma le forme della coercizione al battesimo rimangono oggi in larga parte oscure, come lo rimasero per i primi posteri degli eventi. Le cronache e le narrazioni di autori cristiani ed ebrei (non si conoscono finora versioni di parte musulmana), così come gli scarsi documenti conservati negli archivi, offrono rappresentazioni contrastanti. Le fonti divergono anche sul concreto andamento del più celebre episodio del battesimo forzato portoghese, che ebbe come epicentro l'area degli *Estaus* di Lisbona.

Un elemento sicuro è rappresentato dall'ordinanza regia del 30 maggio, una legge di straordinaria importanza. Oltre a concedere privilegi di natura economica agli ebrei che si erano già convertiti, prevedeva per chi avesse accettato la fede cristiana una serie di garanzie e tutele, tra le quali l'impegno a non indagare per un periodo di venti anni sull'ortodossia dei neofiti e l'abolizione di ogni distinzione fra i sudditi, confermando ai nuovi cristiani (epiteto con cui sarebbero divenuti tristemente famosi) la piena equiparazione giuridica e il libero accesso alle cariche pubbliche, alla carriera ecclesiastica, all'università. Si continua a ignorare se l'ordinanza seguisse o meno l'inganno con cui Emanuele I avrebbe ottenuto la conversione di migliaia di ebrei adulti. Le cronache riportano che all'appressarsi della scadenza del tempo accordato dall'editto di espulsione, dopo avere impedito con vari espedienti che le navi con a bordo gli ebrei salpassero dai tre porti che erano stati loro assegnati (uno era sicuramente Lisbona), il re rese noto che intendeva rilasciare a quanti lo avessero voluto l'autorizzazione a partire dal Portogallo, limitando però i porti alla sola città di Lisbona. Un numero molto elevato di ebrei provenienti da tutto il regno (le cifre oscillano fino a 20.000) si radunò nella grande città. Vennero ammassati in condizioni di estrema precarietà nei cortili degli *Estaus*, palazzo che si affacciava sulla centrale piazza del Rossio, destinato all'epoca a ospitare alti dignitari e ambasciatori stranieri (e qualche decennio più tardi sede dell'Inquisizione di Lisbona). Di fatto gli ebrei erano ormai prigionieri di Emanuele I. In Consiglio del Re fu deciso allora di separare i giovani d'età inferiore a 25 anni (a 20, secondo altre fonti) da tutti gli altri, battezzandoli a forza e usando il loro esempio per piegare la volontà dei più anziani e determinati (secondo altre versioni, il provvedimento avrebbe seguito di pochi giorni il battesimo dei minori di 14 anni). Di fronte alla resistenza opposta dagli adulti, il sovrano costrinse anch'essi a ricevere l'acqua del battesimo nelle chiese cittadine (secondo la testimonianza resa dal nuovo cristiano Jorge Manuel all'Inquisizione di Lisbona nel 1543, una fu quella di Santa Justa). Non c'è accordo tra gli studiosi sul momento dell'anno in cui si sarebbero verificati i fatti appena descritti, se in autunno inoltrato (con pieno rispetto dei termini fissati dall'editto di espulsione), o nella tarda primavera (secondo Maria José Ferro Tavares, le pressioni dei Re Cattolici avrebbero indotto un'accelerazione nei tempi della «conversione generale»). In ogni caso, come sottolinea Soyer, un cospicuo numero di ebrei non si recarono mai a Lisbona e altri casi di battesimo forzato si registrarono in varie località del regno (Bragança, Miranda do Douro, Porto, Aveiro, Vinhais, Alvito, Évora, Ponte de Lima, Trancoso, Lousã, Torres Novas, Santarém). Sono molte le testimonianze di conversioni tra fine maggio e fine settembre, quando Isabella di Castiglia fece il proprio ingresso in Portogallo. Al di là della controversa datazione dell'episodio degli *Estaus*, la «conversione generale» risale ai mesi compresi tra la primavera e ottobre, secondo modalità diverse fra loro, spesso per mezzo della violenza, ma con una frequenza che i documenti non consentono di valutare con precisione. Ai convertiti furono restituiti anche i figli.

Accanto ai battesimi collettivi si celebrarono molti battesimi individuali. L'abbandono del nome ebraico per quello cristiano sancì sul piano esteriore l'avvenuto mutamento. In alcuni casi più solenni fra i padrini figurò persino il re Emanuele I. Altrove il neofita fu accolto da tutta la comunità in veste di testimone del rito di passaggio alla fede cristiana (così accadde a André Gonçalves, battezzato a Santa Marinha, nei pressi di Porto). Nel battesimo di Joana Lopes, invece, madrine furono la badessa e le monache del convento di Santa Clara di Vila do Conde. Pochissimi furono gli ebrei irriducibili che riuscirono a partire senza ricevere l'acqua del battesimo (alcuni, forse, anche subito dopo l'editto di espulsione). Fra di loro si contavano l'astrologo regio Abraham Zacuto, Abraham Saba e un numero esiguo di anziani e cortigiani ai quali il sovrano, forse in segno di riconoscenza per i servigi ricevuti in passato, concesse di lasciare liberamente il regno.

I primi nuovi cristiani tra integrazione e violenza (1497-1506)

Come osserva Francisco Bethencourt, in Portogallo, a differenza che nel resto della Penisola iberica, «il fatto storico non è l'espulsione degli ebrei, ma la loro integrazione violenta nella comunità cristiana». Il battesimo forzato lusitano infatti era senza precedenti.

Nel decennio seguente la condizione dei nuovi cristiani fu caratterizzata da un'ambivalenza di fondo. Da un lato, fu garantita loro l'immunità per i reati di fede prevista dalla legge del 30 maggio 1497 (più volte confermata nei tre decenni successivi), che stabiliva anche l'equiparazione tra nuovi e vecchi cristiani, secondo una terminologia che si impose da subito, tradendo le palesi contraddizioni insite nella politica sociale del re Emanuele I. È lecito chiedersi se alla luce della strategia di un'«integrazione promossa dallo Stato» (l'espressione è di Soyer) si comprenda anche la progressione di carriera dei due vescovi consiglieri del re contrari all'espulsione e al battesimo forzato, Diego Ortiz de Villegas e Fernando Coutinho, promossi rispettivamente alla guida della diocesi di Ceuta (1500) e di Silves (1502). Se il secondo abbandonò allora la carica di giudice supremo del regno (*regedor da Casa da Suplicação*) per potersi trasferire nella regione dell'Algarve, abitata da numerosi nuovi cristiani, Ortiz che continuò sempre a risiedere a corte, uomo di grande fiducia della famiglia reale, fu eletto pochi anni più tardi vescovo di Viseu (1505). La sua nomina fu preceduta dalla pubblicazione di un'opera intitolata *Cathecismo Pequeno da doctrina e instruiçam que os christãos ham de creer e obrar pera conseguir a benaventurança eterna* (1504). Il notevole e precoce trattato, di impianto paolino, aveva tra i propri obiettivi non dichiarati la promozione di una maggior cura e mansuetudine da parte del clero nell'educazione religiosa dei nuovi cristiani. Prolungando nel tempo la scarsa inclinazione al proselitismo nei confronti delle minoranze religiose che l'aveva caratterizzata durante il medioevo,

la Chiesa lusitana si ritrovò infatti nel complesso impreparata e incapace di elaborare un adeguato programma di conquista delle coscienze degli ebrei convertiti. È tuttavia improbabile che Emanuele I non abbia ricercato la collaborazione dei prelati del regno per favorire l'integrazione dei nuovi cristiani. A tale obiettivo potrebbero essere ricondotti non solo i percorsi di figure come Ortiz e Coutinho, ma anche la scelta come primo vescovo di Funchal (1514) di un giurista preparato quale il dottor Diogo Pinheiro, un'investitura densa di significati anche sul piano delle relazioni tra la Corona e l'alta nobiltà, dal momento che si trattava dell'avvocato che aveva difeso il duca Fernando de Bragança durante il processo che ne aveva decretato la clamorosa condanna a morte nel 1483. Da simili vescovi provenne un impulso a favorire una sincera conversione nei nuovi cristiani, così come a evitare un atteggiamento rigido e intransigente nei confronti dei loro errori di fede. Si trattò, tuttavia, di una linea probabilmente minoritaria all'interno dell'episcopato lusitano.

Dall'altro lato, anche la posizione della Corona verso i nuovi cristiani rivelò da subito insidiose oscillazioni. Il principio per cui «non si possa fare nuova ordinanza su costoro come su gente distinta, dal momento che sono convertiti alla nostra santa fede», espresso nella legge del 30 maggio 1497, fu di fatto smentito dall'assunzione di una serie di misure restrittive. Avevano come scopo di impedire che i nuovi cristiani facessero ritorno all'ebraismo, ma tali disposizioni richiamavano alla memoria il volto minaccioso e inaffidabile del re che aveva dato l'ordine del battesimo forzato. La politica dei matrimoni misti, infatti, che puntava a dissolvere gli antichi legami comunitari, fu perseguita attraverso l'esplicita interdizione di sposarsi tra convertiti, deliberata già tra 1497 e 1498. Un ulteriore esempio di legislazione in contrasto con il principio dell'equiparazione giuridica è rappresentato dal decreto del 21 aprile 1499, che proibiva ai nuovi cristiani, pena la confisca dei beni, di uscire liberamente dal Portogallo sia per terra, sia per mare. Soltanto per motivi di affari era permesso loro di varcare i confini del regno, dietro autorizzazione regia e senza in ogni caso portare con sé mogli e figli (in seguito la norma fu spesso riconfermata). La diffidenza di Emanuele I aveva una cassa di risonanza nell'ostilità diffusa a livello popolare verso i nuovi cristiani, su cui una parte del clero portoghese non mancò di far leva. La violenza tornò così a colpire gli ebrei convertiti.

Dopo alcune avvisaglie, in un'atmosfera resa incandescente da scontri e aggressioni minori, come quelli che si verificarono a Lisbona e a Évora fra 1504 e 1505, la tragedia prese corpo nell'aprile 1506 ed ebbe come teatro la maggiore città del regno. Il massacro di Lisbona fu scatenato dal presunto gesto di miscredenza di un convertito nei confronti delle manifestazioni miracolose attribuite a un crocifisso collocato all'interno della chiesa del convento cittadino dei domenicani durante le celebrazioni pasquali. La popolazione dei vecchi cristiani di Lisbona, assistita anche da numerosi marinai stranieri e istigata dagli infuocati sermoni di alcuni frati del convento, dette sfogo con inaudita violenza alla propria intolleranza verso i nuovi cristiani, lasciando sul terreno dopo giorni di mattanza oltre un migliaio di vittime. Fuori controllo per circa una settimana, la città era ormai prossima alla rivolta politica quando Emanuele I decise di intervenire con la forza. La punizione del re fu esemplare. Il massacro di Lisbona, studiato magistralmente alcuni decenni fa da Yosef Hayim Yerushalmi, fu come un secondo battesimo di sangue per i nuovi cristiani e concluse il decennio di gestazione di un nuovo equilibrio sociale e religioso in Portogallo, segnando la definitiva rottura con la tradizione medievale di relativa tolleranza e coesistenza tra religioni all'interno del regno. Divenne allora chiaro ai nuovi cristiani che si era dissolta ogni ambiguità e chiusa ogni speranza di poter trarre un vantaggio dalla propria nuova condizione religiosa. Lo strappo con il resto della società era ormai consumato.

I provvedimenti assunti nel 1507 dal sovrano in riparazione del grave eccidio (sospensione del divieto di lasciare il regno, conferma della legge del 30 maggio 1497) non avviarono che un'effimera parentesi di relativa pace e sicurezza (già nel 1515 Emanuele I, soggetto alle pressioni castigliane, avanzò una prima richiesta a Roma per la concessione dell'Inquisizione). Tuttavia, secondo una tesi ormai classica della storiografia sul marranesimo, quel periodo permise ai nuovi cristiani portoghesi, protetti dall'immunità per i reati di fede, di mantenere vivi, almeno in un primo momento, i legami di solidarietà e l'osservanza segreta dell'antico credo. Cristiani all'apparenza, ma ebrei nel cuore, nei primi decenni del Cinquecento essi iniziarono anche a prendere contatto e dimestichezza con preghiere e liturgie, forme e contenuti della religione ufficiale del regno. Si attestarono su uno spettro di posizioni ampio, mobile e diversificato, di fatto irriducibile a un modello univoco. Ebbe allora inizio una storia di discriminazione e persecuzioni che sarebbe durata per oltre due secoli e mezzo, fino a quando il marchese di Pombal, nel 1773, non pose fine per legge a ogni distinzione tra nuovi e vecchi cristiani.

Il silenzio interrotto: il battesimo forzato in discussione (1530-1535)

L'eccezionalità del battesimo forzato portoghese e la ricostruzione estremamente difficile della sua esatta dinamica furono all'origine della lunga e stratificata riflessione che si sviluppò, nel corso del Cinquecento e ancora nel primo Seicento, sulla legittimità delle procedure della conversione degli ebrei. Quest'ultima fu seguita tuttavia da un lungo silenzio (questa l'immagine che emerge dai documenti), che coincise, forse non senza significato, con i quasi tre decenni d'incolumità vissuti dai nuovi cristiani dopo il massacro di Lisbona. Nessuna voce di aperta condanna si levò all'interno del mondo cristiano, neppure da parte di esponenti della Chiesa. Se qualche pronunciamento ufficiale, o almeno pubblico, vi fu, in Portogallo o da parte della Curia romana, pare che esso non abbia lasciato tracce. Anche gli ebrei e i nuovi cristiani fuggiti dal regno custodirono allora in privato il doloroso ricordo della violenza subita. Echi della «conversione generale» si incontrano in alcuni componimenti poetici successivi al 1497, raccolti da Garcia de Resende nel *Cancioneiro Geral* (1516). Tuttavia, l'allusione più esplicita e impressionante al battesimo forzato si trova nella cronaca in versi intitolata *Miscelânea e Variedades de Histórias, costumes, casos e cousas que em seu tempo aconteceram*, data alle stampe postuma soltanto nel 1554. Resende era un contemporaneo degli eventi: «Gli ebrei vidi qua convertire / tutti in una sola volta in cristiani, / i mori allora esiliati, / fuori dal regno passati / e il regno senza infedeli; / vedemmo sinagoghe e moschee, / dove sempre erano dette / e predicate eresie, / trasformate ai giorni nostri / in chiese sante e benedette». Aperta alle inquietudini della propria epoca, la redazione della *Miscelânea* risale con tutta probabilità ai primi anni Trenta, un momento di svolta nella percezione cinquecentesca del battesimo forzato, da ricondurre all'inizio della repressione religiosa diretta contro i nuovi cristiani, di cui si colgono i primi segnali già nella seconda metà degli anni Venti.

Come ha rilevato Yerushalmi, anche nei documenti ufficiali della Chiesa fino al 1530 non si incontrano riferimenti al battesimo forzato degli ebrei in Portogallo. Il silenzio fu interrotto dal breve di indulgenza papale *Cum, sicut nobis*, rilasciato il 20 maggio al nuovo cristiano portoghese Diogo Pires, l'antico segretario alla corte del re Giovanni III (1521-1557). Subendo il fascino del presunto Messia David Reubeni, aveva deciso di tornare pubblicamente all'ebraismo, assumendo il nome di Shelomo Molcho e fuggendo dal regno, dove la sua apostasia fu duramente condannata. Papa Clemente VII non esitò invece a dichiarare nullo il battesimo che gli era stato impartito contro la sua volontà (*invitus*), senza accennare tuttavia in alcun modo alla violenza subita. Era un punto decisivo, che se considerato insieme al carattere di provvedimento *ad personam* rivestito dal breve, rivela la cautela del pontefice di fronte ai dubbi che evidentemente a Roma esistevano sulla validità del battesimo forzato portoghese.

L'occasione di un vero confronto fu offerta dal conflitto che a

partire dallo stesso anno oppose la corte lusitana alla Curia romana circa la concessione del Sant'Uffizio e, in un secondo momento, a causa della promulgazione di un perdono generale per tutti gli eretici portoghesi o presenti nel regno di Giovanni III. L'accesa discussione si intrecciò alle prime esplicite condanne della conversione degli ebrei espresse in documenti ufficiali da prelati portoghesi, come prova la sentenza emessa nel 1531 dal vescovo Coutinho in favore del nuovo cristiano Jorge Afonso di Loulé. Sul piano giuridico e teologico, tuttavia, il problema risiedeva nella difficoltà di valutare con precisione le modalità secondo le quali ciascuno aveva ricevuto il battesimo (che come ogni sacramento era di natura esclusivamente individuale). Ciò impediva una applicazione uniforme del criterio del grado di violenza, che la Chiesa distingueva tradizionalmente in due categorie: da un lato c'era il battesimo amministrato attraverso una violenza relativa (*per vim conditionalem*), da ritenersi valido perché avvenuto dietro una costrizione cui non era stata opposta una resistenza totale (ad esempio, se il convertito aveva ceduto di fronte alla sola minaccia di morte); dall'altro il sacramento imposto attraverso una violenza assoluta (*per vim praecisam*), privo di una pur minima dose di consenso (quale era il caso di chi veniva trascinato a forza al fonte battesimale e poi asperso con l'acqua, mentre proclamava ad alta voce il suo rifiuto), da reputarsi nullo. A questa distinzione si rifece in qualche modo la bolla *Sempiterno Regi*, con cui il 7 aprile 1533 Clemente VII concesse il perdono generale ai nuovi cristiani. Ispirata da prestigiosi giuristi italiani interpellati in materia dal pontefice (tra di essi, Pietro Paolo Parisio, Agostino Berò e Filippo Decio), la costituzione papale contiene una netta condanna, sebbene parziale, della legittimità della conversione degli ebrei in Portogallo, contemplando all'interno di coloro che «furono costretti a ricevere la fede di Cristo e il suo sacro battesimo» anche quanti «non devono essere annoverati all'interno della Chiesa, perché sono stati battezzati per mezzo di violenza» (lasciava così chiaramente intendere che avevano ricevuto il sacramento *per vim praecisam*). La reazione portoghese fu di totale chiusura. Giovanni III si rifiutò di far pubblicare la bolla nel regno e nella crisi diplomatica che seguì i suoi consultori riuscirono a sollevare numerose obiezioni all'interpretazione contenuta nella *Sempiterno Regi*, puntando sulla sostanziale impossibilità di stabilire chi, nella realtà, fosse stato vittima di una violenza assoluta. Dopo la morte di Clemente VII, la Sede Apostolica finì per cedere, anche a seguito di probabili valutazioni politiche, che sconsigliavano a Roma di approfondire lo scontro con la fedele monarchia lusitana, appoggiata nelle sue richieste da Carlo V. Il nuovo pontefice Paolo III ricorse così a una formula di compromesso quando il 12 ottobre 1535 promulgò la bolla *Illius vices* con la quale ribadì la proclamazione del perdono generale. Il problema del grado di violenza subita dagli ebrei fu superato evitando semplicemente di affrontarlo. Il diploma pontificio segnò la definitiva estromissione della discussione sul battesimo forzato dal piano della concreta (ma sempre remota) possibilità di revocarne la validità. Pochi mesi più tardi, con la bolla *Cum ad nihil magis* del 23 maggio 1536, anche in Portogallo venne infine introdotto il tribunale dell'Inquisizione.

Il dibattito sul battesimo forzato tra Cinque e Seicento

L'avvio di una sistematica persecuzione dei nuovi cristiani non segnò la fine del dibattito sul battesimo forzato. I teologi, in particolare, non si accontentarono della sbrigativa lettura dell'episodio fornita dalla Curia romana e dai consultori della Corona portoghese nella prima metà degli anni Trenta. La riflessione dei primi fu certamente favorita dalla ristretta e controllata circolazione delle loro idee, così come dal linguaggio cauto e sottile della teologia. I rischi insiti nell'esprimersi sulla questione dei nuovi cristiani divennero più concreti con la nascita della censura inquisitoriale (1540), come subito dimostrarono gli ostacoli incontrati dagli scritti di alcuni umanisti e religiosi (Damião de Góis, João de Barros, Francisco Machado) sull'argomento. Intervenire sul battesimo forzato equivaleva a prendere posizione sugli equilibri sociali e religiosi esistenti nel Portogallo di metà Cinquecento; in sostanza poteva essere un modo per mettere in discussione l'Inquisizione.

Dal medioevo della scolastica la maggior parte dei teologi avevano aderito alla posizione del domenicano Tommaso d'Aquino, che aveva condannato nella *Summa Theologiae* il battesimo forzato degli infedeli come contrario al diritto divino e naturale, pur ribadendo l'obbligo fissato dal diritto canonico in caso di apostasia di perseguire i convertiti «come eretici», «anche attraverso pene corporali». Sul versante opposto si collocava la lezione del francescano Giovanni Duns Scoto. Nel commento all'ultimo dei *Sententiarum Libri Quattuor* di Pietro Lombardo, Scoto aveva concluso che non solo era lecito, ma rientrava tra i compiti del devoto principe cristiano, in base alla teoria gerarchica della potestà, costringere alla conversione, anche con minacce e violenze, i sudditi infedeli. Il modello di principe indicato da Scoto era Sisebuto, il re visigoto che aveva fatto battezzare a forza gli ebrei nella Penisola iberica del VII secolo (il suo «zelo» era lodato in un decreto del Concilio di Toledo del 633, entrato poi a far parte del diritto canonico).

I due più influenti teologi domenicani del primo Cinquecento, il cardinale Caietano (Tommaso de Vio) e Francisco de Vitoria, celebre professore a Salamanca, rielaborarono le dottrine tradizionali alla luce della storia recente. Nel commento alla *Summa Theologiae*, composto a cavallo tra gli anni Dieci e gli anni Venti, De Vio sferrò un aperto attacco all'insegnamento di Scoto, definendo la «costrizione dei principi» un «sacrilegio» e ricordando come il Concilio di Toledo se lodava lo «zelo» di Sisebuto, al tempo stesso ne disapprovava l'azione proibendola. Il tentativo di proteggere gli infedeli dagli eccessi di proselitismo dei cristiani proposto da De Vio non trovò alcuna corrispondenza nelle lezioni universitarie di Vitoria, che avrebbero conosciuto un'ampia circolazione manoscritta. Nella seconda metà degli anni Trenta Vitoria insegnò dalla cattedra che il battesimo forzato degli infedeli non era affatto proibito dal diritto divino, né da quello naturale. Sostenne inoltre che Scoto e Tommaso non erano in contraddizione tra loro, perché occorreva intendere le parole di condanna espresse da quest'ultimo in senso assoluto, come una messa in guardia dallo scandalo e dal pericolo di apostasia che poteva derivare dalla violenza. Nel Portogallo degli anni Quaranta, dove l'Inquisizione era impegnata in un'aperta campagna repressiva contro i nuovi cristiani, la linea di De Vio fu recuperata da autorevoli teologi e canonisti, a partire dal dottor Navarro (Martín de Azpilcueta), professore a Coimbra, che sull'argomento si espresse anche in vari commenti poi dati alle stampe. Una posizione analoga fu difesa dal domenicano Bartolomeu dos Mártires, all'epoca lettore di teologia al convento di Batalha. Il futuro arcivescovo di Braga, che avrebbe dato prova come prelato di uno spirito di relativa autonomia dal Sant'Uffizio, ribadì l'inconciliabilità tra la linea tomista e quella scotista. Nelle sue lezioni (se ne conservano gli autografi) liquidò come illegittimi sia i provvedimenti di espulsione degli infedeli ai fini della conversione, sia i battesimi forzati. L'insegnamento di Vitoria fu invece rilanciato in Portogallo da un domenicano castigliano, il suo antico allievo Martín de Ledesma, professore a Coimbra dai primi anni Quaranta. Oltre a rivendicare la sovrapponibilità delle posizioni di Scoto e di Tommaso, Ledesma avanzò una trattazione del problema ambigua e piena di distinguo, giustificando in ultima istanza, contro l'opinione dei «tomisti capziosi», il diritto di principi e autorità ecclesiastiche a usare la forza per rendere cristiani gli infedeli su cui avevano giurisdizione. Alle tesi radicali di Ledesma fu assicurata una discreta circolazione dall'inclusione nel primo volume a stampa dei suoi commenti (1555).

Con il tempo il dibattito sul battesimo forzato si estese, sotto la profonda influenza, tuttavia, delle categorie interpretative e dei moduli discorsivi delle precedenti dispute giuridiche e teologiche. L'esempio principale è costituito dalle cronache ufficiali del regno di Emanuele I, risultato di una lunga e difficile gestazione. La *Crónica do Felícissimo Rei D. Manuel* (1566-1567) di Damião de Góis

raccontava la storia della conversione degli ebrei senza omettere i fatti più cruenti legati al battesimo forzato, che gettavano una luce cupa sull'intero episodio. Nelle pieghe della narrazione le pagine dell'umanista nascondevano allusioni al dibattito teologico sulla legittimità del comportamento del sovrano (ricondotta alla «pietà», il vocabolo con cui Góis rendeva in portoghese lo «zelo» latino del decreto toledano su Sisebuto). Così, l'elogio obbligato dei successi spirituali raggiunti con la trasmissione della fede cristiana agli ebrei era eloquentemente preceduto dalla condanna del battesimo dei fanciulli come contrario al diritto naturale. Nonostante le comprensibili e ambivalenti sfumature di un testo destinato a celebrare le gesta del re Emanuele I, la cronaca di Góis fu da subito letta come una denuncia delle sofferenze inflitte agli ebrei. Altrettanto avvenne con il rifacimento in latino della cronaca di Góis (colpita da parziale censura per il trattamento riservato alla famiglia Bragança), dato alle stampe da Jerónimo Osório nel 1571. Fedele alla versione fornita da Góis, arrestato quell'anno dall'Inquisizione di Lisbona (Osório ne tesseva un eloquente elogio nella dedica all'inquisitore generale, il cardinale infante Enrico), il brano dei *De rebus Emmanuelis Regis Lusitaniae invictissimi virtute et auspicio gestis Libri XII* in cui si affrontava il battesimo degli *Estaus* si concludeva con un esemplare pezzo di oratoria umanistica. Vi si leggeva una delle critiche più esplicite alla politica di Emanuele I, accusata di non essere stata ispirata «né dal diritto, né dalla religione», ma dalla sola intenzione del sovrano di ridurre al cristianesimo gli ebrei contro la loro volontà. Obiettivo polemico di Osório era evidentemente la dottrina scotista della potestà del principe. Ad essa dovevano aver fatto appello i consiglieri di Emanuele I, in questo più simili a adulatori, insinuava l'umanista e teologo portoghese, concludendo che «non è mai mancato, né mancherà mai, chi accomodi le sue parole all'obiettivo di conquistare il favore dei principi».

Secondo Bethencourt, poiché Osório finisce per considerare cristiani gli ebrei battezzati a forza, il suo passo sui fatti del 1497 «permette di legittimare l'intera azione inquisitoriale». Ma il senso dell'operazione di Osório pare altro, anche perché una cronaca ufficiale non si prestava all'aperta messa in discussione di un'autorità temuta e rispettata come il Sant'Uffizio. Piuttosto, sia le pagine di Góis, sia quelle di Osório sembrano indicare un definitivo mutamento di clima nel regno. L'Inquisizione procedeva ormai inconstrastata e non guardava più con eccessiva preoccupazione agli scritti, anche parzialmente critici, che si pubblicavano sulla questione dei nuovi cristiani. All'attacco di Osório si premurò di rispondere il carmelitano Amador Arrais, intransigente vescovo di Portalegre la cui carriera molto doveva alla protezione del cardinale infante Enrico. Nel terzo dei suoi *Diálogos* (1589), intitolato *Da gente Judaica*, Arrais presentava i due interlocutori, Antioco e Aureliano, intenti a discutere del problema della fede dei nuovi cristiani in Portogallo. Il nodo del battesimo forzato veniva affrontato in una prospettiva completamente ribaltata rispetto alla cronaca di Osório, la cui apostrofe si trovava ripresa alla lettera in uno scambio tra i due personaggi. In una pagina sapientemente costruita e ricca di allusioni ai dibattiti teologici, Arrais invocava in soccorso del re Emanuele I l'autorità di Ledesma, dopo aver suggerito che il sovrano «avrebbe seguito l'opinione di Scoto su consiglio di alcuni *letrados*, che hanno zelo senza prudenza».

La discussione sul battesimo forzato penetrò a fine Cinquecento anche la sfera della stessa letteratura inquisitoriale. Nel *De Origine et Progressu Officii Sanctae Inquisitionis* (1598), l'inquisitore spagnolo Luis de Páramo non risparmiò critiche a Emanuele I, sottolineando in particolare gli effetti nefasti prodotti dalla violenza imposta agli ebrei convertiti, colpevoli di «tantissimi delitti contro la fede». Pochi anni dopo, nel trattato manoscritto *De tempore gratiae* composto a Roma per evitare la concessione di un terzo perdono generale ai nuovi cristiani portoghesi (1604), il giureconsulto Francisco Peña rispose anch'egli recisamente alla cronaca di Osório, accusando quest'ultimo di un eccesso di retorica. Lo stesso Peña però non nascose le sue perplessità sull'uso della violenza da parte di Emanuele I. All'epilogo del lungo dibattito sul battesimo forzato può essere collocata la breve narrazione storica sulle origini del Sant'Uffizio in Portogallo che il domenicano António de Sousa inserì nei suoi *Aphorismi Inquisitorum* (1630). La portata dell'episodio ne usciva di gran lunga attenuata. Nella ricostruzione di Sousa non c'era spazio alcuno per la violenza, mentre di Emanuele I si elogiava la «clemenza». La maggior parte degli ebrei, vi si leggeva, avevano lasciato il regno. Solo alcuni erano rimasti, o perché trattenuti dal timore delle vessazioni dei marinai delle navi su cui avrebbero dovuto fuggire, o perché speravano di trarne in futuro qualche beneficio. La loro conversione, tuttavia, era stata fittizia, perché in segreto erano rimasti ebrei, ancor più minacciosi perché occulti, come dimostravano i loro discendenti nell'esperienza di tutti i giorni. Sousa scriveva sotto l'influenza del nuovo dibattito apertosi all'inizio degli anni Venti del Seicento sui rimedi per estirpare dal regno il cripto-ebraismo dei nuovi cristiani. Stava allora fiorendo una nuova letteratura apologetica, che avrebbe proposto in forme nuove la questione dell'autentica conversione dei nuovi cristiani, pure ancora oggetto di pregiudizi che rivelavano la radicale ostilità delle autorità ufficiali nei loro confronti. La società lusitana assisteva ormai quasi indifferente all'incessante persecuzione da parte di un'Inquisizione sempre più simile a una «fabbrica di ebrei». Non era più tempo di interrogarsi sulla legittimità del battesimo imposto quasi mezzo secolo prima.

(G. Marcocci)

Vedi anche

Apologetica; Battesimo; Battesimo forzato, Italia; Battesimo forzato, Spagna; Coutinho, Fernando; Emanuele I, re di Portogallo; Espulsione degli ebrei, Portogallo; Espulsione degli ebrei, Spagna; Góis, Damião de; Ledesma, Martín de; Mártires, Bartolomeu dos; Massacro di Lisbona; Molcho, Shelomo; Nuovi Cristiani, Portogallo; Páramo, Luís de; Parisio, Pietro Paolo; Peña, Francisco; Sousa, António de

Bibliografia

Azevedo 1975, Bethencourt 2000, Feitler 2005, Lavajo 2004, Lipiner 1998, Marcocci 2006, Sousa 1630, Soyer 2007, Tavares 1982-1985, Tavares 1987, Tavares 1992, Yerushalmi 1972, Yerushalmi 1976

Battesimo forzato, Spagna - «Tutti gli ebrei dei miei regni sono miei e sono sotto la mia protezione e riparo, a e me spetta difenderli e proteggerli e mantenerli in giustizia». In questo modo stravagante si esprimeva nel 1477 la regina Isabella I di Castiglia. Ma perché?

Gli ebrei

La società cristiana medievale considerava l'unità di fede come un segno distintivo; la tolleranza degli ebrei era considerata come un atto di benevolenza nella speranza di una loro imminente conversione. La tolleranza era suggellata da un pagamento, un'imposta *ad personam*, in ricordo e come prova palpabile della loro differenziazione, dato che un solo percorso, una sola porta apriva all'ebreo la sua piena integrazione nel corpo sociale: il battesimo. Tali argomenti definiscono l'ebreo nella dottrina sociale del basso medioevo e il motivo della sua particolare dipendenza rispetto alla Corona, da cui discende questo modo «patrimoniale» di esprimersi della regina cattolica. La realtà sociale era comunque molto più complessa, una realtà ereditata dai secoli del medioevo caratterizzati dalla tolleranza nei confronti degli ebrei quando invece questo popolo era rifiutato con durezza in tutto il resto dell'Europa. Ma arrivò il momento, con l'ingresso nell'era moderna, dell'antiebraismo nella Spagna cristiana. Alcuni cambiamenti si erano generati

in un anno chiave, il 1391, e in una città chiave, Siviglia: da allora le persecuzioni, gli assassini e i battesimi forzati diventano fondamentali per capire la situazione della minoranza ebraica e *conversa* nel XV secolo. Furono i cambiamenti nella realtà sociale e non le trasformazioni dottrinali ad incidere maggiormente sulla situazione degli ebrei agli albori dell'età moderna. Molti ebrei accettarono il battesimo in quanto, nella maggior parte dei casi, obbligati a farlo, alcuni come conseguenza della catastrofe del 1391, altri nel corso delle campagne di predicazione degli anni dal 1407 al 1415, guidate dal domenicano Vicente Ferrer, accompagnate da misure restrittive nei confronti delle forme di vita delle comunità ebraiche.

Come conseguenza di tali circostanze venne promulgato l'*Ordenamiento* del 1412 e del 1414, rispettivamente in Castiglia e in Aragona, reiterato nel 1465 nella «Sentenza Arbitraria», che restringevano la vita sociale degli ebrei, ma non arrivarono mai ad essere realmente applicati. Furono i Re Cattolici, coerentemente con il proprio modello statale, a porre in esecuzione tali restrizioni nelle *Cortes* del 1476 e del 1480; in tal modo si stabiliva la separazione delle case degli ebrei e dei musulmani in determinati quartieri o vie, le *juderías* o *aljamas*, la proibizione di esercitare taluni mestieri, l'obbligo di esibire un segno esterno di identificazione della propria condizione di ebreo (qualcosa che in parte era stato già disposto nel 1215 dal IV Concilio Laterano nel suo canone 68, che imponeva una distinzione, rispetto ai cristiani, degli ebrei e dei musulmani attraverso il vestiario) e la normalizzazione dei tassi di interesse dei loro prestiti. L'atteggiamento della Corona non fu in linea di principio antiebraico; gli ebrei erano considerati come un «tesoro del re», e infatti quei sostenitori della necessità di conferire un potere forte alla monarchia ammettevano come consiglieri reali degli ebrei. È così che nell'*entourage* dei Re Cattolici possiamo annoverare don Abraham Señor, rabbino capo delle *aljamas* di Castiglia, Mayr Melamed, Isaac Abravanel, Abraham e Vidal Bienveniste. Cosa indusse, pertanto, i Re Cattolici alla terribile dicotomia di espulsione o battesimo degli ebrei? Stando a quanto afferma Ladero Quesada, per i sovrani fu determinante la situazione dei *conversos* giudaizzanti, dato che desideravano sopra ogni cosa sradicare rapidamente questo grave problema; un ostacolo che nel 1478 aveva provocato l'istituzione di una nuova Inquisizione che portò gli ebrei a cooperare, attraverso la loro influenza originata dai legami di sangue che li univano ai *conversos*, nell'estirpazione del *converso* giudaizzante.

Nel 1492 in Spagna si viveva un clima di esaltazione dell'idea della Cristianità trionfante, restaurata e ampliata dalla conquista di Granada, e si faceva strada, in questa fase aurorale dello Stato moderno, l'idea che l'omogeneizzazione del culto e della fede comportava e garantiva sufficientemente la coesione sociale necessaria per il buon funzionamento dei regni unificati e della monarchia che li governava. Tutte queste circostanze sarebbero sfociate nella Prammatica del 31 marzo 1492, mediante la quale si ordinava che, di lì a quattro mesi, coloro che non avessero rinunciato all'ebraismo accettando il battesimo sarebbero stati costretti ad abbandonare i regni di Isabella e di Ferdinando. Si argomentava che la presenza ebraica fomentava l'apostasia di molti ebrei convertiti. Si cercò con tutti i mezzi di favorire il battesimo e venne così stabilito il limite di sei mesi, dopo la partenza, affinché quelli che avessero voluto tornare e battezzarsi avrebbero potuto farlo senza problemi, recuperando i propri beni spostando indietro la data della passaggio degli stessi a quelle persone o istituzioni a cui erano stati venduti. È molto difficile sapere con esattezza quanti ebrei accettarono il battesimo, sebbene si sia sedimentato nella coscienza sociale che gli ebrei preferirono l'espulsione di massa, dimostrando in questo modo una tenace fedeltà alla propria struttura sociale, politica e, ovviamente, religiosa, quasi come se di fronte ad un chiaro attacco da parte della società dominante, quella cristiana, attraverso la conversione forzata, la società più debole avesse risposto con un altro esercizio di affermazione della sua cultura optando per l'esodo dalla terra comune di fronte all'irreversibilità della misura di espulsione con la quale si diede inizio alla diaspora sefardita.

I musulmani

Non furono però solamente gli ebrei spagnoli, sefarditi, a essere colpiti dalle severe misure adottate dalle autorità cristiane con riferimento al battesimo forzato; tali misure incisero su altre minoranze etnico-religiose che da diversi secoli erano presenti nella Penisola iberica. Dopo la conquista del regno *nazarí* di Granada da parte dei Re Cattolici il 2 gennaio 1492, tutti i musulmani di Spagna persero realmente il loro *status* di libertà, unendosi ad una nuova società in cui sarebbero stati considerati *mudéjares*, ossia musulmani che vivevano in terre al di fuori dei domini dell'Islam, sudditi di poteri politici la cui religione era il cristianesimo; a partire da quel momento si trasformarono in un popolo di vinti militarmente e la loro conversione forzata o la loro espulsione, da terre che per secoli erano state loro, sarebbe stata solo una questione di tempo. In un primo momento la capitale del regno, Granada, fu governata da una giunta mista espressione di entrambe le culture, ma otto anni dopo tale giunta era già diventata 'monocolore' e lo *status* di *mudéjares* dei musulmani sconfitti aveva ormai perso gran parte del proprio significato.

L'apparente generosità che i cristiani avevano dimostrato nell'attuazione di questo esercizio di diplomazia di alto livello attraverso il quale vennero stabilite le Capitolazioni, preventivamente firmate al momento della resa delle piazzeforti, andò gradualmente mutando negli anni successivi alla conquista. A partire dal 1500 sui musulmani di Granada cominciarono a piovere addosso le proibizioni: di portare armi, di acquistare terre nella fertile pianura granadina sfavorendo i coloni cristiani; e, ancora peggio, la pressione fiscale sui *mudéjares* cominciava ad essere asfissiante. A tutto ciò si aggiunse l'arrivo del cardinal Francisco Jiménez de Cisneros nell'ottobre del 1499 con la chiara intenzione di costringere al battesimo gli *helches*, cioè i cristiani o figli di cristiani che erano diventati musulmani, secondo un modo di procedere che contrastava con i metodi dolci, sottili e pazienti del primo arcivescovo di Granada, *fray* Hernando de Talavera. L'insopportabilità di tali misure di disprezzo degli accordi raggiunti provocò la rivolta dei *mudéjares* il 18 dicembre 1499 ad Albaicín de Granada. La ribellione durò solo tre giorni, grazie alla promessa di perdono in cambio della conversione dei responsabili. Ma questa stessa circostanza non si verificò in altri luoghi del regno. Nel gennaio del 1500 Ibrahim Ibn Ummaiya capeggiava una rivolta nell'Alpujarra che presto si sarebbe estesa ad Almería e Ronda, il che costrinse all'intervento dello stesso re Ferdinando il quale, per il mese di maggio del 1501, pose termine alla rivolta. I *mudéjares* sconfitti, per timore di dure rappresaglie, non esitarono un istante e si convertirono in massa al cristianesimo.

Tali avvenimenti nell'Andalusia orientale avrebbero avuto ripercussioni nei quartieri dove viveva il resto dei *mudéjares* della Corona di Castiglia, in maniera più o meno ignota, confinato in ghetti e contrassegnato da distintivi discriminatori apposti sui vestiti. Nonostante tutto non sembra che le autorità castigliane stessero progettando la soluzione finale della conversione prima che intervenissero i fatti di Granada. Una *real cédula* del 12 febbraio del 1502 li costrinse a scegliere tra la conversione e l'espulsione, e fu così che la stragrande maggioranza optò per il battesimo. A partire da questa data tutti i *mudéjares* che abitavano nei territori della Corona di Castiglia si erano convertiti in *cristianos nuevos*, chiamati anche *tornadizos* e, soprattutto, *moriscos*. Ma l'imposizione per *real cédula* di un sacramento così importante come il battesimo, quello che apre la porta al cristianesimo, non creava di per sé un perfetto cristiano. A partire da questo momento ha inizio una fase di indottrinamento che durerà sino al 1510, al fine di ottenere la reale conversione a una fede che era stata abbracciata con un battesimo forzato. Vennero organizzate missioni e si creò una rete

di parrocchie che si sarebbe estesa fino ai più remoti confini del regno. Le autorità castigliane credevano fermamente che le pratiche di indottrinamento attuate avrebbero trasformato un cattivo cristiano, come il *morisco* era considerato, in un buon cristiano; per questo motivo, ancora influenzate dalle capitolazioni della guerra e, soprattutto, in virtù della totale fiducia nei propri metodi catechistici, le autorità castigliane permisero la conservazione di alcuni tratti culturali dei *moriscos*, mediante i quali questi poterono continuare ad esprimere la loro identità come popolo.

Nel campo opposto, quello dei *moriscos*, si credette che i cristiani avrebbero smesso di perseguitarli se si fossero convertiti, se avessero permesso il nuovo atto formale del battesimo. Il corso immediato degli eventi smentì tali aspettative e la delusione dei *moriscos* fu enorme. Le fughe collettive di interi villaggi tra il 1500 e il 1510 stanno a dimostrarlo; una prova in più dell'immenso fossato che si stava aprendo tra le due culture. Quelli che fuggirono si esposero alle conseguenze di una nuova percezione che era andata diffondendosi tra i cristiani rispetto ai musulmani sconfitti, che provocò un'iniziativa non più, com'era stato fino a quel momento, di indottrinamento religioso, bensì di acculturazione ai modi di vita cristiani. Nel 1526 venne convocata per decisione reale una Giunta a Granada che permise la repressione della cultura moresca, proibì o limitò sostanzialmente l'uso dell'arabo scritto o orale, di indossare abiti della tradizione moresca, di portare amuleti e altri simboli propri della religione musulmana, la pratica della circoncisione, il possesso di armi e di schiavi, il rituale e il costume di sacrificare gli animali di consumo, il controllo e la stretta vigilanza dei matrimoni e il libero movimento della popolazione cristiano-nuova. Tale insieme di misure repressive fu coronato dall'istituzione di un tribunale dell'Inquisizione a Granada.

Quanto avvenuto con i *mudéjares* della Corona di Castiglia era prevedibile che avrebbe investito anche i *mudéjares* della Corona d'Aragona. Si temette, tra il 1502 e il 1520, un ordine di espulsione o di battesimo forzato. Nonostante il fatto che i *mudéjares* fossero costantemente protetti dalla nobiltà, a livello popolare andò crescendo l'avversione nei loro confronti. Fu il movimento cittadino di protesta contro la politica della monarchia, le *Germanías*, ad essere determinante affinché si passasse all'attacco contro i *mudéjares*; in questo modo nel 1521 vennero assaltati, ad opera dei cristiani insorti, diversi villaggi nel Regno di Valencia e circa 15.000 *mudéjares* vennero obbligati a battezzarsi. Al termine di questo movimento di rivolta il problema dei *mudéjares* rimaneva ancora in cima alle preoccupazioni del governo, perché ci si chiedeva cosa si dovesse fare con i convertiti nel 1521 che ora tornavano alla loro antica religione.

L'inquisitore generale don Alonso Manrique riunì il 19 febbraio 1525, dopo una serie di rinvii, un'assemblea per trattare la questione *mudéjar*, assemblea che si protrasse fino al 22 giugno dello stesso anno. Si giunse alla conclusione che il battesimo del 1521 era da ritenersi assolutamente valido e che quindi obbligava quei *mudéjares* che lo avevano ricevuto a vivere e comportarsi come autentici cristiani; a tal fine Manrique nominò una serie di commissari con l'incarico di occuparsi della conversione dei *moriscos* della zona meridionale del Regno di Valencia. Fu un compito tutt'altro che facile, dato che non mancarono musulmani che preferirono sollevarsi e cercare rifugio tra i monti prima di arrendersi. Negli altri luoghi della Corona d'Aragona i signori feudali, senza dubbio motivati dall'interesse personale, continuarono con la loro pretesa di aiutare i *mudéjares* nel perseverare nella propria fede e nel loro *status*. Ma Carlo V si oppose e organizzò una grande missione generale per ottenere la loro completa conversione: nel mese di novembre, si impose loro il battesimo entro il termine perentorio dell'8 dicembre del 1525. La popolazione musulmana provò a cambiare il corso degli eventi con l'invio di due emissari alla Corte che però non sortirono l'effetto sperato, per lo meno per quanto riguardava l'ormai ineluttabile conversione. Ottennero però, dietro pagamento di un *servicio* di 400.000 ducati, che l'Inquisizione non intervenisse nei loro affari, che potessero usare la loro lingua, la loro *algarabía*, e i vestiti tradizionali per un periodo di dieci anni, che fossero riconosciuti i matrimoni tra consanguinei già consumati, l'uso di cimiteri distinti da quelli dei cristiani e l'uguaglianza fiscale con i *cristianos viejos*. Tale conversione fu comunque abilmente affidata, da parte delle autorità cristiane, alle *élites* musulmane in cambio di ricompense sostanziose per la loro collaborazione.

Nel 1526 è possibile affermare, almeno sul piano teorico, che non esistevano più musulmani in Spagna. Dal 1526, tanto a Granada come in Castiglia e in Aragona, si allentò la pressione sui nuovi convertiti e iniziò un periodo di tre decenni di relativa tranquillità che verrà rotto con la ribellione delle Alpujarras nel 1568 e che non farà altro che aprire la strada all'espulsione definitiva dei *moriscos* di Spagna condotta a partire dal 1609, durante il regno di Filippo III.

(A. González Polvillo)

Vedi anche

Battesimo forzato, Italia; Battesimo forzato, Portogallo; Cisneros, Francisco Jiménez de; *Conversos*, Spagna; Espulsione degli ebrei, Spagna; Ferdinando il Cattolico, re di Aragona; Isabella la Cattolica, regina di Castiglia; *Moriscos*, Spagna; Talavera, Hernando de

Bibliografia

Ciscar-García Cárcel 1974, Domínguez Ortiz-Vincent 1979, García Cárcel 1976, Hinojosa Montalvo 2002, Ladero Quesada 1969, Ladero Quesada 2003, Raphael 1992, Redondo 1976

Battista da Crema (Battista Carioni) - Battista Carioni nacque a Crema tra il 1450 e il 1460 da nobile famiglia ed entrò ancora giovane nell'Ordine dei domenicani (Congregazione di Lombardia) in un convento che non è stato ancora possibile precisare (fu da allora chiamato Battista da Crema). Compì gli studi fra i domenicani ed è tradizione che abbia avuto per compagno Girolamo Savonarola e per maestro spirituale il padre Sebastiano Maggi, probabilmente nel convento milanese di Santa Maria delle Grazie. Nel 1494 fece la professione religiosa e prese l'abito dei domenicani; nel 1497 era destinato superiore del convento di Santa Maria delle Grazie di Milano e due anni dopo nell'omonimo convento di Modigliana, dove rimase per diversi anni, forse fino al 1519, quando lo si incontra nel convento di Santa Corona di Vicenza. Fu probabilmente a Vicenza che fra' Battista, circondato da fama di austerità e di vita religiosa, si conquistò la fiducia del futuro santo Gaetano da Thiene, giunto nel 1519 a Vicenza per votarsi alla carità.

Nel 1523, all'insaputa di fra' Battista, fu pubblicata a Venezia la sua opera *Via de aperta verità* (Gregorio Gregori per Lorenzo Lorio), su iniziativa dell'eremita Girolamo Regino. Si trattò di un'edizione scorretta, a cui pose rimedio l'autore pubblicando un testo da lui rivisto nel 1525, sempre a Venezia (s.n.t.). L'opera, che non aveva un disegno organico, rispondeva a domande allora sentite sulla vita di pietà e sulla vita religiosa e conteneva *in nuce* i principi ispiratori del magistero di fra' Battista: la salvezza si otteneva mediante l'imitazione di Cristo (fede ardente ed intima), specie nella carità, lontana dalla vuota osservanza delle regole e dei precetti. Vi fu chi vide nell'opera tendenze all'eresia pelagiana, avendo l'autore molto sottolineato la libertà dell'uomo per vincere il peccato e ottenere la salvezza. Clemente VII con un breve del 1525 affidò il giudizio dell'opera a due domenicani, che la scagionarono dai sospetti di eterodossia.

La vita di fra' Battista cambiò radicalmente nel 1527, quando conobbe la contessa di Guastalla, Ludovica Torelli, succeduta alcuni anni prima alla guida del piccolo feudo dopo la morte del padre Achille, ucciso dal duca di Mantova, Ercole Gonzaga. Carioni divenne la guida spirituale della contessa, vedova per due

tragiche esperienze matrimoniali, che nell'ascesi e nella vita ritirata cercava la pace del suo animo. Nel 1529 fra' Battista, ottenuta la dispensa papale e il consenso dei superiori, si stabilì a Guastalla presso la Torelli; fatto questo che il severo censore dei frati Giampietro Carafa (futuro Paolo IV) gli avrebbe rimproverato con dure parole nel 1532: «dopo la professione di tanti anni, saltar dalla sua religione e mettersi solo in una casa di una donna nubile, giovine, bella e bigama, vedova, libera e facoltosa e di gagliardissimo cervello, nella quale fa paura così il bene come il male». In casa della Torelli fra' Battista conobbe il medico cremonese Antonio Maria Zaccaria, futuro santo e fondatore dei chierici regolari di San Paolo (detti poi barnabiti) e delle suore angeliche di San Paolo; questi circoli religiosi, legati alla Torelli e al suo confessore domenicano, furono presto coinvolti in accuse di eresia 'pelagiana' ed anche la figura del frate ne fu *in primis* coinvolta. Nel 1530 il domenicano accompagnò la contessa a Milano per le nuove fondazioni di S. Ambrogio e qui fu raggiunto da un severo breve di Clemente VII con il quale lo si accusava di aver estorto dai superiori le precedenti dispense con la menzogna e si invitava il suo superiore a ricondurlo in convento; prendeva così avvio un braccio di ferro fra i domenicani di Santa Maria delle Grazie di Milano (comunità del discusso frate) e la sua protettrice, la contessa Torelli, che ricorse con successo a Roma contro l'esecuzione del breve.

Nel 1531 fra' Battista pubblicò a Venezia l'*Opera utilissima della cognitione et vittoria di se stesso* (s.n.t.; altre edd.: Milano 1532; Venezia 1545 e 1548), nella quale prese posizione contro la comodità del clero, le «frascherie», i «piaceri, le recreazioni» dei religiosi, contro la vuota religiosità dei «christiani de pure cerimonie». Nel 1533 fra' Battista era a Guastalla, sempre al servizio della Torelli e in compagnia di Antonio Maria Zaccaria, e qui di nuovo il suo superiore provinciale, fra' Angelo da Faenza, gli intimò di rientrare in convento, ma inutilmente, perché la Torelli riuscì ad ottenere da Clemente VII che fra' Battista, nel tempo in cui dimorava presso la sua famiglia, fosse sottratto alla giurisdizione dei superiori e posto sotto quella dell'ordinario di Guastalla, che era poi l'arciprete Ercole Torelli, fratellastro e fedele suddito della contessa. In questo clima vivacemente polemico fra' Battista venne a morte, nella casa della contessa, nella notte fra il 31 dicembre del 1533 e il 1° gennaio seguente, assistito dalla nobildonna e dallo Zaccaria.

Due anni dopo si presentò di nuovo il problema dell'ortodossia del frate e dei suoi scritti (nel 1531 aveva pubblicato a Milano la *Philosophia divina di quello vero maestro Iesu Christo crucifixo*) e Paolo III incaricò di un'inchiesta il cardinale Giovanni Morone, il quale dichiarò l'infondatezza delle accuse rivolte al frate e lo ritenne pienamente ortodosso. Quando però nel 1552, l'angelica Paola Antonia Negri, figura di religiosa assai discussa ma osannata, almeno sulle prime, fra i barnabiti e le angeliche, diede segno di seguire idee temerarie ed eretiche, coinvolgendo in esse il magistero del domenicano, questi venne colpito dalle censure dell'Inquisizione e le sue opere furono poste all'Indice (1554, 1559, 1564). Ancora nel 1587-1593, quando si stava preparando lo sfortunato Indice di Sisto V (poi ritirato e superato da quello di Clemente VIII) gli scritti di fra' Battista furono nuovamente posti al vaglio di due censori, che si limitarono a compiere rilievi di ordine filosofico o teologico, molto lontani ormai dai severi giudizi di eresia avanzati a metà del XVI secolo. Alcune opere del frate domenicano (per non tutte si ha, tuttavia, la certezza di attribuzione) sono andate perduti.

(S. Pagano)

Vedi anche

Barnabiti; Milano, età moderna; Negri, Paola Antonia; Pagani, Marco Antonio

Bibliografia

Bonora 1998, Colosio 1953, Duval 1949, Firpo 1992, ILI, Pagano 1997, Pezzella 1977

Bayle, Pierre - Figlio di un pastore calvinista, Pierre Bayle (Le Carla, 1647-Rotterdam 1706) rimase fedele a questa confessione, nonostante una temporanea conversione al cattolicesimo. Dopo gli studi di Teologia a Ginevra, nel 1675 divenne professore di Filosofia a Sedan, ma ben presto, a causa della politica religiosa di Luigi XIV, si trasferì a Rotterdam, dove fu attivo come studioso fino alla morte. Qui, accanto alla stesura di opere filosofico-teologiche, si dedicò alla composizione del *Dictionnaire historique et critique* (Rotterdam 1697) e alla redazione delle *Nouvelles de la république des lettres* (che diresse dal 1684 al 1687).

Il tratto scettico del pensiero filosofico di Bayle, che contribuì in maniera determinante alla forma storico-critica dei suoi scritti, non può in alcun modo essere assimilato, sul piano religioso, all'ateismo. Bayle sottolinea piuttosto come l'ateismo non conduca necessariamente all'immoralità, e tuttavia egli non lo propaganda. I suoi scritti risultano percorsi invece da una teologia fideistica di fondo: sulla base di un atteggiamento scettico nei confronti della ragione, in sé incapace di difendere le verità religiose, viene postulato il sostegno di queste ultime attraverso la grazia, ed è così rivalutata la rivelazione. Il punto culminante di tale opposizione si raggiunge nella discussione fatta da Bayle del problema della teodicea.

Il pensiero etico di Bayle appare segnato dal valore incondizionato attribuito alla coscienza e dalla centralità dell'idea di tolleranza. Fino a che il giusto viene messo in relazione con il vantaggio che ne deriva, si dà al singolo il diritto di intolleranza e fino a che sussiste un diritto universale di imporre ad altri una verità soggettivamente riconosciuta (e dunque possibilmente putativa), si legittima la guerra universale. La tolleranza è perciò – da un lato – un mezzo per raggiungere la pace e – dall'altro lato – deriva dall'istanza, in ultima analisi divina, di rispettare la coscienza e la persona del singolo. Entrambi questi aspetti del suo pensiero sono motivati dalla situazione della minoranza calvinista nella Francia cattolica e dalle misure persecutorie messe in atto in concomitanza con la revoca dell'Editto di Nantes (1685). Su questa linea si colloca anche la severa critica che Bayle rivolge all'Inquisizione. Il «compelle intrare» (*Lc* 14, 23) non può essere preso alla lettera, poiché da ciò deriverebbe una contraddizione tra le idee della morale e l'idea di Dio.

Il Sant'Uffizio colpì Bayle con lo strumento della censura libraria anche se, di fatto, la Congregazione si occupò soltanto del *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, contrainsles d'entrer* (Amsterdam, 1686-1687) e della *Critique générale de l'Histoire du Calvinisme de Mr. Maimbourg* (1682). Altre opere vennero proibite dalla Congregazione dell'Indice per mezzo di decreti singoli, e tra il 1698 e il 1757 proibizioni dell'*Opera omnia* vennero emanate a più riprese. La proibizione fu infine inserita nell'edizione dell'*Index* del 1757. Ne risulta che per esempio le *Lettres*, ma anche le *Pensées diverses sur les comètes*, non vennero prese in considerazione singolarmente. I consultori non si occuparono a fondo del pensiero di Bayle, cosicché per esempio l'accusa di pirronismo non sembra trovare un valido fondamento. Le opere di Bayle vennero rigettate soprattutto per le conseguenze dell'idea di tolleranza: la Chiesa come istanza normativa per i fedeli ne sarebbe stata messa in pericolo; l'Inquisizione stessa sarebbe risultata superflua poiché – secondo il giudizio dei consultori – per Bayle ciascuno poteva pensare della libertà quel che voleva. I consultori ritengono al contrario che il ricorso alla costrizione religiosa, e persino alla guerra, sia giustificato perché la Chiesa possa assolvere al suo compito di mediazione della salvezza, e anche per evitare la blasfemia.

Il fatto che Bayle prendesse posizione contro il giansenismo, nonostante questo mostrasse una certa vicinanza con il calvinismo, viene considerato come un elemento a favore di Bayle, mentre solo il suo atteggiamento eretico giustifica un divieto della sua opera. Come mostrano le richieste di licenza di lettura e le considerazioni di Tommaso Agostino Ricchini (segretario della Congregazione dell'Indice dal 1749 al 1759), Bayle fu considerato un eretico

particolarmente pericoloso; eppure il *Dictionnaire* ebbe un'ampia diffusione anche tra i cattolici.

(B. Schmidt)

Vedi anche

Ateismo; Calvinismo; Censura libraria; Francia, età moderna; Libertinismo; Tolleranza, dibattito sulla

Fonti

ACDF, *S. O.*, *CL* 1683-1685, fasc. 6
ACDF, *Index*, *Protocolli* III (II. 56)
ACDF, *Index*, *Protocolli* K4 (II.77)
ACDF, *Index*, *Protocolli* L3 (II.58)
ACDF, *Index*, *Protocolli* M3 (II.59)
ACDF, *Index*, *Protocolli* O3 (II. 61)

Bibliografia

Bost 2006, Burger 1998, Canone 1996, Cavarzere 2007, Fattori 2005, Fattori 2006, ILI, Labrousse 1963-1964, Mori 2003, Pitassi 1998, Stricker 2003, Van Lieshout 2001

***Beatas*, Portogallo** - Cercando di definire in termini semplici una realtà tanto cronologicamente e socialmente estesa, quanto ricca e complessa, che ha segnato profondamente la storia culturale e religiosa portoghese, iberica ed europea, così si pronunciava il frate francescano Manuel da Esperança nella sua *Historia Serafica* (Lisboa, Officina Craesbeeckiana, 1656: pt. I, 560): «Chiamiamo oggi beate quelle donne laiche che sono così regolate nella vita e nei loro abiti, da sembrare religiose; quel nome fu usato già in passato nel nono Concilio di Spagna, celebrato verso il 655, per indicare quelle donne che si consacrano a Dio e sono beatificate per questo loro sacrificio». In realtà, già nel V secolo il primo Concilio di Toledo si era occupato di queste «puellae Dei», donne consacrate a Dio con propositi o voti semplici di castità, vestite con abiti modesti, talora residenti in case private.

Essere, apparire e «stare a metà»

Ricorrendo all'etimologia e alla storia, lo stile di vita delle *beatas* veniva di consueto messo in stretta relazione con la ricerca della beatificazione, o santità, da parte di donne laiche. Su tale idea insisteva anche il teologo Tristão Barbosa de Carvalho nella sua *Peregrinação Cristã* (1620). Egli individuò non più le due opzioni tradizionali («religione» e matrimonio), bensì tre possibili «stati» di vita delle donne: suore, *beatas* e donne sposate. Già da molto tempo, comunque, la condizione di *beata* occupava una difficile e scomoda posizione intermedia giacché sembrava uno stato di «religione», più che esserlo, a causa della mancanza di clausura e della peculiarità e informalità dei voti assunti dalle 'professe'. Di conseguenza, la società finì per proiettare sulla parola *beata* un significato ambiguo, attribuendo al termine una carica semantica spesso dispregiativa. Non a caso in un dialogo di finzione della menzionata *Peregrinação Cristã*, un barone, portavoce della tradizione corrente e dell'«esperienza», in una tipica e significativa critica sociale sosteneva che molte *beatas* non avessero che l'«apparenza» di tale identità, perché, invece di essere credute fautrici di un primitivo monachesimo femminile contemplativo, «optano per una scelta di vita che non è di sposate, perché non hanno marito, né di suore, perché professano un'ombra di religione nelle opere e nell'abito, né di donzelle, perché godono della libertà e non riconosco ubbidienza a nessuno, né di vedove, perché non sono state sposate; e sono come quelle ciliegie né del tutto bianche né del tutto rosse e che pertanto Dio ordinava non gli fossero offerte» (cit. dalla IV ed.: Lisboa, Pedro Ferreira, 1744: 154).

In effetti, nelle parole dell'antropologo Lisón Tolosana, le «religiose-laiche» soffrivano la «sindrome del né», e la loro condizione sarebbe stata non quella di essere, ma di «stare a metà», perciò nella seconda metà del Cinquecento, frate Alonso de la Fuente, acerrimo nemico dei religiosi contemplativi e degli autori spirituali, sarebbe arrivato a dichiarare la loro esclusione dal cielo «in quanto persone prive di stato». Anche in Portogallo, nella stessa epoca, varie personalità di grande peso sociale, come Jorge da Silva o Simão Gomes, avevano manifestato la loro diffidenza verso quella forma di vita, in cui si erano imbattuti soprattutto nella capitale portoghese e nei suoi dintorni. Presentando le *beatas* come persone che appaiono per ciò che non sono, in molte altre occasioni i censori sociali passarono con facilità da questioni di forma a quelle di sostanza, sviluppando una diffusa retorica 'antiipocrisia'. È da notare, inoltre, che l'accusa di ipocrisia, vera o falsa, fondata o infondata che fosse, aveva sempre avuto, nella storia, un certo peso sui percorsi individuali verso la santità, in special modo se ad intraprenderli erano stati soggetti di bassa estrazione sociale e non opportunamente inseriti in sfere ben definite, con un proprio stato o una specifica famiglia religiosa d'appartenenza. Nella società di antico regime, dove si prevedevano forme precise d'identità, la condotta delle *beatas*, in particolare quando erano del tutto al di fuori di qualsiasi tipo di vita comunitaria e di clausura, permettendosi quindi di passeggiare per strada e nei centri abitati e esercitando un apostolato laico, non poteva che suscitare diffidenza o disprezzo e frequenti pregiudizi da parte della Chiesa. Ma la ragione principale per cui molte donne sceglievano una vita di questo tipo, anziché seguire la 'religione' secondo le norme, dipendeva evidentemente da ragioni sociali ed economiche, soprattutto se non avevano la possibilità di pagare la dote richiesta per entrare in un convento a scelta.

Di fronte alla stabilità dell'ordinamento sociale e del quadro dei valori istituzionali, penalizzate nelle loro scelte vocazionali non solo dalle naturali limitazioni socio-economiche, ma anche per il volontario o involontario ibridismo religioso dello stile di vita che seguivano, le *beatas* divennero una figura caratteristica della società portoghese di antico regime, sia nelle città, sia nell'oltremare; ma anche, per lo stesso motivo, un noto e ricorrente bersaglio della satira sociale.

Laicità, santità e affermazione femminile

La comprensione della realtà storica e sociale del fenomeno del *beatismo*, qui inquadrato soltanto nella sua sempre più dominante dimensione femminile, si lega strettamente, alla questione dell'evoluzione delle forme di raggiungimento della santità da parte dell'universo dei laici. È certo che, come sarebbe stato riconosciuto solo in età contemporanea, e in particolar modo dal Concilio Vaticano II, si rese allora necessario indirizzare il cammino secondo una teologia del laicato compiuta e coerente, capace di valorizzare la piena dignità, una specifica spiritualità e un insostituibile ruolo dei laici in seno alla Chiesa. In epoca moderna, anche dopo un ricco e diversificato indottrinamento teso alla rivalutazione della 'santificazione' nel matrimonio e nella pratica dei doveri civili (ne è chiaro esempio il magistero salesiano), per chi viveva nel secolo si sarebbe prospettato soprattutto un quadro di spiritualità segnato dall'ombra della clausura, dunque chiaramente ispirato al modello religioso. Tuttavia, si continuava genericamente a proclamare che ogni fedele avrebbe potuto raggiungere la salvezza nel rispettivo stato.

In epoca feudale, soprattutto nel XII secolo, poiché la vita 'nel mondo' veniva concepita come qualcosa che molto difficilmente si poteva armonizzare nella pratica con lo scopo della perfezione cristiana, si assistette fin da subito, pur tra contraddizioni, ad una complessa reazione volta a rimodellare le rappresentazioni sociali della santità, soprattutto attraverso l'interiorizzazione dell'ideale religioso di 'fuga dal mondo' verso una compatibilità con le abitudini di vita dei laici. La canonizzazione del 1199 del commerciante Omobono da Cremona, sposato con figli, è un esempio limite, ma emblematico di tale tendenza. Cominciava così, per continuare fino ai nostri tempi, un vastissimo, complesso, sinuoso

e polemico processo di rivendicazione della dignità del laicato. La consacrazione canonica della santità femminile di donne laiche nel medioevo raggiunse il suo apice tra gli inizi del Duecento e la metà del Trecento, ulteriore segnale della loro crescente intrusione nelle forme superiori di spiritualità. In sintonia con la lettura divulgativa di san Bernardo e Hugo de Balma, l'interesse per la teologia uscì a poco a poco dall'isolamento della clausura per divenire una normale aspirazione di ambienti devoti. Nella linea di san Bonaventura, la contemplazione non fu più proibita a nessuno e, soprattutto dal Trecento, segnando un'inversione di tendenza, la donna (non religiosa) nella sua solitaria ricerca dell'unione con Dio vide spesso riconosciuta dalla Chiesa la propria 'santità mistica', nonostante la sua debolezza, la mancanza d'istruzione e la 'semplicità'. In termini di storia sociale e religiosa, proiettata verso la modernità, quella possibilità vocazionale (la ricerca della perfezione attraverso la mistica) dette il via libera all'affermazione e al protagonismo femminile ed è dunque estremamente rilevante, sia sul piano quantitativo, sia qualitativo. Tuttavia, già la fine del Quattrocento rappresentò una nuova congiuntura di 'monacizzazione' e di svalutazione della condizione laicale. In un secolo disciplinatore come il Cinquecento, accanto a numerose, diverse, importanti e attive minoranze, paladine di una spiritualità laica alternativa e innovatrice, le grandi masse si mostrarono più sensibili al crescente dominio degli ordini monastici e ad una santità con una base miracolistica e taumaturgica di stampo medievale. Ad ogni modo, dopo essere stata regolata dalla *devotio moderna*, l'orazione mentale tese a divenire una via praticata da laici pietisti e, in linea con Heinrich Herp, non mancarono i maestri spirituali che invitavano i laici ad addentrarsi nella contemplazione attraverso il percorso dell'amore unitivo, un cammino aperto anche alle *beatas*, poiché accessibile 'al debole e al forte', al 'rozzo contadino' o alla 'vecchia ignorante', come si legge nelle pagine del francescano fiammingo.

Nel Portogallo del Cinquecento emersero *beatas* integrate in circoli di devoti e in scuole di orazione influenzate dal magistero *recogido*, sviluppato e sistematizzato all'estero da Francisco de Ossuna, Bernabé de Palma e Bernardino de Laredo. Si conoscono, in particolare, alcuni gruppi che si riunivano a Lisbona e dintorni (Bairro Alto, Santos, Almada, Montijo), legati ad alcune chiese conventuali, ora sotto la guida spirituale di religiosi riformatori, *capuchos* (ramo della famiglia francescana dell'Osservanza) e soprattutto agostiniani dei collegi della *Graça*, allora legittimati da personalità autorevoli, come il frate domenicano Luis de Granada, i frati agostiniani Sebastião Toscano e Tomé de Jesus, e persino aristocratici laici quali Francisco de Sousa Tavares, Manuel de Portugal e Leão de Noronha. In alcune case di *beatas* della capitale, in riunioni di gruppi ristretti, si praticava l'"orazione di raccoglimento' dopo aver letto testi di Johannes Tauler, Herp, Ossuna, Louis de Blois. Altre *beatas*, dopo aver assistito all'ufficio divino, passavano spesso gran parte della giornata nelle chiese, rannicchiate sul pavimento, avvolte in una mantella, in silenzio, come se dormissero, facendo orazione di contemplazione 'senza figure, né immagini'. Il timore per gli errori di abbandono (*dejamiento*), condannati in Spagna, portò il Sant'Uffizio a controllare le case delle *beatas* e a processarne alcune, come «sospette di errore di fede» (Isabel Fernandes e Catarina Ribeiro sono i casi più noti). Nulla, tuttavia, è stato appurato in modo definitivo sull'effettiva esistenza di un *alumbradismo* portoghese. Al tempo stesso, presunte e diffuse «estasi», «rapimenti», «rivelazioni» e «favori spirituali» da parte di persone apparentemente non preparate per la teologia mistica facevano temere alle autorità e al Sant'Uffizio di trovarsi di fronte a persone «illusorie» o «illuse». In effetti, tra gli anni Sessanta del Cinquecento e gli anni Venti del Seicento, Pero Roiz Soares cita nel suo *Memorial* numerosi casi di «invenzione», «malvagità» e «falsità», smascherati e castigati dall'Inquisizione. Poiché in seguito, nel Seicento e nella prima metà del Settecento, si registrarono frequenti episodi di castigo pubblico inquisitoriale delle *beatas* per falsa identità, false visioni e doni soprannaturali (sebbene fossero senz'altro un'esigua minoranza nel regno), si diffuse una salda e crescente identificazione semantica tra la *beata* e la donna 'ipocrita' e 'fasulla'. A ciò contribuì il fatto che nella società portoghese, benché non esistesse un vero e proprio *alumbradismo*, furono comunque presenti tracce di un altro tipo di 'spiritualità sospetta': il quietismo molinista. Al fondatore di questa scuola mistica, Miguel de Molinos, proprio a causa delle proposizioni circa le violenze diaboliche e l'impeccabilità dei 'perfetti', era rimasta attaccata, sin dai tempi della condanna romana (1687), l'etichetta di falso mistico, imbroglione e ipocrita. Poiché il Sant'Uffizio portoghese aveva individuato l'esistenza di padri e *beatas* seguaci della dottrina del teologo aragonese, l'immagine negativa di quest'ultimo si proiettò naturalmente anche sui suoi adepti. Se si considera l'epidemia di casi condannati negli *autos da fé* dei tre tribunali del regno alla fine dell'epoca di Pietro II e sotto di Giovanni V (1699, 1701, 1706, 1711, 1717, 1720, 1721, 1722, 1730, 1731, 1732, 1734, 1735, 1737, 1744, 1745), che fecero registrare un'elevata presenza di *beatas* (i nomi di Arcângela do Sacramento, Domingas Rodrigues, Maria de Azevedo, Micaela de Jesus, Sebastiana de Jesus, Maria Lopes, Joana Maria de Jesus, Josefa de Jesus, Teresa Maria de São José sono alcuni esempi fra tanti), non è difficile capire perché nella società portoghese si proiettarono ulteriori diffidenze e perplessità nei loro confronti. Emblematiche al riguardo sono alcune liste manoscritte di processi inquisitoriali della metà del Settecento, in cui accanto al nome di alcune imputate, nella colonna corrispondente alle relative «colpe», invece di una loro precisa indicazione, si legge soltanto «beatas».

Questo tipo di controllo e di repressione fornì terreno fertile alle costanti offensive sociali, alimentate in buona parte di preconcetti verso i differenti stati e verso le donne, contro il protagonismo delle *beatas*. Nella significativa interpretazione di Antonio Arbiol, trattatista spirituale spagnolo della prima metà del Settecento, molto letto in Portogallo, il fatto che fosse «rarissima» «la signora nobile di buon sangue», ma numerose le donne «povere, ordinarie e comuni» condannate dal Sant'Uffizio per la loro «falsità» (lo conferma anche la documentazione inquisitoriale portoghese) indicherebbe che tra le *beatas* l'aspirazione alla santità spesso non era fine a sé stessa. Piuttosto si vedeva in essa l'unico cammino percorribile verso la «stima» sociale, ma anche un espediente di vita. In nome del diritto del comune laico a poter aspirare alla santità, urgeva dunque difendere quel particolare «stato di vita», presentato sempre più spesso come il simbolo dei pericoli a cui andava incontro chi professava ambizioni di alta spiritualità. Al tempo stesso, si rendeva necessario fornire «avvisi» e regole e discipline di vita che sollevassero le *beatas* da ogni critica. Uno degli esempi più noti di tale pedagogia bigotta, in ambito iberico, è l'*Aviso de gente recogida* (Barcellona 1585) di Diego Pérez de Valdivia, discepolo di Juan de Ávila, che in Extremadura aveva orientato e ispirato tante *beatas*. La cultura scolastica e clericale tese sempre a emarginare le *beatas*, minimizzando il loro ruolo in seno alla Chiesa. Al tempo stesso, però, in nome della sovrabbondanza dei doni e dell'iniziativa dello Spirito Santo, una schiera di teologi e pastori riformisti non rinunciò a postulare l'estensione della «scienza sperimentale di Dio» ai laici, e dunque anche alle *beatas*. In tal senso, nel Portogallo della seconda metà del Cinquecento si pronunciarono per iscritto, tra gli altri, illustri dottori come Francisco de Monzón, Hilarão Brandão e l'arcivescovo di Goa, il domenicano Gaspar de Leão. Non a caso, nel Sei e Settecento i grandi apologeti della vita devota e della divulgazione della tradizione mistica ortodossa tra i laici (Manuel Bernardes, Agostinho de Santa Maria, Francisco da Anunciação, Afonso dos Prazeres, António Caetano de São Boaventura, Francisco da Conceição) si allinearono sistematicamente in difesa della «vita beata» vissuta da «vere» beate.

Tipologie e inquadramenti istituzionali

Nel medioevo portoghese i molti laici che desideravano rag-

giungere una santificazione personale senza doversi sottomettere alle regole dei religiosi, né chiudersi nella clausura, trovarono una soluzione in alcune confraternite, negli Ordini terziari e determinate esperienze di reclusione, come l'eremitismo e il beghinaggio. Agli albori della modernità, esclusi matrimonio e vita religiosa, non restavano altre ipotesi significative oltre a tali formule di vita. Dalla seconda metà del Cinquecento, non di rado alcuni laici si allontanarono dalla società per adottare senza professare l'abito di una religione approvata, iniziando così una vita eremitica. In compenso, lungo il Quattrocento si persero le tracce delle recluse 'segregate' che dal XII secolo la documentazione collocava nelle principali città del regno, così come scomparve la definizione di 'beghino' e 'beghina', sostituita da termini più dignitosi, di *beato*/*beata*, che tuttavia esprimevano la stessa realtà. Alle *Cortes* di Évora del 1481 lo stato del popolo si lamentava ancora con il re delle «conventicole e assembramenti di beghine», facendo pressioni affinché fosse loro imposto di «adottare regola e ordine approvati». La stessa richiesta sarebbe poi stata rivolta anche a *beatos* e *beatas*.

In effetti, su istanza delle autorità costituite, dal Duecento si fece sentire anche in Portogallo una crescente tendenza verso l'istituzionalizzazione, la normalizzazione e la riconduzione entro i conventi dei movimenti associativi di *beatas*, caratterizzati progressivamente da voti, clausura, talora adozione di una regola terziaria. Fu la sorte, ancora in epoca medievale, di varie case e congregazioni femminili di *beatas* e di 'segregate'. Originarono da tale misura, ad esempio, i conventi domenicani di Salvador e di Corpus Christi, rispettivamente a Lisbona e a Porto (Gaia). Nel Quattrocento tale fenomeno si rafforzò; nella prima metà del Cinquecento la legislazione pontificia, promossa da Leone X fino a Paolo III, produsse provvedimenti specifici tesi all'uniformazione e conventualizzazione della vita delle *beatas*. Tuttavia, le norme tollerarono situazioni molto diverse in merito alla natura dei voti, l'obbedienza dovuta dalle beate e le esigenze della clausura. Alcune case di beate (*beatérios*), trasformate in conventi di terziarie, ma dispensate dalla clausura, rappresentarono una forma di vita alternativa alla famiglia e al monastero, ma che prevedeva comunque un'organizzazione comunitaria e una liturgia, la clausura e voti solenni e rigorosi. Oltre alle terziarie in convento, anche dopo Trento continuarono ad esistere tre tipi di *beatas* residenti in case private, ma non riunite in vita comunitaria: le donne che senza obbedire ad alcun superiore riconosciuto si erano concesse da sole, per devozione, l'abito religioso; coloro che lo indossavano dopo aver fatto solo una promessa di obbedienza ai propri confessori, o ad altre persone particolari; infine, le terziarie che avevano ricevuto l'abito dal prelato di uno degli Ordini esistenti, nelle cui mani avevano professato e promesso obbedienza. In quel triplice universo, le prime due classi di *beatas* furono quelle che suscitarono la maggiore diffidenza delle autorità ecclesiastiche, soprattutto del Sant'Uffizio, mentre le beate del terzo genere furono spesso esortate a ritirarsi in una vita comunitaria di clausura.

Quanto alle *beatas* in convento, a seguito delle disposizioni tridentine relative alla clausura delle religiose e all'emissione del breve *Circa pastoralis officii* (1566) di Pio V, che ne estese l'obbligo alle terziarie regolari dei vari Ordini, conservarono l'esonero dalla clausura, o il diritto a forme ridotte, insieme a specificità giuridiche e interpretative. Di solito tali comunità rientrarono poi sotto la tutela spirituale e la guida dei regolari del proprio Ordine primario, assoggettandosi così alla giurisdizione dell'ordinario del luogo. Dalle *beatas* solitarie ritiratesi in una casa, o ridotte in strada, le disposizioni furono praticamente ignorate o sovvertite. Di fatto, non alterarono la loro condizione. Come risulta anche dalle numerose notizie che si ricavano, tra le fonti disponibili, soprattutto dalle cronache di monasteri e dagli atti dell'Inquisizione, tali *beatas*, normalmente appartenenti anche a un Ordine terziario, continuarono a pullulare tra Sei e Settecento. Vivevano sotto la guida spirituale di sacerdoti e missionari delle congregazioni riformatrici (*capuchos*, gesuiti, eremiti di Sant'Agostino, carmelitani scalzi, oratoriani), impegnate a favorire la partecipazione di laici alla vita devota, anche se si trattava di 'giovinette' semplici, 'semplici' e 'illetterate'.

Per meglio comprendere le evoluzioni delle associazioni di *beatas* conviene considerare alcuni casi concreti e rappresentativi. Braga, in particolare, offre un buon esempio. Grazie alla specificità istituzionale della città, la comunità di beate del Postigo di Santo António riuscì a superare le leggi di clausura e a resistere fino al Novecento, piegandosi solo alle leggi della prima Repubblica. All'inizio degli anni Settanta del Cinquecento, Domingos Peres lasciò Lisbona e la docenza delle infante Maria e Caterina, nipoti del re Emanuele I, per ritirarsi nel Minho e assumere le responsabilità di una prebenda che gli era stata assegnata. A Braga conobbe un certo numero di 'donne oneste e devote', povere mendicanti, conosciute dalla popolazione come *beatas*. Volendo istituire una cappella per le messe di suffragio nella locale Misericordia, Domingos Peres le invitò come 'venditrici' con l'obbligo di assistere ai suffragi, facendone così una congregazione di laiche raccolte in case di sua proprietà in una delle 'posterle' delle mura. Le donne ricevettero dal loro nuovo superiore le prime 'condizioni e statuti' scritti. Anche senza aver ricevuto l'autorizzazione ufficiale, indossavano l'abito scuro di san Francesco. Nel 1580 il provinciale dei francescani della provincia della Piedade concesse alle prime sei devote di costituirsi in confraternita e di vestire l'abito. Con lo statuto di terziarie, le 'beate dell'Ordine di San Francesco' condussero una vita comunitaria, evitando però voti solenni e clausura, perché obbligate a spostarsi nella chiesa della Misericordia per assistere alla messa e alle funzioni concordate. Con la morte del fondatore, l'amministrazione della casa e dei beni correlati passò al consiglio della Misericordia. La comunità fu subordinata ai frati francescani e all'ordinario. All'inizio del Seicento l'oratorio della casa fu trasformato in cappella e successive ristrutturazioni degli spazi interni permisero l'allargamento della comunità femminile e una vita comunitaria, liturgica e corale, più conforme al paradigma claustrale. Il passaggio a convento, sancito dalla riforma dello statuto del 1747, non riuscì a privare la casa del suo specifico carattere delle origini, il vero segreto della sua longevità. Nella stessa città coesistevano altri modelli creati per risolvere per via istituzionale ai problemi suscitati dalle associazioni di *beatas*. Già nel Seicento, sorsero a Braga altre due case di raccoglimento, legate anch'esse agli obblighi di suffragio istituiti dai rispettivi fondatori. Allo stesso modo, le pressioni delle gerarchie ecclesiastiche portarono le comunità a seguire la strada del rigore claustrale e ambedue si trasformarono in conventi di clausura soggetti alla regola concezionista (nel convento di Nossa Senhora da Conceição e in quello di Penha de França, rispettivamente). L'istituzionalizzazione della prima delle due comunità avvenne fin dai suoi primordi, nel 1625, mentre la seconda attraversò prima circa settant'anni di esperienza di raccoglimento. Questi casi rappresentano però un tipo di evoluzione poco frequente nel regno, poiché in genere, dopo essere portate a raccogliersi, le *beatas* venivano indotte al passaggio formale a terziare dell'Ordine corrispondente, o a clarisse.

Molto spesso furono gli stessi vescovi, mossi da slanci devozionali e di sollecitudine pastorale, a incoraggiare, attraverso donazioni provenienti dalle rendite diocesane, nuove congregazioni di terziarie e a concedere loro uno statuto. L'arcivescovo di Braga Rodrigo de Moura Teles (1704-1728), grande riformatore della vita religiosa femminile in città, ripropose un'iniziativa simile a quella intrapresa nel secolo precedente dal vescovo di Coimbra, João de Melo, e ordinò l'istituzione del raccoglimento di Santa Maria Madalena Penitente per dodici donne 'pentite', che presero a indossare l'abito di terziarie francescane.

In tutto il Portogallo, dal Minho all'Algarve, ma anche in Brasile, si continuò ad assistere tra Sei e Settecento a un importante fallimento di tentativi di istituire raccoglimenti di terziarie. Accanto alle notizie di nuove fondazioni, il cronista francescano frate Jerónimo de Belém informa anche di vari casi insuccessi, che di-

mostrano, in ultima analisi, l'esistenza di una profonda ricerca di tali forme di vita, come anche di una concorrenza e rivalità tra le varie famiglie terziarie. Il successo dell'istituzione dei raccoglimenti nell'arcidiocesi di Braga è significativo. Le nuove congregazioni di *beatas* francescane, domenicane, carmelitane, trinitarie, ecc., si erano imposte per ragioni socio-economiche e, ovviamente, grazie ai vantaggi derivati dalla loro maggiore elasticità e minore rigore formale. Infine, la crescente diffusione a livello locale di istituti di terziarie con professione di voti semplici, generalmente riconosciuti dagli ordinari diocesani e dalla Congregazione dei Vescovi e Regolari, ottenne un'approvazione legale da parte di papa Benedetto XIV nel 1749.

(P. Vilas Boas Tavares)

Vedi anche

Alumbradismo; *Beatas*, Spagna; Benedetto XIV, papa; Donne e Inquisizione; Finzione di santità; Illuminismo; Inquisizione portoghese; Molinos, Miguel de; Quietismo

Bibliografia

Andrés Martín 1976, Dias 1960, Huerga 1978-1994, Lisón Tolosana 1990, Lobrichon 1994, Muñoz Fernández 1994, Sánchez Lora 1988, Santos 1993, Tavares 2002, Tavares 2005

***Beatas*, Spagna** - Secondo la definizione contenuta nel *Diccionario de la Lengua Española* (1992) della Real Academia Española, la *beata* è una donna devota che veste l'abito religioso e vive nel secolo, occupata in opere di carità e preghiera. Con lo stesso termine si designa anche l'autrice di una condotta ipocrita nascosta sotto apparenze di austerità e morigeratezza. In tal modo, la lingua ha sedimentato non tanto una doppiezza reale, storicamente legata all'immagine della *beata*, quanto una visione ambigua e irrisolta che ha assunto il carattere della falsità e dell'inganno insieme al suo opposto, il crisma della santità. Il fenomeno delle *beatas* ebbe un'importanza considerevole nella Spagna moderna. Donne spesso condannate al celibato per costrizioni sociali dell'epoca, non potendo entrare in convento per difficoltà economiche, o spesso non volendolo per salvaguardare la loro indipendenza, erano dedite a uno stile di vita religioso 'nel mondo'. Ebbero, almeno per tutto il XVI secolo, una notevole influenza pastorale. Difficili da inquadrare, altamente creative sul piano spirituale e comportamentale, furono oggetto di una strettissima sorveglianza da parte della gerarchia ecclesiastica e dell'Inquisizione stessa.

L'età di Cisneros

Gli anni che vanno dalla fine del Quattrocento fino alla morte del cardinale Francisco Jiménez de Cisneros (1517) videro crescere il fenomeno delle *beatas*, riunite in comunità o raccolte nella propria casa. Tale vitalità era connessa al clima di esaltazione religiosa dell'età cisneriana, caratterizzata dall'esplosione del divino nel quotidiano, quel *maravillosismo* che ebbe proprio nelle *beatas* le interpreti più convinte. Cisneros, grande promotore di un'energica riforma della Chiesa e degli Ordini religiosi, non fu infatti immune da tentazioni spiritualiste: il cardinale coltivò e difese con entusiasmo l'intensa fenomenologia religiosa di quell'epoca, un'autentica *siembra mística* in cui trovò sostegno ed ispirazione.

Particolare attenzione merita il caso della terziaria domenicana María de Santo Domingo, conosciuta anche come la '*beata* de Piedrahita' (ca. 1486-1524?), forse la più nota tra le figure che parteciparono attivamente al movimento dell'Osservanza spagnola. Promosso dagli Ordini religiosi mendicanti, desiderosi di recuperare il rigore originario della regola spogliandosi di rendite e patrimoni, esso poté contare sull'appoggio dei sovrani e sull'interesse della nobiltà, presente spesso come patrocinatrice nella fondazione dei monasteri passati al ramo osservante. La storia di María de Santo Domingo dimostra come si potesse costruire una carriera di santità mettendo i doni mistici al servizio di quel progetto: durante le sue frequenti estasi, cui erano soliti assistere Cisneros, il re Ferdinando il Cattolico e il duca d'Alba, insieme ad altri nobili e prelati, la *beata* non cessava di invocare l'adesione dei conventi domenicani di Toledo allo spirito dell'Osservanza. La prova più evidente del favore reale che accompagnò la sua esperienza di santità e ne consacrò la memoria come austera riformatrice è costituita dalla sua tormentata vicenda processuale. Da quel momento si formarono due schieramenti: da una parte, l'intero Ordine con i suoi vertici, scettici di fronte a tanta artiglieria di visioni e rapimenti e promotori del processo contro la *beata*, avallato da papa Giulio II; dall'altra, lei e i suoi seguaci, decisi a virare bruscamente verso uno stile spiritualista di stampo francescano, appoggiati da Cisneros e da Ferdinando il Cattolico. Questi ultimi presero posizione in favore della *beata* e del suo gruppo: il cardinale difendendo pubblicamente l'accusata; Ferdinando, autorizzato nel 1509 da un breve del papa a presenziare al processo, trasferendo tale diritto al domenicano Juan de Enguera, vescovo di Vic e inquisitore generale di Aragona, convinto dell'innocenza della religiosa. L'atteso verdetto di assoluzione, pronunciato nel marzo del 1510, fece rientrare la protesta riportando il gruppo ribelle all'obbedienza dell'Ordine. Nel 1511, quasi a voler completare l'azione riformatrice della *beata*, Cisneros fece stampare ad Alcalá de Henares tre opere spirituali, tradotte in castigliano da alcuni religiosi dell'*entourage* di María de Santo Domingo: *La vida de la bienaventurada sancta Caterina de Sena* e la savonaroliana *Exposición del salmo 'Miserere'*, cui seguì, l'anno successivo, la *Obra de las Epístolas y oraciones de la bienaventurada Virgen sancta Caterina de Sena de la orden de los Predicadores*. Ormai definitivamente riabilitata e proposta insieme al suo gruppo come modello di santità per l'intero Ordine, fino al 1524 (possibile data della sua morte) María rimase priora del convento di Aldeanueva, da lei fondato grazie al patrocinio del duca d'Alba.

Considerate le alte protezioni di cui godettero le *beatas* in quel periodo, non sorprende che sia stata proprio la città di Toledo, importante centro politico e religioso, uno degli scenari maggiormente segnati dalla presenza di 'beateri'. Alcuni, soprattutto quelli di ispirazione francescana, si trasformarono in conventi di clausura a pochi anni di distanza dalla nascita. Tra le *beatas* più conosciute della zona toledana si contano María de Ajofrín, María de Toledo e Juana de la Cruz.

María de Ajofrín visse in un 'beaterio' che si ispirava alla regola dell'Ordine geronimiano, interpretando un modello di santità contemplativo e profetico. Le sue visioni fornirono il pretesto per criticare la rapacità e l'immoralità del clero e per esprimere un ardente desiderio di riforma della Chiesa. Il susseguirsi dei segni sovrannaturali apparsi sul corpo della *beata* (la ferita sul costato e le stimmate) indussero il priore del convento di La Sisla, dopo aver superato un iniziale scetticismo, a riconsiderare l'esperienza spirituale di María, arricchita dal dono di discernimento della coscienza e dai poteri taumaturgici. Quando morí, nel 1489 (non si sa a quale età, poiché non ci è nota la data di nascita), la sua fama di santità era all'apice. Anche dopo la morte continuò ad essere al centro di un'intensa attività sovrannaturale: le vennero attribuiti miracoli e un esame del suo cadavere ne certificò lo stato incorrotto.

María de Toledo (1437-1505), chiamata 'la Pobre', interpretò un carisma attivo, di ispirazione francescana, coltivato insieme con una profonda esperienza contemplativa. In uno dei suoi rapimenti mistici vide la conquista di Granada, ultima roccaforte del regno musulmano in terra di Spagna, avvenimento che rappresentava anche un'occasione per rilanciare l'iniziativa evangelizzatrice verso i musulmani, propria dei francescani. I Re Cattolici la invitarono a corte e ne apprezzarono i doni profetici e le doti di consigliera. Nel 1477 María de Toledo fondò il convento di terziarie francescane di Santa Isabel la Real, costruito su un terreno donato dai due sovrani. Da allora trascorsero solo sette anni prima che la beata insieme alle sue consorelle vestisse l'abito delle claris-

© SISMEL EDIZIONI DEL GALLUZZO

se. Il 'celestiale' odore che accompagnò l'istante della sua morte e lo spettacolo del suo corpo incorrotto ne suggellarono la fama di santità negli anni a venire.

Juana de la Cruz (1481-1534), terziaria nel 'beaterio' francescano di Cubas, acquistò grande popolarità grazie alle sue virtù mistiche. Intorno al 1509, la sua comunità diventò convento di clausura. Fu un altro esempio di assimilazione delle forme di vita della terza regola al modello monastico osservante, fortemente fomentato dal cardinale. Da lei si recarono per chiedere consiglio spirituale o per ascoltarne le prediche ispirate illustri prelati e uomini potenti come Cisneros, il duca d'Alba, e l'imperatore Carlo V. I sermoni di Juana de la Cruz furono trascritti dalla monache della sua comunità e raccolti nel *Conorte*, un manoscritto conservato nella Biblioteca dell'Escorial. La sua vicenda ispirò anche un'ampia produzione di scritti agiografici francescani che ne consolidarono la fama di santità.

Dopo l'uscita di scena del cardinale Cisneros, grande protettore delle *beatas*, la vita religiosa nel secolo rimase esposta a una congiuntura storica poco incline ad assecondare quello che il cronista Pietro Martire di Anghiera, in una lettera del 1509, definì come «una nueva clase de superstición que comienza ahora a germinar» (López De Toro 1953-1957: II, 300). In questo senso, le *Constituciones* (1524) del 'convento-beaterio' di terziarie francescane di Nuestra Señora de la Piedad, fondato a Guadalajara da Brianda de Mendoza y Luna (1473?-1534), figlia del secondo duca dell'Infantado, giungevano opportune in un momento in cui occorreva dare nuovo prestigio a un'esperienza spirituale oggetto di un crescente discredito. Il regime semi-claustrale previsto nello statuto era già un segno di adesione al rigore dei movimenti osservanti. Tale impegno fu accompagnato dal rinvigorimento della dimensione interiore della fede, mutuato dalla sensibilità erasmiana molto in voga negli ambienti frequentati dalla nobildonna. Con questo esperimento Brianda de Mendoza intendeva, in primo luogo, garantire, attraverso un «colegio de doncellas» annesso al beaterio, istruzione ed educazione alle fanciulle povere, le quali una volta raggiunta l'età adulta avrebbero dovuto scegliere tra la vita matrimoniale e quella religiosa. Nel convento della Piedad la dote non era un elemento determinante per selezionare le candidate. Essa, infatti, poteva essere ridotta in presenza di casi di donne *necesitadas* o sospesa, come avvenne per le prime *beatas* che sarebbero dovute entrare nel convento dopo la morte della fondatrice. L'organizzazione della vita conventuale era inoltre orientata al raggiungimento della pienezza spirituale secondo i moduli di una religione interiore, come dimostrano le minuziose prescrizioni contenute nelle sue *Constituciones*: si suggerivano, per esempio, le modalità per aumentare il coinvolgimento durante l'orazione, sottolineando l'importanza del silenzio e stabilendo l'obbligo del *recogimiento* (raccoglimento) quotidiano delle *beatas*.

Verso il Concilio di Trento

Se nell'età cisneriana le *beatas* avevano accompagnato con i loro vaticini le imprese del cardinale Cisneros in Africa e con parole ispirate avevano consigliato nobili e sovrani, appena qualche decennio più tardi cominciarono, invece, a essere percepite come sinonimo di disordine e deviazione spirituale. Anche per l'assunzione di compiti di guida all'interno dei movimenti eterodossi, furono considerate un importante veicolo di eresia. L'Inquisizione temeva il contagio di dottrine luterane e dell'ancor più pericoloso *alumbradismo*. Infatti, a partire dagli anni Dieci del Cinquecento gli *iluminados* toledani si raccolsero intorno alla *beata* Isabel de la Cruz, mentre negli anni Venti ebbero un altro punto di riferimento, a Valladolid, in Francisca Hernández. Quest'ultima fu coinvolta nell'episodio degli 'apóstoles de Medina de Rioseco', un tentativo di evangelizzazione nelle terre dell'ammiraglio di Castiglia, Fadrique Enríquez, condotto intorno al 1526 da un gruppo di spirituali guidati dall'*alumbrado* Juan López de Celain. In quegli anni la casa della *beata* divenne il centro di una rete di relazioni per quanti, sacerdoti o laici, aderirono alla campagna di evangelizzazione. Negli anni Trenta del Cinquecento le denunce di Francisca Hernández, arrestata nel 1529, misero in azione la potente macchina inquisitoriale, inaugurando così una lunga stagione di processi. Nella lista dei 'luterani' accusati figurano anche gli umanisti Juan e Isabel de Vergara e il fratello, il chierico Bernardino de Tovar, il vescovo Juan de Cazalla, il sacerdote Juan López de Celain e Pedro de Cazalla, *contador real* di Valladolid. Grazie a quelle delazioni l'Inquisizione poté infliggere il definitivo colpo di grazia agli *alumbrados* toledani, già duramente colpiti nel 1524 con l'arresto della maestra del movimento, Isabel de la Cruz, e del suo discepolo, Pedro Ruiz de Alcaraz.

Il caso di Isabel Ortiz, una 'falsa santa' che visse alla corte della quarta duchessa dell'Infantado, Isabel de Aragón, può definirsi come quello di una *beata* mancata. Tentò infatti senza successo di mettersi sotto la protezione dei gesuiti dopo aver aiutato la Compagnia, nei suoi incerti inizi nella zona di Guadalajara, con un'attiva propaganda presso la corte dell'Infantado. Non riuscì neppure a far decollare ufficialmente la sua carriera di maestra spirituale, nonostante alla corte ducale fosse ormai considerata come tale. Nel 1564, a un anno dalla morte della sua protettrice, la duchessa Isabel de Aragón, l'Inquisizione intervenne tempestivamente a bloccarne gli scritti e i testi di devozione. Anche se giudicati conformi alla dottrina cattolica, essi vennero percepiti come una pericolosa alternativa a quelli vigenti (AHN, *Inq*, leg. 104, exp. 5).

Dieci anni più tardi, la *beata* Francisca de los Apóstoles, seguace dell'arcivescovo di Toledo, Bartolomé de Carranza, venne processata come «ilusa» (AHN, *Inq*, leg. 113, exp. 5). Era nota per aver organizzato a Toledo una campagna per la liberazione del prelato, arrestato dall'Inquisizione nel 1559. Accettata in pieno la clausura, aspirava a fondare un monastero e un collegio per sacerdoti, per i quali aveva sollecitato l'approvazione del papa. Intorno a lei si raccolse un gruppo di uomini e donne, sacerdoti e *beatas*, che vedevano nella liberazione di Carranza, vagheggiato come futuro papa, la condizione per realizzare il rinnovamento della Chiesa e per far decollare il progetto dei monasteri. A queste *beatas*, vittime del Sant'Uffizio e inchiodate allo stigma dell'eresia, si contrappongono le molte terziarie anonime, protagoniste di movimenti spontanei, sorti per assecondare l'espansione dei nuovi Ordini religiosi o per diffondere il carisma di giovani maestri spirituali. Così Ignazio di Loyola nella città di Alcalá, durante gli anni Venti del Cinquecento, o Juan de Ávila nelle regioni meridionali della Spagna, dell'Andalusia e dell'Extremadura, poterono contare su un seguito di donne che adottarono lo stile di vita della *beata*.

Prima del Concilio di Trento la realtà giuridica dei terziari era stata regolata dalle disposizioni del Concilio Laterano V secondo tre tipologie: i terziari celibi o sposati che vivevano nel secolo senza il vincolo dei voti; i terziari secolari che, avendo scelto una vita da penitente, pronunciavano i voti semplici e vivevano in comunità o *seorsum*; infine, i terziari regolari che si disponevano alla vita monacale pronunciando i voti solenni. Un'altra categoria era formata dalle terziarie di voto semplice che vivevano con le monache di clausura, per le quali chiedevano la questua. Tali disposizioni furono stravolte nel 1566 dalla costituzione *Circa pastoralis* di Pio V, un documento emanato per fare chiarezza sui dubbi suscitati dall'applicazione del decreto conciliare del 4 dicembre del 1563 riguardante la clausura delle monache. La *Circa pastoralis* non solo riconfermò l'obbligo per le professe, sancito dal decreto conciliare, ma lo estese anche alle terziarie con voti solenni, obbligando inoltre le terziarie viventi in comunità regolari senza voti solenni a professarli e a prendere la clausura. Quel documento pontificio, dunque, rispose alle incertezze del precedente decreto conciliare e alla sfida del mondo riformato con un segnale di fermezza e di rigore. Il risultato fu l'estensione del controllo all'intera fenomenologia del sacro, di cui le *beatas* erano l'espres-

sione più viva, potenziale veicolo di eterodossia, ma anche diretto concorrente del clero nell'offerta di assistenza religiosa.

Sebbene la *Circa pastoralis* obbligasse i 'beateri' a trasformarsi in monasteri di clausura e a mettersi sotto la giurisdizione del ramo maschile corrispondente (di fatto molte fondazioni di conventi del periodo post-tridentino derivavano da un originario tessuto di 'beateri'), non fu possibile ridurre all'obbedienza tutta la vita secolare in comunità o *seorsum*. Il 2 settembre del 1572 papa Gregorio XIII, a conferma di un precedente privilegio concesso da Pio V nel 1567, dispensò le terziarie secolari di Spagna dall'obbligo generale di compiere entro 15-20 giorni la scelta tra la professione solenne o il ritorno a casa, pur mantenendo in vigore le prescrizioni stabilite a loro riguardo nella costituzione *Circa pastoralis*. Le terziarie non professe, dunque, potevano mantenere il loro stato attuale, ma non dovevano accettare nuove candidate nella comunità. L'elusione di questo divieto costrinse in seguito la Congregazione del Concilio a intervenire nuovamente sul tema. Così, appellandosi al privilegio papale, o piuttosto a un'interpretazione permissiva di quest'ultimo, non pochi 'beateri', tra cui quelli dediti all'insegnamento o al recupero di donne 'pentite' e abbandonate, o sedi di orfanotrofi e di ospedali, si mantennero in vita in piena Controriforma insieme al 'beaterio' *more monialium*. Anche le *beatas seorsum*, vedove o nubili, raccolte tra le mura domestiche, o le terziarie di voti semplici che vivevano con le monache di clausura, poterono di fatto continuare a chiedere la questua per conto dei conventi che le ospitavano. A mitigare, inoltre, la perentorietà dell'obbligo alla clausura intervenne l'imperativo della necessità economica: per rinchiudersi bisognava essere autosufficienti e provvisti di una solida base patrimoniale, non sempre disponibile.

L'azione del tribunale dell'Inquisizione in Spagna, dopo il Concilio di Trento, conferma quanto il grande fermento che caratterizzava il mondo spirituale femminile fosse ben lontano dalla piena realizzazione del modello claustrale, voluto dalla *Circa pastoralis*. È significativo, a tal proposito, che nel 1575, trascorsi nove anni dal documento di Pio V, la *Suprema*, massimo organo dell'Inquisizione, in una lettera inviata ai tribunali periferici, chiedesse consigli riguardo alla maniera di far fronte alle «muchas mujeres que andan en hábito de *beatas* y viven como tales, sin estar en comunidad y clausura», auspicando la proibizione di quella «manera de vivir» (Huerga 1978-1994: IV, 99).

L'esigenza di un controllo su queste figure, che invocando un privilegio ecclesiastico o presentandosi come un indispensabile tramite con il mondo esterno, riuscivano a farsi tollerare all'interno della Chiesa anche dopo Trento, portò a un aggiustamento delle categorie inquisitoriali fino ad allora in uso. Quanto poi fosse necessario rispettare e mantenere la vita attiva delle religiose è fin troppo evidente nelle esperienze missionarie nel Nuovo Mondo. In terra di missione le *beatas* si rivelarono da subito un prezioso supporto per l'evangelizzazione delle popolazioni indigene, soprattutto nell'istruzione religiosa dei bambini. Inviate in Messico da Carlo V, svolsero un ruolo importante come educatrici e insegnanti. Non è dunque privo di rilievo il fatto che la patrona dell'America Latina sia la *beata* domenicana santa Rosa di Lima.

La consapevolezza della loro preziosa funzione sociale, e del disordinato e multiforme attivismo in cui essa si esprimeva, indusse l'Inquisizione a spostare l'asse del controllo dal piano dell'eresia a quello dei comportamenti. Alla fine del Cinquecento la *beata* cominciò a perdere i tratti dell'eretica, veicolo di nuove e pericolose dottrine, per assumere i panni dimessi di una donna vittima di un inganno che inganna a sua volta. Questo cambiamento, proprio perché aumentava la vulnerabilità di quelle figure, screditando il verbo femminile con il ricorso al *topos* della fragilità mentale della donna, invitava perciò a porre un argine anche a quei fenomeni di creazione e manipolazione del consenso cui le *beatas*, ormai 'prive di coscienza', si prestavano molto bene.

Una di queste fu la madrilena Lucrecia de León, una giovane che viveva *recogida* nella casa paterna. La donna fu l'ispiratrice di un piccolo gruppo, raccolto intorno ad Alonso de Mendoza, un sacerdote imparentato con il duca dell'Infantado e con alti funzionari di corte. Era lui a guidare l'attività onirica della *beata*, densa di visioni e profezie, tra cui quella della sconfitta dell'*Invencible Armada*. La sua voce, anche se non ebbe modo di trasformarsi in una vera e propria opposizione alla politica di Filippo II, rappresentava pur sempre la spia di un malcontento generalizzato e di una diffusa e crescente ansia per il futuro. Non sorprende, dunque, che fosse stato proprio il monarca a sollecitare l'arresto di Lucrecia (1590), seguito da quello di Mendoza. Nonostante la gravità delle accuse, l'Inquisizione di Toledo pronunciò nel 1595 contro questa «madre de profetas» una sentenza di abiura *de levi* (cento frustate, esilio da Madrid e due anni di reclusione in una casa di religiose) con un *auto de fe* privato, per evitare di dare ulteriore propaganda alla vicenda. Non a caso fu proprio la 'mancanza di coscienza' della donna – gli inquisitori non la ritennero responsabile delle sue azioni – a salvarla da una condanna più pesante.

Nel Seicento altre 'madri di profeti' continuarono a diffondere attraverso visioni e vaticini il dissenso e la critica alla politica dei sovrani spagnoli, proprio nelle immediate prossimità della Corte dove erano maggiori le possibilità di costruire una carriera di 'santa'.

L'età della Controriforma

A Cinquecento inoltrato, con l'avanzare della Controriforma, si ha l'impressione che lo spirito del movimento dell'Osservanza sia stato in parte 'sequestrato' dall'Inquisizione. Ridare continuità a quella tradizione di rigorosa adesione al modello evangelico, che aveva avuto il sostegno dei re Cattolici, divenne infatti un punto importante del programma politico di Filippo II. Il desiderio di riforma morale della Chiesa era ancora vivo però anche nelle viscere della società cristiana, come testimoniavano l'impegno, la vitalità e lo spirito di iniziativa dimostrati da parte di un laicato molto coinvolto. Tuttavia in quel fermento il Sant'Uffizio non vide una risorsa, ma una permanente minaccia. Ad essa volle apporre il sigillo della clausura e del controllo delle coscienze. Del resto, il tribunale dell'Inquisizione, grazie anche agli amplissimi spazi di autonomia di cui godeva, si avviava ormai a incarnare una pura fisiologia del potere: in tal senso, la sua funzione fu quella di controllare che un'idea di religione e di Chiesa discendendo dal cuore politico della monarchia fosse poi in grado di fluire e permeare la società cristiana, giungendo fino alle sue fibre più remote. Fu proprio in quel flusso dall'alto verso il basso che la trasmissione dei modelli di spiritualità poteva non rivelarsi lineare, generando opinioni distorte e false aspettative. Secondo Pinto Crespo, la popolarizzazione della spiritualità mistica compiuta dalla Chiesa attraverso la divulgazione degli scritti di Teresa d'Ávila ha prodotto un caso come quello di María Bautista, processata dall'Inquisizione di Toledo nel 1639: una donna in grado di usare con destrezza il linguaggio dei mistici per avallare la fondazione di due conventi, uno di religiose carmelitane e l'altro di religiose basiliane. Il Sant'Uffizio, invece, vide in esso un'opportunità per scoraggiare un'emulazione del modello teresiano ritenuta troppo aderente al vissuto biografico della santa. Il lungo processo a questa *beata*, assolta nel 1642, fu l'occasione buona per lanciare un messaggio in tal senso (AHN, *Inq*, leg. 102, exp. 2). La Teresa d'Ávila fondatrice di conventi e riformatrice rappresentava un'esperienza eccezionale, perciò non alla portata di tutti.

I processi inquisitoriali alle *falsas santas*, *ilusas e iludentes* del distretto toledano, conservati all'Archivo Histórico Nacional di Madrid, costituiscono un magnifico osservatorio per lo studio della vita di una *beata* nella Madrid della prima metà del Seicento. Quella della terziaria domenicana Isabel de Briñas, denunciata nel 1634, trascorreva tra le numerose opere di assistenza che le davano da vivere; nobili e cavalieri erano soliti rivolgersi a lei prima di una missione importante, affidandosi alla sue preghiere; la *beata* dispo-

neva di una carrozza sulla porta di casa pronta a condurla dai malati che sanava con un olio miracoloso. Qualche volta le capitava di ricevere dai suoi assistiti delle donazioni in punto di morte come sostegno economico per la costruzione di un convento di religiose domenicane che aveva intenzione di fondare. Isabel de Briñas fu denunciata insieme ad alcuni «falsos profetas», frustati in pubblico per ordine dell'Inquisizione. Costoro predicevano disgrazie per il regno durante gli anni Trenta del Seicento, contribuendo così ad alimentare il dissenso politico contro il conte-duca Olivares, primo ministro di Filippo IV. Il tema della profezia politica emerge nella causa inquisitoriale (1634-1641) della *beata* come una nota artificialmente attenuata, nonostante rappresenti un aspetto importante non solo in questo processo (AHN, *Inq*, leg. 102, exp. 5), ma anche in altri a *ilusas e iludentes* o *falsas santas* del secolo XVII. Così, per esempio, nei sogni della *beata* María Legarda, umile cucitrice di guanti, si profetizzava la fine dell'Impero. Accusata di *simulazione di santità* nel 1639 (AHN, *Inq*, leg. 104, exp. 2), questa maestra spirituale citava passi delle Scritture, parlava con le anime dei defunti e si guadagnava da vivere con le elemosine e il lavoro manuale. Com'era avvenuto in altri casi simili, dopo averla sottoposta ad un secondo processo, l'Inquisizione pronunciò una sentenza di esilio da Toledo per un anno.

Questo tipo di condanna era molto frequente. Fin dai primi anni del Cinquecento il Sant'Uffizio aveva tentato così di rompere irreversibilmente i legami con il contesto urbano dove si radicava la ragion d'essere delle *beatas*. Nel periodo post-tridentino la sentenza di esilio era spesso accompagnata dall'ordine di rieducarne la condotta e la mente confusa. Le *beatas* venivano perciò affidate alle cure spirituali di un confessore o invitate a soggiornare per un periodo di tempo in un ospedale. Cominciò così una strategia della 'persuasione' in cui l'antico rigore inquisitoriale sembrò diluirsi nelle forme apparentemente più blande del controllo sulla coscienza, colpevole di aver coltivato desideri troppo elevati e perciò vittima di se stessa.

Le *beatas* nel Seicento rappresentano dunque la drammatica ambiguità della società barocca: se da una parte, infatti, essa tentava di riassegnare all'esperienza femminile gli spazi chiusi del *claustro*, dall'altra ne accoglieva l'impegno nelle opere di carità, di evangelizzazione, assistenza spirituale, collaborazione con gli Ordini religiosi e con gli istituti di clausura. Una straordinaria presenza sociale e una fama di santità tenacemente coltivata e difesa ne fecero delle 'sante vive', figure carismatiche che un Ordine poteva esibire per aumentare il proprio prestigio. Mentre l'Inquisizione si scandalizzava della loro libertà (non erano soggette né al *murus* né al *maritus*), gli Ordini regolari assegnavano loro funzioni sempre più importanti sia a livello spirituale, sia nelle strategie di captazione delle clientele, come avveniva già dal secolo XIII, quando le *emparedadas* si rivelarono un importante sostegno per l'espansione degli Ordini mendicanti.

Nel Settecento continuarono a celebrarsi processi contro *ilusas e iludentes* e *falsas santas*. Interessante il caso di una «*beata* de profesión», l'*ilusa* Agustina Salgado, protagonista negli anni 1712-1716 di una voluminosa causa, arricchita dagli stralci di un libro di cui sarebbe stata l'autrice. Condannata a pronunciare un'abiura *de levi*, la *beata* fu obbligata a ritirarsi in un ospedale e a porsi sotto la direzione spirituale di un sacerdote: il disinganno segnava la via del 'ritorno in sé' e apriva le porte per un'eventuale riabilitazione da parte degli inquisitori.

Una caratteristica ricorrente nella storia delle *beatas*, come emerge dallo studio delle carte del Sant'Uffizio dal basso medioevo fino all'età moderna, fu quella di incarnare un conflitto interno agli scenari in cui apparve: le 'sante vive', durante l'età cisneriana, esprimevano le resistenze e le opposizioni con cui si dovette di volta in volta misurare la riforma degli Ordini religiosi; l'eretica e l'*alumbrada* furono il segno tangibile, nella fase acuta dell'emergenza ereticale, culminata con gli *auto de fe* di Valladolid e Siviglia, della chiusura alle proposte di rinnovamento spirituale provenienti dai movimenti cosiddetti 'eterodossi'. L'accusa di *simulación de santidad* rappresentava una categoria inquisitoriale costruita per arginare l'inarrestabile protagonismo del mondo femminile secolare, un nemico fierissimo poiché proponeva la santità come aspirazione universale e fine naturale della vita cristiana, in netto contrasto con l'ideale controriformista; dalle *beatas* veniva anche la provocazione della santità come 'mestiere' (l'assistenza spirituale era infatti uno dei servizi più richiesti), terreno in cui entravano in competizione con il clero secolare. In definitiva, a partire dalla seconda metà del Cinquecento, la figura storica della *beata*, *falsa santa* o *ilusa*, divenne una misura del conflitto tra la Controriforma e le forze che la avversarono.

La definitiva chiusura del tribunale dell'Inquisizione nel 1834 vide il trionfo dell'aspirazione storica delle *beatas* a vivere nel secolo. Come segnala Sastre Santos, la loro situazione giuridica subì un cambiamento significativo voluto dal nuovo clima politico favorevole allo sviluppo delle organizzazioni secolari. I 'beateri' si trasformarono nei *nuevos institutos* (1854-1917), comunità di voto semplice governate da una *madre general*, conquista importante dopo secoli di sottomissione al potere maschile dell'ordinario o del superiore dell'Ordine. Mentre la vita delle *beatas* in comunità continuò a evolversi più tardi negli *institutos seculares*, la figura della *beata seorsum* scomparve del tutto. Essa non fu inclusa nel primo Codice di Diritto canonico del 1917.

Il problema storiografico

Per più di due secoli l'oscillazione tra tolleranza e persecuzione ha definito i comportamenti della Chiesa e dell'Inquisizione verso le *beatas*. Sembra perciò delinearsi un'immagine storiografica ambigua che descrive tali donne ora come sante, ora come ingannatrici: non a caso l'attenzione riservata alla dimensione biografica delle *beatas* dell'età cisneriana, copiosamente testimoniata da cronache e testi agiografici, come si è visto, contrasta con l'opacità dei documenti inquisitoriali che dopo Trento hanno raccontato figure senza storia, pura fenomenologia del disordine religioso, in cui gli scarsi riferimenti ai vissuti si perdono nei mille rivoli della dinamica processuale. Le *beatas* divennero allora l'inquietante proiezione di una paura e il segno tangibile di una debolezza. Tuttavia non c'è dubbio che esse siano state protagoniste di primo piano nella storia della spiritualità spagnola. Fu Menéndez Pelayo a riconoscerne implicitamente il ruolo nella sua *Historia de los heterodoxos españoles*, proprio mentre inaugurava, alla fine dell'Ottocento, uno schema interpretativo volto a legittimare l'operato inquisitoriale e a sostenere una lettura confessionale della storia dell'eterodossia spagnola. Tra quanti hanno condiviso quell'orientamento, si ricordi Huerga, che nell'*Historia de los Alumbrados* descrive le *beatas* come una «plaga» endemica, riassumibile nei termini di un fenomeno di «neurosis aguda» o di «simple vanidad femenina». Da allora, anche se da ottiche differenti, ha prevalso un orientamento che continua a riproporle come espressione di stravaganza o di decadenza religiosa, di perversione sessuale o di squilibrio psichico dovuto a una spiritualità parossistica. Queste figure sembrano ancora confinate in un limbo astorico dell'immaginario collettivo spagnolo.

Nel 1991 un importante contributo allo studio di questo tema è stato offerto dal volume *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, curato da Gabriella Zarri, che ha ampliato la riflessione storiografica al «fatto storico della simulazione di santità», un fenomeno sociale e culturale attraverso il quale è visibile il persistere della repressione nei confronti del modello mistico. Anche dagli 'studi di genere' sono venute indicazioni metodologiche attente a leggere il femminile come elemento storico di percezione e di rappresentazione sociale, riportando in primo piano il tema del corpo, aspetto peraltro fondamentale nella costruzione dei modelli di santità. Secondo Bynum le donne, impegnate da sempre a prendersi cura dei corpi, hanno saputo costruire un linguaggio spirituale basato sull'enfatizzazione della corporeità, mediante la quale aspiravano a legittimare il loro desiderio di santità.

© CNRS EDITIONS

Per un avanzamento della ricerca sul piano storico, la definizione della funzione sociale si configura ancora come uno snodo ineludibile dell'indagine sulle *beatas* spagnole, prezioso anello di congiungimento tra il mondo chiuso dei conventi e la società, tra le corti nobiliari e i suoi *criados* e tra altri innumerevoli interessi ed esigenze diverse. È su questo terreno che si attendono ricerche capaci di catturare un'identità spesso sfuggente per un incontrollato dinamismo, restituendo così tutta la visibilità sociale, religiosa e culturale che tale funzione merita.

(M.L. Giordano)

Vedi anche

Alumbradismo; Apostóles, Francisca de los; Carlo V, imperatore e re di Spagna; Carranza, Bartolomé de; Castillo, Juan del; Celain, Juan López de; Cisneros, Francisco Jiménez de; Concilio di Trento; Cruz, Isabel de la; Ferdinando il Cattolico, re di Aragona; Filippo II, re di Spagna; Gregorio XIII, papa; Hernández, Francisca; Ignazio di Loyola, santo; Juan de Ávila, santo; León, Lucrecia de; Pio V, papa; Ruiz de Alcaraz, Pedro; Teresa d'Ávila, santa; Tovar, Bernardino de; Vergara, Juan de

Fonti

AHN, *Inq*, leg. 102, exp. 2
AHN, *Inq*, leg. 102, exp. 5
AHN, *Inq*, leg. 104, exp. 2
AHN, *Inq*, leg. 104, exp. 5
AHN, *Inq*, leg. 113, exp. 5
AHN, *Nobleza*, *Estatutos para el convento de la Piedad*, leg. 1763, n. 5
RBE, ms. J-II-18

Bibliografia

Bataillon 1991, Beltrán de Heredia 1939, Bynum 1987, Creytens 1964, García Oro 1993, Giordano 2007, Huerga 1978-1994, Kagan 1990, López De Toro 1953-1957, Menéndez Pelayo 1986, Muñoz Fernández 1994, Pinto Crespo 1993, Prosperi 1996, Sastre Santos 1996, Surtz 1990, Zarri 1990, Zarri 1991

Becattini, Francesco - Poligrafo, nato a Firenze nel 1743, morto a Livorno nel 1813. Di famiglia agiata, titolare della cittadinanza fiorentina, Francesco Becattini avvicendò in gioventù l'attività nel negozio paterno, che poco gli si confaceva, alle letture, vaste e disordinate. La scelta di fare della scrittura la principale fonte di sostentamento, in rottura con le tradizioni familiari e con i canoni della repubblica delle lettere, gli valse il biasimo del mondo colto fiorentino. Nelle sue *Efemeridi* (27 maggio 1773) Giuseppe Pelli Bencivenni giudicò le sue produzioni «degne di uno che ha presunzione, che non ha lettere e che compone per fame» (BNF, NA 050, s. 2, vol. 1, cc. 77*v*-78*r*). Tale scelta si inscriveva, in realtà, in un contesto politico (le riforme dei sovrani assoluti) e culturale (l'estensione del consumo della stampa) propizio alla nascita di una nuova, meno esclusiva, figura di autore. Di indole inquieta, gravato dai debiti o inviso alle autorità, Becattini condusse un'esistenza errante, alimentando, con prolificità prodigiosa, i torchi dei principali centri editoriali della Penisola. Fu estensore di gazzette, drammaturgo, geografo, ma fu soprattutto nella scrittura della storia contemporanea che rivolse le sue ambizioni. Tutt'altro che sprovveduto, Becattini aveva colto le potenzialità editoriali di una storiografia popolare, un nuovo genere narrativo, fondato su traduzioni e compilazioni sbrigative, ovvero su fonti orali o confidenziali. Il pubblico di lettori non colto ma avido dei retroscena della politica, fu il principale destinatario dei suoi scritti.

A questo genere appartengono le sue opere più note: i *Fatti attinenti all'Inquisizione e sua istoria generale e particolare di Toscana* (un tempo attribuiti a Modesto Rastrelli, Firenze, Pagani, 1782) e la *Vita pubblica e privata di Pietro Leopoldo d'Austria*, pubblicata a Milano, con l'indicazione di Filadelfia, da Galeazzi nel 1796, ampliata e ristampata nel 1797 con la falsa indicazione di 'Siena'. Tra i due testi esiste un legame. Nel violento libello antileopoldino, Becattini, vecchio collaboratore e forse spia del governo toscano, ricordava l'abolizione del Sant'Uffizio e, alla luce della recente riforma della polizia, giudicava più dannosa della religiosa la nuova Inquisizione civile «che a ogni momento ci mette in pericolo del nostro onore, delle nostre sostanze, della nostra libertà, della nostra esistenza medesima» (Becattini 1797: 196). La storia dell'Inquisizione conobbe un notevole successo commerciale, di cui sono testimonianza le tre riedizioni, comparse a Napoli nel 1784, a Venezia nel 1786, a Milano nel 1797. Nell'introduzione all'edizione milanese (intitolata *Istoria dell'Inquisizione ossia S. Uffizio corredata di opportuni e rari documenti*), Becattini rivendicava la novità dell'impresa: «abolita per sempre l'Inquisizione […] mi venne in mente di tessere il primo fra tutti gli italiani una breve Istoria di quel terribile tribunale; non per denigrare la religione dei nostri padri, ma a solo oggetto di far vedere quanto di essa si era abusato» (Becattini 1797: 3). Il testo di Becattini, concepito come apologia del provvedimento leopoldino di soppressione del Sant'Uffizio (luglio 1782), costituiva in effetti uno dei primi tentativi italiani di storicizzare l'operato dell'Inquisizione. Articolato in due parti, il racconto era, in primo luogo, una storia 'generale' del tribunale, dal medioevo al secolo dei Lumi, fondata soprattutto su compendi in francese, di orientamento gallicano o illuministico; in secondo luogo, venendo al caso italiano, l'*Istoria* diveniva 'particolare' cioè territoriale e si interessava al Granducato di Toscana. Basandosi in parte su materiali inediti, Becattini forniva qui un contributo originale, ricco di dettagli soprattutto sul radicamento politico e sociale del Sant'Uffizio nella seconda metà del Cinquecento. Ma la sua attenzione era rivolta specialmente alle vittime del Sant'Uffizio, in particolare ai casi clamorosi di Pietro Carnesecchi, Galileo Galilei, Tommaso Crudeli, che si configuravano nell'insieme come uno dei primi martirologi del libero pensiero in Italia. Abile miscela di impegno civile, di rigore scientifico e di volontà sensazionalistica nel divulgare il lato occulto e sordido dell'attività del tribunale, la storia becattiniana era un testo composito, all'origine di un canone storiografico duraturo e, al tempo stesso, oggetto costitutivo di un genere editoriale di largo consumo.

(S. Landi)

Vedi anche

Abolizione dei tribunali, Italia; Carnesecchi, Pietro; Crudeli, Tommaso; Firenze; Galilei, Galileo; Massoneria

Bibliografia

[Becattini] 1782, Becattini 1797, Landi 2000, Morelli Timpanaro 1990, Torcellan 1965

Beccadelli, Ludovico - Nato a Bologna il 29 gennaio 1501, Ludovico Beccadelli iniziò a studiare Diritto, ma poco dopo si appassionò agli studi letterari assieme a Giovanni Della Casa. Recatosi a Padova tra 1527 e 1528, si legò a Pietro Bembo, Trifon Gabriele e Cosimo Gheri. Nel 1535 divenne segretario di Gasparo Contarini appena creato cardinale. Fu quindi a Roma, dove partecipò attivamente ai progetti di riforma della Chiesa culminati nella redazione del *Consilium de emendanda ecclesia* (1537). Tra gennaio e agosto 1541 accompagnò Contarini ai colloqui di religione di Ratisbona.

Il legame di Beccadelli con Contarini così come, di lì a poco, quello con Giovanni Morone, pare avvicinarlo al gruppo di quegli 'spirituali' inclini a introdurre nella teologia cattolica il principio della giustificazione per sola fede (il che spiega anche l'ostilità tra Beccadelli e Giampietro Carafa). Come si vedrà, tuttavia, Becca-

© CONTENUTO PROTETTO DA COPYRIGHT

delli ricoprì in seguito incarichi di grande responsabilità politica e pastorale, che lo portarono a svolgere anche funzioni di tipo inquisitoriale e ad assumere quindi piena consapevolezza della frattura ormai irrimediabile che attraversava la cristianità. Non a caso, anni più tardi, Beccadelli fu impegnato a difendere la memoria di Contarini dai sospetti del Sant'Uffizio.

Rientrato in Italia, Beccadelli fu a Bologna, sempre con Contarini, che era stato nominato legato pontificio. Morto il cardinale nell'agosto 1542, si legò a Marcello Cervini, che lo nominò vicario generale nella diocesi di Reggio Emilia. Fu appunto con tale incarico che Beccadelli si trovò a dover affrontare la circolazione del *Beneficio di Cristo* a Reggio, condannato dall'inquisitore della città. In uno scambio di lettere col Cervini, che disapprovò il celebre libretto, Beccadelli assunse una posizione ambigua: pur d'accordo col messaggio fondamentale del *Beneficio* e con colui che sapeva bene essere uno degli autori (il suo amico Marcantonio Flaminio), si associò prudentemente alle perplessità del Cervini, suggerendo tuttavia di non prendere iniziative clamorose come una proibizione pubblica.

Nominato segretario del legato di Bologna, il cardinale Giovanni Morone (1544), Beccadelli fu subito dopo incaricato da Paolo III della riforma del convento domenicano dei SS. Giovanni e Paolo a Venezia. Di lì a poco, papa Farnese gli affidò l'istruzione del nipote Ranuccio. Nel maggio 1549 fu nominato vescovo di Ravello. Nel marzo dell'anno seguente Giulio III inviò Beccadelli a Venezia, con il prestigioso e delicato incarico di nunzio pontificio.

Nella fase iniziale della propria nunziatura, Beccadelli fu fatto oggetto di sospetti di negligenza nella lotta all'eresia da parte di commissari inviati a Venezia dal Sant'Uffizio, ma riuscì a scagionarsi dalle accuse grazie all'appoggio del maestro del Sacro Palazzo (il domenicano bolognese Girolamo Muzzarelli), uomo di fiducia del papa e come lui, in quegli anni, impegnato a contenere il crescente potere dell'Inquisizione romana. Si trovò poi ad affrontare situazioni difficili, tra cui la crisi aperta nel novembre 1550 dalla decisione delle autorità della Repubblica di estendere a tutte le città della terraferma le norme che regolavano i tribunali inquisitoriali di Brescia e di Bergamo; esse prevedevano l'intervento nei processi dei rettori veneziani e di due giuristi laici, accanto ai giudici ecclesiastici. La controversia durò fino al settembre dell'anno seguente, quando la Repubblica rinunciò all'assistenza fissa dei due giuristi laici, che tuttavia potevano venire chiamati dai rettori o dai giudici ecclesiastici. Fu poi la volta del processo contro il vescovo di Bergamo, Vittore Soranzo, e della scoperta di consistenti nuclei di anabattisti in tutto il dominio veneziano nell'autunno del 1551, in seguito alle delazioni di don Pietro Manelfi. Nel complesso, Beccadelli riuscì ad affrontare adeguatamente tutte quelle emergenze, tanto che nel 1552 gli fu rinnovato l'incarico per un altro biennio. Ebbe modo così di occuparsi, fra l'altro, della propaganda del vescovo esule Pier Paolo Vergerio e del rogo del *Talmud* ordinato dal Sant'Uffizio. Nell'estate del 1554 fece ritorno a Roma.

Partito per la dieta imperiale di Augusta assieme al cardinal Morone nel marzo 1555, Beccadelli fu trattenuto in Italia dalla notizia della morte di Giulio III, cui seguirono rapidamente l'elezione del cardinale Marcello Cervini (Marcello II), la sua repentina scomparsa e l'ascesa al soglio pontificio di Giampietro Carafa (Paolo IV). Con un provvedimento che probabilmente serviva ad allontanare da Roma un personaggio non gradito, quest'ultimo nominò Beccadelli vescovo di Ragusa. Giunto nella città dalmata nel dicembre 1555, vi rimase fino al luglio del 1560. Durante la permanenza a Ragusa Beccadelli venne a conoscenza dell'Indice paolino del 1559, la cui drasticità lo lasciò fortemente perplesso. Negli anni seguenti seguì i lavori dell'ultima fase del Concilio di Trento, schierandosi tra i sostenitori dell'obbligo di residenza per i vescovi *de iure divino*; fu inoltre uno dei maggiori protagonisti della commissione per la revisione dell'Indice paolino, che portò alla redazione del nuovo Indice (cosiddetto 'tridentino'), pubblicato nel 1564. Passato al servizio di Cosimo de' Medici, divenne preposto di Prato nel 1565, città in cui risiedette, salvo brevi interruzioni, fino alla morte, avvenuta nel 1572.

(G. Dall'Olio)

Vedi anche

Beneficio di Cristo; Contarini, Gasparo; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Manelfi, Pietro; Nunziature apostoliche; Paolo IV, papa; Soranzo, Vittore; *Talmud*; Venezia; Vergerio, Pier Paolo

Bibliografia

Alberigo 1965, Buffardi-Gaeta-Stella 1958-, Fragnito 1988, Fragnito 1997, ILI, Paschini 1959

Beccarelli, Giuseppe - Giuseppe Beccarelli nacque a Urago d'Oglio, in provincia di Brescia, attorno al 1660 (nel 1666 secondo la tradizione o, più verosimilmente, stando alle poche indicazioni ricavabili dai documenti, negli anni tra il 1658 e il 1660). Figlio probabilmente illegittimo di un sarto, si trasferì giovanissimo a Pontoglio e ricevette la prima educazione presso i gesuiti. Fu in questo periodo che venne in contatto con le dottrine quietiste conosciute attraverso un certo padre Bona a suo tempo discepolo di Marco Antonio Recaldini, guida dei pelagini di Valcamonica. L'approfondimento delle dottrine quietiste può essere fatto risalire alla fine degli anni Settanta del secolo: sappiamo che già nel 1679 intratteneva rapporti con Pier Matteo Petrucci; sempre in questo torno d'anni approfondì la conoscenza delle opere di Miguel de Molinos, François Malaval e dello stesso Petrucci. Nel 1683 aprì il proprio collegio grazie anche alla protezione accordatagli da alcune influenti famiglie, tra le quali i Martinengo. Il collegio che ospitava rampolli della nobiltà e della borghesia godette subito di grande fama ponendosi in diretta concorrenza con quelli retti dai gesuiti. Già attorno al 1698 iniziarono a circolare voci circa i rapporti poco chiari intrattenuti dal Beccarelli con i convittori, cosa che indusse il prete a procurarsi l'appoggio dei canonici del duomo e di alcuni influenti patrizi veneziani fra cui Daniele Renier eletto podestà di Brescia nel 1696. La fortuna di Beccarelli s'incrinò una prima volta nel 1701, quando gli venne intimato lo scioglimento del collegio con l'accusa di aver violentato due giovani donne di cui era direttore spirituale: si trattava delle sorelle Virginia e Maria Elena Maggi; all'accusa si unì quella di sodomia avanzata da un giovane convittore. Da alcuni documenti presentati però dalla stessa Maria Elena sappiamo però che le confessioni vennero estorte dalle pressioni di ecclesiastici, tra cui uno zio della ragazza, il gesuita Aimo Maggi: lo scopo era evidentemente quello di mettere in difficoltà un concorrente insidioso. Il collegio venne infine riaperto. Nel 1704 fu arrestato l'arciprete di Manerbio Bartolomeo Capitanio con l'accusa di *sollicitatio ad turpia*: era stato maestro nel collegio di Beccarelli; l'inchiesta, condotta dai gesuiti, era una manovra diretta più contro Beccarelli che contro Capitanio. L'inquisitore fu infatti convinto dai gesuiti a inserire nei materiali raccolti anche un foglio di accuse contro il direttore spirituale bresciano: l'inconsistenza delle prove addotte condusse però all'annullamento del processo. La situazione di Beccarelli si aggravò con l'arrivo del nuovo vescovo Giovanni Alberto Badoer, eletto il 7 giugno 1706 ma giunto a Brescia nel febbraio 1707. Una nuova denuncia da parte del Sant'Uffizio colpì Beccarelli nel giugno 1707 malgrado questi si fosse procurato una falsa dichiarazione d'abiura retrodatata al 23 maggio. Badoer promulgò il divieto per gli alunni del collegio di vestire l'abito talare e, il 30 maggio 1708, il collegio venne chiuso. Il 3 giugno Beccarelli fu condotto nel torrione del castello, dove fu imprigionato. Il 13 settembre, dopo che Beccarelli, sottoposto al tormento della corda, aveva abiurato, si tenne il pubblico processo nella piazza del duomo alla presenza – stando alle cronache –, di ventimila persone. L'inquisitore Tommaso Manganoni tenne una memorabile requisitoria al termine della

quale il prete fu condannato a servire sulle navi della Serenissima per sette anni. A questa condanna si aggiunse quella del tribunale civile a vent'anni di carcere da scontarsi ai Piombi: Beccarelli morì dopo 8 anni di carcere, il 5 luglio 1716.

Le accuse rivolte contro di lui furono quelle di affettata santità, quietismo e blasfemia. Egli avrebbe sostenuto che l'Inquisizione fosse un'istituzione priva di legittimità, davanti alla quale era permesso giurare il falso e alla quale non era lecito presentare denunce. Avrebbe ritenuto il matrimonio un sacramento «per i porci», affermando che gli atti sessuali non fossero peccaminosi ma, addirittura, meritori gesti di carità. Delle altre accuse rivoltegli, la maggior parte erano a sfondo sessuale: dalla *sollicitatio ad turpia* allo stupro, alla sodomia *activo et passivo modo*.

I documenti relativi alla vicenda di Beccarelli sono sparsi tra diverse biblioteche e archivi, tra i quali la Biblioteca Queriniana di Brescia e la Biblioteca del Seminario di Mantova. Tra le fonti più importanti per la ricostruzione della sfortunata parabola del prete vi è la sua autodifesa presentata al Consiglio dei Dieci di Venezia, conservata manoscritta presso la Biblioteca Queriniana di Brescia col titolo *Costituto di autodifesa al Consiglio dei Dieci* (ms. L.III.14).

(M. Faini)

Vedi anche

Brescia; Finzione di santità; Molinos, Miguel de; Pelagini; Petrucci, Pier Matteo; Quietismo; Sollecitazione in confessionale; Venezia

Fonti

BQB, ms. L.III.14
BQB, ms. H.III.3

Bibliografia

Barbierato 2006, *Beccarelli* 1965, Canosa 1993, Faini 2003, Signorotto 1989, Torcellan 1965(a), Viallon 1998

Beccaria, Cesare - Accanto a Pietro Verri, Cesare Beccaria (1738-1794) fu il più significativo rappresentante dell'Illuminismo milanese, la cui opera *Dei delitti e delle pene*, pubblicata per la prima volta anonima a Livorno nel 1764, in breve tempo si affermò come un classico del pensiero filosofico-giuridico del tempo. Il trattato parla di Inquisizione solo per allusioni, ma di fatto nella sua critica radicale del tradizionale ordine giuridico offrì argomenti che minavano i fondamenti stessi del procedimento penale del tribunale del Sant'Uffizio, così come di ogni altra forma di amministrazione della giustizia legittimata su basi religiose. Non stupisce che il libro sia stato subito messo all'Indice (1766), cosa che certamente non ne alterò il successo, né sul piano teorico, né su quello pratico. Mentre Beccaria era ancora in vita le principali istanze del trattato ispirarono le riforme giudiziarie di diversi sovrani illuminati (e questo, non a caso, anche in quegli Stati del Mediterraneo che non esitarono, nello stesso periodo, ad abolire l'Inquisizione).

Beccaria aveva appena venticinque anni quando nel marzo del 1763 con l'appoggio dei fratelli Verri, alla guida della 'Accademia dei Pugni', intraprese la stesura del suo trattato. La sua pubblicazione costituì al tempo stesso l'inizio e il punto più alto di un'intensa, seppur breve, e creativa fase letteraria, frutto della «conversione alla filosofia», di cui lo stesso Beccaria aveva parlato in una celebre lettera del gennaio del 1766 al suo traduttore André Morellet; fase che coincise a grandi linee con il periodo della pubblicazione della rivista *Il Caffè*, all'interno dello stesso circolo. Se gli articoli che vi furono pubblicati – con una speciale predilezione per i temi della musica e della letteratura (da uno di essi nel 1770 trasse origine lo scritto *Ricerche intorno alla natura dello stile*) – rispecchiano tutta l'illuminata apertura al mondo di un *homme des lettres*, il *Dei delitti e delle pene* si rivela in continuità anche con il primo trattato dell'autore *Del disordine e de' remedi delle monete nello Stato di Milano* (Lucca, 1762): esso infatti rinnova l'analisi di un tema significativo per la politica dello Stato e per la società, il cui esito è stato inteso da Franco Venturi come «appello a ripensare le fondamenta stesse della società e uno strumento per tentar di riformarla».

Sotto l'influsso degli scritti dell'«immortale Presidente Montesquieu», come recita l'introduzione, ma anche armato della lettura dei giovani *philosophes* (soprattutto di Helvetius e Rousseau), nell'opera Beccaria si dedica al diritto penale. L'Inquisizione vi entra in gioco fin dall'inizio, considerati timori per una possibile censura (il tentativo di bruciare il manoscritto, di cui lo stesso Beccaria riferisce *ex post* nella già citata lettera a Morellet, sembra invece da attribuire alla scarsa fiducia personale dell'autore). Le formule più attenuate rispetto al manoscritto, che si trovano in alcuni passaggi delle prime edizioni a stampa, sono comunque da intendere come atti di autocensura. Il fatto poi che l'opera sia stata pubblicata in un primo momento anonima a Livorno va letto ancora una volta nel quadro delle strategie preventive circa quella che Pietro Verri definiva «una materia tanto irritabile».

Così non stupisce che il trattato stesso sembri parlare poco di questioni religiose e che l'Inquisizione non venga mai menzionata in maniera esplicita. Le allusioni sono tuttavia frequenti. Già nel § 5, per esempio, è chiaro a chi Beccaria si riferisce quando deplora «i ministri della verità evangelica» che agiscono «lordando di sangue le mani che ogni giorno toccavano il Dio di mansuetudine» (Beccaria 1994: 40). Inoltre, nel pur breve § 39, tutto dedicato all'Inquisizione, si tratta di quel «genere di delitti che ha coperto l'Europa di sangue umano e che ha alzate quelle funeste cataste, ove servivano di alimenti alle fiamme i vivi corpi umani», ovvero i reati di eresia, che richiedevano sanzioni di quel genere solo se si accettava l'idea che «opinioni, che distano tra di loro solamente per alcune sottilissime ed oscure differenze […], pure possano sconvolgere il ben pubblico, quando una non sia autorizzata a preferenza dalle altre».

Certo, sulla carta Beccaria lascia a ulteriori ricerche il compito di capire se l'ideale di una certa «perfetta uniformità di pensieri» possa giustificare sanzioni di quel genere; e ufficialmente le questioni religiose sono escluse dalla sua analisi: «io non parlo che dei delitti che emanano dalla natura umana e dal patto sociale, e non dei peccati, de' quali le pene […] debbono regolarsi con altri principi che quelli di una limitata filosofia» (Beccaria 1994: 117-118). Di fatto, però, queste affermazioni si rivelano ironiche, e vengono del tutto svuotate di significato con gli argomenti sviluppati in seguito: la separazione dell'amministrazione secolare della giustizia dagli imperativi religiosi è infatti uno dei contributi decisivi del trattato.

Ancora oggi Beccaria è ben noto per la sua critica radicale alla tortura e alla pena di morte, critica che però fu resa possibile solo dai fondamentali cambiamenti di rotta nella concezione del diritto. Nel suo scritto Beccaria separa il diritto e la pena dai significati morali e teologici di peccato e di penitenza. Il diritto e le sanzioni applicate per la sua violazione vengono fondati su un piano contrattualistico – ossia sulla base di un patto tra uomini liberi e uguali –, e utilitaristico. In questo quadro la punizione non è 'inerente' al reato, ma persegue solamente l'intento di scoraggiare la reiterazione del reato e di rimediare, per quanto possibile, al danno derivatone.

Anche l'ostentazione dello strazio dei corpi si dimostra priva di senso – «giocondo spettacolo di una fanatica moltitudine» (Beccaria 1994: 83) –, come del resto la stessa pena di morte, un'eredità dei tempi della barbarie. Al posto di tutto questo Beccaria propugna una giustizia che rispetti la persona dell'imputato, che operi in maniera palese e rapida, applicando in maniera coerente la presunzione di innocenza (cosa che esclude l'uso della tortura come mezzo di assunzione di prove), che sappia cogliere anche lo sfondo sociale del delitto, ma che d'altra parte garantisca una più attenta applicazione della pena, generalizzata e che non ammetta eccezioni per nessuno.

È proprio tale approccio a giustificare l'abolizione dei rituali di punizione pubblici e crudeli, poiché l'effetto deterrente di questi ultimi viene considerato di fatto inferiore rispetto a quello di pene inesorabilmente più certe, anche se (presumibilmente?) più miti, la cui misura sia regolata in maniera proporzionale al danno sociale. Tutto ciò presuppone una concezione dello Stato le cui leggi nascano unicamente dalla preoccupazione di assicurare il maggior bene possibile al maggior numero di individui e non, come ancora pensavano i più, da quella di garantire i rapporti di forza, causa prima del reato stesso: «Fate che gli uomini le temano [le leggi], e temano esse sole. Il timor delle leggi è salutare, ma fatale e fecondo di delitti è quello di uomo a uomo», § 41 (Beccaria 1994: 122).

È evidente che i postulati di Beccaria, derivando da una concezione del diritto puramente terrena – che lo portava fino alla spiegazione del crimine come conseguenza dell'ingiustizia e dell'ineguaglianza sociale –, si scontravano con le concezioni e i modi di procedere della giustizia religiosa. In fondo, non c'era più spazio per i tribunali ecclesiastici, poiché diversi fori – così come i diritti di asilo e altri particolarismi e privilegi, non ultimo anche il diritto di grazia – non facevano che intralciare un'unitaria e coerente azione penale. A maggior ragione non si doveva ricorrere alle accuse segrete, o anche a procedure segrete, e la repressione dei reati di coscienza era compromessa tanto dall'orientamento utilitarista dell'argomentazione, quanto dalla dimostrazione dell'inconsistenza di confessioni estorte attraverso la tortura (la stessa cosa valeva per tutti i tipi di delitti difficilmente dimostrabili, dall'omosessualità fino alla stregoneria, mentre il suicidio era *per se* decriminalizzato).

Last but not least, Beccaria mise in discussione anche la teatralità dei rituali pubblici di punizione, non solo per la loro scarsa utilità, ma anche in quanto ascriveva alla sfera della superstizione l'idea che per tale mezzo si dovesse annientare fisicamente il crimine davanti agli occhi di tutti. Che questo mettesse in discussione in particolare il modo di procedere dell'Inquisizione lo dimostra indirettamente anche la ricezione – molto intensa – dell'opera fuori dall'Italia. Non dovette essere infatti un caso che il *Dei delitti e delle pene* fosse tradotto in francese proprio da André Morellet che già prima aveva curato l'edizione del manuale per inquisitori di Nicolau Eymerich, commentato da Francisco Peña, per documentare i brutali modi di procedere di quella istituzione. E anche il commento di Voltaire al *Dei delitti* (1766) non lesinò osservazioni sullo stesso tema.

Non deve dunque stupire il fatto che, dopo un primo divieto a Venezia nell'anno dell'apparizione, il trattato venisse condannato, il 3 gennaio 1766, anche dalla Congregazione dell'Indice. Nel 1777 seguì un analogo divieto in Spagna come reazione alla prima traduzione dell'opera (1774). Il parere alla base del procedimento del Sant'Uffizio romano era stato redatto dal gesuita Pietro Lazzari che, in un'ottica del tutto fedele alla tradizione, aveva qualificato gli argomenti di Beccaria come fondati su numerose fonti 'protestanti', mentre sul piano del diritto penale aveva ritenuto che Beccaria calpestasse le dottrine della Chiesa, proponendo che fosse proibito come scritto di «summa audacia et temeritas». La critica veemente che Ferdinando Facchini aveva rivolto al *Dei delitti* e al suo autore – definito «il Rousseau degli italiani» –, non doveva essere nota a Lazzari, anche se egli forse ne avrebbe condiviso gli argomenti, a partire dall'accusa di derivare da false premesse: «i due falsi ed assurdi principii che tutti gli uomini nascano liberi e siano naturalmente uguali e che le leggi non sono, né devono essere che patti liberi di tali uomini» (*Note ed osservazioni sul libro intitolato Dei delitti e delle pene*, Venezia, 1765). Né la critica, né il divieto poterono nulla contro lo strepitoso successo dell'opera. Già della prima edizione vennero stampati 6000 esemplari; in totale solo per l'Italia, e fino alla fine del Settecento, sono conosciute più di trenta edizioni (tra le quali già dal 1766 alcune che includevano il *Commento* di Voltaire). Se nell'ambito dell'Inquisizione spagnola la ricezione fu piuttosto contenuta e, in sostanza, limitata ai più ristretti circoli delle illuminate *élites* di funzionari vicini ad Aranda e a Campomanes, in Italia essa superò palesemente e decisamente i confini di ambienti analoghi. Tuttavia, una analisi di tale diversificata fortuna, che vada oltre le reazioni – per quanto ben documentate – dei corrispondenti di Beccaria e dei suoi compagni di battaglia dell'Accademia dei Pugni, continua ancora a mancare. È un dato di fatto l'ampia discussione delle tesi di Beccaria nell'ambiente giuridico, discussione che verso la fine del secolo si accompagnò anche a concreti sforzi di riforma. In Toscana la riforma legislativa di Pietro Leopoldo (1786) abolì in principio tortura e pena di morte (ma già nel 1795 quest'ultima fu nuovamente introdotta). A Milano Beccaria, attivo dal 1768 anche in qualità di docente, fece sempre parte dell'alta amministrazione statale, e nel 1791 fece parte delle commissioni istituite dall'imperatore Leopoldo II per la riforma della polizia e della giustizia penale.

(A. Burkardt)

Vedi anche

Abolizione dei tribunali, Italia; Illuminismo; Milano, età moderna; Morellet, André; Tortura; Verri, famiglia; Voltaire

Bibliografia

Beccaria 1984-1998, Beccaria 1994, Burkardt 2007, Firpo 1984, Foucault 1975, ILI, Pasta 1997, Risco 1997, Romagnoli-Pisapia 1990, Spruit 2006, Torio 1971, Venturi 1965, Venturi 1997-1998

Beghine e begardi - Il movimento beghinale, una delle espressioni più importanti della pietà laica medievale, si sviluppa tra la fine del XII e il XIII secolo nelle Fiandre, nella Renania e nella Francia del Nord. L'origine del nome rimane oscura. Il termine fu utilizzato per designare degli eretici, ma 'beghine' indica donne laiche, chiamate prima *mulieres religiosae*, mentre gli uomini sono definiti 'begardi'. Animati dall'ideale della penitenza e della mortificazione, beghine e begardi sono dei laici che, senza aver pronunciato voti e senza seguire una regola precisa, conducono una vita dedicata al servizio di Dio e del prossimo. Secondo Jacques de Vitry, le beghine comparivano sotto diversi nomi in aree geografiche differenti: 'beghine' nelle Fiandre e nel Brabante, 'papelardes' in Francia, 'umiliate' in Lombardia, 'bizocche' in Italia, 'coquenunnes' in Germania.

Se è vero che in queste due versioni, settentrionale e meridionale, il movimento beghinale rappresenta un fenomeno eminentemente urbano, bisogna sottolineare che le beghine nel Nord della Francia, delle Fiandre e della Renania adottano differenti modelli di vita religiosa, contrariamente alle loro omonime di Linguadoca vicine all'Ordine dei frati minori. Così, le beghine del Nord potevano condurre una vita itinerante o restare in famiglia. Esse potevano anche riunirsi in una casa o ancora nei 'beghinaggi', insediamenti costituiti da più case, da una chiesa, da un cimitero e da altri edifici comuni, sempre a contatto con preti o con frati mendicanti che portavano loro assistenza spirituale. Conducendo una vita di penitenza, occupandosi dei poveri o dei malati, esse potevano vivere del lavoro delle proprie mani ma anche di elemosine. Furono numerose nella pianura del Reno, da Basilea al Mare del Nord e in città come Colonia, Mayence, Strasburgo e Basilea. Meno numerosi delle beghine, i begardi appaiono più tardi: la loro prima menzione a Basilea risale al 1292. Essi vissero in modo itinerante o organizzati in piccole comunità, ma senza formare dei 'beghinaggi'. Potevano vivere d'elemosina ma in generale si mantenevano con il proprio lavoro, esercitando soprattutto mestieri legati alla tessitura, all'epoca in piena espansione in queste regioni.

Nei primi tempi il movimento attirò donne della nobiltà, del patriziato urbano e della borghesia, ma nel corso del XIV secolo raccolse soprattutto persone provenienti da livelli sociali inferiori. Alcune di loro erano istruite, sapevano leggere, scrivere e tra-

© CONTRIBUTO PRIVATO

durre i testi sacri. All'inizio del movimento alcune beghine vennero proposte come modelli di santità femminile, com'è il caso di Marie d'Oignies, morta nel 1213. Altre furono grandi mistiche, come ad esempio Beatrice di Nazareth, Mechtilde di Magdeburg, Hadewijch d'Anversa o Marguerite Porète. La maggior parte di loro restarono fedeli alla Chiesa romana, ma l'istituzione guardava con sospetto e con diffidenza all'esperienza religiosa di queste laiche che, conducendo vita di penitenza e di contemplazione, facendo un voto personale di povertà e di castità, sfuggivano al controllo della gerarchia ecclesiastica e quindi alla separazione radicale tra chierici e laici stabilita dai riformatori gregoriani. Sebbene il movimento fosse stato approvato da papa Onorio III nel 1216, e nonostante una lettera pontificia avesse concesso loro protezione nel 1233, il sospetto gravante sulle beghine crebbe a partire dalla fine del XIII secolo. In un trattato redatto nel 1274, il frate minore Gilbert de Rournais, in occasione del Concilio di Lione, denunciò le loro interpretazioni della Scrittura e l'uso che esse facevano delle traduzioni della Bibbia in lingua volgare durante le riunioni. I chierici furono allarmati dalla moltiplicazione di visioni, di rivelazioni private e di grazie mistiche riguardanti queste laiche. La Chiesa mise sotto tutela le comunità beghine di alcune regioni come la Renania, proponendo loro di adottare la regola di sant'Agostino. Nelle Fiandre, le autorità episcopali e pubbliche obbligarono le beghine a vivere all'interno dei beghinaggi soggetti all'autorità e al controllo del vescovo. Alcune accettarono di divenire monache di clausura, entrando a far parte dell'Ordine cistercense.

Nei primi anni del XIV secolo gli attacchi dei chierici contro le beghine e contro i loro scritti mistici si fecero particolarmente violenti. In Germania, nel 1306, l'arcivescovo di Colonia Henri de Virneburg e il vescovo di Strasburgo Jean de Drubheim le accusarono di eresia e cominciarono a perseguitarle. Nello stesso anno il vescovo di Cambrai, Guy de Colmieu, condannò il *Miroir des simples âmes*, libro in volgare scritto dalla beghina Marguerite Porète. Il testo fu bruciato a Valenciennes nel 1306 davanti agli occhi dell'autrice. È all'inquisitore dell'Alta Lorena, Philippe de Marigny, che si deve l'arresto della beghina e il suo trasferimento all'inquisitore generale di Francia, Guillaume de Paris. Di fronte ai teologi della Sorbonne, l'opera fu condannata nel 1309 e Marguerite, che si era rifiutata di prestare giuramento e di rispondere alla domande dei giudici, fu condannata e bruciata nel 1310 a Parigi. Negli anni 1311-1312, su istigazione dei vescovi tedeschi e di teologi parigini, il Concilio di Vienne condannò nel decreto *Cum de quibusdam* gli errori imputati alle beghine in materia di fede e di disciplina. I capi d'accusa furono compilati nel 1313 nelle Clementine e promulgati nel 1317 insieme ai canoni del Concilio di Vienne da papa Giovanni XXII. Prese il via una persecuzione generale, soprattutto in Germania, dove molte beghine vennero bruciate; la repressione si abbatté perfino sui membri del Terz'Ordine dei frati minori e predicatori, costringendo il papa a precisare nel 1319 che non dovevano essere infastidite le beghine ortodosse che si distinguevano dalle altre per la loro pietà e per l'obbedienza alla Chiesa romana. Nel 1317 il vescovo di Strasburgo ordinò alle beghine di cambiare il proprio abbigliamento, in particolare di separare dalla tunica il cappuccio o il lungo velo con il quale si coprivano la testa, permettendo così di distinguerle dalle monache o dai religiosi. Nel 1329 Giovanni XXII condannò ventisei tesi estratte dalle opere del frate predicatore Maister Eckhart. Attraverso la condanna di Eckhart si mirava a colpire l'intera corrente mistica, poiché la maggior parte dei suoi sermoni erano destinati a gruppi di beghine e di begardi. Nel 1337, diversi begardi furono bruciati a Metz. Due anni più tardi, nel 1339, il vescovo di Costanza imprigionò tre begardi e li lasciò morire di fame. In alcuni processi svolti nelle regioni del Reno dalla fine del XIV all'inizio del XV secolo, gli inquisitori accusarono di beghinismo alcuni individui i cui capi d'accusa lasciavano piuttosto trapelare una persecuzione contro i membri della setta del Libero Spirito. Tutto questo testimonia la tendenza del tempo a uniformare le differenti manifestazioni ritenute ereticali nel discorso dei polemisti cattolici.

Anche nella Linguadoca beghini e beghine furono duramente perseguitati. Così, dal 1314 al 1320, più di un centinaio di loro morirono sul rogo. Sono i beghini del Mezzogiorno che l'inquisitore Bernard Gui descrisse nel suo *Manuel de l'inquisiteur* o *Practica Inquisitionis*, redatto prima del 1324 e destinato all'uso esclusivo degli inquisitori che combattevano l'eresia nelle regioni meridionali. Il Concilio di Béziers del 1299 aveva condannato i beghini recalcitranti, ma è a partire dal 1317 che essi saranno perseguitati dall'Inquisizione, con roghi innalzati a Lunel nel 1321 e a Béziers e a Narbonne nel 1322, dove sedici beghini e beghine furono bruciati.

Il movimento scompariva attorno al 1329 nel Sud della Francia, mentre i beghinaggi presenti del nord, nelle Fiandre e nei Paesi Bassi, riuscirono a oltrepassare il XIV secolo.

(P. Jiménez Sánchez)

Vedi anche
Concilio di Vienne; Gui, Bernard; Marguerite Porète

Bibliografia
Boureau-Piron 1999, Delmaire 1985, Manselli 1959, Schmitt 1978

Bélibaste, Guilhem - Guilhem è uno dei quattro figli di En Bélibaste, allevatore di Cubières, nel Pérapertusés, sui terreni dell'arcivescovo di Narbonne. Legata all'ambiente degli allevatori di Razès, la famiglia è, durante tutti i primi anni del XIV secolo, uno dei pilastri della riconquista catara ispirata da Pèire Autier. Come i suoi fratelli, Guilhem guida e protegge il cammino clandestino dei Buoni Uomini tra Cubières e Arques. È sposato con una giovane donna di Duilhac e ha un figlio.

Nel 1305, quando a Carcassonne l'Inquisizione riprende vigore, probabilmente per evitare una denuncia per eresia dei suoi, Guilhem Bélibaste uccide Bertomieu Garnier, un pastore di Villerouge Termenès, suddito pure lui dell'arcivescovo di Narbonne. L'assassino viene immediatamente preso sotto la protezione dei Buoni Uomini che, grazie alla loro rete clandestina, lo aiutano a sfuggire agli inseguitori e gli impongono, per il suo crimine, la penitenza di una vita consacrata. Ma a partire dall'autunno del 1305 l'Inquisizione indaga a Razès e arresta la famiglia del penitente. Suo padre e suo fratello Raimond moriranno a Carcassonne, suo fratello Arnaut sarà bruciato come relapso, mogli e figli verranno inghiottiti nella miseria.

Nel 1306 ritroviamo Guilhem nel noviziato cataro a Rabastens, presso il Buon Uomo Félip de Talairac e in un ambiente prossimo a Pèire Autier. Guilhem Bélibaste viene ordinato Buon Uomo probabilmente nel 1308. Nella primavera del 1309 fugge, insieme a Félip, da Carcassonne; riescono a raggiungere il Regno di Maiorca. Nell'Empurdan, a Torroëlla de Montgri, incontrano dei rifugiati della contea di Foix che sono sfuggiti all'Inquisizione. Quando il Buon Uomo Félip ritorna in Occitania – dove sarà preso e bruciato all'inizio del 1310, insieme a quasi tutti i suoi fratelli – il Buon Uomo Guilhem resta nelle terre della Corona d'Aragona, insieme a un superstite della Chiesa catara tolosana, Raimond de Castelnau.

Dopo un soggiorno a Prades de Siurana, vicino a Poblet, e poi a Tortosa, nel 1315 Guilhem Bélibaste si stabilisce a Morella, una cittadella aragonese della sierra del Maëstrat, dove vive da artigiano, ostentando un falso matrimonio con Raimonde Marty, una rifugiata occitana, per allontanare i sospetti. Il Buon Uomo Raimond muore il giorno di Natale del 1316. Rimasto solo a rappresentare la sua qualifica, Guilhem Bélibaste officia come pastore segreto di una piccola comunità di credenti della contea de Foix, le famiglie Maury e Marty di Montaillou, residenti a Sant Mateu

e a Beceite. È il pastore Pèire Maury, anch'egli fuggitivo, che da un'estate pirenaica a un inverno aragonese mantiene un legame con la contea di Foix.

A partire dall'estate del 1317, nella piccola comunità si infiltra una spia originaria di Ax, Arnaut Sicre, che ben presto venderà le sue informazioni all'Inquisizione di Carcassonne e di Pamiers. Nella primavera del 1321 egli giunge ad accompagnare il Buon Uomo fino a Tirvia, nel Pallars, dove lo fa arrestare da una guarnigione del conte di Castelbò. Nell'estate del 1321 Guilhem Bélibaste viene ricondotto sotto scorta nel Regno di Francia. Interrogato a Carcassonne, egli è consegnato dall'inquisitore Jean de Beaune al braccio secolare del suo signore l'arcivescovo di Narbonne, il quale lo fa bruciare davanti al proprio castello di Villerouge Termenès – senza dubbio come condanna per l'omicidio di Bertomieu Garnier.

A quella data sembra che Guilhem Bélibaste avesse rotto il voto di castità: aveva avuto un figlio da Raimonde Marty e aveva tentato di attribuirne la paternità a Pèire Maury, il pastore, ricercando nel contempo l'assoluzione di un altro Buon Uomo, atteso inutilmente nel Pallars, intorno al 1321. Nonostante la sua scarsa cultura, egli predicava con vigore e convinzione. Pèire Maury, a sua volta venduto dal traditore Arnaut Sicre, ne renderà testimonianza nel 1324 con forza e umiltà davanti a Jacques Fournier.

(A. Brenon)

Vedi anche

Autier, Pèire; Carcassonne; Catari; Jean de Beaune

Bibliografia

Brenon 2005(a), Duvernoy 1979, Le Roy Ladurie 1975

Bellarmino, Roberto v. *Roberto Bellarmino, santo*

Belluno e Feltre - Belluno fu una sede principale e stabile dell'Inquisizione romana nella Repubblica di Venezia, a partire probabilmente dal 1546. I suoi inquisitori furono minori conventuali; verso la fine del Cinquecento divenne di loro competenza anche la vicina diocesi di Feltre. Nell'Archivio Vescovile di Belluno sono conservati una sessantina di fascicoli inquisitoriali dal 1545 al 1600, collocati in 8 buste appartenenti a due serie diverse, segno evidente che non si tratta della documentazione dell'Archivio principale, conservato dall'inquisitore nei locali propri dell'ufficio. Si possiede una lista nominativa degli inquisitori in carica dal 1546 agli inizi dell'Ottocento. Fra le vittime del tribunale l'eretico più noto è il frate francescano Giulio Maresio, processato a Venezia nel 1551, a Belluno nel 1566 e infine, l'anno seguente, dalla Congregazione del Sant'Uffizio. Fu condannato a morte come recidivo il 20 settembre 1567, sentenza eseguita il 1 ottobre insieme a quella di Pietro Carnesecchi.

Nell'Archivio Vescovile di Feltre si conserva invece una documentazione inquisitoriale che per il Cinquecento appare abbastanza integra: un centinaio di fascicoli dal 1530 al 1633, alcuni contro più persone, collocati all'interno di 38 buste della serie *Acta*, riguardanti il governo pastorale dei vescovi. Si registra anche l'esistenza di un inquisitore di Feltre, fra' Antonio dal Covolo, nobile locale, nominato dalla Congregazione del Sant'Uffizio il 10 dicembre 1558 e rimasto in carica fino al 25 settembre 1562. Questi fascicoli non passarono evidentemente nell'archivio tenuto dall'inquisitore di Belluno. Interessanti gli stretti rapporti tra visite pastorali e processi inquisitoriali negli anni 1557-1559, soprattutto per la Valsugana, zona della diocesi feltrina sotto il governo arciducale dove il Sant'Uffizio non era normalmente autorizzato ad agire.

Documenti riguardanti l'Inquisizione nelle due diocesi si possono inoltre reperire nell'Archivio del Sant'Uffizio di Venezia e nei fondi delle magistrature statali veneziane sia centrali che locali. Lettere degli inquisitori di Belluno, scritte fra il 1705 e il 1770 circa, si trovano presso l'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede.

L'Inquisizione di Belluno fu soppressa sotto il Regno d'Italia con decreto emanato il 28 luglio 1806 dal viceré Éugene Beauharnais.

(C. Comel)

Vedi anche

Archivi e serie documentarie: Italia; Francescani, età moderna; Inquisizione romana

Fonti

ACDF, *S. O.*, *St. St.*, GG 1-h; AVB, A IV - *Atti vescovili e curiali*; AVB, A III - *Storia della diocesi*; AVF, *Acta*

Bibliografia

Comel 2001, Comel 2006, Del Col 1998, Ioly Zorattini 2007

Belo, Pietro - Nato con ogni probabilità a Roma a inizio Cinquecento da una famiglia originaria di Roccacontrada (oggi Arcevia, nelle Marche), Pietro Belo, figlio di Ugolino, studiò Diritto a Bologna sotto la guida del canonista Pietro Paolo Parisio, che Belo ricorda come suo maestro e che fu anche suo patrono dopo essere stato nominato cardinale del Sant'Uffizio. Già nel 1540 circa Paolo III, a cui Parisio doveva la porpora, chiamò Belo a ricoprire la funzione di procuratore sostituto della Camera Apostolica. Giulio III, più tardi, lo promosse a procuratore, ma fu solo dopo l'ascesa al soglio papale di Paolo IV che Belo, entrato nelle grazie di Carafa, ottenne le cariche che lo resero una figura chiave dell'amministrazione giudiziaria pontificia. Belo infatti fu nominato governatore di Roma, luogotenente criminale e fiscale dell'Inquisizione. Una carica, quest'ultima, che gli fu confermata da Pio IV e da Pio V e che gli permise di intervenire come consultore laico in quasi tutte le sedute della Congregazione dagli anni Cinquanta al 1571, anno della morte. Belo si trovò così a istruire o a emettere pareri in processi come quello di Pietro Carnesecchi e di Francesco Severi, nelle cause che colpirono i valdesiani e gli ebrei di Ancona, nel divieto del *Talmud* e nella condanna a morte di alcune streghe di Bologna.

Padre di almeno dodici figli, una lapide un tempo posta in Aracoeli per volere di Ottavio Belo (e riportata da Ferdinando Ughelli) lo ricordava insieme a tre di loro: i vescovi Pompeo e Cesare, e Lorenzo, giurista e protonotario apostolico. E fu quest'ultimo che nel 1572, dopo la morte di Ghislieri, raccolse alcuni pareri in latino del padre defunto per la propria personale promozione e in vista di un'edizione dedicata al nuovo pontefice Gregorio XIII (il volume è conservato alla BAV, *Vat. Lat.* 5468). Tuttavia il testo, che appare pronto per la stampa, restò manoscritto: il timore che si potesse violare il segreto inquisitoriale consigliò quasi certamente di rinunciare a un'edizione che avrebbe costituito una novità assai pericolosa nel panorama dei libri destinati ai giudici della fede. Il volume di consulti, in ogni modo, costituisce una preziosa fonte che getta luce sugli anni più duri dell'attività dell'Inquisizione romana e mette in evidenza fino a che punto Belo avesse condiviso gli indirizzi severi dei papi Carafa e Ghislieri e di uomini come il cardinale Scipione Rebiba. Pur senza ritenere giusti alcuni aspetti delle procedure inquisitoriali adottate in Spagna, Belo era convinto infatti che il tribunale iberico dovesse essere imitato il più possibile da quello romano, da poco rifondato, per perfezionare il controllo sulla stampa e gli strumenti di lotta all'eresia. E tuttavia Belo non si limitò a intervenire nelle cause 'strettamente ereticali'. Al contrario, in assenza di serie archivistiche inquisitoriali che trattino delle questioni sacramentali prima del Seicento, i suoi consigli sono un documento unico per comprendere come il Sant'Uffizio romano abbia affrontato temi come il battesimo forzato degli ebrei, la poligamia, la confessione, l'eucarestia, il conforto dei condan-

© NORMALE PISA

nati, la finta santità e la messa. Di grande rilievo è anche il parere che Belo scrisse a proposito dei casi di sabba, che manifesta il tradizionale scetticismo che improntava l'azione di una parte della Congregazione in anni in cui in Europa si riaccendeva il dibattito demonologico («Si chiede se le streghe siano realmente trasportate dai demoni o se ciò avvenga nella loro immaginazione. Sebbene la comune scuola dei teologi ritenga vero e reale il trasporto delle streghe agli incontri notturni […], pare tuttavia più veritiera l'opinione contraria, che si tratti cioè di un'illusione prodotta dai demoni nelle loro menti rapite»). I *decreta* citano per l'ultima volta il nome di Belo nella seduta del 28 agosto 1571. Dal 5 ottobre, dopo la sua morte, fu nominato fiscale Anselmo Canuto.

(V. Lavenia)

Vedi anche

Congregazione del Sant'Uffizio; Fiscale; Paolo IV, papa; Parisio, Pietro Paolo; Pio V, papa; Rebiba, Scipione

Fonti

ACDF, *S. O.*, *Decreta*, 1548-1572; ASV, *Arm.* LII, vol. 1 («Signaturae ab anno 1552 ad 1564»); BAV, *Vat. Lat.* 5.468

Bibliografia

Dall'Olio 2001, Fosi 2007, Ioly Zorattini 2001-2002, Lavenia 2009, Piccialuti 1960, Prosperi 2000, Ughelli 1717-1721, Vecchietti 1790-1796

Bembo, Pietro - Le ricerche sulle posizioni religiose di Pietro Bembo (Venezia, 1470-Roma, 1547), avviate in tempi recenti, in ritardo rispetto agli aspetti storico-letterari, che hanno a lungo dominato gli studi sul letterato veneziano, hanno contribuito notevolmente a rinnovarne il profilo. Si è così attribuito a Bembo un ruolo non irrilevante nella complessa esperienza dell'evangelismo italiano. Documento principale, per continuità e ricchezza di informazioni, dei rapporti intrattenuti con i principali esponenti di quel movimento nel corso di una vita densa di relazioni, è l'epistolario di Bembo; epistolario, va sottolineato, pensato e rivisto per la posterità dall'autore stesso. La corrispondenza con Jacopo Sadoleto e Federico Fregoso ha inizio nei primi anni del Cinquecento; quella con il Contarini parte dal 1511; data ai primi anni Venti lo scambio con Reginald Pole (conosciuto all'epoca del suo primo soggiorno padovano) e Gian Matteo Giberti; poco più tardi con Pier Paolo Vergerio, Vittore Soranzo e con il fedelissimo Carlo Gualteruzzi (in vita suo procuratore, poi suo esecutore testamentario). Risale al gennaio 1530 la prima lettera di Bembo a Vittoria Colonna; con gli anni successivi prende avvio la corrispondenza con Pietro Carnesecchi, Gregorio Cortese, Ludovico Beccadelli (divenuto segretario del Contarini proprio su segnalazione di Bembo), Donato Rullo.

Nel percorso di vita di Bembo l'elezione al cardinalato (19 marzo 1539) assume una valenza tale da oltrepassare le personali ambizioni, peraltro di lunga data, all'altissimo riconoscimento. Tra le condizioni che, sul piano personale, propiziarono, sotto più aspetti, quell'evento occorre ricordare la morte della madre dei suoi figli, la Morosina, nel 1535. Più in generale, merita invece di essere sottolineato come l'assunzione nel Collegio cardinalizio, durante il pontificato di Paolo III, di Bembo e di altri importanti intellettuali (Contarini, Sadoleto) definisca i contorni di un progetto complessivo di coinvolgimento della cultura italiana contemporanea nei tentativi di riforma della Chiesa di Roma. Con Bembo si è davanti all'impegno al fianco di papa Farnese del principale esponente del Rinascimento letterario italiano, con tutto il peso della propria indiscussa autorità, conseguita come maestro del latino ciceroniano, ma soprattutto come trattatista d'amore (gli *Asolani*) e poeta lirico petrarchista (le *Rime*), quindi come padre della forma espressiva volgare, a cui dette una norma nelle *Prose della volgar lingua* (1525). Il cardinalato poté dunque essere giustificato con il fatto che Bembo fosse «doctrina et eloquentia nostrae aetatis facile princeps». Al contempo, la dura opposizione alla sua nomina da parte del cardinale Giampietro Carafa (il futuro papa Paolo IV, che pare motivasse la propria avversione sostenendo che «noi non habbiamo in Collegio di bisogno di huomini che sappiano fare i sonetti») sta a dimostrare la precarietà dell'equilibrio raggiunto tra ragioni della cultura e ragioni della Chiesa durante il papato farnesiano. E preannuncia gli orientamenti ben diversi, sul piano sociologico e delle strategie culturali, affermatisi proprio durante il pontificato di Carafa, quando l'«assoluta compatibilità tra dedizione alle *humanae litterae* e servizio della Chiesa», per riprendere le parole di Gigliola Fragnito, cedette il passo all'emarginazione dei letterati, alla loro sostituzione con personale anti-erasmiano e intollerante, di formazione giuridica e teologica, in grado di esercitare un rigido controllo sulla produzione culturale.

L'opposizione di Carafa era, del resto, comprensibile. Con Bembo entrava nel Collegio un uomo la cui elezione era stata accolta in Germania con favore da tutti, «così heretici, come catholici», scrisse Girolamo Aleandro. Fervente ammiratore di Bernardino Ochino, tra febbraio e aprile 1539 Bembo ne celebrò dottrina ed oratoria in diverse lettere a Vittoria Colonna («Confesso non aver mai udito predicare più utilmente né più santamente di lui»; «O quanto vale, o quanto diletta, o quanto giova!»). Inoltre, Bembo era notoriamente allineato sulle posizioni del gruppo degli 'spirituali'. Nel giugno del 1540, scrivendo a Vittoria Colonna da Fontainebleau, Pier Paolo Vergerio ricordò con affetto i «Reverendissimi miei cardinali Contareno, Polo, Bembo, Fregoso, che era tutt'uno». Uomini, questi, uniti dal rango sociale elevato e dalla condivisione di un'alta cultura, ma anche dal ruolo di primo piano ricoperto in quegli anni nel concistoro, dove furono compatti sostenitori della politica imperiale. E tuttavia quello fu anche il periodo in cui la coesione del gruppo fu messa a dura prova dal succedersi degli eventi. A Bembo spettò un rilevante ruolo di mediazione, svolto entro gli orizzonti definiti dalle scelte di Contarini, a partire dall'occasione storica dei colloqui di Ratisbona del 1541. In quella circostanza le speranze di riconciliazione tra cattolici e protestanti si appuntarono sulla formula contariniana della *duplex iustitia* (la fede, operante attraverso la carità, giustifica) su cui il 2 maggio si era registrato un accordo fra le parti. Ma proprio su quel testo si consumò la frattura interna agli 'spirituali', facendo emergere il larvato, ma sostanziale dissenso del cardinal Pole. Quest'ultimo e Bembo erano i due collegamenti romani di Contarini, sui quali egli contava per convincere il Collegio della giustezza dell'accordo; ma il 12 maggio Bembo lo informò che, accampando problemi di salute, «Monsignor Reverendissimo Polo questa mattina è ito a starsi in Capranica, et a me ha lasciate le cure che havea a nome di Vostra Signoria Reverendissima, che a me saranno gratissimo peso, pure che io basti». Bembo rimase così il solo interlocutore del Contarini, che a lui chiese di diffondere (alla Colonna, a Pole) la sua *Epistola de justificatione* e di difenderla presso il cardinale Ercole Gonzaga. Le difficoltà dei più moderati tra gli 'spirituali', i loro tentativi di non soccombere sono attestati da un autografo bembiano di questo periodo (scoperto da Paolo Simoncelli), il *Votum de rebus germanicis*, diretto a Paolo III e caratterizzato tanto dalla difesa dell'operato di Contarini, quanto dal pressante appello per la convocazione di un Concilio; opzione sostenuta, fino ad allora, proprio dagli avversari di Contarini, l'ala più intransigente del Collegio cardinalizio.

La vicinanza ideale e politica con Contarini ebbe modo di manifestarsi di nuovo l'anno successivo, quando questi tentò di ricucire l'accordo tra gli 'spirituali' (Pole e Sadoleto, anzitutto) ricercando il loro consenso sul «formulario di fede», redatto su richiesta del cardinale Giovanni Morone al fine di ricomporre la dissidenza religiosa emersa a Modena, evitando al contempo l'intervento repressivo del Sant'Uffizio, proprio allora riformato. Dopo Ratisbona, fu una nuova occasione di contrasto tra l'intransigenza dottrinale e

il metodo della mediazione, della disponibilità al confronto. Nell'occasione Bembo convinse un recalcitrante Sadoleto a evitare prese di posizione contro singoli punti del testo, sottolineando «di quanta importantia et di quanto scandalo potria esser quando s'intendesse che in cose di simile importantia fra tali huomini fusse discrepantia di opinione», come scrisse Pole a Contarini in una lettera del 20 giugno 1542. Più che l'esito non brillante della vicenda, importa rilevare come la morte di Contarini, alla fine di agosto di quell'anno, attenuò considerevolmente l'impegno pubblico di Bembo e di altri 'spirituali' negli anni a venire. Non tacque, invece, lo scambio privato, con il gruppo più radicale degli 'spirituali, l'*Ecclesia Viterbiensis* raccoltasi sotto il magistero di Pole, e, in particolare, con Vittoria Colonna, che nel novembre 1543 esortava ad «attendere a conservarse, et non procurarse la morte con li digiuni et astinentia». All'epoca Bembo era da poco giunto a Gubbio, di cui era stato nominato vescovo il 29 luglio 1541, in luogo dell'amico Federico Fregoso, deceduto; vi si sarebbe trattenuto fino al marzo 1544, non tanto per la volontà di interpretare la carica episcopale in modo rigoroso, quanto per il desiderio di evitare le forti spese di un trasferimento a Roma, che si sarebbero aggiunte a quelle affrontate per il matrimonio della figlia Elena. Dall'isolamento di Gubbio fece ritorno a Roma dopo la nomina a vescovo di Bergamo (18 febbraio 1544). Bembo non vi si recò mai, ma nominò suo vicario Niccolò Assonica, più tardi definito «lutheranus» nel *Compendium* del processo al cardinal Morone; vi destinò poi come coadiutore uno degli 'spirituali' del gruppo viterbese, nonché amico di vecchia data, quel Vittore Soranzo di cui allora scriveva: «forse non è, di qui a Verona in tutto questo spazio, ora, alcuno più religioso e più umile e riverente a nostro signor Iesu Christo di lui». Succeduto a Bembo nella sede bergamasca nel 1546, sarebbe stato imprigionato e processato dall'Inquisizione nel 1551, sottoscrivendo una lunga e dettagliata abiura dei propri 'errori'.

L'amarezza di tali vicende fu risparmiata a Bembo, morto il 20 gennaio 1547. Nella biografia dedicatagli dall'ex segretario di Contarini, Ludovico Beccadelli, viene rievocata la visita che ricevette alla vigilia della morte da Pole; nella «visione» a cui i due amici fanno riferimento nel proprio colloquio si cela, espressa in forma criptica, l'intima, convinta adesione di Bembo alla dottrina della giustificazione per sola fede. Poco dopo la morte, le attenzioni dell'apparato repressivo ecclesiastico si appuntarono su Bembo. Se i processi a Carnesecchi e al cardinal Morone dettero occasione di raccogliere materiali a sostegno di eventuali future indagini (quanto a Bembo, gli inquisitori annotarono scrupolosamente, ad esempio, la sua frequentazione tanto del Flaminio, quanto della marchesa di Pescara), le *Rime* di Bembo sarebbero comparse nella lista di opere proibite, stilata dal maestro del Sacro Palazzo, Paolo Costabili, nel 1574, per figurare poi nell'aggiornamento dell'Indice tridentino dei libri proibiti, inviato a Bologna nel 1577, nonché in quello parmense del 1580 (anche se sarebbero poi state escluse dall'Indice clementino del 1596). In entrambi i casi, si assiste al processo intentato dalla nuova classe dirigente controriformistica contro il grande passato rinascimentale e i suoi rappresentanti più accreditati.

(M. Donattini)

Vedi anche

Colonna, Vittoria; Contarini, Gasparo; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Morone, Giovanni; Pole, Reginald; Sadoleto, Jacopo; Soranzo, Vittore; Valdesianesimo

Bibliografia

Danzi 2005, Dionisotti 1966(a), Dionisotti 2002, Firpo 2003, Fragnito 1988, Fragnito 1989, Simoncelli 1978

Benandanti - I benandanti e la loro documentazione furono scoperti da Carlo Ginzburg nella serie processuale dell'Inquisizione di Aquileia e Concordia, conservata nell'Archivio storico dell'Arcidiocesi di Udine, negli anni Sessanta del Novecento. Si tratta di uno dei casi meglio documentati in Europa di una credenza magico-religiosa fondamentalmente autonoma dal cristianesimo, anche se con alcuni elementi cristiani, non si sa quando sviluppatasi, ma storicamente attestata verso la metà del Cinquecento. I benandanti erano maghi e maghe che difendevano da parte di Dio e a favore della comunità i raccolti in battaglie notturne contro stregoni e streghe, parlavano con i morti per ricavarne insegnamenti e consigli per i vivi, curavano le fatture delle streghe: erano a tutti gli effetti dei contro-stregoni. Il primo processo dell'Inquisizione iniziò nel 1575 e tra allora e la metà del Seicento, nel corso di settanta-ottant'anni, essi cambiarono per le pressioni degli inquisitori e per la debolezza interna del mito, fino alla trasformazione dei benandanti in stregoni che andavano al sabba.

Le loro credenze comprendevano dunque tre filoni, interconnessi tra loro: uno agrario, uno funebre e uno terapeutico. I benandanti agrari erano prevalentemente uomini e uscivano dal corpo, nelle notti delle quattro Tempora, per combattere in spirito con mazze di finocchio le streghe e gli stregoni, che usavano canne di sorgo. Se vincevano, i raccolti sarebbero stati buoni. I benandanti che parlavano con i morti erano di solito donne. Entrambi avevano dei metodi particolari per identificare streghe e stregoni e neutralizzare i loro sortilegi e malefici. Ginzburg mise in luce soprattutto i primi due filoni, in quanto tipici ed esclusivi dei benandanti, mentre quello terapeutico fu lasciato ai margini, in quanto condiviso con altri guaritori, poco connesso con il problema della deculturazione o dei rapporti tra cultura dominante e cultura popolare e non ancora preso in considerazione allora dagli storici.

La trasformazione definitiva dei benandanti in stregoni, dopo alcuni preannunci nei decenni precedenti, avvenne a metà Seicento, sotto l'inquisitore fra' Giulio Missini, che convinse alcuni benandanti sotto processo che le loro credenze e operazioni non si distinguevano da quelle delle streghe che andavano al sabba e adoravano il diavolo. Anche la gente nel frattempo aveva cominciato a identificare benandanti e stregoni.

Dopo la pubblicazione dello studio nel 1966, il quadro complessivo dei benandanti non è stato modificato. Soltanto Ginzburg lo ha meglio inserito nei miti e riti a sfondo sciamanico che ha analizzato nella sua ampia e discussa proposta di decifrazione del sabba, *Storia notturna* (1989). Miti simili a quelli agrari dei benandanti si ritrovano nell'area europea orientale (*kresniki* in Slovenia, Istria, Dalmazia, Bosnia, Erzegovina, Montenegro; mazzeri in Corsica; *táltos* in Ungheria; lupi mannari in Livonia; sciamani in Lapponia; *burkudzäutä* in Ossetia), mentre ci sono analogie tra il filone funebre dei benandanti e i viaggi estatici al seguito di divinità prevalentemente femminili in Scozia, Francia, Renania, Italia centro-settentrionale, Sicilia. Il Friuli infatti è praticamente l'unico luogo in Europa dove ci fu un incrocio tra le prime tradizioni, slave, e le seconde, germaniche o celtiche.

Quando uscì la ricerca sui benandanti le conoscenze riguardanti l'Inquisizione romana, la sua attività e le sue procedure erano molto meno sviluppate di oggi. Nel frattempo sono avanzati anche gli studi di storia antropologica e su queste basi le vicende processuali di questi contro-stregoni sono state spiegate in altro modo, in riferimento cioè sia al mutare degli inquisitori, sia alle permanenze di elementi del mito nelle fonti folkloriche del tardo Novecento. La scomparsa del filone agrario, quello più caratteristico e più distante dal cristianesimo, sembra essere avvenuta per un cambiamento intercorso nelle scelte dei giudici, che non approfondirono più l'argomento, piuttosto che per una disgregazione delle credenze popolari, che invece si adattarono alle nuove condizioni culturali con processi sincretici, in parte attestati dalle fonti inquisitoriali. Le idee e le scelte dei singoli giudici, la rosa dei delitti perseguiti, le procedure adottate, sono elementi conoscitivi determinanti per una corretta interpretazione di quanto dissero i benandanti o i testimoni in risposta alle domande dei giudici. Infatti l'unico

processo in cui appare per esteso e in dettaglio la descrizione delle battaglie notturne è il primo, in cui l'inquisitore che nel 1580 interrogò gli imputati, fra' Felice Passeri da Montefalco, era deciso a dimostrarne l'eresia per superare un contrasto giurisdizionale con l'altro giudice, il vicario patriarcale, ed era quindi interessato alla descrizione delle battaglie notturne per individuarvi elementi di apostasia diabolica, mentre poco gli importava delle pratiche terapeutiche. I due imputati vennero alla fine condannati all'abiura e a penitenze spirituali, non perché sospetti di eresia, come sarebbe dovuto avvenire, ma addirittura in quanto eretici formali.

Nella prima metà del Seicento lo scopo precipuo del tribunale divenne il controllo di magia, stregoneria, malefici: ai giudici interessarono più le pratiche curative dei benandanti e meno gli strani miti agrari e le processioni dei morti, e perciò fecero poche domande su questi ultimi temi. Ma c'era giudice e giudice: c'erano quelli che non credevano alla realtà effettiva del sabba, e davanti a loro gli imputati rivelarono le credenze tipiche dei benandanti (i giudici di fede veneziani nel processo contro Maria Panzona); e c'erano quelli che ci credevano, e davanti a questi i benandanti le trasformarono nel sabba diabolico (il parroco di Latisana che interrogò per primo Maria Panzona, fra' Ludovico Sillani da Gualdo, fra' Giulio Missini da Orvieto, ma questo non avvenne in tutti i processi). Gli sparuti cenni spontanei fatti dai benandanti ad alcuni elementi tipici del mito agrario vennero lasciati cadere da questi ultimi giudici perché ritenuti irrilevanti. I benandanti processati non vennero sottoposti a tortura, né condannati duramente, anzi parecchi procedimenti non furono neppure conclusi.

Alla metà del Seicento il mito dei benandanti fuori dalle aule dei tribunali era ancora vivo, tant'è vero che dal Friuli orientale e dal monfalconese si diffuse a Frisanco e Fanna, nella pedemontana e montagna del Friuli occidentale, come si può notare nel caso di Matteo, un bambino benandante iniziato ai misteri del mito agrario dalla nonna, accusato dal parroco e accompagnato dal padre davanti all'inquisitore nel 1648. Ricerche più approfondite sull'attività di fra' Giulio Missini (1645-1653) hanno mostrato che, tra i quattro benandanti processati, soltanto Michele Soppe confessò di essere andato al sabba perché così pensava di venir liberato, dietro suggerimento del capitano delle carceri, mentre due non riconobbero neppure di essere benandanti. Missini tra l'altro non aveva un particolare interesse per i benandanti, ma li considerava dei semplici inquisiti per magia e stregoneria e non pare che esercitasse speciali pressioni su di loro durante gli interrogatori.

Nella seconda metà del Seicento e nel Settecento l'attenzione del Sant'Uffizio si incentrò ulteriormente sul controllo delle pratiche curative e magiche, e i benandanti non furono quasi più interrogati di persona, per cui dalle denunce e dalle deposizioni dei testimoni risultano solo l'attività terapeutica e l'identificazione delle streghe. Con il maggior utilizzo della procedura sommaria invece del processo formale l'Inquisizione si rivolse sempre più ai crimini individuali, come operazioni magiche, malefici, abuso di sacramenti, patto individuale con il diavolo, piuttosto che a fenomeni collettivi, quali erano le battaglie mitiche dei benandanti, ma anche il sabba, che andarono perciò scomparendo dai verbali. L'assimilazione delle battaglie notturne dei benandanti per la fertilità dei raccolti al sabba diabolico fra Cinque e Seicento avvenne sicuramente nei giudici e nei benandanti durante gli interrogatori; fu cioè indotta da alcuni inquisitori in alcuni benandanti processati, ma è molto meno sicuro che avvenisse in generale nelle credenze effettive dei benandanti, vive nella comunità.

Tali credenze, infine, sono ben documentate ancora per alcuni decenni del Settecento, anche se riguardano soltanto le capacità dei benandanti di individuare le streghe e liberare dai malefici. I benandanti restarono un'alternativa alle cure mediche, alle pratiche esorcistiche e alle invocazioni dei santi guaritori in un periodo in cui la medicina ufficiale era poco diffusa, stentava a ottenere risultati e aveva ancora una forte concorrenza da parte di praticoni e curatrici. La cultura dei benandanti assimilò alcuni aspetti della demonologia dominante, creò dei sincretismi, si adattò a forme rinnovate. Questi benandanti tardi non erano le figure eroiche del Cinquecento, ma erano ancora generosi, impastati di furbizia e di varia umanità, capaci di infilarsi nei piccoli o grandi drammi prodotti dalle disgrazie altrui e approfittarne talvolta per minuti interessi egoistici. Le loro credenze permasero anche nei secoli seguenti. Nell'Ottocento tuttavia si perse il significato del termine e l'idea del mito complessivo, ma alcuni elementi tipici dei benandanti si ritrovano in modo parziale e frammentario nelle fonti folkloriche raccolte nell'ultimo decennio del Novecento, anzi forse continuano fino a oggi, se si dà credito alle esperienze riferite da qualche friulano.

(A. Del Col)

Vedi anche
Sabba; Stregoneria; Stregoneria, Italia; Udine

Bibliografia
Cecotti 1991, Ginzburg 1966, Ginzburg 1989, Gri 2001, Nardon 1999, Visintin 2008, Visintin 2008(a), Visintin 2009

Benedettini Cassinesi - La Congregazione Cassinese, o di Santa Giustina, possedeva come gli altri Ordini religiosi il privilegio di perseguire con processi interni i propri membri accusati di eresia. Questo privilegio non era stato abolito con la nascita della Congregazione cardinalizia del Sant'Uffizio dell'Inquisizione, anche se nel luglio 1542 la bolla *Licet ab initio* aveva teoricamente imposto che nessun privilegio valesse contro i supremi poteri del nuovo organismo. Ma l'urgenza con cui si pose la questione della diffusione di dottrine eterodosse e specialmente quella della lettura di opere dei riformatori protestanti all'interno degli Ordini religiosi fece sì che gli organi di governo della Congregazione Cassinese decidessero di aumentare i controlli in questa direzione. Il capitolo generale del 1558 riconobbe che niente era più pericoloso dell'eresia luterana per la religione cristiana e decise di delegare due commissari dotati di pieni poteri per investigare all'interno della Congregazione. Papa Paolo IV approvò, aumentando il numero dei commissari da due a sei (decreto *vivae vocis oraculo* del 13 luglio 1558, in *Bullarium Casinense* 1650-1670: 465-466). La libertà di lettura di cui i benedettini cassinesi avevano goduto fino ad allora era stata amplissima. Non per niente tra i primi in Italia a leggere gli scritti di Lutero e a convincersi che «la sua dottrina […] è fondata tuta su la Sacra Scrittura» era stato il monaco don Simone da Bassano, che ne aveva ricavato la decisione di lasciare la vita monastica e l'Italia, riprendendo il nome di Francesco Negri. Proprio l'aderenza dei riformatori protestanti al testo della Santa Scrittura fu capace di fare breccia nella tradizione culturale della Congregazione più che negli Ordini religiosi mendicanti. E dopo di allora ci furono altri casi illustri di benedettini che seguirono attentamente la letteratura teologica e gli scritti religiosi provenienti dal mondo della Riforma. Gregorio Cortese, ad esempio, ha lasciato nel suo epistolario un documento della sollecita lettura della prima edizione dell'*Institutio christianae religionis* di Calvino.

Quanto alla diffusione di dottrine sospette nell'ambito della Congregazione, se ne hanno tracce importanti: intorno al 1548 il segretario del Concilio di Trento, Angelo Massarelli, forse coi poteri delegatigli dal cardinale Marcello Cervini, sottopose a un esame don Benedetto Fontanini da Mantova che nel maggio 1549 risulta chiuso nel carcere monastico a Padova, da cui fu liberato intorno al 1552 grazie anche all'intervento di autorevoli protettori. L'episodio più grave avvenne nel 1550, quando fu pubblicata l'*Epistola* dell'ex monaco Giorgio Rioli, detto Giorgio Siculo: denunciato per le dottrine segrete contenute nel suo «Libro Grande», il Siculo fu processato e mandato a morte. Subito dopo si verificò la scoperta di libri proibiti nella cella di don Valeriano da Cremona a San Benedetto Po. Ne seguì la fuga di don Valeriano

e di don Sereno da Pontremoli, che furono protagonisti di una vicenda processuale complicata dall'ingarbugliato complesso di autorità e di privilegi in materia di processi per eresia dei benedettini: arrestati a Cremona dal podestà furono affidati all'agostiniano lateranense Callisto Fornari da Piacenza, nominato inquisitore generale per l'Italia, il quale però si rifiutò di prenderli in consegna in virtù dell'esenzione dei monaci dal suo ufficio, ma anche perché i cardinali dell'Inquisizione lo avevano rimproverato per aver ammesso che al processo partecipasse un'autorità secolare, il podestà di Piacenza. A questo punto il governatore di Milano, don Ferrante Gonzaga, ordinò al podestà di Piacenza di consegnare i due monaci all'abate del monastero di San Sisto, che rifiutò però di riceverli. In quel caso si vide quale intreccio di privilegi e di autorità si fosse creato. La grave crisi, che nel 1550 scosse la Congregazione per la scoperta delle dottrine ereticali di Giorgio Siculo, portò all'arresto e al processo di don Luciano degli Ottoni da parte dell'inquisitore di Ferrara nel 1552, mentre per don Benedetto Fontanini ci fu la condanna al carcere monastico.

L'inchiesta ordinata nel 1558 nacque su questo sfondo e fu probabilmente stimolata dalla volontà di papa Paolo IV di colpire le tendenze religiose generatesi intorno al trattato *Del beneficio di Cristo*, di cui proprio allora si conoscevano aspetti nuovi grazie alle deposizioni del cardinale Giovanni Morone. Non sappiamo quale sia stato l'esito dell'inchiesta. Ma non fu per caso se, sotto il nuovo pontefice Pio IV, fu proprio il cardinal Morone, ormai libero, a comunicare il 12 marzo 1561 ai benedettini cassinesi che era stato concesso loro dal papa il privilegio di scegliersi all'interno della Congregazione gli inquisitori per i reati di fede, «perché sapeva su quali buone leggi (*bonis institutis*) quella stessa Congregazione si reggesse». Con il nuovo pontefice Pio V quei privilegi vennero confermati a tutti gli Ordini religiosi da una bolla del 16 agosto 1567 che li esentava dalla giurisdizione episcopale in caso di eresia. Una lettera del 6 febbraio 1568 inviata da Giovanni Morone in qualità di cardinal protettore a presidente, definitori e visitatori della Congregazione li informò dell'esenzione papale, garantendo quindi che i vescovi non potevano sottoporre a processo i religiosi benedettini. Ma già il 12 febbraio seguente il cardinal Carlo Borromeo fu nominato legato papale con pieni poteri presso il duca di Mantova per affrontare gravi questioni di dissensi religiosi dall'obbedienza cattolica. Nel corso della sua missione Borromeo affrontò anche la questione della diffusione nella Congregazione Cassinese delle dottrine ereticali di Giorgio Siculo, di cui già nel 1567 era giunta alla Congregazione romana del Sant'Uffizio una denunzia segreta da parte di due benedettini. Sempre verso la fine del 1567 l'abiura del monaco don Antonio da Bozzolo fatta davanti al vescovo di Ferrara e a fra' Niccolò dal Finale, commissario generale dell'inquisitore dello Stato estense Camillo Campeggi, fece sì che lo stesso Campeggi venisse inviato per ordine della Congregazione romana a Ferrara, con la consegna di portarsi dietro i fondamentali documenti in suo possesso: il «Libro Grande» del Siculo, i verbali del processo a carico di quest'ultimo e l'abiura di don Antonio da Bozzolo. Il gruppo dei seguaci ferraresi, dominato da personaggi della cultura cittadina, come l'umanista Nascimbene Nascimbeni e il medico Francesco Severi da Argenta, fu al centro dell'inchiesta di Camillo Campeggi, mentre la Congregazione romana si faceva spedire i documenti dei processi che in varie parti d'Italia si erano svolti o si andavano svolgendo contro monaci benedettini: don Stefano da Brescia, che aveva riproposto gli annunci profetici di Giorgio Siculo trasferendoli a se stesso, don Antonio da Bozzolo, don Costantino Rota da Mantova, don Lucillo Martinengo da Brescia. Il 26 marzo 1568 il presidente della Congregazione, don Andrea da Asola, fu destituito e con lui furono privati di ogni incarico l'abate di San Benedetto Po, don Placido de Zamoellis da Asola, e l'abate di Sant'Eufemia di Brescia, don Battista Rainaldi da Modena. Per rendere effettive le pene che prevedevano anche il carcere, fu necessario ricorrere a non poche astuzie nei confronti di chi, come don Martinengo, era tutelato dal fatto di trovarsi in territorio veneziano. Intervenne a questo proposito il cardinal Borromeo.

L'azione di ripulitura della Congregazione cassinese da ogni presenza sospetta dell'eresia 'giorgiana' durò a lungo e investì molti monaci, i quali, rinchiusi per lo più nel carcere di Bologna, furono sottoposti a interrogatori e tenuti sotto controllo. Ci fu anche un caso di suicidio in carcere, quello di don Bonifacio da Brescia. Tutta questa fase di inchieste e processi fu seguita dal cardinal Scipione Rebiba per conto del Sant'Uffizio romano. La perdita dell'antico privilegio era un fatto compiuto; ma si trovò anche il modo di lenire la ferita fatta all'orgoglio della Congregazione Cassinese con la soluzione formale prescelta, che fu comunicata nell'occasione del capitolo generale del 1568 a San Benedetto Po. Toccò al cardinal Borromeo, al quale il papa aveva comunicato il 5 maggio 1568 la propria decisione, di modificare i tradizionali privilegi dei benedettini e informarne l'Ordine con una propria lettera. La conservazione dell'antico privilegio di processare i monaci per cause di fede all'interno della Congregazione era garantita alle seguenti condizioni: indizi, deposizioni e processi dovevano essere inviati in copia autentica al Sant'Uffizio romano; i monaci della Congregazione erano liberi di rivolgersi direttamente a Roma, saltando la mediazione dei superiori; in questa maniera si doveva riuscire a eliminare ogni ostacolo alla conoscenza da parte di Roma dei sospetti e delle forme di dissidenza dottrinale che eventualmente potevano affiorare all'interno. Una fase successiva di controllo fu quella che investì alla fine del Cinquecento le ricche biblioteche dei benedettini cassinesi insieme a quelle di tutti gli Ordini religiosi.

(A. Prosperi)

Vedi anche

Beneficio di Cristo; Biblioteche e censura libraria; Campeggi, Camillo; Carlo Borromeo, santo; Cortese, Gregorio; Fontanini, Benedetto; Giorgio Siculo; Morone, Giovanni; Negri, Francesco

Fonti

Bulla S.D.N. Pii divina Providentia Papae Quinti extensionis omnium privilegiorum Ordinibus mendicantium… cum eorum nova concessione pro Congregatione Cassinensi, Romae, apud haeredes Antonii Bladi impressores camerales, 1568 (copia in ACAFe, fondo *S. Benedetto* b. 6, 18)

Bibliografia

Bullarium Casinense 1650-1670, Chabod 1938, Prosperi 2000, Zaggia 2003

Benedetto XI, papa (Niccolò di Boccassio) - Niccolò di Boccassio nasce a Treviso intorno al 1240. Figlio del notaio Boccassio e di Leonarda, nel 1257 entra nel convento trevigiano di San Niccolò dell'Ordine dei frati predicatori. Priore provinciale di *Lombardia* dal 1286 al 1289, poi lettore presso il convento dei Santi Giovanni e Paolo a Venezia, viene rieletto provinciale nel 1293 fino a quando, nel 1296, diventa maestro generale. La carica di priore provinciale fa di lui il referente degli inquisitori di *Lombardia* e l'interlocutore diretto del papa per le iniziative di politica antiereticale. Le relazioni personali e professionali con gli *inquisitores haereticae pravitatis* precedentemente alla sua elezione al soglio pontificio emergono dai libri dei conti dell'inquisitore Lanfranco da Bergamo, titolare dell'*officium* di Pavia, il quale a lui si rivolge per i casi più delicati.

Tra questi, il suo ruolo diventa centrale nel caso del milanese Pagano da Pietrasanta, membro di un prestigioso gruppo parentale attivo nella vita politica e frate dell'Ordine della beata Maria vergine gloriosa (i cosiddetti frati gaudenti). L'allora maestro generale dell'Ordine, in procinto di superare le Alpi per una delicata missione diplomatica presso Filippo IV di Francia e Edoardo I

d'Inghilterra, viene raggiunto ad Alessandria dai frati inquisitori Lanfranco da Bergamo e Tommaso da Como per un consulto proprio su tale caso. I delicati incarichi diplomatici e la carriera durante il papato bonifaciano (il 5 dicembre 1298 viene nominato cardinale di Santa Sabina e il 5 marzo 1300 assume il titolo di cardinale di Ostia e Velletri) sarebbero da porre in relazione con il ruolo svolto da frate Niccolò a sostegno della politica bonifaciana all'interno del suo Ordine.

Potrebbe essere considerata una ricompensa a tale impegno fedele la sua presenza in una commissione cardinalizia nominata per concludere alcune importanti procedure giudiziarie lombarde, in particolare contro Pagano da Pietrasanta a Milano e Armanno Pungilupo a Ferrara. Le sentenze di condanna, entrambe emesse nel marzo 1301, non solo chiudono due processi lunghi e delicati, ma soprattutto rafforzano l'autonomia e il potere dell'*officium* di *Lombardia*, contribuendo a imporre l'orientamento degli Ordini mendicanti sul controllo della santità dei laici, come con chiarezza emerge dalla vicenda di Armanno Pungilupo. Anche il caso di Guglielma di Milano (prima 'santa' e poi eretica) va collocato in tale contesto. Sebbene le posizioni del futuro Benedetto XI non sempre siano sorrette dall'evidenza documentaria, l'importanza del ruolo assunto da frate Niccolò si chiarifica ricordando che gli inquisitori avevano due referenti istituzionali: il priore provinciale e il pontefice, cariche che progressivamente ricoprirà. Quando il 22 ottobre 1303, Niccolò di Boccassio diventa papa si completa la saldatura tra i vertici della Chiesa cattolico-romana e i frati predicatori, di cui beneficiano gli inquisitori grazie a rapporti istituzionali e personali. Esemplare a tal proposito è il caso di frate Guido da Vicenza: inquisitore nel processo contro Armanno Pungilupo a Ferrara, in seguito sarà nominato da Benedetto XI presule della stessa città, consolidando l'azione degli inquisitori ai vertici della chiesa locale.

Nonostante la brevità del suo pontificato, Benedetto XI emette provvedimenti importanti per il funzionamento dell'*officium fidei*. Il 16 febbraio 1304 con la *Ad perpetuam rei memoriam* ratifica la decisione dei capitoli generali dei frati predicatori di dividere la provincia di *Lombardia* in due circoscrizioni (*Lombardia superior* e *inferior)* e di aumentare il numero degli inquisitori: nella *Lombardia superior* possono raggiungere il numero di sette e nella *inferior* diventano tre. Il 2 marzo 1304 indirizza agli inquisitori di *Lombardia* la *Ex eo quod* nella quale regola la collaborazione tra l'ordinario diocesano e i rappresentanti dell'*officium fidei*, ma affronta anche i problemi patrimoniali e amministrativi connessi all'*officium* che frequentemente provocavano dissidi all'interno e all'esterno dell'Ordine. Muore a Perugia il 7 luglio 1304. Il confratello inquisitore Bernard Gui assume l'incarico di promuovere la causa di beatificazione che giungerà a compimento solo nel 1738.

(M. Benedetti)

Vedi anche
Armanno Pungilupo; Bonifacio VIII, papa; Guglielma da Milano

Bibliografia
Benedetti 2004(a), Benedetti 2007

Benedetto XII, papa (Jacques Fournier) - Jacques Fournier, nato a Saverdun, una piccola città della contea di Foix in Linguadoca attorno al 1280, morì ad Avignone nel 1342.

Entrato nell'abbazia cistercense di Boulbonne, sotto l'influenza dello zio Arnaud Noubel, studiò a Parigi Teologia. Conosceva il greco e l'ebraico ed era un eccellente giurista. Nel 1306 lo zio rinunciò in suo favore al titolo di abate di Fontfroide, ma egli risiedette probabilmente presso la Curia romana fino al 1317, anno in cui fu nominato vescovo di Pamiers. Nel 1326 venne trasferito nella sede di Mirepoix, un altro piccolo vescovado della regione, e successivamente, nel 1327, fu nominato cardinale con il titolo che aveva portato suo zio, morto dieci anni prima. Morì nel 1342, mentre si proponeva di riformare le costituzioni dell'Ordine dei frati predicatori.

È certo che Fournier derivò dallo zio un'opinione molto negativa sull'Inquisizione dei frati predicatori. È molto probabile che fu proprio lui a scrivere, attorno all'anno 1330, un rapporto a Giovanni XXII sulle ultime procedure non ancora terminate dell'Inquisizione di Carcassonne, che risalivano all'epoca degli inquisitori Jean Galand, Guillaume de Saint-Seine e Nicolas d'Abbeville. Prudente e meticoloso, il rapporto non era per questo meno categorico: quelle procedure non avevano valore.

Durante il suo episcopato a Pamiers, Fournier si dedicò all'esercizio di una procedura che fino a quel momento gli ordinari, a eccezione forse dell'arcivescovo di Narbonne, avevano delegato interamente ai frati predicatori, senza tenere conto della bolla *Multorum querela*. L'inquisitore di Carcassonne ottenne senza dubbio che un frate del convento di Pamiers seguisse con lui il processo, ma il vescovo non gli lasciò che un ruolo insignificante. Trasferito a Mirepoix, forse per porre fine a un disaccordo con l'Inquisizione, Fournier fece copiare i suoi interrogatori in due bei libri di cui solamente uno è pervenuto da Avignone alla Biblioteca Vaticana. Il confronto con le sentenze conservate in altri documenti mostra che l'altro libro conteneva delle riabilitazioni di persone ingiustamente condannate dall'Inquisizione di Carcassonne, e la condanna dei falsi testimoni. Il valore folklorico o aneddotico di queste procedure è conosciuto in tutto il mondo grazie all'opera di Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou*, ma vi si può riconoscere una visione personale della procedura inquisitoriale.

In uno dei casi più delicati, quello del bailo di Montaillou, fratello del curato e come quest'ultimo assiduo collaboratore dell'Inquisizione di Carcassonne, Fournier lo invita a prendere un avvocato, cosa negata teoricamente all'incolpato (*sine strepitu advocatorum*), e spiega che non gli dà il nome dei testimoni a carico perché la sua situazione gli permetterebbe di esercitare su di loro intimidazione. Si trattava di una regola intangibile che risaliva al Concilio di Toulouse del 1229.

Giovanni XXII gli affidò dei casi dove si evocava la stregoneria: un carmelitano che aveva ottenuto i favori di alcune dame di Pamiers grazie a filtri o a immagini e una strega. Fournier imprigionò il frate senza giudicarlo. Non si sa che cosa accadde della strega, ma la nobildonna che aveva comprato da lei delle polveri o altri rimedi e l'aveva confessato al vescovo non fu sottoposta a inchiesta. Nello stesso modo egli scartò senza procedere oltre con l'accusa di maleficio che avrebbe causato la morte di Benedetto XI, di cui era incolpato Bernard Délicieux.

È stato rimproverato a Jacques Fournier di non aver tenuto conto del livello sociale o mentale delle sue vittime. Ci si può senza dubbio stupire a vederlo impartire a un allevatore di porci una vera lezione di teologia, ma non bisogna dimenticare che egli era vescovo e che aveva degli obblighi pastorali.

Non è inutile rilevare che, messo davanti al problema della diffusione del catarismo in Bosnia, la soluzione adottata da Benedetto XII non fu un nuovo appello alla crociata affidata al re d'Ungheria, ma fu l'invio di francescani che dovevano mescolarsi alla popolazione e tentare di conquistarla.

(J. Duvernoy)

Vedi anche
Carcassonne; Catari; Délicieux, Bernard; Montaillou

Bibliografia
Biget 1984, Botineau 1965, Dossat 1971, Duvernoy 1965-1972, Friedlander 1991, Le Roy Ladurie 1976, Manselli 1959

Benedetto XIV, papa (Prospero Lambertini) - Lambertini è una delle figure centrali della Chiesa di età moderna. Nato a Bo-

logna nel 1675, compì la propria formazione intellettuale presso il Collegio clementino nella Roma di fine Seicento, percorsa da vivaci fermenti di riforma religiosa e culturale, laureandosi alla Sapienza nel 1694. La preparazione giuridica gli aprì la carriera curiale, che esercitò nella veste di promotore della fede nella Congregazione dei Riti (1708), di segretario della Congregazione del Concilio (1720) ed anche di consultore del Sant'Uffizio. In tali incarichi si confrontò con questioni centrali all'inizio del Settecento, quali i rapporti tra la Chiesa e gli Stati europei e la diffusione delle nuove devozioni (nel 1727 si pronunciò contro il culto del Sacro Cuore). Divenuto nel frattempo vescovo di Teodosia nel 1724, e arcivescovo di Ancona e Numana nel 1727, ascese al titolo cardinalizio nel 1728; nell'aprile 1731 fu nominato alla guida dell'arcidiocesi di Bologna. Negli otto anni del suo episcopato bolognese Lambertini acquisì diretta pratica pastorale, che si tradusse in un intenso coordinamento della vita ecclesiastica e religiosa. Nel contempo entrò in contatto con le più vive tendenze della cultura coeva, sia in materia di erudizione che di scienze della natura.

Tali esperienze si rivelarono assai utili nell'allestimento della sua più importante opera, che costituì l'elaborazione teorica della precedente attività canonistica: il *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* (Bologna, Longhi, 1734-1738), opera che conobbe numerose ristampe a partire dall'edizione ampliata pubblicata a Padova nel 1743, allorché Lambertini era ormai diventato papa. Sviluppando le norme emanate da Urbano VIII nonché le posizioni ripetutamente espresse dalla Congregazione del Sant'Uffizio, il trattato chiarì le procedure e le indagini necessarie ai fini della proclamazione della santità, distinta nelle due tappe della previa beatificazione e della successiva vera e propria canonizzazione. Con l'ausilio di numerosissimi esempi concreti, il testo descrisse la corretta procedura da seguire, che doveva attenersi a metodi razionali di indagine, facenti capo ad approfondite analisi storiche e documentarie (condotte sull'esempio degli *Acta Sanctorum* dei bollandisti) e al sistematico ricorso ai saperi medico-scientifici. L'impostazione critica e la stretta collaborazione che veniva a instaurarsi tra la Chiesa e la scienza dovevano servire a escludere i casi di santità simulata, sregolata a motivo dei suoi eccessivi caratteri mistici, quelli di santità storicamente poco fondata, i prodigi presunti, la cui inconsistenza risultava dimostrabile alla luce di conoscenze scientifiche espressamente dichiarate, oltreché in progressivo arricchimento. L'altra principale opera di Lambertini, *De synodo diocesana*, uscì quando egli era già papa, nel 1748 (Roma, Pagliarini) e attinse anch'essa alla sua lunga esperienza pastorale, elaborata in una prospettiva spiccatamente canonistica.

Eletto papa nel 1740, la sua fama ingenerò forti aspettative sia circa la possibile revisione del rapporto tra la Chiesa di Roma e la cultura contemporanea e sia riguardo alla riforma della Chiesa secondo le direttive neotridentine. Per quanto concerne il primo aspetto apparve subito rilevante – oltre al suo mecenatismo, tanto a Roma (dove promosse la fondazione di varie accademie) quanto a Bologna (con la ristrutturazione dell'Istituto delle scienze) – la 'riforma' della Congregazione dell'Indice. Dopo un lungo lavoro preparatorio – le cui tracce sono oggi conservate all'ASV –, la bolla *Sollicita ac provida* del 1753 annunciò una revisione delle procedure censorie, ispirata alla maggiore tutela degli autori esaminati. Il principio della benevolenza in caso di interpretazione dubbia segnò una certa innovazione, considerando che fino ad allora l'Indice (come il Sant'Uffizio) aveva sempre evitato di interrogarsi sul *sensum auctoris*, attenendosi invece al senso evidente. Tuttavia, le altre norme, come quella che prevedeva un terzo consultore nei casi controversi o la possibilità di una difesa da parte di autori cattolici di chiara fama, non erano che l'ufficializzazione della prassi invalsa nella Congregazione tra Sei e Settecento.

Tali principi furono poi resi parzialmente operativi nell'*Index* del 1758, che interveniva dopo un lunghissimo periodo di mancato aggiornamento. Questa edizione è nota soprattutto per la concessione della lettura della Bibbia nelle lingue vernacole, seppure solo in versioni approvate, e per l'omissione del divieto dei libri copernicani, due aspetti che erano, in fondo, strettamente connessi. Nei confronti di questi ultimi, Benedetto XIV accarezzava da tempo l'idea di correggere la posizione romana, giacché la teoria copernicana aveva ricevuto ulteriori conferme osservative. Sottopose così la questione ad alcuni consultori, tra cui il gesuita Pietro Lazzeri, che raccomandarono tale revisione al fine di recuperare credito intellettuale alla Sede Apostolica. La correzione si rivelò tuttavia assai complessa, poiché implicava direttamente la questione dell'infallibilità del magistero pontificio. Fu allora adottata la soluzione di una semplice omissione, che fu però all'origine di un certo numero di equivoci, e quindi di procedimenti inquisitoriali, dal momento che essa fu intesa come libertà di insegnare anche la realtà fisica del sistema copernicano.

La revisione alimentò il mito di un papa 'illuminista', aperto alle esigenze della scienza moderna; in verità, egli, sin dall'inizio del pontificato, intese «rinvigorire e ringiovanire le strutture e le istituzioni ecclesiastiche, di recuperare rapidamente posizioni perdute, di creare possibilità nuove per la Chiesa romana» (Rosa 1969: 54), ma non per questo abbandonò la linea tradizionale, che integrò semmai con un uso apologetico delle scienze naturali. A questo proposito è assai significativa la proposta di riforma dell'*Index espurgatorius* avanzata dal segretario dell'Indice verso il 1753 al fine di recuperare varie opere filosofiche e scientifiche in precedenza proibite.

D'altra parte, sebbene le proibizioni furono effettivamente poco numerose, l'*Index* del 1758 comprese importanti opere degli illuministi francesi, quali l'*Histoire naturelle* di La Mettrie (1748), l'*Esprit des Lois* di Montesquieu (condannato nel 1751, una data che è stata considerata uno spartiacque nel pontificato lambertinano), le *Lettres philosophiques* e le altre opere di Voltaire (1752); l'atteggiamento censorio si sarebbe inasprito nel corso del successivo pontificato. Nel 1752 venne messa all'Indice anche la *Lettera apologetica* di Raimondo di Sangro, gran maestro a Napoli delle logge di rito inglese: tale proibizione seguì ad un rilevante provvedimento del papa, la costituzione *Providas* del maggio 1751 che condannava di nuovo la massoneria, a pochi anni di distanza dalla censura formulata da Clemente XII.

Un progetto di riforma, avviato nel 1743, riguardò anche il Sant'Uffizio; furono preparati vari materiali, tra cui un'ampia *Della origine, giurisdizione, privilegi e rendite delle Inquisizioni* dell'Assessore Pier Girolamo Guglielmi (1749) – conservata in ACDF, *S. O., St. St.*, D-3 a-b e M-2 m –, e fu anche avviato un primo riordino dell'archivio con la creazione di volumi giurisprudenziali. Il progetto si limitava però di fatto ai soli territori pontifici, dei quali si registrarono minuziosamente gli effettivi e i patentati, ma non sembra aver condotto a nulla di concreto. Infine, con la costituzione *Apostolici ministerii* del 1749, il papa confermò all'Inquisizione il giudizio sulla pertinenza delle cause e sulla valutazione delle circostanze in caso di controversia. Va notato che, anche dopo il 1753, il Sant'Uffizio continuò a occuparsi di libri, per quanto concentrandosi soprattutto su argomenti ecclesiastici (giurisdizioni e privilegi, devozione, disciplina regolare, liturgia – come nel caso della spinosa questione dei riti cinesi) e storico-ecclesiastici.

Altri aspetti dell'attività dell'Inquisizione al tempo di Benedetto XIV dimostrano quanto il pontefice proseguisse gli orientamenti tradizionali. Significativa in tal senso fu la posizione espressa nei riguardi del giansenismo francese. D'altronde, nelle materie teologiche ed ecclesiologiche, papa Lambertini, e così le due Congregazioni del Sant'Uffizio e dell'Indice, si attennero a una linea di equilibrio definitasi da tempo.

Particolarmente severo fu invece l'atteggiamento nei confronti degli ebrei, sulla scorta di tre importanti documenti papali: le lettere *Postremo mense* (1747), *Probe te meminisse* (1751), e *Beatus Andreas* (1755) – quest'ultima, centrata sulla questione dei santi bambini, trattava da autentica la credenza relativa agli omicidi

rituali. Ne derivò la risoluzione sempre in senso sfavorevole agli ebrei dei dubbi e dei procedimenti in materia di battesimi forzati, di conversioni e di matrimoni misti. Il criterio del *favor fidei*, teorizzato dal pontefice, sopravanzò infatti la precedente tradizione giurisprudenziale, che aveva in genere rispettato i legami comunitari e i diritti dei genitori ebrei. La svolta impressa in questo ambito da papa Lambertini condizionò profondamente il successivo atteggiamento dei pontefici nei riguardi degli ebrei.

Di una prosecuzione di orientamenti tradizionali si può parlare anche in materia di devozione, senza però sottovalutare l'effetto periodizzante, per coerenza e sistematicità, del pontificato benedettino in materia di disciplinamento delle superstizioni popolari e di promozione di devozioni 'regolate', lontane dagli eccessi di età barocca e in sintonia con le proposte muratoriane. È degno di nota, anzi, che il trattato di Lodovico Antonio Muratori *Della regolata divozione* fu segnalato alla Congregazione dell'Indice nel 1753 ma venne valutato libero da censura.

Il marcato sospetto verso manifestazioni mistiche di varia natura generò tra l'altro una recrudescenza dell'azione del Sant'Uffizio contro visioni, possessioni, digiuni prodigiosi e altri sintomi sospetti di 'affettata santità' femminile. Le indagini riguardarono tra le altre Crescenzia di Kaufbeuren (poi prosciolta però dall'accusa, e infine beatificata nel 1900), Paolantonia della Volontà di Dio (Novelli), Maria Luigia del Cuore di Gesù (Maria Antonia Colle), Serafina di Dio (Prudenzia Pisa), Anna Ludovica Zappata da Poirino.

Nell'ambito dell'attività dell'Inquisizione assunse altresì peso crescente il disciplinamento del clero secolare e regolare. Si registrò uno sforzo per estendere capillarmente la disciplina anche alle chiese cattoliche di rito non romano e alle comunità site in terra di missione; a tal fine, l'operato del Sant'Uffizio si intersecò strettamente, ma in maniera meno conflittuale di prima, con quello della Congregazione *De Propaganda Fide*. In questa rubrica si inserì pure il caso celebre dei 'sigillisti' portoghesi, che finì per sollevare l'irrisolta questione dei rapporti tra l'Inquisizione romana e le altre Inquisizioni, problema che fu però sopravanzato dall'affermazione delle strategie giurisdizionalistiche condotte dagli Stati europei nel secondo Settecento.

Benedetto XIV morì il 3 maggio 1758. Lungi dal subire passivamente la cultura illuministica, la Chiesa nella visione di papa Lambertini adoperò i linguaggi moderni per rafforzare quei dispositivi di potere sulla società che aveva allestito nell'età della Controriforma – in questo senso, anch'essa dunque partecipava a suo modo al gran fluire della modernità, e questo elemento ha dato origine alla valutazione storiografica di Lambertini, da cardinale e poi da papa, come di un riformatore e di un assertore della tolleranza. Attualmente, la storiografia sta rivalutando la continuità rispetto a tendenze e orientamenti già emersi nella Chiesa di Roma, continuità che pare riflettersi anche nell'attività dell'Inquisizione durante il suo pontificato. Il principale contributo lambertiniano sembra anzi essere stato la sistematizzazione, in armonia con la formazione canonistica del pontefice. A fronte dell'emergere di nuove tendenze episcopaliste, tale impronta giurisprudenziale diede comunque nuovo respiro al Sant'Uffizio quale supremo tribunale ecclesiastico, avviato però a ridefinire i propri confini concentrando la propria azione su alcune parti dell'Italia e, per un alto verso, sui paesi extraeuropei.

(M.P. Donato-E. Irace)

Vedi anche

Antigiudaismo, antisemitismo; Battesimo forzato, Italia; Canonizzazione dei santi; Censura libraria; Congregazione dell'Indice; Copernicanesimo; Ebrei in Italia; Finzione di santità; Giansenismo; Illuminismo; Massoneria; Muratori, Lodovico Antonio; Scienze della natura; *Sigilismo*

Bibliografia

Bertone 1977, Bottoni 2004, Bottoni 2005, Caffiero 2004, Cecchelli 1981, Dalla Torre 1991, Rosa 1969, Rosa 1999, Venturi 1997-1998

Benedetto XVI, papa (Joseph Ratzinger) - Nato a Marktl am Inn, in Baviera, il 16 aprile del 1927, in un ambiente familiare assai religioso, Joseph Ratzinger è entrato in seminario nel 1939 ed è stato ordinato sacerdote nel 1951. Ha studiato Filosofia e Teologia a Frisinga e a Monaco ottenendo il dottorato nel 1953, con una tesi su *Popolo e casa di Dio nella dottrina della Chiesa di sant'Agostino* e l'abilitazione nel 1957 con una tesi su *La teologia della storia di san Bonaventura*. Ha insegnato Teologia dogmatica e fondamentale a Frisinga, Bonn (dal 1959 al 1963), Münster (dal 1963 al 1966), Tübingen (dal 1966 al 1969), Regensburg (dal 1969 al 1977).

Era ancora un giovane teologo quando, tra il 1962 e il 1965, prese parte al Concilio Vaticano II come teologo personale del cardinale Joseph Frings di Colonia. Ebbe un ruolo di primo piano nelle commissioni conciliari, collaborando in particolare nella preparazione dei testi sulla Rivelazione, sulla Chiesa, sulle missioni, sul mondo contemporaneo. Nelle ultime fasi conciliari prese tuttavia una certa distanza dalle posizioni dei teologi più avanzati, esprimendo qualche perplessità soprattutto sulla teologia sottesa alla costituzione sulla Chiesa nel mondo contemporaneo.

Nel 1965 è stato tra i fondatori della rivista internazionale «Concilium», espressione avanzata della teologia conciliare, ma nell'immediato post-Concilio l'esperienza negativa della contestazione lo ha portato a una certa diffidenza verso le posizioni teologiche di rottura diffuse in quel periodo. Nel 1972 ha fondato insieme a Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac ed altri teologi la rivista «Communio», che esprimeva una ricerca teologica più attenta alla tradizione.

Nominato arcivescovo di Monaco e creato cardinale da Paolo VI nel 1977, ha partecipato ai due conclavi del 1978 che portarono all'elezione prima di Albino Luciani poi di Karol Wojtyla. Nel 1981 è stato nominato prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, presidente della Pontificia commissione biblica e della Commissione teologica internazionale.

«Il magistero ecclesiale protegge la fede dei semplici; di coloro che non scrivono libri, che non parlano in televisione e non possono scrivere editoriali nei giornali: questo è il suo compito democratico. Esso deve dare voce a quelli che non hanno voce»: questa affermazione contenuta in un'omelia del 1979 esprime forse nel modo più sintetico lo spirito con cui Ratzinger ha guidato per lunghi anni la Congregazione per la Dottrina della Fede. In questa sua preoccupazione Ratzinger ha restituito alla Congregazione un ruolo di tutela del deposito dottrinale della fede e di severa censura di ogni ricerca teologica che da esso rischiasse di allontanarsi.

Pur tenendo fermo quanto stabilito dal Concilio Vaticano II, Ratzinger ha però stigmatizzato i rischi di una recezione conciliare di rottura rispetto alla tradizione precedente. In una intervista rilasciata nel 1985 non ha esitato ad attribuire ad un fraintendimento dello spirito conciliare le colpe delle crisi che in quegli anni travagliavano la Chiesa cattolica, proponendo così un'ermeneutica dei documenti conciliari più moderata e prudente.

Sin dall'inizio del suo mandato, nella prima metà degli anni Ottanta, la Congregazione ha intrapreso azioni severe contro alcuni protagonisti della Teologia della liberazione come Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Jon Sobrino. La condanna delle loro opere si è accompagnata ad una ridefinizione magisteriale dei concetti di libertà e di liberazione. Così quella che era un'esperienza ecclesiale profonda maturata alla base delle comunità latinoamericane veniva ricondotta a uno schema dottrinale e giudicata in questa misura.

Nello stesso periodo, altrettanto espliciti sono stati gli interventi contro alcuni moralisti nord-americani per i rischi di una deriva relativistica nella loro riflessione, soprattutto in relazione

alle nuove condizioni della morale sessuale e alle sfide che la biologia della vita umana poneva all'etica.

La rivalutazione del contenuto della fede come retta dottrina era implicita anche nell'elaborazione del *Catechismo della Chiesa cattolica*: Giovanni Paolo II aveva voluto proprio Ratzinger alla presidenza della Commissione che lo ha preparato (1986-1992).

Significative sono state le annotazioni sull'importanza del magistero, sull'obbedienza dovuta a esso, sui diversi gradi di assenso che esso richiedeva: con *ferma fede* dovevano essere accettate le verità contenute nel *Credo* e nella parola di Dio scritta o trasmessa, verità che la Chiesa propone di credere come divinamente rivelate; *fermamente* dovevano essere credute le verità sulla fede e i costumi proposte dalla Chiesa come definitivi; «con religioso ossequio della volontà e dell'intelletto» bisognava aderire agli insegnamenti che il romano pontefice o il collegio episcopale propongono quando esercitano il loro magistero autentico, sebbene non intendano proclamarli con atto definitivo.

Nella prima metà degli anni Novanta i pronunciamenti più significativi della Congregazione hanno riguardato problemi ecclesiologici, in particolare in riferimento alla nozione di comunione ecclesiale. Anche sul celibato ecclesiastico la Congregazione è intervenuta per ribadirne la necessità e l'opportunità, arrestando in modo definitivo ogni tentativo di riflessione che ne rivedesse le forme tradizionali.

Nell'ultimo scorcio del XX secolo anche la Congregazione per la Dottrina della Fede è stata impegnata a fondo nella preparazione del giubileo dell'anno 2000 voluto da Giovanni Paolo II. Pur aderendo alle iniziative del pontefice sulle ammissioni delle colpe di cui nel passato si erano macchiati i membri della Chiesa, Ratzinger ha espresso al riguardo opinioni più prudenti. Del resto altri temi preoccupavano la Congregazione, in particolare quelli relativi al dialogo interreligioso rispetto al quale essa è intervenuta con autorità condannando l'opera del gesuita Jacques Dupuis e con una dichiarazione sull'unica via di salvezza rappresentata dal Cristo della tradizione ecclesiale.

Alla morte di Giovanni Paolo II nel 2005, con un conclave particolarmente breve, Joseph Ratzinger è diventato pontefice con il nome di Benedetto XVI. L'inizio del suo pontificato si è caratterizzato per una certa rottura rispetto allo stile mediatico del predecessore, ma in una linea di sostanziale continuità rispetto al rafforzamento della dimensione dottrinale della fede, alla ridefinizione di limiti di ortodossia che ristabiliscano alla Chiesa una identità forte, alla rivalutazione della tradizione preconciliare anche in campo spirituale e liturgico. Significativi da questo punto di vista le disposizioni relative al ripristino dell'uso del latino nelle celebrazioni liturgiche e il tentativo di recuperare alla comunione cattolica le frange scismatiche dei gruppi lefebvriani.

(G. Turbanti)

Vedi anche

Bioetica; Concilio Vaticano II; Congregazione per la Dottrina della Fede; Giubileo del 2000 e 'Dichiarazione delle colpe'; Giovanni Paolo II, papa; Lefebvrismo; Teologia della liberazione

Bibliografia

Benedetto XVI 1997, Miccoli 2007, Tornielli 2005

Benedetto da Mantova v. *Fontanini, Benedetto*

Beneficio di Cristo - Nel 1543 apparve a Venezia per i tipi di Bernardo de' Bindoni un libro in sedicesimo intitolato *Trattato utilissimo del beneficio di Giesu Cristo crocifisso verso i cristiani*. Era anonimo: lo stampatore nell'avvertenza per i lettori giustificò la decisione di pubblicare l'opera senza il nome dello scrittore «acciocché più la cosa vi muova che l'autorità dell'autore». L'argomento era consueto negli scritti di devozione in volgare. Ma il tema annunciato fin dal titolo era quello, allora dibattutissimo, della giustificazione del cristiano davanti a Dio per effetto della fede nella redenzione operata da Gesù Cristo con la sua morte in croce. Il tema era stato reso popolare dalla predicazione, ma il più celebre predicatore che aveva raccolto le folle di tutta l'Italia per parlare del beneficio di Cristo crocifisso – fra' Bernardino Ochino – era fuggito a Ginevra un anno prima inseguito da una convocazione dell'Inquisizione romana appena nata. Si capisce perché la fortuna del libriccino fosse immediatamente segnata, oltre che dal favore dei lettori (Vergerio scrisse che ne erano state vendute quarantamila copie in sei anni nella sola Venezia), dall'allarme delle autorità ecclesiastiche romane e da provvedimenti di censura.

Il domenicano senese Ambrogio Politi (detto Catarino perché devoto di santa Caterina) pubblicò nel 1544 un *Compendio d'errori, et inganni luterani* per dimostrare che quel libretto era una esposizione di dottrine ereticali, come quelle di Pelagio, ma soprattutto come quelle dei riformatori protestanti, in particolare di Lutero e di Melantone. Già prima della stampa dell'opera di Catarino c'erano state altre censure. Lo stesso Catarino afferma di averne viste alcune di quattro lettori di cui non fa il nome. La caccia al libro e la ricerca dell'anonimo autore impegnò immediatamente gli uomini dell'Inquisizione romana. Uno dei più autorevoli, il cardinale Marcello Cervini (futuro papa Marcello II), avuta notizia che nella sua diocesi di Reggio Emilia l'inquisitore fra' Tommaso da Vicenza aveva giudicato eretico quel libretto, lo lesse e il 19 gennaio 1544 ordinò al proprio vicario che se ne impedisse la circolazione. Ma il trattato conosceva intanto una grande fortuna, non solo tra i lettori italiani che ne resero necessaria una ristampa (a Venezia nel 1546), ma anche fuori d'Italia, dove fu tradotto e pubblicato nelle principali lingue europee. L'impegno dell'Inquisizione romana per reperirne e distruggerne le copie e per individuare e punire gli autori, i propagatori e i lettori fu intensissimo. Il libro fu compreso nell'Indice dei libri proibiti pubblicato a Venezia dal nunzio pontificio, monsignor Giovanni Della Casa, nel 1549 e da lì passò all'Indice di Paolo IV e a quello spagnolo del 1559, fissandosi stabilmente nella classe delle opere da eliminare. Il successo fu totale o quasi: mentre nelle confessioni degli inquisiti l'opuscolo veniva sempre citato tra le letture che circolavano in ambienti ereticali, nella realtà la distruzione delle copie reperite proseguiva a tal punto che si perse completamente la conoscenza dell'originale italiano. Il testo fu conosciuto nelle versioni francese e inglese e da questa fu ritradotto in italiano per conto della propaganda religiosa protestante, fino a quando, nel 1855, il reverendo Churchill Babington trovò una copia dell'edizione veneziana del 1543 nella Biblioteca del Saint John's College di Cambridge.

Insieme alla ricerca dell'opera l'Inquisizione si dedicò alle indagini sull'autore. Il vescovo apostata Pier Paolo Vergerio, commentando l'Indice del Della Casa, scrisse che gli autori erano due, uno l'aveva cominciato e un altro lo aveva «finito et espolito»; e tutt'e due godevano la stima di «ministri di Roma». Quei «ministri» erano i cardinali della tendenza che fu detta allora degli 'spirituali', capeggiata da Gaspare Contarini e, dopo la sua morte, da Reginald Pole e Giovanni Morone. E gli autori erano il monaco benedettino Benedetto Fontanini da Mantova e il letterato Marcantonio Flaminio. Le indagini dell'Inquisizione romana, promosse con particolare intensità dal cardinale Giampietro Carafa (futuro papa Paolo IV) in conflitto con Pole e Morone, lo accertarono nel corso di inchieste e di processi. Ma quei documenti rimasero a lungo segreti e furono in seguito parzialmente distrutti. Le conoscenze tramandate dalla cultura protestante e raccolte dalla storiografia rimasero parziali e di natura ipotetica. Fino al XX secolo l'ipotesi più accreditata sull'autore fu che si trattasse del letterato e docente di latino ('umanista') Antonio Della Paglia, meglio conosciuto come Aonio Paleario, condannato a morte dall'Inquisizione a Roma nel 1570 e autore di un testo (scomparso) dal titolo vagamente simile. Solo con la pubblicazione del 'Sommario' del processo inquisito-

© 2013 SISMEL EDIZIONI

riale contro Pietro Carnesecchi da parte di Giacomo Manzoni nel 1870 si conobbe quello che gli inquisitori avevano saputo dalla voce dell'imputato il 21 agosto 1566: Carnesecchi rivelò che il «primo autore» era stato il benedettino don Benedetto da Mantova che l'aveva composto in Sicilia, affidando poi il testo a Flaminio perché «lo volesse polire et illustrare col suo bello stile». Ma già dieci anni prima, nel corso del processo contro il cardinal Morone, la stessa notizia era giunta a conoscenza dell'Inquisizione, anche se l'illustre imputato non aveva fatto il nome del benedettino. A quella data, comunque, la reticenza difensiva che aveva coperto i loro nomi non aveva più ragion d'essere: Marcantonio Flaminio era morto e don Benedetto, figura molto più defilata e meno familiare all'ambiente degli 'spirituali', era stato perseguito e punito come seguace della 'setta' di Giorgio Siculo.

Intorno al testo si è sviluppata una lunga controversia storiografica per definirne i tempi e i modi della stesura, in modo da decifrarne il carattere e l'ispirazione religiosa. Il carattere positivo e non polemico, l'affermazione di principi e convinzioni da cui non sono ricavate le «illazioni», cioè le conseguenze sull'autorità papale, sui sacramenti e sulle pratiche religiose, ha reso possibili interpretazioni totalmente divergenti. Il testo è stato a lungo considerato un documento della Riforma in Italia, cioè della diffusione italiana delle idee rigidamente agostiniane della Riforma protestante; un'analisi del diverso contributo dei due autori ha portato poi a insistere su un'originaria tendenza pelagiana della spiritualità benedettina del Cinquecento; infine, se ne è parlato anche come di un testo della Riforma cattolica. Le analogie con gli scritti di Juan de Valdés e la notizia che il monaco era un «amico di Valdés» hanno solo spostato il terreno di discussione senza modificarne i termini, data la difficoltà di collocare esattamente l'insegnamento di Valdés nel quadro dei contrasti religiosi del tempo. Vari studi hanno discusso e approfondito la scoperta fatta da Tommaso Bozza di citazioni nascoste dall'*Institutio* di Calvino. Con l'apertura dell'Archivio dell'ex Sant'Uffizio romano sono divenuti accessibili molti documenti sulla circolazione e sulla lettura del *Beneficio di Cristo* nel Cinquecento, come l'*Apologia* che Marcantonio Flaminio compose (ma non pubblicò) per difendere il libro dall'attacco di Catarino. Inoltre le edizioni dei processi inquisitoriali contro il cardinal Giovanni Morone e il vescovo di Bergamo, Vittore Soranzo, hanno fornito le prove del largo uso che essi fecero di questo testo per stimolare nelle loro diocesi un rinnovamento religioso fondato su una pietà cristocentrica, in polemica con le devozioni tradizionali.

(A. Prosperi)

Vedi anche

Calvino, Giovanni; Carnesecchi, Pietro; Catarino, Ambrogio; Della Casa, Giovanni; Flaminio, Marcantonio; Fontanini, Benedetto; Giorgio Siculo; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Indici dei libri proibiti, Spagna; Marcello II, papa; Morone, Giovanni; Paleario, Aonio; Paolo IV, papa; Pole, Reginald; Soranzo, Vittore; Valdés, Juan de; Valdesianesimo; Vergerio, Pier Paolo

Bibliografia

Bozza 1976, Caponetto 1972, Firpo 1990, Flaminio 1996, Ginzburg-Prosperi 1975, ILI, Manzoni 1870, Tedeschi 2000, Zaggia 2003

Benevento - Capoluogo di provincia della Campania, antica città sannita, principato longobardo e fino al 1860, seppure a fasi alterne, appartenente allo Stato della Chiesa, Benevento è ancora oggi circondata dalla leggendaria fama di terra di stregoni, perché ritenuta per secoli principale luogo delle tregende italiane, al pari del Blocksberg (o Brocken) in Germania. Pur non mancando in Italia analoghi siti magici, nessuno di essi ha conosciuto la notorietà della città campana, la cui fama ispirò letterati, poeti (Agnolo Firenzuola, Giambattista Basile, Tommaso Garzoni, Francesco Redi, Ippolito Neri, Lorenzo Lippi, Giuseppe Gioacchino Belli) e commediografi (Pietro Aretino, Anton Francesco Grazzini, Niccolò Piperno). Tale reputazione non mancò di raggiungere convinti demonologi come Anton Martín Del Rio, che alle tregende beneventane dedicò alcune righe nelle sue *Disquisitiones Magicae*, e si mantenne viva ancora nel Settecento, come testimoniano gli accenni alla città campana presenti nelle opere di alcuni dei maggiori controversisti della realtà stregonesca (Lodovico Antonio Muratori, Girolamo Tartarotti).

Una delle più interessanti testimonianze sulla tregenda, come fu concepita nella tradizione italiana, è un poemetto del XIX secolo, edito a Napoli e intitolato *Storia della famosa noce di Benevento*. Ritenuto di scarso valore poetico e drammatico, in questo componimento si trova fissato definitivamente il nucleo centrale della leggenda diabolica di Benevento: un «gran serpente» attorcigliato a un noce di «grandezza immensa», situato sulla riva del fiume Sabato (Sabbato), non molto lontano dalla città, il quale magicamente germogliava tutto l'anno e all'ombra della cui chioma si svolgevano le tregende, con la partecipazione di un gran numero di «streghe, stregoni e diavoli d'inferno», dediti a «far del male» e inavvicinabili dai profani, tenuti alla larga da «Satanasso» (Cocchiara 1956). Dei due elementi principali della leggenda, l'albero di noce (*Juglans regia*) rappresenta una costante delle tregende italiane, come risulta anche dai processi contro Caterina de Medici, giustiziata nel 1617 a Milano (Farinelli-Paccagnini 1989), e Gostanza, processata a San Miniato nel 1594 (Cardini 1989), che confessarono entrambe di aver partecipato a raduni svoltisi all'ombra di un noce, sebbene non quello celebre di Benevento.

Numerose fonti medievali, colte e popolari, documentano della cattiva fama di cui godeva il noce a causa della presunta tossicità. Diffusa sin dall'antichità, ribadita da Aristotele, l'idea di pericolosità dell'albero avrebbe trovato addirittura conferma, secondo la tradizione medievale, nell'etimologia del suo nome, derivante dal verbo latino *nocere*: «il noce è detto da nocere perché molto nuoce», avrebbe sostenuto il domenicano Giordano da Rivalto (o da Pisa) nel primo Trecento. Nelle prediche invitava i fedeli a tagliare gli alberi di noce più grandi, poiché la loro ombra impediva la crescita di qualsiasi altra pianta. Racconti popolari contribuirono ad amplificarne la sinistra reputazione. Famosa la storia, di derivazione umbra, di un uomo risvegliatosi paralizzato, dopo essersi appisolato sotto un noce, e miracolosamente guarito da san Francesco. La tradizione attribuiva infatti all'albero il potere di ammorbare il cervello di chi si fosse addormentato al riparo della sua umida ombra. A tale proposito nella sua *Quaestio de strigis* (ca. 1470) Giordano da Bergamo scrisse che uno dei luoghi più adatti in cui per «virtù del diavolo possono mescolarsi gli umori della fantasia della strega e formare immagini illusorie» era sotto un noce, perché, come affermava Aristotele, «essendo assai umido» è «oltremodo adatto al nostro cervello che è umidissimo» (Abbiati-Agnoletto-Lazzati 1984: 82-83). I pericolosi miasmi attribuiti al noce, tuttavia, non spiegano da soli la genesi della leggenda diabolica.

Di un albero sacro, venerato dai longobardi di Benevento, ma non di un noce, si parla nella *Vita Barbati episcopi beneventani*, opera non anteriore al IX secolo (Montesano 1991). Dall'agiografia si apprende che esso fu sradicato dal vescovo Barbato, dopo che questi ebbe ottenuta dal duca Romualdo la promessa di rinunciare al culto superstizioso in cambio della vittoria sull'esercito bizantino, che assediava la città campana nel 663. Al culto era collegato un rito che consisteva in gare di abilità di cavalieri, i quali al galoppo dovevano riuscire a prendere una piccola parte della pelle di un serpente che pendeva dalla *sacra arbor*, che poi 'superstiziosamente' mangiavano. Su questo culto dendrolatrico e teratolatrico, si sarebbe poi innestato il mito dell'albero satanico, secondo il classico schema della diabolizzazione di preesistenti tradizioni religiose attuato dalla Chiesa cattolica. Non tutti gli studiosi concordano però nel ritenere la leggenda diabolica del noce un retaggio mistificato del solo rito longobardo. Altri indizi,

al contrario, farebbero pensare ad una molteplicità di apporti, a cominciare dal culto ofidico, elemento interculturale di una religione dei serpenti diffusa in varie parti di Europa – e in particolare associato a Iside, assai venerata a Benevento, dove le era stato dedicato un magnifico tempio sotto Domiziano. Il ritrovamento nel 1903, insieme ad altre suppellettili, della cista mistica appartenente all'iséo, adorna del crescente lunare e sormontata sul coperchio dal sacro serpenteattorcigliato con la testa nel centro, convinse alcuni studiosi, che sarebbero stati proprio «i beneventani a tenere, nel culto isiaco, il serpente sacro», consegnandolo in eredità ai pagani longobardi (Cangiano 1927-1929: 61). Le modalità della scoperta (gli arredi sacri furono ritrovati tutti in un sito, a poca profondità, disposti a strati, senza malta) fecero ritenere ad un curatore degli scavi che il culto del serpente estirpato da san Barbato si riferisse principalmente «al culto di Iside», che sarebbe stato sradicato in tutta fretta dai longobardi infervorati e grati per la vittoria ottenuta sulle armi bizantine (Meomartini 1904: 118-127).

Le prime tracce della leggenda diabolica si trovano in una lettera scritta nel 1420 da Mariano Sozzini all'umanista Antonio Tridentone, nella quale si racconta di riunioni di streghe nella cittadina campana. Di tregende beneventane, pur senza espliciti riferimenti all'esistenza di un noce, accennò Bernardino da Siena nelle sue prediche, tenute sul finire degli anni Venti del Quattrocento, responsabili con molta probabilità dei coevi processi istruiti contro fattucchiere nell'Italia centro-settentrionale (Bernardino da Siena 1962: 183-184). Proprio nel processo contro una guaritrice umbra, Matteuccia da Todi (1428), si incontra per la prima volta descritto il mirabolante viaggio fatto per recarsi alla tregenda sotto il nefasto noce di Benevento, preceduto dall'unzione con un unguento magico e dalla recitazione di una formula che, con piccole variazioni regionali, ricorrerà spesso in altri processi tardo medievali e moderni, e nella favole popolari: «Unguento, unguento / Mandame alla noce di Benevento / Supra acqua et supra ad vento / et supra ad omne maltempo». Da allora in avanti, nell'immaginario di inquisitori e demonologi e, per riflesso, in quello delle loro vittime, si consolidò la leggenda di una Benevento diabolica, formatasi sul tessuto mitico della *sacra arbor* longobarda e del serpente sacro isiaco, cui si aggiunsero gli altri fantasiosi elementi alla base della credenza nella 'setta delle streghe'.

I processi furono senza dubbio il principale veicolo di diffusione della leggenda, accanto ai trattati di demonologia. Nel 1456 Mariana di San Sisto, condannata al rogo, confessò ai giudici di essersi recata al sabba sotto il noce di Benevento, dopo aver pronunciato una formula non molto dissimile da quella recitata da Matteuccia. Nel 1487 a Lèzzeno, nella diocesi di Como, alcune streghe confessarono di aver reso omaggio al diavolo Compagnone, apparso loro con un vestito nero e un berretto rosso, di avergli offerto un'ostia consacrata, di essersi cosparse il corpo con un unguento magico e di essersi quindi recate in volo fino al noce di Benevento (Farinelli-Paccagnini 1989: 48). Analoghe descrizioni, anche più dettagliate, si trovano nella confessione di una strega processata davanti al tribunale del Sant'Uffizio di Roma nel XVI secolo (Craveri 1980: 189). La formula recitata per recarsi al sabba è simile, mentre sono aggiunti particolari sulla tregenda (omaggio al diavolo, rinuncia al battesimo e alla fede, descrizione dei rapporti carnali con i demoni, organizzazione interna della congrega stregonesca, calendario delle riunioni, ecc.).

Nella letteratura demonologica al noce beneventano si accenna nel *De strigimagarum demonumque mirandis libri tres* (Roma, 1521), opera dell'insigne teologo domenicano Silvestro Mazzolini (Prierias), dove si narra l'incredibile esperienza capitata a un piacentino che, divenuto stregone per amore di una ragazza, si era recato al noce, partecipando a un grandioso raduno di molte migliaia di uomini e donne. Echi della tregenda campana sono pure presenti in Paolo Grillando, fiorentino, uditore nelle cause criminali, che nel suo *Utilissimus tractatus de sortilegiis eorumque poenis*, contenuto nel *Volumen praeclarissimum omnium tractatuum criminalium* (Venezia, 1556), riferisce della confessione di alcune streghe sabine recatesi «sotto un arbore di noce nel territorio beneventano», dove era radunata «una gran moltitudine di uomini e di donne» per «adorare il maledetto Satanasso». Ma la definitiva sistemazione della leggenda è dovuta all'opera del protomedico beneventano Pietro Piperno, autore nel 1635 del *De nuce maga beneventana*, poi tradotto in italiano con il titolo *Della superstiziosa noce di Benevento* (1640). In questo trattatello, in realtà una vera e propria opera demonologica, Piperno non si limitò a identificare l'albero sacro venerato dai longobardi della leggenda di san Barbato con il noce malefico, ma si sforzò, senza successo, di dimostrarne la realtà, frutto della scienza diabolica, che poteva farlo apparire illusoriamente in qualsiasi momento (Piperno 1640: 96). Secondo il protomedico, le streghe non si recavano alle tregende sotto il noce in sogno, ma, d'accordo con le più conseguenti posizioni demonologiche, *in corpore*, circostanza che rendeva necessaria una più attenta opera di sorveglianza da parte delle autorità secolari e religiose nei riguardi delle 'janare', termine con cui nel Sannio si indicano le fattucchiere e in generale le medichesse e le praticone.

Alla richiesta di maggior rigore contro le donnette superstiziose, non seguì tuttavia alcun episodio di persecuzione, tanto che sul finire dell'Ottocento il poligrafo e uomo di scienza Abele De Blasio lamentava il fatto che Benevento fosse tra le province d'Italia la più superstiziosa. «Ancor oggi le gabbie delle Corti d'Assise e gli sgabelli dei tribunali penali si vedono onorati dalle credute streghe e dai maghi tradottivi dalla benemerita arma dei Reali Carabinieri perché accusati di venefici, di truffe e di altri reati commessi a danno dei creduloni» (De Blasio 1900: 110). Una condizione di arretratezza contro cui nulla poteva la scienza, né la giustizia, poiché «questi saltimbanchi della medicina, dopo aver scontata, se pur l'avranno, qualche derisoria pena, acquisteranno nell'ambiente che li circonda più fama di prima» (*ibid.*: 166).

L'arretratezza che avrebbe reso possibile la sopravvivenza per così lungo tempo di miti, credenze e pratiche preesistenti alla cristianizzazione, pone oggi agli studiosi interrogativi sulle modalità che assunse non solo a Benevento, ma nell'intero meridione d'Italia, la confessionalizzazione post-tridentina. Soprattutto evidenzia l'esistenza di un'anomalia rispetto al centro-nord nell'atteggiamento assunto dalle gerarchie ecclesiastiche nei confronti delle superstizioni popolari. Sintomatica, sotto questo aspetto, è la tolleranza con cui la Chiesa nel Mezzogiorno guardò al variegato mondo della magia e della medicina popolare, a quelle antichissime credenze e pratiche che altrove, invece, già sul finire del medioevo, non esitò a trasformare in 'autentiche diavolerie'. Se si eccettua un gruppo di processi (forse duecento), citati da fonti non coeve, di cui si ignorano le imputazioni e andati dispersi nel 1860 (*ibid.*: 16), a Benevento solo in un caso, risalente al 1506, si ebbe la consegna di tre donne al braccio secolare per l'esecuzione della loro condanna a morte, al termine di un processo istruito dall'inquisitore fra' Barnaba Capograsso (Di Gesaro 1988: 385).

Il paradosso di una città nota per le sue tregende, ma dove non è rimasta traccia di fenomeni persecutori di vasta portata e soprattutto endemici, rappresenta un *case in point* della 'tolleranza' meridionale rispetto alla severità dei tribunali di fede e secolari dell'Italia settentrionale (si pensi alle vicende repressive che interessarono il Piemonte e la Lombardia). Per secoli le janare sembrano non aver costituito un problema per le autorità laiche ed ecclesiastiche, e sebbene a Benevento vi fosse uno dei più antichi e rinomati conventi domenicani, in cui fiorirono alcuni degli ingegni più illustri dell'Ordine, non risulta dai documenti a disposizione che per i predicatori le superstizioni popolari abbiano mai costituito una minaccia né uno scandalo, né materia per dissertazioni demonologiche, né per infervorate prediche (Cioffari-Miele 1993). Tra le poche fonti che attestano una certa preoccupazione per la magia

popolare, a parte il libro di Piperno, peraltro rimasto inascoltato, e le assai tarde lamentazioni di De Blasio, sono le contumelie dell'ispettore sanitario di Cercemaggiore, Luigi Addonizio, che ancora sul finire dell'Ottocento richiedeva a viva voce l'intervento dei Reali Carabinieri per porre termine all'impunita attività di maghi e fattucchieri (De Blasio 1900: 166).

(P. Portone)

Vedi anche

Del Río, Martin Anton; Mazzolini, Silvestro (Prierias); Sabba; Stregoneria; Stregoneria, Italia

Bibliografia

Abbiati-Agnoletto-Lazzati 1984, Amabile 1892, Bernardino da Siena 1962, Bonomo 1959, Cangiano 1927-1929, Cardini 1989, Cioffari-Miele 1993, Cocchiara 1956, Craveri 1980, De Blasio 1900, Di Gesaro 1988, Farinelli-Paccagnini 1989, Meomartini 1904, Montesano 1991, Piperno 1640, Portone 1990, Summers 1973

Benincasa, Orsola - Nata a Napoli tra il 1547 e il 1550, Orsola Benincasa, ultima figlia di una modesta famiglia di Cetara, che non poté permetterle di prendere il velo, visse da 'bizzoca' in casa con i fratelli. Quando iniziarono a manifestarsi i fenomeni estatici che avrebbero caratterizzato la sua spiritualità, l'arcivescovo Annibale di Capua, per sottrarla alla devozione popolare, ne autorizzò il trasferimento sulla collina di Sant'Elmo, dove la mistica visse fino alla fine dei suoi giorni attorniata da un crescente numero di devoti. L'evoluzione di questo libero ritiro in una Congregazione laicale fu reso possibile dal sostegno dell'oratoriano Alessandro Borla e dell'abate Gregorio Navarro, un ricco prelato spagnolo che acquistò la casa e il fondo rurale nel quale viveva la famiglia Benincasa e iniziò la costruzione della chiesa intitolata all'Immacolata Concezione.

Nel 1582 Orsola Benincasa si recò a Roma per esortare Gregorio XIII alla moralizzazione della Chiesa, secondo una tradizione di chiara ascendenza cateriniana. La mutata temperie spirituale rese inevitabile una verifica dell'ispirazione della donna da parte di una commissione di alti prelati della quale fecero parte Giulio Antonio Santoro, cardinale di Santa Severina, e Filippo Neri. Nonostante la presenza del Santa Severina, non si trattò di una vera e propria indagine inquisitoriale: non se ne trova traccia nei *Decreta* di quel periodo, anche se il nome della Benincasa ricorre negli appunti del cardinale relativi alle udienze concistoriali. L'indefinitezza è probabilmente da attribuire al fatto che il Sant'Uffizio non aveva ancora chiaramente intrapreso la strada del disciplinamento religioso e sociale.

Rientrata a Napoli, la donna tornò al proprio ritiro affidata alla direzione spirituale degli oratoriani che Navarro aveva nominato eredi della proprietà di Sant'Elmo, poi riscattata da Orsola Benincasa grazie a una donazione. I teatini assunsero la direzione della comunità. Furono i veri artefici del progetto, realizzatosi dopo la morte della mistica (avvenuta il 18 ottobre 1618), di affiancare alla Congregazione un monastero di clausura. Con le oblate e gli eletti, che avevano nominato Orsola Benincasa protettrice della città, i teatini costituirono il gruppo di pressione dei processi di canonizzazione culminati nella proclamazione delle sue virtù eroiche (1793). Proprio l'impegno dei chierici regolari nell'alimentare il culto per colei che intendevano assumere come madre spirituale del ramo femminile dell'Ordine portò il Sant'Uffizio ad occuparsi della Benincasa. Nel fondo *Venerazione di persone non canonizzate o beatificate* si trovano due fascicoli che la riguardano. Quello del 1648 è di provenienza diocesana. Fa riferimento al tentativo dei teatini di stampare a Palermo, a nome dell'inquisitore Diego García de Trasmiera, una biografia della Benincasa colpita da censura. L'eco della vicenda non era ancora spento nel 1666, quando l'inquisitore di Venezia, Agapito Ugoni, temendo una nuova manovra, si rivolse ai cardinali inquisitori in occasione della richiesta di stampa di una *Vita* della Benincasa, scritta da Lorenzo Crasso. Nel 1678, infine, il Sant'Uffizio fu sollecitato dall'inquisitore Domenico Cennini, vescovo di Gravina, e dette mandato all'arcivescovo di Napoli, Innico Caracciolo, di vietare con un editto la circolazione dell'immaginetta che ritraeva Orsola e san Gaetano ai piedi della Vergine, entrambi con una aureola sulla testa. La scarsa aderenza del modello agiografico della Benincasa al nuovo indirizzo segnato dai decreti di Urbano VIII è testimoniata anche dall'inclusione nell'Indice di alcune biografie scritte dal teatino Francesco Maria Maggio e da Giovanni Bagatta.

(V. Fiorelli)

Vedi anche

Filippo Neri, santo; Finzione di santità; Napoli; Santoro, Giulio Antonio

Fonti

ACDF, *Index*, *Protocolli* Q2, cc. 391-409*v*; ACDF, *S. O.*, *CL*, 1665-1667, fasc. 15; ACDF, *S. O.*, *St. St.*, B 4-f, fasc. 8; ACDF, *S. O.*, *St. St.*, B 4-g, fasc. 23

Bibliografia

Fiorelli 2001, ILI, Maggio 1669, Seidel Menchi 1966

Benvenuto da Orvieto - La prima notizia di Benvenuto da Orvieto è una sua sentenza che pronunciò in veste di *inquisitor hereticе pravitatis in Roma et Romana provincia* il 22 gennaio 1266 *in urbe in scala Capitolii* contro un 'ricettatore' di eretici. Nelle sentenze riportate dal *Liber inquisitionis* di Orvieto è documentata l'attività che svolse assieme a Bartolomeo da Amelia tra il 17 aprile 1268 e il 22 gennaio 1269. Insieme pronunziarono quarantanove sentenze (di un atto, però, manca il testo); Bartolomeo da Amelia pronunciò il 7 settembre 1269 otto sentenze da solo. Mentre Bartolomeo era a Viterbo, Benvenuto emanò altri dodici giudizi. Può darsi che tra i due Benvenuto da Orvieto godesse di un certo primato: precede sempre Bartolomeo nelle intestazioni delle sentenze. Probabilmente esisteva una partizione nell'amministrazione dell'*officium inquisitionis* della provincia romana: Benvenuto aveva il suo ufficio e la sua abituale dimora ad Orvieto, mentre Bartolomeo sembra aver avuto il suo ufficio a Viterbo. A differenza della campagna d'Inquisizione del frate predicatore Ruggero Calcagni ad Orvieto (1239-1240 e 1249), le attività inquisitorie dei frati minori ebbero più successo, sia perché il clima politico era cambiato dopo la sconfitta dei ghibellini sia perché il catarismo perdeva progressivamente la sua attrattiva, sia, infine, perché gli inquisitori, essendo di Orvieto o delle vicinanze, erano pratici del luogo, conoscevano la situazione sociale e sapevano adoperare i metodi adatti. L'ultima notizia dell'attività di Benvenuto da Orvieto inquisitore è un frammento di un processo tenuto il 25 gennaio 1269 a Orvieto. A partire dal 1277 venne incaricato di varie missioni. Il 2 dicembre 1278 Niccolò III comunicò ad Alfonso X di Castiglia e a Filippo III di Francia di voler negoziare tra di loro nella disputa per il possesso della Navarra. Per questo inviò Benvenuto da Orvieto alla corte di Alfonso, mentre Giovanni da Viterbo si recò da Filippo III. L'intervento evitò la guerra per qualche anno. Da quanto si può ricavare da una lettera papale del 23 aprile 1278 Benvenuto stava per rientrare a Roma. Il 5 giugno 1278 il papa nominò Benvenuto da Orvieto vescovo di Gubbio e lo consacrò personalmente. Colpiscono i parallelismi tra la carriera di Benvenuto da Orvieto e di Bartolomeo da Amelia: furono insieme inquisitori ad Orvieto e nella provincia romana. Nel dicembre 1278 ambedue vennero incaricati da Niccolò III (Giangaetano Orsini), appena eletto ma non ancora consacrato papa, di missioni diplomatiche importantissime. In questo contesto si deve notare che Giangaetano Orsini

in veste di cardinale diacono di San Nicola in carcere Tulliano amministrava l'*officium inquisitionis* nella Curia romana (attività attestata per una lettera papale del 2 novembre 1262, ma già prima documentabile); nel 1261-1262 lo stesso Giangaetano Orsini venne nominato cardinale protettore dell'Ordine francescano; era proprio nel Viterbese che Giangaetano combatteva una lotta antiereticale in modo tale da suscitare in papa Clemente IV dubbi sulla necessità di quelle durezze. Compiute le rispettive missioni, sia Bartolomeo da Amelia sia Benvenuto da Orvieto vennero nominati vescovi; dopo di che tutti e due vennero incaricati di altre missioni. È documentata l'attività di Benvenuto da Orvieto come collettore della decima per la crociata nella marca d'Ancona, nel *Patrimonium Petri* in Tuscia, nel Ducato di Spoleto, in Romagna e in Massa Trabaria negli anni 1278, 1279, 1285. Nel 1286 fu incaricato di recarsi da Roberto, conte di Arras e balivo di Carlo II di Sicilia, con un messaggio di papa Onorio IV. Nel 1289 venne inviato da Rodolfo d'Asburgo, *rex Romanorum*, che aveva annunciato di recarsi in Italia per farsi incoronare imperatore; probabilmente la lettera papale di cui Benvenuto era latore esprimeva la disapprovazione dei progetti imperiali di Rodolfo da parte del papa. Ampiamente documentato è il suo incarico di *apostolicae sedis legatus* in Ungheria (lettere papali dal 20 maggio al 13 settembre 1290); il papa gli ordinò di continuare la sua legazione anche dopo l'assassinio di Ladislao IV e di esplorare le intenzioni di Andrea III. Nella sua diocesi doveva affrontare sin dall'inizio problemi causati dalla negligenza del suo predecessore nell'amministrazione della diocesi: poiché alcuni membri del capitolo di Gubbio non risiedevano da anni nella città, il 14 giugno 1278 il vescovo di Fermo, inviato da Niccolò III per riformare la diocesi, decise di nominare un nuovo capitolo. In una controversia con il comune di Gubbio che pretese di cedere le terre vescovili, Benvenuto lanciò l'interdetto contro la città; nel 1282 il conflitto venne risolto con un accordo negoziato dal priore di Avellino. Per risolvere i debiti fatti dal suo predecessore Benvenuto dovette chiedere il consenso del clero diocesano alla vendita di alcune proprietà della diocesi (1286). Solo dopo l'intervento del papa permise ai frati predicatori di stabilirsi nella sua città (1286). Benevenuto da Orvieto morì prima del 28 marzo 1295, giorno in cui venne nominato il suo successore nella diocesi di Gubbio.

(W. Benziger)

Vedi anche
Bartolomeo da Amelia; Clemente IV, papa

Bibliografia
Egidi 1906, Lansing 1998, Mariano D'Alatri 1996, Savignoni 1895, Waley 1964

Bergamo - Sede principale e stabile del Sant'Uffizio romano nella Repubblica di Venezia, la presenza inquistoriale fu continua a Bergamo sin dal medioevo. L'ufficio era ricoperto da un inquisitore domenicano e all'inizio del Settecento era qualificata come sede domenicana di terza classe, ovvero di minore importanza (Del Col 2006: 745). Le sedi del Sant'Uffizio nella Repubblica di Venezia furono soppresse con decreti napoleonici tra 1805 e 1810. Nell'Archivio diocesano di Bergamo sono conservati pochi documenti inquisitoriali in due buste («Processi per eresia e superstizione»; «Processi criminali ordinati da S. Carlo Borromeo, dal card. Federico Borromeo ed altri»), segno evidente che è scomparso l'archivio tenuto dall'inquisitore nei propri locali. Altri documenti cinquecenteschi si trovano nell'Archivio di Stato di Bergamo e nella Biblioteca Comunale. Lettere inviate alla Congregazione del Sant'Uffizio da vicari generali, vescovi, inquisitori e altre persone, assieme ad altro materiale, si trovano poi in tre buste conservate presso l'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede; l'arco cronologico coperto va dal 1557 fino al 1707 circa. Documenti riguardanti l'Inquisizione di Bergamo si possono reperire, infine, nell'Archivio del Sant'Uffizio di Venezia, nelle carte delle magistrature statali veneziane, sia centrali, sia locali, e fra le fonti inquisitoriali custodite nella Biblioteca del Trinity College di Dublino.

I processi inquisitoriali più rilevanti per Bergamo furono senza dubbio quelli contro il vescovo Vittore Soranzo, condotti dalla Congregazione del Sant'Uffizio nel 1550-1551 e nel 1557-1558, studiati magistralmente da Massimo Firpo e Sergio Pagano.

(A. Del Col)

Vedi anche
Archivi e serie documentarie: Italia; Inquisizione romana; Soranzo, Vittore

Fonti
ACDF, *S. O.*, *St. St.*, GG 3 a-c; ASBg, *Notarile*, cart. 3956; BCBg, *Manoscritto Lambda* IV 25

Bibliografia
Bravi 1986, Del Col 1998, Del Col 2006, Firpo 2006, Firpo-Pagano 2004, Lavenia 2008(a)

Bergson, Henri Louis - Figlio maggiore di un musicista, nacque a Parigi il 18 ottobre 1859. Nel 1878 superò l'esame di ammissione alla École Normale Supérieure con lode in materie filologiche e in matematica. Dopo alcuni anni trascorsi come insegnante di ginnasio, Bergson divenne professore straordinario nella stessa École normale e dal 1900 professore di filosofia al Collège de France. Membro nel 1914 dell'Académie française, divenne il più influente dei filosofi francesi del suo tempo. Per le sue opere filosofiche capaci di distinguersi anche dal punto di vista stilistico, ottenne nel 1927 il premio Nobel per la letteratura. Gli anni 1917-1918 lo portarono in missione diplomatica negli Stati Uniti, per convincere il presidente Wilson a entrare in guerra a fianco dell'Intesa. Tra il 1922 e il 1925 fu presidente della Confederation générale du travail (CGT). Come insegnante Bergson esercitò un enorme e significativo influsso su molti studenti e fu visto come colui che era stato in grado di superare, nell'ambito filosofico, scientismo tecnico e positivismo materialista. Ciò avvenne attraverso una serrata analisi metodica, nella quale egli distinse la sfera fisica della materia con le sue differenze (omogenee e discontinue) da quella della soggettività e durata temporale con le sue differenze sostanziali (eterogenee e continue). Secondo Bergson, la sovrapposizione dei due piani aveva creato molti problemi apparenti, spingendo i filosofi verso un determinismo materialista. Per questo motivo, attraverso il metodo dell'intuizione, egli si adoperò per una stretta differenziazione dei due piani. Contro il darwinismo meccanicista sostenne che la materia era solo una durata depotenziata, che nello sviluppo era insito uno 'slancio vitale' che dava all'uomo la consapevolezza di se stesso.

Spiritualmente fu vicino al cattolicesimo, ma senza convertirsi. Esercitò un duraturo influsso su numerosi cattolici e fu avversato duramente da altri, soprattutto neotomisti come Jacques Maritain, convertitosi sotto il suo influsso ma in seguito suo strenuo oppositore. Nel contesto di un tomismo che andava sempre più rafforzandosi e che era divenuto quasi normativo sotto Pio X, si colloca la denuncia dell'8 marzo 1913 dell'opera principale di Bergson per intervento del domenicano Edouard Hugon al segretario della Congregazione dell'Indice. Bergson negava la persona di Dio, la sostanziale unità di anima e corpo e la libertà di pensiero, interamente risolta nella *libertas a coactione*. L'Indice interpellò come periti per l'opera *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) e *L'evolution créatrice* (1907) il benedettino Laurentius Janssen, per l'opera *Matière et mémoire* (1896) il padre Arcangelo Lolli. Le perizie consistevano in una superficiale raccolta di citazio-

© SCUOLA NORMALE SUPERIORE DI PISA

ni dalle opere di Bergson: nelle tre opere si trovarono ovviamente confermati i punti dell'accusa di Hugon. Referente principale per Janssen fu Jacques Maritain. Nelle opere furono trovati anche singoli passaggi positivi e meritori, a dimostrazione di una condanna tanto più necessaria per evitare che lettori in buona fede potessero essere ingannati e abbagliati.

La *Congregatio praeparatoria* del 22 maggio 1914 decise all'unanimità la condanna, con l'eccezione del maestro del Sacro Palazzo Alberto Lepidi; la sentenza fu confermata dal papa il 3 giugno e il 12 giugno 1914 venne pubblicata. Bergson pensò a qualche complotto clericale contro la sua riconferma all'Académie Française. La condanna fu sintomatica del neotomismo intollerante propagandato allora come unica filosofia della Chiesa romana. Anni dopo Étienne Gilson si dispiacque che Bergson non si fosse imbattuto in un tomista aperto, che avrebbe cercato di fare una sintesi tendente a integrare il suo pensiero nel sistema costruito intorno alla *Summa* di san Tommaso.

Henri Bergson morì a Parigi il 4 gennaio 1941.

(K. Unterburger)

Vedi anche

Darwin, Charles R., e darwinismo; Modernismo; Pio X, papa

Bibliografia

Deleuze 1966, Gouhier 1966, Gouhier 1989, ILI, Neveu 2003

Bernard de Caux - Probabilmente originario dell'Agenais, frate predicatore, egli compare a Montpellier come inquisitore designato per la parte occidentale della contea di Toulouse, senza dubbio sui carri dell'armata reale venuta a reprimere la rivolta di Raimondo VII nel 1242.

Egli ascolta di seguito, prima da Agen, poi da Toulouse, alcune deposizioni concernenti questa regione, che sono in parte conservate a partire dal novembre del 1243. Nel 1245 e nel 1246, assistito dal suo confratello Jean de Saint-Pierre, da altri frati predicatori e da notai, egli si stabilisce presso l'abbazia di Saint-Sernin di Toulouse, in una dipendenza del convento, e vi convoca gli abitanti di tutte le parrocchie del Lauragais situate nella diocesi di Toulouse, gli uomini al di sopra di 14 anni e le donne al di sopra di 12 anni d'età. Una casa viene acquistata in prossimità dell'abbazia per servire da prigione provvisoria, e in seguito sarà donata all'Università.

Resta di questa gigantesca inchiesta una copia del 1260, il manoscritto 609 della Biblioteca Municipale di Toulouse, che contiene solo il quarto e una parte del quinto libro su un totale di almeno dieci libri. Il libro enumera più di cinquemilacinquecento persone interrogate, il che dà un'idea di ciò che fu l'intera inchiesta. Le annotazioni variano da una semplice menzione a confessioni lunghe e circostanziate di persone mature appartenenti alla nobiltà o alla borghesia locali. Questo documento senza pari non ha tuttavia un valore statistico. È evidente che quelli che potevano non hanno risposto alla convocazione, e che coloro che si sapevano protetti dalla solidarietà dei loro parenti o dal timore di rappresaglie hanno taciuto. In certi casi, come per la parrocchia di Verdun-Lauragais, tutte le deposizioni sono state negative, mentre mezzo secolo più tardi l'inquisitore fece arrestare tutti i suoi abitanti, accusandoli di catarismo.

Se il documento non ha un grande valore statistico, non è più eloquente nemmeno per quanto riguarda il contenuto dell'eresia. Il Concilio di Narbonne del 1243 aveva decretato che nessuno poteva addurre come pretesto l'ignoranza. In tutto il documento si trova solo una menzione interessante a riguardo: un cavaliere aveva sentito i perfetti parlare di metempsicosi, il che conferma la parentela dei catari 'albigesi' con gli *Albanenses* di Lombardia.

Da Toulouse, i due inquisitori si trasferirono a Pamiers, dove ascoltarono almeno un certo numero di notabili del Paese di Foix, a giudicare da un frammento di registro conservatosi nel fondo Doat. Nel 1248 i due dovettero rilevare la carica degli inquisitori di Carcassonne, che si trovavano in contesa con il papa Innocenzo IV per il fatto che sollevavano troppo generosamente dalle pene coloro che avevano condannato. Ma la crisi venne risolta attraverso la devoluzione dell'Inquisizione ai vescovi, che durò dal 1250 almeno fino al 1254.

A partire dal 1249, Bernard de Caux si dedicò alla creazione del convento di Agen, dove morì nel 1252.

(J. Duvernoy)

Vedi anche

Carcassonne; Catari; Concilio di Narbonne; Conti di Toulouse; Jean de Saint-Pierre

Bibliografia

Dossat 1959, Dossat 1971, Douais 1900, Duvernoy 1990

Bernardini, Paolino - Membro di una delle famiglie più in vista di Lucca, che aveva già dato alla città figure prominenti, come Martino Bernardini (1487-1568), personaggio di primo piano dell'aristocrazia mercantile, Paolino Bernardini (Lucca, 1518-Napoli, 1585) fu egli stesso al centro della vita religiosa lucchese, così come di quella romana. Di indole estremamente studiosa, ma al tempo stesso ottimo oratore, Bernardini entrò nell'Ordine domenicano nel 1533, mostrandosi attento sin da giovane ad individuare germi di eresia nella propria terra natale. Nel 1542 denunziò al vicario episcopale lucchese cinque proposizioni, forse eterodosse, del priore dei canonici lateranensi di Fregionaia, don Costantino. Quando nel 1549 Paolo III decise di istituire il Sant'Uffizio a Lucca – cosa estremamente malvista dai maggiorenti della Repubblica –, Bernardini fu designato a reggerlo. Ma per poco, poiché venne immediatamente soppresso.

Di Bernardini, di cui in tempi recenti è stata posta in luce la grande «lucidità» in materie controversistiche (Adorni-Braccesi 1994), si ricorda soprattutto un'opera che ebbe vasta circolazione, sia per la semplicità dello stile, illustrato da grafici assai eloquenti, sia perché scritta in italiano: la *Concordia ecclesiastica contra tutti gli eretici* (Firenze 1552). Bernardini vi produsse una sintesi assai dogmatica, oltre che apologetica, del ruolo della Chiesa, soffermandosi soprattutto sulla funzione essenziale dei Concili e sulla loro suprema autorità, superiore a quella del pontefice, che ne ratifica soltanto l'operato. Opera assai vasta, e molto erudita, con continui riferimenti alla patristica, si chiudeva con un'analisi della dottrina del libero arbitrio, in chiave anti-luterana, ma anche assai cauta verso le posizioni erasmiane; un tema caro a Bernardini, che vi sarebbe tornato in un *de praedestinatione*, che si conserva ancora inedito alla Biblioteca Apostolica Vaticana. Come appendice all'opera fu tradotta la *Retectio Lutherismi* di Georg Witzel (Lipsia 1538). È significativa la scelta di tradurre Witzel (1501-1573), figura affascinante di transfuga dal cattolicesimo all'eresia luterana, che tornò poi al cattolicesimo, vivendo in fuga continua da una città all'altra di una Germania dove l'eresia si stava diffondendo a macchia d'olio, e dove Witzel, che era stato ardente discepolo di Lutero, si trovava sempre più isolato. Nel 1537 aveva tra l'altro pubblicato una *Methodus concordiae ecclesiasticae* che è tra le fonti principali della *Concordia ecclesiastica* di Bernardini. La straordinaria opera di Witzel, quasi cento scritti, lo pone se non tra i più acuti, certo fra i più efficaci e prolifici avversari di Lutero in terra tedesca.

L'attività di Bernardini, dopo il fallimento dell'Inquisizione a Lucca, continuò in un ufficio assai particolare, quello della difesa, dall'accusa di eresia, delle opere del confratello Savonarola. Contro un nemico di Girolamo, padre Diego Laínez, tra i fondatori della Compagnia di Gesù, Bernardini riuscì a far prevalere le

proprie tesi, in particolare quella sull'assenza di natura eretica dal profetismo, assai importante presso la Congregrazione dell'Inquisizione. Solo poche opere di Savonarola, e con clausole cautelative, vennero poste all'Indice.

A Roma nel 1570 Bernardini strinse rapporti di amicizia con Filippo Neri, forse per affinità di carattere, ma anche in contrasto grave con Pio V. Bernardini difese infatti il diritto degli zingari a rifiutarsi di essere imbarcati forzosamente sulle navi della flotta pontificia, che si stava organizzando poderosamente per lo scontro con l'Impero ottomano (la battaglia di Lepanto data all'anno successivo). Tornò quindi a un suo vecchio sogno, la vita conventuale e la riorganizzazione di un convento – gli fu affidato quello di San Domenico in Chieti – secondo la rigida regola del suo Ordine. Il suo modello, sia sul versante teologico, sia dal punto di vista della pratica e della politica, rimase saldamente, fino alla fine, quello di Savonarola.

(P. Bernardini)

Vedi anche
Domenicani, Italia; Lucca; Savonarolismo; Zingari

Fonti
BAV, *Vat. Lat.* 4.772, cc. 144a-182a

Bibliografia
Adorni-Braccesi 1994, Berengo 1965, Tognetti 1967

Bernardo da Como v. *Rategno, Bernardo*

Bernieri, Girolamo - Nato a Correggio nel 1540 da una nobile famiglia originaria di Parma, Girolamo Bernieri entrò nell'Ordine domenicano ancora adolescente. Studiò Teologia a Bologna, materia che in seguito insegnò in diversi conventi della provincia lombarda. Nel 1570 conobbe a Cremona Niccolò Sfondrato (futuro papa Gregorio XIV), che favorì la sua rapida e fortunata carriera ecclesiastica. Nel 1583 venne eletto definitore provinciale dell'Ordine e fu nominato commissario del Sant'Uffizio di Genova. Trascorsi soli due anni giunse a Roma con il prestigioso incarico di priore del convento di Santa Sabina. Grazie alle proprie qualità di teologo, fu inserito nella Congregazione del Sant'Uffizio. Nell'agosto 1586 Sisto V lo nominò vescovo di Ascoli, forse in omaggio allo zio, il conventuale Giovanni Bernieri, di cui era stato discepolo in gioventù. Nel novembre dello stesso anno, forte della protezione del cardinale Michele Bonelli, fu elevato alla porpora con il titolo di San Tommaso in Parione, cambiato nel 1589 in quello di Santa Maria sopra Minerva e nel 1602 in quello di San Lorenzo in Lucina. Nel 1603 venne trasferito nella diocesi suburbicaria di Albano e nel 1607 in quella di Porto Santa Rufina.

Il suo impegno in Curia, dove era conosciuto anche con il nome di cardinale Asculanus, fu continuo: nel 1605, ad esempio, era membro contemporaneamente delle Congregazioni ordinarie del Sant'Uffizio, dell'Indice, dei Vescovi e dei Regolari, dei Beati, *De Propaganda Fide* e della Congregazione straordinaria *De auxiliis*. Nonostante l'attività romana, svolse più volte la visita pastorale nella diocesi di Ascoli, istituì un seminario e tenne due Sinodi, nel 1591 e nel 1595. In una relazione dei primi anni del Seicento era così descritto: «è tenuto buona testa, teologo assai eccellente e altrettanto collerico quanto amorevole. Uomo di gran governo e che non getti via neanche patisca di niente, ma che spenda dove bisogna, e anche largamente in particolare verso la sua religione. È tenuto uomo integro, schietto e segreto grandemente e che sappia tacere quando bisogna. È di natura però e di costumi austero e duro; e perciò non molto amato dai cardinali. Il collegio teme di lui perché si mostra con l'aspetto e con l'operazioni fiero e terribile. Ha di entrata da 15 mila in 16 mila scudi, è d'anni 66; ed è creduto uomo da fare quello che gli detterà la sua coscienza». La sua famiglia cardinalizia raccolse personalità destinate a brillanti carriere come i futuri porporati Scipione Cobelluzi, Desiderio Scaglia e Francesco Cennini, il vescovo di Ascoli, Sigismondo Donati, e il decano della Rota, Giambattista Coccino.

Protettore dell'Ordine dei serviti, seguì anche le vicende dei domenicani cercando di opporsi nel 1600 alle iniziative riformatrici e autocratiche del generale Ippolito Maria Beccaria. La sua preparazione teologica, improntata a un rigido tradizionalismo di stampo tomista, fu messa al servizio di importanti processi inquisitoriali come quello contro Giordano Bruno e caratterizzò per circa un venticinquennio la sua attività nel Sant'Uffizio, di cui nel 1593 venne incaricato di riordinare l'archivio. Nel 1592, dopo l'elezione di Clemente VIII e la morte del cardinale Girolamo Della Rovere, entrò nella Congregazione dell'Indice e negli anni successivi collaborò anche con le Congregazioni temporanee degli affari di Francia e di Germania.

In occasione del conclave del 1591 seguì le direttive della fazione sistina; nel conclave del 1592 contrastò la candidatura spagnola, ma in seguito si adeguò alla preponderanza iberica opponendosi al riconoscimento della conversione del re di Francia, Enrico IV, che nel 1605 pose il veto sul suo nome. In occasione di quel conclave, che promosse Paolo V, Bernieri ebbe un ruolo decisivo perché con un repentino cambio di fronte impedì l'elezione di Domenico Toschi, passando a sostenere, insieme con l'altro cardinale del Sant'Uffizio, Domenico Pinelli, la candidatura dell'oratoriano Cesare Baronio, che tuttavia non raggiunse la tiara per l'opposizione spagnola. Morì a Roma il 5 agosto 1611 e fu tumulato nella chiesa di Santa Sabina, nella cappella di San Giacinto da lui fondata.

(M. Gotor)

Vedi anche
Bonelli, Michele; Bruno, Giordano; Congregazione del Sant'Uffizio; Domenicani, Italia; Enrico IV, re di Francia; Inquisizione romana; Scaglia, Desiderio

Bibliografia
Bernieri 1967, Cardella 1792-1797, Seidler 1996

Bestemmia - L'Inquisizione ecclesiastica affermò molto presto la propria giurisdizione sulla bestemmia. Secondo san Tommaso, la bestemmia comprendeva al suo interno l'eresia, poiché l'eresia sottraeva a Dio qualcosa che gli apparteneva e perciò rientrava nella più generale categoria della bestemmia. La giurisdizione ecclesiastica sulla bestemmia fu rivendicata da papa Gregorio IX (*Decretales*, 5, 26, 2, in CIC: II, 826-827).

Nella definizione abituale di canonisti e teologi si distinguevano due tipi di bestemmia: quella che attribuiva a Dio (e poi per estensione, alla Madonna e ai santi) qualcosa che non gli apparteneva; e quella che negava qualcosa che invece gli apparteneva. La questione rivestì una grande importanza anche nella giustizia laica. In conseguenza l'opera dell'Inquisizione dovette gareggiare a lungo con quella dei tribunali laici nell'imporre la disciplina ai peccati di lingua. L'argomento in base al quale si giustificava l'intervento dei giudici laici fu quello della necessità di vendicare l'offesa fatta a Dio per salvare la città dalla punizione divina. Negli statuti cittadini italiani erano previste pene molto dure contro i bestemmiatori, che potevano arrivare alla fustigazione pubblica e al taglio della lingua. Quest'ultima pena, in particolare, era prevista negli statuti di Bologna del secolo XIV e venne ribadita dalle leggi della Repubblica di Venezia: nella *Prattica criminale* (1622) di Lorenzo Priori si citava il caso di una sentenza di taglio della lingua del bestemmiatore eseguita a Padova nel 1560 (Priori 1622: 123-126). A Venezia venne anche istituita una speciale magistratura, quella degli Esecutori contro la bestemmia.

A estirpare l'abitudine a bestemmiare e ad influire sul compor-

tamento in società provvedevano intanto gli interventi di confraternite come quelle del Santissimo Nome di Dio e la diffusa letteratura pedagogica e di costume. Nel suo celebre *Galateo* (1558) monsignor Giovanni Della Casa fissò il canone sociale che trasformava l'atto empio dell'uomo contro Dio in una manifestazione di cattivo gusto e di mancanza di rispetto per gli altri: «Né contra Dio, né contra santi, né da dovero né motteggiando si dee mai dire alcuna cosa […]; non solo è difetto di scelerato uomo et empio, ma egli è ancora vizio di scostumata persona» (Della Casa 1558: 104). Tuttavia le leggi civili e le valutazioni dei teologi continuarono a incriminare il comportamento dei bestemmiatori considerandolo come un'offesa a Dio in grado di provocare l'ira divina sulla società che non puniva l'atto in modo esemplare. Da parte ecclesiastica, la questione fu affrontata sia dai vescovi, sia dagli inquisitori. L'intervento dell'Inquisizione fu motivato dal possibile contenuto ereticale della proposizione blasfema. Nel vasto materiale offerto dalla pratica diffusa delle bestemmie il *Directorium Inquisitorum* di Eymerich individuò una specifica forma ereticale là dove oltre a offendere la divinità si affermavano cose che andavano contro gli articoli della fede. La distinzione fu accolta e venne usata tradizionalmente come valida, secondo quanto annotò Francisco Peña nella sua edizione del *Directorium* (Eymerich-Peña 1587: 334). Sulla questione si ebbero interventi dell'autorità papale, come avvenne sotto Giulio III (costituzione *In multis depravatis*, 1554) e poi con Pio V. Ma il più rigoroso ed estremo nella formulazione fu Paolo IV, il quale con due decreti (17 ottobre 1555 e 18 aprile 1556) impose che nello Stato della Chiesa tutta la materia della bestemmia ricadesse sotto l'esclusiva giurisdizione dell'Inquisizione e stabilì che fossero tenuti appositi registri per quel genere di casi. Successivamente il rigore del Carafa venne attenuato. La normativa sulla confessione elaborata da Paolo IV faceva obbligo ai confessori di interrogare i penitenti in materia d'Inquisizione e di rinviarli al tribunale in caso di infrazioni; di conseguenza i giudici si trovarono davanti ai problemi posti dalle molte denunzie di bestemmie nelle quali era difficile riscontrare il carattere ereticale. Nel 1585 un decreto dell'Inquisizione romana stabilì che chi ascoltava una bestemmia fosse tenuto a denunziare il colpevole al tribunale solo se in coscienza aveva il sospetto che la bestemmia esprimesse opinioni ereticali. Per le altre bestemmie si accettò che fossero di misto foro. Ma il problema di come distinguere tra bestemmia e bestemmia restava di difficile soluzione. Per facilitare il compito di confessori e giudici i manuali inquisitoriali e le istruzioni per confessori ricorsero al rimedio di riportare ampie esemplificazioni dei due tipi di bestemmie.

(A. Prosperi)

Vedi anche

Confessione: gli intrecci; Della Casa, Giovanni; Eymerich, Nicolau; Tribunali secolari

Bibliografia

Casagrande-Vecchio 1987, Della Casa 1558, Derosas 1980, Eymerich-Peña 1587, Flynn 1995, Orioli 1988(a), Piozza Donati 1977, Priori 1622, Tedeschi 1991

Bibbia - Il divieto della lettura della Bibbia da parte dell'Inquisizione e i processi per il possesso di testi scritturali in volgare sono un fatto relativamente recente nella storia del tribunale ecclesiastico: risalgono all'affermazione luterana del principio del *sola Scriptura* e alla diffusione di una propaganda religiosa che fondava su passi scritturali (tratti prevalentemente dalle Epistole di san Paolo) le tesi fondamentali della Riforma, dalla giustificazione per fede alla predestinazione. Interventi precedenti sull'argomento erano stati destinati a ribadire il principio generale che l'interpretazione delle Sacre Scritture era riservata ai teologi, e a combattere e condannare alcune forme di predicazione profetica fondata su interpretazioni dell'Apocalisse. Non erano mancati segni di disagio da parte di predicatori e uomini di Chiesa davanti al diffondersi di libri a stampa che mettevano le Sacre Scritture nelle mani di 'idioti', cioè di persone prive di adeguati titoli e competenze. E la prima avvisaglia dei tempi nuovi si era avuta col divieto della traduzione delle Scritture in lingua volgare da parte dei Re Cattolici nel 1492, nell'ambito della lotta contro la religione ebraica e la permanenza di ebrei in Spagna. Ma solo nel contesto delle polemiche religiose dell'età della Riforma si pose il problema di controllare e porre un argine a una curiosità che apparve pericolosa e a una propaganda che minava le basi dell'autorità del clero e la sua funzione magisteriale.

Fu nel 1546, nell'ambito della discussione sui problemi della predicazione, che la questione delle traduzioni bibliche nelle lingue volgari fu affrontata dal Concilio di Trento. Il decreto approvato nella quarta sessione (8 aprile 1546) fissò il canone delle Scritture Sacre, scelse la *Vulgata* come testo autentico da usare nelle prediche ed esposizioni e segnalò il pericolo di interpretazioni distorte non autorizzate dalla Chiesa e fondate solo sulle capacità individuali di intelligenze presuntuose («petulantia ingenia»), che furono vietate. Ancor più duramente fu condannata la riprovevole licenza degli stampatori e la pubblicazione di libri della Scrittura con ogni tipo di annotazione ed esposizione in volumi senza il nome dell'autore o dell'editore. Veniva richiamata la precedente proibizione stabilita nella decima sessione del Concilio Lateranense V di pubblicare libri senza l'autorizzazione ecclesiastica. Ma quel divieto colpiva ora specificamente la pubblicazione di libri della Scrittura con annotazioni ed esposizioni anonime, imponendo il previo esame dell'autorità ecclesiastica. Si condannavano inoltre gli usi profani, le superstizioni, le narrazioni favolose, gli incantesimi, la comicità applicata alla Scrittura e così via. Quest'ultima diventava campo esclusivo dell'autorità della Chiesa. Si ponevano le premesse della crisi che sarebbe scaturita da tentativi, come quelli di Galileo, di proporre una interpretazione della Scrittura fondata sulla scienza naturale. Nel frattempo si apriva la via agli interventi censori e all'opera degli inquisitori. Singoli testi scritturali e specifiche edizioni come quelle di Antonio Brucioli avevano cominciato a figurare negli Indici di libri proibiti emanati da diverse autorità non solo ecclesiastiche (lista del Senato di Lucca del 1545); su quella strada si procedette ancora nel corso degli anni Cinquanta (Indice di Milano del 1554; Indice di Venezia del 1554). Nel Viceregno di Napoli Pedro de Toledo nel 1544 impose la censura su tutti i libri di teologia e su tutte le Sacre Scritture stampate negli ultimi venticinque anni e su quelle stampate in futuro; si proseguiva così sulla linea segnata dai Re Cattolici di Castiglia e d'Aragona che, come si è visto, avevano vietato i volgarizzamenti biblici già nel 1492. Inoltre rigidi divieti di università (la Sorbonne) e di autorità politiche colpirono le versioni bibliche in Francia e in Inghilterra. Particolarmente importante fu l'Indice di Lovanio (1550) che si apriva con una sezione sulle Bibbie: redatto dietro richiesta della reggente Maria di Ungheria, fu promulgato con editto imperiale. L'Inquisizione spagnola lo adottò, ma spinto dai dubbi e dalle incertezze operative l'inquisitore generale Fernando de Valdés fece svolgere ai teologi di Salamanca, sotto la direzione del domenicano Domingo de Soto, un esame sistematico degli errori presenti nelle Bibbie in circolazione e successivamente approfondì l'indagine attraverso un censimento delle edizioni circolanti grazie al quale fu possibile pubblicare nel 1554 una *Censura generalis*, che offrì un modello anche all'Inquisizione romana (il testo fu pubblicato a Bologna nel 1567). Esso offriva l'indicazione puntuale degli errori dottrinali presenti nelle diverse edizioni di Bibbie; così l'Inquisizione poteva imporre che i possessori attuassero personalmente l'espurgazione dei libri entro un termine massimo di 60 giorni. La pubblicazione di un'edizione contraffatta della *Censura generalis* a Venezia nel 1562 mostra come la questione della Bibbia fosse ormai al centro dello scontro fra censura cattolica e propaganda protestante: mentre la censura

cattolica bloccava la stampa, l'editoria della Ginevra di Calvino restava senza rivali nella pubblicazione di edizioni accurate della Bibbia e di versioni di testi scritturali. Per contrastare la propaganda protestante l'Inquisizione intervenne in vario modo. Il 13 agosto 1558 l'inquisitore di Venezia, fra' Felice Peretti (poi papa Sisto V), vietò ai librai veneziani la stampa di Bibbie e trattati di argomento biblico nelle lingue volgari. L'intervento normativo papale venne con l'Indice elaborato per volontà di papa Paolo IV da una commissione presieduta dal commissario generale dell'Inquisizione romana fra' Michele Ghislieri. Una prima redazione stampata nel 1557 (ma non approvata dal papa) non conteneva la condanna generale delle versioni in volgare della Scrittura, che invece fu introdotta nella nuova versione promulgata il 30 dicembre 1558. Vi si vietava non solo la stampa, ma la lettura e il possesso di Bibbie e di Nuovi Testamenti in qualunque lingua volgare. La licenza del Sant'Uffizio diventava necessaria per chiunque volesse continuare a possedere, leggere o stampare simili testi. La reazione di librai e stampatori e i problemi che l'Indice fece nascere in tutti i lettori portarono alla redazione di una *Instructio* (febbraio 1559), che accentrava ulteriormente la materia nelle mani del Sant'Uffizio sottraendola ai vescovi. L'unica agevolazione era quella che stabiliva che dietro delega della Congregazione romana le licenze potevano essere concesse dagli inquisitori locali. Per rendere più capillare il controllo Paolo IV impose che i confessori interrogassero i penitenti in materia di possesso, lettura o altre informazioni sui libri proibiti come domanda preliminare e rinviassero agli inquisitori chi aveva qualcosa da dire in materia. Ma la drasticità e la durezza dell'Indice di Paolo IV suscitarono reazioni tali – in primo luogo, l'astensione dalla confessione di molti per paura – che la prima misura del suo successore Pio IV fu la nomina di una commissione in cui fu inserito Girolamo Seripando con il compito di attenuare i divieti e risolvere i gravi casi di coscienza nati da quel documento. La *Moderatio Indicis* emanata per decreto nel giugno 1561 attribuiva anche ai vescovi il potere di concedere licenze per libri proibiti. Ma intanto l'incarico di rivedere l'Indice era stato dato al Concilio di Trento.

Fu probabilmente per ridimensionare il potere dell'Inquisizione che Pio IV affidò ai vescovi riuniti a Trento per il Concilio il compito di correggere l'Indice di Paolo IV (14 gennaio 1561). L'Indice tridentino promulgato il 24 marzo 1564 con la bolla *Dominici gregis*, oltre a registrare una notevole riduzione dell'elenco delle opere vietate, fu caratterizzato dall'introduzione di dieci regole tra cui, significativa per la questione della Bibbia, quella che affidava ai vescovi il potere di consentire la lettura di Bibbie nelle lingue volgari purché si trattasse di versioni di autori cattolici. Oltre a molti altri aspetti particolari – come, ad esempio, nell'elenco degli autori condannati, nell'introduzione del principio dell'espurgazione e nelle modalità delle concessioni delle licenze –, era nella sua ispirazione di fondo che il documento tridentino si discostava nettamente dal modello inquisitoriale; lo si nota in particolare, quanto alla Bibbia, nel fatto che esso la considerasse non come un libro pericoloso, fonte di tutte le eresie, ma come qualcosa di importante per la preparazione del clero, generalmente ignorante di latino e più in generale per la pietà religiosa dei cristiani, riconoscendo quindi, come ha osservato Fragnito, che «la lettura della Sacra Scrittura potesse contribuire alla maturazione spirituale del credente». Con il ritorno in auge dell'eredità del Carafa, che si registrò quando salì al soglio pontificio Michele Ghislieri (Pio V), si aprì la via alla revisione dell'Indice tridentino, che fu affidata a una commissione cardinalizia (5 marzo 1571): era il primo atto della nascita della Congregazione dell'Indice, che avrebbe avuto luogo formalmente l'anno successivo. Ma ben prima dell'avvio di quella che doveva diventare la Congregazione gemella dell'Inquisizione lo spirito che animava la politica del nuovo pontificato era stato avvertito dall'editoria: a partire dal 1567 nessuna nuova edizione di Bibbie o di Nuovi Testamenti in volgare doveva più comparire a stampa in Italia. Quanto all'orientamento ufficiale in materia, esso si precisò in via generale con l'affermazione della norma per cui senza licenza del Sant'Uffizio i testi di quel genere non si potevano stampare, né possedere, né leggere (congregazione del 5 settembre 1571). Tale principio generale, che cancellava la regola tridentina, si applicò concretamente nelle disposizioni ai singoli funzionari locali dell'Inquisizione. Soprattutto sotto il maestro del Sacro Palazzo Paolo Costabili si ebbero divieti rigidissimi, che vietavano anche la stampa di opere in versi o in prosa tratte dalla Scrittura. Si trattò di un orientamento che divenne immediatamente operativo nei paesi dove era presente l'Inquisizione. Altrove si rese necessaria una politica duttile da parte del Sant'Uffizio nella concessione di permessi. Laddove i cattolici erano esposti alla concorrenza protestante sul terreno della lettura delle Sacre Scritture, o la forza della tradizione di lettura di versioni bibliche minacciava gravi conseguenze a eventuali divieti, si seguì una strategia diversa: in Dalmazia, dove esisteva la consuetudine di una liturgia in lingua locale e di leggere la Bibbia nell'antica traduzione attribuita a san Girolamo, si permise la continuazione della tradizione; in Baviera, in presenza di un'intensa diffusione di letteratura devota in volgare e della resistenza a privarsene (resistenza peraltro che si manifestò anche in Italia), si procedette alla sostituzione degli opuscoli anonimi di pietà con altri testi previamente controllati; in Boemia si consentì che venissero stampate versioni tedesche e boeme della Scrittura (seduta del Sant'Uffizio del 31 ottobre 1596); in Germania, in Svizzera, nella Francia successiva all'editto di tolleranza del 1598, cioè in tutte le regioni dove c'era libera convivenza di cattolici con protestanti, si seguì la politica di consentire versioni bibliche nelle lingue locali, purché si trattasse di versioni controllate da autorevoli istituzioni cattoliche (in Francia, la Sorbonne; in Germania l'Università di Friburgo): il principio generale in tal senso fu approvato dalla Congregazione dell'Indice nella seduta del 31 luglio 1604; in Polonia fu consentita la traduzione in polacco del gesuita Jacob Wujeck (1598); invece in Spagna la questione fu governata con mano ferma dall'Inquisizione che ribadì i propri divieti; in Portogallo gli Indici del 1547 e del 1551 colpirono ogni volgarizzamento biblico, mentre successivamente ci si attenne agli Indici romani del 1559, del 1564 e del 1596.

In Italia furono vietate anche le edizioni di scritti neotestamentari di uso liturgico (Epistole e Vangeli in volgare letti durante la messa), lasciando in potere degli inquisitori il consentirne la lettura a persone garantite da attestati dei confessori. Quanto all'opera di espurgazione, essa fu accentrata a Roma e affidata al maestro del Sacro Palazzo (19 novembre 1570). Sotto la sua autorità e sotto quella del cardinal Girolamo Sirleto il nuovo Indice espurgatorio e quello delle opere proibite furono terminati nel 1584, ma non vennero promulgati: in materia di licenze e in materia di divieti della lettura della Bibbia vi erano stati recepiti gli orientamenti dell'Indice di Paolo IV. Nel 1587 Sisto V riattivò la Congregazione dell'Indice modificandone e ampliandone la composizione. Il nuovo Indice sistino, già stampato prima della morte del papa, non venne tuttavia divulgato per i contrasti tra il papa e i membri della Congregazione. Vi si prevedeva la conferma della norma dell'Indice tridentino, pur limitando a delegati dalla Sede Apostolica il potere di concedere, volta per volta, il permesso di leggere Bibbie volgari. I lavori ripresero sotto Gregorio XIV e sotto Clemente VIII, con l'assistenza di consultori, tra i quali figurava Roberto Bellarmino. Ma l'Indice nuovo, stampato nel 1593, fu bloccato da una sospensione determinata probabilmente dall'ostilità della Congregazione del Sant'Uffizio, che si vedeva sottratta la materia della censura preventiva e dell'espurgazione a favore dei vescovi. Ci fu anche l'opposizione dell'oratore veneziano Paolo Paruta, intervenuto in difesa degli interessi dei librai veneziani danneggiati dall'elenco dei libri proibiti. Inoltre ci fu discussione sulla tesi sostenuta dal cardinale William Allen che si dovesse consentire la lettura della Bibbia in volgare in paesi come la Germania e l'Inghilterra per poter sostenere il confronto con i protestanti. Di fatto, l'Indice

clementino vide la luce nel 1596, ma fu subito sospeso per la dura resistenza opposta dal Sant'Uffizio, che costrinse il papa a ritirarlo. In particolare era stata male accolta la norma che prevedeva la concessione delle licenze relative alle Bibbie volgari anche da parte dei vescovi, dei superiori religiosi e degli inquisitori locali. L'Indice, dopo una breve sospensione, fu pubblicato ufficialmente il 17 maggio. Vi si ribadiva che il potere di concedere licenze di lettura in materia era esclusivamente riservato al Sant'Uffizio romano. La sempre più rigida regolamentazione della materia mandata avanti in quegli anni, quale risulta da editti degli inquisitori locali, colpì non solo Vangeli e Bibbie, ma le parafrasi in prosa o in versi e perfino i compendi storici della Bibbia, alimentando la convinzione che l'unico modo di evitare l'eresia fosse quello di stare alla larga da tutto ciò che sapesse anche vagamente di sacre scritture. Per quanto riguarda le raccolte di Epistole e Vangeli in volgare per consentire la comprensione dei testi letti durante la messa, una precisa disposizione del cardinale Giulio Antonio Santoro in una lettera all'inquisitore di Tortona del 13 giugno 1593 lasciò aperta la possibilità di consentire la licenza di tenere solo edizioni sicuramente cattoliche, indicando in particolare a questo proposito quella curata molti anni prima dal domenicano fiorentino Remigio Nannini. Il diritto di concedere la licenza fu esteso agli ordinari diocesani e agli inquisitori locali in una seduta del 1596 di cui fu data comunicazione dal cardinale Agostino Valier il 12 gennaio 1597. Nel 1603 fu pubblicato un editto che integrava l'elenco dei libri proibiti dell'Indice clementino: in quell'occasione il maestro del Sacro Palazzo, Giovanni Maria Guanzelli detto il Brisighella, tentò di modificare il divieto che aveva colpito tutte le opere di versificazione di storie e passi biblici in latino e in volgare successive al 1515. Ma l'editto conservò il divieto. La questione tornò a riproporsi in Congregazione: era in gioco una tradizione letteraria e linguistica oltre che religiosa, e c'erano problemi urgenti posti dagli ultimi eredi di quella tradizione. Per citare solo un esempio, era aperta la questione della pubblicazione postuma del testo integrale delle *Sette giornate del mondo creato* di Torquato Tasso (edite finalmente a Viterbo nel 1607); nella seduta del 17 dicembre 1605 la Congregazione precisò, dietro proposta del cardinal Bellarmino, che il divieto colpiva le versioni che riportavano il nudo testo della Scrittura e non le parafrasi. In tal modo la Congregazione dell'Indice «era riuscita a sottrarre al controllo del Sant'Ufficio la lettura delle pericopi evangeliche per l'anno liturgico e di alcune traduzioni dei salmi, purché accompagnate da annotazioni di autori di provata ortodossia, […] restituendo a vescovi ed inquisitori locali la facoltà di concedere le relative licenze» (Fragnito 1997: 217).

L'attuazione dei divieti non fu facile laddove l'Inquisizione romana non era riconosciuta. Fu così che nella pubblicazione dell'Indice si dovette operare per via di rappresentanze diplomatiche – i nunzi – allo scopo di ottenere dalle autorità politiche il permesso: nei territori dell'arciduca d'Austria, il nunzio Girolamo di Porcia poté informare nel 1602 che la cura di controllare le librerie periodicamente e di attuare i divieti sulla stampa era stata affidata ai gesuiti; anche in Polonia l'editto fu stampato nel 1603 col permesso del sovrano; ma né in Spagna, né in Francia e neppure nelle Fiandre e nei cantoni cattolici della Svizzera fu possibile far promulgare l'Indice romano.

In Italia la messa in atto dell'Indice fu l'opera capillare che attraverso vescovi e inquisitori fece affluire a Roma elenchi di Bibbie sequestrate e mandate al rogo. La reazione difensiva degli Ordini religiosi davanti all'ingiunzione di inviare le liste di libri proibiti conservati nelle loro biblioteche fece scattare l'ordine della Congregazione dell'Indice di redigere e inviare a Roma i cataloghi alfabetici di tutti i libri conservati nei monasteri (1599). Ne derivò il vasto censimento del patrimonio librario degli Ordini religiosi completato nel 1603, che occupa un'ampia serie di inventari e che dal 1917 è stato trasferito dalla Congregazione dell'Indice alla Biblioteca Apostolica Vaticana. Da questo momento, garantita l'eliminazione di Bibbie volgari preesistenti, la sorveglianza si trasferì tutta sul fronte esterno della lotta contro la propaganda protestante, che dalle centrali di Ginevra e dell'Olanda faceva della Bibbia lo strumento di battaglia principale nei confronti del cattolicesimo romano. L'episodio più significativo fu quello che ebbe a protagonista Giovanni Diodati, un erede della prima generazione di esuli lucchesi che volle mettere la propria cultura di biblista e la familiarità con la lingua e la cultura italiana al servizio della missione di convertire gli italiani alle idee della Riforma. Diodati concepì il disegno di diffondere in Italia la sua traduzione della Bibbia, comparsa a stampa nel 1607 in prima edizione. Il progetto, maturato sullo sfondo della 'guerra dell'Interdetto' fra Venezia e Roma, ebbe l'approvazione di fra' Paolo Sarpi, ma suscitò una dura e immediata reazione da parte delle autorità romane. Un invito alla vigilanza fu inviato nel 1609 dal cardinal Pompeo Arrigoni a nome della Congregazione del Sant'Uffizio a tutti gli inquisitori. Un allarme simile fu reiterato nel 1616 dal cardinal Antonio Barberini e nel 1641, in occasione della nuova edizione della Bibbia del Diodati.

Le maglie della censura romana e inquisitoriale in materia di lettura della Bibbia in volgare rimasero efficienti a lungo. Fu soltanto quando la struttura dell'Inquisizione cominciò a scricchiolare sotto un'impopolarità crescente e sotto i colpi delle riforme di governi sensibili alle idee dei Lumi che si ebbe un tentativo di intervento positivo, con l'offerta ai cattolici italiani della versione autorizzata della Bibbia fatta da Antonio Martini e pubblicata tra 1769 e 1781.

(A. Prosperi)

Vedi anche

Arrigoni, Pompeo; Brucioli, Antonio; Congregazione dell'Indice; Costabili, Paolo; Galilei, Galileo; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Indici dei libri proibiti, Portogallo; Indici dei libri proibiti, Roma; Indici dei libri proibiti, Spagna; Maestro del Sacro Palazzo; Roberto Bellarmino, santo; Santoro, Giulio Antonio; Seripando, Girolamo; Sirleto, Guglielmo

Bibliografia

Barbieri 1992, Fragnito 1997, Fragnito 2005, Fragnito 2007, ILI, Neveu 1993, Zaccaria 1777

Biblioteche e censura libraria - Dato che le biblioteche sono, da sempre e prima di tutto, le istituzioni e i luoghi dove si raccolgono i documenti culturali (scritti, registrati, filmati) per conservarli, organizzarli e renderli fruibili, tutte, in modo più o meno consapevole ed esteso, hanno svolto la funzione di riunire e preservare anche le voci proibite dalle autorità, sgradevoli per il potere, o solo trascurate dai contemporanei e, magari, a lungo dimenticate. Nel corso dei secoli si è però sviluppata anche la lotta diuturna della censura per impedire l'arrivo di determinati libri in una biblioteca, cioè nel luogo deputato alla loro conservazione per le generazioni future. La realtà e l'idea della biblioteca come rifugio era già ben presente agli antichi, come ricorda un'elegia di Ovidio (*Tristia*, 3, 1), nella quale si immagina che il suo libro, fattosi persona, parta da Tomi (la località sul mar Nero dove il poeta era stato esiliato) per recarsi a Roma al fine di richiedere ospitalità in una delle biblioteche della capitale dell'Impero. Il libro di Ovidio non viene accolto (ma per fortuna l'opera sopravviverà). La *damnatio memoriae*, che comportava l'esclusione di un testo dagli scaffali di una collezione pubblica, in epoca di libro manoscritto, ne determinava quasi sempre la scomparsa, come dimostra il caso dell'opera storica di Cremuzio Cordo, condannata da Tiberio (lo ricorda Tacito, *Annali*, lib. 4, capp. 34-35), che non è arrivata fino a noi.

Nelle biblioteche si possono anche creare gli 'inferni' (vi si tornerà più avanti), cioè le sezioni dove si raccolgono le opere che normalmente non devono circolare tra gli utenti, per quanto si finisca sempre per trovare qualcuno che riesce a leggerle e, talvolta,

© SISMEL EDIZIONI DEL GALLUZZO

anche a ricavarne una copia. Soprattutto, decenni o secoli dopo, quei libri così conservati possono tornare a vivere e a comunicare. Un'altra considerazione preliminare che occorre fare riguarda la censura. Molte insigni istituzioni bibliotecarie, nel corso dei secoli, hanno trovato la morte tra le fiamme, quasi uno stigma delle collezioni di libri nelle più diverse epoche e civiltà, un evento in parecchi casi determinato dalla fatalità e dalla natura ignifera dei materiali che costituivano, soprattutto nei secoli passati, il contenitore e i contenuti delle biblioteche. Accanto ad eventi accidentali, in non pochi casi ha però giocato un ruolo preciso la volontà degli uomini, spesso durante le vicende belliche (ma non solo). La spinta alla cancellazione è derivata non di rado da un rancore culturale, teologico o ideologico, verso il patrimonio conservato in quei depositi. Non fu un caso se il grande bibliografo Conrad Gesner dedicò le due pagine iniziali dell'*epistola nuncupatoria* della sua *Bibliotheca Universalis* (Zurigo 1545) a un catalogo delle distruzioni che colpirono le grandi biblioteche dell'antichità, per poi soffermarsi, in particolare, sulla perdita della collezione di Mattia Corvino, un autentico trauma per la coscienza intellettuale europea del primo Cinquecento. Quei precedenti di una pratica giunta fino ai nostri giorni riflettevano l'intenzione di sopraffare il nemico attraverso roghi che cancellassero la sua memoria storica, il suo patrimonio culturale. La lezione del Calibano di William Shakespeare (*La tempesta*, 3, 83-87), secondo cui per uccidere un uomo bisogna cominciare dal bruciare i suoi libri, ha trovato ardenti seguaci in ogni epoca. Prescindendo dalle distruzioni dell'istituzione 'biblioteca' in quanto tale, se si considerano più direttamente i rapporti della censura con le biblioteche, occorre osservare come essi si siano sviluppati nel corso dei secoli secondo diverse forme, dalla 'purgazione' delle collezioni (con la conseguente eliminazione delle opere giudicate pericolose ora per l'ortodossia, ora per la morale, ora per la pace politica o il buon nome di qualche autorevole personaggio) al divieto di leggere e consultare libri pure custoditi nelle sezioni non accessibili.

La caduta dell'Impero romano portò con sé anche la fine di un complesso sistema bibliotecario pubblico e privato, diffuso anche in molte colonie e municipi periferici, con la conseguente dispersione di un ingente patrimonio librario. Solo grazie all'espansione monastica legata al successo della Regola di Benedetto da Norcia (480-547), e in virtù di singole iniziative di straordinario rilievo, come quella calabrese del *Vivarium* di Cassiodoro (ca. 490-583), sarebbe rinata la *bibliotheca*, non intesa più soltanto come l'insieme dei libri della Bibbia, secondo il significato che i primi cristiani attribuivano al termine. Naturalmente non tutto il mondo ecclesiastico fu da subito così aperto al libro e, in generale, alla cultura, realtà spesso circondate dal sospetto di rappresentare possibili fonti di orgoglio intellettuale, ma anche – negli ambienti più rigoristi – una violazione dell'autentico spirito di povertà. Durante il medioevo, comunque, furono i monasteri delle diverse famiglie benedettine, seguiti poi dai conventi degli Ordini mendicanti, sorti nel XIII secolo, a stendere su tutta l'Europa una grande rete di biblioteche, dove, attraverso la riproduzione, fu salvata anche una parte importante dei testi della cultura antica. Nel corso del tempo, tuttavia, molte di quelle istituzioni trascurarono o rifiutarono quel patrimonio di preziosi codici, sia per un fenomeno di decadenza culturale, sia per una netta svalutazione dei contenuti di quelle opere. Ciò determinò, oltre alla loro distruzione (magari per recuperare le pergamene su cui erano scritte), anche l'abbandono dei libri all'incuria, come avrebbe lamentato nel 1362 Giovanni Boccaccio, raccontando la propria visita alla Biblioteca dell'abbazia di Montecassino. Quei luoghi, divenuti una sorta di carcere dei libri, si rivelarono vere e proprie miniere quando i proto-umanisti iniziarono a cercarvi tesori perduti fra i codici manoscritti che vi si conservavano. Sul modello della biblioteca di Francesco Petrarca che, soprattutto negli anni del soggiorno veneziano (1362-1368), era aperta alle ricerche degli studiosi, gli umanisti, a partire dall'amico Boccaccio, si impegnarono a costituire raccolte le più ampie e varie possibili, senza discriminazioni di epoca, lingua o genere letterario.

La crisi iniziata con la Riforma protestante avrebbe portato alla rottura dell'unità culturale dell'Europa intellettuale e avrebbe causato, al di qua e al di là delle Alpi, pesanti interventi censori sulle biblioteche pubbliche e private, accompagnati da distruzioni di varia consistenza, spesso ancora oggi del tutto sconosciute, come si constata quando affiorano documenti che restituiscono fortunosamente elenchi di libri mandati al rogo, o cataloghi di collezioni accuratamente bonificate. Il fatto che già all'inizio del 1519 il libraio pavese Francesco Calvo importasse testi luterani stampati a Basilea da Johann Froben aiuta a comprendere la dura e rapida reazione della Chiesa cattolica al «male che veniva dal Nord», come fece papa Leone X con l'emanazione delle bolle *Exsurge Domine* (15 giugno 1520) e *Decet Romanum Pontificem* (3 gennaio 1521), attraverso le quali si fulminò la scomunica contro Lutero e si condannarono al rogo tutti i suoi libri passati e futuri. In ogni caso i testi proibiti dei riformatori continuarono a diffondersi in Italia sempre più numerosi almeno fino agli anni Quaranta del Cinquecento. Proprio nel 1540 Filippo Melantone scriveva che «intere biblioteche» giungevano nella Penisola dall'estero, passando attraverso la Savoia, il Ducato di Milano e le terre friulane della Repubblica di Venezia. Si trattò di un flusso importante fino agli anni Settanta di quel secolo. Merita comunque di essere sottolineato come per lungo tempo Roma condannò gli scritti degli eretici, e poi numerose altre opere di carattere letterario, storico o scientifico, senza riferirsi in modo esplicito alle biblioteche che li contenevano, cioè senza indicare la necessità di sottoporle a un controllo e a una eventuale purgazione.

I libri divennero dunque un'arma di offesa (o di difesa) e come tali favorirono un'immagine delle biblioteche come fortezze da espugnare. A quanto pare, furono i contadini tedeschi che si ribellarono fra 1524 e 1525 a realizzare i primi saccheggi del patrimonio librario di monasteri e conventi della Germania (si parla di settanta istituti nella sola Turingia), considerando evidentemente quelle collezioni non solo espressione di una fede che non era più la loro, ma anche l'*instrumentum regni* di un oppressivo potere religioso e politico. Quella tendenza alla devastazione delle biblioteche proseguì con il sacco di Roma del 1527. Fu indubbiamente sincera l'amarezza e lo sconcerto di personaggi come lo stesso Lutero, ma soprattutto Melantone, di fronte a un assalto che cancellava i testimoni di una comune cultura e sembrava mettere in pericolo un patrimonio secolare al di sopra di molte, se non di tutte, le distinzioni teologiche. Il 24 febbraio 1534 la vittoria elettorale degli anabattisti a Münster, principale città della Westfalia, fu festeggiata con il saccheggio di chiese e conventi, seguito da un grandioso falò notturno di immagini e libri sacri; verso la metà di marzo nella stessa città si decise la distruzione di tutti i libri là esistenti, ad esclusione della Bibbia. Anche nell'Inghilterra di Enrico VIII, dove tra 1536 e 1540 furono secolarizzati i beni ecclesiastici, si registrarono vendite e ingenti distruzioni di libri. Nel 1550 il re Edoardo VI impose di sostituire i testi della «vecchia religione» con quelli preparati dalla nuova Chiesa anglicana: i volumi 'romani' dovevano essere raccolti ed eliminati, cosa che comportò danni gravi al patrimonio bibliografico, in particolare nei collegi di Oxford e Cambridge. In Francia, invece, le distruzioni maggiori si verificarono a partire dagli anni Sessanta, cioè dal tempo delle guerre di religione, che causarono, fra l'altro, il saccheggio delle Biblioteche di Orléans, di Saint-Denis a Parigi e dell'abbazia di Cluny, per ricordare solo i più devastanti tra i circa duecento assalti a chiese e monasteri. Naturalmente anche molte librerie private di singoli intellettuali furono colpite: al tempo della 'Saint-Barthélemy' anti-ugonotta (1572) vennero disperse o cancellate varie raccolte, tra cui quella di Pierre de La Ramée.

Certo, non ci furono solo distruzioni. Nell'area tedesca, ad esempio, con il patrimonio sequestrato alle librerie conventuali presero vita, o rinvigorirono, numerose biblioteche cittadine,

come quella di Lipsia (1543) o quella di Basilea (1550); qualcosa di analogo successe a Magdeburgo, a Jena, a Leida. Con i fondi sequestrati si aprirono Biblioteche municipali ad Augusta, Francoforte, Hannover, Norimberga. E la doppia e antitetica interpretazione dell'istituzione 'Biblioteca' negli anni seguenti allo scoppio della Riforma si rifletté anche in alcune rilevanti opere di interesse bibliografico, composte dallo zwingliano Conrad Gesner e dal gesuita Antonio Possevino. Netta emerge la contrapposizione fra l'universalità dell'informazione libraria, rappresentata da Gesner, e la rigorosa 'selezione' ideologica voluta dai teologi cattolici come Possevino, o il domenicano Sisto da Siena. Attraverso l'aggettivo messo accanto a *Bibliotheca* nei titoli delle opere si stabiliva se essa avrebbe dovuto essere *universalis*, come nel caso di Gesner (1545), o piuttosto *sancta*, o almeno *christiana*, come volle Sisto da Siena (1566), e pertanto *selecta*, secondo l'indicazione di Possevino (1593). È significativo, dunque, che il libertino Gabriel Naudé, nel suo *Advis pour dresser une bibliothèque* (Parigi 1627), abbia deciso di eliminare ogni qualifica, limitandosi a parlare di un'istituzione definita in sé e per sé, superiore, per sua natura, a ogni limitazione di parte. Nella lunga epistola di introduzione alla propria bibliografia, Gesner sottolineava il suo impegno e dovere professionale di segnalare tutti i libri e gli autori conosciuti, senza selezioni o censure causate da differenze di fede, o di altra sorta. Per l'epoca i sedicimila titoli compresi nell'opera non erano un canone, ma una vera e propria *Bibliotheca*, la più ampia e informata possibile. Con Gesner si apre quel circolo virtuoso grazie al quale le biblioteche servono per costruire nuove bibliografie e le bibliografie hanno la funzione decisiva di permettere la creazione di nuove biblioteche («bibliothecis publicis privatisve instituendis»). Proprio da quell'aspetto, tuttavia, nacque il giudizio negativo che Possevino avrebbe dato dell'opera dello studioso zurighese, rimproverandogli di aver organizzato la sua *Bibliotheca* come una vasta e confusa congerie di autori mescolati insieme senza un criterio di qualità («mira Catholicorum, haereticorum, Rabbinorum et ethnicorum farragine permixtos»). Di fronte alle premesse culturali che avevano ispirato Gesner e gli avevano consentito straordinari risultati scientifici, colpisce non solo l'inserimento del suo insostituibile repertorio negli Indici dei libri proibiti (come singolo testo compare già nell'Indice portoghese del 1547 e in quello parigino del 1549, mentre tutti i suoi titoli sono vietati integralmente negli Indici romani del 1559 e 1564), ma anche, e forse ancor di più, la sua riduzione ad elenco di testi da bruciare o censurare, cioè l'esatto contrario della grande idea che aveva animato il bibliografo.

Nel mondo cattolico la nascita della censura preventiva data al 1487, quando papa Innocenzo VIII pubblicò la costituzione *Inter multiplices* (con disposizioni poi riproposte da Alessandro VI nel 1501 e da Leone X nel 1515), ma l'attenzione alle biblioteche fu molto più lenta e tarda. Per incontrare riferimenti precisi alle raccolte librarie occorre arrivare all'editto *Animadvertentes* del 12 luglio 1543, emesso dall'Inquisizione romana ricostituita nel 1542. In forza di quel documento i delegati del nuovo tribunale erano autorizzati «ad entrare con piena libertà in tutte le biblioteche, le stamperie, le librerie di tali stampatori [*quelli che non avevano rispettato i divieti precedenti*, n.d.r.] e nelle case di qualsiasi privato, chiese e monasteri per indagare diligentemente se vi si trovino siffatti libri [*quelli eretici e proibiti*, n.d.r.] e se necessario di bruciarli in pubblico o privatamente». Tuttavia, negli anni precedenti al 1564 gli interventi di controllo su singole collezioni non furono generalizzati. Una significativa e precoce attenzione si registrò nella realtà spagnola. Nell'ottobre 1536 a Valencia il provinciale degli agostiniani fu incaricato di esaminare le biblioteche del reame, al fine di eliminarne le opere luterane. Nel 1540 poi la *Suprema* ordinò agli inquisitori locali di visitare librerie e biblioteche; identico incarico venne assegnato a due professori dell'Università di Salamanca, Domingo de Soto e Francisco del Castillo, per le biblioteche di chiese, collegi e monasteri, nonché della loro stessa Università. In Portogallo fra 1550 e 1551, in occasione dell'arresto di alcuni professori del Collegio delle Arti di Coimbra, poi sottoposti a processo, furono perquisite le loro biblioteche personali, dove vennero trovati libri proibiti. Tuttavia, solo nel 1570 – quindi dopo l'emanazione dell'Indice del 1564, di cui ora si dirà – il regolamento del Consiglio Generale dell'Inquisizione lusitana impose la visita di biblioteche pubbliche e private. In Italia ci fu soltanto qualche saltuario controllo, legato a precise richieste dei proprietari. Si ricordano i casi della biblioteca già appartenuta a Isabella d'Este e di quella del genovese Giovan Battista Grimaldi, entrambi avvenuti nel 1559. La vita delle raccolte librarie degli intellettuali non era però priva di rischi, sia che i proprietari fossero fedeli ortodossi, sia, invece, cristiani passati alla Riforma. Per i problemi che dovevano affrontare i primi, si può citare il caso del nobile friulano Antonio Altan, un buon cattolico che pur di non 'espurgare' la propria biblioteca da autori a lui particolarmente cari, condannati nell'Indice del 1559 o in qualche Indice straniero, come quello di Lovanio del 1558 (si trattava, in particolare, di Reginald Pole e di Marcantonio Flaminio), preferì regalare l'intera collezione ai gesuiti di Venezia, che, come famiglia religiosa, avevano avuto il permesso (o, almeno, sostenevano di averlo) di tenere anche opere proibite. Da parte sua Sisto da Siena fece esperienza concreta della 'purificazione' di alcune biblioteche, come egli stesso raccontò poi alla fine del quarto libro della sua *Bibliotheca sancta*. Nel 1559 il cardinale Michele Ghislieri (futuro papa Pio V) lo avrebbe incaricato di eliminare le copie del *Talmud* inviate dagli ebrei a Cremona, «tanquam in commune Judaicae nationis asylum». In quella circostanza, avendo esaminato le biblioteche e le tipografie degli ebrei, avrebbe finito per far bruciare dodicimila copie del *Talmud*; dichiarò, però, di aver salvato duemila esemplari dello *Zohar* presenti in una tipografia cremonese, che alcuni soldati spagnoli volevano dare alle fiamme.

Fu solo la decima regola premessa all'Indice tridentino del 1564, in ogni caso, ad occuparsi in modo diretto delle biblioteche private, stabilendo che gli eredi e gli esecutori testamentari «offrano i libri lasciati da un defunto o un loro elenco alle persone che verranno deputate», al fine di ottenere una licenza di lettura personale o l'autorizzazione per farne dono ad altri. Il caso pare isolato, ma durante il suo primo Concilio provinciale (1565) il cardinale Carlo Borromeo, arcivescovo di Milano e primate della Lombardia, stabilì che i responsabili delle visite pastorali «indaghino diligentemente sulle biblioteche, se vi si trovino libri eretici o che siano comunque proibiti». Nella circostanza si trattava delle librerie dei parroci, ma nel decreto 40 del secondo Sinodo arcidiocesano milanese (1568) si ordinò che gli stampatori depositassero presso l'inquisitore una copia di tutti i propri titoli. Ancora nel 1591 un bando del maestro del Sacro Palazzo, tra le altre cose, deliberò «che non si possa vendere, o comprar libraria tanto de vivi come de morti, se prima non si è mostrato, e fatto sottoscrivere da S.P.R. o altri da lei deputati l'indice intero di tutti li libri. Per tanto sotto la già detta pena gli heredi & essecutori dell'ultime volontà de defonti prima che adoprino, imprestino, o trasferischino in altri li libri lasciati da morti, presentino l'indice intiero d'essi libri a S.P.R. o altri deputati da lei e piglino in scritto licenza di poterli tenere, o contrattare con altri» (Grendler 1981, Hilgers 1904: 526). Nel clima determinato dalle disposizioni tridentine si colloca anche la vicenda della biblioteca di Alvise Groto, il 'cieco d'Adria', possessore di libri proibiti e appassionato ascoltatore (e postillatore) dei *Colloquia* di Erasmo in particolare, che gli venivano letti da giovani allievi a cui insegnava le umane lettere. Nella quaresima del 1567 domandò una dispensa per conservare i propri volumi; ne scaturì un processo inquisitoriale, seguito al sequestro dei ventisette libri (quasi tutti) proibiti che deteneva. Tale era la situazione e il clima alla metà degli anni Sessanta del Cinquecento. La 'galassia Gutenberg' nella quale l'Europa era ormai entrata aveva però leggi nuove, tanto che poteva accadere che fossero talora i censori a smentire le proprie stesse condanne. Quando nel 1567

l'ex inquisitore generale Pio V volle istituire una biblioteca nel grande convento domenicano che decise di fondare nel proprio paese natale (Bosco Marengo, Alessandria), non poté fare a meno di rivolgersi, attraverso il nunzio di Venezia, agli uomini del libro che operavano nella Serenissima. Attraverso la competente collaborazione di Giovanni Maria Giunta, da Venezia arrivarono segnalazioni bibliografiche ricche di edizioni straniere, quasi tutte vietate dall'Indice del 1559 (nella cui appendice si trovavano elencati sessantuno nomi corrispondenti a quasi tutti i maggiori editori stranieri allora attivi); in particolare, su 366 titoli indicati al papa, ottanta erano volumi stampati a Basilea, mentre non mancavano libri a cui avevano collaborato Erasmo, Beatus Rhenanus, Celio Secondo Curione, Sébastien Castellion. Alla fine un certo numero di quelle opere giunse effettivamente sugli scaffali del convento, dove peraltro la presenza di stampe straniere risulta molto rilevante, né mancano testi proibiti. Già a quell'epoca era ormai quasi impossibile mettere insieme una collezione degna di considerazione senza violare qualche divieto individuale o di genere. D'altra parte, nel corso del Cinquecento furono proibiti, come ha mostrato De Bujanda nel suo *Thesaurus de la littérature interdite au XVI^e siècle* (ILI: X), circa duemila autori (per l'esattezza 1.946) per un totale di 6.133 opere. Degli scrittori vietati, inoltre, solo trecento erano nati prima del 1470, cioè la grande maggioranza delle pubblicazioni condannate fu costituita dalle opere più recenti e spesso più innovative.

Nel nuovo clima di severa chiusura controriformistica dovette scattare, in molti casi, l'auto-censura più distruttiva, quella del rogo privato e segreto dei libri proibiti in proprio possesso; in altre circostanze l'unica soluzione parve quella di occultare le biblioteche in nascondigli più o meno impenetrabili. Si andava dalla vera e propria nicchia murata all'uso di una cesta nascosta nel sottotetto, al ricorso, in occasione di visite a sorpresa, a una seggetta o 'comoda', come facevano le monache di Santa Chiara a Udine verso il 1590. Di fronte alle pressioni e ai controlli delle autorità religiose e civili, eretici e simpatizzanti della Riforma si organizzarono anche in altro modo, ad esempio costruendo depositi interrati di libri a cui attingere per rifornire correligionari e far circolare le proprie idee. Tali furono quelli creati da Pier Paolo Vergerio il Giovane in Friuli alla fine degli anni Cinquanta. Per quanto riguarda la scelta di murare i libri in attesa di tempi migliori, le testimonianze sono varie. Spesso il ritrovamento di tali collezioni avvenne decenni o secoli dopo il loro occultamento, in qualche caso addirittura ai nostri giorni. Nel 1600 si scoprirono casualmente i libri che Renata di Francia, moglie di Ercole II d'Este, aveva fatto sigillare in una stanza del palazzo dei Diamanti di Ferrara nel 1560, quando dovette tornare in patria per le accuse di eresia che da tempo gravavano su di lei. Un altro reperimento, che si verificò a Urbino nel 1723, è ricordato da monsignor Giusto Fontanini nella sua *Biblioteca dell'eloquenza italiana* (1803-1804), mentre il caso forse più recente risale al 1995 e ha avuto per teatro la località di Barcarrota (Extremadura). Indubbiamente, però, la vicenda più famosa e culturalmente rilevante fu quella della biblioteca di Ludovico Castelvetro. Nel 1823 in una torre della villa della Verdeda, vicino a Modena, venne riscoperta la collezione che Castelvetro era stato costretto ad abbandonare in gran fretta quando era fuggito definitivamente dall'Italia, *religionis causa*, nella primavera del 1561. I libri furono probabilmente murati dal fratello Giovanni Maria nel 1566. Le fonti riferiscono di circa cinquanta-sessanta «libri ereticali tutti di prima edizione ed ottimamente conservati, più un sacco pieno di carte». Prima che la notizia si spargesse trascorsero due anni e, oltre al rogo delle sue carte (fra le quali si trovavano lettere di Lutero e di Calvino), una parte cospicua dei libri fu distrutta da un parroco zelante; il resto fu salvato dal duca di Modena per la Biblioteca Estense. Anche così le trentasei opere a stampa residue costituiscono la più straordinaria 'Biblioteca ereticale' italiana del Cinquecento. Vi si incontrano tutti i principali nomi della Riforma, spesso con i loro scritti più significativi. Ma l'attenzione verso Castelvetro deve proseguire. Nell'esilio tra Svizzera e Francia si era impegnato a ricostituire una nuova biblioteca, indispensabile per studiare e scrivere. Verso la fine del settembre 1567, tuttavia, dovette lasciare precipitosamente Lione a causa della ripresa degli scontri armati fra cattolici e ugonotti, abbandonando in balia dei saccheggi un altro ingente patrimonio librario composto da «400 pezzi di libri stampati de' più belli e de' migliori che si trovassero, oltre i Scritti suoi».

Alla fine del Cinquecento la decisa e generalizzata repressione del dissenso e l'apparato di controllo e di distruzione delle 'voci stonate' avevano ormai messo a punto le proprie procedure. Un'imponente manifestazione fu rappresentata dall'indagine promossa dalla Congregazione dell'Indice sulle biblioteche religiose italiane, che si svolse fra 1597 e 1603, allo scopo di individuare quali libri proibiti vi fossero custoditi, nonostante i divieti previsti dall'Indice clementino del 1596. Affluì così a Roma un'enorme mole di informazioni bibliografiche (forse un milione di titoli), contenute nei 61 codici vaticani che comprendono circa 9.500 inventari delle biblioteche di monasteri e conventi italiani. Difficile dire quali siano state le conseguenze sul piano della censura. In certi inventari si elencano anche volumi vietati, ma messi da parte o sotto chiave, mentre è probabile che in numerosi altri casi una purgazione abbia preceduto la stesura dei relativi elenchi. Di sicuro il patrimonio bibliografico fu pesantemente decurtato. In compenso, singoli intellettuali laici potevano continuare a possedere di nascosto importanti gruppi di opere, che si erano spesso procurate attraverso acquisizioni all'estero e che magari venivano scoperte soltanto al momento di redigere gli inventari *post mortem*. Così accadde con la grande Biblioteca padovana di Gian Vincenzo Pinelli (†1601), acquistata in buona parte (almeno 6.000 volumi su circa 10.000) nel 1608 da Federico Borrromeo per la sua Ambrosiana. In quella situazione, del resto, è senza dubbio significativo che vedano la luce le prime grandi biblioteche pubbliche dell'età moderna, come l'Angelica a Roma, fondata da Angelo Rocca (1595), la Bodleian a Oxford, opera di Thomas Bodley (1602), e appunto l'Ambrosiana a Milano, voluta da Federico Borromeo (1609).

Anche se le motivazioni alla base delle rispettive fondazioni risultano, soprattutto negli ultimi due casi, di tipo fortemente confessionale, di fatto, per la natura e la forza dell'istituzione Biblioteca si giunse al superamento, in varia misura, ma comunque importante, delle chiusure programmatiche e ideologiche di partenza. Non che in tali collezioni entrassero liberamente tutte le pubblicazioni di rilievo dei rispettivi avversari; molte tuttavia erano ricercate e con vera passione. Basti qui ricordare l'acquisto alla fiera di Francoforte del secondo e del terzo tomo dell'*Apparatus sacer* di Possevino da parte di Bodley nel 1606, prima ancora che fossero disponibili sul mercato. Nel paragrafo 61 delle *Constitutiones* del Collegio dei dottori dell'Ambrosiana del 7 settembre 1610 (la prima edizione a stampa sarebbe uscita nel 1616) si legge: «Se si pubblica un libro scritto da eretici contro la fede ortodossa, che occorra confutare, i dottori vi operino con il massimo sforzo affinché oppongano resistenza a quei tentativi e difendano la fede cattolica». Si stabiliva di conseguenza che tutto poteva essere dato in lettura «a riserva de' libri proibiti, li quali a distinzione degli altri, sono legati da una fettuccia, né ponno darsi senza saputa del Bibliotecario, a cui gli Avventori devono far vedere le opportune licenze. Lo stesso è dei Manoscritti che niuno può leggere senza permissione particolare dello istesso Bibliotecario». Tra i compiti dei dottori esisteva inoltre quello in base al quale, «venendo a Milano un forastiero erudito di qualunque nazione, trovasse nel detto Collegio con chi discorresse perfettamente la nativa sua lingua, o nella scienza che lui professasse». Ma il più sicuro superamento dei limiti era insito nella stessa vastità quantitativa e qualitativa del patrimonio bibliografico, che assommava a circa trentamila volumi, quando la Biblioteca Vaticana nel 1590 ne aveva soltanto

dodicimila e la Bodleian appena cinquemila e seicento, secondo il primo catalogo del 1605. Se nel catalogo oxoniense non esistono notazioni di particolari limiti circa l'accesso ai libri, comunque riservati «per l'uso pubblico degli studenti», in quello successivo del 1620, che elencava sedicimila volumi, si trovano norme che a ragione sono state accostate a quelle delle biblioteche cattoliche: le opere di autori eretici o scismatici non potevano essere sfogliate e meno che mai lette, se non da studiosi di provata fiducia e comunque solo se muniti di licenza scritta del vice-cancelliere o di un professore dell'università. Del resto, proprio in quegli anni ebbe luogo, da parte di Roma, un clamoroso sequestro delle 'armi ideologiche' dell'avversario. Quando il 19 settembre 1622 le truppe bavaresi conquistarono Heidelberg, nelle loro mani cadde anche «la madre di tutte le biblioteche tedesche», come veniva definita la collezione di libri messa insieme soprattutto da Federico V, principe elettore del Palatinato. Il papa diceva che quella biblioteca doveva essere trasferita a Roma «per il bene della Chiesa e dei professori di Belle Lettere»; il buon diritto papale a quella acquisizione si sosteneva anche sulla base del fatto che quei libri erano in buona parte frutto delle rapine compiute dai protestanti nei conventi e che, soprattutto, così facendo, «si sarebbero disarmati gli eretici». Da un certo punto di vista, tale 'deportazione' in Vaticano di circa ottomila e cinquecento volumi manoscritti e a stampa (di cui circa mille furono incorporati nella biblioteca del Sant'Uffizio) non è stata solo un fatto negativo, poiché già nel 1693 Heidelberg sarebbe stata messa a ferro e fuoco dalle truppe francesi, mentre i bombardamenti della Seconda Guerra mondiale hanno finito praticamente per cancellare tutta la città antica. È un fatto, comunque, che, a pochi anni di distanza dalla conquista di Heidelberg, nell'ultimo capitolo dell'*Advis pour dresser une bibliotheque*, dedicato a un tema fondamentale, «Quale deve essere lo scopo principale di questa biblioteca», cioè della biblioteca in sé, Naudé avrebbe scritto: «ora, almeno secondo quanto ho potuto sapere, solo in quelle del cavaliere Bodley a Oxford, del cardinal Borromeo a Milano, e della Casa degli agostiniani a Roma, si può entrare liberamente e senza difficoltà». La biblioteca doveva essere aperta a tutti, anzi essere disponibile anche al minimo degli uomini: «votarla e consacrarla all'uso pubblico e non negarne mai la comunicazione al minimo degli uomini che ne potrà aver bisogno». Quella visione fu però ancora a lungo patrimonio di pochi, illuminati intellettuali, mentre la negazione dello stesso diritto all'esistenza per le voci degli eretici sul piano religioso o politico continuò ad essere teorizzata e praticata da entrambe le parti.

Una logica evoluzione di procedure restrittive come quelle sopra ricordate per l'Ambrosiana fu la creazione degli 'inferni', termine usato in area francese per indicare la sezione di una raccolta libraria dove si riunivano le opere non ammesse alla pubblica lettura, se non dietro il rilascio di particolari permessi; attraverso quella specie di limbo le biblioteche pubbliche cercarono di rispettare le disposizioni della censura ecclesiastica, o statale, senza però rinunciare alla conservazione di una parte rilevante, sia per consistenza, sia per importanza, del loro patrimonio. Il gesuita Claude Clément nell'ottavo capitolo del trattato intitolato *Musei sive bibliothecae* (Lione 1635), dove discuteva del rogo a cui occorre condannare i libri proibiti e pericolosi, sostenne la necessità di istituire anche un «carcerem librorum», evidentemente per le opere da tenere sotto controllo, senza che fosse necessario distruggerle. Dalla metà del XVII secolo e poi nel XVIII compare in Francia saltuariamente la parola *enfer* proprio per indicare quel luogo riservato della biblioteca. Probabilmente da allora nelle collezioni pubbliche anche di altre nazioni iniziano a formarsi le sezioni dei libri 'riservati', o *forbidden*. Secondo la ricostruzione che ne dette Guillaume Apollinaire nel 1913, il primo e più famoso 'inferno' ufficiale sarebbe stato istituito alla Biblioteca Nazionale di Francia per volontà di Napoleone, primo console, intorno all'anno 1800. Per la verità risulta che l'effettiva realizzazione dell'*enfer* della Nazionale di Parigi dati agli ultimi anni del secondo Impero, cioè tra 1873 e 1874. Nel 1877 comprendeva 340 opere. Nel 1913 Apollinaire e i suoi collaboratori ne censirono 930, salite poi a 1730 (dopo nuove 'entrate' ed 'uscite') nel 1978, quando Pascal Pia (l'inferno parigino era stato chiuso l'anno precedente) scrisse un'opera fondamentale su quel particolare istituto.

Bisogna tuttavia ricordare che già nel 1751 era uscito il secondo volume dell'*Encyclopédie* di Diderot e D'Alembert, che contiene varie voci legate alla biblioteca e al libro, da *Bibliographe* a *Bibliothèque*; nella voce *Bibliomanie* (redatta da D'Alembert) si legge il seguente passaggio: «Così tanti mediocri e tanti fessi sono stati autori di libri, che si può guardare ad una grande collezione di volumi, a prescindere dai generi di libri presenti, come ad una raccolta di memorie per servire alla storia della cecità e della pazzia degli uomini; e si potrebbe scrivere sul frontone delle principali biblioteche questa frase: i manicomi dell'intelligenza umana (*Les petites maisons de l'esprit humain*)». Ne consegue che l'amore per i libri «quando non è guidato dalla filosofia e da uno spirito illuminato, è una delle più ridicole passioni». Dunque, non si aspirava più a una biblioteca universale, ma a un istituto che raccogliesse una precisa selezione di titoli; la nuova, corretta e scientifica biblioteca sarebbe stata rappresentata proprio dalla serie delle voci della stessa *Encyclopédie*. In concreto, la Rivoluzione francese fu un altro momento di grandi distruzioni del patrimonio librario, ma rappresentò anche una grandiosa ridistribuzione dello stesso. Dopo i rilevanti sequestri di libri legati alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773), con il 1789 e l'incameramento dei beni ecclesiastici si è calcolato che a Parigi siano passati di mano circa due milioni di volumi e ben otto in tutta la Francia. In Italia le soppressioni cominciarono nel 1805. Naturalmente non portarono solo ad acquisizioni, perché vennero mandati al macero o venduti come carta straccia molti 'doppi' (soprattutto di argomento teologico e religioso) presenti in quasi tutte le collezioni, opere giudicate del tutto superate, se non dannose. La conseguenza fu che le numerose biblioteche pubbliche e civiche incrementate con questi fondi, o che da essi presero vita, contenevano comunque molta teologia, ma poca letteratura e poche opere scientifiche, per via della composizione del patrimonio originario. Ancora per l'Italia, la soppressione delle corporazioni religiose nel 1866 ha provocato non solo un'ulteriore, rilevante migrazione di opere dalle collezioni ecclesiastiche alle biblioteche pubbliche del tempo, ma anche gravi danni alla conservazione del libro religioso. Inoltre, a partire dalla metà del secolo scorso, l'ormai acquisita convinzione, da parte degli stessi proprietari ecclesiastici, del valore limitato sul piano storico e teologico di molti dei testi presenti in quelle collezioni, soprattutto per i secoli XVII-XIX, ha comportato pesanti distruzioni. Proprio perché una percentuale importante di quella letteratura religiosa e devozionale non ha mai trovato accoglienza nelle biblioteche pubbliche, è oggi così difficile ricostruire una mappa precisa di tante opere e, soprattutto, della loro fortuna bibliografica. Di sicuro, il problema di quanti e quali libri debbano entrare in una biblioteca pubblica, e poi quali di essi possano essere dati in lettura, e a quali lettori, non sarà mai risolto una volta per tutte. Non a caso la discussione talora si riaccende, con forti spinte censorie, soprattutto negli Stati Uniti. Non sono mancati, comunque, anche recenti casi italiani, con bibliotecari accusati di aver distribuito 'libri licenziosi' a minorenni. Ad ogni modo, fermo resta il principio per cui nessun libro è tanto 'cattivo', o superfluo, da non contenere qualcosa di utile e da non poter essere cercato da qualcuno, ora o in futuro. A difesa dei libri continua ad ergersi la celebre frase di Heinrich Heine: «chi brucia i libri, prima o poi finirà per bruciare gli uomini».

(U. Rozzo)

Vedi anche

Castelvetro, Ludovico; Censura libraria; Collegio delle Arti di Coimbra, processi del; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Indici dei libri proibiti, Portogallo; Indici dei libri proibiti, Roma; Indici

dei libri proibiti, Spagna; Modena; Pio V, papa; Possevino, Antonio; Renata di Francia, duchessa di Ferrara; Sisto da Siena

Bibliografia

Balsamo 2006, *BNF 1789* 1989, Borraccini-Rusconi 2006, Bougé-Grandon 2000, Grendler 1981, Hilgers 1904, ILI, Nuovo 2007, Pia 1998, Revelli 1993, Rozzo 1997(a), Rozzo 2003, Rozzo 2005(a)

Biblisti, processi ai, Spagna - Durante il medioevo non si produsse in Spagna una grande quantità di versioni volgarizzate della Bibbia. Del XV secolo si conservano solo i Vangeli in castigliano di Martín Lucena e la traduzione dell'Antico Testamento del rabbino Mosén de Guadalajara, entrambi manoscritti. Giunsero a essere stampati le *Epístolas y Evangelios* di Gonzalo García de Santa María e gli *Evangelios moralizados* di *fray* Juan López. Umanisti, spirituali ed erasmiani, in reazione all'esegesi medievale e contro gli abusi di sacerdoti ignoranti, ritennero opportuno offrire un'alternativa, in grado di rendere possibile all'insieme dei fedeli una lettura e una meditazione frequente delle Sacre Scritture, fermo restando che ciò sarebbe stato possibile solo attraverso una loro traduzione in volgare. Ma tale intento coincideva con uno degli obiettivi centrali di tutti i riformatori, sintonia che poteva far diventare sospetto qualsiasi sostenitore, persino all'interno dell'ortodossia, di una lettura generalizzata del testo biblico. A loro volta i Re Cattolici avevano già decretato la proibizione, per motivi politici, della Bibbia in volgare. Il celebre teologo, e guardiano della tradizione, Alfonso de Castro, fece al Concilio di Trento un discorso di condanna di tale strategia divulgativa che avrebbe ripreso nel suo *Adversus omnes haereses*, un trattato nel quale afferma che «fonte e origine delle eresie è la traduzione della Sacra Scrittura in lingua volgare». Tale atteggiamento sarebbe stato ripreso dalla IV sessione del Concilio, che dichiarò la supremazia della versione latina, detta Vulgata, attribuita a san Girolamo, e, allo stesso tempo, condannò le interpretazioni opposte a quella ufficiale della Chiesa e dei Padri; ma senza proibire le versioni volgari che si adattassero a queste premesse conciliari. A partire da quel momento fu prerogativa dei vescovi il concedere l'autorizzazione a qualsiasi studio di argomento sacro.

Le diffidenze che la Bibbia in volgare produceva, uno dei grandi fronti dell'azione dell'Inquisizione, dipendevano in parte nel mondo ispanico dal suo tradizionale antisemitismo al quale, successivamente, si sarebbe unito il timore delle autorità civili e religiose nei confronti della possibile penetrazione del protestantesimo nei suoi domini. Al fine di prevenirla era necessario troncare alla radice la circolazione di qualsiasi idea o postulato che avesse il benché minimo tratto di somiglianza con il credo luterano. Per questo motivo la reazione del Sant'Uffizio contro gli evangelici, i sostenitori della necessità di diffondere le Scritture in volgare è antecedente agli eventi. Agli anatemi dei sovrani si aggiunsero i dettami dei teologi. A Trento Alfonso de Castro giunse perfino a sentenziare che era «mayor el perjuicio que se origina de que los sagrados libros se viertan a lengua vulgar que de la lectura de los filósofos paganos». L'Indice dei libri proibiti dell'inquisitore Fernando de Valdés (1559) incluse un gran numero di Bibbie in latino e in castigliano; tra quelle latine figurano la Bibbia di Anversa del 1541 e quella di Basilea del 1554. In volgare sono da ricordare quella di Francisco de Enzinas, pubblicata ad Anversa nel 1543, quella che pubblicarono i Portonariis a Salamanca nel 1555 e quella del maestro Fernando de Jarava. Non figura invece la versione del Nuovo Testamento dell'umanista Juan Pérez de Pineda, stampata a Ginevra da Jean Crespin e introdotta in Spagna, all'interno di un pacco di libri protestanti, ad opera del sivigliano Julián Hernández (1557), delitto per cui fu mandato al rogo. A causa di episodi come questo si moltiplicarono i pubblici roghi di Bibbie «notadas de algunos errores», soprattutto quelle che venivano dall'esterno nelle località dove erano state scoperte, come quelle di Siviglia del 1551-1552 e quelle di Valladolid del 1558.

Non furono invece oggetto della purga inquisitoriale, e non se ne conoscono peraltro i motivi, le due traduzioni castigliane più importanti del XVI secolo: quella di Ferrara del 1553, una trasposizione dell'Antico Testamento, e quella di Casiodoro de Reina (Londra, 1569), un umanista ex frate del convento sivigliano di Sant'Isidro, la più utilizzata dalle comunità evangeliche spagnole. La furia inquisitoriale si rivolse tuttavia in maniera particolarmente virulenta contro l'opera e il pensiero di un gruppo prestigioso di biblisti spagnoli, umanisti illustri dell'epoca della Controriforma. In questo modo il Sant'Uffizio svolse una effettiva azione di propaganda e mise in chiaro che nessuno poteva considerarsi come esente da sospetti e che qualsiasi deviazione, la minima deviazione, dall'ortodossia ufficiale avrebbe potuto essere oggetto di persecuzione e di condanna. Il processo dell'arcivescovo Bartolomé de Carranza, il primate di Spagna, costituisce un altro ottimo esempio di questa storia di insidie.

Uno dei grandi problemi concernenti la Bibbia venne suscitato dallo studio tecnico delle sue versioni latine e dalle interpretazioni teologiche del suo testo originale, dal tipo di repressione che l'Inquisizione esercitò nell'ambiente universitario e dall'indirizzo che imboccò la cultura spagnola. In tale diatriba decisiva fu l'influenza dei metodi filologici sostenuti dagli umanisti e, in particolare, degli schemi ideologici promossi dagli erasmiani, due movimenti intellettuali contrari alla vecchia scolastica e promotori di una lettura biblica filologica, ossia ancorata al suo significato letterale. Con questa predisposizione si opponevano alla tradizione di rinvenire nel testo i suoi significati allegorici, simbolici, mistici o profetici. Il *sensus litteralis* poteva però essere tacciato di contaminazione rabbinica, soprattutto quando nel conflitto partecipavano dei giudeo-*conversi*. Inoltre lo studio comparativo delle lingue bibliche metteva in evidenza numerosi errori della *Vulgata* latina di san Girolamo, che gli umanisti, entusiasti della vera parola di Dio, cercarono di correggere attraverso gli originali greci ed ebraici. Per tale operazione era inevitabile il ricorso alle lezione dei rabbini. Se a tutto ciò si aggiunge l'origine *conversa* di alcuni dei più celebri biblisti di Alcalá e di Salamanca non può stupire il fatto che gli scolastici accusassero i filologi di essere dei giudaizzanti.

All'inizio le proposte umanistiche di un ritorno alle fonti bibliche ebbero qualche punto di contatto con la scolastica meno radicale, come nel caso del *De locis theologicis* del teologo tradizionalista domenicano Melchor Cano (1563), autore distante dalla dialettica pura e difensore dei testi originali. Ma sei anni dopo avrebbe avuto inizio una causa nell'Università di Salamanca che divenne la chiave di un conflitto di maggiore ampiezza. Tutto ebbe inizio quando lo stampatore Gaspar de Portonariis chiese licenza all'università per pubblicare la Bibbia latina del professore del Collège de France François Vatable, proibita dall'Indice di Valdés del 1559 perché al suo interno erano state incluse note di teologi protestanti tedeschi e francesi. Per valutare la richiesta venne convocata una Giunta composta da scolastici radicali, come il professore di greco León de Castro e il domenicano Bartolomé de Medina, il decano di Teologia e commissario dell'Inquisizione Francisco Sancho, ed ebraisti vicini alle proposte umanistiche: Gaspar de Grajal, Martín Martínez de Cantalapiedra e *fray* Luis de León. I primi argomentarono la loro risposta negativa mediante una interpretazione stretta dei decreti del Concilio di Trento sulla *Vulgata*, mentre gli altri considerarono lecito il metodo filologico capace di sanare gli errori del testo latino. Si scatenò pertanto la controversia, che giunse a un tale livello di asprezza che portò nel 1571 alla denuncia di Grajal all'Inquisizione, alla quale seguirono quelle di Martín Martínez de Cantalapiedra. I tre furono accusati di essere dei giudaizzanti sulla base del fatto di concordare con le interpretazioni rabbiniche e con la necessità dell'ebraico; li si accusò pertanto di una certa convergenza con il luteranesimo per ciò che attiene il concetto di santità, la valutazione della scolastica, gli errori contenuti nella Vulgata e la

difesa del significato letterale delle Scritture. Questi decreti dell'Inquisizione, in ogni caso, evidenziarono i pericoli che portava con sé l'opposizione alla teologia dominante; non invano Grajal morì nelle carceri dell'Inquisizione, le stesse nelle quali rimasero fino al 1577 anche Cantalapiedra e *fray* Luis, entrambi infine assolti.

Medina fu uno dei principali responsabili delle persecuzioni degli umanisti accusati. Nel 1571 fomentò alcuni pettegolezzi studenteschi sul loro conto, che attraverso un altro domenicano fece arrivare alla *Suprema*; quest'ultima si mise in moto avviando un processo 'a termine'. Con tale incarico ordinò a un inquisitore del tribunale di Valladolid di recarsi a Salamanca; questi, dopo le opportune indagini e la confessione preziosa e volontaria di fra' Luis, affrontando così direttamente chi con pettegolezzi lo infamava, ordinò l'incarcerazione dei tre personaggi in questione. Lo stesso tribunale approfittò della presenza a Valladolid dell'agostiniano sivigliano Alonso de Gudiel, eminente scritturista e professore all'Università di Osuna, per partecipare a un capitolo provinciale del suo Ordine, per rivolgergli accuse simili alle precedenti. La delazione partì da León de Castro, il cui libro sul profeta Isaia era stato oggetto di alcune lievi critiche da parte di Gudiel. L'accusato sarebbe finito in prigione con loro e, come Grajal, non sarebbe più riuscito ad uscirne: vi morì infatti nel 1573.

Non sfuggirono allo zelo inquisitoriale nemmeno alcuni personaggi secondari come Juan Escribano, reggente di Greco nel Collegio Trilingue di Salamanca. Il meschino atteggiamento da lui assunto nel corso del rapporto che dovette fare sulle opere di Pierre de la Ramée non gli evitarono una permanenza di un anno (1575) nelle carceri del Sant'Uffizio. Il ruolo di Castro fu determinante anche nello svolgimento di questo processo; almeno così si deduce dalla lettera che, da Salamanca, Pedro Salinas inviò, il 29 gennaio 1575, a Benito Arias Montano. Quest'ultimo, altro grande biblista, aveva studiato prima a Siviglia, passando successivamente al Collegio Trilingue di Alcalá, dove conobbe fra' Luis, con il quale sarebbe tornato ad entrare in contatto a Salamanca nel 1554. In questa città consegnò a fra' Luis la sua versione in versi, insieme con alcune note, del Cantico dei Cantici, convincendolo a fare una traduzione castigliana in prosa dello stesso testo. Queste note e la trasposizione in volgare del Cantico sarebbero state ammesse come prove di colpevolezza nel menzionato decreto del 1572.

Benito Arias Montano, tempo prima, nel 1559, di ritorno da un viaggio in Italia, aveva portato un manoscritto con varie lezioni che, a suo dire, facilitavano la lettura della Bibbia. Dopo aver discusso di ciò con il suo amico fra' Luis, questi trovò sospetto il contenuto del documento, opinione di cui Montano avrebbe tenuto conto, tanto da arrivare a bruciarlo. Ma fra' Luis, incautamente, parlò del caso con un suo confratello, Diego de Zúñiga, il quale immediatamente lo denunciò all'Inquisizione. Fortunatamente Montano, dopo essere stato imprigionato e interrogato, venne liberato senza ulteriori conseguenze, e poté perfino prendere parte al Concilio di Trento. Nel 1568, inoltre, Filippo II lo nominò supervisore della Bibbia poliglotta (1569-1573), che stava stampando Plantin ad Anversa. Opera fortemente innovativa, la Poliglotta portava con sé una serie di questioni che la rendevano sospetta: alcuni dei collaboratori fiamminghi dell'edizione erano in odore di eresia; i caratteri ebraici provenivano dalla fornitura di un tipografo protestante; si era scelta la versione latina di Sante Pagnini e non la Vulgata. Inoltre alcuni studi di Arias Montano introdotti nell'*Apparatus* dell'ottavo tomo, come il *De arcano sermone*, non sembravano perfettamente ortodossi. Persino fra' Luis de León avvertì Montano della campagna di discredito che León de Castro aveva iniziato a Salamanca contro un'opera che stava per vedere la luce in un paese eretico. Tutto ciò non era che il preludio del processo che sarebbe iniziato nel 1572.

Le obiezioni alla *Biblia Regia* arrivarono anche dalla Curia papale, motivo del viaggio a Roma di Arias Montano; ciò nonostante, dopo dure discussioni, Montano ottenne un'approvazione provvisoria il 23 agosto del 1572, concessa da Gregorio XIII. Tale circostanza non fece che intensificare gli avvertimenti di León de Castro a Salamanca. La reiterazione e l'asprezza delle sue critiche misero di nuovo in allarme le autorità pontificie, e avrebbero persino potuto mettere in questione il prestigio di Filippo II. Di nuovo, dunque, Montano – nel 1575 – dovette recarsi a Roma. Da lì inviò lettere di protesta all'inquisitore generale Pedro de Portocarrero e al re, pregandoli di calmare i sospetti di Castro. Infine, e in considerazione del peso politico della Corona spagnola, nel gennaio 1575 la *Congregatio Concilii* approvò l'opera consigliando però di non rendere estensiva l'autorizzazione dell'*Apparatus*. Il papa, da parte sua, al fine di evitare un conflitto di giurisdizione, lasciò l'ultima parola sulla questione all'Inquisizione spagnola nel suo ambito di competenze. Il rigore e i sospetti dei teologi di Salamanca, in ultima analisi, fecero in modo che la Poliglotta di Anversa, monumento del biblismo della Controriforma, includesse nei cinque primi volumi la Vulgata, ma accanto alla revisione filologica eseguita da Franciscus Raphaelengius, genero di Plantin, l'editore dell'opera, che in seguito sarebbe passato tra le file dei protestanti. Insieme con la versione di san Girolamo sarebbero andate il testo ebraico, la Parafrasi caldea, i Settanta in greco, le traduzioni latine dal caldeo e dal greco e la versione siriana del Nuovo Testamento. I tre volumi rimanenti, in omaggio ad una interpretazione autentica delle Scritture, raccoglievano altri testi complementari: grammatiche delle lingue bibliche, trattati eruditi sulle misure, geografia e costumi e il dizionario simbolico chiamato *De arcano sermone*. Quest'ultimo, precisamente, come abbiamo visto, fu al centro delle rappresaglie contro Arias Montano. Dopo l'approvazione dell'edizione da parte di Gregorio XIII, León de Castro diede inizio a una campagna per gettare discredito su di essa, campagna che si saldò con la sua denuncia al Sant'Uffizio nel 1574. In difesa di Montano intervenne Juan del Caño, che accusò Castro di voler eliminare le cattedre di Greco e di Ebraico nell'università; a sua volta Arias rispose che dissentire dai teologi non significa contraddire Cristo. Ciò nonostante le accuse contro Montano non sortirono alcun effetto sulla sua persona, sebbene, questo sì, la sua Bibbia fu oggetto di numerose censure e, dopo qualche tempo, tutte le opere di questo esimio umanista finirono nell'Indice inquisitoriale di Juan de Pineda del 1607.

Nel 1582 *fray* Luis de León tornò ad essere protagonista di un altro processo, dal quale poté uscire indenne grazie alla mediazione, nel 1584, dell'inquisitore generale Gaspar de Quiroga. Giunti a questo punto è necessario mettere in evidenza che taluni esperti ritengono che i problemi di fra' Luis de León con il Sant'Uffizio non avessero nulla a che vedere con la sua traduzione in castigliano del Cantico dei Cantici, sebbene si sia insistito molto su questo. Gli inizi della sua persecuzione sembrano aver a che fare con uno dei suoi testi, allora inedito, intitolato *Sobre los sentidos de la Escritura*, che espose in una pubblica presentazione e nel quale appoggiò la preminenza del significato letterale della Bibbia.

Il biblismo post-tridentino, a parte la *Bibbia Regia*, raggiunse altre vette nei *Libri decem hypotyposeon theologicarum* di Martínez de Cantalapiedra (1565), nei *Commentari* e nel *De los nombres de Cristo* (1583) di fra' Luis de León; ossia, in una opzione teologica volontaristica prossima all'umanesimo e sostenitrice di una intima spiritualità. Queste dispute consolidarono la necessità e l'opportunità delle edizioni della Vulgata con criteri filologici. Convinto della efficacia del metodo, papa Sisto V, intorno al 1587, auspicò un'edizione critica della versione attribuita a san Girolamo, per la quale si ricorse a fra' Luis; ma questi, diffidente e troppo prossimo alla sua vicenda inquisitoriale, rifiutò l'invito. Qualche anno prima nel prologo del suo *Canticum Canticorum* (1580) aveva avvertito che «in questo nostro tempo il compito di scrivere è troppo pericoloso per coloro che scrivono». Ciò nonostante, tale impresa non giunse ad essere realizzata fino al pontificato di Clemente VIII, promotore dell'edizione Clementina della Vulgata del 1592, diretta dal cardinale Roberto Bellarmino.

(C.A. González Sánchez)

Vedi anche

Arias Montano, Benito; Bibbia; Carranza, Bartolomé de; Castro, Alfonso de; Censura libraria; Gregorio XIII, papa; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Indici dei libri proibiti, Spagna; León, Luis de; Martínez de Cantalapiedra, Martín; Pineda, Juan de; Quiroga, Gaspar de; Reyna, Casiodoro de; Roberto Bellarmino, santo; Sigüenza, José de

Bibliografia

Alcalá 2001, Andrés Martín 1976-1977, Bataillon 1996, Castro 1534, Fernández Marcos-Fernández Tejero 1997, Gil 1981, ILI, Pinta Llorente 1935-1946, Pinto Crespo 1983, Reyes Gómez 2000, Tellechea Idígoras 1962(a), Tellechea Idígoras 1977

Bigamia e poligamia, Italia - I bigami e specialmente i poligami perseguitati dall'Inquisizione romana erano uomini e donne che contraevano uno o più legami di matrimonio mentre erano ancora legati al primo coniuge. La differenza fra poliandria (avere più uomini) e poliginia (avere più donne), a cui talora oggi si ricorre, non era in uso nel gergo del diritto dell'Inquisizione romana. Il diritto canonico distingueva, piuttosto, fra *bigamia simultanea*, *bigamia successiva* e *bigamia similitudinaria*. Quest'ultima indicava il matrimonio contratto da un ecclesiastico dopo aver preso gli ordini. L'espressione *bigamia simultanea* si riferiva a un secondo matrimonio stipulato da un laico mentre era ancora sposato con il primo coniuge. Con il termine *bigamia successiva*, invece, si intendeva un'unione stretta dopo la morte del primo coniuge. Quest'ultimo tipo di matrimonio, sebbene non fosse illegittimo, rappresentava tuttavia in maniera meno perfetta l'unione fra Cristo e la Chiesa. Un ecclesiastico che era stato sposato veniva anch'egli considerato un bigamo e perciò necessitava di una dispensa prima dell'ordinazione. In entrambi i casi la bigamia non era reato, ma un'irregolarità. A causa delle diverse accezioni del concetto, quando parlavano di laici bigami i giuristi della prima età moderna usavano l'espressione «avere due mogli» (*habere duas uxores*). Nel linguaggio dell'Inquisizione romana era prevalente la categoria di poligamia, che poteva riferirsi a un doppio legame come a più legami matrimoniali. Nella realtà la maggior parte dei bigami non portava avanti unioni in parallelo. Solitamente si lasciava il proprio coniuge prima di contrarre seconde nozze, secondo un modello che restava, di norma, monogamo. Per il diritto canonico era tuttavia decisivo che continuasse a sussistere il vincolo sacramentale del primo matrimonio.

Prassi del diritto nel medioevo e nel XVI secolo

Durante il medioevo la bigamia/poligamia apparteneva ai reati di misto foro che potevano essere di competenza di un tribunale ecclesiastico o secolare. In quale di quei tribunali un caso finisse per essere giudicato dipendeva dalle circostanze specifiche della causa e dagli interessi dei protagonisti. Dal momento che la validità di un'unione secondo il diritto medievale si basava unicamente sul consenso dei contraenti, mentre la cerimonia nuziale, il consenso dei genitori e la presenza di testimoni non erano vincolanti, si poteva facilmente arrivare a discordie sul fatto che si trattasse di una relazione di tipo matrimoniale, o solo di un fidanzamento. A casi di bigamia si arrivava quando uno dei due coniugi aveva contratto in malafede una seconda unione, o anche solo quando si supponeva che avesse fatto un'altra promessa di matrimonio. Spesso il compito di accertare la validità del primo o del secondo matrimonio spettava al tribunale vescovile. Tali processi erano per lo più condotti come procedimenti di annullamento, non come cause giudiziarie per bigamia (Cristellon 2001: 139, nota 44; Scaramella 2004). Si concludevano con l'invalidazione di uno o dell'altro matrimonio, ma non avevano conseguenze di diritto penale. Quando invece il secondo matrimonio veniva contratto in modo deliberato si poteva giungere a infliggere pene secondo il diritto ecclesiastico.

Sia il diritto canonico, sia quello civile prevedevano punizioni per la bigamia. Diversi statuti cittadini medievali stabilivano per i bigami pene pecuniarie leggere, ma talora non mancavano gravi castighi, come la berlina, le punizioni corporali, la detenzione o l'esilio; in alcuni casi, come ad Anagni e a Vicenza, si poteva arrivare persino a comminare la pena di morte (Esposito 2004: 40-41). La bigamia non fu classificata come un affare di fede (*causa fidei*), né dal diritto secolare, né in quello ecclesiastico. Nei manuali medievali per gli inquisitori come il *Directorium inquisitorum* di Nicolau Eymerich mancano accenni alla bigamia/poligamia.

Nel Cinquecento con l'avvio delle discussioni confessionali il reato fu oggetto di una fondamentale rivalutazione. I riformatori rimanevano fedeli all'unione monogama cristiana, tuttavia ne rifiutavano la sacralità e permettevano, sotto specifiche condizioni, una separazione seguita da seconde nozze. Inoltre l'assenso dato da Lutero e Melantone al doppio matrimonio del langravio Filippo d'Assia nel contesto di un consiglio segreto, così come la propagazione della poligamia fra gli anabattisti di Münster nel 1534-1535, fece aumentare il sospetto tra i cattolici che i riformatori ritenessero legittimo un doppio matrimonio.

Su tale sfondo la bigamia fu apertamente condannata dal Concilio di Trento nel novembre 1563. Nel quadro di una complessiva riforma del diritto matrimoniale nel secondo canone della ventiquattresima sessione (*De matrimonio*) si chiarì: «si quis dixerit, licere Christianis plures simul habere uxores, et hoc nulla lege divina esse prohibitum: anatema sit» (CT: IX, 697). L'opinione che la bigamia fosse legittima fu così per la prima volta definita un'eresia. Su quella base, chi contraeva un secondo matrimonio poteva dunque essere perseguitato come un sospetto di eresia. In Italia dagli anni Ottanta del Cinquecento l'Inquisizione romana iniziò a reclamare la competenza sul reato di bigamia, nell'ambito di un progressivo riorientamento delle attenzioni del tribunale verso trasgressioni che riguardavano la condotta morale della comunità e la vita ecclesiastica, sancito dalla decisiva bolla *Immensa Aeterni Dei* del 22 gennaio 1588 (*Magnum Bullarium* 1727: II, 667-668). A quel periodo risalgono non solo le prime lettere e i primi decreti del Sant'Uffizio riguardanti le competenze degli inquisitori sui casi di bigamia, ma anche i primi processi celebrati nei tribunali locali. A Napoli, ad esempio, le cause per bigamia registrarono un sensibile aumento. L'allargamento della giurisdizione dell'Inquisizione romana avvenne a discapito dei tribunali vescovili e secolari, con i quali non sarebbero mancati conflitti. Le pretese del Sant'Uffizio, ad esempio, ebbero poco successo a Venezia, dove le autorità secolari mantennero ferma la propria autorità su quel reato (Grendler 1977: 211, nota 32). Inizialmente la Congregazione riconobbe il primato del giudice secolare qualora avesse ricevuto per primo la denuncia del delitto. Solo per l'esame della fede gli imputati dovevano essere condotti di fronte all'inquisitore. Dall'inizio del Seicento, però, i cardinali inquisitori presero a rivendicare la competenza esclusiva sulla bigamia. Un decreto del 1601 stabilì che «poligamie cause spectant ad S. Officium» (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, Q 2 n, p. 623). L'assenza di studi sistematici e di carattere comparato impedisce di valutare fino a che punto l'aspirazione del Sant'Uffizio si trasformò in realtà. La questione rimase aperta per tutto il Seicento. Soltanto nello Stato della Chiesa gli inquisitori riuscirono a imporre la propria linea in modo indiscusso. A Roma il principale foro, il Tribunale del Governatore, cessò di occuparsi di bigamia. In generale, però, i dati disponibili sembrano indicare la progressiva affermazione delle pretese inquisitoriali. La fine del Cinquecento coincise dunque in Italia con un mutamento dell'interpretazione del reato di bigamia sul piano normativo, così come su quello della pratica del diritto.

Quell'evoluzione si coglie anche nei manuali per gli inquisitori. Desiderio Scaglia, Cesare Carena, Francesco Albizzi, fra gli altri, dedicarono al reato di bigamia capitoli specifici, nei quali chiariro-

no le basi delle rivendicazioni giurisdizionali dell'Inquisizione sulla bigamia, nonché delle procedure seguite nel colpire quel tipo di reato. In un trattato apparso nel 1638, Diego García de Trasmiera discusse la bigamia come un delitto di esclusiva pertinenza delle Inquisizioni romana e spagnola. Infatti, sebbene già dal 1607 si fossero avuti tentativi di sanzionare attraverso una bolla le ambizioni del Sant'Uffizio, soltanto il 20 giugno 1637 era apparsa la prima e unica costituzione apostolica dedicata unicamente alla questione. Promulgata da papa Urbano VIII, la bolla *Magnum in Christo* (*Bullarium Taurinense* 1857-1872: XIV, 595-596) fu diretta soprattutto contro i delinquenti che avevano commesso il reato sotto falso nome, minacciando loro la pena della galera *in perpetuum*. Il diploma, però, non fu recepito fino in fondo neppure dal Sant'Uffizio, come mostra una discussione della Congregazione che si sarebbe verificata nel Settecento (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, M 5 b, fasc. "Roma 1726").

Il processo per bigamia

Un processo per bigamia era teso all'accertamento di un doppio matrimonio e all'esame della fede di un imputato. Occorreva che gli inquisitori raccogliessero le prove del primo e secondo matrimonio – attraverso i registri matrimoniali, o le dichiarazioni del primo coniuge –, così come del fatto che il primo coniuge fosse ancora in vita. Importante era inoltre l'identificazione del reo, soprattutto se la seconda unione era stata contratta sotto falso nome. I problemi di dubbia identità venivano risolti attraverso i confronti. Alla raccolta delle prove collaboravano i tribunali locali del Sant'Uffizio, quelli vescovili e i parroci. Non era raro che gli inquisitori sostenessero grandi spese per ottenere tutte le prove necessarie. Roma conservava un ruolo di coordinazione, dal momento che, appartenendo la bigamia ai reati considerati gravi, gli inquisitori locali erano tenuti a informare la Congregazione sui casi di quel genere. L'esempio dell'Inquisizione di Siena mostra che dal 1600 i cardinali inquisitori, sulla base delle relazioni ricevute, stabilivano la sentenza che doveva poi essere applicata dai giudici locali.

Accanto alla ricostruzione delle circostanze dei fatti, durante il processo l'imputato veniva interrogato sulla propria fede. Attraverso le seconde nozze, infatti, i bigami si rendevano sospetti di nutrire dubbi sul sacramento del matrimonio. Carena argomentò inoltre che i bigami venivano così ad accostarsi ai luterani, agli anabattisti e ai musulmani. Durante gli interrogatori gli imputati dovevano dimostrare la propria fede nell'indissolubilità del matrimonio cattolico. Ogni sospetto era fugato se dichiaravano sotto tortura di non ritenere legittima la bigamia. Nel corso del processo si giungeva a una classificazione più precisa. Il Sant'Uffizio individuava diversi livelli di gravità del sospetto di eresia. Riguardo alle circostanze distingueva fra tentata bigamia, bigamia senza prova del decesso del primo coniuge, o senza annullamento del primo matrimonio, bigamia sotto falso nome, o praticata mediante falsi testimoni, e bigamia con omicidio del primo coniuge. Secondo l'Inquisizione romana, solo la tentata bigamia poteva essere ritenuta un reato leggermente sospetto di eresia; tutte le altre varianti erano considerate invece gravemente sospette. Tale classificazione aveva conseguenze soprattutto sull'esito del processo. I bigami, che avevano avviato un secondo matrimonio, ma non l'avevano concluso, così come i rei che si erano presentati spontaneamente in tribunale (*sponte comparentes*), potevano abiurare in segreto. I gravemente sospetti dovevano invece abiurare in pubblico, subendo così una pesante ferita nell'onore. Accanto alle abiure la sentenza prevedeva il carcere e punizioni corporali. La pena ordinaria prevedeva cinque anni di galera per la bigamia, sette in caso di falsi testimoni. Chi con le proprie mendaci dichiarazioni aveva reso possibile un matrimonio bigamo poteva essere citato davanti all'Inquisizione come complice e condannato anch'egli fino a cinque anni di galera. La struttura gerarchica dell'Inquisizione, la regolare comunicazione tra Roma e i tribunali periferici, così come gli sforzi della Congregazione di dare norme certe, contribuirono all'uniformazione dei processi per bigamia durante il Seicento. Anche la prassi delle sanzioni divenne stabile, rendendo i giudizi contro i bigami relativamente prevedibili. A Roma e negli altri tribunali locali dell'Inquisizione le pene ordinarie erano definite e, generalmente, venivano applicate. Nel tempo l'Inquisizione deliberò su un ampio spettro di possibili sentenze. Accanto alla pena della galera, era prevista la detenzione per forme leggere di bigamia, o per la falsa testimonianza che avesse reso possibile il reato. Le donne non venivano condannate alla galere, ma alla detenzione o alla confisca. Per i casi di tentata bigamia erano possibili anche l'esilio, pene infamanti e castighi corporali, se i rei erano di umile origine sociale. La galera poteva essere tramutata in pena pecuniaria tenendo conto dell'elevata posizione sociale del reo, o in virtù di un provvedimento di grazia. Come altri organi di giustizia, anche l'Inquisizione ricorreva alla commutazione della pena, o rinunciava all'esecuzione della condanna, in considerazione di eventuali errori commessi nello svolgimento di un processo, dell'età del reo, della possibile condizione critica della sua famiglia. La condanna si poteva così adattare a seconda del tipo di denuncia, della qualità del delitto e della condizione sociale del reo.

I processi per bigamia avevano infine conseguenze anche sul diritto civile. Il secondo matrimonio era annullato e il secondo coniuge dichiarato libero da impegni. Il reo veniva sollecitato a ritornare al primo matrimonio e a saldare i danni causati al secondo coniuge, generalmente in forma di dote. La separazione dal secondo coniuge non era soltanto una questione di giudizio, poiché manteneva un ruolo importante anche l'ambiente sociale e la sua approvazione o meno di un'unione bigama. In base al diritto canonico era lecito conservarsi nel secondo matrimonio solo se il primo coniuge nel frattempo era deceduto. In ogni caso, poiché il reo aveva provocato la rottura di un matrimonio, doveva comunque cercare una dispensa di *impedimentum criminis* per concludere in forma legale la propria unione bigama. Molti tentativi di ottenere tale provvedimento sono registrati fra le carte del Sant'Uffizio a Roma (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, 1410, "Dispensationes variae").

La procedura contro la bigamia nel XVII secolo

Nella prima età moderna la bigamia fu un reato perseguito dall'Inquisizione romana. Resta difficile tuttavia dare una stima quantitativa dei delitti. Studi relativi al Sant'Uffizio di Napoli per gli anni 1564-1740 hanno calcolato i casi di bigamia intorno al 9,5% del totale. A Venezia, invece, non supererebbero lo 0,6% (Tedeschi-Monter 1991: 105-108). A Siena, per il periodo 1580-1640, si aggirerebbero sul 3% (Di Simplicio 2000: 21). Tra la fine del Seicento e l'inizio del Settecento il Sant'Uffizio di Roma si occupava in media di 15-20 casi di bigamia all'anno (Siebenhüner 2006: 181-182). Le fonti di natura burocratica inducono a ritenere che durante il Seicento la Congregazione conferì grande importanza alla lotta contro i matrimoni bigami, preoccupandosi anche di emanare provvedimenti tesi alla prevenzione di quei matrimoni stessi. Molti bigami ottenevano la necessaria *licentia nubendi* soltanto grazie a false testimonianze rese in mala fede o per ignoranza nei tribunali vescovili. Con l'*Instructio pro esamine illorum testium qui inducuntur pro contrahendis matrimoniis* del 1630 (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, 1505, "Instructiones" 1 e 2) il Sant'Uffizio tentò di evitare tali dichiarazioni. Il testo circolò dapprima in forma manoscritta, poi dal 1658 anche a stampa. Fu più volte ritoccato e inviato, a intervalli regolari, ai vescovi italiani cui spettava il conferimento della *licentia nubendi*. L'*Instructio* conteneva disposizioni minuziose circa gli interrogatori dei testimoni e mirava a prove sempre più complete sullo 'stato libero' dei candidati al matrimonio. Quelle regole, si badi bene, non riguardavano soltanto i potenziali bigami, ma chiunque desiderasse sposarsi fuori dalla propria località di origine. Nel complesso, durante il Seicento, l'Inquisizione contribuì alla confessionalizzazione e alla burocratizzazione del matrimonio. Come tribunale della fede rafforzò il profilo del matrimonio come

sacramento indissolubile. Grazie all'*Instructio* divenne inoltre attivo anche come istanza burocratica, aumentando attraverso numerose disposizioni il proprio controllo sulle unioni coniugali.

Stato sociale, genere e mobilità dei rei

I bigami attestati nei documenti coprono l'intero corpo sociale, tuttavia la maggior parte apparteneva al ceto medio-basso. Molti lavoravano come artigiani, o nei servizi, nell'agricoltura e nell'esercito come salariati. Da un punto di vista sociale e soprattutto di genere la bigamia rappresentava uno specifico reato. Le fonti del Sant'Uffizio di Napoli mostrano come le protagoniste dei reati di bigamia precedenti al Concilio di Trento fossero quasi esclusivamente donne (Scaramella 2004: 448, 456). Si trattava di donne abbandonate, presunte vedove che si erano risposate, o di donne che avevano contratto un secondo matrimonio perché in dubbio circa la validità del primo. Con la criminalizzazione della bigamia da parte dell'Inquisizione romana la situazione mutò. Per il Seicento sempre nel Sant'Uffizio di Napoli, come in quello di Roma, i documenti attestano che i processati maschi furono in prevalenza (a Roma furono più dei due terzi delle persone giudicate per bigamia). Le donne venivano accusate soprattutto perché si erano risposate, a causa della lunga assenza dei loro coniugi, o pensando che fossero morti.

La specificità sociale e di genere del reato era in relazione con l'elevata mobilità territoriale dei bigami. Normalmente fra il primo e il secondo matrimonio si registra una fase di migrazione. I rei lasciavano il proprio coniuge, giravano e si stabilivano in un altro luogo dove, dopo qualche tempo, convolavano a seconde nozze. Nel complesso, invece, la mobilità femminile era più limitata, a causa della condizione matrimoniale, dal lavoro di gestione della casa e dall'immagine di un ruolo specifico del proprio genere. Al contrario, gli spostamenti degli uomini erano agevolati dalle loro attività professionali, trattandosi spesso di lavoratori stagionali, di soldati e di prestatori di servizi. La stessa ricerca di un modo per garantirsi la sussistenza o un lavoro potevano essere all'origine di movimenti.

Sebbene non fosse una causa diretta di matrimoni bigami, la migrazione costituiva in molti casi un'occasione in grado di favorirli, soprattutto per gli uomini.

Motivi pratici della bigamia

La persecuzione della bigamia come reato contro la fede non rendeva giustizia della realtà sociale del processo. Numerosi processi per bigamia celebrati a Roma e nei tribunali locali dell'Inquisizione indicano come i matrimoni bigami non dipendessero affatto da dubbi di fede, né da simpatie verso idee religiose non cattoliche. Tanto la separazione dal primo coniuge, quanto la stipulazione di un secondo matrimonio avevano alla base soprattutto motivi sociali, economici e sentimentali. All'origine della separazione dei coniugi si potevano trovare conflitti irrisolti sulla gestione della casa, dei beni o del denaro, l'infedeltà matrimoniale o tensioni familiari. In parte i mariti lasciavano le mogli perché non ritenevano valido il matrimonio; in altri casi, responsabili della separazione erano difficoltà estranee al matrimonio, come le minacce di persecuzione da parte della giustizia, o la ricerca di un lavoro. Anche l'unione bigama era spesso causata da motivi sociali ed economici. Talora si trattava di assicurarsi una migliore esistenza in comune, come coniugi, o come compagni di lavoro, di legittimare una relazione informale, di evitare pubbliche voci o di cedere alla pressione di confessori e parroci. Il diritto matrimoniale tridentino non prevedeva soluzioni per simili crisi, a causa della proibizione totale di separazioni e nuovi matrimoni finché fosse stato in vita il primo coniuge. Separazioni limitate erano talvolta rese possibili da una sentenza vescovile, o da annullamenti di matrimoni, tuttavia non rappresentavano affatto un'alternativa al modo di vivere del bigami. Per loro la separazione informale dal primo compagno, l'emigrazione e il matrimonio bigamo erano un modo per rompere con il passato e ricominciare la propria vita in un altro luogo.

Per contrarre un secondo matrimonio i rei dovevano dimostrare il proprio 'stato libero'. Nonostante meccanismi di controllo sempre più rigorosi (si pensi all'*Instructio*), le strutture statali ed ecclesiastiche della registrazione dei matrimoni e dell'identità erano ancora molto lacunose. Ciò permise ai bigami di contrarre il secondo matrimonio sotto falso nome o di portare prove della loro povertà attraverso persone che, in modo consapevole o inconsapevole, testimoniavano il falso. Scambi di identità resi celebri da vicende come quella di Martin Guerre (Davis 1982) emergono in forme simili anche nelle storie dei bigami comparsi davanti al tribunale dell'Inquisizione romana.

Solo in alcuni casi culture straniere in materia di diritto matrimoniale sembrano aver influenzato il matrimonio bigamo. Certamente in molti luoghi della Penisola esistevano punti di contatto fra cattolici e altre comunità religiose. Il diritto matrimoniale protestante, così come quello greco ortodosso, ammettevano la separazione; nella cultura matrimoniale ebraica e musulmana erano possibili unioni bigame e poligame. Tuttavia, in sede giudiziaria, per giustificare le proprie nuove nozze gli imputati facevano raramente appello a tali argomenti. Le abiure formali, cioè per un errore di fede dimostrabile, rimanevano eccezionali. Generalmente il sospetto di eresia veniva eliminato nel corso del processo: costretti sotto tortura, i rei facevano professione del rifiuto cattolico della bigamia.

(K. Siebenhüner)

Vedi anche

Abuso di sacramenti e sacramentali; Bigamia e poligamia, Spagna; Concilio di Trento; Eresia, sospetto di; Eymerich, Nicolau; Inquisizione romana; Manuali per inquisitori; Tribunali secolari

Fonti

ACDF, *S. O.*, *St. St.*, M 5 a - p; ACDF, *S. O.*, *St. St.*, 1410; ACDF, *S. O.*, *St. St.*, 1505

Bibliografia

Albizzi 1683, *Bullarium Taurinense* 1857-1872, Carena 1655, Cristellon 2001, CT, Davis 1982, DDC, Di Simplicio 2000, ED, Esposito 2004, García de Trasmiera 1638, Grendler 1977, *Magnum Bullarium* 1727, Marchetto 2004, Mirto 1986, Monter-Tedeschi 1986, Scaramella 2004, Siebenhüner 2006

Bigamia e poligamia, Portogallo - In Portogallo il reato di bigamia riguardava sia la giurisdizione civile, sia quella episcopale. Considerato un delitto di misto foro, era perseguito dalla giustizia civile, da quella ecclesiastica e dall'Inquisizione. Quest'ultima ottenne la competenza su tale crimine solo dal 1612, pur avendolo represso sistematicamente sin dalla metà del Cinquecento. Infatti, sebbene già un monitorio del 1536 dell'inquisitore generale, frate Diogo da Silva, avesse esortato alla denuncia dei bigami, ossia coloro che «sentivano male del sacramento del matrimonio», all'Inquisizione portoghese fu riconosciuta piena autorità sui colpevoli di tale delitto solo a partire dal 23 agosto 1612. Teoricamente il giudizio di un caso di bigamia spettava all'istituzione che scopriva il crimine. Di fatto, però, il Sant'Uffizio esercitò una sorta di monopolio sulla punizione del delitto, dando più volte origine a conflitti di natura giurisdizionale tra le diverse istituzioni.

Dei quasi 700 processi inquisitoriali aperti contro bigami, soltanto 565 sono accessibili. Dall'analisi dei documenti si constata che si trattò di un delitto commesso perlopiù da vecchi cristiani, mentre i nuovi cristiani, gli *indios* e gli schiavi risultano trasgressori marginali. Gli uomini rappresentano l'81% e le donne il 19% del totale dei condannati. La maggior parte di costoro svolgeva attività modeste nel settore artigianale (25%), agricolo (19%),

commerciale (9%) e militare (8%). L'età dei processati oscilla dai 18 ai 77 anni, con picchi fra 26 e 30 anni, e fra 36 e 40 anni. Anche la durata dei matrimoni, sia del primo che del secondo, è un elemento variabile: se alcuni non furono neppure consumati, altri durarono oltre vent'anni; solo le unioni in seconde nozze arrivarono a sfiorare la soglia dei cinquant'anni. Insieme a coloro che si risposarono una sola volta pur non essendo vedovi, si trovano anche persone coinvolte in tre, quattro o più matrimoni. Non mancano, infine, episodi di bigamie doppie, quando cioè a risposarsi furono entrambi i coniugi.

Su 565 casi, 210 bigami (37%) celebrarono le nozze nel proprio luogo di nascita, di cui soltanto 59 optarono per risposarsi nello stesso posto. Molte delle seconde nozze si tennero infatti in zone limitrofe o in terre distanti, sia in Portogallo, sia a Madera, nelle Azzorre, in Brasile e in Castiglia. I bigami erano identificati attraverso le denunce di vicini, antichi vicini o familiari del coniuge. L'esistenza di lettere di familiari e, in particolare, di registri parrocchiali, il cui uso si affermò dopo il Concilio di Trento, permise inoltre agli inquisitori di valutare in maniera più efficace la colpevolezza o l'innocenza degli accusati.

Chi subiva l'arresto per imputazione di bigamia cercava di dare giustificazioni sul proprio comportamento, sia in relazione al primo, sia al secondo matrimonio. Tra le varie spiegazioni riguardanti l'abbandono del primo coniuge figurano la celebrazione delle prime nozze in età molto giovane; un matrimonio dovuto alle pressioni familiari; un'insoddisfacente relazione di coppia; una difficile convivenza con suoceri, cognati e altri familiari; le liti con i vicini; l'infedeltà femminile; l'aver commesso un crimine, o la condanna a una pena; la guerra; la prigionia; la ricerca di opportunità di lavoro. Alcuni di questi aspetti compaiono anche tra le cause delle seconde nozze, come nel caso delle pressioni dei familiari della fidanzata. Ma i motivi erano anche altri: la bramosia per una dote allettante; la convinzione che il primo coniuge fosse morto, o che il primo matrimonio fosse considerato nullo a seguito di qualche impedimento. Ad ogni modo, scusanti e giustificazioni di questo tipo non erano in grado di alterare le posizioni degli inquisitori. Chi non viveva in stato di vedovanza e desiderava risposarsi doveva quindi far ricorso ad alcune strategie: dare informazioni false circa la propria situazione matrimoniale (qualcuno si dichiarava celibe, o vedovo); cambiare nome, nazionalità e filiazione; presentare dei testimoni che avrebbero fornito dati fittizi, con o senza cognizione di causa; presentare documenti falsi. Anche l'esonero dal bagno penale su cauzione poteva agevolare la celebrazione di matrimoni bigami.

I 565 casi di reato si distribuirono in modo disomogeneo nell'arco di tempo in cui fu attivo il Sant'Uffizio (1536-1821). Il Seicento fu il secolo con la maggiore intensità repressiva in ciascun tribunale, seguito per durezza dal Settecento. Nel Cinquecento le condanne non furono comunque poche: più di 100 casi (limitandosi a solo una parte del secolo). Nell'Ottocento la bigamia fu invece scarsamente punita dall'attività inquisitoriale. Dalle prime denunce ricevute fino al 1612 si contano 128 processi per bigamia; se invece si assumono come estremi cronologici il 1536 e il 1767 si calcolano 467 cause, con un'incidenza piuttosto bassa sul totale dei crimini (1,5%). Il tribunale di Lisbona decretò il maggior numero di condanne per bigamia, anche perché la sua giurisdizione si estendeva, oltre che alla regione di competenza in Portogallo, alle isole atlantiche, alla costa africana e al Brasile.

Numero di processi per secolo e tribunale

Secolo	Lisbona	Évora	Coimbra	Totale
XVI	56	33	12	101
XVII	105	87	48	240
XVIII	106	40	31	177
XIX	44	1	2	47
Totale	311	161	93	565

Molti processi rimasero incompleti (113), mentre alcuni sono privi di indicazioni circa le pene inflitte per mancanza di sentenza (28) e soltanto 15 cause si conclusero con una sentenza di assoluzione. Le contingenze che provarono l'innocenza degli imputati accusati di bigamia furono di varia natura: l'annullamento di uno dei due matrimoni, unioni non accertate, dubbi circa l'identità di uno dei coniugi, false testimonianze (fornite intenzionalmente, o per errore), pressioni di ecclesiastici per la celebrazione degli uffici in memoria di chi non si sapeva per certo se fosse deceduto o meno (i sacerdoti agivano soprattutto spinti da preoccupazioni religiose o da interessi economici). Ai condannati furono comminati duri castighi, ma mai la condanna a morte. In genere la pena consisteva nella deportazione. Gli uomini erano spesso puniti con l'esilio e con la condanna alle galere, una dura punizione inflitta al 48% dei colpevoli. Una percentuale significativa è inoltre rappresentata dall'esilio in terre lontane, come il Brasile e l'Angola, che riguardò soprattutto le donne. Molte deportazioni erano associate al carcere ad arbitrio e a fustigazioni, o a una sola di queste punizioni (222 uomini furono costretti a subire la frusta, 64 il carcere). Quanto al Brasile, i numeri furono rispettivamente 21 e 17; per le donne: 17 casi di fustigazioni e 11 di prigione. Tra gli esiliati in Angola e Brasile si registrarono 10 episodi di frustate e 4 di carcerazione (per quanto riguarda le donne, i casi di fustigazione furono otto, quelli di carcere ad arbitrio tre). L'esilio nei presidi del Nord Africa colpì invece esclusivamente i colpevoli di sesso maschile. Insieme alla deportazione erano inflitte, talora, anche altre condanne, sebbene in forma marginale: pene pecuniarie, frustate, carcere, altre che combinavano insieme queste ultime, ed un unico caso di penitenze spirituali. Uomini e donne ricevevano dunque punizioni distinte. Per le bigame non era prevista la condanna alle galere (non esistevano rematrici), né la deportazione nelle piazzaforti del Nord Africa, mentre, come già accennato, subivano la deportazione in Angola e Brasile e talora anche la pena della frusta (da 30 a 50 colpi, raramente 100). Soltanto in alcuni casi le pene furono attenuate.

(I. Drumond Braga)

Vedi anche

Africa; Azzorre; Bigamia e poligamia, Italia; Bigamia e poligamia, Spagna; Brasile; Inquisizione portoghese; Madera; Silva, Diogo da

Bibliografia

Braga 2003(b), Higgs 1988, Vainfas 1997

Bigamia e poligamia, Spagna - Non insisteremo, in questa sede sulla complessità della legislazione canonica sul matrimonio né sull'importanza capitale di quest'ultimo nella strutturazione della vita sociale, ma erano proprio queste due caratteristiche ad aprire la porta a un intervento dell'Inquisizione in un dominio lontano dalla pura dottrina giuridica. Secondo quest'ultima l'intervento si sarebbe dovuto limitare ai casi di offesa al sacramento del matrimonio che lasciavano intravedere un sospetto di eresia. Così non sorprende che i primi processi istruiti alla fine del XV secolo siano cause nelle quali rientrano in par grado accuse di giudaismo e di bigamia, come il processo in contumacia a Dionis Ginot nel 1486. Ma, dall'inizio del XVI secolo in Aragona, nelle liste dei condannati, appaiono abiure per bigamia. Malgrado le reazioni delle autorità catalane per questa estensione di giurisdizione dell'Inquisizione sui casi di secondo matrimonio, la *Concordia* del 1512 riconosceva la piena competenza dei tribunali episcopali, ad eccezione dei casi in cui la pratica di bigamia rivelava credenze erronee sul sacramento o tradiva un sospetto di eresia. Una formula che era deliberatamente abbastanza flessibile da permettere all'Inquisizione di appropriarsi di questi casi.

Le critiche apportate dai circoli riformati sul valore sacramentale, come pure la volontà di porre fine a una pratica generalmente

considerata troppo frequente, spiegarono l'attenzione crescente dell'Inquisizione di fronte a tale questione. All'apertura del Concilio di Trento nel 1545, Erasmo, i circoli riformati e i circoli di *alumbrados* in Spagna avevano già sferrato i propri attacchi contro la dottrina canonica del matrimonio. Per Lutero, in particolare, la critica ai fondamenti teologici del matrimonio aveva a volte assunto una forma acuta. La dottrina protestante si rifiutava di vedere nel matrimonio un sacramento; inoltre Lutero denunciava i matrimoni clandestini, la trasformazione dei fidanzamenti in matrimoni attraverso la *copula carnalis* e l'interpretazione troppo stretta dell'indissolubilità del matrimonio. In Castiglia, i diversi Concili locali e i Sinodi della prima metà del XVI secolo mostrarono una preoccupazione crescente nei confronti dell'indissolubilità del legame. Dal 1547, i padri del Concilio di Trento si pronunciarono sugli articoli di fede contestati dai protestanti, ma fu solo a partire dalla XXIV sessione dell'11 novembre 1563 che furono adottati i canoni che stabilivano il carattere sacramentale del legame e la sua natura perpetua e monogamica; e con lo stesso fine di esercitare un migliore controllo era fatto obbligo ai preti di registrare le unioni contratte nei registri parrocchiali. In più, il decreto di riforma *Tametsi* subordinava la validità del matrimonio all'osservanza delle modalità tridentine; allo stesso modo lo scambio di consenso degli sposi doveva avvenire in presenza del prete e di due, o tre testimoni.

Da parte sua, il potere secolare non aveva mai abbassato la guardia sulle pene inflitte ai bigami, durante tutto il secolo XVI, prova della preoccupazione crescente delle autorità nei confronti di questo delitto. Già nel medioevo le *Siete Partidas* prevedevano la deportazione su un'isola per i colpevoli di bigamia e la confisca dei beni a favore dei bambini, pena che nel 1387 venne rafforzata dalla marchiatura a ferro nel viso. L'inquietudine della società civile nei confronti di tale questione era illustrata dalla domanda delle *Cortes* di Segovia le quali reclamavano nel 1532 che ai colpevoli di questo delitto venisse applicata la pena capitale; la richiesta non fu presa molto in considerazione dall'autorità reale ma Carlo V, lo stesso anno, promulgava una nuova legge che condannava i bigami all'infamia (esilio e marchiatura con ferro rovente) e alla perdita della metà dei beni. Nel 1548, la pena dell'interdizione di soggiorno per cinque anni venne sostituita da una condanna alle galere di durata equivalente. Nel 1566, infine, Filippo II rafforzò tali disposizioni sostituendo alla marchiatura a ferro (che non doveva probabilmente essere più applicata in quella data) una pena di umiliazione pubblica, la *vergüenza*, ed estese la condanna alle galere a dieci anni, in un momento in cui la flotta aveva un bisogno imperioso di uomini.

Il progressivo cristallizzarsi delle inquietudini nei confronti di questo delitto si manifestava, inoltre, attraverso il trasferimento all'Inquisizione di competenze in materia di bigamia. In un primo tempo il tribunale dovette occuparsi solo di casi di violazioni estreme del sacramento. A Valencia, Ricardo García Cárcel non ha trovato che tre processi tra il 1508 e il 1530, il che sembra confermare che queste azioni furono promosse a titolo eccezionale durante il primo terzo del XVI secolo. A partire dagli anni Trenta del Cinquecento, diversi documenti testimoniavano la presenza di un gran numero di bigami nei Regni di Castiglia e d'Aragona; a Toledo e a Cuenca gli apparati inquisitoriali giudicavano una quantità crescente di casi. Un esame generale dell'attività dei diversi tribunali della Penisola rivela una prima fase di repressione che iniziò a partire dagli anni 1545-1550; poi diverse ondate repressive per la seconda metà del XVI secolo, estese a tutti i distretti. Il fatto che la natura dei legami del matrimonio fosse stata ridefinita rigorosamente dai padri conciliari nel 1563, permetteva ormai di basare in modo chiaro l'accusa di eresia sulle nozioni di attentato al sacramento o di abuso sacrilego. A Santiago de Compostela, la campagna di repressione, cominciata prima del 1550, raggiunse il suo culmine massimo negli anni Settanta. A Llerena, come pure a Siviglia, il picco si verificò nel corso degli anni Ottanta del Cinquecento, e la repressione si prolungò in modo sostenuto fino al 1600 nel primo caso e fino al 1610 nel secondo, mentre a Córdoba e a Granada le persecuzioni di massa per tale delitto ebbero luogo solo a partire dagli anni 1590-1595. Nel XVII secolo il volume di attività si mantenne costante senza registrare intensificazioni significative, ad eccezione delle Canarie e di Barcellona dove vi fu un incremento dei processi per bigamia tra il 1605 e il 1620, e di Granada dove ciò si verificò durante la seconda metà del XVII secolo.

In realtà, dall'inizio del XVII secolo una leggera recrudescenza dell'attività era percepibile in numerosi tribunali inquisitoriali, nello stesso momento in cui le autorità diocesane si mobilitarono ancora una volta per controllare i legami di matrimonio e per lottare contro il *concubinato vago*. Così, a partire dal 1604 nella diocesi di Siviglia la situazione divenne più rischiosa per le persone che vivevano in concubinato, poiché la Chiesa si mobilitò contro tale peccato. Proprio quell'anno, l'arcivescovo don Fernando Niño de Guevara si levò contro il «costume abominevole» e diffuso di vivere come marito e moglie senza aver ricevuto il sacramento di matrimonio. Egli chiedeva ai preti di informare scrupolosamente di questi casi i giudici ecclesiastici, abilitati a pronunciare pene di scomunica maggiore *latae sententiae* agli amanti fuori legge. E, in effetti, il tribunale vescovile si mise all'opera per sanzionare questi attentati manifesti alla morale pubblica e alla legge divina, procedendo anche contro gli *amancebados*, ma a quanto pare solo nella misura in cui essi vivevano in modo scandaloso. Possiamo supporre che, per mettersi in regola con i precetti sociali e sfuggire alle azioni legali, numerose coppie in cui uno dei consorti era già sposato formalizzarono la loro unione e finirono così per accrescere la valanga di accusati per bigamia. Più processi menzionano, infatti, il secondo matrimonio come l'unico modo per evitare le autorità giudiziarie che perseguivano i concubini.

Il delitto di bigamia fu uno dei delitti perseguiti con maggiore insistenza, e ciò sia nella seconda metà del XVI che durante il XVII secolo. Questa continuità nelle azioni legali rivela che la preoccupazione fu permanente in tutto il paese. La repressione continuò nei diversi distretti per un secolo e mezzo, sollecitata dai decreti sinodali che insistevano sulla diffusione di tali pratiche e anche dall'incessante corrispondenza del Consiglio. I casi di bigamia rappresentarono in totale circa il 10% dell'attività in materia di fede svolta da un tribunale come quello di Siviglia fra il 1560 e il 1700, una proporzione molto vicina a quella del tribunale di Galizia dove queste cause rappresentarono l'11,3% dell'attività, mentre in un tribunale come quello di Toledo le cause istruite nello stesso periodo non erano che il 5%.

Durante i secoli XVI e XVII, le pene inflitte furono applicate con lo stesso rigore. Ricordiamo che perfino prima della legge di Filippo II del 1566, le pene prevedevano già la fustigazione (da 100 a 200 colpi di frusta) combinata con la condanna alle galere per gli uomini e con il *destierro*, la messa al bando, per le donne. Tuttavia, il fenomeno restava frequente nonostante la gravità delle pene, che furono scrupolosamente applicate. Ogni eccezione nell'applicazione di queste sanzioni o qualsiasi prova di manifesta benevolenza erano oggetto di un severo richiamo all'ordine da parte del Consiglio della Suprema Inquisizione. Una pratica diffusa dunque ma sulla quale i castighi infamanti e fisici, particolarmente dolorosi, non ebbero molta presa.

Il rigore delle condanne e l'avvilimento delle persone giudicate furono, in effetti, considerati i metodi più efficaci per reprimere queste pratiche attraverso l'imposizione di pene di violenza esemplare. È a partire dal 1566, e cioè tre anni dopo la chiusura del Concilio, che queste pene furono generalizzate e le sentenze iniziarono ad essere applicate con tutto il rigore richiesto, dal momento che i bigami comparivano sempre nel corso degli *autos de fe*, a eccezione di casi molto particolari di secondo matrimonio in buona fede. La loro presenza sui palchi cittadini non poteva che rafforzare l'assimilazione della profanazione del sacramento

nuziale a un crimine contro la fede. Il massimo carattere pubblico conferito al delitto mirava a ricordare a ognuno le pene cui ci si esponeva infrangendo gli obblighi che conseguivano dal sacramento del matrimonio.

L'abiura *de levi*, comune quasi a tutte le sentenze pronunciate, segnala che gli inquisitori videro dietro a questo delitto una devianza di tipo etico o morale nei confronti dei valori della società, più che un'attitudine delittuosa rivelatrice di un'irriverenza manifesta nei confronti delle cose sacre. Alcuni si risposavano in buona fede, altri per cominciare una vita nuova o per dare origine a una nuova famiglia dopo essersi separati dal coniuge precedente. I casi di bigamia o di poligamia, nel senso di coabitazione con più mogli, furono invece relativamente rari nel XVI secolo. Lo furono pure i secondi matrimoni conclusi al fine di fare man bassa sul patrimonio delle spose imbrogliate: nel 1579, un portoghese fu giudicato dall'Inquisizione di Valladolid per essersi sposato addirittura quindici volte, ogni volta in una località diversa della Castiglia. L'uomo attraversava le province, si informava prima di giungere nei centri abitati sulle persone partite o scomparse da più anni e poi vi si recava facendosi passare per l'assente. Recuperando tutti i beni di costui, egli contraeva in seguito matrimonio con una donna del paese «por aprovecharse de dichas mujeres y de sus haciendas», come confessò nella sua testimonianza. Si trattava qui di un caso di violazione smodata e flagrante del sacramento, che poteva essere assimilato all'eresia o a una grave mancanza di rispetto nei confronti delle cose sacre. L'abiura *de levi*, duecento colpi di frusta, una passeggiata addosso ad un asino per le strade di Valladolid e soprattutto le galere a vita, il che corrispondeva ad una condanna a morte certa, furono la pena inflitta al delinquente (BNP, mss. Esp. 354, ff. 242-247). Si lasciò, secondo il costume, al giudice del tribunale diocesano la preoccupazione di pronunciarsi sulla questione di stabilire quale fra tutte le spose fosse quella legittima. Casi di tale natura furono tuttavia eccezionali.

Lontani dall'essere frutto di un'indifferenza di fronte al sacramento matrimoniale o della volontà di coabitare con più consorti, i processi di secondo matrimonio rivelavano lo scarto esistente fra i principi eretti a norma dalla Chiesa tridentina e le manifestazioni della vita sentimentale e sessuale delle popolazioni. Più che un eretico, il bigamo era un deviante il quale infrangeva le leggi riguardanti la stabilità dell'istituzione del matrimonio. Si trattava, insomma, di 'divorziati' *ante litteram*, in assenza di disposizioni di separazione previste. Le loro motivazioni erano al contempo economiche e sentimentali. Il degenerare delle relazioni coniugali all'interno della famiglia diventava, in effetti, irreversibile a partire dal momento in cui l'uomo, generalmente sostegno della famiglia, lasciava la dimora familiare per partire alla ricerca di lavoro in un altro centro urbano. La partenza dell'individuo che aveva abbandonato la comunità d'origine per fondersi in un nuovo universo significava la sua morte sociale, soprattutto in assenza di notizie, in un'epoca in cui la lentezza delle vie di comunicazione e la distanza non facilitavano per niente l'invio di informazioni. Tale situazione favoriva a tal punto la possibilità di un nuovo matrimonio per l'emigrante che gli bastava fare una falsa testimonianza di celibato, difficilmente verificabile dal momento in cui si cambiava città o diocesi. Da parte sua la moglie, che aveva i bambini a carico, doveva trovare in un modo o in un altro le risorse per sopravvivere e per soddisfare le necessità di base della progenie. Per queste spose abbandonate, la motivazione economica restava soggiacente alla possibilità di un nuovo matrimonio, oltre alle motivazioni di ordine sentimentale e all'onore da difendere in una società che ammetteva poche vie d'uscita per una donna fuori dalle mura del convento o dai legami sacri del matrimonio.

Anche se i risposati erano paragonati a degli eretici c'era la necessità di trovare una risposta a una situazione coniugale divenuta impossibile, soprattutto a partire dal momento in cui il concubinato venne perseguito dalle autorità locali.

Il bigamo, così come l'ha definito Jaime Contreras, era un divorziato nella sostanza e un delinquente nella forma e, se fu assimilato a un eretico, è sostanzialmente perché il rigorismo post-conciliare si scontrava con un numero di tradizioni e di pratiche profondamente radicate in seno alle popolazioni. In questa materia il Sant'Uffizio, che ottenne giurisdizione esclusiva, intervenne come mezzo di imposizione di codici culturali e sociali che prescrivevano legami d'unione più vincolanti ma che non erano per forza accettati dalle classi popolari, da cui uscì la quasi totalità dei bigami. L'Inquisizione nel momento stesso in cui difendeva il matrimonio come sacramento, rigettando le dottrine di Lutero sull'assenza di tale valore sacramentale, combatteva tesi e affermazioni che denigravano il sacramento del matrimonio o l'idea che i rapporti sessuali fuori dai suoi legittimi vincoli non rappresentassero un peccato mortale (proposizione detta di «semplice fornicazione»), perfezionando così, da parte sua, la difesa dell'istituzione del matrimonio cristiano, esattamente come le autorità diocesane e civili che intervenivano quando possibile sull'argomento.

(M. Boeglin)

Vedi anche

Aragona, età moderna; Bigamia e poligamia, Italia; Bigamia e poligamia, Portogallo; Concilio di Trento; *Concordias*; *Cortes*; Tribunali secolari

Bibliografia

Bennassar 1979, Cobos Ruiz de Adana 1985, Dedieu 1994, Gacto 1990, García Carcel 1976, García Fuentes 1982-1983, Gaudemet 1987, Hernández Bermejo-Testón Nuñez 1988, Mathon 1993, Redondo 1985

Binsfeld, Peter - Originario di una modesta famiglia fiamminga, dopo avere studiato presso il Collegio germanico dei gesuiti a Roma ed essersi addottorato in Teologia e in Diritto canonico, Peter Binsfeld (1545/6-1598) fu eletto vescovo d'Azot. Per tre volte rettore dell'Università di Trier, divenne uno stretto collaboratore dell'arcivescovo della città, Johann von Schonenberg. Da tale alleanza derivò una notevole intensificazione della caccia alle streghe in quei luoghi, con la condanna al rogo di più di trecento persone, anche di alto rango. La sua opera più famosa è il *Tractatus de confessionibus maleficorum et sagarum. An et quanta fides iis adhibenda sit?* Pubblicato per la prima volta a Trier nel 1589, il trattato conobbe numerose riedizioni, anche in traduzione tedesca; a partire da quella del 1591, al testo fu annesso un ampio *Commentarius in titulum Codicis lib. IX De maleficis e mathematicis, theologiae et iuris scientiae secundum materiae subiectae naturam accomodatus*. Nel dedicare la propria opera (considerata per molti aspetti come un'anticipazione delle *Disquisitiones* di Martín Del Rio) ai fratelli Filippo e Ferdinando, vescovi e conti palatini del Reno, Binsfeld tenne a sottolineare le difficoltà di una battaglia intrapresa anche contro principi e potenti, che si occultavano nelle tenebre nel tentativo di sfuggire ai soldati di Cristo. Preoccupato per l'impetuosa diffusione di un male tanto più pericoloso quanto più occulto, Binsfeld intendeva porsi come avvocato di Dio contro la tirannide di Satana.

Il modo di procedere di Binsfeld è chiaro ed efficace. L'autore enuncia quesiti ai quali fornisce puntuali soluzioni teologiche e giuridiche. Replicando a Gianfrancesco Ponzinibio, secondo cui le confessioni risultavano non attendibili se contenevano cose contrarie al *verum* ed al *possibile*, Binsfeld sostenne non solo che alla luce di tale criterio gli episodi narrati nelle Scritture sarebbero fantastici e contro natura, ma che le confessioni riferivano fatti che, se interpretati in modo corretto, non ripugnavano affatto ai principi fisici. Senza dubbio la confessione di per se stessa non rendeva un fatto vero e reale, ma riportava un fatto reale e risultava pertanto vera quando si poneva come «conformitas sive adequatio rei et principiorum in ordine ad intellectum». Persuaso che i racconti

stregoneschi non fossero frutto di fantasie e avessero fondamenti reali, Binsfeld supportava la propria tesi con molti episodi ricavati sia da precedenti trattati, sia dalla propria esperienza. A suo dire, in tali eventi non erano coinvolte soltanto vecchiette denutrite o donne fuori di senno, ma persone di entrambi i sessi, di ogni età e condizione, compresi uomini dotti e che rivestivano cariche pubbliche. Gli avvocati dei maghi e del regno di Satana, nel tentativo di evitare che fossero loro inflitte le giuste pene, venivano a distruggere autorità ed esperienze di mille secoli e «somnia esse somniant». Quanto alle procedure giuridiche, da un lato ammoniva i giudici ad evitare la confisca dei beni, a non ingannare con false promesse di immunità, a non abusare della tortura; dall'altro riteneva sufficienti le denunce da parte delle streghe di presunti complici per perseguitarli, respingeva la ritrattazione in punto di morte ed esortava a pronunciare condanne anche sulla base di minimi indizi. Tra le principali cause che predisponevano ai malefici individuava la vana *curiositas*, l'amore insaziabile per ammassare ricchezze, la lussuria, e soprattutto, per quanto riguardava le donne, la *desolatio*, vale a dire un'eccessiva tristezza nelle avversità, che le isolava e le rendeva deboli, e quindi prede ideali per il diavolo. Se escluse che dal patto con il diavolo potessero conseguire taluni poteri, come quello di operare veri miracoli, imprimere nei corpi una diversa forma naturale, e la possibilità, contro Bodin, di reali metamorfosi in animali, ritenne invece attestati dai teologi più dotti i connubi carnali con i demoni. Da quelle unioni potevano nascere figli, in quanto i demoni, pur non potendo procedere all'atto generativo con modalità umane, sapevano bene come procurarsi il seme, conservarlo e utilizzarlo, non mancando di attaccare Johann Wier, che presumeva di misurare la scienza e la potenza diabolica alla luce di dottrine umane come la medicina e la fisica.

(G. Ernst)

Vedi anche

Del Rio, Martín Anton; Ponzinibio, Giovanni Francesco; Stregoneria; Wier, Johann

Bibliografia

Lea 1939, Schnyder 1992, Thorndike 1923-1958

Bioetica - La bioetica è emersa con uno statuto epistemologico identificabile, ancorché ibrido, alla fine degli anni Sessanta del Novecento, quando la riflessione filosofica, medica e politica ha cominciato a confrontarsi con il peso che le scienze biomediche possono assumere sui comportamenti individuali e collettivi. È stata inizialmente concepita come uno spazio interno alla logica delle leggi naturali, volta a indagare la relazione tra le scienze della vita, l'uomo e il suo ambiente, per interrogare i limiti di sostenibilità e di sopravvivenza di un modello di sviluppo accelerato; progressivamente, poi, è stata circoscritta a materia o scienza concernente gli aspetti della vita umana investiti dagli sviluppi dei saperi biomedici.

La parola *bioetica* fu coniata nel 1970 dall'oncologo americano Van Rennselaer Potter, per il quale designava la «scienza della sopravvivenza», un sapere che, nel combinare la conoscenza dei sistemi viventi (biologia) con quella dei sistemi di valore umani (etica), doveva discutere l'impatto delle scienze della vita sul benessere e la sopravvivenza dell'ecosistema, inteso in termini globali. Secondo Potter, la bioetica doveva costituire un ponte, a forte radicamento biologico, tra le scienze bio-sperimentali e le scienze etico-antropologiche. Quest'accezione fu affiancata e poi sostanzialmente subordinata a quella dovuta al ginecologo olandese André Hellegers ed a Warren T. Reich, rispettivamente fondatore e membro del Joseph and Rose Kennedy Institute of Ethics presso l'Università gesuita di Georgetown a Washington. Hellegers, già membro della Commissione pontificia di studi sulla famiglia, la popolazione e i problemi della natalità, voluta da Giovanni XXIII per il Concilio Vaticano II e poi ampliata da Paolo VI, considerava la bioetica quale studio sistematico del comportamento umano nell'ambito delle scienze della vita e delle cure per la salute condotto e valutato attraverso valori e principi morali. Così, Hellegers riteneva la bioetica essenzialmente un'etica applicata alla sfera dei problemi biomedici e sanitari relativi al genere umano; in quanto tale, pensava che dovesse confrontarsi con un'area problematica composita e stratificata a diversi livelli – scientifico, filosofico, giuridico, morale – per comprendere e ponderare la quale si rendeva necessaria una metodologia interdisciplinare che considerasse questi piani nel loro insieme e come tali li facesse dialogare e interagire. Il prevalere dell'interpretazione filosofico-morale di Hellegers su quella bio-ecologica di Potter fu sancito nel 1978, quando a New York furono pubblicati i quattro volumi della *Encyclopedia of Bioethics*, i cui 315 lemmi delineavano il primo tentativo di sistematizzazione della nuova disciplina.

Questa duplicità inscritta fin dalle origini nella genealogia della bioetica ha contribuito a renderne incerto lo statuto epistemologico e, con esso, l'identificazione condivisa della sua sfera d'applicazione, delle sue finalità e delle sue procedure di indagine e di costruzione del giudizio. Su questa prima divergenza, infatti, si sono poi sovrapposte altre divaricazioni interpretative, a partire dai due paradigmi sostanzialmente antitetici, che hanno organizzato l'analisi e la valutazione della bioetica novecentesca: il modello della qualità della vita e quello della sacralità della vita. La tensione tra queste polarità, in qualche misura già presente nella duplice matrice originaria di Potter e Hellegers, ha organizzato lo spazio della discussione sulla bioetica e delineato la linea di confine lungo la quale si è articolata la distinzione tra bioetica laica e bioetica cattolica. Questa ripartizione, a sua volta, chiama in causa un'ulteriore decisiva differenza radicata nel lungo periodo del discorso filosofico-morale, quella, cioè, tra coloro che nell'analisi e nel giudizio fanno appello ai principi (*principilisti*) e coloro che privilegiano il ricorso ai casi concreti (*casisti*); con il corollario fondamentale di una struttura epistemica definita in termini deduttivi, nel primo caso; fondata su casi paradigmatici in cui scelta e giudizio morale si rendono di per sé evidenti per i protagonisti come per gli osservatori, nel secondo.

Queste differenze possono essere intese quale risultanza di una diversa interpretazione relative alla stessa collocazione storico-temporale della bioetica. Una prima, e più condivisa, ipotesi lega agli Stati Uniti della fine degli anni '60 l'esordio della bioetica, facendone l'esito peculiare di profondi cambiamenti introdotti nel senso comune morale riguardo alle forme collettive del vivere sociale (matrimonio, divorzio, sessualità, aborto); della definizione, in ambito angloamericano, di teorie e filosofie capaci di legittimare tali trasformazioni; nonché di un clima culturale pienamente tardo-novecentesco di critica dei valori e dei codici morali stabiliti e di problematizzazione dei paradigmi di verità. Un'origine della bioetica antecedente e alternativa a questa è stata trovata nel periodo successivo alla Seconda Guerra mondiale, che cominciò a fare i conti con la precisa realtà dei crimini nazisti: nel giusnaturalismo ritornato in auge negli anni '50, e nel cosiddetto *Codice di Norimberga*, documento in dieci punti allegato alla sentenza pronunciata il 19 agosto 1947 dal tribunale militare americano che processò la medicina nazista. Taluni considerano questo atto come *terminus a quo* della storia della bioetica, perché vi era delineato un codice di regolamentazione della sperimentazione sull'uomo, fondato sulla difesa dell'identità psicofisica dei soggetti coinvolti.

La discussione sulla collocazione spazio-temporale della bioetica chiama in causa il problema del suo grado di continuità-discontinuità rispetto alla tradizione filosofico-morale occidentale, e qui si situa il rapporto con le concezioni metafisiche e la morale religiosa. L'origine collocata nel crocevia storico successivo agli eventi che hanno segnato al massimo grado la divaricazione tra umanesimo e scienza fa della bioetica una branca dell'etica applicata a un ambito specifico, la cui novità risiede nelle forme e nei contesti in

cui si esprimono le questioni, non nella loro natura etica, né nella strumentazione analitica e valutativa, che resta validamente quella consueta. In questa prospettiva, la bioetica si distinguerebbe dall'etica applicata solo per l'uso di un approccio interdisciplinare e per l'impossibilità, in un contesto storico secolarizzato, di attingere a un'ontologia universalmente riconosciuta per definire i criteri e i motivi dei propri giudizi. Nei tardi anni '60, invece, la lettura contraria trova una fase di novità definite innanzitutto dal grado di sviluppo delle scienze biomediche, dal livello di complessità determinato dalla tecnologizzazione e dalla crescente rapidità dei cambiamenti. Da qui l'apertura di scenari nuovi e impensati per la tradizione filosofico-morale occidentale, ai cui paradigmi interpretativi e valutativi queste situazioni si mostrano irriducibili, aprendo così una frattura con quella tradizione e rendendo necessario ripensare gli strumenti e i caratteri del giudizio etico. In questo senso, la bioetica rappresenta un passaggio ulteriore del processo di secolarizzazione.

La bioetica si occupa di temi che sono generalmente riconducibili a cinque aree problematiche: sperimentazione sull'uomo, ingegneria genetica, trapianti di organi e tessuti, eutanasia, tecniche di procreazione artificiale. Temi che si collocano nell'ambito dell'etica della vita, della morte e della cura che costituisce la ragion d'essere della bioetica come sapere. Da questo punto di vista, se è dato generalmente condiviso che la bioetica sia un prodotto del tardo Novecento che faceva i conti con la dialettica della propria modernità, guardando a ciascuna di tali questioni i confini cronologici, le datazioni e le periodizzazioni si complicano e articolano secondo tempi diversi, delineando, soprattutto, una storia che va al di là del Novecento, per alcuni versi arrivando alla medicina greca del *primum non nocere* e del *Corpus Hippocraticum*, dove erano già posti i problemi del ruolo del medico nella cura della vita e della morte del paziente.

Tuttavia, se è possibile riconoscere che su molti versanti, non ultimo il significato e il grado di autonomia del paziente, esistono linee di tempo che portano molto lontano dal Novecento inoltrato, è altresì vero che la dimensione contemporanea dei problemi etici e bioetici ha una datazione più prossima, in ragione della dipendenza stretta della bioetica dal grado di sviluppo delle scienze biomediche e dalla loro concreta capacità di incidere sull'ordine naturale e sulla sua gestione. Da questo punto di vista, le origini remote della bioetica non travalicano il XVIII secolo, per quanto concerne i fondamenti di un diverso modo di guardare, conoscere e governare la realtà naturale delle cose e del corpo umano, che ridisegnano lo stesso statuto delle scienze della natura e della vita e, con esse, delle scienze biomediche nella loro dimensione teorica e pratica e che, per quanto riguarda queste ultime, cominciano a dispiegare compiutamente i propri effetti nel corso del XIX secolo. Tale cambiamento degli equilibri di potere-sapere sulle verità della natura e del corpo è un passaggio rilevante perché sposta il baricentro della produzione e gestione di tali verità alle istituzioni e strutture scientifiche esterne al corpo della Chiesa, sia nel versante della conoscenza, sia in quello del governo pratico. In una prospettiva generale di ridefinizione del rapporto tra scienze della natura e Chiesa, l'Ottocento si presenta da più punti di vista come il sostanziale inizio di un nuovo equilibrio nel rapporto tra verità di fede e verità di scienza, che nel merito del governo della vita distende i propri effetti sul piano politico, sociale ed etico. In un quadro storico segnato dalla crisi del potere temporale della Chiesa si esplica una sostanziale egemonia, in ambito scientifico, dell'approccio materialistico-positivista alla conoscenza delle realtà naturali, egemonia che comincia a trovare la prima forza nella crescente capacità del discorso scientifico di dar corso pratico ed empiricamente verificabile alle proprie verità teoriche. Quest'aspetto è particolarmente rilevante e incisivo nell'ambito delle scienze biomediche, che nel corso della seconda metà del XIX secolo ridisegnano la grammatica del vivente, del corpo umano e delineano nuove ed efficaci metodologie di cura.

L'investigazione fisiologica, delineata come disciplina medica autonoma, decostruisce il corpo spostando a livello dei tessuti (dall'*omnis cellula e cellula* di Virchow alla macromolecola a doppia elica del Dna indagata a partire dal 1870 e identificata poi nel 1953) la ricerca delle cause della patologia, avvalendosi del contributo cognitivo della fisica e della chimica. Con Claude Bernard la medicina teorizza e adotta un modello di conoscenza senza sistema, basato sulla raccolta di fatti, ove possibile di leggi, confermati dalla sperimentazione, i quali danno luogo ad una conoscenza medica suscettibile di essere convertita in applicazioni terapeutiche orientate dalla coscienza critica dei loro effetti. In questa prospettiva scaturisce una fisiologia che si fa scienza totale del sociale, conducendo alle utopie, igieniste prima ed eugenetiche poi, di riorganizzazione della società e dei corpi in ragione dei parametri di normale e patologico, sano e malato.

Per ragioni politiche e culturali la Chiesa ottocentesca trova difficoltà nell'elaborare risposte efficaci a questi cambiamenti. Le crisi politiche attraversate nel corso del secolo, insieme alla rapida moltiplicazione delle novità scientifiche, le rendono difficile l'acquisizione stessa di conoscenze puntuali sugli sviluppi delle scienze biomediche. Dal punto di vista culturale, la crisi di plausibilità dell'aristotelismo, congiunta con gli effetti della chiusura post-rivoluzionaria delle istituzioni della Compagnia di Gesù in molti paesi europei, ritardano e complicano l'elaborazione di una risposta teologica e dottrinale. La stessa scelta di Leone XIII, nel 1879 con l'enciclica *Aeterni patris*, di affidare al ritorno alla teologia di Tommaso d'Aquino il ruolo di bussola per organizzare, orientare e unificare il discorso della Chiesa in merito a una modernità scritta soprattutto dalle scienze della natura si mostra debole, perché non condivisa pienamente dalla stessa teologia, che considera l'ilemorfismo di matrice aristotelico-tomistica strumento inattuale per affrontare e spiegare le questioni scientifiche – dall'evoluzionismo darwiniano allo sperimentalismo, dal meccanicismo all'atomismo, sia in chiave teorica, sia nelle loro implicazioni pratiche in sede di diagnosi e terapia – e le verità sul corpo che la scienza andava producendo. A guardarlo da questa prospettiva, dunque, il XIX secolo si mostra come epoca fondamentale per le scienze biomediche, un secolo che nella dimensione biopolitica tenta di emanciparsi dai retaggi delle *episteme* teologiche, provando a presentarsi non più come *techne* – arte, applicazione di scienza tramite abilità clinico-chirurgiche – unita a *praxis* – nel senso aristotelico dell'agire morale finalizzato al bene del paziente – ma come scienza capace di produrre verità scientifica, dotata di uno statuto di ragioni, finalità, criteri di distinzione del vero dal falso che fonda la rivendicazione di un'autonoma capacità di validazione e giudizio delle scelte e delle decisioni.

Qui si situa il cuore del conflitto che si apre tra scienza e religione sul terreno del governo della vita e del corpo e che, in ragione degli sviluppi scientifici e tecnologici, condurrà all'elaborazione della bioetica quale sapere specificamente dedicato alla ricerca di soluzioni pratiche a sfere di giudizio differenti e competitive. Il conflitto verte non solo sulle implicazioni scientificizzanti che informano la pratica medica, o sulla visione organicistica della medicina stessa che ambisce ad essere sapere organico e totale sul vivente, o sulla trasformazione dei parametri cognitivi con i quali le scienze biomediche costruiscono il proprio sapere – dalla clinica alla probabilità statistica, passando per la sperimentazione di Bernard – ma soprattutto sulla crescente efficacia dell'azione biomedica, vale a dire una capacità costantemente in crescita di dare concreta realizzazione alle premesse teoriche dell'azione terapeutica. Questo è il problema per la Chiesa perché è il preludio dell'erosione della forza del suo discorso di verità sul corpo e la natura.

In questo contesto spazio-temporale si colloca il primo intervento della Congregazione del Sant'Uffizio sulle tematiche biomediche a partire da una serie di interventi riguardanti il corpo e la sua cura. Il magnetismo e l'ipnosi, dagli anni '40 in poi e a più riprese; i metodi di controllo delle nascite dal 1851; le terapie

ostetriche per le gravidanze a rischio tra il 1884 e il 1902; la cremazione dei cadaveri, tra 1886 e 1892; la fecondazione artificiale nel 1897. Temi differenti, accomunati non solo dall'oggetto – il corpo – ma soprattutto dall'essere espressione di una visione secolarizzata del corpo stesso, della vita e della morte, che non attingeva più alla dottrina della Chiesa per definire i propri motivi, scopi, valori, ma si sagomava in maniera sempre più incisiva a partire dalle conoscenze e dalle pratiche biomediche. La risposta inquisitoriale a questi diversi problemi si incentrò principalmente sulla salvaguardia di un'idea di natura come entità indisponibile all'agire umano, in quanto fondata in una dimensione metafisica i cui motivi ultimi sfuggivano alla capacità di indagine della ragione umana. In questa prospettiva, il discorso inquisitoriale contestò l'incertezza statutaria delle conoscenze scientifiche, che fungeva da premessa per la certezza delle loro procedure di intervento. Così, gli inquisitori criticarono l'epistemologia delle scienze biomediche, fondata sulla clinica, la sperimentazione e la centralità della categoria di rischio, nonché le loro implicazioni per la diagnosi e la terapia. Proprio la contestazione alla probabilità e al rischio, misurati su base clinico-statistica, che fu uno dei moventi principali dell'azione inquisitoriale in merito alle terapie ostetriche di natura abortiva (1884-1902), è uno degli elementi che segnano quella che appare come una preistoria della bioetica collocata nel cuore del XIX secolo. All'ostetricia che riteneva necessario procurare un aborto in presenza di un'alta probabilità di patologie venture, definita in base ai dati clinico-statistici, gli inquisitori romani contestarono il rapporto tra l'incertezza della diagnosi delle patologie e la certezza della terapia, in un contesto metafisico che attribuiva alle ragioni immanenti la natura il destino degli individui.

Il terreno sul quale radica il discorso bioetico ecclesiastico non è tanto, o soltanto, nella rottura di un patto che aveva limitato le scienze del corpo a una capacità di verità esclusivamente fisica, subordinandole a un sistema di valore altro, quanto nel fatto che la scienza e le scienze biomediche in prima istanza si presentavano come sapere totale del vivente, sistema autonomo capace di organizzarlo a partire dal considerarsi solo depositario di una conoscenza completa e profonda su di esso. Soprattutto, questa rivendicazione era corroborata in maniera sempre più irresistibile dalla capacità di conoscere, gestire e organizzare il vivente. Questa nuova impostazione, pienamente interna a una prospettiva biopolitica, era simboleggiata dalla categoria di prevenzione, che espresse quella che può essere definita una svolta nei paradigmi scientifici della medicina occidentale e l'inaugurazione di una nuova dimensione cognitiva, dove l'acquisizione del fatto patologico presente perché verificabile non era più la premessa necessaria per poter operare una diagnosi e un relativo intervento terapeutico dirimente; così come il caso singolo non costituiva l'unico e imprescindibile parametro di riferimento dell'azione medica, ma la conoscenza passava attraverso una coppia diversa, quella tra rischio e probabilità misurata sul corpo collettivo statisticamente organizzato. Questo passaggio apriva molte strade, che conducevano innanzitutto a un'efficacia maggiore e più concreta nell'azione terapeutica, misurabile e verificabile (dalla terapia prenatale alle terapie genetiche), in secondo luogo modificava il quadro di riferimento del giudizio etico, che non si confrontava più con dati empiricamente verificabili perché presenti e visibili, ma con un'assenza o presenza potenziale, quella definita da quozienti di rischio, cifre, statistiche, che delineavano una relazione asimmetrica tra esperienza e significato, garantita e fatta vera in base ad una sfera di senso esclusiva delle scienze biomediche. Modalità preventiva d'azione terapeutica sul corpo singolo e collettivo che troverà, nel corso del Novecento, espressioni diverse e antitetiche, dalla diagnosi prenatale alle terapie geniche, passando per le politiche di ingegneria sociale tentate dai regimi eugenetici novecenteschi.

È proprio sulla contestazione di quest'autonomia di significati del discorso biomedico, e della conseguente rivendicazione di un'autonomia di costruzione del giudizio e della valutazione delle scelte e delle decisioni, che si fonda la critica della Chiesa e dell'Inquisizione romana, a partire dai primi interventi tardo-ottocenteschi, fino alle più recenti prese di posizione in materia. Dalla condanna della legislazione eugenetica nazista e della sterilizzazione di uomini e donne, comminata dal Sant'Uffizio nel 1936, anticipata nel 1930 dall'enciclica *Casti connubii* e ripresa nel 1975 nella risposta della Congregazione per la Dottrina della Fede alla Conferenza episcopale americana, alla dichiarazione *Iura et bona*, che nel 1980 condannò l'eutanasia; per arrivare nel 1987 all'istruzione *Donum vitae* in difesa dell'embrione. Questi e altri documenti sancivano l'ordine naturale, e con esso il corpo umano, quali spazi indisponibili all'intervento arbitrario della ragione umana, in quanto questa era ritenuta incapace di comprenderne le finalità ultime depositate in una sfera metafisica inaccessibile al sapere dell'uomo.

Tale radicamento del discorso di verità sul corpo e la natura a una matrice metafisica e trascendente si è espresso in un contesto politico-culturale definito dal multiculturalismo, dal confronto competitivo tra differenti paradigmi di verità e dalla critica degli universalismi. Da questo punto di vista, a fronte di questa radice assoluta e universale, la Congregazione per la Dottrina della Fede e il papato si sono sempre più configurati come agenzie, tra altre, in competizione per la costruzione di un senso morale e di un giudizio etico in un ambito necessariamente negoziato, sul piano culturale come su quello politico. In questa prospettiva, all'elaborazione di un discorso sui temi bioetici netto e riconoscibile nella sfera culturale e politica, perché riferito ad un'ontologia metafisica, assoluta e universale, la Congregazione per la Dottrina della Fede ha affiancato in maniera sempre più decisa un'azione di articolata pressione sulla sfera della politica. In un contesto politico occidentale segnato a partire dai primi anni '70 dalla moltiplicazione di interventi legislativi in materia di bioetica, la Congregazione per la Dottrina della Fede e con essa il papato hanno fatto di questa scelta la scelta sostanzialmente strategica per incidere sulla costruzione della decisione politica sui temi del governo e del controllo della vita e del corpo.

(E. Betta)

Vedi anche

Aborto; Contraccezione; Darwin, Charles R., e darwinismo; Nazismo; Scienze della natura; *Sillabo degli errori*

Bibliografia

De Franco 2001, Engelhardt 1996, Fornero 2005, Jonsen 1998, Jonsen-Toulmin 1988, Reich 1978, Roger 1963, Russo 1995, Santosuosso 2001, Sgreccia 2003, Tanzella-Nitti-Strumia 2002

Blondel, Maurice - Nato a Dijon il 2 novembre 1861, Maurice Blondel ha studiato nella sua città e poi a Parigi, presso l'École Normale. Nel 1893 ha difeso la sua tesi, dal titolo *L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, che è rimasta la sua opera fondamentale. Essa intendeva affrontare in termini filosofici il problema del senso della vita e del destino dell'uomo, indagandolo a partire dal tema dell'agire umano. Per Blondel l'azione in quanto tale era un carattere fondamentale dell'essere, definito nella continua dialettica tra «volontà volente» e «volontà voluta». L'esperienza dell'impossibilità di realizzare definitivamente la volontà insita nell'essere umano, a tutti i livelli della sua esistenza (personale, familiare, sociale), apriva la necessità di un orizzonte ulteriore a quello della realtà esperita, nel quale l'essere doveva trovare il senso di se stesso. Impostata e condotta in modo rigorosamente filosofico, la sua riflessione prendeva in carico il senso di incompiutezza dell'uomo, che trovava risposta nella religione.

Nel 1895 Bondel venne chiamato ad insegnare all'Università di Lille, poi nel dicembre dell'anno successivo si trasferì ad Aix-en-Provence, dove rimase sino al 1927. Pubblicata già nel 1893, la sua

tesi ebbe inizialmente un riscontro limitato all'ambito accademico. Ma nel 1896 Blondel scrisse per un pubblico più vasto la *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matiere d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du probleme religieux*, apparsa negli «Annales de philosopie chrétienne», suscitando violente controversie. Tenendo conto delle esigenze del pensiero moderno, egli metteva in luce la possibilità e la necessità di fondare un discorso apologetico della fede cristiana direttamente sull'esperienza dell'uomo, rovesciando così radicalmente la prospettiva dell'apologetica tradizionale.

Il «metodo dell'immanenza» attirò presto le critiche dell'autorità ecclesiastica e schierò Blondel a fianco del movimento modernista. Egli non nascose di condividerne le aspirazioni di riforma, ma rispetto ad esso mantenne un atteggiamento distaccato e prudente. Non risparmiò severe critiche alle posizioni di Alfred Loisy mettendo in luce le difficoltà che dal punto di vista filosofico venivano dalla cristologia implicita nell'opera dell'esegeta modernista. Blondel non ne accettava i presupposti storicisti, ritenendo che il metodo storico-critico non riuscisse a cogliere nelle fonti bibliche la verità profonda che esse contenevano.

Nel saggio *Histoire et dogme* apparso su «La Quinzaine» affrontò la questione dello sviluppo dei dogmi, sostenendo che essi dovessero essere considerati come espressione, storicamente determinata, del senso di verità già presente alla coscienza del credente e della Chiesa. Sebbene Blondel si distanziasse in questo modo dalle correnti più radicali del modernismo, questa posizione gli procurò molte critiche da parte dell'autorità ecclesiastica, alle quali egli reagì chiudendosi in un un riserbo e in un isolamento progressivamente più accentuati. Nel 1907 l'enciclica *Pascendi* di Pio X descriveva il modernismo definendolo secondo un'articolata tipologia di errori. Seppure detto in modo non esplicito, molti commentatori riconobbero negli errori filosofici descritti dall'enciclica un riferimento alle opere di Blondel, che ne rimase colpito.

Sempre più appartato nella sua ricerca, cominciò un periodo di intensa riflessione per giungere a costruire un sistema filosofico coerente, a partire dalle premesse individuate sino ad allora. Tra il 1934 e il 1937 sono usciti i due volumi su *La pensée*, il volume *L'Etre et les êtres*, e una nuova rielaborazione in due volumi de *L'action*. Tra il 1944 e il 1946 è uscito in due volumi *La philosophie et l'esprit chrétien*.

L'importanza maggiore della sua riflessione rimane nell'influenza che i suoi primi lavori hanno avuto nella riflessione teologica successiva sino al Concilio Vaticano II. Blondel si è spento nel 1949 a Aix-en-Provence.

(G. Turbanti)

Vedi anche
Loisy, Alfred; Modernismo; *Pascendi Dominici gregis*

Bibliografia
Blondel 1993, Blondel 1995, Blondel 1997

Bluteau, Rafael - Discendente da una famiglia francese di Djion, Rafael Bluteau (Londra, 1638-Lisbona, 1734) studiò Filosofia e Teologia in Francia e in Italia, dove professò nella Congregazione dei chierici regolari di San Gaetano da Thiene (teatini) il 29 agosto 1661. Nel 1668 si trasferì in Portogallo sotto la protezione della regina Maria Francesca di Savoia. Fece parte del gruppo che appoggiava la fazione francese a corte e probabilmente tradusse, su richiesta di Foucher, rappresentante di Luigi XIV di Francia in Portogallo, il testo intitolato *Advertencia que hum Ministro do Principe Dom Pedro*. Dal Regno lusitano Bluteau si assentò due volte: la prima negli anni 1680-1681, quando si recò a Torino e a Parigi; la seconda tra 1697 e 1704, periodo in cui si stabilì nella capitale francese. Poliglotta, fu autore di sermoni, poesie, orazioni accademiche e censure per il Sant'Uffizio. Scrisse un dizionario portoghese e un testo di natura economica sulla coltivazione dei bachi da seta. Fu inoltre predicatore della cappella reale, membro di accademie e professore di filosofia di Vasco de Mascarenhas, conte di Óbidos. Nella sua produzione parenetica si annoverano opere encomiastiche, deprecatorie, eucaristiche e gratulatorie. Alcuni dei suoi sermoni furono pubblicati separatamente, altri in raccolte, come i tre volumi delle *Primicias Evangelicas* (1676-1698). Promotore del movimento delle accademie in Portogallo, Bluteau appartenne a varie istituzioni: l'Academia dos Generosos (1647-1668; 1685-1686), le Conferencias Discretas e Eruditas (1696-1720) e l'Academia Real da História, della quale fu uno dei cinquanta accademici di numero dal 1720. In tale veste si dedicò principalmente allo studio e alla discussione di questioni lessicali. Ne sono esempio le *Prosas Portuguezas* (1727-1728), lavoro direttamente legato alla sua opera più importante, il *Vocabulario Portuguez e Latino*, pubblicato in dieci volumi tra 1712 e 1728, e dedicato a significato, pronuncia e ortografia delle parole portoghesi.

Nel 1675 fu abilitato come qualificatore del Sant'Uffizio ed entrò in carica il 7 gennaio dell'anno seguente. Il suo compito, come quello di ogni qualificatore, era di censurare e valutare proposizioni, esaminare i testi prima della loro pubblicazione, o della diffusione (se stampati all'estero), controllare le immagini sacre dipinte e scolpite prima dell'esposizione al pubblico, visitare librerie e biblioteche alla morte dei proprietari. Fu autore di diverse censure, compilate in un libro manoscritto che però smarrì durante un viaggio tra Parigi a Lisbona. Di Bluteau restano le censure contenute nelle opere impresse, come, ad esempio, nei componimenti encomiastici scritti in occasione della morte di Isabella Luisa Giuseppa, figlia di Pietro II (1690). Bluteau prestò anche altri servizi all'Inquisizione portoghese, tra i quali un sermone scritto per un *auto da fé*, di contenuto marcatamente anti-ebraico (non venne mai pronunciato). Da Parigi, intervenne nel conflitto tra i nuovi cristiani e il Sant'Uffizio, che terminò nel 1681 con la sconfitta dei primi. Fu interprete e procuratore di un ebreo straniero che si convertì al cattolicesimo nel 1693. Tradusse infine dal francese lettere da allegare ai processi contro alcuni imputati stranieri residenti in Portogallo.

(I. Drumond Braga)

Vedi anche
Indici dei libri proibiti, Portogallo; Letteratura portoghese; Qualificatore, Inquisizioni iberiche

Bibliografia
Almeida 1983, Braga 2001, Braga 2005, Martins 2005

Boasio, Agostino (Agostino Boazio) - Secondo le informazioni biografiche che egli stesso fornì nel suo primo processo messicano per eresia, Agostino Boasio nacque a Varazze attorno al 1530. 'Genovese', figlio di mercanti, si spostò a Cadice ancora ragazzino, dove sposò Geronima ed ebbe modo di conoscere il vivace mondo di mercanti che si muoveva tra Cadice, le Fiandre, l'Inghilterra e il Nuovo Mondo.

Nel 1556 a Cadice aiutò Belchior Vaz de Azevedo, allora in carcere, insieme a un gruppo di francesi sospettati di luteranesimo, nello stesso anno si imbarcò con il fratello per le Indie e raggiunse la nuova frontiera spagnola nel Nord del Messico, le miniere d'argento di Zacatecas. Lì fu arrestato nell'agosto del 1558 e sottoposto a processo da parte del vicario delle miniere, Juan de Lomas. Agostino raccontò di non aver creduto nel purgatorio né all'esistenza di un peccato originale, dal momento che non esistevano al mondo due anime identiche ed era impossibile per un'anima ereditare colpe o macchiarsi di peccati altrui. Aveva discusso e fatto circolare il *Trattato della divina misericordia* di Savonarola, e nelle Indie, per sua stessa ammissione, aveva portato con sé anche il *Dialogo de Mercurio y Carón* e il *Dialogo de Lactancio y un arcediano* di Alfonso de Valdés. Spiegò di aver maturato le proprie

posizioni in materia di fede grazie ai colloqui con un mantovano, dall'eloquio elegante e forbito, che aveva vissuto diversi anni in Inghilterra. Il 20 settembre, a poco più di un mese dall'apertura, il processo di Zacatecas si chiuse. Il vicario decise di rimandare il tutto all'autorità episcopale competente, quella di Guadalajara. In sede vacante il decano di Guadalajara rimbastì il processo arrivando a una conclusione simile a quella del suo predecessore. Volle però che Boasio si presentasse nelle carceri arcivescovili di Città del Messico con la sentenza e scontasse lì la sua pena. A quel punto, inaspettatamente, per Boasio si aprì un terzo processo: il vicario dell'arcivescovo Alonso de Montúfar, constatando che nessuna indagine era stata fatta su un possibile contagio ereticale nel Nord del Messico e richiamando esplicitamente le procedure dell'Inquisizione spagnola, decise di riaprire il caso, avocandolo alla propria giurisdizione, nonostante le proteste dell'avvocato di Boasio, che considerò giustamente illegittima la decisione arcivescovile. L'avventura messicana di Boasio si chiuse in un grande *auto de fe*, organizzato di fronte alla cattedrale di Città del Messico, dove fu fatto sfilare con un *sambenito* e due croci in mano. Il suo compagno di sventura, il marinaio inglese Robert Tompson, che con Boasio condivise il carcere e la vergogna del *sambenito*, ne avrebbe lasciato un'accurata e vivida descrizione nel suo diario di viaggio. Dopo il plateale *auto de fe* davanti alla cattedrale di Città del Messico, l'inglese e il genovese furono espulsi e condannati a scontare la propria pena in Spagna. È sempre Tompson a raccontarci come, imbarcati per essere consegnati all'Inquisizione di Siviglia, Boasio riuscisse a fuggire nell'ultima sosta al largo delle Azzorre, in una notte di tempesta, nuotando verso l'isola più vicina.

Da allora gli inquisitori di Siviglia si misero diligentemente sulle tracce dell'eretico genovese. Nel 1560 la *Suprema* ordinò di scrivere all'Inquisizione portoghese sollecitando la ricerca di Boasio e chiedendone l'estradizione e di controllare da vicino la famiglia di Boasio rimasta a Cadice.

L'anno successivo due lettere di Boasio intercettate dall'ambasciatore spagnolo a Londra Álvaro de la Cuadra, fecero luce sulla traiettoria europea del genovese dopo la fuga alle Azzorre. Ad aiutare la fuga di Boasio, e a proteggerlo per almeno un anno in Portogallo era stato Belchior Vaz de Azevedo, *converso* portoghese di origini africane, eclettico e curioso personaggio, che si muoveva tra Riforma e Islam, ambasciatore del re di Navarra a Londra e in Marocco. Azevedo aveva conosciuto il mercante italiano a Cadice, ricevendo sostegno e denaro in un momento difficile. Sulla scia di Azevedo, Boasio era passato a Nérac, si era messo a servizio di Antonio di Borbone e aveva attraversato la Francia spacciandosi per capitano francese a servizio del re di Navarra.

Notizie sulle sue peregrinazioni francesi intanto arrivavano anche da Cadice. Nel 1562 un vicino di casa raccontò agli inquisitori di lettere di Boasio arrivate da La Rochelle e poi da Bordeaux e consegnò una lettera indirizzata alla moglie in cui la rassicurava sul fatto che presto avrebbero potuto riunirsi.

Fu però un padre della Compagnia di Gesù, Diego de Avellaneda, a dare una svolta alle indagini, presentandosi alle porte dell'Inquisizione negli ultimi giorni di febbraio del 1563. Portava una lettera, arrivata il giorno prima dai confratelli sivigliani di stanza ad Anversa, in cui si denunciava la presenza in città di un eretico «muy abominable», e si davano notizie su un Nuovo Testamento in castigliano pronto ad arrivare nella Penisola (era quello dell'ex frate geronimiano Casiodoro de Reina, fuggito da Siviglia pochi anni prima). Una seconda lettera del gesuita di Anversa confermava e specificava le notizie precedenti: l'eretico era Boasio, il libro che aveva tradotto era un dialogo «de un gran herege que se llama Recamati». Era il *Dialogo del Ricamati* di Jacopo Aconcio, stampato a Vienna pochi anni prima. Boasio, secondo il gesuita, lo aveva già dato alle stampe e sarebbe stato pronto ad inviarne gran numero di copie in Spagna.

La macchina inquisitoriale spagnola si mise presto all'opera: con una burocrazia tutt'altro che lenta e più che collaudata, le informazioni del gesuita passarono da Siviglia alla *Suprema* e dalla *Suprema* direttamente a Filippo II.

L'otto aprile, a neanche un mese dalla denuncia del gesuita, Filippo II inviava a Margherita d'Austria, reggente per i Paesi Bassi, una lista di eretici spagnoli, tra cui anche il genovese, invitandola a sollecitare processi e condanne. Nei mesi successivi poteva mandare a Margherita la relazione del processo messicano di Boasio e quanto gli inquisitori di Siviglia gli avevano fatto avere. Il caso di Boasio attirò in maniera quasi ossessiva l'attenzione di Filippo II. Dalla primavera 1563 all'autunno dell'anno successivo le corrispondenze ufficiali tra Filippo e Margherita, e quelle ufficiose tra il suo segretario e i diversi informatori, non mancano di dar conto dei movimenti dell'eretico genovese, suggerendo tattiche e strategie.

Boasio venne arrestato dal margravio di Anversa il 6 ottobre 1563. In casa gli vennero trovati otto libri eretici e una lettera compromettente a Belchior Vaz de Azevedo.

Il braccio di ferro tra Filippo II e le autorità di Anversa non si chiuse però come il sovrano spagnolo avrebbe voluto, nonostante le rassicurazioni del margravio che prometteva una condanna alle galere.

Boasio sapeva di poter contare sui privilegi della città di Anversa – la *joyeuse entrée* cui Filippo II aveva tentato inutilmente di mettere un freno, garantiva libertà di movimento ai mercanti stranieri – e su una situazione molto tesa con la Corona. Nel processo di fronte alle autorità fiamminghe pur ammettendo di avere diffuso dottrine ereticali in Messico e di avervi portato libri proibiti Boasio sostenne l'illegalità della sua detenzione: non era possibile infatti, spiegò sicuro di fronte al magistrato, essere giudicati nelle Fiandre per un crimine commesso altrove. Di fronte alla Vierschaar della città Boasio riuscì a mobilitare ventisette testimoni a suo favore insieme a un'assoluzione e attestazione di ortodossia ottenuta dal vescovo di Groningen. Nel gennaio del 1564 la corte suprema di Anversa assolse Boasio e lo rimise in libertà. La sentenza fece scalpore. Filippo II indignato reclamò gli atti del processo ma, come fu costretto a spiegare non senza imbarazzo il margravio di Anversa, l'uso fiammingo non prevedeva verbalizzazione del processo.

Boasio in realtà lasciò Anversa nell'estate del 1564. Passò in Frisia e poi a Londra, dove ottenne il permesso di riavviare la sua florida attività commerciale ed entrò a far parte della Chiesa italiana a Londra. I suoi guai con l'ortodossia, cattolica o riformata che fosse, non erano ancora finiti. Nella lotta che oppose Chiesa riformata francese e Antonio del Corro si schierò apertamente con quest'ultimo, ospitandolo in casa propria e un nuovo, l'ennesimo fascicolo processuale fu aperto contro di lui. Morì nel 1570. La moglie Geronima, che rimase legata alle idee del marito e all'amicizia di Corro, fu costretta a comparire di fronte alla Chiesa riformata.

(S. Pastore)

Vedi anche

Azevedo, Belchior Vaz de; Corro, Antonio del, il giovane; Fiandre; Filippo II, re di Spagna; Gesuiti, Spagna; Messico; Reyna, Casiodoro de; Siviglia; Valdés, Alfonso de

Fonti

AHN, *Inq*, t. 31-3, ff. 247*r*-373*v*

Bibliografia

Conway 1927, Firpo 1996(a), Gachard 1867-1871, Greenleaf 1969, Kinder 1995, Marnef 1996, Tedeschi 1991

Bodin, Jean - Di famiglia borghese, molto si è discusso sulle origini della madre di Jean Bodin (Angers, 1529-1530-Laon 1596), che potrebbero spiegare la conoscenza approfondita dell'ebraismo da parte di quest'ultimo. Si ipotizza, inoltre, che abbia frequentato il convento dei carmelitani di Parigi, dove avrebbe potuto studiare al Collegio Trilingue. Bodin studiò certamente Legge a

Toulouse. Nel 1555 pubblicò la traduzione del *De venatione* di Oppiano. L'entusiasmo per l'umanesimo e la consapevolezza della necessità dell'istruzione ne animarono l'*Oratio de instituenda in republica juventute ad senatum populumque Tolosatem* (1559). Nel 1561 lasciò l'insegnamento per tentare di entrare al Parlamento di Parigi. Al 1563 risalirebbe la lettera a Jean Bautru des Matras, in cui Bodin espose le proprie convinzioni in materia religiosa e soprattutto di vera fede.

Contribuì al dibattito sull'*ars historica* con la *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566), opera di filosofia della storia e di metodologia storica. Nel 1568, poi, con i *Paradoxes du Seigneur de Malestroit* intervenne nella questione dell'aumento vorticoso dei prezzi, proponendo una teoria quantitativa della moneta. Nel 1571, diventando *maitre des requétes* per François, duca di Anjou e di Alençon, si avvicinò alla vita politica, dopo l'esperienza in Normandia come procuratore del re. Ciò lo avrebbe portato alla riflessione dei *Six livres de la République* (1576), in cui teorizzò la sovranità limitata solo dalle leggi di Dio e della natura. Nello stesso anno, mentre infuriavano le guerre civili francesi, partecipò come deputato del Vermandois agli Stati Generali di Blois schierandosi a favore della pacificazione religiosa, rivelando così la propria adesione al gruppo dei *Politiques*.

Dopo aver pubblicato, nel 1578, la *Juris Universi distributio*, nel 1580 uscì la prima versione della *Démonomanie des sorciers*, cui apponeva una *Réfutation des opinions de Jean Wier*, per insistere sulla colpevolezza della strega e sulla necessità della pena capitale. Vi furono molte edizioni francesi e anche latine dell'opera. Bodin vi sosteneva l'assoluta necessità di perseguire le streghe che, con il loro ossequio consapevole a Satana, compivano un atto di lesa maestà. Questa trasgressione meritava la pena capitale e perciò chiunque ne avesse tentato la difesa doveva essere sospettato e accusato dello stesso reato. L'esperienza di giudice nel processo contro la strega Jeanne Harvillier aveva sollecitato Bodin a occuparsi della questione, dopo gli entusiasmi di Wier.

Tornò poi al fianco del duca di Anjou e di Alençon, che seguì nel viaggio in Inghilterra con l'ambizioso progetto di un matrimonio con la regina Elisabetta I e anche nei Paesi Bassi in rivolta contro Filippo II. La morte del duca fece ripiegare Bodin a Laon, dove avrebbe aderito alla *Ligue*, dandone poi spiegazione nella *Lettre de Monsieur Bodin où il traite des occasions qui l'ont fait rendre ligueur* (1590). Si sarebbe dedicato alla *Sententiae moralis epitome* (1588), ma al contempo avrebbe composto una delle opere principali sulla tolleranza, il *Colloquium heptaplomeres*, dialogo tra sette saggi esponenti confessioni e religioni diverse, alla ricerca della pacifica convivenza. L'opera fu pubblicata solo parzialmente nel 1841, ma ebbe comunque una notevole circolazione manoscritta. Nel 1594 Bodin avrebbe espresso parere favorevole alla successione di Enrico IV. Nel 1596 pubblicò altre due opere, una di carattere morale, il *Paradoxon*, e una dedicata alla filosofia naturale, il *Theatrum universae naturae*.

L'opera di Bodin realizza l'ambizione di coprire l'insieme dei campi del sapere e fu conosciuta e discussa in Europa, grazie a traduzioni ed edizioni. Giunse anche in territorio italiano: la *Methodus* fu inclusa nell'Indice dei libri proibiti sin da quello di Parma del 1580, così come la *République*, che fu tradotta in latino e poi in volgare italiano nel 1588, e la *Démonomanie*, di cui si ebbero ben tre edizioni presso gli eredi di Manuzio nel 1587, 1589, e 1592. Le tre opere furono inserite con la clausola del *donec corrigantur* negli Indici del 1590 e 1593, anche se a seguito del decreto del 25 ottobre 1592 la *République* fu proibita *omnino*. L'opera demonologica fu al centro di un caso eclatante: nell'Indice clementino del 1596 la postilla che riguardava le versioni volgari della Bibbia e il *Talmud* includeva, nel divieto assoluto, anche la *Démonomanie*. Nel processo di espurgazione, già avviato dal traduttore e dallo stampatore, intervennero Francisco Peña, Minuccio Minucci, Antonio Possevino, Pedro de Ribadeneyra, Fabio Albergati con pareri e proposte: interessa rilevare il giudizio dell'abate Marcantonio Maffa che preparò una censura della *Démonomanie*, cui premetteva un giudizio dell'autore, mettendone in risalto la «religione arbitraria», la preferenza quasi esclusiva per l'Antico Testamento e la teoria politica che non riconosceva il giusto ruolo alla Chiesa di Roma. Dopo ulteriori tentativi di espurgare le opere ripetuti negli anni e richiesti da Francesca Giunti, moglie dello stampatore Niccolò Manassi e finanziatrice dell'impresa editoriale, la proibizione della *République* e della *Démonomanie* fu ribadita, mentre la *Methodus*, sottoposta a un percorso di censura già a fine Cinquecento, affidato nel 1587 a Roberto Bellarmino e poi ai consultori di Macerata, sarebbe stata poi inserita nell'*Index librorum expurgandorum* di Giovanni Maria Guanzelli. Il 14 agosto 1628 un decreto della Congregazione dell'Indice condannò anche il *Theatrum universae naturae*.

(M. Valente)

Vedi anche

Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Stregoneria; Wier, Johann

Bibliografia

Couzinet 2001, Firpo 1981, ILI, *Jean Bodin* 1997, Pérouse-Dockès-Lallement-Servet 2004, Valente 1999

Boemia - L'azione dell'Inquisizione in Boemia, pur fortemente sostenuta dalla Curia romana, si è a lungo scontrata con le forti resistenze dei signori locali ad accettare quella che è sempre stata considerata un'indebita ingerenza negli affari interni del regno. Data la scarsità delle fonti documentarie, in gran parte distrutte nei decenni delle guerre hussite, in Boemia lo studio dell'azione inquisitoriale è stato a lungo trascurato, anche se sappiamo che i primi passi dell'Inquisizione in Boemia risalgono ai decenni attorno alla metà del XIII secolo. I primi accenni alla presenza di eretici in Boemia risalgono al 1244, mentre già nel 1257 Alessandro IV, su richiesta di Přemysl Ottokar II, ha nominato inquisitori in Boemia due frati minori di Brno, Bartolomeo e Lamberto, con il preciso compito di perseguire albigesi, valdesi e flagellanti. Il ruolo dell'Inquisizione nella successiva repressione dei valdesi non è documentato, ma è facilmente ipotizzabile, anche per i riferimenti alla presenza di eretici in Boemia nel corso del Concilio di Lione del 1273. L'azione dell'Inquisizione boema assume contorni più distinti, soprattutto grazie alle pionieristiche ricerche di Alexander Patschovsky, a partire dagli anni Dieci del XIV secolo, quando sempre più spesso vengono nominate commissioni *ad hoc* per l'Inquisizione dei casi sospetti d'eresia. Nel 1315 sappiamo ad esempio che a Praga sono stati mandati al rogo quattordici eretici.

Il primo segnale dell'imminente costituzione di un'istituzione stabile può essere considerato il processo condotto, su richiesta di diversi *doctores religiosi*, nel 1315-1316 nei confronti del medico italiano Riccardino da Pavia dal frate minore Walther (nominato dal vescovo Giovanni IV von Draschitz), nel corso del quale il tribunale inquisitoriale considerò eretico il suo libro *Declaratio salutarium mandatorum*. Nel 1318 il vescovo liberò Riccardino e criticò la durezza degli inquisitori, attirandosi così le critiche del canonico Heinrich von Schönburg. Un mese dopo la sospensione di Draschitz, accusato tra l'altro proprio di aver protetto gli eretici, Giovanni XXII, forse nel tentativo di sottoporre a un controllo esterno l'autorità del vescovo, nominò inquisitori per la Boemia e la Moravia il frate predicatore Colda von Colditz e il frate minore Hartmann von Pilsen, dando così vita a quell'*officium inquisitionis haereticae pravitatis*, fornito di una propria sede e di una propria biblioteca, che sarebbe poi stato attivo fino all'epoca hussita.

In modo particolare a Praga e nel Sud della Boemia l'Inquisizione finì quindi per costituirsi come un'istituzione influente, anche se non mancano i segnali di una forte opposizione sia a livello statale che (ad esempio per quanto riguarda l'operato di Colda a Praga) da parte delle istituzioni cittadine. Se oggi sono solo in parte rico-

struibili le opposizioni all'interno delle gerarchie ecclesiastiche nei confronti del nuovo e potente tribunale (a partire dal 1344, anno della fondazione dell'arcivescovato praghese, direttamente sottoposto all'ordinario), più chiara è l'azione dell'Inquisizione guidata da Gallus von Neuhaus nei confronti di valdesi, beghine e begardi in tutta la Boemia (la prima crociata, provocata da una violenta insurrezione contadina, ha avuto luogo negli anni 1339-1340).

È peraltro interessante notare che nella prima metà del XIV secolo l'azione degli inquisitori sembra essersi orientata in modo quasi esclusivo nei confronti di cittadini e contadini di nazionalità tedesca, per poi estendersi, ma solo in parte, anche nei confronti dei cechi. Allo stato attuale delle conoscenze è difficile stabilire fino a che punto le tendenze ereticali del XIV secolo abbiano influenzato l'hussitismo, ma è sintomatico che alcuni dei centri dell'azione degli inquisitori si siano poi rivelati i principali focolai della propagazione dell'insegnamento di Jan Hus.

In Boemia l'Inquisizione è stata tra le prime istituzioni a essere spazzata via dalla rivoluzione hussita, già nei primi mesi successivi alla condanna di Hus (1415), imprigionato il 27 agosto del 1414 su mandato dell'inquisitore papale, il frate predicatore Nikolaus Wenceslai. Per un'immagine chiara dell'ampiezza delle devastazioni provocate dalla rivoluzione hussita nell'organizzazione ecclesiastica della Boemia basti pensare alla drammatica decadenza di uno dei potenti Ordini che aveva rappresentato l'Inquisizione nei secoli precedenti: il ruolo dei frati predicatori, dopo la morte di più di trecento frati nel corso delle guerre e la fuga di molti altri, si marginalizzò a tal punto che l'Ordine, ancora negli anni 1572-1573, contava soli tre membri in tutto il regno.

La conseguenza diretta dei successi militari degli utraquisti furono i cosiddetti Compattati di Basilea (1436), che riconoscevano il diritto alla comunione con il calice. La situazione mutò soltanto nel 1462, quando Pio II rifiutò di riconoscerne la validità, ridando vigore all'attività inquisitoriale contro tutti gli hussiti. I successivi tentativi di perseguire coloro che si comunicavano sotto le due specie, pure fortemente voluti dalla Curia romana, che continuò per tutto il Quattrocento a nominare inquisitori per la Boemia personalità importanti (si pensi fra i tanti esempi possibili alle missioni di Giovanni da Capestrano, all'azione di Gabriele da Verona, per non parlare poi del celebre Heinrich Institor, attivo in Moravia attorno al 1500), si scontrarono con l'impossibilità di influire in modo concreto nella politica interna della Boemia, soprattutto dopo che il paese si era rivelato capace di resistere anche alle crociate organizzate contro gli hussiti. A partire da quel momento l'immagine della Boemia come cuore e rifugio di tutti gli eretici europei divenne un luogo comune nell'immaginario cattolico.

Nonostante l'indubbio sostegno offerto dagli Asburgo alla causa cattolica, soltanto dopo la vittoria della Montagna bianca (1618) poteva essere ripreso in considerazione il progetto di rifondare nell'intera monarchia l'Inquisizione, almeno per quanto riguardava i residenti italiani, ma, come egli stesso spiegava ai cardinali della Congregazione *De Propaganda Fide*, i tentativi del nunzio Carlo Caraffa non sarebbero mai potuti essere coronati da successo per le forti resistenze incontrate a tutti i livelli: «l'introduzione del Sant'Uffizio dell'Inquisizione in Vienna, Graz et Praga, piacesse a Dio, che fosse così facile a conseguire, come per molti rispetti deve essere desiderata, ma sarà sempre nei petti todeschi di grandissimo sospetto simil tentativo» (Caraffa a Ludovico Ludovisi, 4 gennaio 1623, in Kollmann 1923: 223). Un analogo tentativo del cardinale Franz von Dietrichstein, vescovo di Olomouc, attorno al 1630 rimase senza sviluppi, così come tutti i tentativi di approvare come leggi del paese i decreti del Concilio di Trento. Sintomatico per la situazione religiosa della Boemia e della Moravia è del resto il fatto che, a differenza dalla situazione della vicina Slesia, anche la caccia alle streghe abbia avuto un decorso poco drammatico, probabilmente anche a causa della lentezza con la quale nella legislazione locale si è affermato il processo inquisitoriale.

(A. Catalano)

Vedi anche

Germania; Giovanni da Capestrano, santo; Hus, Jan; Kramer, Heinrich

Bibliografia

Caccamo 1970, Evans 1979, Hlaváček 1998, Hlaváček 2005, Hroch-Skýbová 1985, Kollmann 1923, Patschovsky 1975, Patschovsky 1979, Patschovsky 1993

Boero, Giovanni Domenico v. *Breve informatione […]*; *Pavia*

Bogomili - Il bogomilismo è una dottrina nata in Bulgaria nel corso del X secolo. È probabile che la dottrina dei bogomili (così chiamati da Bogomil, il cui nome in bulgaro corrispondeva a Teofilo, 'amico di Dio') traesse almeno in parte ispirazione da quella dei pauliciani, che – espulsi verso la fine del IX secolo dalla Tracia – si erano stanziati nei paesi confinanti. Il pensiero dei bogomili aveva molti punti di contatto con quello dei catari, sviluppatosi nei secoli successivi in Italia e in Francia.

Le fonti superstiti sul bogomilismo sono prevalentemente costituite dagli scritti antibogomili, pur non essendo del tutto assenti opere redatte da seguaci del movimento. La prima fonte di rilievo è costituita da una lettera del patriarca di Costantinopoli Teofilatto (933-956), in risposta allo zar bulgaro Pietro (927-969), che chiedeva lumi sul comportamento da tenere nei confronti di una nuova 'setta'. Decisamente più interessante è il *Trattato contro i Bogomili* del presbitero Cosma, vissuto attorno alla metà del X secolo. Quest'ultimo conosceva bene le concezioni dei bogomili e ne descrisse accuratamente usi, costumi, ideali.

Tra gli scritti di ispirazione bogomila di particolare rilevanza è l'apocrifo che reca come titolo *Interrogativi dell'apostolo evangelista Giovanni durante la cena segreta del regno dei cieli sulla struttura del mondo, sulla creazione e su Adamo*, meglio noto come *Vangelo di San Giovanni*. L'opera ha la forma di un dialogo svoltosi tra Gesù e l'apostolo Giovanni, attraverso il quale vengono illustrate le tesi fondamentali dell'escatologia e della cosmogonia bogomile. Un'altra fonte di rilievo, nota con il titolo di *Rituale cataro*, fornisce testimonianze di notevole interesse sull'organizzazione delle comunità di eretici. Contribuiscono a una conoscenza 'interna' del movimento anche il *Libro dei due principi* (pubblicato nel 1939), oltre ad alcune raccolte apocrife, note nella Bulgaria medievale, come la *Visione d'Isaia*.

Il bogomilismo si manifestò per la prima volta in Bulgaria nella prima metà del X secolo. Come molte altre eresie, si sviluppò anche in opposizione all'ordine sociale esistente: per questa ragione, i bogomili furono perseguitati, oltre che dalle gerarchie ecclesiastiche, pure dai rappresentanti del potere temporale; nell'842 l'imperatrice Teodora ne fece sterminare più di centomila, nell'870 furono perseguitati dall'imperatore Basilio e nel 1118 da Alessio Comneno; nel 1200 papa Innocenzo III incaricò il re d'Ungheria Imre di condurre nei loro confronti una vera e propria crociata.

I bogomili si opponevano ai rapporti di carattere feudale che si erano gradualmente instaurati nel regno bulgaro, soprattutto dopo la sua cristianizzazione. La società all'interno della quale si sviluppò il bogomilismo era colma di disparità sociali. Gran parte della popolazione, composta da contadini, viveva nel complesso in condizioni di estrema povertà e di asservimento (sempre meno chiara divenne, a cavallo tra IX e X secolo, la differenza tra liberi e non liberi). Per converso, pochi gruppi privilegiati (il sovrano, i *boljari*, l'alto clero) potevano contare su entrate cospicue. Metropoliti e vescovi, oltre ad esercitare un notevole potere giuridico e amministrativo, godevano di una condizione economica privilegiata e di rendite di varia natura. All'interno del ceto monastico, poi, si era formato un gruppo di monaci agiati, che – come nota il prete Co-

sma – non vivevano nei loro ricchi monasteri, preferendo costruire altrove le proprie dimore, e non ottemperavano ai propri voti.

Nel sorgere dell'eresia bogomila, un ruolo fu giocato anche dal persistere di credenze pagane nel IX e X secolo. La conversione al cristianesimo dei bulgari risaliva all'865, ed ebbe luogo sotto il regno del principe Boris. Molti sudditi, tuttavia, conservarono le proprie credenze pagane. Nonostante gli sforzi della Chiesa, ancora tra 915 e 927 lo scrittore Giovanni Esarca, nella sua opera *Esamerone*, biasimava coloro che non avevano accettato il cristianesimo; e Giovanni di Rila, nel suo *Testamento* (941) esortava i monaci suoi allievi a diffondere il cristianesimo e a combattere i riti pagani. Il paganesimo costituiva indubbiamente un terreno favorevole ad alimentare tendenze ereticali e antiecclesiastiche. Nell'ambito delle credenze pagane, era presente la fede nell'esistenza di esseri malvagi, che contribuiva a minare il monoteismo cristiano, introducendo una concezione dualistica del mondo.

I bogomili erano organizzati in *perfetti* e seguaci semplici. L'esistenza di diverse categorie di eretici si desume già dalle fonti del X secolo. Molti erano solo dei simpatizzanti («uditori»): a costoro i predicatori bogomili esponevano una parte soltanto delle proprie concezioni. Da *uditore* si poteva passare al grado di *credente*. Perché ciò avvenisse, l'*uditore* doveva iniziare una preparazione che veniva stabilita e diretta dai *perfetti*. Tale preparazione, benché prevedesse una maggiore assimilazione della dottrina bogomila, non introduceva ancora il candidato ai misteri più elevati. Il *credente* doveva comunque condurre una vita modesta e moderata, caratterizzata da digiuni e preghiere. Al termine della preparazione, l'*uditore* veniva passato al rango di *credente*. Questa elevazione costituiva, per i bogomili, un secondo battesimo, quello vero, che – a differenza del primo – veniva impartito per mezzo dello Spirito Santo. Coloro che lo desideravano potevano poi passare dal rango di *credente* a quello di *perfetto*. La via per diventare *perfetto* era lunga e difficile. Oltre alla preparazione teorica, l'aspirante *perfetto* doveva gradualmente essere avviato a una vita d'ascesi, perfettamente conforme alle dottrine dualistiche bogomile, stando alle quali il corpo era principio del Male e lo spirito del Bene. Il candidato doveva pregare sette volte di giorno e sette volte di notte, vestire solo una camicia, digiunare e vivere castamente. Alla fine della preparazione, una cerimonia segnava l'ingresso nella categoria dei *perfetti*.

Per quanto attiene alla loro dottrina, i bogomili rinnegavano integralmente la tradizione vetero-testamentaria, la letteratura patristica e criticavano aspramente alcuni personaggi del Nuovo Testamento (come, ad esempio, Giovanni Battista, ritenuto un precursore di Satana o dell'Anticristo). Essi negavano i dogmi fondamentali della Chiesa romana: non credevano nella Trinità, non adoravano la croce, non accettavano il concetto di resurrezione dei morti. Mostravano una forte avversione nei confronti degli edifici di culto, considerati alla stregua di idoli, delle reliquie, dei santi e dei loro miracoli. Dato che non riconoscevano in alcun modo la Chiesa come un'organizzazione di veri cristiani, gli eretici non accettavano nessuna delle decisioni prese nell'ambito dei Concili (tanto locali che ecumenici) e delle Sinodi. Molto aspri erano, almeno stando alla testimonianza di Cosma, gli attacchi contro i sacerdoti e la gerarchia ecclesiastica, accusati di vivere nel peccato e nel vizio.

I bogomili desideravano tornare alla purezza e alla supposta semplicità di un'idealizzata 'Chiesa primitiva': pertanto, anche a livello liturgico, avevano abolito tutte le preghiere e gli inni ecclesiastici. Si limitavano a recitare, la domenica, il Padre Nostro. Non impartivano né il sacramento del battesimo né quello della comunione. La confessione veniva praticata senza la presenza dei sacerdoti e poteva essere effettuata anche dalle donne.

Forte era la critica nei confronti dell'organizzazione sociale e politica; il problema della ricchezza e dei ricchi era particolarmente sentito e assai forte era la critica nei confronti di questi ultimi. Solo ai poveri e a coloro che sceglievano una vita di privazioni sarebbe stato consentito entrare nel Regno dei Cieli. Poiché criticavano i beni materiali, i bogomili ritenevano anche che, nella vita quotidiana, fosse necessario osservare una condotta di vita estremamente morigerata: suggerivano pertanto ai loro fedeli di assumere poco cibo, prevalentemente vegetale, e vietavano il consumo di carne e vino. Anche per quanto riguardava l'abbigliamento valevano norme d'austerità.

Le concezioni morali dei bogomili derivavano direttamente dai Vangeli, considerati la base del vero cristianesimo. Molto negativo era l'atteggiamento degli eretici nei confronti delle guerre e degli spargimenti di sangue. Anche l'uccisione di animali non era considerata lecita. Riguardo al lavoro manuale, solo i *perfetti* rifiutavano di svolgerlo: uditori e credenti, viceversa, non mostravano avversione nei suoi confronti. Negativo era l'atteggiamento verso il matrimonio: si riteneva infatti che la procreazione potesse avvenire solo con la collaborazione di Satana e che nient'altro fosse che la prosecuzione del peccato originale. Predicando contro il matrimonio, i bogomili sottolineavano il fatto che coloro che si sposavano non potevano sperare di raggiungere la salvezza. Una posizione significativa, all'interno della comunità religiosa, era riservata alle donne. Esse, al pari degli uomini, potevano accedere al gruppo dei *perfetti*, insegnare e predicare.

(A. Veronese)

Vedi anche
Catari; Innocenzo III, papa

Bibliografia
Angelov 1947, Dujcev 1964, Obolensky 1948, Rigo 1989, Vaillant-Puech 1945, Werner 1962

Bollandisti - All'inizio del XVII secolo i gesuiti della provincia del Belgio decisero di pubblicare una nuova raccolta delle *Vite dei Santi* basata sui manoscritti. Dopo la morte del promotore, padre Héribert Rosweyde, la responsabilità dell'impresa fu affidata a padre Jean Bolland (Bollandus, 1596-1665) – da qui il nome di bollandisti (in latino *bollandiani*) che fu più tardi dato agli agiografi. Il piano seguito fu quello del calendario liturgico. Nel 1643, ad Anversa, assistito da padre Godefried Henschen (Henschenius, 1601-1681), Bolland pubblicò i due primi volumi, dedicati al mese di gennaio (*Acta Sanctorum Quotquot toto orbe coluntur, vel a Catholicis Scriptoribus celebrantur […]. Januarius*).

La collezione prese una piega nettamente più critica con padre Daniel Papebroch (Van Papenbroeck, 1628-1714), collaboratore (a partire dal 1660) e poi successore di Bolland. Ormai si trattava, come egli spiegò nel 1657, «di ritornare fino alle fondamenta stesse di ogni narrazione agiografica, distinguendo il vero dal falso fin dove si possa giungervi attraverso lo studio e la riflessione». Per rimediare alla dispersione imposta dal quadro del calendario liturgico, Papebroch redasse dei trattati completi, e in particolare un saggio sulla cronologia dei papi (*Conatus chronico-historicus ad catalogum romanorum pontificum*, 1685), che apparve in un volume a sé sotto il titolo di *Propylaeum ad Acta Sanctorum Maii*. Papebroch non ebbe paura di esercitare la sua critica contro leggende solidamente radicate, come quella, elaborata nei secoli XIII e XIV, che faceva risalire il Carmelo al profeta Elia con una successione continua. I bollandisti inizialmente avevano cercato di non pronunciarsi, ma anche il silenzio valse loro le lagnanze dei carmelitani. Nel primo volume dedicato al mese di aprile (1675), trattando degli atti di sant'Alberto patriarca di Gerusalemme, Papebroch prese chiaramente posizione contro la leggenda su Elia. Ne conseguì una lunga polemica, nel corso della quale gli autori carmelitani ebbero l'abilità di non attenersi soltanto ai loro interessi di corpo; essi infatti fecero leva anche sulle inquietudini che causava allora, in molti ambienti ecclesiastici, lo sviluppo della critica storica. Nella sua *Exhibitio errorum* (1693), il padre Sébastien de Saint-Paul evidenziò in seicentocinquanta pagine gli

«argomenti negativi», le «censure insolenti», i «sarcasmi» degli *Acta Sanctorum* contro devozioni approvate dai papi e rese solenni nella liturgia.

L'Ordine carmelitano si impegnò nel frattempo per far condannare l'opera. Nel 1691, i procuratori generali dei due rami (carmelitani scalzi e carmelitani calzati) indirizzarono una denuncia ufficiale all'Inquisizione spagnola. Nel novembre-dicembre 1695, in un momento in cui l'incarico di inquisitore generale era vacante, quattro tribunali provinciali, a cominciare da quello di Toledo (seguito da quelli di Zaragoza, di Madrid e di Valladolid), proibirono in blocco i quattordici volumi degli *Acta Sanctorum* di cui Papebroch si era occupato. Le fonti non precisano se quei decreti locali furono confermati dalla *Suprema*: gli *Acta Sanctorum* tuttavia non compaiono nell'Indice spagnolo del 1707. Gli avversari di Papebroch, in ogni caso, miravano chiaramente a lanciare un movimento che portasse alla condanna. L'Inquisizione del Portogallo emise un decreto nello stesso senso, sebbene con disposizioni un po' più moderate, nel gennaio del 1696.

La grande battaglia si combatté a Roma. Gli sforzi di Papebroch per evitare una condanna – sforzi che è possibile cogliere attraverso la sua corrispondenza –, gettano luce preziosa sulla meccanica teologico-politica della censura dei libri. Fin dall'uscita in aprile del suo primo volume, egli aveva cercato di premunirsi contro la reazione dei carmelitani rivolgendosi al maestro del Sacro Palazzo, Raimondo Capizucchi. Costui gli rispose, il 20 febbraio 1676, di non temere nulla «poiché il vostro volume non subirà alcun danno, giacché, in verità, non vi è niente di certo su questa origine da sant'Elia e, anche secondo me, la cosa confina con la favola». Negli anni seguenti Papebroch mobilitò tutta la sua rete, in particolare (fino alla morte di costui nel 1692) il suo compatriota e amico Emmanuel Schelstrate, custode della Biblioteca Vaticana, che era consultore della Congregazione dell'Indice (e sicuramente anche qualificatore del Sant'Uffizio). Dal 1697 al 1700 uno dei collaboratori di Papebroch, padre Konrad Janninck, soggiornò a Roma per assicurare *in loco* la difesa degli *Acta Sanctorum*. Ma i bollandisti ricorsero anche a un'istanza nuova che ormai, alla fine del XVII secolo, s'imponeva sempre più come un terzo termine tra lo scrittore e l'autorità: il pubblico. Papebroch non esitò a far presente ai suoi corrispondenti che una condanna degli *Acta Sanctorum* avrebbe screditato le censure romane nella Francia gallicana. Egli vigilò per assicurare la più grande diffusione possibile alla sua difesa contro padre Sébastien de Saint-Paul, la *Responsio ad Exhibitionem errorum* (1696-1698). Ne inviava le pagine, man mano che venivano stampate, a Benedetto Bacchini, che le analizzava nel *Giornale dei Letterati* da lui pubblicato allora a Modena. Bacchini si attirò così una serie di problemi con l'Inquisizione, e questa fu una delle cause dell'interruzione del giornale, nel 1698. Tuttavia una nuova potenza andava affermandosi: la Repubblica europea delle Lettere si mobilitava per sostenere i bollandisti, divenuti i simboli della critica storica.

A partire dal 1696 Papebroch ebbe notizia che la Congregazione dell'Indice aveva redatto un decreto contro il *Propylaeum Maii*, in merito a ciò che in esso veniva detto sui conclavi. Il decreto fu finalmente promulgato il 22 dicembre 1700 (il volume restò all'Indice fino al 1900). Il resto degli *Acta Sanctorum* sfuggì a ogni condanna. Tranquillo su questo fronte, Papebroch cercò allora di ottenere l'annullamento della censura spagnola. L'impresa era difficile, soprattutto perché l'Inquisizione spagnola intendeva preservare la propria giurisdizione da ogni interferenza romana. Fu solo nel 1715, dopo la morte di Papebroch, che un nuovo editto annullò le interdizioni del 1695 e autorizzò, con qualche minima correzione, i volumi incriminati.

Molto indebolita dalla soppressione della Compagnia di Gesù nel 1773, l'impresa bollandiana non poté sopravvivere all'occupazione del Belgio da parte delle armate della Rivoluzione francese nel 1794 – gli *Acta Sanctorum* avevano appena raggiunto il volume sesto, relativo al mese di ottobre. La collezione fu rilanciata nel 1837 e il gruppo dei «nuovi bollandisti» s'installò a Bruxelles. La figura principale del XIX secolo fu Charles De Smedt, i cui *Principes de la critique historique* (apparsi nel 1883, ma inizialmente pubblicati sotto forma di articoli negli anni 1869-1870) reagivano contro il ritorno in forza del leggendario nella storiografia cattolica.

Hippolyte Delehaye (1859-1941) si unì al gruppo nel 1891. Negli anni successivi i bollandisti si scontrarono con una diffidenza crescente da parte delle autorità romane e dei loro superiori gesuiti: le recensioni che pubblicavano nella loro rivista «Analecta Bollandiana» (fondata nel 1882), valsero loro l'accusa di «ipercritica». Nel 1901 il generale della Compagnia impose loro una procedura di censura straordinaria (rafforzata nel 1906 e rimasta in vigore fino al 1920), secondo la quale tutte le recensioni da allora avrebbero dovuto essere revisionate a Roma prima della pubblicazione. Durante la crisi modernista, Delehaye fu vicino ad autori sospettati o condannati: Friedrich von Hügel, Henri Bremond, Pierre Batiffol, Reginald Garrigou-Lagrange, Louis Duchesne. Il suo libro, *Les légendes hagiographiques* (1905), fu oggetto di campagne integraliste e nell'ottobre del 1913 venne proibito nei seminari italiani dalla Congregazione Concistoriale. I bollandisti, che fecero intervenire fra gli altri l'ambasciatore del Belgio presso la Sede Apostolica e il cardinale Désiré-Joseph Mercier, arcivescovo di Malines, riuscirono a stento a evitare che l'opera fosse messa all'Indice. Malgrado la differenza dei contesti, la vicenda ha dei punti in comune con quella di Papebroch, e Delehaye stesso fece notare i parallelismi. Dal XVII al XX secolo i rapporti dei bollandisti con la censura illustrano la difficile ricezione del metodo critico da parte della Chiesa cattolica.

(J.-L. Quantin)

Vedi anche

Congregazione dell'Indice; Duchesne, Louis-Marie Olivier; Indici dei libri proibiti, Roma; Indici dei libri proibiti, Spagna; Modernismo

Bibliografia

Boaga 1997, Delehaye 1959, ILI, Joassart 1998, Joassart 1999, Joassart 2002, Joassart 2004, Quantin 2004, Reusch 1883-1885, Tassi 1952

Bolle e documenti papali - L'Inquisizione fu fondata dai papi e agì sempre per delega diretta o indiretta dei pontefici. Non stupisce pertanto che la fondazione del tribunale e la sua lunga vita siano state accompagnate da una selva di provvedimenti che la Sede Apostolica ha emanato per chiarire i limiti di competenza del nuovo foro ecclesiastico, i privilegi degli Ordini religiosi e dei giudici che cooperavano alla sua attività, la definizione dei crimini perseguibili, i rapporti con la rete vescovile, le procedure da adottare in sede di processo e le linee guida per la censura. Si usa chiamare tutti i documenti papali del tardo medioevo e dell'età moderna con il nome di bolle; ma in realtà si tratta di una parola che da sempre si impiega in modo improprio per significare disposizioni ben diverse tra di loro. La bolla, infatti, era soltanto il più solenne tra i documenti papali emanati dopo il VI secolo. Di solito essa si rivolgeva non a un singolo, a una specifica regione geografica, a un preciso Ordine religioso, ma all'insieme della cristianità romana; e veniva emanata dalla cancelleria pontificia in forma di lettera firmata *Servus Servorum Dei* (a partire dall'XI secolo su pergamena) munita di un sigillo di piombo a due facce (una con i santi Pietro e Paolo, l'altra con il nome del pontefice regnante) e stilata con una grafia volutamente ricercata e assai complicata. Una prima collezione di tali documenti apparve a Roma nel 1586 per le cure di un canonista, Laerzio Cherubini, che compilò la sua raccolta di bolle in anni in cui altre iniziative tesero a sistemare i testi del diritto civile, il corpo dei canoni e delle glosse, i rituali, i messali e la ver-

sione *vulgata* della Sacra Scrittura. A quell'epoca erano già apparse altre raccolte di documenti e di privilegi (celebre il *Mare Magnum* dei frati predicatori, 1498); ma nessuna aveva avuto il crisma di ufficialità che ricevette l'iniziativa del 1586, apparsa negli anni in cui il pontefice Sisto V riorganizzava la Curia romana e poneva a capo delle Congregazioni cardinalizie centrali proprio quella del Sant'Uffizio dell'Inquisizione (bolla *Immensa Aeterni Dei*, 22 gennaio 1588). Il *Bullarium* comprendeva già 922 documenti, ma la gran parte di essi non rimontava oltre il secolo XVI. Un nipote di Laerzio, Angelo Maria Cherubini, ne curò due nuove edizioni che abbracciarono le disposizioni papali emanate fino alla morte di Urbano VIII (1644). Altre continuazioni avrebbero ampliato l'opera fino al pontificato di Clemente X, e non mancarono neppure edizioni così improvvisate da attirare i fulmini dell'Indice (come accadde a due volumi della stampa lionese del 1655, proibite *donec expurgantur*). Nel Settecento, quando la diplomatica ebbe assunto i caratteri di una moderna scienza del documento, un'iniziativa di Charles Cocquelines diede corpo a un *Bullarium romanum* diverso e notevolmente ampliato con nuove pezze di archivio. Edita in 28 volumi tra il 1733 e il 1762, l'opera di Cocquelines finì per incorporare anche altri quattro volumi che tra il 1746 e il 1757 sistemarono le più recenti disposizioni emanate dopo la morte di Clemente XII. Il papa giurista Benedetto XIV, vero promotore dell'iniziativa, approvò quell'impresa premettendo alla stampa dell'opera la costituzione *Jam fere* (1746). Altre edizioni ampliate fecero seguito nell'Ottocento e inclusero i nuovi atti papali (tra le più usate quelle di Malines e di Torino); ma quel che importa rilevare è che negli stessi anni i due Ordini religiosi da cui provenivano i giudici dell'Inquisizione fin dal medioevo (quello francescano e il domenicano) editarono proprie raccolte di bolle e di privilegi in cui non mancavano i documenti sul Sacro Tribunale. Non deve stupire, tuttavia, che le raccolte papali e quelle dei frati mendicanti mettessero insieme le bolle vere e proprie e una selva di brevi di destinazione più circoscritta, perché il 'breve', dalla fine del Trecento, fu il mezzo semplificato con il quale la Curia romana cominciò a emanare larga parte dei suoi documenti ufficiali.

Una storia a sé ha invece la bolla detta *In Coena Domini*, l'atto con il quale, dal XIII secolo in avanti, si notificava alla cristianità una serie di scomuniche fulminate solennemente il giorno del giovedì santo. L'assoluzione dai peccati elencati (il principale l'eresia) era riservata al solo pontefice e ai suoi delegati. Si conservano le prime formule di Gregorio IX (1230), Alessandro IV (1254), Niccolò III (1278), Martino IV (1282) e Bonifacio VIII (1295). La riserva, tuttavia, fu introdotta solo con la costituzione *Olim nonnulli* (1340) di Benedetto XII e fu ripresa da Urbano V con la *Apostolatus officium* (1364). La bolla enumerò dodici casi sotto Giulio II, sei sotto Paolo III e addirittura ventuno sotto Gregorio XIII. Dopo il Concilio di Trento, infatti, ad ampliarne gli effetti fu il severo Pio V, che usò quello strumento per limitare la giurisdizione civile e per abolire i privilegi ottenuti dai vescovi in materia di eresia durante l'assise tridentina a svantaggio del Sant'Uffizio. Dopo la sua riorganizzazione moderna, del resto, che data alla bolla *Licet ab initio* (21 luglio 1542), l'Inquisizione romana prese a emanare propri decreti in materia di dottrina che, quando resi pubblici con la firma del papa, capo della Congregazione e di quella dell'Indice, ebbero un carattere non meno solenne delle bolle. A partire dal Settecento, infine, si affermò la prassi di affidare i pronunciamenti pontifici in materia di morale e di dottrina alle lettere *encicliche* dirette ai vescovi e, attraverso i pastori diocesani, al corpo dei fedeli. La prima di argomento inquisitoriale fu la *Mirari vos* di Gregorio XVI, che colpiva il cattolicesimo liberale francese (15 agosto 1832); ma ancora più rilevanti sono la *Quanta cura*, che accompagnò l'emanazione del *Sillabo* di papa Pio IX (1864); la *Pascendi Dominici gregis* (1907) con cui Pio X condannò il modernismo e la *Mit brennender Sorge* (1937) con cui Pio XI censurò il razzismo nazista. E se le bolle, i brevi e le encicliche hanno, in qualche modo, il carattere di lettere apostoliche, e rispondono (almeno in teoria) a sollecitazioni e a suppliche giunte al papa, il *motu proprio* è invece un provvedimento che il pontefice stila di sua propria iniziativa.

La nascita dei tribunali dell'Inquisizione fu accompagnata dall'emanazione di bolle e di costituzioni che, è bene ricordarlo, potevano anche inserirsi nel corpo dei decreti di un Concilio ecumenico. Importante per la storia dell'Inquisizione è, tra gli altri, quello di Vienne, nel corso del quale fu stilata la *Multorum querela* (1311), atto con il quale il papa francese Clemente V ristabilì i rapporti tra i vescovi e i giudici della fede all'apertura, alla fine e nel corso di un processo per eresia. La *Multorum querela*, come altri documenti formulati dalla nascita del tribunale fino ai primi anni del Trecento, confluì nel *Corpus Iuris Canonici* (CIC) non più riformato fino al Novecento, e in particolare nelle Decretali dei libri V e VI, e in quelli delle cosiddette *Clementinae* ed *Extravagantes*. Se si integra dunque la lettura dei bollari, dei decreti conciliari e delle Decretali, quella di alcuni registri dei papi medievali editi a partire dall'Ottocento e la raccolta di *Litterae Apostolicae* che il giurista spagnolo Francisco Peña aggiunse in appendice al suo commento del manuale trecentesco di Nicolau Eymerich (*Directorium inquisitorum*, 1578, ma con aggiornamenti nel 1587 e nel 1607, ai quali si potrà aggiungere una seconda raccolta di nuovi provvedimenti pubblicati qualche anno dopo dal casuista Antonino Diana nelle sue *Resolutiones morales*); e se si tiene conto anche dei pronunciamenti in materia di dottrina (molti sono il frutto di condanne inquisitoriali rese note attraverso bolle, canoni, costituzioni, decreti, lettere, encicliche) editi (o riediti) nell'*Enchiridion symbolorum* curato da Heinrich Denzinger, e più volte aggiornato, si potrà avere un elenco necessariamente incompleto, ma abbastanza corposo, dei provvedimenti papali legati all'attività dell'Inquisizione medievale, di quella romana e dell'Indice dei libri. Ma si dovranno ancora aggiungere i pronunciamenti destinati ai giudici della fede di Francia dal 1304 al 1414 (editi nel *Bullaire* di Jean-Marie Vidal) e quelli per i due tribunali della fede sorti nella Penisola iberica. Il *Bulario* curato dal gesuita Bernardino Llorca, che è basato sui fondi archivistici conservati a Madrid, raccoglie solo una sezione temporale degli atti papali emanati per l'Inquisizione castigliana e spagnola, dalla bolla che ne concesse la fondazione (la *Exigit* di Sisto IV, 1478, poi corretta con lettere successive) fino al 1525; e aiuta a fotografare il tentativo dei pontefici di limitarne gli abusi giudiziari, ma anche la storia della sua estensione alle terre di Aragona. Se la raccolta di Llorca data al Novecento, più antichi sono i due bollari dell'Inquisizione portoghese (1596, 1634), che possono dare solo una prima idea dei nodi che il papato dovette affrontare nelle terre lusitane e in quelle del suo impero d'oltremare: dai perdoni (ora concessi, ora revocati), destinati a (non) risolvere il problema degli ebrei convertiti, al travagliato impianto del tribunale stesso, autorizzato una prima volta nel 1531 con la bolla *Cum ad nihil magis*; di nuovo impiantato, con precisi limiti di potere, con una seconda bolla di uguale titolo (1536); sospeso con il breve *Cum nuper dilectum* (1544); definitivamente concesso con la *Meditatio cordis* (1547) di Paolo III. Nelle due raccolte mancano, è ovvio, gli atti che ne decretarono la sospensione durante i duri conflitti seicenteschi con l'Inquisizione romana, e in particolare il breve *Cum dilecti* (1674), revocato nel 1681.

Se si volge lo sguardo alla lunga storia dei tribunali, si potrà considerare come un atto aurorale nella storia dell'Inquisizione (sebbene dati a prima della sua fondazione) la Decretale *Ad abolendam*, emanata a Verona nel 1184 da Lucio III e da Federico I per introdurre severe misure come l'esecuzione dei relapsi. Fecero seguito le leggi imperiali di Federico II e i provvedimenti di Innocenzo III, che con la convocazione del Concilio Laterano IV diede notevole impulso alla lotta contro l'eresia. Al di fuori dei canoni conciliari, di rilievo è soprattutto la *Vergentis*, con la quale il papa, nel 1199, assimilò l'eresia al reato di lesa maestà e decretò la confisca dei beni come pena estesa alla discendenza del colpevole impenitente. Tra gli altri documenti che Peña ritenne fondativi dell'Inquisizione negli anni di Innocenzo III si possono ricordare la *Inter cetera* contro la diffusione dell'eresia in Guascogna; la *His, quae ad ampliandam*,

che interdiceva gli eretici di Milano da tutti i pubblici uffici; e la *Ea est in solvendis virtutibus*, che colpiva le conventicole di eretici presenti nell'Ordine cistercense. Il pontefice che più diede impulso alla nascita del tribunale fu tuttavia Gregorio IX, che nel 1227 delegò Conrad von Marburg come inquisitore papale. Sua è la bolla *Excommunicamus*, del 1236, che colpiva i patarini, i passagini, i catari, i poveri di Lione, gli arnaldisti, gli speronisti, ordinando castighi durissimi e l'esclusione da ogni carica; sua la *Ille humani generis*, del 1238, destinata al provinciale dei frati predicatori della Lombardia perché delegasse i giudici necessari a sradicare l'eresia. Con la *Ad extirpanda* di Innocenzo IV (1252, più volte rinnovata) il tribunale della fede ebbe la sua fisionomia giuridica; ma occorre ricordare che lo stesso pontefice emanò una seconda serie di provvedimenti per incorporare le leggi federiciane alla normativa inquisitoriale (*Cum adversus haereticam pravitatem*, 1252, 1254). In virtù di altre bolle (*Ad capiendum*, 1251; *Cum litterae nostrae*, *Tunc potissime conditori*, *Cum fratres praedicatores*, *Ex commissi*, *Cum vos inquisitores*, *Ortodoxae fidei*, 1252; *Ad aures nostra*, *Cum venerabilis*, *Cum per nostra*, *Licet ex omnibus*, 1253; *Malitia huius temporis*, *Noverit*, *Cum in constitutionibus*; *Cum negotium*, 1254) si stabilirono altri aspetti della procedura, obblighi dei giudici e dei loro superiori negli Ordini religiosi, limiti del tempo di grazia, assistenza del braccio secolare, privilegi e compiti dei crocesignati, ruolo dei vescovi, pene e multe destinate a colpire gli eretici. Il successore Alessandro IV ampliò i termini della *Ad extirpanda* (*Cum secundum tenorem*, *Cum felicis recordationis*, 1255; *Exortis in agro*, 1256; *Felicis recordationis*, 1257), concesse il conforto finale e l'amministrazione dei sacramenti per i condannati a morte (*Super eo*, 1257), e dopo il 1258, sulla scia di Innocenzo IV, dotò i frati francescani di poteri analoghi a quelli dei frati domenicani (*Cum hora*, *Ex parte vestra*, 1258; *Cupientes*, 1260). Altre disposizioni furono rivolte ai magistrati civili (*Ad audientiam*, *Dum ad studium*, *Licet universi*, 1260), a regolare le indulgenze concesse al personale del tribunale (*Firmissime teneat*, 1259), e ai superiori degli Ordini religiosi per esentare i frati giudici dall'obbedienza dovuta alle regole (*Catholicae fidei*, 1260). La *Consuluit* (1261) ammise a testimoniare gli eretici in nome dell'enormità del crimine e delle procedure speciali adottate dal tribunale. Con la *Licet ex omnibus* (1261, rinnovata e ampliata nel 1265), destinata agli inquisitori della provincia di Lombardia, il quadro delle norme del tribunale si fece ancora più chiaro, e si definì anche il ruolo dei vescovi e dei superiori degli Ordini religiosi che avevano il compito di nominare i giudici. Nel Trecento, dopo che Bonifacio VIII ebbe inserito molte delle norme citate nel VI libro delle Decretali, Benedetto XI indirizzò ai giudici di Lombardia la *Ex eo quod* (1304), con la quale regolò ancora una volta la collaborazione tra l'ordinario diocesano e gli inquisitori, e soprattutto affrontò i problemi patrimoniali ed amministrativi che provocavano frequenti dissidi all'interno dei conventi degli Ordini religiosi a cui appartenevano i giudici. Qualche anno dopo, stavolta contro i templari, Clemente V decretò l'esclusiva competenza del tribunale papale nella lotta all'eresia (*Pastoris preminentiae*, 1308); più tardi la *Gloriosam Ecclesiam* di Giovanni XXII (1318) inaugurò da Avignone anche la battaglia contro i fraticelli. Lo stesso pontefice si pronunciò pure contro gli abusi dei patentati e dei familiari con la *Exigit* (1321), destinata ancora una volta ai frati inquisitori della Lombardia.

In età moderna, senza contare i provvedimenti destinati ai domini della Spagna e del Portogallo, Paolo III, fondato il Sant'Uffizio romano (1542), ristabilì le norme sul segreto e il divieto per gli imputati di conoscere i nomi dei testimoni di accusa con la *Ad onus apostolicae servitutis* (1548). In occasione di un giubileo, con il breve *Illius qui misericos* (1550), Giulio III concesse un tempo di grazia agli eretici e di fatto ristabilì la procedura medievale della 'spontanea comparizione', che richiese la collaborazione dei confessori e fu adottata in misura sempre crescente per ammettere gli eretici pentiti all'abiura privata dopo la cessazione del pericolo riformato in Italia. Con la bolla *In multis depravatis moribus* (1554) il severo pontefice Paolo IV fece in modo di estendere la giurisdizione degli inquisitori alla bestemmia, ai giudaizzanti e a coloro che celebravano messa senza l'ordinazione. Con la *Pastoralis officii munus* (1562) Pio IV si riservò di procedere contro gli alti prelati in anni in cui il Sant'Uffizio aprì una serie di processi contro vescovi e cardinali sotto la guida di Michele Ghislieri; ma questi, diventato papa con il nome di Pio V, accordò al Sant'Uffizio il potere di revocare le sentenze assolutorie anche quando fossero state promulgate in forma solenne dai pontefici (bolla *Inter multiplices curas*, 1566). Sempre a Pio V si deve la costituzione *Si de protegendis* (1569), che dispose di trattare quanti impedivano le attività del Sacro Tribunale o ne molestavano i testimoni alla stregua di veri eretici.

I processi aperti nel Duecento dal sanguinario Conrad von Marburg (di cui si è detto) fornirono anche la spinta al primo pronunciamento papale sulla credenza nei culti del demonio: si tratta della bolla di Gregorio IX nota con il nome di *Vox in Rama* (1234). Vi si parlava di riti, di banchetti e di metamorfosi animali: cose tutte riprese dalle testimonianze giudiziarie estorte dall'Inquisizione e dichiarate per vere. Più tardi Alessandro IV limitò la facoltà di procedere contro malefici e superstizione diabolica solo ai casi in cui fosse evidente il carattere ereticale dei crimini (il 'sapore' di eresia). Ma il provvedimento (emanato nel 1258) divenne inefficace quando, nel Trecento, si diffuse il timore di complotti contro la cristianità, e i lebbrosi, gli ebrei, i valdesi, i catari e i templari vennero accusati di misfatti inauditi. Fu allora che da Avignone, nella *Super illius specula* (1326?), papa Giovanni XXII autorizzò gli inquisitori ad agire contro i malefici. Fondamentale, tra le altre disposizioni sulla materia, è poi la bolla *Summis desiderantes affectibus* di Innocenzo VIII, che nel 1484 diede il crisma di ufficialità alla credenza nel sabba e ai racconti dei giudici domenicani, dando impulso alla stagione della prima caccia alle streghe europea. Sempre in tema di stregoneria si deve ricordare almeno la bolla *Coeli et terrae* di Sisto V (1586), che colpì l'astrologia, la negromanzia e ogni altra forma di superstizione, stabilendo che il crimine di stregoneria era perseguibile *esclusivamente* dai tribunali dell'Inquisizione. Infine nel 1623, sulla spinta di una nuova ondata di panico di scala europea, Gregorio XV emanò la bolla *Onnipotentis Dei*, che stabilì la pena di morte per le malefiche *etiam primo lapsu*, cioè già dopo la prima caduta, in violazione delle norme del diritto canonico inquisitoriale. Il provvedimento fu reso tuttavia inefficace dalla relativa moderazione messa in campo dalla Congregazione del Sant'Uffizio.

La stregoneria non fu il solo reato ereticale per il quale si può isolare un nucleo di bolle e documenti papali. Contro gli ebrei e i giudaizzanti si possono ricordare almeno la *Impia iudeorum perfidia* di Innocenzo IV (1243), che colpì il testo del *Talmud* e l'impiego di nutrici cristiane in famiglie ebree, e la *Turbato corde* di Clemente IV, 1267, che equiparò i giudaizzanti agli eretici; in epoca moderna ancora la *Cum nimis absurdum* di Paolo IV (1555), che impose severe restrizioni alla vita degli ebrei, compresa la loro reclusione in ghetti, e la *Antiqua iudaeorum improbitas* di Gregorio XIII, del 1581, che stabilì i casi nei quali il Sant'Uffizio poteva procedere anche contro gli ebrei non battezzati. L'usura fu assimilata all'eresia per la prima volta nella bolla *Quod super nonnullis*, del 1258; wyclifiti e hussiti furono colpiti con le costituzioni dell'epoca conciliare, emanate durante gli anni di Costanza (1414-1418). In un altro Concilio, il Laterano V, la *Apostolici regiminis* (1513) colpì le filosofie averroiste che negavano l'immortalità dell'anima umana, e la *Supernae Maiestatis* (1516) la predicazione indisciplinata. In età moderna si possono ancora ricordare le norme che definirono come crimine inquisitoriale la sollecitazione in confessionale (una fu il breve *Cum sicut nuper* inviato a Granada nel 1559), il duro provvedimento che nel 1555 dispose la condanna a morte degli antitrinitari *etiam primo lapsu* (*Cum quorundam hominum*), le bolle contro il giansenismo (*Regiminis apostolici*, 1665, *Unigenitus*, 1713) e quella di Clemente XII contro i massoni (*In eminenti*, 1738).

Anche la materia dei libri a stampa ebbe i suoi provvedimenti

pontifici, tra i quali ci limitiamo a ricordare la *Inter sollecitudines* (che attribuì i poteri di censura per Roma al domenicano maestro del Sacro Palazzo), il solenne decreto di Giulio III contro il *Talmud* (1553), la costituzione *Dominici gregis* di Pio IV, che approvò l'Indice dei libri proibiti compilato a nome del Concilio di Trento (1564), e le bolle che diedero nascita alla Congregazione dell'Indice (*In apostolicae* di Pio V, 1571; *Ut pestiferarum opinionum* di Gregorio XIII, 1572). Con la bolla *Sollicita ac provida* del 1753 Benedetto XIV avrebbe dettato le nuove regole per riorganizzare le procedure di censura, destinate al segretario, ai cardinali membri e ai consultori. Infine si dovrà ricordare la costituzione *Sapienti consilio*, con cui nel giugno 1908 Pio X mutò il nome della *Sacra Congregatio Romanae et Universalis Inquisitionis seu Sancti Officii* nel più prosaico *Congregatio Sancti Officii*. Fu questo anche il primo degli atti di soppressione dell'Indice, al quale, nel 1917, fece seguito il *motu proprio Alloquentes proxime* con cui Benedetto XV attribuì il compito di vigilare sulla circolazione a stampa e di aggiornare l'Indice dei libri proibiti al Sant'Uffizio. Anche la sorella e potente Congregazione inquisitoriale tuttavia avrebbe mutato nome e compiti, sebbene solo dopo il Concilio Vaticano II, e in virtù di due *motus proprii* di Paolo VI, l'*Integrae Servanda* (1965) e il *Pro Comperto Sane* (1967), nonché della costituzione *Regimini Ecclesiae Universae* (1967) che riformò l'intera Curia.

Tra le costituzioni volte a colpire singole deviazioni ereticali ricordiamo solo la *Romanus Pontifex de summi* (contro Guillaume de Saint Amour, 1256), la *Fidei catholicae* (contro Pietro di Giovanni Olivi, 1312), la *Vas electionis* (contro Jean de Pouilly, 1321), la *Licet iuxta doctrina* (contro Marsilio da Padova, 1327), la *In agro dominico* (contro Meister Eckhart, 1329), la *Nuper dilecto* (contro le tesi di Ramon Llull, 1372); la *Licet ea* (contro Pedro Martínez de Osma, 1479), la celebre *Exsurge Domine* (contro Martin Lutero, 1520), la *Ex omnibus afflictionibus* (contro Michael Baius, 1567), la *Cum occasione* (contro Cornelius Jansen, 1653), la *Caelestis pastor* (contro Miguel de Molinos, 1687), il breve *Cum alias ad apostolatus* (contro François de Fénelon, 1699), il *Super soliditate petrae* (contro Justinus Febronius, 1786), il *Dum acerbissimas* (contro Georg Hermes, 1835), l'*Eximiam tuam* (contro Anton Günther, 1857), la lettera *Gravissimas inter* (contro Jacob Frohschammer, 1862), la *Tuas libenter* (contro Johannes Joseph von Döllinger, 1863) e il *motu proprio Ecclesia Dei* (contro Marcel Lefebvre, 1988). Occorre tuttavia sottolineare che gran parte delle condanne successive all'Ottocento sono state emanate come decreti del Sant'Uffizio e poi della Congregazione per la Dottrina della Fede, non propriamente come atti dei pontefici, e dunque senza la solennità formale del passato (le bolle, i sigilli, la pergamena). Cosa che però non ne ha alterato l'efficacia anche in assenza di condanne a morte.

(V. Lavenia)

Vedi anche

Ad abolendam; Benedetto XII, papa; Benedetto XIV, papa; Bonifacio VIII, papa; Clemente IV, papa; Concilio di Costanza; Concilio di Trento; Concilio di Vienne; Concilio Laterano IV; Congregazione dell'Indice; Congregazione del Sant'Uffizio; Conrad von Marburg; Diana, Antonino; Diritto canonico; Eymerich, Nicolau; Giovanni XXII, papa; Giulio III, papa; Gregorio IX, papa; Gregorio XIII, papa; Gregorio, XV, papa; Gregorio XVI, papa; *In Coena Domini*; Innocenzo III, papa; Innocenzo IV, papa; Innocenzo VIII, papa; Inquisizione medievale; Inquisizione portoghese; Inquisizione romana; Inquisizione spagnola; Inserto iconografico; *Licet ab initio*; Lucio III, papa; *Mirari vos*; Paolo III, papa; Paolo IV, papa; Paolo VI, papa; *Pascendi Dominici gregis*; Peña, Francisco; Pio IV, papa; Pio V, papa; Pio X, papa; Pio XI, papa; Sisto V, papa; Urbano VIII, papa

Bibliografia

Bellocchi 1993-2006, *Bullarium Cocquelines* 1733-1762, *Bullarium Franciscanum* 1759-1804, *Bullarium Ordinis Fratrum Praedicatorum* 1729-1740, *Bullarium Taurinense* 1857-1872, CIC, CŒD, *Collectorio* 1596, *Collectorio* 1634, Denzinger-Hünermann 2001, Eymerich-Peña 1607, Llorca 1949, Maisonneuve 1960, Tedeschi 1991, Vidal 1913

Bologna - Non sappiamo con precisione quando ebbe inizio il tribunale bolognese dell'Inquisizione. Senza dubbio, tuttavia, gli esordi dell'attività inquisitoriale in città furono molto precoci e legati alla forte presenza dei domenicani, come attesta anche la tradizione (certamente falsa, ma comunque significativa) riferita da Luis de Páramo, secondo cui il tribunale sarebbe stato addirittura fondato dallo stesso san Domenico poco prima di morire nel capoluogo emiliano (1221). Più verosimilmente, la presenza di inquisitori – ma non ancora di strutture stabili – risale almeno al decennio seguente, periodo in cui papa Gregorio IX delegò inquisitori domenicani in Germania, Italia, Francia e Spagna, nell'ambito della lotta contro il catarismo. Nel 1254 Innocenzo IV riorganizzò l'Inquisizione, basando la ripartizione degli incarichi sulla suddivisione in province degli Ordini francescano e domenicano. Al provinciale domenicano di Lombardia venne così assegnato il compito di scegliere quattro frati a cui affidare l'incarico di inquisitori «in provincia Lombardie a Bononia et Ferraria inclusive usque ad ultimas fines superiores partium eiusdem provincie ac marchia Ianuensis» (Bronzino 1980: 48). Due anni dopo, il numero venne portato a otto. Dato che Bologna era la sede più importante della provincia, è molto probabile che il convento bolognese fosse anche uno dei principali punti d'appoggio per gli inquisitori; tuttavia, il carattere itinerante dell'ufficio inquisitoriale in quel periodo – oltre alla scarsità della documentazione – rende difficile stabilire se si fosse o meno costituito un tribunale in città, dotato di proprie strutture e di personale stabile. Nel 1261 venne istituita, come in altre città d'Italia, la compagnia della Santa Croce, formata da laici con l'incarico di assistere gli inquisitori nelle loro azioni antiereticali e pertanto autorizzata all'uso delle armi.

Gli elenchi degli inquisitori di Bologna redatti tra il XVI e il XVIII secolo, basati sulla documentazione dell'Archivio del tribunale, partono dal 1273. In quel periodo, benché il loro titolo fosse ancora quello di inquisitori «in Lombardia et marchia Ianuensi», con ogni probabilità essi risiedevano già prevalentemente a Bologna. Della loro attività non sopravvive molto, con la rilevante eccezione di un volume di atti processuali degli anni 1291-1310. Questi ultimi documentano la fase finale della repressione dell'eresia catara, piuttosto diffusa in città nei decenni precedenti, culminata nei roghi di Bonigrino da Verona (1297) e di Giuliano e Bompietro (1299), ma anche l'avversione di parte della cittadinanza nei confronti dell'Inquisizione. Oltre alle accuse di avidità e malversazioni – con ogni probabilità fondate – il rifiuto dell'inquisitore Guido da Vicenza di somministrare l'eucarestia a Bompietro prima della sua esecuzione pubblica provocò una sommossa popolare il 13 maggio 1299, motivata non da filo-catarismo, bensì dall'ostilità nei confronti di un tribunale con poteri straordinari in materia di fede. All'inizio del Trecento vennero celebrati anche alcuni processi contro dolciniani.

Nel frattempo, nel 1303, la provincia domenicana di Lombardia si divise in superiore e inferiore (in cui era compresa Bologna), alle quali vennero assegnati rispettivamente sette e tre inquisitori. Un ulteriore mutamento sopraggiunse nel 1459, quando Pio II riunì i conventi osservanti o riformati delle due province di Lombardia, istituendo la Congregazione osservante di Lombardia, trasformata poi da Clemente VII (1531) in «Provincia utriusque Lombardiae» (che si sovrappose alle due vecchie province, senza però sostituirle), di cui Bologna era il centro più importante. In questo stesso lungo arco di tempo, tra Tre e Quattrocento, il raggio di azione degli inquisitori, formulato al momento della nomina da parte dei loro superiori, cominciò a venire limitato. Si formarono così dei 'distretti' inquisitoriali, alcuni dei quali comprendenti più città e

diocesi, mentre altri – tra cui Bologna – incentrati su una singola realtà istituzionale. Tra gli ultimi decenni del Quattrocento e la prima metà del secolo seguente, i frati della Congregazione osservante (poi provincia) di Lombardia finirono per avere la netta preponderanza nelle Inquisizioni di tutta l'Italia settentrionale, a scapito delle due province conventuali. Questo mutamento ebbe conseguenze rilevanti, non soltanto per il meccanismo delle nomine degli inquisitori (nella provincia *utriusque Lombardiae* essi infatti venivano nominati dai consigli conventuali, anziché dai provinciali), ma anche per il fatto che il convento domenicano di Bologna e il suo *Studium generale* assunsero un'importanza sempre maggiore per la formazione degli inquisitori di tutta l'Italia settentrionale. D'altra parte, il prestigio di cui godeva Bologna nell'ambito dell'attività anti-ereticale è ravvisabile anche nell'alto profilo di molti dei suoi inquisitori, come ad esempio Vincenzo Bandello (1491-1494), Giovanni Cagnazzo da Taggia (1494-1513), Francesco Silvestri da Ferrara (1519-1526), Piermartire Festa (o Festi) da Orcinuovi (1600-1606). Anche dal punto di vista delle strutture il tribunale bolognese era ben provvisto, come mostrano le ripetute spese per l'edificazione di carceri tra il 1450 e il 1490.

Se dal punto di vista strettamente istituzionale la storia dell'Inquisizione di Bologna tra Trecento e primo Cinquecento è relativamente chiara, non altrettanto può dirsi dell'attività svolta dai giudici di fede nello stesso periodo. In pratica, gli unici atti finora noti sono una serie di procedimenti della seconda metà del Quattrocento, peraltro mai fatti oggetto di ricerche sistematiche. È comunque molto probabile che l'attività degli inquisitori, almeno nel tardo Quattrocento e nel primo Cinquecento, fosse rivolta soprattutto contro la stregoneria da un lato e l'empietà di derivazione filosofica dall'altro, come attestano le condanne a morte del necromante servita Girolamo Farelli (1468), dello studente Giorgio del Monferrato (1481) e della strega Gentile Budrioli (1498) e poi, nel secolo seguente, le polemiche sollevate dalle dottrine di Pietro Pomponazzi (1516-1517) e il coinvolgimento dei tribunali bolognesi nella caccia alle streghe avviata a Mirandola dall'inquisitore Girolamo Armellini (1522-1524).

A partire dal terzo decennio del Cinquecento, gli obiettivi delle azioni giudiziarie degli inquisitori cambiarono radicalmente. Fin quasi alla fine del secolo, il tribunale bolognese, come del resto quelli di quasi tutti gli altri stati italiani, fu infatti impegnato nella repressione dei gruppi filo-riformati ed ereticali. Dopo una prima ondata di processi negli anni Quaranta – nessuno dei quali peraltro giunse alla condanna capitale – la fase più dura e decisiva si ebbe col pontificato di Pio V, durante il lungo inquisitorato di Antonio Balducci (1560-1572). Nel triennio 1566-1569 si ebbero ben dieci condanne a morte eseguite e undici o dodici in contumacia, cinque condanne alla galera e più di trenta abiure. Le condanne eseguite riguardarono il calzolaio modenese Bernardo Brascaglia, l'anabattista veneziano Baldassarre di Santa Maria del Gallo, il milanese Martino Dalle Agocchie, Pellegrino Righetti, Pietro Antonio da Cervia, Alessandro Panzacchi, Giorgio da Udine, il mantovano Silvio Lanzoni, Pietro Arrigoni e lo zingaro Sante. Altre otto condanne capitali per 'luteranesimo' vennero eseguite nel ventennio seguente, contro Antenore Ghirlingani (1572), Giacomo Saliceti (1579), Aurelio Nanarini (1581), Alessandro Gandini (1583), Ercole da Tolè (1587), Francesco Casalini e Vincenzo Murini (1588), Vincenzo di Petronio Sega (1589). Dopo queste condanne, si può considerare definitivamente chiusa la fase acuta della repressione.

La seconda metà del Cinquecento fu decisiva anche per il consolidamento delle strutture inquisitoriali. Negli anni Sessanta l'Inquisizione di Bologna venne dotata di uomini e mezzi adeguati alla sua rilevanza; nel 1566 Pio V istituì una pensione di 200 scudi annui, gravante sulla mensa vescovile, che fu da allora in poi la più importante rendita del tribunale. Il denaro proveniente dalle confische dei beni degli eretici consentì poi al Balducci addirittura l'edificazione di una nuova sede per l'Inquisizione (1569). Questi dati confermano le acquisizioni della più recente storiografia sull'Inquisizione romana: l'istituzione di una commissione centrale con la *Licet ab initio* nel 1542 non provocò nessun mutamento immediato nei singoli tribunali. Lo stesso si può dire per quanto riguarda il dibattuto problema delle nomine degli inquisitori. Fatta eccezione per due interventi degli inquisitori generali nel 1550 e nel 1558 (il primo dei quali peraltro non è attestato chiaramente), gli inquisitori attivi a Bologna tra il 1548 e il 1572 furono nominati dai generali dell'Ordine dei predicatori e quasi certamente le autorità domenicane mantennero un loro spazio di manovra anche nel periodo successivo.

A partire dagli ultimi decenni del Cinquecento, tra i reati perseguiti dal tribunale andò gradualmente scomparendo l'"eresia luterana', mentre emergevano progressivamente altri comportamenti, come le pratiche magiche e 'superstiziose', la bestemmia, la sollecitazione in confessione e così via. Fino al primo Settecento, tutto il variegato insieme delle pratiche magiche e stregonesche (da quelle del guaritore popolare a quelle, dotte e raffinate, dei necromanti) fu di gran lunga l'imputazione più frequente. Anche nel periodo precedente, per la verità, non erano mancati i processi per stregoneria. Una condanna a morte si era avuta nel 1549, contro Gentile di Marco Ravanelli; altre quattro dieci anni dopo, quando il tribunale vescovile e quello inquisitoriale si trovarono ad affrontare il caso di stregoneria di gran lunga più grave in tutta la storia dell'Inquisizione a Bologna. Vennero condannate in quell'occasione Vincenza di Giovanni Facchini, Domenica Malatesti, Laura Campana ed Elisabetta Zocchi. Altri due roghi si accesero nel 1577, per Ippolita Bucanelli, e nel 1579, per un tale Paolo di Granaglione. Dalla fine del Cinquecento in poi, la crescita numerica dei casi di magia e 'superstizione' coincise in linea di massima con un minor grado di violenza negli esiti processuali. Anche per quanto riguarda gli altri reati le condanne capitali furono piuttosto rare. Uno dei pochi episodi rilevanti fu quello che vide imputati il romano Costantino Saccardino, suo figlio Bernardino e altri due complici per aver imbrattato e danneggiato immagini sacre e aver istigato i bolognesi alla ribellione contro la Chiesa; tutti e quattro, scoperti, vennero condannati al rogo nel 1622; la vicenda è narrata in dettaglio nel *Racconto de gli heretici iconomiasti giustiziati in Bologna* (1622) di Ridolfo Campeggi.

Attentissima, comprensibilmente, era la sorveglianza sulla stampa, così come il controllo sugli stranieri che si trovavano a passare o a soggiornare in città; uno di essi, un giovane tedesco di nome Assuero che si era rifiutato di abiurare le dottrine evangeliche, venne condannato a morte nel 1618. L'ultima condanna a morte pronunciata nel XVII secolo fu quella contro Andrea Malagie, «mazzolato, scannato e squartato» nel 1675 per avere collaborato all'evasione dell'apostata al giudaismo Emanuel Rodriguez Passarino, *alias* Leone o Giuda Vega, e per avere poi ucciso un servitore dell'inquisitore (BAB, *Fondo Ospedali*, ms. 66, c. 2).

Gli elementi finora noti che consentono di valutare l'attività del tribunale bolognese nel Settecento sono pochissimi. Da alcune serie di sentenze della prima metà del secolo si ricava l'impressione di un'Inquisizione ancora piuttosto attiva sul piano quantitativo, dedita soprattutto alla repressione della necromanzia finalizzata al ritrovamento di tesori nascosti e della sollecitazione in confessione. Con l'avanzare del secolo, si nota un aumento delle forme di empietà connesse quasi certamente con la diffusione di idee illuministiche. Per quanto riguarda le pene erogate, si segnala un'unica condanna a morte, eseguita il 20 giugno 1744 contro lo sbirro Giovanni Menghi, detto 'la bella Giovanna', reo del furto di un ostensorio e di una pisside con relative ostie consacrate.

Nel 1796, con l'ingresso a Bologna delle truppe napoleoniche, il tribunale dell'Inquisizione venne soppresso; fu con ogni probabilità in quel periodo che si ebbe una parziale dispersione dell'archivio. Alla fine del periodo napoleonico, tuttavia, l'Inquisizione fu restaurata. Del suo funzionamento dal 1815 al 1859 non si sa quasi nulla; il tribunale dovette comunque restare operativo fino alla vigilia dell'unità d'Italia, come mostrano le vicende di Edgardo Mortara, il bambino ebreo battezzato di nascosto da una domestica

cristiana e fatto allontanare per sempre dalla sua famiglia dall'inquisitore Pier Gaetano Feletti. Questi, che fu l'ultimo inquisitore di Bologna, fu poi arrestato e incarcerato dalle autorità italiane con l'accusa di rapimento, ma il 16 aprile 1860 il tribunale decretò il non luogo a procedere.

Ciò che resta della documentazione inquisitoriale bolognese si conserva in gran parte presso la Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio di Bologna, in cui si trova tra l'altro l'importante serie di carteggi (dal 1571 al 1797). Altro materiale si conserva nell'Archivio di Stato di Bologna, nell'Archivio Generale Arcivescovile di Bologna e nell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (in particolare si segnalano due volumi di carteggi degli anni 1566-1571).

(G. Dall'Olio)

Vedi anche

Alberti, Leandro; Aldrovandi, Ulisse; Armellini, Girolamo; Balducci, Antonio; Campeggi, Ridolfo; Ferrara; Inserto iconografico; Mortara, Edgardo; Paleotti, Gabriele

Bibliografia

Battistella 1905, Bronzino 1980, Bronzino 1983, Dall'Olio 1993, Dall'Olio 1999, Dall'Olio 2008, Giansante 1987, Orioli 1988(a), Paolini 1976, Paolini-Orioli 1975, Paolini-Orioli 1982, Tavuzzi 2007(a)

Bolognetti, Alberto - Alberto Bolognetti (1538-1585) fu nunzio a Firenze, a Venezia e in Polonia, e scrisse una relazione dettagliata sui rapporti tra la Chiesa e lo Stato, sull'eresia, e sull'Inquisizione a Venezia.

Nato a Bologna da una famiglia illustre, Bolognetti si addottorò in Legge presso l'Università di Bologna nel 1562, e tra il 1562 e il 1565 insegnò *Institutiones*, ossia il corso introduttivo per gli studenti di Diritto, nella stessa Università. Successivamente, dal 1565 al 1574 insegnò Legge a Salerno – sede che non aveva un'università completa – e pubblicò due trattati giuridici. Gregorio XIII, un suo lontano parente, lo assunse in Curia nel 1574. Il 25 febbraio del 1576 lo stesso pontefice nominò Bolognetti nunzio a Firenze, ruolo che questi svolse per poco più di due anni. Il 10 settembre del 1578 fu nominato nunzio a Venezia e nell'aprile del 1579 vescovo di Massa. Durante la nunziatura di Bolognetti a Venezia scoppiarono parecchie dispute tra Stato e Chiesa, la più controversa delle quali ebbe origine a causa della volontà papale di inviare due prelati in qualità di visitatori apostolici in tutti i monasteri femminili e chiese della Serenissima. I veneziani rifiutarono il permesso e pretesero che a compiere la visita fosse un solo prelato, e per giunta veneziano. Tale visita fu poi effettuata dal cardinale Agostino Valier, nobile veneziano e vescovo di Verona, e dal nunzio nel 1581, ma con l'esclusione dei monasteri femminili. Intanto il papato, scontento dell'operato di Bolognetti, inaspettatamente lo aveva sollevato dal'incarico l'11 marzo 1581, nominandolo qualche giorno più tardi – il 4 aprile – nunzio in Polonia, una posizione di minore importanza. Quella nunziatura tuttavia ebbe maggiore successo. Come segno del ritorno nei favori del papa, Bolognetti fu creato cardinale l'11 dicembre1583. Deceduto Gregorio XIII, Bolognetti partì per Roma per il conclave, ma la morte lo colse lungo il viaggio, a Villach, in Carinzia, il 9 maggio del 1585.

Dopo essere stato richiamato da Venezia, probabilmente nel marzo del 1581, Bolognetti scrisse una relazione *Dello stato et forma delle cose ecclesiastiche nel dominio dei Signori Venetiani*, che offre un dettagliato e chiaro resoconto dei conflitti tra Venezia e il papato. Pur sostenendo le posizioni papali, Bolognetti descrisse accuratamente la tendenza veneziana a favorire l'autorità secolare. I veneziani pretendevano che fossero corti civili, e non tribunali ecclesiastici, ad avere giurisdizione sopra le controverse cause matrimoniali o le questioni ereditarie, che coinvolgevano interessi finanziari. I veneziani, in definitiva, non si sentivano obbligati a osservare leggi diverse da quelle della Repubblica, e Bolognetti metteva in guardia Roma sul fatto che anche la scomunica, in questo caso, non avrebbe sortito, a suo parere, alcun effetto. Egli descrisse con lucidità le principali cause dei conflitti tra i veneziani e il papato ben venticinque anni prima della crisi dell'Interdetto (1606-1607), esprimendo tuttavia ottimismo circa la possibilità di superare le difficoltà con la pazienza e con la moderazione.

Bolognetti descrisse inoltre l'attività dell'Inquisizione a Venezia, la presenza ereticale nella Repubblica, e i motivi per cui il governo sembrava tollerarla. Egli affermò che nell'Università di Padova c'erano duecento o più studenti ultramontani, la gran parte dei quali erano protestanti: mangiavano la carne di venerdì in violazione delle regole cattoliche di astinenza, voltavano le spalle all'elevazione dell'ostia durante la messa, orinavano nelle acquasantiere, e appendevano manifesti anticattolici in luoghi pubblici. Circa novecento artigiani tedeschi, di cui settecento eretici, abitavano e lavoravano a Venezia, e pur vivendo generalmente come cattolici, tornavano in Germania a Pasqua per celebrarvi l'eucaristia secondo il rito protestante. Anche i mercanti abitanti nel fondaco dei tedeschi – che insieme ai loro agenti e servitori raggiungevano il numero di cento o più –, erano del resto protestanti: possedevano libri eretici e parlavano molto liberamente di questioni religiose. Inoltre la predicazione tedesca presso la chiesa di San Bartolomeo era spesso di impronta apertamente ereticale. Eppure – scriveva Bolognetti – i veneziani tolleravano tutto questo in nome della «ragion di Stato». Essi non volevano spingere gli studenti universitari d'Oltralpe ad andarsene, né offendere i mercanti tedeschi, così importanti per il commercio veneziano. I veneziani desideravano insomma mantenere buoni rapporti con tutti gli Stati protestanti, mentre l'Inquisizione veneziana, nel frattempo, si occupava di casi minori di stregoneria e di pozioni amorose, o di processi contro i giudaizzanti: questa la conclusione di Bolognetti. Un'asserzione che – occorre ricordarlo – risulta smentita dalle migliaia di procedimenti inquisitoriali conservati nel Fondo *Sant'Uffizio* dell'Archivio di Stato di Venezia.

(P.F. Grendler)

Vedi anche

Gregorio XIII, papa; Nunziature apostoliche; Padova; Venezia

Bibliografia

Bolognetti 1923-1950, De Caro 1969, Stella 1964, Tedeschi 2000, Tramontin 1967

Bonaventura da Bagnoregio - Nel febbraio 1257 frate Bonaventura da Bagnoregio fu eletto alla carica di ministro generale dei frati minori in sostituzione del dimissionario frate Giovanni da Parma. Alla massima carica saliva un frate che si era formato e aveva fino ad allora vissuto presso l'Università di Parigi, dove aveva conseguito i vari gradi accademici e dove dal 1254 era maestro reggente della scuola dei suoi confratelli. Il suo generalato assume subito una direzione programmatica, da un lato, propositiva e, d'altro lato, restauratrice e repressiva. In altre parole, il suo programma era finalizzato a un più efficace disciplinamento dell'Ordine con interventi destinati all'eliminazione dei conflitti in corso e con una formalizzazione teologico-ideologica dell'essere frate minore. Particolarmente dura fu l'azione per annullare le idee e gli orientamenti gioachimiti che tanto si erano diffusi al vertice e alla base dei frati e tanto clamore avevano suscitato. Intransigenti furono i provvedimenti per mettere a tacere frate Gerardo da Borgo San Donnino, autore del *Liber introductorius ad evangelium aeternum*, pubblicato a Parigi nel 1254. Dapprima questi fu privato dell'incarico di lettore e delle facoltà di predicare e confessare; poi, non accettando di riconoscere i propri errori e di pentirsene, fu imprigionato; infine, perdurando ostinato nelle sue convinzioni, morì nel suo carcere

conventuale senza ricevere i sacramenti e la sepoltura ecclesiastica. Una procedura repressiva fu avviata anche contro frate Giovanni da Parma: agli inizi del 1262 frate Bonaventura convocò il suo predecessore a Città di Castello per sottoporlo a un 'esame' che in realtà assomigliava a una vera e propria procedura inquisitoriale e che terminò con la condanna di frate Giovanni al carcere perpetuo, come già era avvenuto per altri frati gioachimiti. Soltanto l'intervento di un autorevole cardinale portò a un più mite provvedimento, concedendo al prestigioso ex-ministro generale di ritirarsi nel prediletto eremo di Greccio, dove visse sino al 1289. L'episodio suscitò non poche perplessità, se non indignazione, tra i frati, se esso venne o rimosso o, più tardi, ricordato con toni e immagini molto critici verso frate Bonaventura, che lo rappresentavano come un violento persecutore di colui che nel 1248 ne aveva favorito la carriera universitaria e che nel 1257 non avrebbe esitato a indicarlo come suo successore. Le azioni repressive contro i due confratelli accusati e condannati per gioachimismo non sono che due delle più clamorose manifestazioni della risistemazione bonaventuriana del francescanesimo ai fini di una definitiva integrazione dell'Ordine nella Chiesa e nella società, che trova la sua più alta rappresentazione nella nomina di frate Bonaventura da Bagnoregio a cardinale da parte di Gregorio X nel 1273. Tale integrazione aveva avuto un assai significativo antecedente sotto il pontificato di Innocenzo IV, il quale nei primi mesi del 1254 si era impegnato a ristrutturare l'*offitium inquisitionis haereticae pravitatis* nella Penisola italiana, giungendo a determinare le aree di rispettiva competenza degli inquisitori provenienti dalle file dell'Ordine dei predicatori e di quelli che da allora sarebbero stati scelti nell'ambito dei minori: la scelta dei frati da destinare all'ufficio di inquisitore sarà affidata ai ministri provinciali. Sotto il generalato di frate Bonaventura, Alessandro IV, nella lettera *Virtute conspicuos* dell'agosto 1258 nota anche come *Mare magnum*, preciserà come il ministro generale e i ministri provinciali avessero la potestà di rimuovere e sostituire gli inquisitori appartenenti al loro Ordine, anche quando questi fossero stati nominati dalla Sede Apostolica.

(G.G. Merlo)

Vedi anche
Gerardo da Borgo San Donnino; Gioacchino da Fiore, e gioachimismo

Bibliografia
Frati minori e Inquisizione 2006, Merlo 2003

Bonelli, Michele - Nato a Bosco (Alessandria) il 25 novembre 1541, entrò nel 1560 nell'Ordine domenicano, seguendo le orme del prozio materno, Michele Ghislieri, di lì a poco papa Pio V. Con l'ascesa al soglio del congiunto, Bonelli si ritrovò nella posizione di cardinale nipote ed effettivamente, malgrado l'austerità del papa nei riguardi dei familiari e la scarsa propensione a delegare ad altri competenze e responsabilità, ottenne la porpora cardinalizia il 6 marzo 1566 e l'appellativo, già del Ghislieri, di 'Alessandrino'. La nomina fu sollecitata dal cardinale Alessandro Farnese, piuttosto che maturata da un'autentica volontà del papa, tanto che, anche per l'inesperienza di Bonelli, Pio V gli impose la ratifica di ogni decisione assunta nell'espletamento dei compiti e una perdurante posizione di subalternità. Di costumi severi e per questo stimato, Bonelli prese presto a gestire i principali affari della Curia, sebbene mantenesse sempre una posizione secondaria nella conduzione dei rapporti diplomatici. Per quanto riguarda la difesa della fede espressa nell'ambito delle relazioni internazionali, partecipò alle trattative per la costituzione della Lega Santa antiturca nel 1571, recandosi poi in ambasciata gratulatoria presso Filippo II; di seguito effettuò una missione in Francia per promuovere la lotta agli ugonotti. Dopo la morte di Pio V, l'influenza di Bonelli fu ridimensionata; ebbe tuttavia parte nella Congregazione dell'Indice fin dall'erezione il 13 settembre 1572, occupandosi della revisione dell'Indice tridentino e dell'espurgazione dei libri proibiti, e in quella del Concilio. Tuttavia le sue cure furono riservate soprattutto all'Ordine domenicano, di cui fu cardinale protettore dal dicembre 1580 alla morte, incarico che svolse esercitando con inusitata autorità un forte controllo sull'operato dei maestri generali. Dal 1586 fu prefetto della Congregazione dei Regolari e dal 1594, coll'unione ad essa della Congregazione dei Vescovi, prefetto di quest'unico organismo. Morì a Roma il I aprile 1598.

(S. Feci)

Vedi anche
Congregazione del Concilio; Congregazione dell'Indice; Domenicani, Italia; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Pio V, papa

Bibliografia
Criscuolo 1989-1990, Forte 1959, Prosperi 1969(a)

Bonifacio VIII, papa (Benedetto Caetani) - Eletto pontefice alla vigilia di Natale del 1294, nel giugno del 1295 convoca ad Anagni un gruppo di inquisitori al fine di permettere al camerario di controllare i rendiconti della gestione dell'*officium fidei*. Si tratta di un atto importante a preludio della progressiva ingerenza nelle questioni patrimoniali, che diventeranno un nodo giurisprudenziale, in quanto strettamente connesse allo svolgimento dell'*officium*: con la *Ad puniendum excessus* del I giugno 1302, Bonifacio VIII interviene su richiesta del vescovo e del comune di Padova per controllare l'operato contabile, in merito all'espropriazione di beni, dei frati minori inquisitori, i quali vengono sospesi – in quanto «multa gravia, enormia et horrenda committerunt» – e sostituiti dai frati predicatori. Si inaugura così una stagione di inchieste, soprattutto di carattere amministrativo-finanziario, che proseguirà con Clemente V. Già quando era cardinale, Bonifacio VIII aveva utilizzato la propria competenza giuridica in un *consilium* assai ampio e riguardante soprattutto i *bona haereticorum et filiorum eorum*.

La *Exposuit nobis* del 29 marzo 1295 rappresenta il primo intervento del papa in ambito inquisitoriale e la prima di quattro lettere che mostrano un contrasto tra pontefice e inquisitori. Accogliendo il ricorso di Pagano da Pietrasanta, *miles* dell'Ordine della beata Maria vergine gloriosa e membro di una famiglia milanese di tradizione podestarile, Bonifacio VIII affida al ministro dei frati minori, al priore dei frati predicatori e al preposito di Sant'Ambrogio, tutti di Milano, il compito di riesaminare l'*inquisitio*. La *Ex parte dilecti filii* del 17 novembre 1297 contiene la risposta dura e perentoria del papa alla volontà dei titolari dell'*officium* milanese di riappropriarsi dell'inchiesta. Seguono la *In causa quae* del 15 marzo 1298 e, infine, la *Sancta mater ecclesia* dell'8 maggio 1301, che mostrano l'esito di un cortocircuito istituzionale: l'*auctoritas* pontificia nomina giudici delegati straordinari sottraendo così autonomia giurisdizionale ai giudici locali. Il confronto si risolve a favore dei frati predicatori inquisitori in un mutato quadro politico-religioso che non solo evidenzia l'appoggio e il favore di quell'Ordine, ma anche il consolidamento del potere dei frati-inquisitori in ambito locale e in relazione con i vertici della Chiesa.

Il I agosto 1296 con la *Saepe sanctam ecclesiam* Bonifacio VIII condanna una *nova* – e non precisabile – *secta*. L'intervento in campo ereticale ha delle forti implicazioni in ambito inquisitoriale in quanto nella lettera convergono stereotipi e linee-guida configuranti il modello etico e morale dell'eretico che si consolideranno nei decenni successivi: alla tradizionale predicazione e assoluzione dai peccati, si aggiungono la negazione della *potestas clavium*, la riunione diurna e notturna in *conventicula*, la presenza dello Spirito Santo. La genericità delle accuse ben si presta a una applicazione allargata e adattabile, di volta in volta, al variare dei contesti. La maggior parte degli interventi papali si concentrano nel 1297. Con

© SISMEL EDIZIONI DEL GALLUZZO

la *Incrementum catholicae fidei* del 7 maggio, Bonifacio VIII esorta l'inquisitore Matteo da Chieti a procedere contro eretici genericamente definiti *bizzochi*, localizzati nei monti abruzzesi e nella Marca anconetana. Il 5 giugno 1300, allo stesso inquisitore viene ingiunto di espellere dal Comitato Venassino *alienigeni, usurarii manifesti, multique Iudei, exercentes usuras*, a dimostrazione di una offensiva aperta nei confronti dell'usura e degli ebrei. Il 9 luglio 1297, la *Nuper Iacobum*, rivolta a tutti gli inquisitori (*universis inquisitoribus*), ingiunge di procedere contro i cardinali Giacomo e Pietro Colonna: con ogni evidenza, si tratta di uno dei segnali dell'utilizzo dell'accusa di eresia collegata al reato di lesa maestà. Due giorni dopo, con la *Oblata nobis*, interviene per concedere il permesso a due donne, Sibilla e Nasilla figlie di Paolo Palmerio di Spoleto, di riedificare la loro casa fatta distruggere dall'inquisitore Angelo da Todi a causa delle colpe del padre. Il 13 ottobre dello stesso anno la *Ad audientiam nostram* ordina che gli inquisitori di Carcassonne svolgano l'*officium* nella città di Béziers («in civitate Biterrensi»).

Nel 1298 viene pubblicato il *Liber Sextus* in cui si condensa un imponente sforzo disciplinare. In corrispondenza dei primi due *titula* della quinta parte si legge: *De accusationibus, inquisitionibus et denunciationibus* e, soprattutto, *De haereticis*. In quest'ultimo titolo viene raccolta parte della normativa antiereticale precedentemente promulgata da Gregorio IX, Alessandro IV, Urbano IV, Clemente IV e, infine, le Decretali dello stesso Bonifacio VIII. Oltre a rivolgere specifica attenzione al problema centrale dei beni degli eretici, e in particolar modo della loro confisca, il papa giurista introduce un rinnovato equilibrio collaborativo tra inquisitori e vescovi, i quali possono procedere *communiter vel divisim*, ma in quest'ultimo caso sono tenuti a trasmettersi reciprocamente gli atti processuali («ut per hoc possit melius veritas inveniri») e a consultarsi verbalmente al fine di giungere ad una sentenza congiunta («per utrosque simul sententia proferatur»). Il rapporto tra inquisitori e vescovi è materia delicata che impegnerà in seguito Benedetto XI (*Ex eo quod* del 2 marzo 1304) e Clemente V (con la *Multorum querela* del Concilio di Vienne del 1311 inserita, in seguito, nelle cosiddette *Clementine*).

Il 1300, l'anno del primo giubileo della Chiesa romana e momento promozionale del pontificato di Bonifacio VIII, coincide con la svolta risolutiva di buona parte dei procedimenti inquisitoriali condotti dall'*officium fidei* di *Lombardia*. Quanto ciò sia collegato a sollecitazioni giubilari o alla 'naturale' conclusione di processi in corso da decenni in una favorevole congiuntura di individui e di istituzioni o da un concorso casuale di situazioni, non è possibile dire. È assai verosimile che la ricorrenza simbolica del primo giubileo della Chiesa, il progressivo consolidamento dell'*officium fidei* e il rafforzamento di legami personali e professionali, soprattutto tra alcuni membri dell'Ordine dei frati predicatori (e, in particolare, con frate Niccolò di Boccassio, futuro Benedetto XI) e il vertice della Chiesa, abbiano contribuito in maniera convergente alle risoluzioni in *Lombardia*.

Il 18 luglio 1300, a Parma, Gherardo Segarelli conclude sul rogo la propria avventura esistenziale e religiosa. A Milano, il medesimo giorno, frate Lanfranco da Bergamo, titolare dell'*officium* pavese, dà il via al primo atto giudiziario del processo contro i devoti e le devote di Guglielma. Alla fine dell'estate, Bonifacio VIII nomina una commissione cardinalizia per chiudere i duraturi procedimenti giudiziari contro Pagano da Pietrasanta a Milano e Armanno detto Pungilupo a Ferrara. Entro dicembre si concludono le inchieste contro i devoti e le devote di Guglielma a Milano. Il 20 dicembre il pontefice scrive all'inquisitore Guido da Vicenza e, contemporaneamente, a Giovanni Savelli, vescovo di Bologna, e al teologo e *consiliarius* Ramberto da Bologna, sollecitandoli a concludere il caso ferrarese. Nel marzo 1301 vengono emesse le sentenze contro Armanno Pungilupo e Pagano da Pietrasanta. Quasi al termine del pontificato, il 30 maggio 1303, con la *Ad extirpandam ubilibet*, ordina di procedere contro «heretici et patareni» nella Penisola balcanica.

Nonostante la scarsezza della documentazione, gli interventi di Bonifacio VIII appaiono incisivi in settori nevralgici: oltre al fondamentale contributo giuridico nel *Liber Sextus*, egli ribadisce le prerogative del controllo papale sulla sempre maggiore autonomia investigativio-giurisdizionale e amministrativo-finanziaria, interviene circa i beni degli eretici, sollecita la conclusione di inchieste di lunga data. Con l'esaltazione della *plenitudo potestatis*, il papa giurista insiste sulla dimensione dell'eresia come disobbedienza, ossia come violazione disgregatrice dell'ordinamento: si apre così la stagione dei processi esplicitamente politici per eresia – di cui egli stesso sarà uno dei primi illustri imputati – giungendo fino alle aperte strumentalizzazioni del pontificato di Giovanni XXII.

(M. Benedetti)

Vedi anche

Apostolici; Armanno Pungilupo; Benedetto XI, papa; Diritto canonico; Guglielma da Milano

Bibliografia

Benedetti 2008, Benziger 2005, Merlo 1994(a), Paolini 1999, Paolini 2003, Paravicini Bagliani 2003

Bonomelli, Geremia - Geremia Bonomelli (1831-1914) viene ordinato sacerdote nel 1855, dopo aver studiato nel seminario di Brescia e completato la sua formazione a Roma presso la Pontificia Università Gregoriana. Ritornato a Brescia insegna nel seminario diocesano Ermeneutica e Dogmatica, viene inviato come parroco a Lovere e nel 1871 è nominato vescovo di Cremona. Per ben tre anni deve attendere l'*exequatur* governativo previsto dalle Guarentigie: gli viene concesso nel 1874 per una transazione concordata col cardinale Giacomo Antonelli. Fin dall'inizio della sua attività pastorale si occupa dell'istruzione religiosa dei giovani pubblicando una vasta opera catechetica. Come vescovo di Cremona promuove un'intensa azione di riforma della Chiesa locale, ripristinando regolari visite pastorali, incoraggiando la catechesi, convocando un Sinodo diocesano e incoraggiando l'associazionismo cattolico. Promulga quarantaquattro lettere pastorali, collabora a riviste e giornali, riflette sulla relazione fra Chiesa cattolica e mondo moderno.

Bonomelli interpreta il rapporto fra patria e religione come il nodo storico del cattolicesimo italiano e incarna la preoccupazione di non mettere gli Italiani nella necessità di scegliere fra la religione e la patria. Questo atteggiamento si traduce in uno spirito conciliativo che lo porta a rifiutare le posizioni intransigenti e a compiere alcune scelte che si collocano nel grande orizzonte del cattolicesimo liberale. Da una iniziale, blanda difesa del potere temporale dei papi passa ad una critica nei confronti del movimento cattolico ufficiale cogliendo l'ineludibile intreccio fra questione romana e scelte elettorali. Di qui le proposte per superare l'indispettito isolamento del Vaticano rispetto alla Nazione italiana nata dopo il 1870. Un suo articolo (anonimo) comparso su «La rassegna nazionale» del 1889 reca l'eloquente titolo *Roma e l'Italia e la realtà delle cose* e propone le possibili soluzioni allo scontro Stato-Chiesa: accoglienza di tutti i mezzi legali che la società e lo Stato moderno offrono alla Chiesa, anche attraverso la partecipazione dei cattolici alla vita politica. Il saggio è messo all'Indice il 13 aprile 1889.

In un memoriale redatto con la partecipazione di Giovanni Semeria e presentato a Pio X nel 1904 Bonomelli ripropone il rifiuto della politica vaticana proprio nel momento in cui il pontefice conferma per i cattolici il divieto al voto. Nel 1906, a ridosso delle leggi separatiste francesi, pubblica *La Chiesa e i tempi nuovi*, dove discute della identificazione tra privilegio e concordato e della relazione fra libertà e separazione: il sistema separatistico gli appare il più opportuno per comporre la libertà civile con la libertà reli-

© GIUNTI EDITORE

giosa. Il testo provoca le rimostranze dell'episcopato lombardo e la reazione dello stesso papa Sarto, che lo condanna in una lettera del 27 febbraio.

I rapporti fra Stato e Chiesa costituiscono il nucleo centrale della sua riflessione e della sua azione pastorale e politica. Interviene però anche su altri problemi che investono la realtà sociale ed economica dell'epoca. *La questione sociale è questione morale* (1892), *Proprietà e Socialismo* (1886), *Capitale e lavoro* (1891) analizzano alcuni nodi delle società italiana di fine Ottocento.

(R. Cerrato)

Vedi anche
Antonelli, Giacomo; Pio X, papa; Semeria, Giovanni

Bibliografia
Astori 1956, Gallina 1974, ILI, Rosoli 1999

Bordoni, Francesco - Nacque a Parma il 25 aprile del 1595, e morì nella stessa città il 7 agosto del 1671. Francescano del Terz'Ordine regolare, Bordoni insegnò dal 1621 per vent'anni all'Università di Parma, operando anche come consultore del tribunale locale del Sant'Uffizio. Fu promosso priore a Parma, maestro dei novizi a Milano, poi provinciale a Bologna, e definitore a Roma dal 1647; dal 1650 fu procuratore dell'Ordine e quindi generale, dal 1653 al 1659. Dal 1659 in poi, al termine del suo mandato, tornò a Parma, dedicandosi alle sue opere manoscritte e a stampa (comprese le ristampe, si arriva a un totale di quasi sessanta titoli). Si tratta di opere poligrafiche, riguardanti per lo più la storia di Parma e quella dell'Ordine francescano. Un'altra opera è dedicata alla mariologia: Bordoni si associa alle posizioni di francescani e gesuiti spagnoli, tradizionali propugnatori della dottrina dell'Immacolata Concezione. Circa la metà delle trattazioni di Bordoni è relativa a questioni di convivenza civile (norme morali e legislative, privilegi, ecc.), esposte in 'risoluzioni' giuridico-pratiche, casistica o diritto applicato che aderisce al probabilismo e all'anti-rigorismo (gesuitico) dell'epoca. Bordoni fu inoltre autore di un manuale per inquisitori, il *Sacrum tribunal iudicum in causis sanctae fidei* (Romae 1648), nel quale egli richiama spesso predecessori spagnoli e italiani (Diego de Simancas, Prospero Farinacci, Cesare Carena). Questo testo, che faceva proprie le posizioni tradizionalmente assunte dall'Inquisizione su molti punti problematici (stregoneria, tortura, ecc.), valse all'autore la nomina a qualificatore del Sant'Uffizio romano. Esso vide una ristampa a Lione nel 1665 (con il titolo di *Opera*), una postuma a Parma nel 1693, con l'aggiunta di supplementi (*Manuale consultorum in causis S. Officii*), un'altra nel 1703 con il titolo *Opus posthumum […] quod consistit in duas Appendices ad Manualem consultorum in causis S. Officii*, Parmae typis Pauli Montj, 1703. Quest'ultimo testo, edito ormai agli albori del secolo dei Lumi, ripete posizioni piuttosto vacillanti già da molti decenni: trattando della blasfemia come materia spettante al Sant'Uffizio, l'autore discute il tema della stregoneria (parla di «voli» notturni e di «convivia» con i demoni), sconsigliando ma non escludendo il ricorso alla tortura (Bordoni 1703: 225-226); tuttavia egli non applica più alla stregoneria il concetto del crimine d'eccezione. Questa dottrina giuridica compare invece nella sua trattazione dei sortilegi dove, rievocando Peter Binsfeld, Anton Martín Del Rio e altri, postula torture per gli autori di sortilegi e i loro complici, «cum sit sortilegium unum ex criminibus exceptis» (Bordoni 1703: 371). L'autore esclude però dalla competenza del Sant'Uffizio le *cingarae*, perché convinto che la gente consideri le loro previsioni di 'bona' o 'mala ventura' soltanto come un gioco. Delle quattro opere di Bordoni, segnalate al Sant'Uffizio, le *Appendices* al manuale del 1703 meritano interesse particolare: in base alla censure critiche fatte sul manoscritto dai qualificatori Pietro Antonio Rossi e Pietro Francesco Zanoni (quest'ultimo generale degli scolopi), il Sant'Uffizio permise la stampa, ma solo previa revisione del libro, da farsi secondo le censure (le relazioni dei qualificatori recano rispettivamente le date del 30 giugno 1700 e del 10 agosto 1701). Già nel 1669 il Sant'Uffizio aveva imposto modifiche al libro sul tema del probabilismo: il testo fu tuttavia stampato senza permesso, cosicché Bordoni dovette difendersi. Manca uno studio sui testi inquisitoriali di Bordoni. Autori recenti (appartenenti all'Ordine francescano) sottolineano il valore delle raccolte di fonti (sulla storia di Parma e su quella dell'Ordine) e l'importanza del testo mariologico dell'autore.

(H.H. Schwedt)

Vedi anche
Binsfeld, Peter; Carena, Cesare; Del Rio, Martín Anton; Farinacci, Prospero; Francescani, età moderna; Manuali per inquisitori; Parma; Peña, Francisco; Simancas, Diego de; Zingari

Bibliografia
Bordoni 1648, Bordoni 1665, Bordoni 1703, Errera 2000, Schwedt 2003, Zanot 1999

Borja, Francisco de v. *Francisco de Borja, santo*

Borri, Francesco Giuseppe - Complessa figura di alchimista e guaritore, originario di una famiglia nobile di Milano, Borri nacque il 4 maggio 1627. A quattordici anni fu inviato dal padre Branda, noto medico, a studiare a Roma come convittore presso il Seminario Romano. Sin da subito manifestò una personalità singolare e, a quanto sembrerebbe, poco incline ad adeguarsi alle regole: secondo alcune fonti sarebbe infatti stato espulso dalla scuola nel 1649 per aver organizzato una rivolta contro i gesuiti. Avrebbe iniziato così a lavorare presso una legazione secondaria, diventando segretario del residente per la corte di Innsbruck, e a interessarsi di medicina e alchimia godendo della protezione di importanti personaggi della cultura romana, come il naturalista e mecenate Cassiano dal Pozzo e Paolo Giordano II Orsini, viaggiatore, membro dell'Arcadia e corrispondente, tra gli altri, della regina Cristina di Svezia. Nel luglio del 1654, Borri fu colto da un'improvvisa crisi religiosa di impronta evangelica e mariana, ritenuta 'finta' da parte degli inquisitori che indagarono successivamente sul suo caso, ma nella quale è possibile invece cogliere non soltanto un'autentica eco delle tensioni millenaristiche e delle devozioni popolari dell'epoca – in particolare il culto della Vergine promosso proprio dai padri gesuiti pressi i quali si era formato – ma anche, secondo alcuni, tracce delle vivaci controversie teologiche intorno al privilegio mariano e alla grazia. Sentendosi investito della suprema missione di risanare la cristianità corrotta e di estendere sulla terra il regno di Dio e dotato del potere di vedere in ciascuno l'angelo custode, Borri cercò di dar vita a una comunità 'perfetta' arruolando discepoli, chiamati apostoli, ai quali imponeva sei voti: unione fraterna, segretezza assoluta anche con i confessori, povertà, obbedienza a Cristo e agli angeli, devozione fino al martirio alla causa. Lo scopo era quello di sterminare tutti i peccatori – se necessario anche il papa stesso – e riunificare l'umanità affinché potessero finalmente rivelarsi le prerogative di Maria, figlia unigenita di Dio e incarnazione dello Spirito Santo.

Convinto di godere di doti soprannaturali che tentò di esercitare durante il lungo conclave seguito alla morte di Innocenzo X, Borri rimase a Roma fino al maggio del 1656 quando, nel timore di essere denunciato e con l'incalzare della peste, tornò a Milano. Qui entrò in contatto con un gruppo di 'pelagini', che praticavano in segreto l'"orazione di quiete' e devoti alla carismatica figura del fondatore del loro movimento, Giacomo Filippo Casolo, morto durante le indagini svolte dal Sant'Uffizio intorno alle attività del gruppo. In breve tempo la conventicola raccoltasi intorno al Borri, che si faceva chiamare 'Prochristus' e che continuava a mantenere

© NORMALE PISA

contatti con alcuni degli 'apostoli' reclutati a Roma, fu di nuovo oggetto di indagini da parte dell'inquisitore di Milano Pietro Giacinto Donnelli sotto l'attenta supervisione della Congregazione del Sant'Uffizio. Mentre alcuni suoi compagni venivano arrestati, Borri riuscì a prendere la via della fuga verso i Grigioni e poi a Innsbruck, dove si mise sotto la protezione del cugino dell'imperatore Leopoldo, l'arciduca Ferdinando Carlo, conte del Tirolo, e soprattutto della moglie Anna de' Medici, sorella del cardinale Leopoldo de' Medici. Mentre l'Inquisizione tentava invano di farsi consegnare il ricercato attraverso tutti i canali d'intercessione possibili – dai vescovi di Trento e Bressanone all'imperatore, al granduca di Toscana – intanto, da Milano, Branda Borri tentava di far scagionare il figlio sostenendo come questi, da fanciullo, fosse stato 'ammaliato' e perciò sottoposto a ripetuti esorcismi, e come, al suo ritorno da Roma, fosse di nuovo caduto vittima dell'antico maleficio che l'aveva reso 'melanconico'. Secondo Branda i crimini di cui ora Francesco Giuseppe Borri era accusato erano dunque stati compiuti in stato di follia e perciò non erano punibili, come confermava la principale trattatistica inquisitoriale e medico-legale (Zacchia 1661). Questa tesi fu respinta e Borri, giudicato eretico, fu condannato in contumacia al rogo con sentenza letta a Roma, nella chiesa della Minerva, il 2 gennaio 1661.

Borri nel frattempo aveva lasciato Innsbruck e aveva iniziato una lunga peregrinazione attraverso l'Europa alla ricerca di luoghi sicuri e protettori benevolenti, accantonando apparentemente ogni tensione mistica e riprendendo l'attività di guaritore e sperimentatore dell'arte 'spagirica' già praticata durante il suo soggiorno romano. Strasburgo, Francoforte, Amsterdam furono tra le prime tappe del suo viaggio, mentre la sua fama cresceva e alcune sue ricerche e sperimentazioni in campo medico e anatomico suscitavano un certo interesse, ma anche non poche diffidenze, nella comunità scientifica europea. Il Sant'Uffizio iniziava intanto una vera e propria caccia all'uomo: diffuse l'*identikit* del fuggiasco i cui spostamenti e le cui attività furono seguiti passo a passo grazie a una fitta rete di informatori. Intanto però la fortuna di Borri cominciava a eclissarsi: accusato di aver raggirato un facoltoso uomo d'affari, lasciò Amsterdam alla volta di Amburgo, dove, secondo alcune fonti, si mise sotto la protezione di Cristina di Svezia per trasferirsi poi in Danimarca, presso il re Federico III, che gli finanziò la costruzione di un laboratorio per ottenere la trasmutazione dei metalli in oro. La morte sospetta del suo protettore lo obbligò, nel 1669, a lasciare la Danimarca. Incerto se recarsi in Inghilterra o in Turchia, optò per la seconda ipotesi, ma mentre si trovava nei Carpazi, al confine tra i domini asburgici e il Regno d'Ungheria, fu intercettato da una pattuglia in cerca dei complici di una congiura ordita da nobili magiari contro l'imperatore Leopoldo. Costretto a rivelare la sua identità, Borri fu tradotto a Vienna. Iniziarono così, su pressione del Sant'Uffizio e del pontefice Clemente X Altieri, lunghe e complesse trattative tra il nunzio Antonio Pignatelli, futuro Innocenzo XII, e l'imperatore affinché Borri – che godeva della protezione di alcuni membri della corte – fosse consegnato. Portato a Roma, il suo processo fu riaperto grazie all'intercessione di influenti esponenti della nobiltà e della Curia romana e, riconosciuto il suo pentimento, con sentenza del 25 settembre 1672 la sua pena fu tramutata in carcere a vita che scontò a Castel Sant'Angelo, dove per qualche tempo continuò a svolgere la sua attività di guaritore e dove morì nel 1695.

(L. Roscioni)

Vedi anche
Esorcismo; Finzione di santità; Follia; Orazione; Pelagini; Possessione demoniaca; Quietismo

Bibliografia
Cosmacini 1998, Roscioni 2003, Roscioni 2010, Rotta 1971, Signorotto 1989, Turchini 1991, Zacchia 1661

Borri, Girolamo - Nato ad Arezzo nel 1512, Girolamo Borri si laureò in Teologia, Medicina e Filosofia. Nel 1553 ricopriva la cattedra di Filosofia a Pisa, dove sarebbe rimasto sino al 1559 e dove sarebbe tornato a partire dal 1575, nominato professore dal granduca Francesco de' Medici. Fu autore fra le altre di un'opera di fisica aristotelica, *De motu gravium et levium* (1575), citata da Galileo nel suo *De motu*. Nel 1581 incontrò a Pisa Michel de Montaigne, allora in viaggio per l'Italia. Questi lo definì «un uomo onesto, ma così aristotelico» da porlo in relazioni problematiche con l'Inquisizione di Roma, che cominciò a sospettarlo d'eresia fin dagli anni Cinquanta.

Borri fu in effetti arrestato almeno due volte, nel 1551 e nel 1583. Il suo nome era emerso durante il processo a Pietro Carnesecchi che gli attribuiva «opinioni heretiche moderne». Un servo ed un frate, Matteo di Perugia, gli contestavano la non osservanza della quaresima, della messa, del riposo nel dì di festa, il possesso di libri eretici (sant'Agostino e le *Epistole* di Erasmo) e soprattutto una serie di affermazioni fatte pubblicamente: «che i morti hanno bel tempo; «che nel paradiso è buio pesto»; «che nel paradiso erano montagne di formaggi e maccheroni»; infine che le donne «erano più perfette degli huomini». Quest'ultima tesi richiese una difesa molto complessa, articolata in più punti, essendo Borri autore di un *Ragionamento* sulla *Perfettione delle donne*, scritto «per scherzo», pubblicato «contro il voler» suo e perciò da intendersi come pura finzione poetica. Il *Ragionamento* si collocava al termine della molto discussa opera *Del Flusso e Riflusso del mare* (1561), dove Borri avrebbe sostenuto la mortalità dell'anima. L'affermazione si sarebbe riferita, tuttavia, secondo l'autore, soltanto alle anime non umane. Risale al periodo della seconda prigionia una lettera inviata a Piero Usimbardi, segretario dell'allora cardinale Ferdinando de' Medici. Per ottenere l'appoggio del cardinale, Borri si premurava di spiegare la posizione inattaccabile de suoi «articoli». I forti legami con la famiglia Medici sono testimoniati anche dalla *Vita Magni Cosmi* che Borri cominciò a scrivere prima del 1569 e che riprese in chiave encomiastica negli anni Settanta, dopo la morte di Cosimo I, dedicandola al successore di lui, Francesco I, al quale, come si è visto, doveva la cattedra pisana. Borri fu infine scarcerato, pare per intervento dello stesso papa Gregorio XIII. Tornò ad insegnare a Pisa, ma da qui venne cacciato nel 1586. Morì a Perugia nel 1592.

(C. Menchini)

Vedi anche
Carnesecchi, Pietro; Montaigne, Michel Eyquem de

Bibliografia
Garin 1965, Menchini 2005, Spini 1950, Stabile 1971

Borromeo, Carlo v. *Carlo Borromeo, santo*

Borromeo, Federico - Figlio del conte Giulio Cesare Borromeo e di Margherita Trivulzio, Federico Borromeo (Milano, 18 agosto 1564-Milano, 21 settembre 1631) visse a Roma dal 1586 al 1601, anno del proprio definitivo trasferimento nella sede arcivescovile di Milano, a capo della quale era stato eletto nel 1595 e dove soggiornò temporaneamente fra quell'anno e il 1597. Cardinale dal 1587, risentì della spiritualità oratoriana e fu membro di diverse Congregazioni, tra cui quella dell'Indice all'epoca di Clemente VIII. Attento osservatore del dibattito sull'assoluzione di Enrico di Borbone, sperimentò di persona i complessi rapporti che regolavano ruolo e funzioni delle istituzioni preposte al disbrigo degli affari ecclesiastici, nonché la varietà di posizioni espresse a corte sui più importanti fatti di quegli anni. Per Borromeo si trattò di un'importante esperienza politica. Anche a Milano, infatti, non sarebbero mancate le occasioni di confronto, sia con i rappresen-

tanti del potere secolare, sia con le altre autorità di governo della chiesa ambrosiana.

La riorganizzazione dell'arcidiocesi operata dal cugino Carlo Borromeo, in una fase di forte incremento della lotta contro l'eresia, impose una ridefinizione degli equilibri fra istituzioni concorrenti, quali il tribunale arcivescovile, le corti periferiche dei vescovi suffraganei, la penitenzieria diocesana, l'Inquisizione locale, i giudici conservatori. Ne seguì, giusta la frammentazione giurisdizionale tipica delle forme di potere d'antico regime, caratterizzate anche nella sfera ecclesiastica dalla presenza di condizioni di privilegio ovvero dal diritto-dovere di ricorrere ai tribunali romani (che finivano per sottrarre parte della giurisdizione sul clero alla giustizia episcopale), l'insorgere di insofferenze e di contrasti. Ossessionato dalla repressione della stregoneria (scrisse anche un trattato in materia di manifestazioni diaboliche – *Parallela cosmographica de sede et apparitionibus daemonum* (1624) – in anni in cui l'arcidiocesi di Milano fu interessata da processi inquisitoriali per maleficio), di quelle insofferenze e contrasti si fece portavoce lo stesso Borromeo in una lettera del novembre 1608 al cardinale nipote Scipione Borghese, al quale chiese di «incaricare a chi e dove sarà necessario in cotesti tribunali, che nel dar ricorso a simili et altri casi di questa chiesa non siano tanto facili, poiché questo impedisce molto il servitio della disciplina ecclesiastica» (ASV, *Fondo Borghese*, I, 717, c. 402).

Un delicato equilibrio contrassegnò in effetti a Milano i rapporti tra il tribunale dell'arcivescovo (cui continuarono ad essere riconosciuti poteri in materia di fede) e il Sant'Uffizio, regolati dalle norme della costituzione medievale *Multorum querela* (1311), che imponeva alle due autorità ecclesiastiche «l'assistenza reciproca nelle fasi principali dei processi» e una «decisione collegiale» (Borromeo 1977-1978: 227). La collaborazione prevedeva tra l'altro una regolare comunicazione delle informazioni relative alle denunce dei casi d'eresia (che potevano infatti essere presentate ad entrambi i tribunali); la convocazione di ordinario diocesano, consultori e inquisitore nelle cosiddette congregazioni che precedevano le sentenze; l'obbligatorietà della presenza del commissario del Sant'Uffizio nelle cause avviate dall'arcivescovo (mentre l'intervento di quest'ultimo o di un suo vicario pare non fosse indispensabile nel caso in cui il processo fosse stato delegato direttamente all'Inquisizione). A dirimere eventuali dubbi e conflitti sarebbe stata la Curia romana, cui spettava un ruolo di sorveglianza e mediazione, quasi sempre a salvaguardia di un rapporto paritetico e dunque con l'intenzione di favorire l'accordo e l'azione comune dei due tribunali.

Il ricorso a Roma crebbe in particolare negli anni Venti del Seicento, essendosi le relazioni incrinate a motivo di reciproche gelosie, di incomprensioni, della concorrenza nel disbrigo delle pratiche processuali (editti emanati senza prendere accordi con la controparte; accuse reciproche sulla concessione delle licenze di stampa, l'introduzione e l'esportazione di libri, la mancanza di personale per i controlli alle porte della città, le assoluzioni o le diminuzioni di pena da impartire ai condannati; la sovrapposizione di competenze in materie quali magia e superstizione; le preoccupazioni dell'arcivescovo per l'obbligo dei confessori di inviare i penitenti a conoscenza di casi sospetti ai vicari del Sant'Uffizio). E nel gennaio 1623 venne ribadita la revoca del privilegio, fino ad allora goduto dall'arcivescovo, di concedere licenze per tenere e leggere libri proibiti. Nel concreto della propria realtà pastorale Borromeo rivisse, a diversi anni di distanza, la sconfitta patita dalla Congregazione dell'Indice nei confronti del Sant'Uffizio, relativamente al diritto dei vescovi «di valutare l'idoneità delle anime loro affidate alla lettura della Bibbia e, più in generale», di esercitare «il controllo sulla loro religiosità e cultura» (Fragnito 1997: 193).

(F. Rurale)

Vedi anche

Carlo Borromeo, santo; Congregazione dell'Indice; Milano, età moderna; Vescovi, Italia

Bibliografia

Borromeo 1977-1978, Borromeo 1992, Borromeo 2006, Brambilla 2000, De Boer 2001, Farinelli-Paccagnini 1989, Fragnito 1997, Gabrieli 1933-1934, Prodi 1971, Zardin 2003

Boulanger, Nicolas-Antoine v. *Illuminismo*

Braccio secolare v. *Processo*

Bragança, Alexandre de - Sesto inquisitore generale del Sant'Uffizio portoghese (Vila Viçosa, 17 settembre 1570-Vila Viçosa, 11 settembre 1608), discendente della più illustre nobiltà del regno, Alexandre de Bragança era figlio di João, sesto duca di Bragança, e della duchessa Catarina, che nel 1580 contese il trono di Portogallo a Filippo II. Tanto la sue origini familiari, quanto l'appoggio ricevuto dallo zio Teotónio de Bragança, arcivescovo di Évora, spiegano, almeno in parte, perché Alexandre de Bragança occupò incarichi di rilievo, malgrado la giovane età e la scarsa formazione culturale. La sua educazione fu curata a Évora da Manuel do Vale de Moura. Studiò poi arti nel Collegio gesuita di Coimbra e frequentò Teologia nella locale Università e poi in quella di Évora, ma non è appurato se abbia conseguito alcun titolo.

Il 3 agosto 1593 lo zio Teotónio de Bragança gli assegnò un canonicato nella cattedrale di Évora, a cui Alexandre de Bragança rinunciò tre anni più tardi. Nel 1601 fu nominato priore della collegiata di Guimarães (una delle più redditizie cariche ecclesiastiche portoghesi). Allora egli era un semplice tonsurato e ricevette gli ordini sacri solo dopo l'elezione a inquisitore generale e la preconizzazione ad arcivescovo di Évora. Queste ultime due nomine furono di fatto simultanee e si verificarono in un periodo in cui Teotónio de Bragança si trovava a Valladolid, dove si era recato, insieme a un gruppo di prelati portoghesi, con lo scopo di impedire il perdono generale che la Corona stava trattando con i nuovi cristiani. Qui morì il 29 luglio 1602, proprio lo stesso giorno in cui a Roma papa Clemente VIII emise il breve di nomina a inquisitore generale per Alexandre de Bragança, che assunse la carica l'8 ottobre seguente. La sua promozione originava, probabilmente, da un favore concesso in contropartita a Teotónio de Bragança per attenuare la sua decisa opposizione al perdono generale. La morte dello zio spianò ad Alexandre de Bragança anche la strada verso l'episcopato che Filippo III gli aveva promesso, come conferma la lettera scritta a sua madre Catarina il 3 agosto del 1602 (pubblicata da Jerónimo de Alcântara Guerreiro). Alexandre de Bragança fu preconizzato il 9 settembre 1602.

Restò alla guida dell'Inquisizione poco più di un anno, durante una fase molto difficile per la vita dell'istituzione, scossa sia dalle trattative per il perdono generale, sia dai negoziati effettuata in Castiglia per giungere a una più netta subordinazione del tribunale all'autorità del sovrano. In una delle ultime lettere indirizzate al Consiglio Generale, quella del 10 ottobre 1603, Alexandre de Bragança chiese che non gli fossero più comunicati affari relativi al Sant'Uffizio, lasciando così intendere che il re aveva già provveduto a scegliere un nuovo inquisitore generale. Per buona parte del suo mandato governò l'Inquisizione da Vila Viçosa e da Évora, mantenendo una fitta corrispondenza con il Consiglio Generale tra marzo e ottobre 1603. Non gli viene attribuita alcuna azione degna di nota se non, come mostra Ana Isabel López-Salazar Codes, la ricerca costante di favorire alcuni servitori e membri del suo seguito, offrendo loro impieghi nel Sant'Uffizio. Abbandonò la guida dell'Inquisizione in circostanze ancora non del tutto chiarite, rompendo una nascente tradizione secondo la quale gli inquisitori generali tendevano a lasciare la funzione solo con la morte. Ad ogni modo, l'opposizione al perdono generale (poi concesso da Clemente VIII nell'agosto 1604 e pubblicato nel 1605), insie-

me agli sforzi per riformare il Sant'Uffizio e subordinarlo al potere regio privando l'inquisitore generale del controllo esclusivo sul Fisco, ma anche la sua inesperienza nell'amministrare un'istituzione come l'Inquisizione, figurano senza dubbio tra le motivazioni del suo allontanamento.

(J.P. Paiva)

Vedi anche
Inquisitori generali, Portogallo; Inquisizione portoghese; Moura, Manuel do Vale de

Bibliografia
Guerreiro 1971, López-Salazar Codes 2006, Magalhães 1987

Bragança, José de - Il più giovane dei tre figli illegittimi del re Giovanni V, noti come i *meninos de Pavilhã* (il nome deriva dal palazzo in cui risiedevano, nei pressi di Lisbona), José de Bragança (Lisbona, 20 settembre 1720-Lisbona, 31 giugno 1801) nacque dalla relazione tra il monarca e suor Paula Teresa da Silva, religiosa del convento di Odivelas. I tre fratellastri (gli altri due si chiamavano Gaspar e António), figli di madri diverse, furono avviati alla vita ecclesiastica per volere di Giovanni V. La loro educazione fu affidata a frate Gaspar da Encarnação, amico e potente favorito del re, che li condusse a Santa Cruz di Coimbra, monastero da egli stesso riformato a partire dal 1723. Giovanni V si ritenne obbligato a una formale dichiarazione scritta in cui confermava la paternità dei tre figli e chiedeva al principe ereditario di offrire loro la sua protezione. Giuseppe I, successore di Giovanni V, rispettò il compito. Nel 1755 i tre illegittimi furono ricevuti a palazzo e riconosciuti dalla corte come fratelli del re, dal momento che avevano ricevuto casa, rendita e 'stato' conformi al ruolo occupato nella gerarchia. Il fatto che il loro insegnamento fosse stato affidato a Gaspar da Encarnação è molto significativo. Il francescano, religioso del monastero e seminario di Varatojo, nonché ex rettore dell'Università di Coimbra, aveva aderito con entusiasmo a un movimento rigorista di riforma religiosa conosciuto come la *jacobeia*. Con Sebastião José de Carvalho e Melo (futuro marchese di Pombal) al potere emerse una forte ostilità del governo 'illuminato' nei confronti di *jacobeus e beatos*, da allora perseguitati soprattutto perché oppositori dell'anti-congregazionalismo, del gallicanesimo e del regalismo vigenti. Tali circostanze permettono di immaginare quali furono i tormenti individuali vissuti dai tre *meninos* e dai loro maestri e compagni del monastero di Santa Cruz.

Il 24 settembre 1758 José de Bragança fu comunque nominato inquisitore generale, su indicazione di Giuseppe I. Ma circa due anni più tardi il palazzo Pavilhã fu assediato, e sia José, sia António de Bragança furono arrestati e condotti, sotto scorta, al convento carmelitano della serra do Buçaco, da dove sarebbero usciti solo dopo la morte del re. A Gaspar, allora alla guida dell'arcidiocesi di Braga, furono imposte severe misure all'interno del palazzo arcivescovile stesso e gli fu impedita ogni comunicazione con i fratelli. In veste di inquisitore generale, José de Bragança si era scontrato personalmente con Carvalho e Melo. Il marchese di Pombal aveva incaricato il giudice Inácio Ferreira Souto di scrivere un testo apologetico sui diritti della Corona sulla Chiesa. Sollecitata la licenza di stampa dell'opera, intitolata *De potestate regis*, la censura del Sant'Uffizio vi aveva rintracciato proposizioni da condannare. Venuto a conoscenza del fatto, il giudice Ferreira si incontrò con il censore e dopo una discussione gli strappò di mano il manoscritto e lo consegnò al ministro Carvalho e Melo. Questi riuscì quindi a fissare un incontro con l'inquisitore generale, ma dopo una violenta lite, subì l'umiliazione di essere cacciato dalla casa di José de Bragança. L'episodio, riferito in modo laconico in un documento del 29 luglio 1760, comportò la fine di tutte le funzioni pubbliche del principe.

Ci si può domandare se il Sant'Uffizio abbia funzionato in modo differente nel breve tempo in cui ne fu a capo Bragança. La risposta pare dover essere negativa, sebbene si possa forse notare un rilassamento nel rigore inquistoriale. Infatti non fu celebrato più di un *auto da fé* in ciascun tribunale (Lisbona, Évora, Coimbra). Alla luce di ciò, è evidente come il monarca commise un grave errore se vide nel fratellastro José un servile esecutore degli orientamenti politici del momento. In seguito, altri inquisitori generali si sarebbero davvero subordinati a una strumentalizzazione politica del tribunale.

(P. Vilas Boas Tavares)

Vedi anche
Illuminismo, Portogallo; Inquisitori generali, Portogallo; Pombal, marchese di

Bibliografia
Andrade 1966, Ferrão 1923, Tavares 2002

Brahe, Tycho - Astronomo luterano con venature calviniste, Tycho (Tyge) Brahe (Knutstrup, 14 dicembre 1546-Praga, 24 ottobre 1601) fu celebre per l'invenzione di strumenti con i quali ottenne misurazioni note per la loro ineguagliata precisione, per aver individuato nel cielo sopralunare le posizioni di una nova (1572) e delle comete e per aver escogitato un sistema astronomico (detto 'ticonico' dal suo nome) alternativo a quello tolemaico e a quello copernicano. Compì gli studi a Copenaghen e poi in Germania (1562-1570). Nel 1576 il re Federico II gli offrì l'isola di Hven per svolgere le sue ricerche e su questa Brahe costruì un palazzo, che chiamò Uraniborg. Nel 1580 apprese dal matematico e astronomo Paul Wittich nuovi algoritmi e diverse varianti miste, geoeliocentriche, del sistema solare, che gli permisero di delineare il sistema ticonico (1584). In tale sistema, la Terra era ferma e posta al centro del mondo ed evitava, quindi, sia le obiezioni fisiche al sistema di Copernico (la mobilità della Terra era considerata 'contro natura' da astronomi e filosofi coevi), sia quelle religiose (il contrasto con la lettera della Bibbia); la Luna e il Sole si muovevano intorno alla Terra; tutti gli altri pianeti giravano intorno al Sole. Alla verosimiglianza di tale architettura si opponeva l'intersezione dell'orbita di Marte con quella del Sole, ma la lettura di uno scritto del matematico e astronomo tedesco Christoph Rothmann in cui si affermava la fluidità dei cieli (1586) gli fece superare tale difficoltà e pubblicare il *De mundi aetherei recentioribus phaenomenis* (1588). Privato nel 1596 del sostegno economico, Brahe abbandonò Uraniborg. Nel 1599 fu chiamato a Praga da Rodolfo II in qualità di astrologo imperiale. Vi prese come assistente Johannes Kepler, che ne raccolse l'eredità intellettuale dopo l'improvvisa morte nel 1601.

Brahe fu da subito inviso a filosofi e astronomi cattolici per la sua adesione alla Riforma e per la teoria della fluidità dei cieli. Il gesuita Christoph Clau (Clavius) non menzionò mai il sistema di Brahe nel suo *In Sphaeram […] commentarius* (1595), più volte rivisto e edito; nel 1605 il perseguitato linceo Johannes van Heeck (Heckius) attaccò Brahe in quanto calvinista. Tra i suoi pochi sostenitori cattolici si contano l'anti-copernicano Francesco Ingoli (1616), futuro segretario della Congregazione *De Propaganda Fide*, i gesuiti Cristoforo Borri, per questo privato dalla cattedra (1612), Johann Georg Locher, che impugnò il copernicanesimo a favore della teoria di Brahe (1614) e Giuseppe Biancani, che vide censurare il suo *Aristotelis loca mathematica* (1615) per avervi criticato Aristotele ed elogiato l'«eretico» Brahe. Lo stigma anti-ticonico si attenuò dopo la condanna inquisitoriale del copernicanesimo del febbraio 1616: il sistema di Brahe, infatti, permetteva l'inclusione delle scoperte di Galileo, mantenendo però la Terra centrale e immobile. Per questo fu adottato da alcuni astronomi gesuiti, tra cui Orazio Grassi, Johann Baptist Cysat e Biancani, pur se di nuovo

© SNS EDIZIONI PISA

censurato. Un decreto del Sant'Uffizio del 12 agosto 1620, per il quale Bellarmino aveva dato un suo parere, impose la correzione dei *Progymnasmata* di Brahe, stabilendo la soppressione della menzione di personaggi riformati. Comunque, il libro non fu mai incluso nell'*Index* romano, mentre in quelli spagnoli del 1632 e del 1640 quattro libri di Brahe sono segnalati come bisognosi di correzione. Il pregiudizio contro il sistema di Brahe rimase forte fino alla fine degli anni Trenta del Seicento (censure ai gesuiti Tommaso Blandino e Georg Schönberger, evitate da Christoph Schiener nel suo trattato *Rosa Ursina*, 1626-1630, grazie all'esposizione in forma meramente ipotetica della teoria ticonica). Le ultime opposizioni dei gesuiti alla liquidità dei cieli sembrano risalire al 1649. Due anni più tardi Giovanni Battista Riccioli avrebbe pubblicato il suo sistema semi-ticonico privo di orbi cristallini, ma in cui Brahe è attaccato per le lodi ad autori protestanti.

(A. Damanti)

Vedi anche

Copernicanesimo; Galilei, Galileo; Heckius, Johannes; Indici dei libri proibiti, Roma; Indici dei libri proibiti, Spagna; Roberto Bellarmino, santo

Bibliografia

Baldini 1992, De Bujanda 2005, Godman 2000, ILI, Lerner 2002

Brasile - La presenza portoghese nell'America meridionale risale all'anno 1500, ma l'occupazione effettiva del territorio che sarebbe diventato il Brasile ebbe inizio solo negli anni Trenta del Cinquecento, quando la crescente concorrenza delle altre potenze marittime, soprattutto la Francia, teneva in scacco la dominazione portoghese, fino ad allora dispersa e fondata su piccole *feitorias* che funzionavano come centri di scambio di *pau-brasil*. Il sistema dei capitanati ereditari, avviato a partire nel 1534 con l'obiettivo di creare nuclei abitativi e superare il sistema estrattivo a vantaggio della coltivazione della canna da zucchero, entrò in funzione solo per il capitanato di São Vicente e quella del Pernambuco. In quel periodo il Sant'Uffizio intervenne per la prima volta nell'America portoghese: il donatario di Porto Seguro, Pero do Campo Tourinho, fu arrestato dal vicario e dai giudici ordinari locali con l'accusa di blasfemia e direttamente rimesso all'Inquisizione di Lisbona (1546). Senza abbandonare del tutto il sistema delle capitanie, nel 1548 il re Giovanni III di Portogallo creò il governo generale del Brasile con sede a Bahia, allo scopo di consolidare, ampliare e difendere l'azione dello Stato nella regione. I primi anni non furono facili, anche perché i francesi, presenti a Rio de Janeiro, costituivano una seria minaccia. Jean de Bolès, disertore della Francia Antartica (colonia francese nella baia di Guanabara, dalla breve esistenza), fu probabilmente la seconda persona ad essere la arrestata dall'Inquisizione nell'America portoghese, attraverso un procedimento molto simile a quella che diventò la norma di intervento del Sant'Uffizio in Brasile. Dopo un'istruttoria segreta sulla sua eresia condotta dai gesuiti, nel 1560 il vescovo di Bahia decretò il suo arresto e inviò gli atti del processo a Lisbona. L'anno seguente arrivò l'ordine di incarcerazione firmato stavolta dall'inquisitore generale. Giunto in Portogallo, Bolès abiurò i propri errori presso il tribunale della fede. Nessuno dei due primi processi fu istituito per cripto-ebraismo, delitto che pure fu il principale bersaglio dei tribunali portoghesi, nonché il reato che produsse il maggior numero di arresti in Brasile dalla metà del Seicento in avanti. La stessa tendenza si riscontra nelle due visite effettuate dagli ufficiali inquisitoriali nel Nordest, già all'epoca della dominazione spagnola, in anni in cui la colonizzazione, benché prevalentemente litoranea, era ormai un fatto consolidato (Bahia, Pernambuco, Itamaracá e Paraíba tra 1591 e 1596; ancora Bahia tra 1618 e 1620).

Nei primi tempi, in cui era ancora sprovvisto di qualsiasi struttura inquisitoriale locale, il Brasile divenne rapidamente per i nuovi cristiani un luogo di rifugio. Là potevano cominciare una nuova vita e tentare la fortuna, obiettivo comune, peraltro, a tutti i sudditi portoghesi che vi si insediavano. Secondo le fonti relative alle prime due visite inquisitoriali, l'elevato numero di denunce per reati di cripto-ebraismo (207) dette origine, a quanto pare, soltanto a 17 processi. Furono invece instaurati 31 processi per blasfemia, 19 per irriverenza e 18 per aver gettato discredito sulla condizione ecclesiastica. Il dato è confermato anche da Anita Novinsky: dei 223 processi aperti nel Cinquecento contro abitanti, o nativi, del Brasile (187 gli uomini, 36 le donne), solamente 17 furono per cripto-ebraismo contro 68 per proposizioni eretiche, 29 per blasfemia, 18 per riti pagani, 24 per sodomia, 13 per luteranismo, 9 per bigamia, 9 per sacrilegi e 36 per altri delitti o cause ignote. La divergenza tra l'impatto dell'Inquisizione in Brasile e nel regno, dove il cripto-ebraismo fu sin dalla fondazione del Sant'Uffizio (1536) il reato più colpito, può essere ricondotta a due cause: secondo un'opinione condivisa da alcuni storici, la Corona non era interessata a eliminare o a mettere in fuga i nuovi cristiani dalla colonia, poiché essi svolgevano un importante ruolo nell'occupazione territoriale, e temeva quindi una destabilizzazione del difficile insediamento della popolazione bianca; ma tale risultato potrebbe invece dipendere dalla perdita di una parte della documentazione riguardante la prima visita a Bahia, in particolare quella relativa all'insenatura baiana, regione zuccheriera con una consistente comunità di nuovi cristiani. Come indicano le fonti relative a questa prima ispezione (l'unica che può essere paragonata all'attività di un tribunale itinerante, con istruzione di processi e talora esecuzione delle pene), i delitti più scandalosi, che impegnarono maggiormente il visitatore Heitor Furtado de Mendonça, furono i casi sorti attorno alla santità di Jaguaripe, un'eresia di fondo indigena (gli accusati erano bianchi o meticci), studiata magistralmente da Ronaldo Vainfas. La giurisdizione sui nativi, una volta convertiti al cristianesimo, rimaneva però una questione non definita. Nel 1579 era stata inviata una delega da parte del re cardinale Enrico al vescovo del Brasile, António Barreiros (1575-1596), che conferiva al prelato piena facoltà di procedere su delitti di competenza inquisitoriale commessi dagli *indios* convertiti. Per un tacito accordo, divenne consuetudine che l'Inquisizione non si occupasse di tale materia. Pertanto, in assenza di prove concrete di una sua azione, l'Inquisizione 'indigena' di fine Cinquecento sembra aver corrisposto più a una manovra politica (tesa forse a limitare l'autorità dei gesuiti sugli *indios*), che al risultato di una vera e propria campagna di controllo delle credenze locali. La prima ispezione si inserì nel contesto di un'espansione del Sant'Uffizio nei domini atlantici portoghesi e di una serie di altre visite effettuate nel regno. Invece, la seconda visita a Bahia (1618-1620), la poco concludente visita a Rio de Janeiro, São Paulo e Espírito Santo (1627-1628) e il coevo progetto di una seconda spedizione nel Pernambuco e Paraíba dello stesso periodo, potrebbero essere messi in rapporto con una volontà di più ampia repressione del cripto-ebraismo e il timore di una collusione tra i nuovi cristiani e i nemici olandesi.

Nonostante pressioni continue (ancora nel Settecento inoltrato) e nonostante le intenzioni di Filippo IV, che negli anni Venti del Seicento tentò di creare un tribunale a Bahia e nel 1639 di fondarne un altro a Rio de Janeiro, il Brasile non ebbe mai una sede permanente del Sant'Uffizio, come accadde invece nell'America spagnola, ma anche nei territori di Asia e Africa orientale che rientravano sotto la giurisdizione del tribunale di Goa, fondato nel 1560. L'intera America portoghese, come del resto tutti gli altri possedimenti portoghesi bagnati dall'Atlantico, incluse le piazze del Nord Africa, restarono dunque sempre sotto il controllo dell'Inquisizione di Lisbona. Il periodo di dominazione spagnola, che coincise con uno spontaneo sviluppo economico legato alla coltivazione della canna da zucchero e all'incremento demografico nei domini dell'America meridionale, rappresentò per il Sant'Uffizio

una fase di sperimentazione e, infine, di consolidamento dei metodi locali d'azione. Oltre alle visite già ricordate, uno strumento che si rivelò dispendioso e poco efficace, Lisbona inviò in Brasile figure simili a commissari, dotate del potere di inquisire, ma non di procedere ad arresti per conto dell'Inquisizione. Nel 1630 il domenicano António Rosado, in missione a Olinda, affermava di essere stato inviato dall'inquisitore generale nel Pernambuco in qualità di commissario, con il potere di nominare notai, *meirinhos* e probabilmente anche familiari. Sosteneva inoltre di avere l'autorizzazione per arrestare e rilasciare in nome del Sant'Uffizio. Pare tuttavia che Rosado fosse interessato soprattutto ai vantaggi economici che potevano derivare dalla sua posizione. Le esazioni richieste dal domenicano, in collaborazione con il visitatore delle regioni del Brasile meridionale, Luís Pires da Veiga, allora di passaggio nel Pernambuco, indusse il Consiglio Generale a privare entrambi dell'ufficio. Quella situazione inedita, in cui il vistatore in realtà non era tale, dal momento che non aveva alcun potere di intervento sui casi locali, non costituì comunque un caso isolato. Al contrario, presentava analogie con l'ordine dato nel 1623 dal re Filippo IV all'inquisitore generale di Portogallo, Fernão Martins Mascarenhas, affinché fosse nominato un 'commissario-inquisitore' gesuita per la Guinea. Le stesse dinamiche si ripresentarono nella 'grande ispezione' di Bahia, guidata nel 1646 dal gesuita Manuel Fernandes e studiata da Novinsky. Fernandes si limitò a raccogliere le denunce di un elevato numero di testimoni, che furono però analizzate solo in un secondo tempo a Lisbona. La 'grande ispezione' di Bahia e l'azione di António Rosado non causarono arresti, mentre il visitatore delle regioni meridionali ne decretò soltanto tre. I procedimenti eccezionali non sembravano quindi ben adattarsi alla realtà luso-americana. Così l'Inquisizione dovette accontentarsi di un funzionamento ordinario.

Tale sistema, oltre alle delazioni di chi già era incarcerato, si basava soprattutto su denunce spontanee, o provocate dall'influenza della lettura degli editti di fede regolarmente inviati dal regno alla colonia e poi diffusi attraverso la rete parrocchiale, si appoggiava sulla partecipazione degli ufficiali dell'Inquisizione e del clero locale. Infatti, una rete degli ufficiali locali (familiari, commissari, notai, e i rari qualificatori e ispettori di navi) si formò con lentezza in Brasile, tanto che prima del suo consolidamento, nella prima metà del Settecento, la funzione di agenti locali era svolta da persone che non appartenevano ufficialmente al corpo inquisitoriale. Gli agenti extra-ufficiali variarono nel corso del tempo e di regione in regione: vicari, vescovi, o membri dei capitoli (le diocesi di Rio de Janeiro e di Pernambuco furono separate da quella di Bahia nel 1676, quando quest'ultima fu elevata ad arcidiocesi; l'anno seguente fu creata anche la diocesi del Maranhão). Inoltre, collaborarono con il Sant'Uffizio, in diversi momenti e luoghi, i carmelitani a Bahia negli anni 1670-1690; i francescani a Rio de Janeiro nella decade del 1690; e soprattutto i gesuiti, che svolsero un ruolo di primo piano: sull'esempio del Collegio di Angra (Azzorre), i cui rettori erano stati scelti come rappresentanti dell'Inquisizione dal 1619 in poi, i rettori dei collegi di São Luís e di Belém trasmisero in segreto l'incarico di commissario ai loro successori a partire dal 1688; in seguito (ma non è noto esattamente da quando) anche a San Paolo i rettori del Collegio locale fecero le veci dei commissari inquisitoriali in città. I gesuiti prestarono servizio come rappresentanti dell'Inquisizione anche nei prime decenni del Settecento, a Rio de Janerio e nel Pernambuco. Poco a poco, con il formarsi di una rete di commissari, questi ultimi divennero i principali collaboratori degli inquisitori. In ogni caso, però, anche prelati, gesuiti, francescani e cappuccini continuarono a condurre indagini e ad eseguire mandati di cattura per conto del Sant'Uffizio.

Il Regolamento inquisitoriale del 1613 istituì nelle principali località di ogni distretto, specialmente nei porti di mare, un commissario inquisitoriale e uno scrivano come assistente, compresi i «capitanati del Brasile» (tit. I, § 2). Si osservi però che in Brasile i notai anziché lavorare come scrivani dei commissari, operarono come commissari essi stessi, poiché non possedevano le 'qualità' richieste per assolvere mansioni superiori. Nel 1611 padre João de Membrive era stato investito come commissario di Rio de Janeiro, ma si era trattato di un'eccezione. Nonostante sporadiche nomine di gesuiti in qualità di visitatori di navi e commissari a Bahia (1642) o nel Maranhão (1643), una vera rete di alti ufficiali inquisitoriali si affermò a Bahia soltanto negli anni Novanta del Seicento, a Rio de Janeiro e nel Pernambuco, negli anni 1710-1720, più tardi ancora nel resto della colonia. Lo stesso si verificò con i familiari. In Brasile il numero dei familiari fu molto ridotto fino alla fine del Seicento. In seguito la curva delle richieste e delle investiture si impennò esponenzialmente, raggiungendo il picco più alto nel 1790 (dunque, con alcuni anni di ritardo rispetto agli altri domini portoghesi), per poi riabbassarsi per ragioni simili a quelle che influirono anche negli altri territori: la perdita di prestigio del Sant'Uffizio, che emerge anche dalla crescente difficoltà incontrata dai suoi ufficiali nel mantenere i propri privilegi e garantire il servizio all'Inquisizione. Così come accadeva in Portogallo, erano i mercanti attratti dalla possibilità di un segno di distinzione razziale a vestire i panni di familiare. Più specificatamente, nel caso del Brasile si trattava soprattutto di sudditi provenienti dal Portogallo (*reinóis*) arricchiti. Secondo le stime proposte da James E. Wadsworth, il numero totale di candidature si aggirò tra quattro e cinquemila, da cui risultarono circa 3500 nomine di familiari. La regione del Pernambuco (il caso studiato più in profondità) contò, ad esempio, 885 candidature e 663 nomine. Anche i numeri relativi a Bahia non devono essere stati molto diversi. Nel capitanato di Rio de Janeiro vi furono, infatti, per lo meno 658 candidature, e in quello di Minas Gerais 345. Se le prime nomine nel territorio brasiliano risalgono al 1640, più della metà di esse si concentrarono nella seconda metà del Settecento. Il numero delle investiture di familiari, inversamente proporzionale a quello dei prigionieri (in forte calo dopo la metà del XVIII secolo), mostra che i candidati ambivano in primo luogo all'onore rappresentato dalla carica e dai privilegi ad essa correlati. La Corona era contraria all'inflazione generalizzata, così nel 1720 il sovrano Giovanni V limitò il numero dei familiari che beneficiavano di privilegi (chiamati *familiares do número*). In Brasile furono fissati in 30 per Bahia, 20 per Rio e 10 per Olinda (in Portogallo tali limitazioni erano già state imposte nel 1682 e nel 1693). La disposizione regia, però, non era chiara, perché la legge non specificava né se il numero si riferisse alle sole città menzionate, o a tutto il territorio dei capitanati corrispondenti, né quale dovesse essere la condizione dei familiari nelle altre regioni. L'ambigua interpretazione della legge, rimasta in vigore fino all'abolizione dell'Inquisizione, spiega forse perché il numero di candidature in Brasile mantenne una crescita costante superiore a qualsiasi altra area dell'Impero. La formazione di istituzioni legate al Sant'Uffizio seguì, ovviamente, la cronologia delle carriere dei loro membri. La confraternita che riuniva i familiari sorse dunque in Brasile solo nel Settecento, mentre la prima festa di san Pietro Martire fu celebrata a Bahia nel 1697, uno o due anni dopo nel Pernambuco, e nel 1733 in Minas Gerais. All'inizio gli ufficiali dell'Inquisizione residenti in Brasile appartenevano alla confraternita di Lisbona. Sezioni locali sorsero, probabilmente, solo nei decenni finali del Settecento. Si osservi, infine, che in Brasile la carica di giudice del Fisco, responsabile del sequestro e confisca dei beni dei processati dall'Inquisizione, sembra essere stata strettamente legata alla carica di *ouvidor geral* (il giudice di diritto penale locale, il cui mandato durava tre anni), o ad altre simili, almeno nelle regioni costiere di più antica colonizzazione. Nella regione delle miniere, infatti, l'incarico di giudice del Fisco fu creato dal re solo nel 1734, su istanza dell'inquisitore generale.

L'azione del Sant'Uffizio in Brasile assunse varie forme dipendenti dal ritmo dell'occupazione territoriale e dallo sviluppo economico nelle diverse regioni. Con l'aumento della popolazione, infatti, crebbe la possibilità di trovare colpevoli. Ma su tale andamento influì la mancanza di una struttura inquisitoriale locale e

la presenza di un contesto geo-politico molto differente da quello europeo, come rivela la diminuzione di processi provenienti dal Brasile durante il Seicento, un periodo di guerre nella colonia, ma anche, come si è visto, di marcata sperimentazione del Sant'Uffizio. Al contrario, i primi decenni del Settecento, quando fu costruita una rete di ufficiali locali e la guerra, malgrado gli attacchi francesi a Rio de Janeiro, si concentrò in Europa, mentre si andava affermando il ruolo del Brasile come più importante territorio dell'Impero portoghese, soprattutto dopo la scoperta dell'oro nella regione in seguito battezzata Minas Gerais (1694), rappresentano la fase della più intensa persecuzione inquisitoriale, diretta principalmente contro il cripto-ebraismo. Quella campagna repressiva annientò la comunità di nuovi cristiani dalla colonia. Furono colpiti, in particolare, il radicato gruppo di Rio de Janeiro (che subì oltre 200 arresti), ma anche i nuovi cristiani di altre regioni periferiche, come in Paraíba. L'impatto della repressione del Sant'Uffizio in Brasile può essere valutato anche dall'aumento di percentuale di persone provenienti dalla colonia americana punite negli *autos da fé* di Lisbona durante il Settecento (la media si aggira sul 21,25% dei condannati). Dopo il 1760 la repressione del Sant'Uffizio in Brasile crollò, fino a divenire irrilevante dopo l'avvio delle riforme promosse dal marchese di Pombal (1768-1674).

Le due tabelle che seguono riportano i luoghi di residenza (1) e la distribuzione cronologica (2) dei 1076 casi di catture occorse in Brasile e fino ad oggi catalogati. Per il primo quadro occorre chiarire che i dati, suddivisi per regione, non sono distribuiti omogeneamente nel tempo. Nell'area di Bahia, infatti, emersero in buona misura durante le visite del 1592 e del 1618, nel Pernambuco nel corso della stessa visita del 1592, mentre i casi relativi ai capitanati di Rio de Janeiro, Paraíba e Minas Gerais si verificarono soprattutto nel Settecento. Quanto al Pará, gli arresti scaturirono in seguito a una tardiva visita realizzata nella regione tra 1763 e 1769. Il grande scarto di numero tra uomini e donne riflette il carattere coloniale della società locale, soprattutto del primo secolo dell'insediamento portoghese, quando era molto bassa la presenza di donne bianche, più a rischio di indigene e nere di cadere nella rete dell'Inquisizione. Le differenze si attenuarono nel Settecento, così come diminuì la percentuale di persone nate nel regno tra gli arrestati in Brasile. Nelle regioni di frontiera, però, si mantennero (si veda il caso di Minas Gerais).

1. *Tabella dei condannati per regione*

Regione	Uomini	Donne	totale
Rio de Janeiro	185	162	347
Bahia	208	41	249
Pernambuco	120	15	135
Minas Gerais/ Goiás	60	5	65
Paraíba	26	29	55
Pará	40	12	52
São Paulo/ Santos	13	1	14
Maranhão	10	1	11
Altre	37	4	41
Senza Dati	79	28	107
Totale	778	298	1076

(fonte: Novinsky 2002)

2. *Tabella cronologica dei delitti*

Delitti-Epoca	sec XVI		sec XVII		sec XVIII (1ª metà)		sec XVIII (2ª metà)		sec. XIX	s.d.	num.	tot.
	U	D	U	D	U	D	U	D	U	U/D	U	D
Cripto-ebraismo	6	11	41	9	268	202	5			2	322	222
Bigamia	7	2	6		32	4	27	3		6	76	11
Proposizioni eretiche	67	1	1		3		8	2		5	84	3
Sodomia	19	5	12		3		6	1		4	44	6
Blasfemia	24	5	2				6			1	33	5
Stregoneria		2	2		6	5	8	5	1	11	25	15
Sollecitazione			4		6		5			4	19	
Paganesimo	16	2								1	17	2
Luteranesimo	13		2								15	
Altre / Senza dati	35	8	8		26		28	9	1	68	143	34
TOTALE	187	36	78	9	344	211	93	14	2	102	778	298

(fonte: Novinsky 2002)

Uno spaccato della dimensione coloniale delle terre portoghesi in America emerge anche dalla dichiarazione degli imputati relativa alle loro occupazioni lavorative. Se nel regno le principali vittime dell'Inquisizione furono gli artigiani, seguiti da commercianti (mercanti e piccoli venditori) e infine da contadini, in Brasile l'ordine fu invertito. Infatti, considerato il grande peso della manodopera schiavile nell'economia locale e il conseguente ridimensionamento del lavoro manuale tra i coloni, i liberi artigiani erano molto pochi, come pochi, ma non inesistenti, furono gli schiavi arrestati dal Sant'Uffizio in Brasile, nonostante la loro notevole presenza demografica. Escludendo la grossa mole di processi privi di dati sociali (238), i più colpiti furono, nell'ordine, i proprietari, fittavoli e lavoratori del settore agrario e del settore del commercio (ca. 40%, suddivisi in 20,36% e 19,44%, rispettivamente), gli artigiani (10,3%) e gli ecclesiastici (10,19%).

È molto difficile avanzare ipotesi oggettive su quale fu l'impatto dell'azione del Sant'Uffizio sulla popolazione e su che importanza abbia avuto il tribunale dell'Inquisizione nella storia del paese. Sulla base del numero delle condanne, infatti, non è possibile affermare se la sua azione assunse vaste dimensioni. La media risultante è di soli 5 casi all'anno, calcolati sui 223 anni che separano la prima visita in Brasile (1592) e l'abolizione del Sant'Uffizio (1821). La percentuale è di gran lunga inferiore alla media del Portogallo che si aggira intorno ai 45 casi all'anno (1536-1821). Su un totale di 1076 sentenze si registrano 29 pene capitali (2,7%), con 20 condanne a morte e 7 in effigie. Non sembrerebbe pertanto una repressione estremamente feroce se confrontata con il 6% di sentenze capitali sul totale delle condanne inflitte in media dall'Inquisizione portoghese (escludendo i casi del tribunale indiano di Goa). Un discorso a parte meritano le numerose denunce al Sant'Uffizio che non dettero seguito ad alcun processo, ma costituiscono una prova tangibile del recepimento del messaggio inquisitoriale da parte della popolazione. Tra 1590 e 1810 il Sant'Uffizio arrestò poco meno di 200 persone nella regione pernambucana (Pernambuco, Paraíba, Alagoas, Rio Grande do Norte), ma i denunciati furono quasi 700.

In Brasile, come in Portogallo, l'Inquisizione servì anche da strumento di disciplina del clero (sollecitazione in confessionale) e, più in generale, di moralizzazione dei costumi sociali degli abitanti della colonia brasiliana (bigamia e sodomia), ma la sua attività si concentrò soprattutto sulla persecuzione del cripto-ebraismo, che di fatto coinvolse il numero maggiore di individui. Ad esempio, nel caso dell'arresto di alcuni personaggi economicamente e politicamente molto influenti a Rio de Janeiro (allora la più importante piazza per il commercio dell'Atlantico meridionale e centro d'esportazione dell'oro di Minas Gerais) durante i primi decenni del Settecento, l'impatto dell'azione inquisitoriale non fu certo marginale. Resta comunque difficile proporre una valutazione dei suoi effetti sull'economia o sulla società. Come ovunque, imponendo il terrore o come mezzo di scontro, il Sant'Uffizio distrusse reti di solidarietà, legami familiari e strutture di altro tipo, mantenendo i nuovi cristiani, finché rimase in vigore la distinzione razziale nel mondo

© 2010 SCUOLA NORMALE SUPERIORE

portoghese, nell'eterna condizione di paria sociali. Ma il valore sociale del Sant'Uffizio non si ridusse alla forza repressiva. Come già accennato, nel mondo portoghese la carica di familiare finì inevitabilmente per essere usata dai candidati come un trampolino per l'ascesa sociale. Questo aspetto aggiunto al rispetto e al timore che l'azione reale di questi ufficiali, ma anche la loro semplice presenza come corpo sociale suscitava, accanto alle visite inquisitoriali, alle letture degli editti di fede e all'esposizione nelle parrocchie d'origine dei ritratti dei condannati a morte, fu un'altra delle vie attraverso le quali l'Inquisizione penetrò nel cuore della società locale.
(B. Feitler)

Vedi anche
Commissario del Sant'Uffizio, Portogallo; Familiari, Portogallo; Inquisizione portoghese; Lisbona; Nuovi Cristiani, Portogallo; Santità indigena; Visite inquisitoriali

Bibliografia
Bethencourt 1994, Calainho 2006, Feitler 2003, Feitler 2007, Feitler 2007(a), Novinsky 1972, Novinsky 2002, Pereira 2006, *Regimento* 1613, Siqueira 1978, Souza 1993, Torres 1994, Vainfas 1995, Vainfas 1997, Wadsworth 2007

Brescia - La città di Brescia, anche per la sua posizione geografica, fu sempre esposta alle infiltrazioni dottrinali eterodosse. La tradizione ereticale bresciana, che ancora alla fine del Seicento veniva sentita come strettamente connessa all'eredità ideologica di Arnaldo, fu alimentata nel Cinquecento dagli influssi del luteranesimo e quindi, tra Sei e Settecento, del quietistmo e del giansenismo.

L'attività dell'Inquisizione non fu diretta però soltanto a reprimere la diffusione di dottrine sospette, o apertamente eretiche. In effetti, il tribunale dell'Inquisizione s'impegnò tra Cinque e Seicento in ripetute e violente persecuzioni nei confronti delle presunte streghe che si riteneva infestassero le zone più marginali ed arretrate del territorio, soprattutto quelle della Val Camonica. Le prime avvisaglie relative ad una consistente attività stregonesca risalgono agli ultimi decenni del Quattrocento – e così le prime condanne – anche se i roghi di streghe esplosero con violenza nel 1510 e conobbero un picco nel 1518, quando, nel solo mese di luglio, vennero bruciate circa sessanta donne e venti uomini, e poi nel 1520 (per la ricostruzione di questi processi una fonte fondamentale è costituita dai *Diarii* di Marin Sanudo, in particolare dal vol. 25, relativo all'anno 1518). La Val Camonica ed il monte Tonale divennero così famosi come luogo di ritrovo di streghe, tanto che nel 1526 Teofilo Folengo poteva scrivere nell'*Orlandino*: «Signori miei, son stato in Val Camonica / per consultar le strighe di quel loco» (1, 12, 1-2).

La collocazione di queste zone, al confine con la Valtellina, le montagne del Trentino, ma anche con i Grigioni e i paesi riformati, le esponeva al contatto con tendenze devianti rispetto all'ortodossia: si rende così comprensibile l'attenzione ad esse dedicate da parte dell'Inquisizione. Leone X, nella bolla *Honestis petentium votis* del 1521 condannava la presenza a Brescia e Bergamo di un «genere dannosissimo e dannatissimo di uomini», specificando che era proprio «in Val Camonica» che «in sommo grado sono forti e pullulano i dannati uomini di questo genere». I roghi non si estinsero, proseguendo nel corso del Seicento: la Biblioteca Queriniana di Brescia conserva abbondante materiale manoscritto raccolto nell'Ottocento dallo storico Federico Odorici. La diffusione della stregoneria andava però di pari passo con quella dell'eresia, soprattutto luterana. Alla metà del Cinquecento Ludovico Beccadelli, allora nunzio pontificio, era costretto a denunciare «la contagione dell'heresia che si distende maxime a Bressa». Si tratta di una presenza, quella della dottrina luterana, destinata a ripercuotersi fino al Settecento, se è vero che il vescovo Giovanni Alberto Badoer, giunto a Brescia nel 1708, dovette contrastare la diffusione dell'*Apologia per i riformatori e per la religione riformata* (uscita a Coira, per i tipi di Gioann Giacomo Smid, nel 1706) di Giacomo Piccinino. La diffusione dell'eterodossia a Brescia riguardò in particolare i membri dell'aristocrazia, saldandosi probabilmente ad un'inquietudine politica mai sopita, a una riottosità nei confronti delle disposizioni provenienti da Venezia, che costituì uno dei tratti costanti dell'atteggiamento del patriziato locale nei confronti della Dominante. Ma anche i religiosi non furono insensibili ai richiami delle nuove dottrine: il caso più eclatante è rappresentato dal benedettino Vincenzo Maggi, omonimo del più famoso filosofo, che passò tra i riformatori svizzeri. Un altro benedettino, Camillo Zamara, abbandonò l'Ordine e fu costretto alla pubblica abiura nel 1547, mentre un terzo benedettino, Francesco Calcagno, venne giustiziato nel 1548. Oltre a questi casi vistosi e drammatici, occorre ricordare che la città ospitava un *milieu* culturale di forte impronta erasmiana, nel quale si distinguevano persone come Bartolomeo Stella, in contatto con Gaetano da Thiene e Reginald Pole, ed Emilio Emili traduttore dell'*Enchiridion militis Christiani* di Erasmo. Inoltre bisognerà ricordare la presenza sul territorio bresciano per lunghi periodi di Teofilo Folengo e Marcantonio Flaminio. La discussione sul fondamentale problema della grazia e del libero arbitrio conobbe in terra bresciana alcuni momenti significativi: fu proprio il benedettino cassinese bresciano Gregorio Bornato, monaco del monastero di Sant'Eufemia, a stendere quello che è forse il primo trattato su questo tema (*De libero hominis arbitrio*). Sempre nel corso del Cinquecento, l'Inquisizione ebbe modo di occuparsi di un altro bresciano, Giovanni Andrea Ugoni, modesto letterato, autore di liriche e di quattro trattatelli pubblicati nel 1562 a Venezia dal tipografo Pietro da Fine, a sua volta oggetto dell'interesse dell'Inquisizione per possesso di libri proibiti. Ugoni, amico di eretici come Pier Paolo Vergerio e Alessandro Citolini, oltre che di Publio Francesco Spinola, in seguito giustiziato, si trovò alle prese con il Sant'Uffizio a partire dalla seconda metà degli anni Quaranta: si trattò di una lunga serie di scontri, alla fine della quale fu condannato in contumacia nel 1554 come eretico manifesto. A Venezia, dove aveva trovato riparo in un appartamento di proprietà del pittore Tiziano, venne di nuovo arrestato nel 1565: gli vennero trovate addosso due lettere indirizzate a Massimiliano, re di Boemia, e a Caterina de' Medici, regina di Francia. Le sue confessioni consentirono di scoprire una conventicola di orientamento filo-calvinista della quale lo stesso Ugoni faceva parte.

Nel corso del Seicento Brescia ed il suo territorio conobbero l'affermazione e la diffusione delle idee quietiste, fatte proprie dalla setta dei pelagini di Val Camonica, ispirati da Marco Antonio Recaldini. I primi processi si ebbero nel 1656-1657, ma l'attività delle conventicole non venne stroncata, tanto che nel 1682 si ebbero nuove condanne che coinvolsero anche il sacerdote Bartolomeo Bona: proprio quest'ultimo fu uno degli ispiratori di don Giuseppe Beccarelli, condannato, dopo una lunga vicenda giudiziaria, sia dal tribunale ecclesiastico, sia da quello secolare. Nel primo Settecento la situazione religiosa mutò: in un'atmosfera segnata da un progressivo distacco dall'irrazionalismo misticheggiante quietista, si andò affermando il giansenismo, che proprio a Brescia trovò alcuni dei suoi più autorevoli protagonisti, fra i quali si ricordano Giambattista Guadagnini e, soprattutto, Pietro Tamburini. Proprio quest'ultimo, negli ultimi anni della sua lunga vita (1737-1827), fra 1814 e 1820, portò a termine un'importante *Storia generale della Inquisizione* nella quale, con il supporto di una ricca documentazione, si esprimevano durissimi giudizi, dal duplice punto di vista civile e religioso, sull'attività del Sant'Uffizio. Tuttavia, è stato notato che, ferma restando la profonda differenza di contenuto dottrinale, quietismo e giansenismo a Brescia si poterono avvicinare e quasi intrecciare condividendo soprattutto un'idea di religione fondata sulla necessità di dedicare interamente la vita a Dio, allontanandosi dal mondo e dando spesso corpo a esperienze di vita comunitaria. Ciò indusse sia lo Stato veneziano,

sia l'Inquisizione ad individuare nel quietismo e nel giansenismo un unico e indistinto motivo di preoccupazione: in quei gruppi, in effetti, la dissidenza politica poteva affiancare quella religiosa. Per questo motivo, Venezia, solitamente gelosa della propria autonomia nei confronti dei tribunali religiosi, tollerò invece, in tale ocasione, le ingerenze dell'Inquisizione, accettando che la giustizia ecclesiastica procedesse di conserva con quella civile.

(M. Faini)

Vedi anche
Beccadelli, Ludovico; Beccarelli, Giuseppe; Benedettini Cassinesi; Erasmismo; Flaminio, Marcantonio; Giansenismo; Pelagini; Quietismo; Stregoneria, Italia; Tamburini, Pietro; Val Camonica

Bibliografia
Cistellini 1982, Comini 1992, Del Col 2006, Previdepratto 1992, Rivoire 1959, Sanudo 1879-1903, Signorotto 1993, Tamburini 1862, Zaggia 2003

Bresciani, Pietro - Non si conoscono gli estremi cronologici della vita di Pietro Bresciani, medico di Casalmaggiore (Cremona), mentre le sue vicende sono note solo attraverso fonti dell'Inquisizione. Convertitosi alla dottrina luterana della giustificazione per sola fede intorno al 1540, si dedicò a far proseliti e raccolse intorno a sé un gruppo di compagni, in gran parte medici, approfondendo le sue conoscenze delle dottrine della Riforma con letture di testi di Lutero, Melantone, Calvino, Bernardino Ochino, Francesco Negri e Celio Secondo Curione. Nel 1547 fu incarcerato dall'autorità civile dello Stato di Milano, processato e torturato e finalmente condannato a vita alle galere. La pena fu probabilmente commutata in bando. Questo non gli impedì di svolgere una predicazione pubblica nelle località del cremonese, dove era così noto che quando compariva – scriveva il fiscale dell'Inquisizione Alessandro Ungarese – «li putti lo seguitano, cridando per la terra: "brusia, brusia el luterano"».

Ricercato con la promessa di una taglia, Bresciani riuscì a mettersi in salvo fuggendo in Valtellina. A Chiavenna partecipò allo scontro fra le diverse tendenze degli emigrati italiani, prendendo posizione a favore dell'anabattismo e – forse – ribattezzandosi egli stesso. Ma la sua inquieta avventura conobbe una svolta quando, trovandosi a Ferrara nel 1550 ospite di Camillo Orsini, venne a conoscenza della predicazione di Giorgio Siculo, che gli fu raccomandata anche dall'inquisitore di Ferrara Girolamo Papino, e ne divenne un convinto seguace. L'itinerario di Bresciani, passato dalle idee della Riforma protestante all'anabattismo e allo spiritualismo mistico, si concluse con il ritorno alla Chiesa cattolica. Grazie alla protezione autorevole dell'Orsini e approfittando della possibilità di perdono offerta da papa Giulio III a chi si pentiva spontaneamente, si presentò all'inquisitore di Bologna nella primavera del 1552 e pronunziò un'abiura che descrisse il suo percorso religioso. Ma la morte del Siculo non pose fine alle speranze e alle attese messianiche di Bresciani che nel 1557 fu al centro di una nuova fiammata dello stesso genere nata dalla predicazione del monaco benedettino Stefano. Fu a lui che il nuovo Messia dette l'incarico di recarsi in Francia per chiedere al re l'invio di un soccorso armato; ma – come raccontò nel 1570 un altro seguace del Siculo, l'umanista Nascimbene Nascimbeni durante il processo che gli fu intentato dall'Inquisizione di Venezia – il bendettino fu smascherato dallo stesso Nascimbeni. Bresciani scontò spontaneamente l'errore in cui era caduto infliggendosi un severo digiuno di cinque giorni. Non per questo cessò di essere sospettato dalle autorità ecclesiastiche, che lo condannarono a pagare una multa, e tentarono di confiscare le sue proprietà. Forse evitò guai peggiori andando ancora in esilio, ma niente si sa sulla sua fine.

(A. Prosperi)

Vedi anche
Cremona; Ferrara; Giorgio Siculo

Bibliografia
Chabod 1938, Cantimori 1992, Prosperi 2000, Renato 1968, Tedeschi 1972

Bresegna Manrique, Isabella - Figlia di un cortigiano di Ferdinando il Cattolico, Cristoforo Bresegno (Cristóbal Breseño), Isabella Bresegna Manrique (questa la più frequente versione italianizzata del suo nome) nacque attorno al 1510 in Spagna. Educata a Napoli, frequentò la corte del viceré Pedro de Toledo e l'alta società napoletana, sposando nel 1527 García Manrique Mendoza, capitano spagnolo di condizione sociale ed economica superiori alla sua. Legata da amicizia a Giulia Gonzaga Colonna, appartenne alle fila di quel patriziato spiritualmente inquieto, che a Napoli si raccoglieva attorno alla carismatica figura di Juan de Valdés. Pietro Carnesecchi nel suo processo la ricordò come una delle poche «donne spirituali» di Napoli, chiaramente appartenente alla «scuola di Valdés». Nel suo testamento lo stesso Valdés avrebbe destinato gran parte dei propri beni a quello dei suoi nipoti che avesse sposato una delle figlie d'Isabella. Dopo la morte di Valdés e la dispersione dei suoi seguaci, Isabella, rimasta a Napoli, continuò a frequentare e proteggere alcuni membri del gruppo valdesiano. Loro guida era un familiare del viceré di Napoli, Juan de Villafranca, che fu tra i protagonisti della diffusione di idee anti-trinitarie a Napoli e che in casa della Bresegna morì nel 1545. Verosimilmente a Napoli quest'ultima conobbe anche l'abate Girolamo Busale, principale referente del gruppo napoletano dopo la morte di Villafranca, e destinato a diventare, assieme a Lorenzo Tizzano, uno dei protagonisti dell'anabattismo e anti-trinitarismo veneto. A contatto con tali personaggi la Bresegna arrivò, «di consequentia in consequentia», a condividere le idee di quelli che «tenevano l'oppinione della giustificazion insieme con quelle conseguenze di principio de' sacramenti […] et di più negavano li sacramenti e la messa», come nel 1555 avrebbe dichiarato un testimone all'inquisitore di Venezia.

Nel 1547, a seguito dell'uccisione di Pier Luigi Farnese, Ferrante Gonzaga, governatore di Milano, occupò Piacenza a nome dell'imperatore Carlo V e García Manrique Mendoza fu nominato reggente della città. Trasferitasi a Piacenza, Isabella strinse un saldo legame con Gonzaga e sua moglie, Isabella di Capua, di cui frequentava la corte a Milano. Chiamata sovente la «Signora governatrice di Piacenza», intervenne più volte nelle questioni politiche piacentine, facendo pressioni su Gonzaga in favore della città. Fu donna di corte e al governatore milanese non lesinò richieste di buone sistemazioni per i figli, di concessioni di condotte militari, del comando del castello di Piacenza al marito, di un intervento per i matrimoni delle figlie. Nel frattempo accolse in casa e prese al proprio servizio l'ex monaco Giovanni Laureto e Girolamo Busale, protetti di Giulia Gonzaga Colonna e in contatto con gli anabattisti e antitrinitari di Napoli e di Padova. Era una politica di rapporti con il mondo dei fuorusciti, come l'ex vescovo Pier Paolo Vergerio, di sovvenzioni in denaro e di protezioni, simile a quella che perseguiva anche Giulia Gonzaga. Tra Giulia ed Isabella, infatti, in quegli anni già pericolosi intercorsero lettere segrete, recapitate attraverso una rete di relazioni femminili. La cautela era necessaria, perché la Gonzaga era già nel mirino degli inquisitori napoletani e a Piacenza il clima si era fatto incandescente a causa dell'inquisitore Callisto Fornari. Nel settembre 1550 fu impiccato in città un povero artigiano, Domenico Cabianca, il primo 'eretico' giustiziato nello Stato di Milano. A tal punto ancora sicura delle proprie protezioni, tuttavia, la Bresegna partecipò nella Pasqua del 1553 ad una «cena calvinista» a Ferrara, alla corte di Renata di Francia, a quel tempo al centro di una fitta rete di relazioni protestanti in Italia. Nell'ottobre 1553 Giovanni Laureto, dopo una vita

avventurosa, si presentò all'inquisitore di Venezia denunciando i propri 'complici', tra i quali la stessa Bresegna. I sospetti di eresia si aggravarono il 27 ottobre dello stesso anno, quando anche Lorenzo Tizzano si presentò all'inquisitore di Venezia facendo il suo nome. Indizi precisi mettevano a repentaglio la posizione di Isabella e quella già precaria del marito, che si rivolse a un potente nipote, il cardinale Francisco Mendoza Bobadilla, vescovo di Burgos perché «syn infamia ny rumor special» fosse trattata una questione «tan dañada». Sollecitato dal cardinal Mendoza, della vicenda si prese cura Ignazio di Loyola. La gentildonna, conscia del pericolo che la situazione comportava, accettò con facilità di abiurare le proprie dottrine, seguendo la strada che le apriva il nicodemismo. Donna che il duca di Ferrara Ercole considerava «diabolica, non tanto nella pratica della religione, quanto nel resto delle sue trame et maneggi», la Bresegna poteva ancora contare sulla protezione di Ferrante Gonzaga e, quando Piacenza tornò ai Farnese, si trasferì a Milano. Fu un soggiorno difficile perché coinvolta nella caduta in disgrazia del potente governatore con l'accusa di aver accettato 10.000 scudi dalla comunità di Piacenza in cambio di favori. Continuò tuttavia a godere di alte protezioni e perfino Filippo II intercesse in suo favore, perché non fosse più né «molestada ni inquisita». Due anni più tardi, tuttavia, tra la fine di giugno e l'inizio di agosto 1557, partì dall'Italia per recarsi a Vienna, alla corte dell'imperatore Massimiliano II, presso il quale viveva una sua figlia. Era intenzione della nobildonna di trovare una sistemazione decorosa per sé e per il marito, dove fosse possibile professare la propria fede senza pericolo. Cercò così di conciliare fede religiosa e affetti familiari, ma il clima alla corte viennese non era quello che aveva sperato e fu costretta a ripartire per l'esilio.

Donna nata e cresciuta nella protezione delle corti, fu esaltata da Bernardino Ochino e Celio Secondo Curione per aver abbandonato in modo esemplare le «papistiche gofferie», scegliendo di anteporre «gli improperij di Christo alle ricchezze et delitie d'Egitto». La fuga non segnò l'inizio di un'esistenza finalmente serena e pacifica; al contrario inaugurò per la nobildonna, ormai non più giovane e sofferente, la fase forse più dura della sua vita. Combattuta tra la voglia di tornare e la volontà di non cedere più a compromessi, Isabella peregrinò irrequieta da Vienna a Tübingen e poi a Zurigo, stabilendosi infine a Chiavenna. Non la sostennero i parenti, che tentarono in tutti i modi di farla tornare, per abbandonarla alla fine ad un'amara solitudine. Anche Giulia Gonzaga non comprese le scelte della «chara sorella» che aveva fatto una «tale scappata», pur non smettendo di aiutarla economicamente con «sussidio caritativo» di 100 ducati d'oro l'anno. La «retirata in terra delli heretici» divenne tuttavia una fiera affermazione della propria autonomia ed un'esplicita reazione alla repressione religiosa e familiare subita in Italia. Il suo testamento, redatto tra il 1566 e il 1567, testimonia non solo che Isabella non aveva dimenticato l'antico maestro Juan de Valdés, ma che ne aveva conservato gelosamente la memoria, perché fra i lasciti testamentari venivano affidati al suo protettore di Chiavenna, Rudolph von Salis, «tutti gli scritti del signor Valdese». Morì a Chiavenna il 7 febbraio 1567, come comunicò da Chiavenna Girolamo Zanchi a Heinrich Bullinger. A più di due anni dalla morte la sua vicenda era ancora percepita dalla Curia romana come un conto in sospeso. Nell'aprile 1569, infatti, durante il pontificato di Pio V, fu aperto a Roma un processo contro la sua memoria, conservato oggi nell'Archivio del Sant'Uffizio. Le indagini dovevano accertare se era vissuta da eretica fino alla fine, «pertinaci animo in haeresibus permanendo, et indurato corde in eis moriendo», e soprattutto dovevano costringere i figli ad un'aperta dissociazione dalle scelte materne.

(S. Peyronel Rambaldi)

Vedi anche

Carnesecchi, Pietro; Gonzaga Colonna, Giulia; Renata di Francia, duchessa di Ferrara; Tizzano, Lorenzo; Valdés, Juan de; Valdesianesimo; Vergerio, Pier Paolo

Fonti

ACDF, S. O., *St. St.*, E 2-e

Bibliografia

Casadei 1937, Mutini 1972, Nicolini 1962(a), Peyronel Rambaldi 2005, Rahner 1956, Tedeschi 2000, nn. 905-907

Breve informatione del modo di trattare le cause del Santo Officio per i reverendi vicarij - La fitta rete di vicariati impiantata dal Sant'Uffizio romano nella seconda metà del Cinquecento, e la necessità di provvedere alla formazione dei giudici periferici con un breve formulario in volgare che permettesse di accantonare i molti ponderosi trattati di diritto inquisitoriale stilati in latino (in Spagna circolava sin dal 1568 un sottile *Orden […] del processar* scritto da Pablo García per sistemare le istruzioni della *Suprema*), portò nel Seicento alla nascita di un nuovo genere di manuali che descrivevano in modo più semplice, e in italiano, la prassi in uso nel tribunale dopo il segretariato di Giulio Antonio Santoro. La prima versione di un prontuario per i vicari (spesso appartenenti al clero diocesano e poco istruiti) circolò nel distretto di Modena a nome del giudice della fede Arcangelo Calbetti, il frate domenicano che la fece stampare con il titolo di *Sommaria istruttione a' suoi reverendi vicarii […] intorno alla maniera di trattar alla giornata i negotii del Sant'Ufficio*. Era il 1604, e nello stesso anno Pietro Martire Festa, giudice di Bologna, fece editare una *Breve informatione del modo di trattare le cause del Santo Officio per li molto reverendi vicarij della Santa Inquisitione istituiti nella diocesi di Bologna*. Fu questa la formula che si diffuse in molti distretti dell'Italia settentrionale, grazie alle riedizioni curate da Innocenzo Granello, inquisitore di Milano (1608), Michelangelo Lerri, inquisitore di Modena (1608, per i vicari *instituiti nelle diocesi di Modena, di Carpi, di Nonantola e della Garfagnana*) ed Eliseo Masini, allora inquisitore di Genova (1612, per i vicari *instituiti nel serenissimo & catolico dominio della Repubblica di Genova & ne' luoghi dell'una & dell'altra Riviera*). Il testo ebbe fortuna, e apparve tanto efficace che lo stesso Masini pensò bene di estenderlo e di porre mano al primo manuale per inquisitori stilato in volgare: il *Sacro Arsenale*, la cui prima edizione apparve a Genova nel 1621 con un testo che nei capitoli I, II e V riprendeva (senza rivelarlo) il contenuto della *Breve informatione*. Dopo il 1612 il prontuario per i vicari conobbe altre edizioni. Conosciamo quella dell'inquisitore di Parma, Benedetto da Bistagno (1628), e quella del giudice della fede di Torino, Girolamo Rebiolo (1629); ma potrebbero essercene altre al momento ignote. Ancora nel Seicento l'inquisitore di Pavia Giovanni Domenico Boero fece pubblicare una *Breve istruttione in cui si prescrive il modo e la forma che devono tenere i vicarii foranei del Santo Officio di Pavia*. Ai vicari erano destinate pure le *Regole del tribunale del Sant'Offizio praticate in alcuni casi immaginarii* stampate ad Ancona nel 1683 per opera del giudice delle fede Tomaso Menghini (seguirono varie ristampe, alcune in appendice al *Sacro Arsenale* di Masini). Come si evince dal titolo, si trattava di istruzioni organizzate non più come manuale o prontuario, ma come risoluzioni di casi particolari ripartiti secondo sei reati di competenza inquisitoriale: bestemmia, sortilegio, *sollicitatio ad turpia*, abuso di *res sacrae*, furto della pisside e poligamia. Infine nel 1752 Pierantonio Gherardi fece stampare a Roma una *Breve istruttione […] per i novelli vicari foranei del Sant'Uffizio*.

La guida per i vicari, diffusa affinché «i processi in questo Santissimo Tribunale incominciati siano formati con regolata autentichezza» (Biondi 1991: 3-4), si divide in quattro parti (i giudici che la pubblicarono introdussero solo varianti di scarso rilievo). Nella prima si delineano i compiti del vicario, con un elenco dei crimini di competenza del Sant'Uffizio. Nella seconda si fornisce un prontuario «del modo di formare i processi & essaminare i testimonij & i rei». Nella terza sono riportati alcuni formulari «del modo di formare le citationi, precetti, decreti, sicurtà, & altre cose simili». Nell'ultima numerosi «avvertimenti comuni et ordini». Si

© SISMEL EDIZIONI DEL GALLUZZO

tratta della sezione più interessante, e di quella che avrebbe subito qualche aggiornamento nel corso delle varie ristampe, con l'introduzione di nuovi avvertimenti tratti dalle circolari che la Congregazione continuava a inviare alle sedi locali del Sant'Uffizio. Di rilievo la regolamentazione economica finale, mirata a evitare abusi dei giudici nelle spese processuali e nell'applicazione di pene pecuniarie, e la parte dedicata ai libri proibiti, in cui si ricordavano i decreti di censura delle orazioni e degli officioli e i divieti contro alcune opere di particolare pericolo (come quelle di Charles Du Moulin).

(V. Lavenia)

Vedi anche

Calbetti, Arcangelo; Du Moulin, Charles; Lerri, Michelangelo; Manuali per inquisitori; Masini, Eliseo; Menghini, Tomaso; Vicariati

Bibliografia

Biondi 1991, Del Col 2006, Errera 2000, Prosperi 1996, Tedeschi 1991

Brocardo, Giacomo - Umanista, eretico e visionario piemontese del Cinquecento, Giacomo (o Jacopo) Brocardo (o Broccardo) nacque, secondo quanto affermò lui stesso di fronte al Sant'Uffizio veneziano, nel 1518 a Caramagna in Piemonte. Il panorama biografico è difficile da ricostruire fino alla data della sua fuga definitiva dall'Italia, nel 1568, sia per la mancanza di dati, sia per le contraddizioni tra la ricostruzione offerta dallo stesso Brocardo nelle sue opere e nei suoi costituti e le testimonianze fornite da altri.

Alla morte del padre, quando aveva all'incirca 15 anni, Brocardo lasciò l'Italia e si recò in Francia. Secondo alcune dichiarazioni di testimoni dell'accusa nel suo processo inquisitoriale, avrebbe preso i voti monastici. Nel 1543 era a Venezia dove conobbe Pietro Carnesecchi, che testimoniò la sua attività nella lettura delle Scritture, nell'insegnamento (in casa dei patrizi Zuanne Corner e Andrea Pasqualigo, «gentilhuomini grandi in quella repubblica») e già «infetto di opinioni heretiche». I due si incontrarono di nuovo nel 1548 in Francia, non si sa bene se a Lione o a Parigi. In quest'ultima città, in ogni caso, Brocardo pubblicò anche la sua prima opera, la *Paraphrasis* dei tre libri della *Retorica* di Aristotele (1549), a cui sarebbero seguite nel 1558 le *Partitiones oratoriae*, frutto anch'esse della sua attività didattica. In Francia venne inoltre a contatto con gli ambienti della riforma strasburghese. Dalle deposizioni del suo collega di insegnamento Vincenzo Giuliani, al processo subito da Brocardo nel 1568, risulta che quest'ultimo affermava di aver conosciuto Martin Butzer e ne consigliava caldamente la lettura. Una testimonianza nella stessa direzione è offerta anche da Celio Secondo Curione nella prefazione alla sua *Schola sive de perfecto Grammatico* (1555). Nel presentare la genesi del suo lavoro Curione racconta come, pur avendolo concepito fin da quando insegnava a Pavia (fra 1536 e 1539), fosse stato restio a pubblicarlo fino a quel momento per un senso di inferiorità nei confronti del *De litterarum studiis recte aperiendis* (1538) del riformatore e pedagogista strasburghese Johann Sturm, di cui aveva avuto una copia proprio da un tale Giacomo Brocardo, «qui apud Sturmium vixerat aliquamdiu». Se Brocardo si fosse recato in Svizzera, dove, tra Losanna e Basilea, Curione si era rifugiato dal 1542, o i due si fossero conosciuti prima della fuga di Celio dall'Italia, è incerto; si tratta, però, di un elemento importante non solo per diradare l'oscurità, già lamentata da Cantimori, dell'immagine di un Brocardo «isolato fra gli italiani», ma anche per iniziare a fare luce sui rapporti tra due personaggi che, al di là della comune origine piemontese, presentano molte analogie nel loro pensiero e nella loro biografia: dalla comune attività di precettori in continuo spostamento, agli elementi profetici (molto più corposi nel caso di Brocardo), al loro 'millenarismo mitigato', fino alla loro posizione di condanna esplicita, ma sempre aperta a un molteplice possibilismo, sul problema della dissimulazione religiosa.

Per il periodo successivo notizie sulla sua attività si trovano nella sua opera più famosa, la *Mystica et prophetica libri Geneseos interpretatio* (1580). Stando al resoconto che egli stesso ci offre, la sua conversione sarebbe avvenuta a Venezia nel 1563 per l'illuminazione seguita alla lettura del profeta Aggeo. Si tratta di una ricostruzione retrospettiva di un processo in realtà molto precedente e graduale, iniziato probabilmente con l'abbandono della tonaca e comunque ascrivibile alla frequentazione dell'ambiente 'evangelico' di Carnesecchi e al suo soggiorno strasburghese. Quello che invece di questa testimonianza va accettato è che effettivamente Brocardo, accanto a temi riconducibili alle dottrine riformate d'oltralpe, presenta significativi spunti di profetismo, che si faranno sempre più frequenti nel tempo, all'interno di una mescolanza che lo porterà non solo a un'interpretazione profetica e visionaria degli eventi religiosi e politici, ma anche alla volontà di usare la profezia come strumento concreto di riforma politica e religiosa.

Attivo come *maestro di schola* e bandito per eresia nel 1565 da Conegliano Veneto, avrebbe deciso, secondo quanto affermò lui stesso, di fuggire in Germania, ma si fermò a Cividale del Friuli, dove fu sottoposto a processo. Brocardo avrebbe sostenuto di essere riuscito a fuggire e di essersi poi rifugiato in Germania. Anche questo dato contrasta con testimonianze provenienti dalle deposizioni del suo collega Giuliani, che invece ce lo presenta a Portogruaro in qualità di precettore dei figli di Marco e Isabella Frattina, alla quale era stato con ogni probabilità presentato da Giulio Camillo, la cui conoscenza risaliva al soggiorno parigino di entrambi. Nonostante facesse mostra di comportarsi «da buon et fidel christiano», nel 1568 venne denunciato all'Inquisizione veneziana per «heresia e luterania», come avrà a dichiarare lo stesso Brocardo.

Davanti ai capi del Consiglio dei Dieci l'11 maggio 1568 Brocardo ammise di essere «intratto nelli libri et studii della profezia», ma protestò la propria innocenza dall'accusa di aver predicato dottrine protestanti, anzi affermò di «esser mandato qui da Dio» per comunicare loro una rivelazione «importante al Stato vostro», riguardante i gravi pericoli che correva Venezia. Gli accenti usati da Brocardo erano sorprendentemente simili a quelli che aveva usato, esattamente vent'anni prima in una lettera al doge, Guillaume Postel. Dagli inquisitori, tre giorni dopo, gli fu chiesto conto di alcuni passaggi delle sue opere, delle sue letture, tra le quali figuravano anche opere di Agrippa e della tradizione cabalistica. A un secondo interrogatorio Brocardo fu sottoposto il 3 giugno e anche in quell'occasione ribadì la propria ortodossia, questa volta in merito all'eucaristia e al culto delle immagini, adombrando però alcuni errori da cui la Chiesa avrebbe dovuto liberarsi.

Brocardo aveva rimandato la rivelazione della sua profezia sul destino di Venezia a quando sarebbe stato emesso il giudizio su di lui. Non ci fu tempo: il 30 ottobre nel percorso che doveva portarlo dalla prigione del tribunale alla sede del Sant'Uffizio quattro armati, probabilmente per ordine di Marco Frattina e forse anche con la complicità di due delle guardie, lo liberarono e Brocardo fuggì. Da allora ebbe inizio un esilio che lo avrebbe portato in tutta Europa. Nel 1568 gli elenchi delle matricole dell'Università di Basilea attestano la sua iscrizione sotto il rettorato di Simon Sulzer. Cinque anni più tardi era a Heidelberg dove incontrò il diplomatico francese Jacques Ségur-Pardaillan, che avrebbe seguito nei suoi viaggi europei: in Inghilterra nel 1578, l'anno successivo in Olanda dove risiedette fino al 1585. In quegli anni si dedicò alla pubblicazione delle sue opere, uscite dai torchi di Leida, il centro editoriale più tollerante dell'Europa del tempo. I suoi libri furono ben presto condannati dalla Sinodo calvinista di La Rochelle (1581), che accusò Brocardo di allontanarsi dall'interpretazione letterale delle Scritture per seguirne una mistica. A questa condanna seguì il giudizio più mite formulato due anni dopo a Vitré, quando Brocardo venne reincorporato nell'ortodossia calvinista anche in virtù del carattere non eccessivamente radica-

le del suo spiritualismo, che prendeva formalmente le distanze da anabattismo e antitrinitarismo. Probabilmente non estranea a queste vicende fu la notizia, riportata da Jacques August De Thou, secondo cui le profezie di una *restitutio* del cristianesimo dovuta alla riunificazione dei calvinisti olandesi e francesi con i luterani, formulate da Brocardo nella sua *Mystica interpretatio*, influenzarono la missione di cui Enrico di Navarra aveva incaricato Ségur-Pardaillan per riunire grazie all'opera di un Concilio generale i calvinisti e i luterani in funzione anti-cattolica (De Thou 1625-1628: II, 500). Da Leida nel 1585 Brocardo si trasferì a Brema e poi a Norimberga, dove la sua presenza è attestata l'ultima volta nel 1594.

(L. Biasiori)

Vedi anche
Carnesecchi, Pietro; Curione, Celio Secondo; De Thou, Jacques Auguste; Frattina, Isabella della; Profetismo

Fonti
ASVe, S.U., *Processi*, b. 25

Bibliografia
Ambrosini 2005, Cantimori 1950, De Thou 1625-1628, Firpo-Marcatto 1998-2000, Kuntz 2001, Rotondò 1972, Tedeschi 2000, nn. 908-909

Brucioli, Antonio - Nato a Firenze nell'ultimo decennio del Quattrocento, Antonio Brucioli partecipò alle dotte conversazioni degli Orti Oricellari e si dedicò allo studio delle lettere latine e greche e della filosofia classica. Nel 1522 fuggì dalla città perché implicato nella congiura contro il cardinale Giulio de' Medici e riparò a Venezia e a Lione, dove probabilmente si accostò alle idee della Riforma. Brucioli si recò anche in Germania e forse altrove. Nel 1526 pubblicò a Venezia i *Dialogi della morale philosophia*, ristampati tre volte e tradotti in francese. Rientrato brevemente a Firenze nel periodo della terza Repubblica, fu arrestato dagli Otto di guardia nel giugno 1529 per luteranesimo e per gravi minacce verso i domenicani di San Marco. Il 5 giugno venne bandito per due anni dalla città e finì per stabilirsi definitivamente a Venezia.

Nella città lagunare Brucioli pubblicò nel 1530 la traduzione in italiano del Nuovo Testamento e nel 1532 quella dell'intera Bibbia, seguite da un imponente *Commento al Vecchio e al Nuovo Testamento* (1540-1544). Tradusse anche diverse opere di Aristotele e di Cicerone, una di Plinio, il *Trattato della sphera* di Giovanni di Sacrobosco e alcune raccolte di testi biblici, libri in gran parte stampati a Venezia dal 1538 in poi. I *Commenti* furono inseriti nell'Indice veneziano del 1555, mentre in quello romano del 1559 vennero proibite tutte le opere di Brucioli, così come il fratello Francesco fu compreso tra gli editori proibiti *in toto*.

Brucioli inoltre commerciava libri eretici, che gli furono sequestrati in tre balle nel luglio 1548. Processato in contumacia dall'Inquisizione di Venezia per commercio e stampa di libri eterodossi, fu condannato il 21 novembre dai tre deputati sopra l'eresia a 50 ducati di multa e a due anni di bando. Rifugiatosi momentaneamente a Ferrara presso la corte di Renata di Francia, ritornò poi nella città lagunare e fu nuovamente processato nel 1555, quando venne pubblicato il nuovo Catalogo dei libri proibiti preparato a Roma e stampato a Venezia e a Milano. Mentre gli editori e i librai protestavano, furono indagati alcuni degli autori condannati residenti nella Repubblica Serenissima: Brucioli, Bernardino Tomitano, Giovanni Antonio Pantera e Guillaume Postel. Brucioli, in particolare, fu lasciato in libertà il 26 marzo in seguito ad una fideiussione di 200 ducati e venne interrogato a piede libero l'8 e l'11 giugno. Fu poi arrestato per la mancata presentazione in tribunale il 14 giugno e gli vennero sequestrati alcuni libri proibiti, tra cui il Nuovo Testamento nella versione di Erasmo, la grammatica ebraica di Sebastian Münster e libri del Vecchio Testamento in ebraico. Costituito di nuovo il 18 e 20 giugno, risultò aderire a dottrine della Riforma come la giustificazione per sola fede, il servo arbitrio, due soli sacramenti, la predestinazione, ritenendole però verità espresse nel Vangelo. Il 22 giugno abiurò e venne riconciliato, con l'obbligo di stampare un'opera di ritrattazione e di osservare diverse pratiche sacramentali e devozionali.

Durante l'inasprimento del controllo della stampa che avvenne nel 1558, Brucioli presentò il manoscritto ritrattatorio, che fu ritenuto eretico. Per questo motivo fu imprigionato il 30 aprile e ottenne il domicilio coatto soltanto in novembre. Nell'agosto 1561 la moglie Lucia Marqual in una supplica all'Inquisizione di Venezia lamentava l'estrema miseria di Brucioli, che morì il 5 dicembre 1566.

(A. Del Col)

Vedi anche
Bibbia; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Renata di Francia, duchessa di Ferrara; Venezia

Fonti
ASVe, S.U., *Processi*, bb. 13, 159

Bibliografia
Brucioli 1982, Del Col 1979, Del Col 1980, ILI, Lear 1972, Spini 1940, Spini 1940(a), Tedeschi 2000, nn. 910-943

Brugnoli, Candido - Nato nel 1607, l'esorcista e teologo bergamasco Brugnoli entrò nell'Ordine dei frati minori francescani nel 1625. La sua fama di maestro nell'arte degli scongiuri doveva essere già diffusa quando nel 1647 mise mano alla stesura di una guida per parroci, il *Manuale exorcistarum*, che fu pubblicata per la prima volta a Bergamo nel 1651 (ebbe, nei decenni seguenti, molte altre edizioni). Nell'opera Brugnoli attaccò la scelta dell'Inquisizione di non dare facile credito alle possessioni demoniache, ai racconti sabbatici e alle accuse di maleficio, e criticò l'*Instructio pro formandis processibus in causis strigum* (il prontuario per gli inquisitori locali fatto circolare dalla Congregazione nel secondo decennio del XVII secolo) difendendo la dignità degli esorcisti, bistrattati dal documento, e mostrando una saggezza che appare tutta di superficie. Bisognava evitare che i fedeli potessero confondere gli esorcisti con altri pseudomedici: questo lo scopo dichiarato del testo. I manuali cinquecenteschi di Girolamo Menghi, scrisse Brugnoli, avevano prescritto una farmacopea antidemoniaca eccessiva e superstiziosa e avevano legittimato gli interrogatori dei diavoli che parlavano per bocca dei posseduti. Tuttavia il maleficio esisteva ed era frequente: occorreva cercarne gli strumenti nei materassi, scoprire i colpevoli e applicare gli esorcismi, efficaci come i sacramenti (insinuò Brugnoli) *ex opere operato*, grazie alla fiducia dell'indemoniato o del maleficiato. La protezione di Dio era garantita dalla fede e l'esorcista agiva come ministro di un sacramento che non poteva mai fallire.

Non era una dottrina consueta, e dovette suscitare allarme, se è vero che, dando alle stampe un trattato sull'editto apparso a Bergamo nel 1648, il giudice Ignazio Lupi ritenne utile ribadire che, al contrario dei sacramenti, i sacramentali come l'esorcismo funzionavano *ex opere operante*. Lupi non fu il solo a lanciare l'allarme; e tuttavia la diffidenza delle autorità non frenò Brugnoli (che nel frattempo aveva mandato alle stampe una esortazione alla guerra contro i turchi e uno *Speculum clericorum*, Venetiis: apud Franciscum Valuasensem, 1663) dal diffondere una seconda volta la propria dottrina in una più vasta opera sulle malattie demoniache e sugli scongiuri dal titolo *Alexicacon hoc est […] opus de maleficiis*. Il testo (riedito nel 1714) fu pubblicato nel 1668 a Venezia per i tipi di Giovan Battista Cattaneo, prima della morte di Brugnoli, che con la stesura del farraginoso trattato intese forse difendersi dal

monito che gli aveva inflitto l'inquisitore di Venezia, concludendo un caso di sortilegi in cui l'esorcista aveva applicato i suoi controversi esperimenti. L'*Alexicacon* attaccava il divieto inquisitoriale di chiamata di correo nei casi di stregoneria e biasimava i medici che pretendevano, con l'aiuto degli inquisitori, di accertare come periti il *corpus delicti*. Nei monasteri, scrisse Brugnoli, risuonavano le urla delle possedute, prive del conforto degli esorcisti. I vescovi si arrogavano da qualche tempo il potere di approvare i maestri di un'arte che si acquisiva solamente per grazia divina. La natura dell'esorcismo rendeva inutili i farmaci (una tesi contraria alla dottrina di Menghi); l'esorcistato era un rito efficace di rassicurazione che bastava di per sé.

Per alcuni decenni le tesi di Brugnoli circolarono indisturbate; ma quando all'inizio del Settecento l'Inquisizione romana e l'Indice decisero di proibire la letteratura per esorcisti, accusata di provocare disordini e di fomentare superstizioni, anche Brugnoli finì nella rete dei censori. Il 23 aprile 1725 il consultore domenicano dell'Indice Pietro Marzio Gozza denunciò alla Congregazione il *Manuale* perché l'autore aveva dichiarato infallibili gli scongiuri applicati con la fede del paziente, aveva attaccato l'obbligo della licenza vescovile per i nuovi esorcisti e aveva prescritto rituali non conformi a quelli approvati da Roma al tempo di Paolo V. L'opera di Brugnoli venne così proibita, insieme ad altri rituali e manuali per esorcisti, il 2 settembre del 1727. Il provvedimento tuttavia non colpì l'*Alexicacon*, a dimostrazione della debolezza complessiva dell'opera di censura romana che non bloccò affatto la stampa di altri testi di esorcismo non conformi alla volontà di Roma e non evitò nuovi disordini provocati dai riti di scongiuro. Nel 1732, infine, l'Indice vietò a fra' Girolamo da Cornedo di ristampare il testo di Brugnoli rifiutandone l'offerta di espurgare il *Manuale*.

(V. Lavenia)

Vedi anche

Esorcismo; Menghi, Girolamo; Possessione demoniaca; Stregoneria, Italia

Fonti

ACDF, *Index*, *Diarii* XV, cc. 39*v*, 69*r*
ACDF, *Index*, *Protocolli* F4, cc. 302*r*-306*r*

Bibliografia

Biondi 2008(g), Brugnoli 1658, Brugnoli 1668, Lavenia 2005, Niccoli 2001, Petrocchi 1957, Rotondò 1972(a), Schutte 2001

Bruno, Giordano - Nato a Nola nel 1548, Giordano Bruno morì sul rogo a Roma il 17 febbraio 1600, al termine del processo cominciato dall'Inquisizione di Venezia nel maggio 1592, ma avocato poi dal Sant'Uffizio di Roma. Fino alla pubblicazione parziale degli atti veneti e romani, avvenuta per mano del cattolico liberale Domenico Berti (1868; 1889), non si ebbe documento del processo e del rogo di Bruno, «heretico pertinace», se non da 'avvisi da Roma' (editi anch'essi nell'Ottocento) e da epistolari privati. Un'anonima nota del luglio 1600, diretta da Roma a Robert Devereux, conte di Essex, annunciava che «un tale che si chiama Nolano», ospite a Londra dell'ambasciatore francese Michel de Castelnau qualche anno prima, era stato arrestato dall'Inquisizione a Venezia, condotto a Roma, processato, scomunicato e bruciato (Provvidera 1998). Il 30 novembre 1607 Johannes Kepler discusse la fine di Bruno nella sua corrispondenza con Matthias Bernegger. Sua fonte era Johann Matthäus Wacker von Wackenfels. Si è a lungo ritenuto che questi fosse stato informato dal giurista protestante Konrad Rittershausen, che sarebbe dipeso a sua volta dalla lettera inviatagli il 17 febbraio 1600 da Kaspar Schopp, suo scolaro passato al cattolicesimo e residente a Roma, dove fu testimone del rogo, nonché collaboratore del cardinale inquisitore Ludovico Madruzzo. Schopp giustificò la conclusione del caso sostenendo che Bruno era colpevole di eresie, in parte elencate, ben diverse da quelle luterana e calvinista, e che in Italia la Chiesa era di solito molto meno intransigente verso i protestanti. Ma in una ulteriore e poco nota lettera di Schopp a Wacker del 19 febbraio 1600, il primo avvertì ironicamente in poche righe il suo amico che Bruno, fautore della molteplicità dei mondi, aveva fatto ingresso da qualche giorno «in atomorum Baronum familiam» (Hausmann 1995).

La lunga lettera di Schopp a Rittershausen fu infine stampata per fini anti-cattolici a Kassa, nel 1621, in appendice alla *Machiavellisatio*, opera di autore calvinista diretta contro l'arcivescovo primate di Ungheria, e conobbe fortuna nei secoli XVII e XVIII. Giudicata di lì a breve «utilis et fructuosa», «potius laude quam censura digna» da un consultore dell'Indice (Prosperi 2005: 8), la rappresentazione che offriva non fu però accolta con unanime favore. L'interpretazione della filosofia di Bruno come pre-spinozismo disegnata da Pierre Bayle fu accompagnata, per sottile pirronismo storico, da una revoca in dubbio del rogo, mentre nell'erudizione luterana la condanna di Bruno fu recepita, al contrario, come quella di un martire della Riforma. Fra XVIII e XIX secolo prevalse generalmente un'immagine di Bruno come eroe del libero pensiero, contrastato in Italia dalla Chiesa. Fino al XIX secolo, le interpretazioni di Bruno dovettero tuttavia prescindere dalla conoscenza degli atti processuali e da una circostanziata consapevolezza della relazione tra quel processo e la filosofia dell'imputato.

Berti riferiva che a sua domanda il Sant'Uffizio, i cui archivi erano allora inaccessibili, aveva risposto che il processo era documentato, negando tuttavia che si fossero rintracciate la sentenza e la prova della sua esecuzione. A Paul de Lagarde un archivista riferì invece nel 1886 che nelle raccolte vaticane non vi era traccia degli atti. Ma Théophile Desdouits non aveva potuto risparmiarsi nel 1885 la confutazione di Felice Tocco, avendo maldestramente tentato di dimostrare apocrifa la lettera di Schopp e di negare la storicità del rogo, che era stata invece suffragata anche dalla pubblicazione fin dal 1869 degli 'avvisi da Roma' del febbraio 1600. Nel 1889 l'inaugurazione in Campo de' Fiori del monumento a Bruno di Ettore Ferrari, promosso fin dal 1876 da associazioni anticlericali, sostenuto dalla massoneria e da politici e intellettuali italiani e stranieri, arroventò i contrasti tra Sede Apostolica e Regno d'Italia e favorì la nascita di un culto civile per Bruno, imperniato sulla 'leggenda nera' dell'Inquisizione. In quello stesso anno, in un libretto di polemica contingente e in versione scorretta e mutila, fu edita per la prima volta la copia parziale della sentenza contro Bruno, comunicata da un funzionario dell'Archivio del Sant'Uffizio (Firpo 1993a: 339).

La pubblicazione dei documenti rinvenuti nell'Archivio di Stato (già dei Frari) di Venezia e di altre carte romane, curata da Berti, si collocava invece nel contesto degli studi su Bruno intanto fioriti in Francia, Germania e Italia. Ma l'assunzione di Bruno, in ambiente prima neo-hegeliano, grazie a Bertrando Spaventa e a Francesco Fiorentino, e poi positivistico, tra le fonti maggiori della moderna cultura filosofica e della rinnovata coscienza civile dell'Italia unita, non meno che la 'brunomania' popolare, ispirarono polemiche intorno all'immagine, proveniente dai documenti veneti, di un Bruno umiliatosi davanti all'inquisitore. Nel 1886 era emerso in Vaticano – ma fu tenuto segreto – il cosiddetto 'sommario' del processo, copia degli atti che sarebbe stata compilata non prima del luglio 1597 da Giulio Monterenzi, procuratore fiscale, per uso dell'assessore del Sant'Uffizio, a quel momento Marcello Filonardi, e che colmava la perdita del processo romano originale. Fu pubblicato solo nel 1942 da Angelo Mercati. Per Francesco Beretta esso dovrebbe costituire piuttosto la sistemazione sintetica e parziale degli interrogatori dell'imputato e dei testi eseguita dal procuratore dei rei. Nel 1925 Enrico Carusi presentò, intanto, nuovi documenti estratti dai *decreta* del Sant'Uffizio romano. Vincenzo Spampanato se ne poté giovare nei *Documenti della vita di Giordano Bruno*

(1933). Ancora Beretta sottolinea tuttavia, sulla base dello 'stile' del tribunale romano, come neppure possa dirsi completa la serie dei *decreta* cui attinse Carusi, che non costituirebbe la ininterrotta raccolta dei verbali delle sedute, ma solo un registro autentico delle decisioni essenziali, necessariamente selettivo, composto sulla scorta di una disordinata documentazione pregressa, a partire dal novembre 1600. Nel 1948-1949 Luigi Firpo, grazie a uno speciale permesso di accesso all'Archivio del Sant'Uffizio, ripubblicò, dopo averli verificati, tutti i documenti disponibili.

Bruno lasciò l'Italia nel 1578 per ansia di libertà filosofica, dopo aver abbandonato l'abito domenicano (1576) e aver subìto nel convento di Napoli due inchieste disciplinari: una, subito annullata, per lievi infrazioni, l'altra per sospetto anti-trinitarismo, aggravato dalla scoperta di vietate letture erasmiane, ma non conclusa. Attraversò Ginevra (1579), la Francia (1579-1583; 1585-1586), l'Inghilterra (1583-1585), varie città tedesche, Praga, la Svizzera e Francoforte (1586-1591), ostentando generalmente estraneità ai dibattiti teologico-confessionali. Ma già a Ginevra, accusato di aver offeso i ministri della religione riformata, oltre che per polemiche filosofiche, fu processato, scomunicato e costretto a lasciare la città, il che segnò l'inizio della sua ostilità verso i teologi riformati, in particolare intorno agli effetti morali e politici della dottrina della salvezza *sola fide*. La sua filosofia si costruiva come monismo naturalistico, anti-scolastico, su fonti pre-aristoteliche, averroiste, lulliane e cusaniane, escludente, dalla sua considerazione, e insieme dichiarante rispetto per qualunque teologia di rivelazione, come chiarito nella *Cena de le Ceneri*, nel *De l'infinito* e nel *De la causa* (1584), appoggiandosi a una visione dell'infinito cosmologico derivata da una concezione tutta filosofica di Dio. L'asserita indifferenza alla teologia non gli impedì di satireggiare nel *Candelaio* (1582), nello *Spaccio de la bestia trionfante* e nella *Cabala del cavallo Pegaseo* (Londra 1584-1585), con tinte erasmiane, alcune forme del vivere cristiano, ma soprattutto di esprimere, sebbene in forma di allegoria filosofico-morale e di riflessione filosofico-storica, insofferenza per l'"asinità' dell'ebraismo e poi del cristianesimo, da Paolo ad Agostino a Lutero, intesa come depressione della prassi e della scienza umane e crisi della comunicazione tra l'umano e il divino. All'incrocio tra averroismo latino, Machiavelli e un'etica dell'operosità e del 'furore' conoscitivo, Bruno prima distinse, nella *Cena*, come due sfere autonome in termini alfarabiano-averroisti, ma poi, nello *Spaccio*, sembrò collegare nella selezione filosofica di una possibile, astratta religione 'civile', il campo della 'legge' politico-religiosa e quello della 'verità' scientifica.

Durante i soggiorni in Francia e in Inghilterra, pur cercando invano (a Toulouse e a Parigi) di essere riammesso nella Chiesa per il tramite di gesuiti e nunziature, Bruno si sarebbe astenuto, in quanto apostata, dalla messa e dai sacramenti. Nella sua produzione volgare, uscita tra Parigi e Londra, adoperava libertà di linguaggio e speculativa, nei termini sopra detti, nei confronti della materia religiosa. In quegli anni le sue opere appaiono quasi del tutto ignote all'Indice, ad eccezione degli scritti *de memoria*, tuttavia non proibiti (Spruit 1998). Quanto al rapporto con le autorità religiose e accademiche inglesi, lo scontro a Oxford nel giugno 1583 con filosofi aristotelici, l'interruzione delle sue lezioni, forse anche filo-copernicane, di lì a breve, e la seconda redazione della *Cena*, in cui attenuò polemiche interpretabili anche in chiave anti-puritana, testimoniano la sua non sempre tempestiva auto-censura. Lasciata l'Inghilterra nel 1585, acuendosi la crisi anglo-ispano-francese, respinto anche da Parigi nel 1586 per la ripresa delle guerre civili e l'asprezza delle sua polemica anti-aristotelica, fu bene accolto in Germania. Nella *Oratio valedictoria* letta a Wittenberg nel 1588 elogiò Lutero, forse a dispetto della fazione calvinista, che lo avrebbe indotto ad abbandonare la città. Ricadde ancora in un incidente religioso, venendo scomunicato nel 1589, ma forse per ragioni personali, dal sovrintendente dei luterani di Helmstedt Gilbert Voët. Come altri rifugiati, anche Bruno a un certo punto fu deluso dall'Europa riformata, tanto da trasferirsi nell'ottobre 1591 a Venezia, passo che alcuni interpreti hanno detto ispirato da un non meglio precisato disegno di riforma dell'Italia, sull'onda delle speranze suscitate dall'ascesa in Francia di Enrico IV. Di fatto, il suo ex allievo Hieronymus Besler, procuratore della nazione germanica nello Studio di Padova, lo aveva invitato a concorrere alla cattedra di matematica che si era liberata in quella città. Contestualmente, il libraio Giambattista Ciotti, frequentato da Bruno a Francoforte, gli recapitò una lettera del patrizio Giovanni Mocenigo, suo cliente, che folgorato dal *De minimo*, lo invitava a trasferirsi a Venezia, per fargli da maestro di arte della memoria e geometria. Bruno accettò, fra la sorpresa di suoi antichi scolari tedeschi, entrambi gli inviti.

Visse inizialmente soprattutto a Padova, dove tenne corsi privati e compose scritti di matematica, nel vano tentativo di ottenere la cattedra che nel settembre 1592 i riformatori avrebbero assegnato a Galileo. Si stabilì allora in casa di Giovanni Mocenigo, frequentò il 'ridotto' Morosini e ambienti comuni a Galileo e a Sarpi. Ciotti intratteneva legami sia con eretici, sia con uomini di Chiesa. Nel 1599 l'Inquisizione lo avrebbe multato per traffico di libri proibiti, ma nello stesso anno due volumi degli *Opera omnia* di Roberto Bellarmino sarebbero apparsi per i suoi tipi. A Venezia, città con fama di fiera custode delle prerogative civili da invadenze curiali, e in particolare negli ambienti dei 'giovani', anti-spagnoli e filo-navarrini, con i quali aveva relazioni lo stesso Mocenigo, e sarpiani, Bruno avrebbe dovuto trovare solidarietà, ma resta invece forte l'impressione di una irriducibilità tra il procedere per allora 'mascherato' del pensiero più radicale della laguna e il fare spesso temerario di Bruno. Secondo Mocenigo, il suo contegno apparentemente irreligioso lo avrebbe indotto a incaricare Ciotti di raccogliere informazioni sul suo conto a Francoforte. Ne sarebbe sortita l'immagine di Bruno come uomo 'senza religione' che Mocenigo, il 23 maggio 1592, denunciò all'inquisitore Gabriele da Saluzzo, dopo un primo colloquio informale, sostenendo di avvertirne solo allora distintamente la multiforme eresia. Già nella notte precedente, tuttavia, lo aveva fatto rinchiudere da suoi famigli nel solaio del suo palazzo, temendolo addirittura «indemoniato», ma in realtà cercando ancora di indurlo a quell'impegno di maestro privato che tendeva a disattendere, nel timore che realizzasse ventilati propositi di ritorno in Germania e poi a Roma. Beretta definisce irrituale l'arresto di Bruno in casa Mocenigo, ovvero la circostanza che il suo arbitrario sequestro nella notte del 22 maggio, un ricatto privato, si fosse trasformato, nella notte del 24, in un arresto per conto dell'inquisitore, ad opera di un ufficiale dei Dieci, prima ancora che la denuncia del 23, e la seconda sporta sempre da Mocenigo il 25, fossero formalmente accolte, come avvenne il 26 maggio.

Mocenigo accusò Bruno di aver definito bestemmia il dogma della transustanziazione; di essere nemico della messa e di aver sostenuto che nessuna religione gli piaceva; che Cristo era solo uomo e mago seduttore di popoli, al pari degli apostoli, e che era morto impiccato; di respingere il dogma trinitario e di ritenere che il mondo fosse infinito ed eterno; di negare la punizione dei peccati e la verginità di Maria; di accettare la teoria della trasmigrazione delle anime; di voler fondare una nuova setta politica e filosofica e di auspicare la soppressione delle entrate agli Ordini religiosi; di ritenersi mago e di dimostrarsi superbo verso Tommaso d'Aquino e i dottori della Chiesa. Affermò, inoltre, che il denunciato aveva già avuto problemi con l'Inquisizione a Roma. Citò come testi Ciotti e un altro libraio veneziano conosciuto da Bruno a Francoforte, Giacomo Brictano, nonché il nobile Andrea Morosini. Di Bruno allegò il *De la causa*, il *De minimo*, il *De monade*, il testo parziale di lezioni tenute dal filosofo a Zurigo, nonché le scritture stese a suo uso da Bruno. Ma già il 25 maggio presentò una seconda denuncia, nella quale riferì che Bruno gli aveva confessato, durante il sequestro, di essere frate apostata, e di non temere l'Inquisizione, sicuro che avrebbe un giorno risolto i propri problemi con il tribunale. Fu allora che Mocenigo avrebbe offerto a Bruno aiuto in tal senso, in

cambio della prosecuzione delle lezioni. Il filosofo avrebbe risposto che i suoi preparativi per tornare a Francoforte erano solo apparenti, che se Mocenigo lo avesse rimesso in libertà gli avrebbe rivelato i segreti della sua arte, purché gli restituisse un certo libretto di «congiurationi», da lui sottratto e consegnato all'Inquisizione.

Il 26 maggio il tribunale, composto dall'inquisitore Gabriele da Saluzzo, dal nunzio apostolico Ludovico Taverna e dal patriarca Lorenzo Priuli, affiancati dai savi all'eresia Sebastiano Barbarigo, Alvise Foscari, Tommaso Morosini, Giovanni Soranzo, ascoltò Ciotti e Brictano, che tuttavia negarono che l'imputato avesse in loro presenza sostenuto dottrine eretiche, ma confermarono la sua fama di uomo irreligioso. Subito dopo fu udito Bruno, che raccontò dei suoi rapporti con Mocenigo, confermò il suo stato clericale e narrò le proprie vicende personali fino alla fuga da Roma del 1576 e all'apostasia, decisa per timore che si portasse a effetto un procedimento disciplinare avviato a Napoli per cause che dichiarava in quel momento di non conoscere, ammettendo invece le giovanili irrequietezze conventuali. Il 29 maggio Mocenigo presentò quindi una terza denuncia, nella quale sostenne che il filosofo disapprovava il costume corrente della Chiesa, tanto lontano da quello apostolico, pur preferendo la fede cattolica nel confronto con le confessioni protestanti, benché bisognosa di una riforma; Bruno sperava perciò in Enrico di Navarra e avrebbe aspirato egli stesso a esercitare un ruolo importante in quel processo. Il giorno dopo Saluzzo raccolse da Bruno il secondo costituto, nel quale il filosofo riprese il racconto della sua vita fino all'arrivo a Venezia. Omise la scomunica di Ginevra e quella di Helmstedt, negò i propri rapporti con il calvinismo e mise in luce la personale devozione per Enrico III di Valois. A Londra non sarebbe vissuto che da «gentiluomo» in casa di Castelnau. Prevenendo il tribunale nell'esame dei suoi libri, concesse che in essi si sarebbe potuto trovare qualche passaggio riprovevole, distinguendo in prima persona fra le proprie opere tra quante approvava e quante disapprovava, secondo una versione della dottrina averroista della cosiddetta doppia verità, già avanzata nella *Cena*. Citò come proprio testimone il confratello Domenico da Nocera, presente a Venezia per il capitolo generale dell'Ordine domenicano, al quale qualche tempo prima del proprio arresto avrebbe confidato, come a Mocenigo, di voler tornare a Francoforte per seguire la stampa della sua opera *Delle sette arti liberali*, dedicata al papa, scendere a Roma, prostrarsi di fronte a Clemente VIII e ottenere il perdono del pontefice e la riammissione nell'Ordine, con il beneficio, tuttavia, di vivere *extra claustra* e di insegnare filosofia all'università. Il 31 maggio fra' Domenico confermò tutto.

Il 2 giugno Bruno offrì una sintesi della propria filosofia, che definì più aderente alla maestà di Dio rispetto all'aristotelismo, e che si sforzò però di far convergere con il creazionismo nella prospettiva di Tommaso d'Aquino. Confessò i propri dubbi filosofici giovanili e l'incostanza della fede, mai resi pubblici e senza definizione strettamente teologica, circa il dogma trinitario e il verbo incarnato. Riferì di aver fatto ricorso all'immagine pitagorica, biblica e poetica dell'anima del mondo per raffigurarsi lo Spirito Santo. Anche allora, prevenendo eventuali evidenze del tribunale, ricordò che l'inchiesta di Napoli nasceva dalla sua interpretazione di Ario (Cristo mediatore fra creatore e creatura, non prima creatura di Dio), respinta dal suo confratello Agostino da Montalcino, peraltro anch'egli presente allora a Venezia per il capitolo generale, ma anche di aver in seguito ripetuto le proprie opinioni davanti a non identificati testimoni. Lo stesso giorno, nel quarto costituto, Bruno invocò Agostino di Ippona per scusare la freddezza dimostrata nella disputa con Montalcino verso il termine di 'persona' riferito al dogma trinitario, appellandosi ancora una volta alla libertà filosofica per aver preferito interpretare il rapporto tra le due nature in Cristo come di «assistentia», piuttosto che di «unione», come inteso nel credo cattolico, che disse però di aver professato. Respinse le accuse di Mocenigo sui miracoli del Cristo, sulla transustanziazione e sulla messa, assicurando di essersi astenuto dai sacramenti sapendosi scomunicato per apostasia. Rievocò i propri tentativi per rientrare nella Chiesa, affermò di aver continuato a credere interiormente nella religione cattolica e di aver tenuto la trasmigrazione delle anime solo come verosimile in sede filosofica. Esibì i luoghi delle proprie opere in cui aveva attaccato i protestanti, chiarendo che la lode dei tempi apostolici non comportava deprecazione del rigore verso gli eretici e negando di aver auspicato una riforma della Chiesa.

Il 3 giugno Bruno precisò sia il proprio interesse solo speculativo verso le pratiche magico-astrologiche, sia il senso solo cortigiano degli elogi rivolti a principi eretici, come Elisabetta d'Inghilterra ed Enrico di Navarra, che dichiarò di ritenere eretico per 'ragion di Stato' e che non avrebbe affatto invocato come l'autore di una riforma. Il tribunale gli chiese se ammetteva e detestava le eresie e i dubbi nutriti circa la fede cattolica: l'imputato acconsentì e chiese misericordia. Chiarì che l'inchiesta di Napoli intorno alle sue dichiarazioni sulla Trinità era interna all'Ordine e non inquisitoriale. Appreso che il suo nome al secolo era Filippo, il tribunale chiese a Roma se constavano procedimenti a suo carico. L'11 giugno il Sant'Uffizio rispose che non risultava nulla, ma raccomandò di verificare che Bruno non avesse reso false generalità (Spruit 1998, Canone-[Spruit] 2002). A quanto pare, Venezia non verificò le notizie sull'inchiesta domenicana del 1576. Il 4 giugno Bruno confermò le precedenti deposizioni e affermò di sentirsi perseguitato da Mocenigo per ragioni private. Il 23 giugno Morosini testimoniò di non aver mai inteso Bruno pronunciare eresie. Ciotti, riascoltato, aggiunse, al pari di fra' Domenico da Nocera, che era intenzione dell'imputato dedicare una propria nuova opera al papa. Il 30 luglio Bruno si dichiarò pentito di aver dato un ancorché lieve pretesto di eresia. Inginocchiatosi, chiese pena anche severa, ma che gli fosse risparmiata la vita, per riparare ai suoi scandali.

Un decreto del Sant'Uffizio del 18 settembre 1581 prevedeva che i casi più difficili fossero rimessi in trascrizione a Roma, per eventuale avocazione. Mocenigo restò teste unico, e quindi non sufficiente, dell'eresia di Bruno. Il sentore della persecuzione privata è forte. D'altra parte, si avverte l'intenzione di Morosini di scagionare innanzitutto il proprio circolo nel suo insieme nel momento in cui scagionò Bruno. Infliggere al reo pena lieve e rilasciarlo avrebbe significato rimettere in circolazione un personaggio dubbio. Inoltre Bruno non era suddito veneziano ed era uscito dal suo Ordine. Nell'agosto 1592 il cardinale Giulio Antonio Santoro ricevette a Roma copia degli atti. Il 12 settembre avocò la causa. Il 17 il tribunale accolse l'avocazione e il 28 chiese al Collegio di Venezia l'estradizione, sostenendo che Bruno, suddito del re di Spagna, apostata vissuto molti anni in terre di eresia, dovesse essere restituito al Sant'Uffizio, – e qui mentiva – al quale era sfuggito per tanto tempo. Il Collegio sollevò eccezione, come in altri casi, a tutela della giurisdizione veneta. Scrisse in tal senso all'ambasciatore straordinario presso il papa, Leonardo Donà, il quale però replicò il 10 ottobre al doge Pasquale Cicogna che avrebbe rimesso l'affare al prossimo ambasciatore ordinario. Il 2 novembre Santoro invitò Saluzzo ad insistere additando i precedenti, a suo dire, numerosi. Fece pressioni sul papa, che discusse il caso con Donà prima che partisse da Roma, il 10 novembre, e sul nunzio Ludovico Taverna, il quale, il 22 dello stesso mese, rinnovò la richiesta scontrandosi in Collegio con Donà.

Il Senato incaricò Federico Contarini di redigere una relazione sul caso, presentata il 7 gennaio 1593. Ne affiora un ritratto deformato del caso e di Bruno, veridico solo sul punto della rara dottrina filosofica dell'imputato, che il relatore sottolineava. Per il resto, Contarini dipinse Bruno come un uomo licenzioso e diabolico, già processato e incarcerato dall'Inquisizione, ma, a suo dire, desideroso di essere estradato a Roma e suscettibile di estradizione anche in ragione dell'elevato numero di precedenti ammessi. Contarini riprendeva le cifre di Taverna (oltre ventiquattro casi fino al 1592, mentre in realtà non dovrebbero contarsene più di tredici). Il Senato avrebbe potuto resistere alla richiesta romana con buoni

motivi, ma non v'era 'ragione di Stato' che aiutasse Bruno a restare sotto giudizio a Venezia. Con 142 voti favorevoli e 30 contrari, il Senato autorizzò l'estradizione. Nella lettera che l'ambasciatore ordinario a Roma, Paolo Paruta, diresse al doge il 16 gennaio 1593 è rappresentata la gratitudine di Clemente VIII verso Venezia, che consegnando Bruno risparmiava al papa ulteriori accuse in Curia di arrendevolezza verso la Repubblica. Il pensiero non può non correre sia alle trattative per la revisione dell'Indice, che investiva l'editoria veneziana, sia all'assoluzione di Enrico di Navarra, perorata dai rappresentanti curiali e diplomatici della Repubblica e avversata da Santoro e dai filo-spagnoli.

Bruno lasciò Venezia il 19 febbraio 1593 e arrivò a Roma il 27 dello stesso mese. Il 12 aprile il tribunale ingiunse all'imputato di consegnare le sue opere al cardinale Girolamo Bernieri, affinché fossero esaminate (Canone-[Spruit] 2002). Il 22 dicembre ricevette Bruno visita ulteriore della Congregazione, formata, oltre che da Santoro, dai cardinali Pedro Deza, spagnolo, creatura di Gregorio XIII; Domenico Pinelli, parente dell'erudito di Padova; il già citato Bernerio, creatura di Sisto V; Costanzo Sarnano; Francisco de Toledo, creatura di Clemente VIII, nonché primo gesuita a ricevere la porpora e la nomina a inquisitore, filo-navarrino, filosofo detestato da Bruno (di cui non avrebbe visto la fine del processo, poiché morì nel 1596). La posizione di Bruno venne aggravata dalla deposizione resa nel frattempo a Venezia dal cappuccino Celestino da Verona (al secolo Lattanzio Arrigoni), processato già nel 1587, relapso, arrestato e messo in cella con Bruno nel 1592. Al cospetto suo e degli altri rei Giulio da Salò, Francesco Vaia e Matteo de Silvestris, Bruno avrebbe proferito terribili blasfemie ed eresie: tredici accuse, tre delle quali già addotte da Mocenigo. Inoltre Celestino denunciò in Bruno la volontà, nel caso di scarcerazione, di tornare in terra di eretici e di riprendere gli usati costumi. Per le sue colpe Celestino fu condannato al soggiorno obbligato nella provincia marchigiana del suo Ordine, una pena molto lieve per un relapso. Gli altri compagni di cella, pur non convalidando tutte le accuse del cappuccino, ne produssero di nuove, o indirettamente confermarono quelle di Mocenigo, e chiamarono a ulteriore testimone un altro prigioniero, Francesco Graziano, anch'egli eretico relapso, che confermò le accuse di Celestino (condannato al carcere a vita nel 1593, cinque anni più tardi Graziano vide convertire la propria pena nel soggiorno forzato a Venezia). Durante gli interrogatori subiti a Roma sino alla fine del 1593, Bruno respinse le accuse dei propri compagni di cella a Venezia. Dal gennaio al marzo 1594 il tribunale fece svolgere la ripetizione dei testi.

Mocenigo confermò tutte le accuse e precisò che le speranze di Bruno in Enrico di Navarra si qualificavano come politico-religiose, non di mero *patronage*. Ciotti ribadì la storia della setta fondata in Germania. Graziano insistette sulle pratiche magiche, che Bruno avrebbe esercitato persino in prigione, e, ancora, sulla setta dei «giordanisti». De Silvestris convalidò i racconti di Mocenigo, Graziano e Celestino, il quale a sua volta confermò la sua deposizione. Su sedici dei ventitré capi di imputazione ben più di due testi ora concordavano. Tanto sarebbe bastato per condannare Bruno, benché restasse un elemento contrario alla pronta decisione: la scarsa qualità morale dei testi a carico, eccetto Mocenigo; e le opere del filosofo non erano state ancora approfondite. Nel giugno 1594 fu consegnata a Bruno una copia degli atti, omessi i nomi dei testi, affinché redigesse la propria difesa. Nello stesso mese Mocenigo presentò una ulteriore denuncia: nel *Cantus Circaeus* l'imputato avrebbe rappresentato nel «porco» il papa. Nel suo sedicesimo costituto romano Bruno negò tale interpretazione. Inoltre, replicando su una delle accuse di Graziano – che i re Magi non avessero adorato Gesù bambino –, nella convinzione che fosse stato testimoniato da un suo compagno di cella a Roma, Francesco Maria Vialardi, per vendicarsi attribuì allo stesso un ingente carico di offese alla religione. Vialardi sarebbe stato messo in libertà verso la fine del 1596, per essere arruolato subito dopo come informatore del granduca di Toscana.

Il 20 dicembre 1594 Bruno consegnò una memoria, anch'essa perduta, di contestazione degli addebiti. Al principio del 1595 i cardinali inquisitori cominciarono la lettura degli atti, fino ad allora seguiti soprattutto dal padre commissario, il domenicano Alberto Tragagliolo, dal procuratore, più tardi assessore, Marcello Filonardi e dall'allora assessore Cosma de Angelis. Il 9 febbraio fu sollecitato l'esame delle opere di Bruno. In quel momento risultavano disponibili *Cantus*, *De minimo*, *De monade*, *De la causa*, il manoscritto *De' predicamenti di Dio*. Il 16 febbraio il papa chiese che fosse compilata una lista completa degli scritti. Il 1 aprile 1596 la Congregazione dispose di nuovo l'esame dei libri del reo, affidato, oltre che a Tragagliolo, ai consultori Bartolomeo de Miranda, maestro del Sacro Palazzo, Paolo Isaresi, vicario e procuratore dei domenicani, e Anselmo Dandini, referendario apostolico. In settembre vi furono affiancati il domenicano (Garcia?) Guerra, Pedro Juan Zaragoza e il gesuita (Alessandro?) Gallo. Recente l'individuazione di un ulteriore censore, il canonico Serafino Cozar, inquisito a sua volta dal Sant'Uffizio tra il 1602 e il 1604 (Spruit 2007). Il 24 marzo 1597 il tribunale sembra autorizzare che sulle risultanze dell'esame dei libri l'imputato venisse interrogato *stricte*. Non è certo che il tribunale abbia torturato Bruno durante il diciassettesimo interrogatorio, che ruotò anche intorno al verbo incarnato e al dogma trinitario. L'imputato fu però fornito delle censure sui poemi francofortesi e sul *De la causa*, sul *De l'infinito* e sulla *Cena*, e invitato a replicarvi. Nel diciottesimo costituto Bruno ammise creati da Dio, e non a Dio coeterni, l'anima del mondo e la materia, ma definì comunque incorruttibili le specie prime delle cose; ribadì la pluralità dei mondi; disse di aderire alla dottrina della immortalità dell'anima individuale, ma non alla teoria tomista dell'anima *forma corporis*, preferendo quella dell'anima che assiste il corpo come il nocchiero la nave. Sul moto della Terra distinse il valore naturale delle Scritture, che sembravano negarlo, dal loro senso morale. Scusò come figure retoriche e filosofiche senza conseguenze teologiche le sue affermazioni sulla natura intellettiva degli astri e della Terra e sull'identità dello Spirito Santo con l'anima del mondo. I capi d'accusa confermati dall'esame dei libri apparvero a questo punto solo quest'ultimo e l'erronea definizione dell'anima personale. Né il moto della Terra, né la teoria dei preadamiti, sulla quale pure i censori si erano soffermati, avevano fino ad allora ricevuto formale condanna dalla Chiesa. Il principio di derivazione alfarabiano-averroista a cui spesso Bruno si era rifatto (che si possa legittimamente dire vero in filosofia ciò che suona falso in teologia), condannato dal vescovo Étienne Tempier nel 1277 e dal Concilio Lateranense V, proprio in relazione alla dottrina dell'anima, non poteva però funzionare come strategia difensiva sui punti di maggior rilievo. Gli inquisitori avrebbero tuttavia omesso di prendere coscienziosamente in esame la filosofia dell'imputato, quand'anche essa si fosse annodata, su punti quali la verginità di Maria e l'incarnazione del Verbo, a motivi di tradizione tomista. Nulla togliendo ai dovuti atti di fede, sul piano strettamente razionale essa rivendicava infatti la libertà di formulare verità momentanee e probabili, ulteriormente verificabili dalla ragione (Quaglioni 2000).

Nel 1597 entrò fra i consultori Roberto Bellarmino. Il 3 marzo 1599 avrebbe ricevuto anche la porpora, destinato al Sant'Uffizio. Il 12 gennaio 1599 già proponeva che si estraessero dal processo otto proposizioni sicuramente eretiche sostenute dall'imputato, chiedendogli su queste l'abiura. Benché Bruno non fosse un relapso, se si fosse ostinato su punti decisivi, come la natura solo umana del Cristo, la consegna al braccio secolare sarebbe stata difficilmente evitabile. Il 14 gennaio il tribunale esaminò la lista degli otto articoli stilata da Tragagliolo e Bellarmino, purtroppo non pervenuta, e il cui contenuto Bruno avrebbe dovuto abiurare entro sei giorni. La lista gli fu consegnata il 18 gennaio. Il giorno 25, comparso davanti al tribunale, presentando una nuova memoria scritta, dichiarò che avrebbe abiurato a condizione che il papa definisse quelle proposizioni eretiche *ex nunc*, puntando a

ottenere lo *status* di opinante su incerta dottrina. Al principio di febbraio il Sant'Uffizio, alla presenza del papa, incaricò Bellarmino, Tragagliolo e Ippolito Beccaria, generale dei domenicani, di rappresentare al reo che le eresie contestate erano tali per antica e confermata dottrina. Gli fu chiesta un'abiura immediata, o al massimo entro quaranta giorni. Il 15 febbraio Bruno disse di essere disponibile. Il 5 aprile consegnò una nuova memoria, che Bellarmino illustrò ai propri colleghi solo il 24 agosto, sostenendo che pur essendo orientata al pentimento, mostrava un Bruno ancora incerto sulla dottrina dell'anima e sulla effettiva remissione del peccato di apostasia da parte della Chiesa (ma è dubbio che l'eresia 'novaziana' di cui si scrive a questo proposito negli atti non sia piuttosto quella, pure di Novaziano, relativa allo Spirito Santo: Boschetti 2006), che dovevano dunque far parte degli otto articoli. Il 9 settembre la Congregazione ascoltò i voti dei consultori. Questi concordavano sul fatto che, salvo alcune parziali ammissioni di Bruno, mancava ancora una piena e completa prova della sua colpevolezza, anche a motivo della indegnità morale della maggior parte dei testi a carico. Pertanto l'imputato non poteva essere definito «convinto» circa la prima parte del processo (denunce e ripetizioni); quanto alle censure delle sue opere, non risultava una definitiva e totale ammissione di colpevolezza da parte del filosofo. Si sarebbe potuto chiedere l'abiura sui punti ammessi e reinterrogarlo sotto tortura sui punti ancora non chiariti, ma i consultori dissentivano fra loro sul grado di durezza. Stante questo disaccordo, il pontefice non autorizzò i tormenti; dispose invece che si intimasse a Bruno di abiurare sugli articoli acclarati. Il 10 settembre questi si dichiarò pronto all'abiura. Il 16 fu letta in tribunale una sua nota in proposito. Quella stessa notte il cappuccino Celestino da Verona finì sul rogo. Singolare circostanza la sua: dal nuovo soggiorno obbligato nelle Marche, nel maggio 1599 il frate aveva scritto al Sant'Uffizio promettendo rivelazioni su gravi materie di fede. In luglio era stato tradotto a Roma e interrogato. Dopo appena venti giorni, Clemente VIII ordinò che fosse condannato come relapso. La sentenza fu eseguita in Campo dei Fiori con procedura urgente.

Ancora nel settembre 1599 fu resa nota alla Congregazione una nuova accusa, di cui si ignora tuttavia l'autore – si è sospettato Vialardi, forse per ritorsione contro Bruno per le dichiarazioni fatte da quest'ultimo nei suoi riguardi. All'inquisitore di Vercelli si era denunciato che Bruno in Inghilterra era tenuto per ateo e che vi aveva pubblicato uno scritto ancora ignoto agli inquisitori, lo *Spaccio*, un'atroce satira del pontefice. Ancora nella seduta del 16 settembre, fu infine cominciata la lettura *coram Sanctissimo* di un ulteriore memoriale di Bruno, anch'esso perduto, dal quale si deduceva come non avesse reale intenzione di abiurare. Il tribunale gli ingiunse di farlo entro quaranta giorni. Il 17 novembre, scaduto inutilmente il termine, il caso entrò in fase di sentenza. Il 21 dicembre si prese atto dell'ostinazione di Bruno, ma si decise di inviargli Beccaria e Isaresi affinché lo convincessero ad abiurare. Il 20 gennaio 1600 Beccaria riferì che il reo non aveva intenzione di pentirsi, sostenendo di non avere di che pentirsi, di non aver mai scritto o affermato dottrine eretiche, di essere stato male inteso dagli inquisitori, e dichiarando che si sarebbe inchinato solo alle determinazioni del papa, non riconoscendo autorità al Sant'Uffizio. Un estremo documento inoltrato da Bruno a Clemente VIII fu aperto, ma non fu neppure letto. Il pontefice ordinò che il reo fosse consegnato al braccio secolare.

L'8 febbraio 1600 Bruno fu condotto nel palazzo del cardinale Cristoforo Madruzzo, dove fu data pubblica lettura della sentenza, notaio Flaminio Adriani. Bruno venne dichiarato «heretico impenitente», «pertinace» e «ostinato» su circa trenta capi, condannato alla degradazione dagli ordini sacri e all'espulsione dal foro ecclesiastico e dalla Chiesa, e consegnato al governatore di Roma, Ferdinando Taverna, affinché questi applicasse la pena prevista nel foro civile. I suoi scritti furono simultaneamente condannati a bruciare sul sagrato di San Pietro e messi all'Indice. Perduta la sentenza originale, la superstite copia per il governatore omette i capi d'imputazione, salvo il primo, relativo al dogma della transustanziazione. Ma Schopp annotò nella sua lettera quattordici articoli, compreso quest'ultimo: dubbi sulla verginità di Maria; aver vissuto da eretico in paesi eretici; aver scritto contro il papa lo *Spaccio*; aver sostenuto l'esistenza di mondi innumerevoli ed eterni; aver affermato la trasmigrazione delle anime e la possibilità che una sola anima informi due corpi; aver ritenuto la magia cosa lecita; aver identificato lo Spirito Santo con l'anima del mondo; aver sostenuto che Mosè avesse finto i suoi miracoli e inventato la Legge; aver dichiarato che la Scrittura non è che sogno; che perfino i demoni si salveranno; che sia stata possibile l'esistenza di progenitori diversi da Adamo ed Eva; che Cristo non fosse Dio, ma un impostore e mago, a buon diritto impiccato; che anche i profeti e gli apostoli furono maghi. Ascoltata la lettura in ginocchio, Bruno rialzatosi avrebbe detto minaccioso: «Forse esprimete sentenza contro di me con maggior timore di quanto io la riceva». All'alba del 17 febbraio fu portato in Campo dei Fiori e bruciato sul rogo eretto verso via dei Giubbonari, sotto Palazzo Orsini, dimora dell'ambasciatore di Francia.

(S. Ricci)

Vedi anche

Clemente VIII, papa; Congregazione del Sant'Uffizio; Relapso; Roberto Bellarmino, santo; Venezia

Bibliografia

Aquilecchia 1972, Beretta 2001, Berti 1889, Boschetti 2006, Canone-[Spruit] 2002, Carusi 1925, Ciliberto 2002, Ciliberto 2005, Firpo 1956, Firpo 1993(a), Hausmann 1995, ILI, Mercati 1942, Orano 1904, Prosperi 2005(a), Provvidera 1998, Quaglioni 2000, Ricci 2000, Spampanato 1933, Spruit 1998, Spruit 2007, Yates 1964

Bruxelles v. *Archivi e serie documentarie: Bruxelles*

Buchanan, George - Celebre umanista, il più illustre della Scozia del suo tempo, George Buchanan (1506-1582) fu invitato in Francia dal portoghese André de Gouveia, che gli affidò la prima classe di Grammatica nel Collegio di Guyenne (Bordeaux) del quale era direttore. Una confessione autografa consegnata agli inquisitori di Lisbona nel 1550 informa che Buchanan fu studente del celebre Collegio parigino di Sainte-Barbe, dove nel 1528 ottenne il titolo di maestro in Arti. Nel ratificare la testimonianza resa all'Inquisizione nel corso dei processi contro Diogo de Teive, João da Costa e Buchanan, all'epoca professori del Collegio delle Arti di Coimbra, Diogo de Gouveia il Vecchio dichiarò che a Parigi lo scozzese aveva vissuto in totale povertà. In seguito Buchanan si trasferì a Bordeaux, dove tenne per tre anni l'insegnamento della terza classe di Grammatica, si distinse come autore di tragedie (ne compose quattro) e servì anche come precettore di Michel de Montaigne. Strinse inoltre salda amicizia con Costa, Teive e Elie Vinet. Quando la peste lo costrinse ad abbandonare Bordeaux, Buchanan accettò l'invito del re Giovanni III di Portogallo per insegnare, come si è detto, al Collegio delle Arti di Coimbra, dove prese incarico nel 1548 ed ebbe da subito per colleghi, fra gli altri, proprio Costa e Teive.

Nel 1550 fu arrestato dall'Inquisizione e trasferito a Lisbona. L'anno seguente subì una condanna all'abiura in forma privata e a un breve periodo di reclusione nel convento di Xabregas (il processo è edito per intero in Henriques 1906). Durante la detenzione Buchanan si dedicò a tradurre il Salterio. Tornato in libertà, si imbarcò per l'Inghilterra, dove aderì apertamente alla Chiesa riformata. Nominato precettore di Maria Stuart e di Giacomo VI, occupò anche la carica di capo della cancelleria e di

lord del Sigillo Privato con il diritto ad un seggio nel Parlamento. In seguito, però, perduto il favore reale, le sue dottrine furono condannate dal Parlamento e dall'Università di Oxford. Già a Bordeaux, del resto, Buchanan era stato accusato di luteranesimo, a causa dell'impronta erasmiana e degli indizi di influenza protestante rilevati nei suoi scritti (fu lettore di Josse Clichtove, discepolo e amico di Jacques Lefèvre d'Étaples), che grande peso avrebbero avuto nel suo processo portoghese. Agli inquisitori di Lisbona Buchanan confessò anche di aver avuto contatti con John Mair, uno degli ultimi seguaci di Ockham, sostenitore delle teorie conciliariste e della riforma della Chiesa. Dal processo inquisitoriale risulta anche che Buchanan fosse in possesso di una copia dei *Graecae Literaturae Dragmata* di Johannes Œcolampadius e di due esemplari delle orazioni di Cicerone con commento di Filippo Melantone.

L'adesione di Buchanan alla Riforma ha suscitato diverse interpretazioni tra gli studiosi. Durante il processo l'imputato chiarì: «Considero la preghiera una cosa santissima. Ho però censurato molte volte coloro che pregano con negligenza, cioè senza fare attenzione a quello che dicono. E ho fatto lo stesso rispetto alle applicazioni del Vangelo e di altre orazioni, come le formule magiche, per usi profani». Le idee di Buchanan, che non coincidevano affatto con la posizione tomista, giocarono senza dubbio un ruolo importante nel processo. Guilherme Henriques pubblicò perciò altre parti della causa, come gli atti d'esecuzione della richiesta di svolgimento di indagini inviata a Parigi e le deposizioni degli interrogatori svolti a Coimbra in seguito all'arresto di Teive e Buchanan, che si trovano negli atti della causa contro Costa. Fra i sospetti responsabili dell'incarcerazione dell'umanista scozzese figurano il cardinale David Beaton, alcuni padri gesuiti e frati francescani. Anche il domenicano João Pinheiro e Diogo de Gouveia il Vecchio avrebbero contribuito alla sua cattura. Sebbene la sentenza indicasse l'oggetto della condanna nel sospetto che Buchanan fosse seguace di idee sovversive, più leggera, almeno in termini di prove, fu la vera e propria imputazione, quella cioè di aver messo in dubbio le verità della fede per circa tre anni, abbracciando spesso opinioni luterane. Non ci furono però errori tra quelli di cui Buchanan venne accusato che non fossero di derivazione luterana, ripudiati e condannati dalla Chiesa. Oggetto dei suoi dubbi furono, ad esempio, il sacramento dell'altare (la presenza simbolica o reale), la messa come sacrificio, il purgatorio, la giustificazione, la confessione, la proibizione di mangiare carne nei giorni vietati, il culto dei santi.

Nel processo non si fece ricorso a intimidazioni, minacce o strategie per imporre una catechizzazione attraverso la paura, né il professore inquisito si piegò a delazioni, o mostrò tergiversazioni. Scelse di ammettere le proprie colpe e di dare chiari segnali di pentimento. Fu condannato all'abiura davanti agli inquisitori e alla clausura in un monastero per il tempo ritenuto opportuno dagli stessi. Il processo sembra essersi svolto in modo regolare, dimostrando, come sottolineato ancora da Henriques, che la condotta di Buchanan fu corretta e prudente e che egli confessò la verità sul suo passato. Henriques era incline a credere che l'imputato fosse stato trattato con benevolenza, attribuendo al domenicano Jerónimo de Azambuja, severo censore e intransigente ministro dell'Inquisizione, il merito di aver saputo indurre Buchanan a confessare in tribunale.

In conclusione, il caso di Buchanan, come del resto anche degli altri docenti del Collegio delle Arti di Coimbra, scaturì da un acceso scontro in atto. Le vere ragioni che spinsero i denuncianti non si troverebbero tuttavia nel contenuto delle testimonianze. All'epoca dell'inchiesta aperta a Parigi su ordine dell'Inquisizione portoghese, frate João Pinheiro, di cui Buchanan osò dire che «come frate valeva poco», fu il primo a deporre contro Costa, Teive e Buchanan. Mário Brandão è giunto così a sostenere che «senza l'inimicizia manifestata verso i suoi antichi professori da uno dei loro collegiali, frate João Pinheiro, forse gli umanisti non avrebbero penato nelle carceri dell'Inquisizione di Lisbona» (Brandão 1948-1969: I, 340).

(J.A. Mourão)

Vedi anche

Azambuja, Jerónimo de; Collegio delle Arti di Coimbra, processi del; Lisbona; Montaigne, Michel Eyquem de; Protestantesimo, Portogallo; Teive, Diogo de

Bibliografia

Baião 1972-1973, Bataillon 1974, Brandão 1948-1969, Carreira 1997, Dias 1960, Henriques 1906

Bugalho, Gil Vaz - Nato intorno al 1485, Gil Vaz Bugalho si laureò in diritto e intraprese la professione di magistrato durante il regno di Emanuele I. Promosso giudice a Portalegre, la carriera nelle fila della giustizia regia proseguì per oltre un decennio in parallelo con la sua eccezionale vicenda religiosa di vecchio cristiano convertito all'ebraismo. Nel Portogallo del primo Cinquecento, ancora segnato dal vivo ricordo del battesimo forzato del 1497, la scelta di Bugalho dette corpo all'incubo più inquietante per una società che pretendeva di fondare i suoi caratteri originali sulla distinzione dalla minoranza dei nuovi cristiani.

Secondo le deposizioni rese al Sant'Uffizio, la conversione di Bugalho risaliva almeno al 1526, quando egli abitava ancora a Portalegre. Avrebbe condiviso sin da allora il suo cripto-ebraismo con la moglie nuova cristiana Beatriz Vaz. Nello stesso periodo avrebbe iniziato a tradurre in portoghese una parte dell'Antico Testamento (Pentateuco e libro dei Giudici), grazie anche all'ausilio di maestro Filipe de Portalegre, esperto conoscitore dell'ebraico e del caldeo. All'origine della decisione di Bugalho vi sarebbe stata l'insoddisfazione verso altre traduzioni che circolavano allora manoscritte tra i nuovi cristiani. Si tratta di un dato che getta luce all'interno di un panormana singolarmente povero di volgarizzamenti biblici come quello del Cinquecento lusitano (l'*Ecclesiastes di Salamam* di Damião de Góis, unica edizione nota di una traduzione portoghese dall'Antico Testamento, fu data alle stampe a Venezia nel 1538). Accanto alla persistente influenza della cultura ebraica, ancora viva tra i convertiti e nutrita di un'assidua frequentazione dei testi sacri in lingua originale, Elias Lipiner ha posto in connessione la storia di Bugalho con il clima di effervescenza messianica tra i nuovi cristiani provocato alla metà degli anni Venti dal passaggio di David Reubeni in Portogallo (grazie anche al tramite diretto costituito da un ebreo del Nord Africa portoghese, Rabi Abraão di Safi). Per la sua opera di traduttore Bugalho dichiarò di essersi servito del testo latino di san Girolamo, senza rinunciare tuttavia a un puntuale lavoro di filologia comparata condotto su versioni in greco, ebraico e caldeo, messe a sua disposizione soprattutto dagli eruditi nuovi cristiani con i quali era in contatto. Obiettivo di Bugalho era predisporre una traduzione in portoghese che fosse il più possibile fedele all'originale ebraico e consentisse una corretta interpretazione dell'esegesi rabbinica dei precetti della Bibbia. Con l'aiuto di un certo Manteiro e servendosi del «libro delle quattro lingue» prestatogli da un chierico di Évora, Diogo de Ceuta, Bugalho avrebbe messo mano anche ai libri dei Re. Quindi, nel 1528 avrebbe tradotto i libri di Giosuè e di Rut e il Cantico dei Cantici. Intanto dall'anno precedente si era trasferito a Évora, dove era stato nominato giudice esterno aggiunto (*juíz de fora*). Qui avrebbe mostrato la propria Bibbia anche al confessore frate Alfonso Cavaleiro. Nel capoluogo alentejano strinse inoltre un forte legame con il nuovo cristiano Francisco Mendes, medico del cardinale infante Alfonso, e con sua madre, entrambi poi duramente colpiti dall'Inquisizione come giudaizzanti. La casa di Bugalho sarebbe divenuta allora un punto di incontro per i cripto-ebrei della città, che vi si riunivano per assistere alla lettura della Bibbia e ascoltare gli insegnamenti del giudice vecchio cristiano. Dalle interrogazioni

che Bugalho avrebbe rivolto ai presenti sul rispetto degli obblighi previsti dall'Antico Testamento, emerge in tutta evidenza il suo ruolo di eresiarca. Oltre a osservare norme, festività e cerimonie della 'Legge di Mosè', Bugalho avrebbe composto anche strofe di contenuto profetico, che venivano cantate a quattro voci sulla musica di un organo: vi si annunciava la prossima vittoria dei figli di Gerusalemme sui figli di Roma a seguito della distruzione della cristianità ad opera del Turco (potenza alla quale si guardava con grande riconoscenza per l'accoglienza garantita agli esuli nuovi cristiani nei territori dell'Impero ottomano).

Si può ritenere che fino ad allora la condotta di Bugalho fosse rimasta nascosta alle autorità civili e religiose del regno. Con una lettera del 9 settembre 1529, infatti, il re Giovanni III ne ufficializzò il trasferimento a Santarém, dove Bugalho continuò a esercitare la carica di giudice esterno aggiunto ricevendo uno stipendio annuo di 30.000 reali (ANTT, *Chancelaria de D. João III, Doações*, liv. 48, c. 113). Qualche tempo dopo Bugalho avrebbe maturato l'intenzione di pubblicare la propria Bibbia. Per ottenere la licenza di stampa, cercò la collaborazione del libraio regio Luís Rodrigues, al quale chiese di intercedere in suo favore a corte, ma la regina Caterina, a cui il giudice vecchio cristiano intendeva dedicare l'edizione, oppose un netto rifiuto alla stampa. Gli incontri tra Bugalho e Rodrigues avvennero a Santarém nel 1531, nello stesso anno in cui la città fu colpita da un violento terremoto, subito interpretato dai predicatori come un castigo divino per i peccati impuniti commessi dai nuovi cristiani. Nel dicembre di quello stesso anno, Giovanni III ottenne da Roma la bolla di fondazione del tribunale del Sant'Uffizio, che tuttavia non entrò neppure in funzione prima di essere sospeso nell'ottobre 1532. All'inizio dell'anno seguente il re promosse Bugalho a giudice del tribunale superiore del regno in materia di diritto civile (*Casa do Cível*), con sede a Lisbona. Nella patente di nomina del 5 febbraio 1533 si elogiavano i buoni servizi che Bugalho aveva sempre reso alla Corona negli incarichi ricevuti, confermando lo stipendio che già percepiva a Santarém (ANTT, *Chancelaria de D. João III, Doações*, liv. 19, c. 5*r-v*). Bugalho non tardò a entrare in contatto con importanti esponenti della numerosa comunità di nuovi cristiani che la grande città ospitava. Vi ritrovò anche Francisco Mendes e sua madre. Nonostante problemi alla vista sempre più gravi, Bugalho avrebbe continuato a lavorare anche alla sua traduzione della Bibbia. Tra i suoi interlocuori, oltre a Mendes, annoverò Pedro do Cardeal, Diogo de Montenegro detto *o judeu da Índia* (arso sul rogo dall'Inquisizione di Lisbona nel 1540 e dal quale Bugalho si era allontanato rapidamente), Henrique Pimentel de Coimbra e Francisco Filelfo. In un clima reso sempre più incandescente dai tentativi della corte di impiantare il Sant'Uffizio in Portogallo (coronati da successo nel 1536), Bugalho avrebbe addirittura progettato di fuggire nelle Fiandre per professare pubblicamente l'ebraismo. Al 1536 occorre datare anche la corrispondenza che, attraverso la mediazione di Jorge Fernandes detto *o Labaredas*, egli avrebbe intrattenuto con Luís Dias, un sarto di Setúbal intorno al quale ruotava un nutrito circolo di giudaizzanti che lo identificavano con il Messia. Nella lettera scritta a Dias, oltre a chiedergli se realmente la sua era la «voce di colui che grida nel deserto», Bugalho avrebbe sottoposto all'interpretazione del presunto Messia le profezie contenute in tre passi biblici relativi alla generazione di Israele (*Is* 54, 1; *Zc* 9, 9; *Ml* 3, 1), sui quali il giudice vecchio cristiano andava ormai meditando da tempo.

La figura di Bugalho tendeva ormai a confondersi con quella dei nuovi cristiani, ma la sua elevata condizione sociale (era anche cavaliere dell'Ordine di Cristo) e la sua origine priva di ascendenze ebraiche lo rendevano agli occhi degli inquisitori un sospetto del tutto atipico. Se si presta fede agli atti del processo inquisitoriale, la sua traduzione era nota a corte almeno da cinque anni quando l'Inquisizione decise di inserire nell'editto di fede pubblicato a Évora il 18 novembre 1536 l'esplicita proibizione di possedere Bibbie in volgare non esaminate dagli inquisitori. L'anno seguente Bugalho ricevette l'ordine del re di recarsi a Évora presso la sede del tribunale del Sant'Uffizio, dove l'inquisitore João de Melo e Castro gli impose un giuramento di non leggere mai più la sua Bibbia e di non intrattenere ulteriori rapporti con i nuovi cristiani. Pochi mesi più tardi, sia Bugalho, sia sua moglie Beatriz Vaz finirono arrestati dall'Inquisizione di Lisbona. Se la donna riuscì a godere di un perdono particolare emesso da papa Paolo III che le consentì di lasciare il carcere già il 13 maggio 1538, nonostante avesse reso a Melo e Castro una confessione completa, per Bugalho si aprì allora una lunga e tormentata odissea giudiziaria.

L'8 febbraio 1538 fu pubblicato contro di lui un primo libello di accuse. Oltre alla traduzione dell'Antico Testamento, gli fu imputata un'eccessiva intimità con i nuovi cristiani. Tra le colpe figurava anche quella di essersi esposto per recuperare libri in ebraico che si trovavano in possesso dell'Inquisizione e quella di avere aiutato alcuni di essi a lasciare il Portogallo. L'illustre prigioniero decise di negare caparbiamente ogni accusa di cripto-ebraismo a suo carico, dichiarandosi sempre un buon cristiano. Quanto alla Bibbia tradotta (oggi perduta), in un memoriale di difesa presentato al tribunale raccontò che «la distrusse non appena seppe che erano proibite» (ANTT, IE, proc. 8.760, c. 52). Di fatto, gli inquisitori non ne vennero mai in possesso. Negli anni seguenti il processo di Bugalho divenne un caso diplomatico internazionale. Le polemiche dei nuovi cristiani contro le procedure dell'Inquisizione esplodevano, mentre il tribunale della fede processava i principali esponenti del messianismo *converso* (Luís Dias fu arrestato dall'Inquisizione di Lisbona per la prima volta l'8 marzo 1538) e si accendevano i roghi degli *autos da fé* (il primo fu celebrato a Lisbona il 26 settembre 1540). Roma non tardò a schierarsi in difesa di Bugalho: Giovanni III lo presentò invece come il simbolo dei gravi rischi di eversione corsi dal regno stesso a causa di un cripto-ebraismo denunciato come dilagante. All'inizio del 1542, in virtù di un breve inibitorio concesso dal papa nel luglio 1541 (*ibid.*, c. 136*r-v*), l'arcivescovo di Lisbona Fernando de Meneses Coutinho e Vasconcelos rivendicò invano la giurisdizione sulla causa. Bugalho rimase nel carcere dell'Inquisizione. Intanto le proteste dei nuovi cristiani contro il Sant'Uffizio sembravano avere sempre più efficacia, come dimostrò il breve del 22 settembre 1544 attraverso il quale Paolo III sospese l'esecuzione delle sentenze emesse dal tribunale della fede. In una lunga lettera del 13 gennaio 1545 il re di Portogallo non nascondeva il suo dissenso e domandava allarmato al pontefice: «quanti idioti, plebei e semplici, si deve presumere che siano sedotti e rovinati, se si guarda a Gil Vaz Bugalho, vecchio cristiano, mio antico giudice, convertito all'ebraismo, tenace e ostinato nella sua malizia»? Intanto, il 27 febbraio seguente Paolo III inviò un nuovo breve all'inquisitore generale Enrico e all'arcivescovo di Lisbona, con cui trasmetteva il processo a quest'ultimo, esautorando l'inquisitore Melo e Castro accusato di essere un giudice parziale. Ancora una volta si trattò di un gesto inutile. Unico prigioniero per cripto-ebraismo a non godere del perdono generale concesso nel 1547 (nonostante l'esplicita richiesta contenuta in un ulteriore breve datato 20 aprile 1548), l'anziano giudice comprese allora di non avere più protezioni e iniziò a confessare. Ormai quasi completamente cieco, con una procedura inconsueta dichiarò una parte delle sue colpe a un confessore, il domenicano Francisco López, che trascrisse la lunga deposizione e la presentò al deputato Jorge Gonçalves Ribeiro, dietro la cui regia il frate aveva operato (15 agosto 1548). Sulla propria Bibbia Bugalho dichiarò allora che gli era stata sottratta da casa «circa un anno prima del mio arresto» (*ibid.*, c. 423).

Qualche mese più tardi l'inquisitore generale ne decretò il trasferimento a Évora (1549). Nei due anni e mezzo che seguirono Bugalho continuò a difendersi tentando di ridurre la propria adesione al cripto-ebraismo a una dimensione esclusivamente esteriore. Gli inquisitori di Évora Pedro Alvarez de Paredes e João Álvares da Silveira non gli credettero, come ribadirono in due estesi pareri, firmati anche da Manuel Santos, Pedro Margalho e Pedro Dias de Lemos, datati rispettivamente 15 ottobre 1550 e 24

luglio 1551. Una settimana più tardi a Bugalho fu notificata la sentenza di condanna a morte come eretico negativo. Il pomeriggio del 1 agosto 1551, vigilia dell'*auto da fé*, Bugalho rese una lunga confessione in carcere al notaio dell'Inquisizione Joane Mendes. Fece nuove rivelazioni sulla traduzione della Bibbia, riconobbe di avere praticato riti e cerimonie ebraiche con sincera convinzione e ammise i suoi rapporti con Luís Dias, il Messia di Setúbal. Concluse con un'eloquente richiesta di perdono per gli «errori e peccati che ha commesso contro Sua Maestà» (*ibid.*, c. 678*v*). La mattina seguente fu condotto in piazza per l'*auto da fé*. Dopo avere ascoltato in ginocchio la lettura pubblica della sentenza, si rivolse agli inquisitori e implorò misericordia in virtù della confessione resa il giorno prima. I giudici si limitarono a sospendere l'applicazione della pena. Bugalho fece ritorno in carcere. Tra agosto e settembre fu sottoposto a ulteriori interrogatori, durante i quali riferì numerose altre colpe. Gli inquisitori continuarono a rilevare contraddizioni e lacune nelle sue dichiarazioni. Con un decreto del cardinale infante Enrico fu infine stabilito di dare esecuzione alla condanna a morte. Bugalho fu arso sul rogo al termine del suo secondo *auto da fé*, il 20 dicembre 1551.

(G. Marcocci)

Vedi anche

Bandarra (Gonçalo Anes); Bibbia; Castro, João de Melo e; Dias, Luís (*detto* il Messia di Setúbal); Domenicani, Portogallo; Inquisizione portoghese; Messianismo *converso*, Portogallo; Nuovi Cristiani, Portogallo

Fonti

ANTT, IE, proc. 8.760

Bibliografia

Lipiner 1993, Marcocci 2004, Tavares 1987

Buonaiuti, Ernesto - La causa principale del confronto fra Ernesto Buonaiuti (1881-1946) e il Vaticano risiede nella sua partecipazione al movimento modernista. Egli è certamente in Italia il maggior rappresentante di questo tentativo di rinnovamento che ebbe al suo centro la preoccupazione di svecchiare il pensiero teologico e storico-religioso al fine di porlo a confronto con le esigenze e i risultati della cultura critica e della filosofia contemporanea.

Poco più che ventenne, cominciò a insegnare Storia ecclesiastica nel Collegio teologico del Seminario romano e Propedeutica alla storia ecclesiastica nel Collegio filosofico dello stesso Seminario. Nel suo primo anno tenne un corso di introduzione alla storia dei dogmi e successivamente affrontò i problemi e le vicende del cristianesimo medievale. Nel 1906, dopo appena tre anni di insegnamento, fu costretto a rassegnare le dimissioni in seguito a un articolo di denuncia, comparso su «La Civiltà cattolica» e scritto dal padre Enrico Rosa, il suo maggior e più assiduo antagonista. L'esperienza di giovane professore venne interrotta da un intervento autoritario del cardinal Respighi, vicario del papa, che lo esonerò dall'insegnamento. È questa la prima censura subita da Buonaiuti. Nel frattempo, dall'agosto del 1903, a Leone XIII succedette Pio X il quale, fin dalla prima enciclica e dall'immediata condanna di alcune opere di Alfred Loisy, manifestò la sua linea di intervento e di controllo.

Il giudizio che Buonaiuti esprimerà su Pio X e il suo pontificato sarà pesante. Lo abbozzò fin dal 1908 nell'*Appendice* alle *Lettere di un prete modernista*. Buonaiuti fu ricevuto in udienza dal papa due volte: la prima per propiziare la benedizione alla «Rivista storico-critica delle scienze teologiche» e la seconda, stando alla testimonianza dello stesso Buonaiuti, per sentirsi ammonire e riprendere sommessamente da papa Sarto.

Il primo volume che Buonaiuti diede alle stampe nel 1907, *Lo gnosticismo*, venne subito fatto oggetto di un richiamo ufficiale dell'autorità. Convocato al Sant'Uffizio, gli fu letto un documento nel quale veniva documentata la legittimità della condanna, non resa pubblica solo per rispetto ad Alberto Lepidi, maestro del Sacro Palazzo, che aveva concesso l'*imprimatur* al testo. La «ponenza» del Sant'Uffizio, scritta con tutta probabilità da Enrico Rosa, segnò le tappe successive del controllo che le autorità vaticane esercitarono sull'operato di Buonaiuti. Il 29 ottobre 1907 il cardinale Respighi scomunicò gli autori de *Il Programma dei modernisti* e ne proibì la lettura a tutti i fedeli (scomunica confermata dal *motu proprio Praestantia Sacrae Scripturae* nel quale è formulato a tutti i vescovi l'invito esplicito a vigilare nelle singole diocesi sui presunti modernisti, con l'ordine di esautorarli da ogni insegnamento). Ancora Respighi dichiarò empia la rivista «Nova et Vetera» e rinnovò la proibizione per la pubblicazione, la vendita e la lettura del periodico. Reiterata la condanna anche per *Le Lettere di un prete modernista*.

Nell'ottobre 1908 il sacerdote Gustavo Verdesi, sollecitato da padre Carlo Bricarelli, presentò al papa denuncia delle riunioni svolte a casa Buonaiuti da giovani sacerdoti e laici romani di tendenze moderniste. Il 10 dicembre 1909 Pio X ordinò a monsignor Gian Battista Lugari di aprire un'inchiesta sui promotori del movimento modernista a Roma. Il 22 dicembre Buonaiuti fu chiamato al Sant'Uffizio per un dettagliato interrogatorio sulla sua collaborazione alla «Revue Moderniste Internationale» di Antonino De Stefano. Nel maggio 1910, sempre su invito di Pio X, il cardinal Gaetano De Lai consegnò al Sant'Uffizio un voluminoso memoriale sui dati raccolti dalle visite in tutte le diocesi circa la presenza e l'azione dei modernisti. Per Roma il Seminario romano e il Seminario Pio, dove Buonaiuti aveva studiato e insegnato, vennero individuati come i due luoghi principali della elaborazione culturale modernista.

Il 19 giugno 1910 gli inquisitori generali istruirono la pratica che si concluse con la condanna della «Rivista storico-critica delle scienze teologiche» e dei manuali di scienze religiose fra i quali erano stati editi i *Saggi di filologia e storia del Nuovo Testamento* dello stesso Buonaiuti. La pubblicazione della rivista fu sospesa. Come se non bastasse, Buonaiuti fu coinvolto in vicende giudiziarie frutto del clima delatorio che si era sviluppato all'interno del mondo cattolico. Con l'intervento di Umberto Benigni e della sua rete spionistica era stata fotografata in Svizzera da don Pietro Perciballi la corrispondenza con Antonino Di Stefano. Buonaiuti, che era fra i corrispondenti, venne convocato al Sant'Uffizio da padre Domenico Pasqualigo e dovette sottostare a un interrogatorio inteso a chiarire il suo ruolo nel movimento modernista. Rispose in maniera chiara, anche se con qualche reticenza e sottintesi.

Nel settembre 1914 venne eletto papa Giacomo Della Chiesa, arcivescovo di Bologna, che assunse il nome di Benedetto XV. Il suo pontificato coincise con un periodo sereno e culturalmente produttivo per Buonaiuti, non privo però di 'attenzioni' da parte del Sant'Uffizio. Nel 1915 Buonaiuti vinse il concorso per la cattedra di Storia del cristianesimo, rimasta vacante dopo la morte di Baldassare Labanca. Nominato professore straordinario, iniziò le lezioni nel novembre dello stesso anno con una prolusione su *Il cristianesimo nell'Africa romana* e un corso sulla formazione spirituale di Agostino. Si configurò in tal modo il secondo motivo della continua persecuzione del Sant'Uffizio nei suoi riguardi.

Il Vaticano non tollera la sua presenza come professore di Storia del cristianesimo all'Università di Roma e utilizza tutti i mezzi per tentare di allontanarlo dalla cattedra romana. Le prime avvisaglie si manifestano nel 1916 e sono legate alla vicenda della «Rivista di scienza delle religioni». All'iniziativa del nuovo periodico partecipano i sacerdoti Bacchisio Motzo, Primo Vannutelli, Nicola Turchi e i laici Raffaele Pettazzoni e Luigi Salvatorelli. Non viene richiesta la revisione ecclesiastica. Dopo la pubblicazione del secondo numero il Sant'Uffizio condanna la rivista e i quattro collaboratori ecclesiastici vengono sospesi *a divinis*. Dopo tre mesi di trattative interviene il cardinale Gasparri che li aiuta a ritrovare

la piena integrazione sancita con la pronuncia del giuramento antimodernista. Buonaiuti lo pronuncia nella cappella del cardinale il 13 luglio dopo aver ricevuto un'interpretazione ufficiale della formula antimodernista che escludeva ogni carattere restrittivo rispetto alla libertà di ricerca. L'*Osservatore Romano* ne dà notizia il giorno successivo e il gesto suscita ovvie polemiche, ma anche il richiamo del governo italiano che, con l'intervento del ministro Francesco Ruffini, intende salvaguardare l'indipendenza del potere politico e la libertà di coscienza di un professore dell'Università di Roma. Il 18 luglio dell'anno successivo il Sant'Uffizio, che mal aveva tollerato l'intervento del segretario di Stato, ritorna alla carica mettendo all'Indice le dispense litografate e, con una disposizione del 14 dicembre 1918, condanna due studi su sant'Agostino.

Gli interventi del Sant'Uffizio su Buonaiuti ebbero una significativa continuità. Le condanne furono rinnovate nel 1924, ribadite per tutta l'opera dello studioso nel 1925, fino alla scomunica del 1926. Queste censure ebbero un riscontro in provvedimenti amministrativi, volti a dirottare Buonaiuti dall'insegnamento prima verso un lavoro di catalogazione dei manoscritti agiografici della Biblioteca Vallicelliana e successivamente al compito di editore degli scritti di Gioacchino da Fiore. Si manifesta in tal modo una chiara continuità persecutoria che troverà un naturale completamento nel 1927 quando l'allontanamento definitivo dalla cattedra romana sarà una delle condizioni segrete poste dalla Sede Apostolica per il proseguimento dei negoziati con l'Italia in vista del Concordato. La questione si intreccia in tal modo col controllo che il regime fascista andrà realizzando sull'Università. Dal 1916 al 1931 trascorrono quindici anni nei quali Buonaiuti è fatto oggetto di una serie di interventi che vogliono conseguire il risultato di mettere a tacere la sua voce di sacerdote, di professore e di studioso. Come si è visto, questa azione repressiva si articola secondo fasi diverse. Nel periodo che corre dal 1916 al 1925 è il rapporto con la Curia romana a tenere banco. Dal 1926 la repressione è gestita anche dal regime fascista che, prima e a più riprese, lo allontana dalla cattedra, dirottandolo su esperienze di ricerca, giunge poi al definitivo esonero dall'insegnamento in seguito al rifiuto, evangelicamente motivato, di pronunciare quel giuramento di fedeltà che il fascismo richiedeva ai professori universitari. Quando inizia questo calvario ha trentacinque anni, alla conclusione circa cinquanta. Tutti gli anni della maturità sono dunque sconvolti e condizionati dalle macchinazioni dei poteri religiosi e politici che si alleano nel tentativo di impedirgli il suo lavoro intellettuale.

L'articolo cinque del Concordato del 1929 stabiliva la retroattività del principio in base al quale lo Stato italiano doveva avere il *placet* del Vaticano per impiegare negli uffici pubblici sacerdoti o ex-sacerdoti. In base a questa motivazione, dopo la Seconda Guerra mondiale, i primi governi dell'Italia democratica rifiutarono a Buonaiuti il diritto di essere reintegrato sulla cattedra di Storia del Cristianesimo dell'Università di Roma. Alcide De Gasperi, con il consenso di Palmiro Togliatti, minacciò addirittura la crisi ministeriale pur di rifiutargli tale diritto.

Ernesto Buonaiuti morì a sessantacinque anni, il 20 aprile 1946.

(R. Cerrato)

Vedi anche
Modernismo; Pio X, papa

Bibliografia
Bedeschi 1970, Bedeschi 1978, Buonaiuti 1925, Buonaiuti 1927, Buonaiuti 1964, Buonaiuti 1965, Guerri 2001, *Lettere di un prete modernista* 1908, Parente 1971

Burali, Paolo - Nato nel 1511 a Itri e battezzato sotto il nome di Scipione (quello di Paolo e l'appellativo d'Arezzo, con cui risulta più comunemente conosciuto, corrispondono alla scelta compiuta all'epoca del suo ingresso nell'Ordine dei teatini), dopo la laurea *in utroque* a Bologna sotto la guida di Ugo Boncompagni (il futuro papa Gregorio XIII), Burali esercitò per quasi vent'anni la professione forense a Napoli, percorrendo una brillante carriera giuridica che lo condusse nel 1548 alla designazione a membro del Sacro Regio Consiglio del Viceregno, nonché, nel 1555, alla contemporanea chiamata a Roma quale uditore della Sacra Rota e a Napoli come uditore generale dell'esercito.

Una forte vocazione religiosa, maturata da tempo negli ambienti teatini sotto la guida dapprima di Giovanni Marinoni (già sodale di Gaetano da Thiene), poi di Bernardino Scotti, portò tuttavia Burali a rinunziare a tali incarichi per vestire l'abito religioso nel gennaio 1557. Incaricato quasi immediatamente di occuparsi del rinnovamento disciplinare del clero – preoccupazione che si sarebbe rivelata una costante in tutto il suo successivo operato pastorale –, nel 1564 venne investito di una difficile missione, sostanzialmente destinata a scarso successo, in qualità di oratore dello Stato napoletano presso la corte di Filippo II. A Burali fu dato mandato di ricercare l'appoggio imperiale in relazione alla delicata controversia sorta all'epoca circa l'introduzione dell'Inquisizione nel regno, la sua permanenza, le relative prerogative giurisdizionali e i conflitti di competenza con il tribunale ecclesiastico diocesano, che ne erano derivati. Nel 1567 fu incaricato dal pontefice di intromettersi nell'inchiesta inquisitoriale avviata contro l'arcivescovo di Toledo, Bartolomé de Carranza. L'anno seguente fu investito della dignità di vescovo di Piacenza, diocesi ove avrebbe contribuito con decisione a introdurre le principali innovazioni del Concilio di Trento. Non si sottrasse a un intervento deciso – seppure, a quanto pare, alieno da smodate esibizioni di rigore – anche in tema di repressione della devianza religiosa, lotta alla superstizione e 'contenimento' della presenza ebraica nel ducato farnesiano. Eletto cardinale nel 1570, grazie soprattutto all'appoggio di Carlo Borromeo due anni dopo appariva tra i favoriti nel conclave da cui sarebbe uscito papa Gregorio XIII. Nel settembre 1576, questi ne decideva il trasferimento al seggio arcivescovile di Napoli, dove Burali, come già a Piacenza, si sarebbe segnalato in un'attività solerte di presule riformatore, a cui non furono estranei anche l'istruzione e la presidenza di molteplici processi inquisitoriali in difesa dell'ortodossia. Morto a Napoli nel giugno 1578, fu beatificato nel 1772, al termine di un secolare *iter* di canonizzazione.

(L. Ceriotti)

Vedi anche
Carranza, Bartolomé de; Napoli; Piacenza; Scotti, Bernardino

Bibliografia
De Caro 1972, Mancino 2000, Molinari 1957, Pontieri 1949, Romeo 1990, Tellechea Idígoras 1994

Burci, Salvo - Autore di uno dei più interessanti trattati antiereticali della prima metà del XIII secolo: il *Liber qui dicitur Supra Stella*, ovvero *Liber Suprastella*. Egli si dichiara *nobilis laycus, tamen et litterarum inscius, Plancetia oriundus* («un laico di origine nobile, e tuttavia ignorante di lettere, nativo di Piacenza»). Con forte probabilità egli proveniva da una famiglia di notai e, forse, era entrato in contatto (professionalmente?) con i primi inquisitori delegati dalla sede apostolica. Il testo rivela una vivissima sensibilità storica, che compare qua e là all'interno di confutazioni delle 'dottrine' eterodosse, spesso esposte in maniera prolissa e ripetitiva. Anzi, esso, per esplicita volontà dell'autore, è datato in modo preciso: *MCCXXXV indicione VIII die Dominico VI mensis madii*. La precisazione della data di inizio della stesura rientra nella logica del discorso polemico: consente di confutare in modo concreto la varia pretesa degli eretici di costituire la vera Chiesa del Cristo. Il tema tradizionale della *novitas* degli eretici viene utilizzato con un'eccezionale attenzione verso il computo cronologico per

stabilire in maniera certa il tempo delle origini di ciascuna delle esperienze ereticali note all'autore, soprattutto di quelle che possono essere fatte risalire a un 'fondatore': Poveri di Lione, Poveri Lombardi, Speronisti. Verso le chiese e i gruppi 'catari', invece, si fa notare che la loro vicenda nasce da non molti anni per opera di individui di cui è possibile ricordare, a memoria d'uomo, il distacco dalla Chiesa romana, dalla quale avevano ricevuto il battesimo e la cresima: non si conosce però un preciso iniziatore. Non vi è alcuna concessione ai miti della perenne identità o delle origini orientali delle eresie dualiste. Anzi, l'autore sembra conoscere di persona eretici ed eresie dualisti, di cui e intorno a cui ha letto un trattato contro il quale polemizza: *Supra Stella autem dicitur ad differenciam cuiusdam libri erreticorum qui Stelle nomine pretitulatur per stellam que Asinthium dicitur in Apoccalispi* [8, 11] *figuratus* («si chiama *Supra Stella* per distinguersi da un libro che è intitolato col nome di Stella per opera di quella stella che è definita Assenzio come figura dell'Apocalisse»). Ciononostante il testo non emerge per la qualità della riflessione teologica ed esegetica: del resto l'autore stesso si dichiara laico *litterarum inscius*. Per contro, esso si segnala in quanto testimonianza di un momento decisivo di cambiamento nella dinamica dei rapporti tra gerarchie ecclesiastiche ed eretici e delle relazioni delle une e degli altri con la società dell'Italia padana. Il cambiamento concerne, prima di tutto, la capacità degli uomini di Chiesa di ricomporre la frattura che si era creata tra loro e le classi dirigenti delle collettività cittadine. Si può scatenare così la violenza repressiva confortata dal consenso delle autorità comunali e dell'opinione pubblica. In particolare, eccezionalmente sono riportate le amare e dolorose riflessioni e considerazioni comuni a *Cathari et Pauperes de Leono et Pauperes Lombardi* sugli effetti per tutti loro devastanti delle iniziative cruentemente repressive attuate durante il moto cosiddetto dell'Alleluia del 1233. Tali effetti, d'altronde, sono drammaticamente confermati dalla testimonianza di frate Stefano di Spagna al processo di canonizzazione di frate Domenico da Caleruega: *in civitatibus Lombardie* […] *maxima multitudo hereticorum est combusta* («una grande moltitudine di eretici è stata bruciata nelle città della Lombardia»).

(G.G. Merlo)

Vedi anche
Catari; Domenico, santo

Bibliografia
Burci 2002, Merlo 1996

Burgos - L'Inquisizione di Burgos era già in funzione il 20 ottobre 1489, coadiuvata da un inquisitore che riceveva testimonianze da Briviesca, e comprendeva la città e la diocesi di Burgos. Tra la fine del 1489 e la metà del 1492 ci sono già notizie della sua attività a Briviesca, Frías, Santa María del Campo, Cerezo, Hojacastro, Ancós, Covarrubias, Miranda de Ebro, Castrogeriz e Burgos, tutti nuclei appartenenti alla diocesi di Burgos. Questo tribunale non fu permanente: funzionò, come altri tribunali del Sant'Uffizio, solo per qualche tempo. L'ultima notizia di cui disponiamo sull'esistenza del tribunale è del 20 luglio 1495 e riguarda l'attività del *bachiller* Hernando de la Torre, che appare come inquisitore e giudice dei beni confiscati per Burgos e la sua diocesi. Tra quest'ultima data (1495) e il 24 dicembre del 1498 il tribunale venne incorporato nel territorio governato dal tribunale di Valladolid-Palencia. Probabilmente tornò a funzionare come tribunale indipendente in qualche occasione successiva. Nel 1521 la zona della diocesi di Burgos ad Est dei Monti di Oca, appartenente dapprima al tribunale di Burgos e in seguito a quello di Valladolid, passò a far parte in quella data del tribunale dell'Inquisizione di Navarra.

Nel 1541, nell'ambito della terza e conclusiva fase di formazione dei distretti geografici, il territorio della diocesi di Burgos, situato fino ai monti di Oca, cessò di appartenere al distretto di Valladolid e venne annesso a quello di Calahorra. A partire da quella data (1541), con l'eccezione della Galizia e del Tribunale di Corte, la mappa dei distretti si configurò in maniera definitiva.

(V. Fernández Ramírez)

Vedi anche
Castiglia; Inquisizione spagnola; Navarra; Valladolid

Bibliografia
Contreras-Dedieu 1993, Galende Díaz 1993, García Cárcel 1976, Guerrero Navarrete 1986

Busale, Girolamo v. *Anabattismo*

Buzio, Giovanni - Probabilmente originario di Montalcino, pur entrato nel novero dei martiri della riforma di John Foxe e per questo considerato uno dei più significativi esponenti dei circoli filoprotestanti italiani, Giovanni Buzio resta un personaggio dai contorni solo in parte chiariti. Dopo i primi studi di Tedeschi che, sulla scorta di Emilio Comba e Luigi Amabile, hanno consentito di sgombrare il terreno da elementi impropriamente insinuatasi nella tradizione storiografica, sono soprattutto le recenti acquisizioni di Dall'Olio a gettare luce sulla vicenda di Buzio. Nel 1538, il minore conventuale, allora reggente degli studi presso il convento bolognese di San Francesco, era infatti stato protagonista di una serrata disputa con un confratello, il piacentino Cornelio Musso (dal 1537 professore di metafisica presso lo Studio cittadino), impegnato negli anni precedenti in cicli quaresimali che gli erano valsi una certa notorietà. Come era accaduto in più di una piazza, furono le lettere di san Paolo a innescare lo scontro: impegnati nel commento dell'epistolario paolino, Musso e Buzio ingaggiarono una discussione a distanza conclusasi con l'arrivo in città del canonico regolare Callisto da Piacenza, inquisitore generale, incaricato di verificare le accuse di luteranesimo gettate sul toscano. Tra il 16 e il 20 settembre 1538, nonostante i tentativi di intercessione di Lorenzo Spada, generale dei minori, presso il cardinale Francesco Quiñones, i testimoni sfilarono dinanzi al tribunale riportando i contenuti della predicazione di Buzio, iniziata, stando ai resoconti raccolti, nell'estate di quell'anno con un notevole seguito di pubblico.

I temi sui quali il francescano avrebbe insistito, labili indizi delle dottrine cui aderiva, rinviavano a posizioni predestinazioniste forse mutuate dall'elaborazione di Calvino – la chiamata interiore, diceva, ancorché non costringa il credente, è forte a tal punto da non potervi resistere («vocatio interna, quamvis praecise non cogat, tamen est ita mordax et electiva quod non resistitur ei»). A quanto si sa, tuttavia, in diretta polemica con quella predicazione, qualunque ne fosse l'origine, si pose il carmelitano Giovanni Maria Verrati, sostenuto dal vicario diocesano di Bologna Agostino Zanetti (ca. 1494-1549) impegnato, nel corso degli anni Trenta, in una tenace stretta repressiva. Nella sua *Apologia et oratio in lutheranos* (Bologna, 1538) Verrati alluse in maniera inequivocabile alle proposizioni che dal pulpito di Buzio si diffondevano in città e che il frate – il cui processo si tentò di archiviare con una sostanziale ritrattazione – rifiutò di rivedere. Il 6 dicembre Zanetti non poté dunque che condannare Buzio, la cui pena capitale fu immediatamente commutata in carcere perpetuo. Il francescano tuttavia fu trasferito a Roma dove, alla presenza di Tommaso Badia, venne prosciolto dalle accuse non senza una ritrattazione impastata di ironie e allusioni filo-riformate.

Dopo alcuni anni di buio – una costante, come detto, nella vicenda di Buzio – il toscano si sarebbe trovato nuovamente a fare i conti con la giustizia: se, circostanza non del tutto chiarita, il «Montalcino» imprigionato nel Torrone bolognese nel luglio del

1543 è lo stesso Buzio (e non piuttosto il fratello Agostino), è a lui che si riferì il governatore uscente di Bologna Benedetto Conversini, vescovo di Jesi, deciso a consegnare al suo successore quel frate sospetto. In effetti toccò a Bernardino Castellari, vescovo di Casale, dirimere la questione, dapprima convinto che l'eretico meritasse «mille morti» (8 agosto 1543) e persuaso, dopo appena otto giorni, che invece l'«error da lui commesso non ha da esser di pena capitale». I motivi della detenzione di Buzio e del repentino cambiamento di opinione del governatore restano oscuri; fatto sta che, di lì a breve, da Roma giunse l'ordine di inviare il frate nella capitale. L'infermità del conventuale riuscì a ritardare un poco l'adempimento delle inequivocabili disposizioni arrivate dal cardinale Alessandro Farnese.

È poi inverosimile, come ha dimostrato Tedeschi, che Buzio si trovasse a Napoli nei primi mesi del 1552, secondo quanto parrebbe da una lettera del vescovo di Cava a Marcello Cervini. Il francescano era infatti già stato catturato dal governatore di Fano e trasportato in una prigione romana, sul finire del 1551, con ogni probabilità a causa delle confessioni di don Pietro Manelfi. Quest'ultimo aveva indicato tra i luterani presenti a Ravenna «fra Giovanni di Montealcino» da cui ricevette disposizione di «chiedere danari a suo nome alla duchessa di Ferrara», ottenendone peraltro otto scudi (Ginzburg 1970: 54). Nella città romagnola, il francescano doveva risiedere a far tempo dal 1547 secondo quanto si può intuire dall'abiura pronunciata il I ottobre 1552 da frate Giovanni Antonio da Cervia. Il documento (cit. in Firpo-Marcatto 1981-1995: II-2, 430) oltre a certificare il soggiorno ravennate di Buzio, informa sull'ampia disponibilità di testi proibiti che il toscano derivò, almeno in parte, dalla saccheggiata «libraria del Milantone» di cui i soldati di stanza a Ravenna erano entrati in possesso, donandoli poi «a fra Ioanne da Monte Alcino». Se pertanto si possono dare per provati i suoi soggiorni a Bologna e Ravenna, più complesso è trovare riscontri della presenza del Buzio in altre città, come Napoli – dove sarebbe entrato in contatto con gli ambienti valdesiani sul finire degli anni Quaranta – o Brescia. Da chiarire resta anche l'origine del cognome Mollio con cui, a partire dal martirologio dello strasburghese Ludwig Rabus (1555), l'eretico venne designato.

Certo è invece l'epilogo della sua vicenda: dopo gli estremi tentativi della Signoria di Siena di salvare Buzio dal rogo, il 4 settembre 1553, il francescano, precedentemente impiccato, venne arso sulla pubblica piazza. Contro di lui, indicato come «eretico incorreggibile», si erano ormai accumulate troppe prove. Dopo aver ricevuto il 7 agosto i conforti riservati ai condannati a morte, il giorno successivo venne consegnato al braccio secolare: «frater Ioannes de Monte Alcino minorita conventualis, incorrigibilis et impenitens haereticus, traditus curiae saecularis 8 augusti 1553; et dictum [est] quod per diem ante traditionem curiae saeculari incipiatur confortari», si legge in un *Repertorio* del Sant'Uffizio (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, M 3 g, p. 253). Di lì a un mese di lui non sarebbe rimasto che il nome.

(M. Al Kalak)

Vedi anche

Badia, Tommaso; Bologna; Conforto dei condannati; Valdesianesimo

Bibliografia

Dall'Olio 1999, Firpo-Marcatto 1981-1995, Ginzburg 1970, Tedeschi 1972(a), Tedeschi 2000, nn. 970-977

© 2010 SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

Cabbala - Nella letteratura postbiblica Qabbalāh (dall'ebraico tardo qābal, 'accettare', 'ricevere') ha il significato di 'tradizione', 'legge tradizionale' e, in opposizione a Torah (Pentateuco, di cui Mosè era considerato l'autore), 'scritture postmosaiche' (Roš ha Šanah, 7a: «questo [che il computo dei mesi cominci da nisan] lo sappiamo non dalla Legge di Mosè, ma dalle parole della tradizione» – con riferimento a *Zach* 1, 7, e *Est* 2, 16). Oltre che in questa accezione, il termine fu adoperato anche per indicare un particolare tipo di speculazione teosofica che ebbe inizio nella Spagna meridionale durante la seconda parte del XIII secolo e che, nei secoli successivi, conobbe un ampio sviluppo nel giudaismo sia sefardita che aškenazita. Le speculazioni della qabbalāh non hanno un diretto riferimento alla Scrittura, ma sviluppano temi relativi alla natura della divinità e del suo rapporto con il mondo. La divinità in sé rimane inconoscibile (l'*eyn sof*, 'infinito') e il suo rapporto col mondo avviene attraverso successive e degradanti 'emanazioni' (sefirot: *sefirāh*, letteralmente 'l'atto di contare'; in ladino sefirot è tradotto *cuentas*). Un altro tema delle speculazioni qabbalistiche concerne la cadute nella materia di 'scintille' divine che devono essere 'recuperate' e ricondotte alla sfera divina. Questo tipo di speculazioni richiama temi propri dello gnosticismo. La qabbalāh, a ragione, può considerarsi come la mistica ebraica e le speculazioni qabbalistiche vennero tramandate come dottrine esoteriche incontrando, in seno al giudaismo, tenaci avversari (ad es. Leon da Modena).

Il cristianesimo, fin dalle sue origini, oltre ad essersi appropriato delle Scritture ebraiche (che diventarono così l'Antico Testamento), le considerò come un testo 'cifrato' del quale una adeguata interpretazione avrebbe messo in luce ciò che vi era celato. Secondo l'interpretazione 'tipologica' figure e avvenimenti dell'Antico Testamento non sono che la prefigurazione (*typos*) della nuova realtà cristiana: secondo Paolo (*Rom* 5, 14), Adamo è il *typos* del Cristo. La valenza profetica delle Scritture ebraiche andava, cioè, ben al di là delle parole dei singoli profeti e tutte le Scritture nascondevano un significato arcano. Quando il mondo cristiano (intorno al X secolo) scoprì l'esistenza di un complesso di scritture ebraiche posteriori all'Antico Testamento, la sua prima reazione fu totalmente negativa: il *Talmud* (termine con il quale si indicava un complesso di scritti non ancora chiaramente distinti) non era che un ammasso di *stultitiae*, spesso blasfeme, e ciò portò al primo grande rogo di libri ebraici, avvenuto a Parigi nel 1240. Ben presto, però, l'atteggiamento nei confronti della letteratura ebraica postbiblica subì un significativo mutamento: con la disputa di Barcellona tra frate Paolo Christiani e l'ebreo Nachmanide (1263), che precede di pochi anni le prime bolle papali che autorizzarono l'Inquisizione ad agire contro i giudaizzanti (*Turbato corde* di Clemente IV, 1267), si intese dimostrare agli ebrei che, sulla base di essa, poteva essere provato che il messia (che essi dicevano di attendere ancora) era già venuto e si identificava in Gesù Cristo.

Fino a questo momento la possibilità da parte dei cristiani di conoscere le scritture ebraiche era dipeso dagli ebrei convertiti, ma, poco dopo la disputa di Barcellona, un domenicano che conosceva l'ebraico e l'aramaico, Ramón Martí (1220-1284), compose un'opera, il *Pugio fidei* (Il pugnale della fede), nella quale, sulla base di passi tratti perlopiù da *midrašim* (commenti aggadici alla Scrittura) ritenne di aver provato quanto nella disputa di Barcellona era stato affermato dai cristiani e negato dagli ebrei. Molte delle citazioni, soprattutto di *midrašim* contenute nel *Pugio fidei*, sono state ritenute falsificazioni cristiane, ma di recente la critica è incline ad accettarle come in gran parte autentiche, anche se interpretate in modo distorto. È comunque documentato che, in Spagna, durante il periodo precedente la cacciata, ebrei convertiti pubblicarono passi ebraici dai quali risultava che gli ebrei conoscevano da sempre la trinità, l'incarnazione, l'Immacolata Concezione e la trasfigurazione. Questi passi servivano, forse, a confermare la fede dei *conversos*, la cui adesione al cristianesimo era ritenuta quasi sempre puramente formale. Questa prospettiva concettuale trovò la propria consacrazione ufficiale in un'orazione, il *Sermo de passione Domini*, che un ebreo convertito che aveva assunto il nome di Guglielmo Raimondo di Moncada e si faceva chiamare Flavio Mitridate, pronunciò il venerdì santo del 1481 alla presenza di papa Sisto IV e del Collegio cardinalizio. Sulla base di una combinazione di passi in parte autentici (ma dei quali il significato era stato opportunamente accomodato) e in parte falsi, egli affermava che, non solo gli ebrei del tempo di Gesù erano perfettamente consapevoli che egli fosse il Messia atteso da Israele, ma, altresì, che le loro più antiche tradizioni si identificavano con i misteri (*arcana*) della fede cristiana.

Ciò spiega perché, quando i cristiani vennero a conoscenza delle speculazioni qabbalistiche, ritennero di aver finalmente trovato la prova decisiva che gli ebrei conoscevano da sempre gli *arcana* del cristianesimo e li avevano deliberatamente nascosti. Il primo autore che spostò l'attenzione dal *Talmud* e dai *midrašim* ai testi qabbalistici fu Giovanni Pico della Mirandola nelle sue *Conclusiones secundum propriam opinionem* che presentò alla discussione nel 1486. Egli scrisse: «Cabala docet nos legere in libro Legis» (cioè il *Pentateuco*). Questa identificazione tra le speculazioni della mistica ebraica e gli arcana del cristianesimo (ormai, per consuetudine, ma del tutto impropriamente, denominata 'qabbalāh cristiana') ebbe successivamente (e fino a tempi relativamente recenti) adepti entusiasti e avversari decisi. Tra gli ultimi vanno ricordati Juan Caramuel y Lobkowitz e Federico Borromeo. Tra gli scritti qabbalistici, un interesse del tutto particolare suscitò nei cristiani il *Sefer ha Zóhar* (Libro dello splendore), che si presentava, a differenza di altre opere del genere, come un *midraš* al *Pentateuco*, e che venne stampato contemporaneamente a Mantova nel 1558-1560 e a Cremona nel 1559-1560. L'edizione di Cremona, curata da Vittorio Eliano (il nipote convertito di Elia Levita) e stampata da Vincenzo Conti, fu considerata opera cristiana sotto un travestimento ebraico. Ciò è affermato in maniera del tutto esplicita da Sisto da Siena, il quale, inviato a Cremona dal Sant'Uffizio nel 1559 per distruggere le copie del *Talmud* che si riteneva Conti avesse stampato, salvò dalle mani dei soldati spagnoli duemila copie del Sefer ha Zóhar già destinate alle fiamme, com'egli racconta nella *Bibliotheca Sancta*.

Sisto era nato a Siena nel 1520 e, giovanissimo, era entrato nell'Ordine francescano dedicandosi alla predicazione in varie città dell'Italia settentrionale, dove aveva avuto contatti con circoli di 'spirituali'. Non sappiamo quanto egli avesse condiviso le loro idee di riforma della Chiesa, ma l'Inquisizione ritenne che egli fosse in grado di fornire a loro riguardo importanti indicazioni. Sisto subì di conseguenza un primo processo nel 1551; rivelò alcuni nomi di

© EDIZIONE NAZIONALE

'spirituali' e venne assolto. Il Sant'Uffizio tuttavia ritenne la sua confessione incompleta e lo sottopose di conseguenza a un secondo processo l'anno successivo. A conclusione di esso, nel 1553, dopo un'ulteriore e più completa 'confessione' Sisto fu condannato alla prigionia nel convento domenicano di Santa Maria di Castello a Genova, dopo essere stato fatto passare dall'Ordine francescano a quello domenicano. Questa carcerazione nel convento genovese fu la ragione per la quale Sisto si dedicò agli studi ebraici e, ben presto, nacque la leggenda che egli fosse un ebreo convertito. Nel convento erano custoditi i libri che Agostino Giustiniani (1470-1536) aveva lasciato alla città alla sua morte. Giustiniani, uno dei maggiori orientalisti italiani a cavallo tra il XV e il XVI secolo, era convinto fautore della qabbalāh cristiana. Paolo Ricci, un ebreo convertito, professore all'Università di Pavia, deve aver avuto una parte rilevante nella sua formazione di orientalista determinando anche il suo convincimento che la conoscenza della qabbalāh aveva definitivamente provato che la religione che gli ebrei avevano praticato prima di Gesù si identificasse con gli *arcana* cristiani. Giustiniani aveva sostenuto questa tesi nel commento al suo *Psalterium octuplum* pubblicato a Genova nel 1516, un testo nel quale, per la prima volta, erano citati passi del *Sefer ha Zóhar* (non ancora edito) come prova che gli ebrei conoscevano la divinità di Cristo e la sua nascita verginale. Dalla lettura del *Psalterium octuplum*, Sisto trasse l'impulso a studiare l'ebraico e ad occuparsi del giudaismo, che interpretò nella prospettiva in cui lo aveva visto il suo indiretto maestro e ciò dà ragione del comportamento che egli tenne a Cremona nel 1559. Nel 1566, dedicandola a Michele Ghislieri, commissario del Sant'Uffizio durante il suo secondo processo (e in quell'anno eletto papa con il nome di Pio V), Sisto pubblicò a Venezia la *Bibliotheca Sancta* che consacrò la sua fama di ebraista in virtù del fatto che egli aggiunse un elenco di commentatori ebraici a quello dei commentatori cristiani della Scrittura. Una fama, come è stato dimostrato di recente, del tutto usurpata; tuttavia il libro riveste comunque interesse sotto un diverso aspetto. Alla lettura del *Psalterium* di Giustiniani, infatti, Sisto dovette concepire un vero e proprio entusiasmo per la qabbalāh nell'interpretazione cristiana: ne è prova inconfutabile il comportamento che tenne a Cremona. Ora, leggendo con attenzione la *Bibliotheca Sancta*, si ha la netta impressione che una prima stesura dell'opera, in cui questo entusiasmo trovava forse piena espressione, sia stata successivamente riveduta e 'purgata' di molti passi dedicati a tale materia. Come in tutte le operazioni di quel genere, tracce evidenti della prima versione rimangono però abbastanza visibili.

Ora, come si è detto, la qabbalāh cristiana aveva sì fautori entusiasti, ma anche decisi avversari. Chi possa aver ordinato a Sisto la 'revisione' è impossibile affermare, ma la dedica a Ghislieri fa pensare che ad essa non sia stato estraneo il Sant'Uffizio a Roma. Comuque sia, Sisto non seppe rinunziare del tutto a quella che riteneva essere la chiave più sicura per penetrare il vero senso delle Scritture ebraiche. Di conseguenza, concludendo la trattazione del IV libro di Esdra, distinse una qabbalāh 'vera' – che è l'interpretazione anagogica delle quale, egli afferma, moltissimi commentatori cristiani si sarebbero serviti – e una qabbalāh 'falsa' – che identificò con la negromanzia. Tale distinzione tuttavia non è presentata astrattamente, bensì in funzione di una condanna della qabbalāh da parte del Sant'Uffizio. La promessa di illustrare la qabbalāh vera nella terza parte dell'opera (in cui vengono illustrati i vari tipi di esegesi della Scrittura) non è però mantenuta, e non esisteva alcuna condanna dei libri qabbalstici, come Sisto pretendeva. Il *Sefer ha Zóhar* sarebbe stato incluso nell'Indice portoghese del 1581 e la bolla di papa Clemente VIII *Cum Hebraeorum malitia*, scritta da Giulio Antonio Santoro, segretario del Sant'Uffizio, e destinata a sancire la definitiva condanna del *Talmud*, gli associa, in modo del tutto generico, i libri qabbalistici (1593). Alcuni studiosi hanno prestato fede all'affermazione di Sisto e hanno sostenuto che, all'inizio degli anni Sessanta, il Sant'Uffizio aveva pronunciato una formale condanna della qabbalāh. Ma, a parte la mancanza di un documento che provi questa condanna, nel 1667 e 1668 un illustre domenicano, Giuseppe Maria Ciantes, ebraista di vaglia, che nel 1657 a Roma aveva pubblicato una traduzione ebraica dei primi tre libri della *Summa contra Gentiles* di Tommaso d'Aquino, editò, sempre a Roma, due opuscoli: il *De Sanctissima Trinitate. Ex antiquorum Hebraeorum testimoniis evidenter comprobata e il De sanctissima incarnatione. Clarissimis Hebraeorum Doctrinis ab eorumdem argumentorum oppositionibus evidenter defensa*, nei quali le dottrine qabbalistiche dell'*eyn sof* e delle sefirot venivano presentate come una prova che gli antichi ebrei conoscevano la trinità e l'incarnazione. Se la qabbalāh fosse stata oggetto di una formale condanna del Sant'Uffizio, questi scritti di Ciantes sarebbero stati automaticamente condannati. La qabbalāh cristiana certo negli ambienti ecclesiastici ufficiali godeva di scarse simpatie, ma non fu mai oggetto di una formale condanna. In fin dei conti, essa si collocava in una prospettiva concettuale ormai consolidata, e ciò spiega la ragione per cui attacchi durissimi, come quelli di Caramuel e di Borromeo, rimasero, di fatto, inascoltati. La qabbalāh ebbe molti avversari anche nel mondo riformato; ma anche tra i protestanti non mancarono i simpatizzanti e veri e propri adepti; un nome per tutti: Johann Christian Schöttgen.

(F. Parente)

Vedi anche

Censura, sequestri e roghi di libri ebraici; Gnosticismo; Sisto da Siena; *Talmud*

Bibliografia

Parente 2007(a), Perles 1884, Scholem 1933, Scholem 1954, Scholem 1962, Secret 1964, Secret 1985, Wirszubski 1989

***Cacique de Texcoco* (Don Carlos Chichimecatecutli, Ometochtzin)** - Membro di una importante famiglia (nipote del grande Netzahualcòyotl e figlio naturale di Netzahualpilli, che erano stati sovrani di Texcoco fino alla conquista), ebbe il nome spagnolo di don Carlos quando fu battezzato dai francescani inviati nel 1523 in Messico dal generale fra' Francisco de los Angeles de Quiñones dietro richiesta di Hernán Cortés. Dopo il battesimo fu educato dai francescani che gli insegnarono a scrivere. Nel 1531 fu nominato *cacique* di Texcoco. La sua vicenda ci è nota dagli atti del processo intentato contro di lui nel 1539 davanti al tribunale composto da fra' Alonso de Molina e fra' Bernardino de Sahagún, con l'aggiunta del segretario Miguel López de Legazpi e presieduto da fra' Juan de Zumárraga, vescovo di Messico e inquisitore apostolico contro l'eretica pravità. Il processo si celebrò nella chiesa di Santiago de Tlatelolco e fu avviato da una denunzia presentata dall'indio Francisco: secondo il denunziante, circa venti giorni prima nel paese di Chiconabtla era stato avvicinato da don Carlos mentre partecipava a certe processioni per invocare la pioggia e la fine di una epidemia. Alla presenza del *cacique* del luogo cognato di don Carlos e di altri, don Carlos lo aveva ripreso dicendo che era troppo ingenuo a dar ascolto ai frati e invitandolo a mantenersi fedele alla tradizione degli antenati. Secondo il racconto dell'indio, i presenti avevano reagito negativamente a quei discorsi. L'inquisitore raccolse un'altra testimonianza, quella dell'indio Cristóbal che aveva partecipato all'incontro con Don Carlos; la sua deposizione fu ricca di dettagli sulle circostanze e sulle parole che aveva ascoltato: in sostanza il cacique aveva criticato la divisione dei frati cristiani in più Ordini, aveva ricordato che le profezie degli antenati non parlavano dell'arrivo di inviati di Dio come quelli e aveva invitato a non insegnare agli altri *indios* la dottrina cristiana distribuita in fogli volanti («cartillas»): secondo lui, bisognava lasciarli vivere secondo i costumi tradizionali. Don Carlos fu arrestato e posto nella prigione del Sant'Uffizio. Nella sua casa dove abitava con la moglie Maria, furono sequestrati i suoi beni, tra cui un disegno di riti religiosi indigeni che furono definiti «fiestas del demonio».

In una seconda casa furono trovate decine di sculture in pietra raffiguranti Quetzalcoatl e molti altri idoli i cui nomi erano solo in parte conosciuti dagli *indios* che assistevano al sequestro. Dalle testimonianze di abitanti del luogo risultò che quella era la casa dove, prima della venuta degli spagnoli, si riuniva la popolazione per invocare le sue divinità e che don Carlos vi si recava spesso. A questo punto fra Juan de Zumárraga convocò i maggiorenti di Texcoco e li ammonì a denunziare chiunque tenesse idoli in casa promettendo perdono a chi si presentava spontaneamente e minacciando punizioni in caso contrario. Poi ne raccolse deposizioni segrete sotto giuramento. Il governatore di Texcoco, l'alcalde e altri abitanti del luogo deposero che erano state fatte strane scoperte, come coltelli di sacrificio seppelliti ai piedi delle croci piantate lungo le strade e tracce di sacrifici agli idoli sulla montagna. Quelle croci erano state poste dove prima si praticavano sacrifici; ma la novità più inquietante era che la recente siccità aveva fatto nascere la voce che si trattava della vendetta del dio della pioggia Tlaloc. Di fatto molte testimonianze concordarono sul fatto che il fumo dei sacrifici aveva cominciato a salire proprio dal luogo dove si adorava Tlaloc. In seguito ad una ispezione l'idolo era stato trovato adorno di oggetti preziosi e di simboli tradizionali e si erano trovate tracce di sacrifici recenti fatti da abitanti di diversi paesi vicini. L'inquisitore dette l'ordine di distruggere gli idoli e sequestrò l'oro per il Sant'Uffizio. Furono poi raccolte sistematicamente deposizioni sul conto dei discorsi e dei comportamenti di don Carlos ascoltando abitanti del luogo, suo cognato, sua sorella e sua moglie e perfino suo figlio. Risultò evidente la sua volontà di mantenere le antiche tradizioni vietando l'insegnamento della dottrina cristiana, tenendone lontano suo figlio, sostenendo che nessuno doveva prendere il potere che avevano i capi locali e che si dovevano seguire le norme antiche anche nel sistema parentale, per esempio possedendo più mogli. Furono raccolte prove del suo tentativo di ereditare anche la moglie del fratello alla morte di questi. All'indio Francisco aveva detto a proposito di ciò che i frati insegnavano nel collegio che si trattava solo di una finzione («todo es burla»). E lo aveva sostenuto con l'argomento delle differenze di abito e di riti religiosi tra francescani, domenicani e agostiniani. Perciò, gli aveva detto, «seguiamo quello che credevano e seguivano i nostri antenati e viviamo secondo la loro maniera». E aveva accusato i cristiani perché mentre impedivano agli *indios* di ubriacarsi e di avere più donne, per parte loro facevano proprio ciò che proibivano. Il 15 luglio fu finalmente interrogato don Carlos, con l'aiuto di fra Bernardino de Sahagún e altri due frati come interpreti. Negò sotto giuramento ogni addebito. Gli fu concesso un avvocato difensore e gli furono dati i termini a difesa. Il processo continuò seguendo rigidamente le regole. A partire dal 24 settembre i testimoni d'accusa confermarono le loro deposizioni. Il 7 novembre il difensore presentò la protesta di don Carlos perché trovandosi in prigione non aveva potuto raccogliere le testimonianze a discarico. Rifiutata ancora la proroga, l'11 novembre la causa fu dichiarata conclusa. A questo punto Zumárraga decise di parlare col viceré e con altre autorità «in scienza e coscienza» prima di arrivare alla sentenza. La quale fu emessa il 20 novembre 1539 e letta pubblicamente il 28. Don Carlos fu dichiarato «hereje dogmatizador» e rimesso al braccio secolare per l'esecuzione. Il 29 fu bandito pubblicamente che la domenica mattina tutti dovessero assistere all'esecuzione sotto pena di scomunica. L'«atto pubblico di fede» si svolse la domenica 30 novembre, giorno di sant'Andrea Apostolo. Don Carlos, vestendo il *sambenito*, con una corona in testa e una candela in mano e preceduto da una croce, alla presenza del viceré e di molti spagnoli e *indios*, ascoltò la lettura pubblica dei suoi errori e la sentenza, che gli fu tradotta nella sua lingua. Replicò che accettava la sentenza con buona volontà in penitenza dei peccati commessi; ottenuto il permesso di parlare ai suoi nella loro lingua li invitò a lasciare le idolatrie e a convertirsi. Poi fu consegnato agli *alguaciles* che lo fecero morire con la garrota e poi ne bruciarono il corpo.

Il 22 novembre 1540 l'inquisitore generale di Spagna scrisse da Madrid al vescovo di Città del Messico dandogli istruzioni sul modo da seguire nel processare gli *indios* ricaduti nell'idolatria dopo essere stati battezzati; e nella stessa data inviò una seconda lettera a fra' Juan de Zumárraga quale inquisitore dove lo rimproverava per aver condannato a morte don Carlos. L'esercizio di tanta durezza risultava dunque criticabile agli occhi delle autorità metropolitane. Il problema era troppo grave e la persistenza dell'antica religione era troppo diffusa perché si potesse procedere con i sistemi che si usavano con i giudaizzanti in Spagna.

(A. Prosperi)

Vedi anche
Castiglia; Messico; Zumárraga, Juan de

Bibliografia
Gómez de la Puerte-González Obregón 1910, Greenleaf 1962, Greenleaf 1969, Klor de Alva 1991, Ragon 1997

Cadice, *Cortes* di - Nel marzo del 1812 le *Cortes* di Cadice approvarono la Costituzione. Con l'intento di dare una soluzione definitiva rispetto al mantenimento o all'abolizione dell'Inquisizione spagnola venne formata una commissione per studiare la questione. Essa era composta dai deputati Agustín Argüelles, José de Espiga, Andrés de Jáuregui, Mariano Mandioca, Diego Muñoz Torrero e Antonio Olivares, e dopo lunghi dibattiti eruditi giunse alla conclusione che l'Inquisizione era incompatibile con la Costituzione «in quanto si opponeva alla sovranità e all'indipendenza della nazione e alla libertà civile degli spagnoli che le *Cortes* hanno voluto assicurare e consolidare nella legge fondamentale». Dopo la discussione da parte dell'Assemblea il decreto del 22 febbraio 1813 aboliva il Sant'Uffizio e stabiliva che i suoi beni sarebbero diventati proprietà della Nazione spagnola.

Quando Ferdinando VII tornò sul trono nel marzo del 1814 le riforme intraprese con la Costituzione del 1812 vennero sospese, i decreti e le leggi approvate dalle *Cortes* di Cadice abrogati, le *Cortes* stesse furono chiuse e molti deputati dovettero addirittura scegliere la via dell'esilio. Con decreto reale del 21 luglio 1814 venne ristabilito il Sant'Uffizio e nominato inquisitore generale il vescovo di Almería, Francisco Javier Mier y Campillo. Il compito del nuovo capo del Sant'Uffizio fu più politico che religioso e consistette, fino al 1820, nella censura delle opere liberali o filofrancesi stampate durante la Guerra di Indipendenza. In sei anni di restaurazione assolutista (1814-1820) il Sant'Uffizio funzionò con scarsa partecipazione e in una situazione economica precaria. Nel 1816 lo stesso Pio VII – poco favorevole alle idee liberali – proibì l'uso della tortura in tutti i tribunali del Sant'Uffizio. E nel 1818 fu nominato inquisitore generale il vescovo di Tarazona, Jerónimo Castellón y Salas.

Ma il tenente Rafael Riego, al comando di un corpo dell'esercito, si sollevò nella località di Cabezas de San Juan, nei pressi di Cadice, contro il regime assolutista di Ferdinando VII. Era l'inizio del Triennio Liberale (1820-1823), durante il quale il sovrano si mantenne al trono dopo aver prestato giuramento alla Costituzione del 1812. Con il trionfo del movimento costituzionale del 7 marzo 1820 si decretava l'abolizione del Sant'Uffizio, il 9 marzo si dichiarava incompatibile la Costituzione con l'esistenza di un tribunale della fede e si ristabiliva, allo stesso tempo, la libertà di stampa. Quest'ultima misura fu combattuta dal nunzio apostolico a Madrid, monsignor Giacomo Giustiniani, che fece il possibile affinché le misure liberali sulla stampa fossero rese inoperanti. Ogni qualvolta scriveva alla Sede Apostolica egli accludeva alla lettera una lista di libri e di opuscoli che, a suo giudizio, rappresentavano un pericolo per la fede o per la monarchia, affinché la Congregazione dell'Indice li analizzasse; e voleva istituire una Inquisizione che censurasse le opere già stampate. Nell'aprile del 1824 vennero

infine create due giunte diocesane, una a Madrid e un'altra a Toledo, incaricate di fornire un giudizio su tutti gli scritti inerenti la religione, i buoni costumi e la disciplina ecclesiastica, prima di essere dati alla stampa. Le giunte dovevano inoltre valutare le proposizioni sospette che potevano trovarsi in altri testi. In questo modo l'Inquisizione convertì la sua giurisdizione da nazionale in locale e la sua censura da successiva in preventiva.

Durante questo periodo si verificarono molti tentativi di golpe. Nel 1823 il movimento dei «Centomila Figli di San Luis» guidato dal duca di Angoûleme fu protagonista della seconda restaurazione assolutista (1823-1833), periodo conosciuto come il 'decennio ignominoso' perché caratterizzato dalla repressione contro i liberali e dall'abrogazione di tutte leggi emanate nel Triennio Liberale. Non si reintrodusse però il Sant'Uffizio, circostanza che provocò la forte contestazione dei gruppi conservatori e di una parte dei vescovi. Per tutta risposta questi ultimi istituirono le cosiddette *Juntas de Fe*, le quali svolsero funzioni simili a quelle dell'estinto Sant'Uffizio. Le *Juntas de Fe* furono attive sino al 1827; nel 1826 quella di Valencia arrivò a condannare a morte e a giustiziare un maestro di scuola, Cayetano Ripio, per aver praticato una specie di religione naturale. La notizia dell'esecuzione fece molto scalpore all'estero, soprattutto in Inghilterra e in Francia, e il Consiglio dei Ministri si trovò costretto a dichiarare illegali le *Juntas*.

Il 15 luglio 1834, sotto la reggenza di Maria Cristina – vedova di Ferdinando VII – venne pubblicato l'editto definitivo di abolizione del Sant'Uffizio, e le *Juntas de Fe* vennero sciolte mediante editto il 1° luglio 1835. L'editto del 1834 abolì in via definitiva l'Inquisizione e tutti i suoi poteri, diretti e indiretti, senza riserva né condizione. Le sue proprietà furono destinate a colmare il debito pubblico; ai suoi vecchi impiegati fu data una ricompensa per gli emolumenti perduti; venne riconosciuta la competenza dei vescovi per ciò che concerneva gli scritti sulle materie della religione, della morale e della disciplina. Nella prima clausola dell'editto era riflesso ciò per cui tanto tempo avevano lottato i liberali spagnoli: «si dichiara soppresso definitivamente il Tribunale dell'Inquisizione».

(A. Ramírez Molina)

Vedi anche
Abolizione del tribunale, Spagna; *Cortes*

Bibliografia
Alcalá 1984(a), Lea 1983-1984, Martí Gilabert 1975

Caesarius von Heisterbach (Cesario di Heisterbach) - Il monaco cistercense va ricordato per il suo *Dialogus miraculorum*, scritto tra il 1219 e il 1223, destinato ai novizi affinché apprendessero quanto di 'miracoloso' accade ogni giorno, soprattutto nell'Ordine monastico in cui stavano per essere accolti: di qui la struttura a forma di dialogo tra un novizio, che pone le domande, e un monaco, che risponde. Attraverso l'utilizzo dell'*exemplum* la realtà fattuale viene trasfigurata in realtà etico-religiosa: il breve racconto di un evento con caratteri di verisimiglianza introduce e serve a comunicare un valore/verità. I fatti, al di là dell'apparente realismo, non valgono di per sé, bensì per quanto essi rappresentano per i futuri monaci, nella peculiare prospettiva di verifica/insegnamento delle verità rivelate. Gli *exempla* sono rappresentazioni ideologiche della realtà: rappresentazioni vive, esposte in modo lineare e immediato, in cui la concretezza dell'avvenimento è trama di superficie, rete per catturare l'attenzione di chi legge o di chi ne ascolta la lettura, e per consentire un'efficace e duratura fissazione mnemonica. Nei cinquantasei capitoli della *distinctio quinta*, intitolata *De daemonibus*, sono riportati *exempla* paradigmatici attraverso i quali presenza e interventi demoniaci nel mondo terreno sono illustrati nei loro contenuti ed effetti devastanti. In tale distinzione una decina di *exempla* sono dedicati al rapporto tra demoni ed eretici. In essi si articola il discorso antiereticale di Cesario, il quale ripropone argomenti e immagini largamente diffusi per imprimere nella mente del novizio le aberrazioni a cui conduce il sovvertimento della fede attuato dalla *malitia* del demonio e degli eretici, suoi ministri (*ministri Diaboli, nuncii Diaboli*). Gli eretici vengono così adeguatamente demonizzati. Essi divengono il disvalore dell'eresia, della fede corrotta: il pullulare dell'eresia ha unicamente origini e ragioni teologiche, essendo generato dal *furor* e dalla *malitia* del diavolo, il quale mira a contrastare e lacerare la Chiesa del Cristo. Compito dei cristiani è di opporsi globalmente alla disgregazione demoniaca per difendere la compattezza della *christianitas*, così seguendo ed eseguendo la volontà divina. Gli *exempla* che riportano azioni e fatti violentemente repressivi sono occasioni per sottolineare come la coercizione cruenta si giustifichi in sé e da sé, per una forza intrinseca: così come la potenza di Dio si manifesta in modo terribile, con o senza la collaborazione degli uomini, quando si profili una qualche prevalenza dei suoi nemici, demoni o eretici che siano, di fronte al suo dominio e alla sua giustizia, già attivi in questo mondo. L'importanza del *Dialogus miraculorum* risalta quando si pensi che esso è composto intorno al 1220, cioè in un periodo decisivo della lotta della Chiesa cattolico-romana contro gruppi e chiese 'ereticali', quando l'istituzione ecclesiastica dominante definisce gli strumenti giuridici ed operativi della repressione antieterodossa e la cultura chiericale fissa gli stereotipi del discorso polemistico contro gli eretici.

(G.G. Merlo)

Vedi anche
Demonologia

Bibliografia
Berlioz 1994, Merlo 1997

Cagliostro (Giuseppe Balsamo, conte di) - Giuseppe Balsamo, *alias* Alessandro conte di Cagliostro, come si faceva chiamare dal 1776, nacque a Palermo nel 1743. Fece i primi studi per intraprendere la carriera ecclesiastica, ma ben presto li abbandonò e nel 1768 sposò a Roma Lorenza Feliciani, una ragazza bellissima che lo seguì per tutta la vita, anche se con varie sbandate amorose. Balsamo cominciò a Palermo la sua attività di falsario e ladro, ma poco dopo fuggì con la moglie e un complice. Andò a Barcellona, Madrid, Lisbona, Londra, Parigi, in Belgio e in Germania, vivendo di imbrogli, espedienti e sfruttamento della prostituzione, fino a quando a Marsiglia non si scoprì doti di guaritore, mago e alchimista. Continuò tuttavia le sue peregrinazioni e durante il secondo soggiorno a Londra (1776-1777) si aggregò a una loggia massonica poco nota e decise anzi di fondarne una branca di 'rito egiziano', accessibile solo ai già iscritti. Viaggiò nell'Europa settentrionale e centrale mietendo successi nelle guarigioni e conquistandosi una rinomanza internazionale per la sua forza di suggestione, il 'vino egiziano', le 'polveri rinfrescanti' e un misterioso '*elixir* di lunga vita'. Nel 1785 tornò a Parigi, fondò due logge del suo rito e fu anche coinvolto ingiustamente nel più celebre processo dell'epoca, l'affare del *collier* della regina. Esiliato dalla Francia, andò in Inghilterra e girò poi per l'Italia, fino a quando non si stabilì a Roma nel 1789, mentre la sua fama era ormai in forte ribasso. Non potendo più sfruttare le sue doti taumaturgiche, cercò di utilizzare le conoscenze massoniche. Entrò in contatto con alcune personalità di rilievo e tentò di fondare una loggia di rito egiziano, ma ebbe due soli adepti, un marchese e un frate cappuccino, fra' Francesco Giuseppe da San Maurizio, che in più divenne l'amante della moglie.

Lorenza, ormai in rotta con il marito e presa da scrupoli religiosi, si confessò dal parroco, rivelando i propri rapporti con Cagliostro; il parroco fu autorizzato l'11 novembre 1789 dalla Congregazione a raccogliere giudizialmente la spontanea comparizione della donna.

Il conte fu denunciato subito dopo, il 27 novembre, dal suocero Giuseppe Feliciani e dall'architetto e incisore camerale Carlo Antoni. Seguì un'indagine, che venne presentata al papa nella seduta della Congregazione del 27 dicembre 1789 e portò all'arresto di Cagliostro, di Lorenza e di fra' Francesco Giuseppe da San Maurizio. Il processo fu abbastanza lungo: dopo la fase informativa, in cui vennero sentiti 47 testimoni, l'imputato venne interrogato dal 4 maggio al 12 novembre 1790, ma nei 43 costituti cui venne sottoposto tenne un comportamento contradditorio e poco abile, inventandosi tra l'altro di essere un adepto della loggia tedesca degli 'illuminati', da poco condannata. Tra le carte sequestrategli, fu accuratamente esaminato il manoscritto *Rituel de la Maçonnerie Egyptienne*. I capi d'accusa alla fine furono 103, suddivisi in tre parti: fondazione e propagazione della massoneria di rito egiziano; bestemmie e proposizioni ereticali contro Dio, Gesù Cristo, la Vergine, i santi, i sacramenti, il purgatorio, i precetti ecclesiastici, false dottrine in campo sessuale e atti turpi; infine delitti comuni: impostura, truffa, adulterio, lenocinio. La sua leggendaria intelligenza e scaltrezza, ormai appannate, non gli evitarono la dura sentenza emanata dalla Congregazione del Sant'Uffizio il 7 aprile 1791 in quanto eretico formale, mago e «libero muratore»: la prevista consegna al braccio secolare venne commutata dal papa in carcere perpetuo e stretto, senza possibilità di grazia. Il cappuccino Francesco Giuseppe da San Maurizio, dopo essere stato interrogato sette volte dal 10 al 22 giugno dello stesso anno, fu condannato a dieci anni di prigione, senza possibilità di grazia. Lorenza abiurò *de vehementi* e venne confinata in un monastero.

La condanna eccezionalmente severa doveva probabilmente servire da duro monito contro le tendenze antireligiose della massoneria, ma forse dipese dalla diffusa paura di un complotto degli illuministi e dei massoni contro i governi costituiti, come facevano credere i gravi avvenimenti contemporanei della Francia. Accurate indagini svolte durante il processo avevano infatti identificato un centinaio di appartenenti alle logge di Roma, Napoli e Malta e di ciò erano stati informati il nunzio apostolico e il ministro plenipotenziario di Napoli – dove ci furono alcuni arresti di massoni per delitti contro lo Stato. Quattro adepti della loggia romana furono sospettati di complicità con Giuseppe Balsamo, una ventina furono processati o si presentarono spontaneamente. In esecuzione della sentenza Cagliostro venne condotto il 25 aprile 1791 nella fortezza di San Leo, dove ancora oggi viene mostrata ai visitatori la cella in cui fu rinchiuso. Le condizioni durissime della carcerazione lo portarono lentamente alla pazzia, che venne aggravata dalle bastonature periodiche cui era sottoposto. Morì il 26 agosto 1795 probabilmente per un colpo apoplettico. Dopo la morte si sparse la leggenda che fosse semplicemente evaso, alimentando così un mito dovuto a una vita da avventuriero e a una fine tragica.

(A. Del Col)

Vedi anche
Carcere; Follia; Massoneria; Napoli; Roma

Fonti
ACDF, *S. O.*, *St. St.*, S 3-g

Bibliografia
De Chirico 1990, Del Col 2006, Ferrer Benimeli 1994, Francovich 1963, Gervaso 1972

Cagnazzo da Taggia, Giovanni - Canonista e teologo domenicano che operò come inquisitore di Bologna negli anni 1494-1513, Cagnazzo nacque intorno alla metà del XV secolo a Taggia. Fece professione di frate domenicano ad Albenga, nel 1470, e completò la sua formazione nello *Studium* generale domenicano di Bologna. In quella sede lavorò come maestro degli studi tra il 1483 e il 1485 e divenne baccelliere tra il 1489 e il 1490. Subito dopo aver conseguito la laurea in Teologia nel 1494, fu nominato inquisitore di Bologna e allo stesso tempo (come succedeva spesso) divenne il reggente dello *Studium* (1495-1499 e 1506-1507). Negli anni 1495, 1497 e 1508 fu nominato preside della facoltà di Teologia dell'Università di Bologna e fu priore del convento di Santa Maria degli Angeli a Ferrara negli anni 1504-1505. Negli anni 1510-1512 fu priore del convento di Santa Maria di Castello a Genova. Dopo il 1513 fu convocato a Roma, ma ritornò a Bologna, dove morì, probabilmente all'inizio degli anni Venti del Cinquecento.

Poco dopo la nomina a inquisitore della città, Cagnazzo rifiutò il suo consenso all'unione della Compagnia dei Battuti con la Compagnia della Croce, cioè la confraternita dedita a supportare l'attività del tribunale della fede. Come atto di ritorsione, i membri della Compagnia della Croce interruppero da quel momento in poi il loro sostegno finanziario all'Inquisizione. Cagnazzo si rivolse allora a papa Alessandro VI, che nel 1497 dichiarò nulla l'unione delle due confraternite e riaffermò l'autorità inquisitoriale sopra i membri della Compagnia della Croce.

Nel 1498 Cagnazzo condusse la causa contro Gentile Cimitri (*alias* Cimera), che fu condannata come strega e consegnata al braccio secolare. Il processo e l'esecuzione di Cimitri furono menzionati negli scritti dei confratelli di Cagnazzo, Leandro Alberti e Silvestro Mazzolini. Nel 1499 il giudice divenne confessore di Ercole I d'Este, duca di Ferrara. E fu probabilmente su sua richiesta che Cagnazzo – e non l'inquisitore di Ferrara, Giovanni Raffanelli – condusse l'indagine inquisitoriale contro Lucia Brocadelli, la santa profetessa della corte del duca Ercole. Era stato l'inquisitore e demonologo tedesco Heinrich Kramer (*alias* Institor), autore del famigerato trattato contro la stregoneria dal titolo *Malleus maleficarum*, a richiedere l'indagine. Kramer fu anche presente quando Cagnazzo esaminò le stimmate della Brocadelli e confermò la loro autenticità, il 2 marzo del 1500. La conoscenza personale con Kramer influenzò forse la crescente preoccupazione di Cagnazzo per il fenomeno della stregoneria, che ben si riflette nell'unica sua opera pervenutaci, la *Summa summarum quae Tabiena dicitur* (Bologna, Benedetto Faelli, 1517). La raccolta casuistica di Cagnazzo è composta da lemmi alfabeticamente ordinati che, accanto ad altre questioni, definiscono le dottrine e le pratiche ereticali, stregoneria diabolica inclusa (cfr. le voci *Diana* e *Sors*). La *Summa*, inoltre, risulta il primo libro pubblicato nella Penisola italiana a fare esplicito riferimento al *Malleus* per giustificare la dura persecuzione delle streghe. Nella celebre e fortunata opera, più volte ristampata, Cagnazzo tratteggiò anche i modi più appropriati con cui gli inquisitori dovevano procedere più in generale contro gli eretici (cfr. la voce *Inquisitores*). A quanto pare gli inquisitori italiani accolsero bene la *Summa*, che valse a Cagnazzo una menzione d'onore come oppositore accanito dell'eresia negli scritti di Leandro Alberti e di Cipriano Uberti. Più tardi, prima di morire, Cagnazzo stilò un'edizione rivista del testo (Bologna, 1520), e tale edizione fu ripubblicata a Venezia nel 1569. Anche se ormai in parte superata già nella seconda metà del Cinquecento, l'opera continuò ad essere consultata fino alla fine del secolo. Nel 1578 Francisco Peña, nel suo commentario al *Directorium inquisitorum* di Nicolau Eymerich, fece più di un riferimento alla discussione riguardo alla procedura inquisitoriale presente nell'opera di Cagnazzo. Il giurista mantovano Leonardo Dalla Legge si incaricò di aggiornare e di correggere la *Summa Tabiena* secondo i decreti del Concilio di Trento, e la sua versione dell'opera fu edita a Venezia nel 1572 e ancora nel 1580.

(T. Herzig)

Vedi anche
Alberti, Leandro; Kramer, Heinrich; Mazzolini, Silvestro; Peña, Francisco; Stregoneria, Italia; Uberti, Cipriano

Bibliografia
Cagnazzo 1517, D'Amato 1988, Errera 2000, Herzig 2006, Lavenia 2000, Tavuzzi 1997, Tavuzzi 2007, Turrini 1991

© 2010 SISMEL EDIZIONI

Calandra, Endimio - Figlio di Federico, fratello di Sabino e nipote di Silvestro Calandra, Endimio nacque a Mantova a inizio Cinquecento da una famiglia legatissima ai Gonzaga. Come il fratello Sabino, anch'egli entrò ben presto al servizio dei duchi di Mantova, e già negli anni Venti era inserito nella cerchia dei più intimi familiari del cardinale Ercole Gonzaga, al cui seguito si trovava di certo nel 1530. A quel grande porporato prestò servizio per oltre vent'anni, svolgendo per lui diverse missioni fra la città natale, Roma, Trento (dove seguì il cardinale durante i lavori del Concilio), Verona, Bologna, Ferrara, Napoli e in cento altri luoghi. Suo compito speciale (che finì per renderlo sospetto all'Inquisizione) era anche quello di acquistare libri «di Venetia», «di Lion» e persino «d'Alemagna» per conto del suo padrone. A Napoli, dove si recava nel 1536, Endimio ebbe occasione di incontrare Juan de Valdés, Giulia Gonzaga, Pietro Carnesecchi e l'arcivescovo di Otranto Pietro Antonio Di Capua, nomi poi coinvolti in grandi processi inquisitoriali. A Roma nel 1534 fu tra quanti ascoltarono le omelie di Bernardino Ochino, e più tardi avrebbe definito quelle prediche «lutherane». Ebbe anche occasione di «fare compagnia» a Pier Paolo Vergerio, con cui discusse della giustificazione. I dubbi circa la fede cattolica che quei contatti e altri dovettero suscitare nell'animo del giovane trovarono senza dubbio sprone e incremento nei libri provenienti dalla Germania che Ercole Gonzaga gli comandava di leggere «con dirmi che poi gli riferissi». A Mantova inoltre Endimio si circondava di amicizie che senza dubbio condividevano le sue idee riformate, e sarà costretto a confessarlo durante il processo in cui fu coinvolto, proprio a Mantova, nel 1568.

Arrestato il 17 marzo nell'ambito della vasta azione inquisitoriale condotta per volere di Pio V Ghislieri dall'inquisitore Camillo Campeggi e dal cardinale Carlo Borromeo, Calandra, conscio dei propri trascorsi e della severità della repressione ereticale, confessò subito i suoi errori che avevano toccato tutti i grandi temi della Riforma: giustificazione, purgatorio, autorità del papa, eucarestia, confessione, celibato ecclesiastico, culto dei santi, gerarchia della Chiesa. Tuttavia la spontanea *confessio* di Endimio, che parve dimostrare la sua volontà di ravvedimento, non convinse i vertici dell'Inquisizione romana, che avevano sul suo conto alcune rivelazioni di Carnesecchi (decapitato e arso al rogo il 1° ottobre del 1567) che sembravano contraddire quanto adesso affermava il mantovano, ritenuto pertanto «bugiardo». Il processo inquisitoriale di Calandra (pubblicato in Pagano 1991), che sembrava sul punto di concludersi con un *auto de fe* in aprile, si protrasse invece fino al settembre di quell'anno perché alla Congregazione romana dell'Inquisizione, alla quale la sede mantovana comunicava ogni cosa, interessava andare oltre la persona di Endimio e sondare l'eterodossia (palese o latente) dei suoi contatti padovani, mantovani e veneziani, e soprattutto scoprire le idee del suo potente protettore, il «cardinale vecchio» di Mantova, ovvero Gonzaga. Dopo diversi interrogatori e successive confessioni, il 12 settembre 1568 Endimio Calandra fu fatto abiurare segretamente nelle mani dell'inquisitore (scelta dettata dal rispetto verso il duca di Mantova più che dal riguardo alla memoria di Ercole, ormai morto). Obbligato per un certo lasso di tempo a portare l'umiliante abitello, e privato dalla pensione ecclesiastica, Calandra dopo l'abiura scomparve dalla scena cittadina, e pare morisse nel 1575.

(S. Pagano)

Vedi anche
Campeggi, Camillo; Carlo Borromeo, santo; Carnesecchi, Pietro; Di Capua, Pietro Antonio; Gonzaga, Ercole; Gonzaga Colonna, Giulia; Mantova; Ochino, Bernardino; Pio V, papa; Valdés, Juan de; Vergerio, Pier Paolo

Bibliografia
Davari 1879, Firpo-Marcatto 1998-2000, Pagano 1991

Calbetti, Arcangelo - In seguito alle vicende della devoluzione di Ferrara alla Sede Apostolica, nel 1598 la città di Modena divenne capitale degli stati estensi e insieme sede di un tribunale inquisitoriale distinto da quello ferrarese. Calbetti, nato a Recanati, fu dunque il terzo inquisitore del Sant'Uffizio di Modena, Carpi, Nonantola e della provincia della Garfagnana (così all'epoca era denominato il distretto). Egli giunse a Modena il 9 novembre 1600, e il giorno dopo ottenne formalmente dal predecessore Angelo Brizio da Cesena il passaggio dell'ufficio. Calbetti resse l'incarico fino al 5 aprile 1607, data del trasferimento a Piacenza e del passaggio di consegne al successore, Serafino Borra da Brescia. A pochi mesi dall'inizio dell'attività a Modena, in una lettera datata 2 maggio 1601, Calbetti ricevette le lodi del cardinale Pompeo Arrigoni, segretario del Sant'Uffizio, per il felice avvio che aveva saputo imprimere agli affari dell'Inquisizione estense. Egli infatti conformò il nuovo tribunale a quelli già presenti nello Stato dei Farnese e in quello dei Gonzaga, procurandosi da Parma e da Mantova utili istruzioni sulla prassi da adottare nei rapporti con il principe, e più in generale sui sistemi per ottenere la pronta collaborazione del potere civile, senza permettere tuttavia che i laici si intromettessero in questioni di pertinenza esclusiva del foro ecclesiastico.

L'attività di Calbetti è documentata da un fittissimo carteggio con Roma, con gli inquisitori di diverse città (in particolare di Bologna, Ferrara, Parma, Mantova, Milano) e con i rappresentanti del tribunale nelle vicarie foranee. La tipologia dei processi celebrati (ora raccolti in una ventina di buste conservate nel fondo *Inquisizione* dell'ASMo) riguarda essenzialmente le *blasphemiae haereticales* e il variegato mondo delle *superstitiones*. Calbetti gestì con solidi vantaggi finanziari per il tribunale modenese una serie di cause contro gli ebrei, iniziate nel dicembre del 1600 e durate fino al maggio 1604, perseguendo la nutrita comunità locale per dissuasione dal battesimo, detenzione di libri vietati, contatti indebiti con cristiani. I processi si conclusero con esili, bandi, condanne alle galere e tratti di corda, che vennero opportunamente monetizzati, cioè commutati in pene pecuniarie a favore del Sant'Uffizio e delle opere pie della città. Esemplare in tal senso fu il processo intentato alla fine del 1601 contro la famiglia Sanguineti per ritenzione e uso di libri proibiti, risoltosi con l'applicazione di una consistente multa da investire nella costruzione della nuova sede e delle carceri dell'Inquisizione. Calbetti mostrò altrettanta abilità nel consolidare la giurisdizione inquisitoriale su Carpi e Nonantola, terre del ducato non appartenenti alla diocesi di Modena, e sulla provincia della Garfagnana, anch'essa di dominio estense ma soggetta alle diocesi di Lucca e di Sarzana. Il più importante risultato dell'ufficio di Calbetti fu tuttavia l'impianto nel territorio di Modena – poi completato dal successore, Michelangelo Lerri da Forlì – di un fitto reticolo di vicarie che permisero al tribunale cittadino di controllare immaginario, pensiero, costumi e rituali della gente di campagna e di montagna. Ricalcando le antiche vicarie foranee vescovili, ma non coincidendo sempre con esse, le vicarie o congregazioni inquisitoriali divennero strutture locali destinate all'intervento nelle parrocchie, anche quelle più piccole e remote. Ciascuna fu composta di tre almeno persone: un vicario, di solito un parroco autorevole; un notaio e un *nunzio* o *mandatario* (il vero braccio dell'inquisitore).

(L. Roveri)

Vedi anche
Breve informatione […]; Carpi; Ebrei in Italia; Ferrara; Lerri, Michelangelo; Modena; Pene pecuniarie; Vicariati

Bibliografia
Biondi 1988, Biondi 2008(c), Biondi 2008(e)

Calderini, Giovanni v. *Peña, Francisco*

Calvinismo - Nella seconda metà del XVI secolo un nuovo vocabolo, 'calvinismo', fece la sua apparizione nella letteratura polemica delle chiese della Riforma. Rispecchiava la preoccupazione, soprattutto degli ambienti luterani, per la crescente influenza della teologia di Giovanni Calvino sulle chiese della Germania, considerate fino a quel momento fedeli al primo riformatore moderno. Lo stesso Calvino si lamentò dell'uso dispregiativo del termine. Esso tuttavia è passato alla storia per definire un movimento vasto (l'"internazionale calvinista'), che non condivise necessariamente un medesimo e rigido sistema dottrinario. Le dottrine di Calvino, infatti, furono applicate a contesti sociali, economici e politici assai differenti da quelle della Ginevra del XVI secolo; furono rielaborate ed ebbero influenza grazie ai seguaci di Calvino, alcuni dei quali, tra i più autorevoli, non furono propriamente dei 'calvinisti': chierici come Pier Martire Vermigli e Girolamo Zanchi erano italiani, con una diversa formazione teologica; ma i loro scritti influenzarono in modo decisivo il calvinismo posteriore, che espresse esigenze e personalità differenti, secondo i fattori locali che lo determinarono, in Francia o nei Paesi Bassi, nel Palatinato, in Inghilterra o nelle colonie americane. L'Accademia di Ginevra, fondata da Calvino nel 1559, raggiunse presto una fama internazionale come centro intellettuale del calvinismo, ma alla fine del secolo era già stata soppiantata da molte altre università europee, come quelle di Leida o Heidelberg, o di Montauban, Saumur, Sedan, fondate in Francia dopo l'Editto di Nantes (1598), che divennero centri di studio di carattere cosmopolita per la formazione dei pastori calvinisti. Il calvinismo si mutò dunque in una confessione religiosa internazionale che non cercò di adattarsi alla società, ma piuttosto di darle una forma nuova, istituendo una forte relazione con l'ambiente sociale in cui si sviluppò, con la popolazione comune, ma anche con le *élites*, al punto che in alcune occasioni il movimento fu pronto a partecipare a rivolte armate per garantire la propria libertà di azione.

Un formidabile strumento di propaganda del pensiero di Calvino fu l'editoria ginevrina, che produsse a ritmo pieno testi in latino, ma soprattutto in francese e in italiano. Le idee calviniste, del resto, filtrarono precocemente anche in Italia, con i libri e poi con i predicatori, e non solo al Nord, ma anche al Sud. Il fascino esercitato dall'*Istituzione della religione cristiana* sui lettori italiani è ancora tutto da ricostruire, ma è dimostrato da molteplici prove documentarie, soprattutto inquisitoriali. Tuttavia le comunità che inizialmente si ispirarono al pensiero di Calvino e che ebbero precocemente rapporti con Ginevra non si possono definire 'calviniste', e Calvino stesso suggerì prudenza nella propaganda e nell'istituzione di chiese che non fossero ben ordinate, che cioè non avessero al loro interno tre elementi: la predicazione della Parola, la corretta amministrazione dei sacramenti e la disciplina ecclesiastica. Comunità 'calviniste' come l'*ecclesia cremonensis*, secondo Chabod «saldamente organizzata»; ma anche numerose altre (Gardone, Lucca, i feudi napoletani di Ferrante Sanseverino o di Gian Francesco Alois), non pare siano riuscite, in quanto clandestine, a dotarsi di una salda organizzazione. Se i loro membri furono sovente accusati di essere 'sacramentari', di non credere cioè nella presenza reale nell'eucarestia – «l'ostia è di pane», verrà detto in molti processi dell'Inquisizione – o di celebrare la cena del Signore come memoria, le credenze sovente furono assai più composite e radicali. Il delitto per cui molti di questi eretici furono condannati non fu mai di calvinismo, poiché si agì «contra dogmatisantes et scandalum publicum comittentes». Anche la corte di Renata di Francia a Ferrara fu un centro di diffusione di idee calviniste; e se vi si celebrò per qualche tempo la Cena, Renata tuttavia protesse con uguale generosità anche eretici di credenze diverse, come Ambrogio Cavalli o Lelio Sozzini, e soprattutto fu un modello di *patronage* ereticale piuttosto che di comunità ecclesiale. In Italia, dunque, la voce di Calvino finì per levarsi autorevolmente soprattutto per condannare il nicodemismo e per esortare alla fuga: «Si sa benissimo che chiese sono in Italia e che congregazioni vi si fanno; si sa che amministrazion di parola e di sacramenti hanno quei pochi che fanno qualche profession di cristiani; […] quanto ogni cosa sia magra, fredda e di poco valore» (*Del Fuggir le superstitioni che ripugnano a la vera e sincera confession de la fede*, s.l. [Ginevra], 1553).

Nel meridione, alle colonie valdesi di Calabria e di Puglia, che negli anni Cinquanta si aprirono alla propaganda calvinista con la predicazione di ministri inviati da Ginevra come Giacomo Bonello e Gian Luigi Pascale, toccò una feroce repressione in cui agirono in totale sincronia lo Stato e la Chiesa, i delegati della Santa Inquisizione e le truppe del viceré. Bonello fu arso vivo a Palermo e Pascale a Roma. Migliaia di «ultramontani» riformati calabresi furono massacrati nel 1561. Le cose andarono diversamente in Piemonte, dove la dominazione francese (1536-1559), favorì in vaste zone poste tra il Delfinato, la Provenza, il marchesato di Saluzzo, la Savoia e i cantoni svizzeri la circolazione di idee e di uomini, con governatori tolleranti come Guglielmo di Fürstenberg o Giovanni Caracciolo. Il calvinismo si diffuse soprattutto dagli anni Cinquanta, quando le comunità valdesi e riformate decisero di uscire allo scoperto, abbandonando il nicodemismo, e iniziarono a costruire templi o ad occupare le chiese cattoliche, così come stava avvenendo nelle contigue terre francesi, chiedendo a Ginevra che inviasse ministri di culto. Nel 1559 sembra che ben trenta ministri predicassero apertamente a circa quarantamila fedeli nelle Valli piemontesi. Negli anni della dominazione francese tuttavia fu il Parlamento di Torino, istituito da Francesco I, ad esercitare il compito di repressione dell'eresia, in accordo con l'Inquisizione ma in un contesto assai particolare, perché il potere giurisdizionale, secondo la tradizione gallicana, rimase in mano allo Stato anche quando tornarono sul trono i Savoia. Il processo al famoso predicatore calvinista Gioffredo Varaglia, inviato da Ginevra nella Valle di Angrogna nel 1557, e che si concluse con la condanna a morte, avvenne nel Palazzo del Senato con la partecipazione di inquisitori, ma anche di senatori. Nel 1560, con il ritorno di Emanuele Filiberto nei suoi Stati, anche in Piemonte si tentò di distruggere questo piccolo avamposto calvinista con una spedizione punitiva che non ottenne, tuttavia, i risultati voluti a causa della resistenza armata dei montanari valdesi, che si mossero con l'appoggio di ugonotti francesi e dei loro ministri di culto, ma non con il consenso di Calvino. Si trattò del primo episodio di resistenza armata al sovrano per motivi religiosi; e il trattato di Cavour (1561), concesso dal sovrano alle comunità delle Valli, fu il primo editto di tolleranza in Europa. In seguito queste comunità si diedero una struttura molto simile a quella della Chiesa di Ginevra con i quattro ministeri, il concistoro e Sinodi provinciali e generali. La conduzione era rigorosamente collettiva, ma i Sinodi regolavano sia la disciplina, sia le confessioni di fede di tutte le chiese, sebbene Ginevra costituisse per decenni un'indiscussa autorità. Nel meridione d'Italia, dunque, l'evoluzione in senso riformato delle comunità valdesi andò di pari passo col rafforzamento dell'Inquisizione nel Regno di Napoli; in Piemonte invece il contesto internazionale e la solidarietà dei calvinisti francesi impedì un esito simile.

Nel linguaggio calvinista una chiesa era costituita, *dresseé*, quando aveva un ministro e un concistoro, ma soprattutto quando era regolata dalla 'disciplina' ecclesiastica. L'Italia non conobbe vere e proprie chiese calviniste, mentre a metà del Cinquecento fu ampia la diffusione di comunità riformate in Francia, più di un migliaio intorno agli anni Sessanta; cifre che le guerre di religione avrebbero ridimensionato fortemente. Sotto l'influenza di Calvino le comunità ugonotte francesi si diedero strutture precise tramite il ministero degli anziani e dei diaconi nei concistori che assicuravano una forte integrazione con la società urbana, e una disciplina che le rafforzò sul piano della coesione e su quello dogmatico. Le chiese sottoscrissero comuni confessioni di fede, che divennero un modello sia per le comunità delle Valli valdesi in Piemonte – le *Ordonnances Ecclésiastiques faicts […] aux Vallées de Luzerne, St. Martin, Perouse et Marquisat [de Saluces]* del 1563 –, sia per le

chiese fiamminghe e vallone, a dimostrazione che un calvinismo internazionale iniziò a svilupparsi fin dalla seconda metà del Cinquecento. L'ordinamento delle chiese fu largamente imitativo del modello ginevrino e con il concistoro concepito come una sorta di centro di educazione permanente, di sorveglianza e di repressione dei comportamenti. Il potere degli anziani, i laici all'interno dell'organizzazione concistoriale, fu rilevante sia nei confronti dei fedeli, sia nei confronti dei pastori, e significò di fatto un controllo delle comunità. I concistori funzionavano un po' come tribunali, un po' come consigli di governo, e deliberavano sia su questioni morali (dalla bestemmia al gioco all'adulterio), sia sui conflitti tra vicini, tra parenti, tra datori di lavoro e operai. I Sinodi nazionali delle chiese ugonotte dovevano assicurare non solo l'uguaglianza tra le chiese e la loro autonomia amministrativa, ma anche il controllo dell'ortodossia e della disciplina delle comunità. Già nel primo Sinodo di Parigi del 1559 tuttavia il ruolo del laicato nelle chiese fu ridimensionato e i pastori reclutati per cooptazione. Nelle chiese calviniste francesi si aprì dunque un vivace dibattito, le cui posizioni più radicali furono rappresentate dal nobile ugonotto Jean de Morély, che nel suo *Traité de la discipline et police chrétienne* del 1562 si oppose all'organizzazione ecclesiastica ginevrina, rivendicando a tutta l'assemblea dei credenti il diritto di giudicare sia la dottrina, sia i costumi. Erano posizioni di tipo congregazionalista in cui si rifiutava la preminenza dei pastori sui laici. Morély fu scomunicato da Ginevra e il libro, nella migliore delle tradizioni inquisitoriali, venne bruciato. Le posizioni di Morély tuttavia furono esportate dai francesi esuli in Inghilterra e soprattutto in Scozia, alimentando così il dibattito all'interno del presbiterianesimo inglese.

Il calvinismo tuttavia non fu soltanto un'organizzazione ecclesiastica ma anche un credo religioso che coinvolgeva ogni aspetto della vita e un'ideologia che alimentò numerosi conflitti religiosi tra il XVI e il XVII secolo. In Francia, nella lunga fase delle guerre di religione (1562-1598), per la prima volta avvenne anche un adattamento delle idee di Calvino ad una realtà politica diversa e in maggioranza cattolica. La massiccia conversione della nobiltà feudale ostile al sovrano, tra il 1558 e il 1562, cambiò i caratteri del calvinismo francese e, soprattutto dopo i massacri antiprotestanti della notte di San Bartolomeo (1572), favorì uno sviluppo del pensiero politico riformato in direzione delle teorie 'monarcomache', che giustificavano il regicidio in netto contrasto con la stessa posizione di Calvino, il quale tuttavia, ben conscio degli sviluppi politici di quegli anni, aveva posto un limite all'obbedienza ai sovrani: «se costoro ordinano qualcosa contro Dio non si debbono tenere in alcuna considerazione» (*Istituzione della religione cristiana*, IV, 20, 32). Guardando alle vicende francesi il successore di Calvino, Théodore de Bèze, nel *Du droit des magistrats* (1574) sviluppò queste premesse, sostenendo che se il magistrato diventava un tiranno coloro che rappresentavano il popolo, i magistrati inferiori o gli Stati Generali, avevano diritto di opporgli resistenza, anche armata. La resistenza dei nobili protestanti, in quanto magistrati inferiori, a un re che aveva violato le leggi di Dio era quindi un adempimento del volere divino. Secondo Philippe Duplessis Mornay (*Vindiciae contra Tyrannos*, 1579) lo Stato nasceva da un contratto tra Dio, il sovrano e i magistrati inferiori che rappresentavano il popolo: «la natura di un re non rappresenta un'eredità, una proprietà né un usufrutto, ma un incarico e un ufficio». La ribellione diventava lecita quando il re avesse violato il patto. Il calvinismo francese, pur ispirato da Calvino e dai suoi discepoli, percorse dunque una strada del tutto originale in virtù dei condizionamenti sociali e politici. E la nobiltà ugonotta stabilì saldi legami politici con quella dei Paesi Bassi in rivolta contro la Spagna. Filippo II infatti aveva irritato i fiamminghi rafforzando l'apparato della giustizia ecclesiastica fino a far temere l'introduzione di un'Inquisizione al modo di Spagna nelle Fiandre. Nel 1561 fu presentata a Filippo II la *Confessio belgica*, influenzata dalla confessione di fede delle chiese riformate di Francia, ma la Spagna non accettò compromessi. All'insurrezione dei ceti popolari per l'aumento dei prezzi si accompagnarono così moti iconoclastici, cui il sovrano rispose con l'occupazione militare e il famigerato Tribunale di Sangue, che decretò centinaia di condanne a morte sul rogo. Anche i calvinisti più moderati così furono spinti a una guerra cui partecipò la grande nobiltà patriottica, fiera del proprio passato e gelosa dei propri diritti, capeggiata da Guglielmo d'Orange. Ebbe inizio allora la lunga rivolta contro la Spagna (1566-1648), che portò all'indipendenza di una parte dei Paesi Bassi, le Sette Province Unite della Repubblica di Olanda. Grazie a un'organizzazione ecclesiastica ormai capillare il calvinismo divenne una forza politica e, nel 1581, gli Stati d'Olanda abolirono la messa. Quasi contemporaneamente, gli Stati Generali delle Sette Province Unite dichiararono decaduto il sovrano spagnolo.

Alla fine del XVI secolo il calvinismo sembrò aver conquistato mezza Europa, come disse nella sua autobiografia, scritta all'inizio della Guerra dei Trent'anni, l'ormai disilluso calvinista tedesco Abraham Scultetus (1566-1624), che elencava i successi dell'anno 1591: l'Olanda combatteva guidata dagli Orange, in Francia regnava il valoroso Enrico IV, in Inghilterra la potente regina Elisabetta, in Scozia il dotto Giacomo, nel Palatinato il coraggioso Giovanni Casimiro, in Sassonia l'elettore Cristiano I, nell'Assia il saggio langravio Guglielmo. Sembrava, scriveva Scultetus, che stesse per nascere l'*aureum seculum*. Dopo dodici mesi l'elettore di Sassonia, il conte palatino e il langravio di Assia erano morti; Enrico IV aveva abiurato la vera fede e tutte le speranze erano svanite. Alla fine del Cinquecento, dunque, il calvinismo poteva apparire sconfitto; e tuttavia nel secolo seguente dimostrò ancora un'inesauribile vitalità, soprattutto in Inghilterra. La sua dottrina infatti seppe adattarsi ancora una volta a realtà sociali e politiche in mutamento, anche se la definizione teologica che ne diede il Sinodo di Dordrecht nel 1618 era austera, intollerante e fondata sulla predestinazione e sulla dottrina dell'elezione. Il Vecchio Testamento divenne la guida da cui trarre ispirazione per la vittoria contro le «forze di Babilonia» e dell'«Anticristo»; la predestinazione, in quanto dottrina della perseveranza nell'Evangelo per coloro a quali era stata donata la salvezza, divenne forza coesiva e solidaristica, grazie alla quale gli 'eletti' potevano trovare l'energia di opporsi al male. Nel calvinismo internazionale questa notevole carica sociale e politica si rafforzò con la 'teologia del patto', il patto tramite il quale da una parte Dio offriva agli uomini la grazia e dall'altra gli uomini promettevano il rispetto delle sue leggi. Il patto trasformava la comunità dei credenti in società politica, fondata sulla disciplina e sull'obbedienza a Dio. Sia intellettuali laici come John Milton, sia militari come Oliver Cromwell, la guida della Rivoluzione inglese, ebbero una formazione calvinista nella versione puritana. La teologia del patto, che riprendeva e considerava rinnovate le solenni promesse tra Dio e il popolo eletto d'Israele, trasformò i puritani inglesi in un popolo di 'santi', di chiamati da Dio, in cui era forte la vocazione religiosa: «Non mi sono chiamato da solo a questo posto», disse Cromwell al Parlamento (1654).

Il calvinismo dopo Calvino non si limitò, dunque, a riprenderne l'eredità, ma fu fenomeno dinamico e creativo, non solo sensibile alle influenze di altri autori riformati, e adattabile a differenti situazioni sociali e politiche, ma anche caratterizzato da un forte senso della solidarietà internazionale: il fenomeno dei rifugiati stranieri fu diffuso nei paesi calvinisti; aiuti economici dalla City di Londra giunsero alla Rochelle assediata e Cromwell nel 1655 finanziò i valdesi perseguitati in Piemonte. «Come le condizioni di crisi e di rivolgimenti in cui il calvinismo fu concepito e si sviluppò non persistettero, così il calvinismo, quale forza integrale e creativa non durò», ha scritto Walzer. Il calvinismo, tuttavia, fu una palestra non solo religiosa, ma politica e forgiò un modello umano in cui convivevano rigorosa disciplina e controllo di sé, secondo l'elogio di Cromwell tessuto da Milton: «un comandante che, prima di tutto, comanda su se stesso; un conquistatore di se stesso, fu su di sé che imparò soprattutto a trionfare». E non stupisce che il

fronte cattolico (si pensi al cardinale Roberto Bellarmino) prese a temere e ad ammirare il calvinismo più di ogni altra chiesa e dottrina riformate.

(S. Peyronel Rambaldi)

Vedi anche

Alois, Giovan Francesco; Calvino, Giovanni; Capua; Cremona; Ferrara; Nicodemismo; Pascale, Gian Luigi; Renata di Francia, duchessa di Ferrara; Protestantesimo, Italia; Valdesi di Calabria, età moderna; Valdesi di Piemonte; Vermigli, Pietro Martire

Bibliografia

Armand Hugon-Molnar 1974, Benedict 2002, Benedict-Seidel Menchi-Tallon 2007, Chabod 1962, Clerici 2004, Duke-Lewis-Pettegree 1994, Garrisson 1977, Hill 1965, Prestwich 1985, Scaramella 1995, Tedeschi 2000, nn. 5135-5188, Vivanti 2007, Walzer 1965

Calvino, Giovanni (Jean Calvin) - Nacque il 10 luglio 1509 a Noyon in Francia da Girard Calvin, un notabile della media borghesia. Avviato agli studi a Parigi, nell'austero Collegio di Montaigu, più tardi frequentò gli studi di Legge nelle Università di Orléans e di Bourges, seguendo le lezioni dall'umanista Andrea Alciato. La su formazione fu influenzata soprattutto dall'umanesimo cristiano francese sotto l'ascendente di Erasmo e di Jacques Lefèvre d'Étaples. Ritornò a Parigi nel 1533 e si legò d'amicizia con gli ambienti filoevangelici. In seguito all'ondata di persecuzioni che Francesco I scatenò nei confronti degli 'eretici' francesi, dopo l'affissione dei *placards*, manifesti violentemente polemici contro la messa, fu costretto alla fuga (1535). Per diventare un «condottiero di uomini», come ha scritto Lucien Febvre, «fu necessario un prodigioso susseguirsi di casi. E di esperienze». L'esilio fu un'esperienza penosa: «L'esilio è doloroso in sé – scrisse – e la dolcezza del suolo natale è un legame per tutti gli esseri umani». Forse anche per questo disprezzò chi non sapeva affrontarlo. Si rifugiò a Basilea e vi pubblicò la prima redazione in latino della sua opera più importante, l'*Istituzione della religione cristiana* (1536), lavoro che proseguì per tutta la vita, biografia intellettuale e opera militante che, nelle redazioni successive, divenne esposizione del suo pensiero religioso e insieme trattato di ecclesiologia poiché, a differenza di Lutero, egli era convinto che la Scrittura imponesse un ordinamento specifico riguardante il governo della Chiesa. L'opera, per lucidità, chiarezza e vigore polemico, esercitò un'enorme influenza nell'Europa del tempo. Da Basilea, peregrinando tra Francia e Italia, Calvino fu probabilmente a Ferrara alla corte di Renata di Valois, sposa di Ercole II d'Este, che ospitava in quegli anni altri esuli francesi come Clément Marot, e aveva tra i familiari molti «lutherani banditi di Franza». Per anni egli mantenne con la principessa francese un legame testimoniato da una corrispondenza non frequente ma intensa, in cui cercò di divenire una sorta di consigliere spirituale della donna e di impedire che la sua corte scivolasse nel nicodemismo. Infatti polemizzò duramente con chi, come l'elemosiniere di Renata François Richardot, consigliava di seguire esteriormente i riti cattolici, e confidò che la corte di Renata divenisse un esempio per coloro che in Italia erano deboli e incerti. Renata, a sua volta, si rivolse più volte a Calvino per avere sostegno e aiuti. L'abiura di Renata fece tramontare ogni speranza: la duchessa, vinta da troppe ingiurie, è caduta, scrisse a Guillaume Farel (novembre del 1554).

La sorte di Calvino si legò a quella di Ginevra quasi casualmente. Nel 1536 i suoi abitanti si erano ribellati al dominio sabaudo, cacciandone il principe-vescovo. Calvino fu convinto a restare nella città dall'impetuoso Farel, e «uomo timoroso e selvatico, amante della quiete e dell'isolamento», come si definiva, egli si trovò improvvisamente proiettato sulla scena pubblica, al centro di una durissima lotta. Nonostante la tradizione che vuole Ginevra creatura di Calvino, egli incontrò fortissimi ostacoli e molte opposizioni nella borghesia della città, che aveva sostenuto la rivolta contro i Savoia, ma non vedeva la necessità di riforme ecclesiastiche radicali. Divenuto pastore e predicatore, fu espulso due anni dopo e si rifugiò a Strasburgo (1538), dove subì molto l'influenza di Martin Butzer, sia per la teologia e l'esegesi, sia anche per l'organizzazione ecclesiastica. Nel 1541 tornò a Ginevra dettando le proprie condizioni: la Chiesa doveva avere un ordine e un governo «quale ci è prescritto dalla parola di Dio ed è stato praticato dalla Chiesa antica». L'ordinamento da lui ideato nelle *Ordonnances ecclesiastiques* fu profondamente originale e, soprattutto, costituì un importante esempio per lo sviluppo internazionale del calvinismo. Fondato su quattro ministeri (pastori, dottori, anziani – laici scelti all'interno del Consiglio cittadino – e diaconi per l'assistenza dei più deboli) e organismo assai controverso, il concistoro fungeva da tribunale che doveva sovrintendere alla disciplina della comunità, facendo uso della scomunica. In tal modo fu stabilito un difficile e precario equilibrio tra autorità spirituale e temporale, nel tentativo di risolvere un problema allora assai spinoso. Tornato a Ginevra, Calvino si preoccupò del «disordine» della città. «Se permettiamo che i depravati e i corrotti vengano qui a praticare la loro impudicizia, non finiremo per diventare anche noi dissoluti e interamente corrotti come loro?». Venne così stabilito un rigoroso controllo della morale e dei costumi. Ginevra era una piccola città fortificata, ma perennemente minacciata, sovente soggetta a sindrome da accerchiamento, e vedeva con preoccupazione l'immigrazione di tanti stranieri *religionis causa* tra le sue mura. Gli avversari di Calvino, seguaci del sindaco Amy Perrin o perrinisti (il riformatore li ribattezzò «libertini») erano esponenti della borghesia cittadina, libertari e contrari alla disciplina ecclesiastica esercitata dal concistoro. Avevano cacciato il vescovo ed erano difensori della supremazia dello Stato sulla religione nel governo della cosa pubblica. Il Consiglio di Ginevra, invece, in accordo con il concistoro, aveva oramai funzioni di Inquisizione laica, controllava i costumi, condannava alla prigione per adulterio e a morte per sedizione, bestemmia e ateismo, come avvenne nel caso di Jacques Gruet. Ancora nel 1553 il partito «libertino» era ben rappresentato nel Consiglio cittadino e determinato a isolare il severo Calvino.

In questo quadro s'inserisce il clamoroso caso del medico spagnolo Miguel Servet, una drammatica condanna a morte che già allora pose interrogativi inquietanti alla coscienza di alcuni, commosse e fece inorridire molti, ma fu approvata dai più, accomunati dal timore dell'eresia radicale, dell'anabattismo, dell'antitrinitarismo; persino acerrimi nemici di Calvino come Jerôme Bolsec definirono Servet un «monstreux heretique» che meritava di essere eliminato. Già ricercato per le sue idee antitrinitarie, Servet si era rifugiato sotto falso nome a Vienne, nel Delfinato, dove aveva pubblicato clandestinamente la *Christianismi Restitutio* in cui esponeva la sua dottrina antitrinitaria e polemizzava con Calvino. Di questi temi egli aveva già discusso in un aspro carteggio con il riformatore ginevrino che, in seguito, non si sarebbe fatto scrupolo di consegnare le lettere all'Inquisizione di Vienne come prova dell'eresia del nemico. Accusato di idee eterodosse, Servet decise inopinatamente di andare a Ginevra, dove probabilmente sperava nella protezione del partito avverso a Calvino. Al contrario fu arrestato e sottoposto a giudizio da parte della Signoria di Ginevra, cui Calvino fornì i capi d'accusa, e che trasformò il suo caso da disputa teologica in processo di Stato. Con il consenso delle Chiese elvetiche Servet fu condannato al rogo come eretico, blasfemo e sovvertitore dell'ordine pubblico il 27 ottobre del 1553.

A Ginevra il ruolo di Calvino sembrò allora ridimensionarsi; ma nel 1555 vi fu un nuovo mutamento di forze. La popolazione della città, grazie al gran numero di rifugiati (specie francesi) che ottennero la cittadinanza, aumentò nel corso di dieci anni da 13.000 a più di 20.000 abitanti, e Calvino si ritrovò con molti sostenitori nel corpo elettorale. Mutarono così i delicati equilibri del potere cittadino e, raggiunto il controllo stabile di Gine-

vra, da quel momento Calvino si dedicò a un vasto programma di propaganda e di diffusione del suo pensiero in Europa, e in particolare in Francia. Strumenti formidabili furono la tipografia ginevrina, che sfornò, per alcuni decenni, migliaia di libri, e l'Accademia, fondata nel 1559, che preparò decine di pastori e di ministri per le chiese riformate in Francia. Le idee del riformatore penetrarono anche attraverso una vastissima corrispondenza epistolare, che gli permise di discutere, consigliare, guidare, organizzare i suoi interlocutori in ogni parte d'Europa. Molti esuli italiani collaborarono con Calvino: bastino i nomi di Galeazzo Caracciolo, Celso Martinengo, Pier Martire Vermigli; molti altri invece vi si trovarono in drammatico conflitto, soprattutto dopo il rogo di Servet. Ma, alla perenne ricerca della verità di uomini come Lelio Sozzini Calvino rispondeva bruscamente rimandando alle Sacre Scritture, come «fines a Domino positos». Da Basilea, tuttavia, dove si raccolsero alcuni degli spiriti più eterodossi, da David Joris a Martin Borrhaus, ma anche il savoiardo Sébastien Castellion e il piemontese Celio Secondo Curione, partirono le prime e radicali polemiche contro il suo autoritarismo teologico, aprendo una controversia tanto aspra quanto feconda sul diritto di punire gli eretici. Più tardi polemizzarono con Calvino antitrinitari come Matteo Gribaldi Mofa, Giorgio Biandrata, Giovanni Paolo Alciati, tutti dominati da una vera e propria ossessione teologica che li portava a disputare con il riformatore. Uomo chiuso e apparentemente algido, Calvino ebbe del resto un atteggiamento ottimistico nei confronti di Dio, pessimistico verso gli uomini. Nella sua teologia la dottrina della giustificazione era centrale ma non dominante, e non lo era neppure quella della predestinazione, con cui sovente fu identificato. Egli infatti riprese molto da Agostino, secondo cui per decreto Dio non concede a tutta l'umanità corrotta ed impotente la propria grazia, ma soltanto ad alcuni. Nell'*Istituzione* si trovano pagine terribili rivolte a quelli che peccano contro lo Spirito Santo, «respingendo la parola di Dio ed il sapore della sua grazia» (III, 3, 23), abbandonati da Dio, eternamente accecati, tormentati e spinti alla disperazione e allo sconforto. Il caso di Francesco Spiera, avvocato di Cittadella che nel 1548 abiurò di fronte all'Inquisizione e che morì poco dopo disperato, divenne paradigma della durezza della dottrina del peccato contro lo Spirito e della predestinazione. Calvino tuttavia non amò speculare su quel mistero e sostenne che la predestinazione era un «labirinto» nel quale era meglio non addentrarsi. La sua teologia è stata anche definita «antiteologica» perché fortemente orientata alla realtà sociale, attraverso una santificazione della vita e soprattutto del lavoro umano. L'uomo di Calvino vive nel mondo e agisce per servire Dio secondo la sua vocazione (*Istituzione*, III, 10, 3-4). Il concetto di vocazione, infatti, caratterizza il suo pensiero sociale: contro la vocazione intesa in senso monastico Calvino disse che «Dio apprezza maggiormente la condizione di un uomo che […] abbia cura di governare rettamente e santamente la sua famiglia, ponendosi quale meta il servire Dio in una giusta vocazione e da lui approvata» (IV, 13, 16). Il suo profondo umanesimo gli fece rifiutare l'ascesi antica e moderna: «Abbandoniamo quella filosofia disumana – scrisse –, che non concede all'uomo l'uso di alcuna delle cose create da Dio» (III, 9, 4). Lavoratore indefesso, commentatore biblico, predicatore e insegnante (una volta si lamentò di dovere, nello stesso tempo, «fare lezione, predicare, scrivere quattro lettere, appianare alcune liti e occuparsi di almeno dieci persone che l'avevano interrotto»), Calvino fu teologo coltissimo, uomo d'azione e insieme pensatore politico. Poco prima di morire, il 27 maggio 1564, pronunziò un ultimo sermone, in cui commentò la sua esperienza e una vita intera di lotte così: «In questa città ho sostenuto lotte memorabili […]. Sono vissuto in mezzo a lotte continue […]. Tutto quello che ho fatto non ha alcun valore e sono una miserabile creatura. Ma posso affermare che ho voluto il bene, che mi sono sempre dispiaciuto dei miei vizi e che il timore di Dio è sempre stato radicato nel mio cuore». E sul letto di morte ammonì ancora la sua città, Ginevra: «siete una perversa e sventurata nazione, e benché vi siano persone per bene, la nazione è perversa e malvagia!».

(S. Peyronel Rambaldi)

Vedi anche

Calvinismo; Curione, Celio Secondo; Nicodemismo; Renata di Francia, duchessa di Ferrara; Servet, Miguel; Spiera, Francesco; Sozzini, Lelio; Tolleranza, dibattito sulla

Bibliografia

Balmas 2004, Barton 1989, Cantimori 1992, Crouzet 2000, Febvre 1957(a), McGrath 1990, Millet 1998

Câmara, Martim Gonçalves da - Nato in data incerta a Funchal (Madera) da João Gonçalves da Câmara, capitano maggiore dell'isola, e dalla sua seconda moglie, Leonor de Vilhena, figlia del potente João de Meneses, conte di Tarouca, Martim era fratello del gesuita Luís Gonçalves da Câmara, segretario personale di Ignazio de Loyola (1553-1555), poi precettore del giovane re Sebastiano (1559) grazie all'appoggio del cardinale infante Enrico, inquisitore generale. Martim Gonçalves da Câmara aderì sin da giovane alla linea intransigente sulla quale si stavano spostando i nuovi orientamenti culturali e religiosi del Portogallo della Controriforma. Figura tra gli accusatori nei processi contro i professori del Collegio delle Arti (1550-1551), cosa che non impedì però al giovane Câmara, all'epoca alunno del Collegio travolto dagli arresti, di comporre poco tempo dopo due epigrammi in lode di uno dei docenti condannati, Diogo de Teive, editi a stampa alla fine del 1552.

Dottore in Teologia all'Università di Coimbra (di cui fu poi rettore tra 1563 e 1564), attraverso suo zio Manuel de Noronha, vescovo di Lamego, ottenne il posto di arcidiacono nella cattedrale della diocesi. Grazie all'influenza del fratello gesuita, il legame di Câmara con l'inquisitore generale Enrico si consolidò negli anni della reggenza di quest'ultimo (1562-1568). Nel 1564 fu chiamato a corte, dove da allora esercitò mansioni di primo piano. Quello stesso anno prese servizio nella *Mesa da Consciência e Ordens*, lo speciale tribunale incaricato di dirimere alcune materie oggetto di possibile controversia tra la Corona e la Chiesa, ricevendo uno stipendio annuo di 100.000 reali, con pagamento a decorrere dal I gennaio 1565 (ANTT, *Chancelaria de D. Sebastião e D. Henrique, Doações*, liv. 14, c. 558*v*). Era un momento di intensa sovrapposizione tra religione e politica, di cui Câmara seppe approfittare anche grazie alla speciale fiducia del cardinale infante, impegnato a consolidare l'alleanza tra le due principali nuove istituzioni ecclesiastiche del regno, l'Inquisizione e la Compagnia di Gesù, egemonizzata dal Luís Gonçalves da Câmara, confessore del re. Nel 1569 l'ascesa di Martim Gonçalves da Câmara culminò nella nomina a consigliere privato (*escrivão da puridade*) di Sebastiano e nell'elezione a deputato del Consiglio Generale del Sant'Uffizio, istituito ufficialmente il 14 luglio 1569. È probabile che egli abbia influito sulla decisione assunta dall'inquisitore generale Enrico nel 1571 di riservare a un gesuita, da allora in avanti, un seggio nel Consiglio Generale. All'inizio di quello stesso anno, in una lettera al generale della Compagnia Francisco de Borja, la regina Caterina, posta ai margini della vita politica, si era scagliata apertamente contro l'influenza dei fratelli Câmara sul re Sebastiano, suo nipote: «tutto gli è permesso, perché ho lasciato che Luís Gonçalves e suo fratello, Martim Gonçalves (al quale ha dato la più importante carica di questo regno), fossero assoluti signori del regno e del re».

I toni duri di Caterina riflettevano le tensioni che attraversavano la corte portoghese all'inizio degli anni Settanta. Intanto Câmara aveva continuato a accumulare cariche della massima importanza, come quelle di presidente della *Mesa da Consciência*

e Ordens e del tribunale di corte (*Desembargo do Paço*). Il grande prestigio raggiunto lo indusse a un plateale gesto di protesta quando, nel 1574, Sebastiano nominò come suo sostituto il cardinale infante Enrico durante l'assenza causata dalla sua partecipazione a una spedizione militare in Nord Africa. Câmara decise di ritirarsi nel convento domenicano di Benfica, alle porte di Lisbona, per esprimere la sua opposizione all'inquisitore generale che gli era stato preferito. La grave scelta polemica, in ogni caso, non ebbe conseguenze immediate, come avrebbe dimostrato di lì a poco tempo il conferimento allo stesso Câmara del controllo assoluto sugli uffici del tesoro della Corona. Il potente ministro di Sebastiano doveva essere comunque consapevole della distanza che ormai si stava venendo a creare tra il sovrano e il principe Enrico (secondo la tradizione, fu ipotizzata addirittura la sostituzione di quest'ultimo da parte di Câmara alla guida del Sant'Uffizio; gli storici moderni tendono però a respingere questa notizia come priva di fondamento). Con la morte del fratello Luís (15 marzo 1575) si aprì la via alla sua caduta, che fra trame e intrighi di corte si consumò alla metà del 1576.

Câmara continuò anche in seguito a essere considerato un autorevole esponente della classe dirigente del regno. Durante la crisi di successione seguita alla morte in battaglia di Sebastiano a Ksar el-Kebir (1578-1580), ricomparve sulla scena politica schierandosi a favore della pretendente Caterina, duchessa di Braganza, prima che i rapporti di forza sancissero l'affermazione di Filippo II di Spagna. Nel 1591 fu incaricato di svolgere una visita generale ai tre distretti inquisitoriali del regno (Coimbra, Évora, Lisbona), che preludeva all'opera di riorganizzazione tentata l'anno successivo dal cardinale Alberto, inquisitore generale. Al termine della visita aveva invano tentato di persuaderlo a offrire maggiore spazio nel Sant'Uffizio alla Compagnia di Gesù, alla quale Câmara fu sempre molto legato (pur non essendo mai entrato a farne parte, come pure molti storici sono soliti ripetere). Ma quella stagione della storia politica e ecclesiastica portoghese era ormai chiusa per sempre. Nel 1595 Câmara ottenne dal generale gesuita Claudio Acquaviva il permesso di ritirarsi nella casa professa di São Roque, a Lisbona. Ciò non gli impedì, comunque, di partecipare nel 1602 alla delegazione, guidata dai tre arcivescovi del regno (Braga, Évora e Lisbona), che si recò alla corte di Valladolid per protestare contro l'eventualità della concessione di un terzo perdono generale ai nuovi cristiani da parte di Filippo III. Morì a Lisbona il 6 ottobre 1613.

(G. Marcocci)

Vedi anche

Collegio delle Arti di Coimbra, processi del; Consiglio Generale dell'Inquisizione portoghese; Enrico, cardinale infante, poi re di Portogallo; Gesuiti, Portogallo, Perdoni generali; Visite inquisitoriali

Bibliografia

Loureiro 1974, Marcocci 2004(a), Rodrigues 1931-1950, Veloso 1945

Camerarius, Philippus - Giurista e umanista tedesco, figlio del celebre umanista di Lipsia Joachim, Camerarius visse tra il 1537 e il 1624. Durante i suoi studi italiani, intrapresi nel 1563, soggiornò anche a Roma, dove all'inizio di maggio del 1565 fu arrestato dall'Inquisizione insieme con il suo compagno Peter Rieter. Secondo lo stesso Camerarius a provocare l'arresto fu la denunzia di un 'ebreo battezzato', che nel novembre del 1564 sarebbe stato malmenato a Ferrara da uno studente tedesco amico di Camerarius e di Rieter ma estremamente somigliante a quest'ultimo (i due allora si trovavano nella città estense). Gli inquisiti vennero imprigionati per essersi prestati a un'aggressiva propaganda filoprotestante, ma l'accusa non venne più ripresa, mentre gli inquisitori e i gesuiti che per più volte andarono a trovare Camerarius (tra loro il celebre Petrus Canisius) si adoperarono per convertirlo al cattolicesimo. In patria l'imprigionamento dei due giovani tedeschi provocò una dura reazione, a cui contribuì peraltro l'energico intervento delle famiglie, e in particolare quello dello stesso Joachim Camerarius *senior*. A difesa degli arrestati si prodigarono, tra gli altri, il sovrano di Sassonia, il duca August; quello di Baviera, l'arciduca Albrecht V, e persino l'imperatore Massimiliano II, che ordinò al suo ambasciatore a Roma, conte Prospero d'Arco, di intervenire per la liberazione dei prigionieri. L'imperatore minacciò addirittura delle ritorsioni nei confronti dei membri del clero italiano presente in Germania.

Dal modo in cui si svolse l'iniziativa dell'ambasciatore imperiale, che ebbe un ruolo fondamentale nella liberazione dei due, sembra di poter dire che sia a papa Pio IV, sia a una parte dei cardinali inquisitori, l'arresto dei due giovani tedeschi aveva creato non poco imbarazzo. Al contrario, la decisione di imprigionarli fu difesa con fermezza dal cardinale Michele Ghislieri, futuro Pio V; e proprio la resistenza di quest'ultimo fu il principale ostacolo che l'ambasciatore imperiale dovette vincere per ottenere il rilascio. Quando finalmente l'Inquisizione diede il permesso per la liberazione dei due studenti, pose tuttavia la condizione che i due si presentassero in seguito al nunzio di Vienna. Prospero d'Arco alla fine accettò – in forma verbale – questa richiesta, trattandola però come una formalità non impegnativa, e rifiutandosi quindi di confermarla per iscritto. Il 4 agosto del 1565 Camerarius e Rieter vennero messi in libertà, ma – come riferì l'ambasciatore toscano Averardo Serristori – Ghislieri contava ancora sul loro ritorno in prigione e sulla loro conversione finale. I suoi calcoli furono troncati dall'intervento diretto dell'ambasciatore d'Arco presso Pio IV, e anche – cosa su cui Camerarius insiste particolarmente – dal timore di Roma per possibili ritorsioni negli stati tedeschi. In questo clima l'aggressione subita in Turingia da Antonius Cauchius, uditore del nunzio, fu considerata – del resto erroneamente – come una rivalsa per l'arresto di Camerarius. Dopo la sua liberazione egli rimase malato per un certo tempo. Più tardi avrebbe ricordato che in quell'occasione l'assessore del Sant'Uffizio Donato Stampa era stato con lui molto benevolo. I due studenti lasciarono definitivamente Roma il 27 settembre 1565 e, senza più essere infastiditi, tornarono a casa.

Camerarius riferì le vicende della prigionia e della liberazione nella *Relatio vera et solida de captivitate Romana*, scritta con ogni probabilità intorno al 1586 come risposta al trattato polemico del gesuita Christoph Rossefeg, pubblicato con lo pseudonimo di Rosenbusch e intitolato *Replica. Auff dess calumnianten Lucae Osiandri Verantwortung wider die Jesuiter* (1586). In quell'operetta l'affare dei due studenti tedeschi occupava un posto marginale. Rossefeg infatti vi sostenne che i gesuiti si erano comportati in modo estremamente amichevole con i due studenti arrestati, e che questi, a dire il vero senza rinunciare a professare le loro opinioni, avevano promesso tuttavia di riconsiderarle. Camerarius, che allora ricopriva l'alta carica di vicecancelliere dell'Accademia di Altdorf, con la sua pubblicazione intese difendere il suo 'onore confessionale', sottolineando che la detenzione non aveva neanche minimamente scosso le sue convinzioni religiose. Va anche detto che per il fatto di contenere particolari altrimenti ignoti, la relazione costituisce una fonte importante per la storia del Sant'Uffizio, delle sue procedure, dello stile e dei metodi usati per influenzare i detenuti, nonché per caratterizzare la personalità degli inquisitori. Nel 1600 lo scritto di Camerarius *Operae horarum successivarum, sive meditationes historicae* (Norimberga, 1599), raccolta di riflessioni su diversi temi comprendente tra l'altro numerosi aneddoti e curiosità, ma anche spunti antiromani e un *excursus* piuttosto lungo contro l'uso della coercizione in materia di fede, subì la condanna dell'Indice. Il documento di un anonimo censore con proposte di espurgazione è stato analizzato da John Tedeschi.

(L. Szczucki)

Vedi anche
Germania; Gesuiti, Italia; Stranieri, Italia

Fonti
ASF, *Mediceo*, filza 3825, f. 185 *r-v*

Bibliografia
Camerarius 1984, Canisius 1896-1923, Paschini 1957, Pastor 1886-1933, Rosi 1894, Schelhorn 1740, Steinherz 1914, Tedeschi 1991

Campana, Guglielmo - Prete modenese nato intorno al 1460, Campana fu per decenni parroco della chiesa cittadina di San Michele, e mansionario ed esorcista della cattedrale. Nel 1517 fu processato dall'Inquisizione per una lunga serie di operazioni magiche e di invocazioni diaboliche, praticate per oltre vent'anni. In quell'occasione, grazie all'aiuto prestatogli dalle autorità vescovili, fu trattato con molta indulgenza e poté così rimanere a San Michele fino alla metà degli anni Trenta. Insieme con la figlia Chiara tentò poi di trasmettere il controllo della parrocchiale al figlio di costei, scontrandosi però con l'azione riformatrice del nuovo vescovo della città, Giovanni Morone. Intorno al 1537, in circostanze oscure, finì un'altra volta nella rete del tribunale dell'Inquisizione – per la precisione, della sede di Bologna – ma evitò un secondo processo che forse lo avrebbe colpito più duramente. Morì a Modena nell'ottobre del 1541, impoverito e pentito dei suoi trascorsi, concludendo così una parabola umana che il grande cronista Tommasino de' Lancillotti tratteggiò con una partecipazione intensa.

La figura di Campana e le sue vicende appaiono come un compendio a tinte forti delle strutture mentali e dei modelli comportamentali del clero pretridentino, nonché della dialettica tra istituzioni diverse all'interno della Chiesa del primo Cinquecento. A Modena egli fu per decenni il sacerdote più autorevole (ma certo non l'unico) a gestire un 'sistema del sacro' che integrava perfettamente religione e magia, divino e diabolico. Uomini e donne di ogni ceto chiedevano a lui una via breve per creare o per rinsaldare legami sentimentali, per appagare istinti sensuali, per curare anime e corpi, per ottenere conoscenza o ricchezza; e alla clientela femminile egli sapeva estorcere frequenti gratificazioni sessuali. Nel suo repertorio stregonesco benedizioni ed esorcismi si mescolavano con i riti e le operazioni della negromanzia, con gli scongiuri e gli ingredienti della magia popolare, con i vari rimedi di una farmacopea in bilico tra la medicina colta e la 'superstizione'.

Le circostanze che portarono al processo del 1517 non appaiono chiare. Probabilmente le invidie di altri preti e l'ostilità di clienti insoddisfatti e di mariti infuriati, covate a lungo, trovarono sbocco giudiziario grazie a una congiuntura favorevole, che coincise con l'arrivo di un nuovo inquisitore, il frate domenicano Antonio da Brescia, nel momento stesso in cui il governatore pontificio Francesco Guicciardini rintuzzava le fazioni cittadine, compresa quella filoestense a cui appartenevano anche i protettori di don Guglielmo. Tuttavia, quando il prete fu incriminato la rete di appoggi politico-ecclesiastici che ne aveva favorito la carriera si attivò. Ripetuti interventi di Ambrogio Moreni, vicario vescovile e quindi giudice di Campana accanto all'inquisitore, rallentarono il procedimento e ne orientarono l'esito, attribuibile in pari misura all'approccio teologico piuttosto tradizionale di Antonio da Brescia. Poco interessato alla demonologia del *Malleus maleficarum*, l'inquisitore giudicò il patto con il diavolo stretto da Campana non come un segno della sua partecipazione alla cospirazione diabolica delle streghe, ma come l'atto di un mago isolato che si era illuso di poter ottenere dal maligno – nella forma poco minacciosa di uno 'spirito familiare' nella sfera di vetro – ciò che in realtà quest'ultimo non era in grado di dare: la conoscenza del futuro e il controllo della volontà altrui. Riconosciuto colpevole, Campana fu condannato a non allontanarsi da Modena per qualche anno e a una lunga serie di penitenze e di restrizioni dell'ufficio sacerdotale, tra le quali spicca la proibizione perpetua di compiere esorcismi. I suoi benefici, comunque, non furono toccati. La pur mite sentenza fu vanificata dal suo ricorso alla Penitenzieria Apostolica (1518), che si concluse con il pieno reintegro del prete nei suoi incarichi. L'intervento romano suggellava così il ritorno a una 'normalità' nella quale i preti potevano continuare indisturbati ad alternare le stregherie ai sacramenti, ben protetti da centri di potere dinanzi ai quali l'Inquisizione premoderna era impotente. Significativamente, il processo a Campana rimase per decenni l'unico che il tribunale modenese fosse riuscito a portare a termine contro un ecclesiastico per imputazioni di quel tipo.

(M. Duni)

Vedi anche
Clero; Esorcismo; Modena; Morone, Giovanni; Penitenzieria Apostolica

Fonti
ASMo, *Inquisizione*, *Processi*, b. 2

Bibliografia
Duni 1999, O'Neil 1984, Peyronel Rambaldi 1979, Trenti 2003

Campanella, Tommaso - Campanella fu un filosofo che trascorse quasi tutta la propria vita adulta in carcere dove scrisse la gran parte delle sue opere. Costituisce dunque uno dei più importanti casi di scrittura dal carcere della storia italiana. Scrittore di fertilità inesauribile, poeta, uomo di sorprendenti risorse fisiche e morali, sopravvisse a torture atroci e a una situazione giudiziaria disperata per ritrovare dopo lunga prigionia un ruolo profetico nell'Europa di Urbano VIII e di Richelieu. La sua fu un'avventura umana d'eccezione. Nel messianesimo rivoluzionario e comunitarista che animò le sue idealità politico-religiose – e che fu poi convertito senza sforzi né rotture concettuali in messianesimo autoritario – è percepibile la rappresentazione di aspirazioni antiche del mondo rurale dal quale proveniva e del quale non perse mai l'impronta. Sul piano filosofico, divenne il teorico dell'identità di Dio e Natura, filosofia questa che durante la prigionia condusse a conciliazione, o a un tentativo di conciliazione, con il cristianesimo. Se ciò sia stato fatto con piena convinzione o con un margine di simulazione, è questione non risolvibile in base ai documenti disponibili e del resto scarsamente pertinente nell'Italia della Controriforma. La straordinaria durezza della sua vita, infatti, non fece che vincolarlo più di altri alle condizioni di simulazione e dissimulazione generalmente imposte agli scrittori italiani dall'apparato repressivo dell'Inquisizione. Tali condizioni non gli consentirono di essere né un rigoroso costruttore di sistemi né un grande innovatore di filosofie, ma gli permisero di percepire con straordinaria sensibilità i codici culturali del suo tempo e di comporli in sintesi grandiose e brillanti. Per comprendere un'opera che per molti versi appare contraddittoria, occorre allora connetterla alla vita cui fu indissolubilmente legata. Il primo processo inquisitoriale, cui fu sottoposto tra 1594 e 1595, mutò infatti profondamente tanto il suo comportamento quanto il suo modo di scrivere, sottoponendo entrambi a stretta sorveglianza censoria.

Proveniente da una famiglia popolare – il padre era ciabattino – e da una delle province povere del meridione italiano, la Calabria ultra, a quattordici anni Campanella vestì l'abito domenicano e andò a studiare prima a Placanica, poi a San Giorgio Morgeto, quindi a Nicastro e infine nel grande studio di Cosenza, per compiere la tradizionale formazione teologica di carattere tomistico caratteristica dell'Ordine. Lasciò però subito cadere il tomismo per avvicinarsi alla filosofia della Natura di Bernardino Telesio, di

© NORMALE PISA

cui lesse il *De rerum natura* (Neapoli, apud Iosephum Cacchium, 1570). Da questo incontro nacquero diversi scritti tra i quali la *Philosophia sensibus demonstrata* (edita a Napoli, da Orazio Salviano, nel 1591) – l'unico testo precedente la prigionia a noi rimasto, insieme forse alla *Monarchia di Spagna* – dove Campanella attaccò Aristotele e difese Telesio, illustrando l'idea che l'essenza divina si rifletta in un'*anima mundi* diffusa nell'universo e capace di renderlo sensibile e intellettivo. Desideroso di esperienze tanto umane quanto intellettuali, nel 1589 abbandonò la provincia calabrese e andò a vivere a Napoli, allora la più grande metropoli italiana, dove prese albergo nel grande convento di San Domenico. In questo centro intellettuale, assai libero nella disciplina religiosa e filo-popolare nell'orientamento politico, Campanella maturò la sua prima cultura politica. Sottoposto a procedimento interno all'Ordine per l'adesione alla filosofia telesiana e invitato a tornare in Calabria e a Tommaso d'Aquino, partì invece in direzione opposta e approdò a Padova dopo aver fatto sosta a Roma, Firenze e Bologna. Cominciò così la grande ribellione, un atteggiamento radicale nel pensiero e nel comportamento pratico di cui oggi siamo in grado di percepire solo piccoli frammenti e pallidi segnali. A Padova, frate Tommaso frequentò ambienti ebraici ed eterodossi, fu inquisito per atti 'sodomitici' verso il generale del suo Ordine e poi finì impigliato in un processo di Inquisizione che, nato da motivi occasionali, si allargò rapidamente fino a raggiungere le imputazioni di eresia e di ateismo quando le testimonianze padovane furono incrociate dal Sant'Uffizio romano con le censure degli scritti sequestrati a Napoli e a Bologna. In seguito a un fallito tentativo di evasione dal carcere padovano, il recluso fu estradato a Roma e rinchiuso nelle carceri del Sant'Uffizio dove conobbe Francesco Pucci. Da lui assorbì un vasto complesso teologico e profetico di origine anabattistica relativo al ruolo di Cristo come restauratore dell'innocenza primitiva e alla prossima riunione dell'umanità in *unum ovile et unus pastor*. Il processo si concluse il 30 ottobre 1595 con un'abiura, seguita dalla condanna dei suoi scritti e da una reclusione durata fino alla fine del 1597.

Rispedito dal Sant'Uffizio in Calabria, Campanella cercò di conquistare la benevolenza delle autorità spagnole che dominavano quella terra scrivendo, nella seconda metà del 1598, la *Monarchia di Spagna*, una apologia della missione universale assegnata dal fato alla Spagna, fittamente intessuta di spunti machiavelliani e non priva di velate critiche al governo spagnolo nel meridione. Nel frattempo fu però coinvolto in una trama di relazioni e di iniziative promosse da Maurizio de Rinaldis per far insorgere la Calabria proprio contro gli spagnoli. Al progetto di ribellione Campanella contribuì annunciando una rivoluzione politico-religiosa indicata dalle stelle per l'anno 1600 e predicando tempi nuovi, tempi di amore e fratellanza retti da legge naturale e vita comune. Scoperta la cospirazione in seguito a una delazione, fra' Tommaso fu arrestato, interrogato e poi tradotto nelle carceri napoletane, dove l'abito domenicano lo protesse dal giudizio sommario del tribunale spagnolo – che l'avrebbe subito destinato alla morte – per sottoporlo invece alle più complesse procedure del processo ecclesiastico relativo al rilievo dottrinale della sua predicazione.

Nel processo napoletano emerse con evidenza la sua incredulità, la sua spiegazione politico-machiavelliana di miracoli, dogmi e cerimonie religiose nonché la sua autoproclamazione come nuovo Messia designato dalla congiunzione astrale a un compito di riforma dell'umanità. Avendo abiurato nel precedente processo del 1594-1595, il suo caso si presentava come *relapsio*, ricaduta che anche il foro ecclesiastico puniva con la morte. Per evitarla, il 2 aprile 1600 il suo grande estro teatrale mise in scena una simulazione di follia, configurando così una situazione nella quale il diritto canonico vietava l'irrogazione della pena di morte. Sottoposto tra il 4 e il 5 maggio 1601 alla tortura tremenda della 'veglia' – trentasei ore di sospensione a una corda con le braccia slogate – per accertare l'autenticità della follia, Tommaso sostenne la prova senza tradirsi e salvò la vita. Tra le altre, scrisse così anche una pagina memorabile sull'inefficacia della tortura come mezzo di prova giudiziaria. Cominciò allora la detenzione a vita nelle carceri napoletane, una prigionia nel corso della quale rielaborò i temi della predicazione calabrese volgendoli in senso filo-papale. Appena fu capace di tenere di nuovo la penna in mano, scrisse gli *Aforismi politici*, riformulazione in chiave ortodossa del precedente machiavellismo religioso, e la *Città del Sole*, dove descrisse il tipo di ierocrazia comunista perseguita nei suoi disegni rivoluzionari. Il tratto specifico della *Città del Sole* sta dunque nel fatto di non essere soltanto un testo letterario ma di essere stata effettivamente predicata ai calabresi durante l'agitazione messianica del 1599 per essere poi pagata con due torture e 27 anni di prigione.

La Città del Sole

Il piccolo testo, che una lunga tradizione critica colloca nel 1602, si presenta come il racconto di un navigatore che ha conosciuto una città perfetta posta su un'isola spersa nell'Oceano. Posta su una collina, la città è un'immagine dell'universo ed è dominata da un tempio circolare sormontato da una cupola raffigurante il cielo con tutte le sue costellazioni maggiori. Al centro del tempio sta un altare sopra il quale «non vi è altro ch'un mappamondo assai grande, dove tutto il cielo è dipinto, e un altro dove è la terra» (Campanella 1997: 6). La Natura è allo stesso tempo il modello della città e l'oggetto del suo culto. Tale religione della Natura ha rigoroso fondamento nella metafisica formulata in carcere e basata sull'identificazione di Dio e Natura. Oltre a essere descritta nella *Città del Sole*, del resto, tale religione, con il suo culto del sole e dei pianeti, fu praticata e fatta praticare effettivamente da Campanella ai suoi compagni durante i primi anni di prigionia. Sia nella sua forma, sia nel suo governo, sia nella sua religione, la città solare ripete la struttura dell'universo. Campanella, che praticava l'astrologia, costruisce una città 'astrologica' costituita in modo da catturare la causalità celeste e, di rimando, influenzarla. La semina, il raccolto, l'accoppiamento e la riproduzione sono ordinati 'secondo scienza' da sacerdoti astrologhi che conoscono le congiunzioni delle stelle e regolano su di esse ogni attività economica. In questo senso, la sua città fornisce un esempio perfetto di 'città microcosmo' dove l'organizzazione sociale, le istituzioni e il governo ripetono la forma della Natura.

L'*inventio* letteraria che opera alla base del testo sta nell'idea di impiegare il genere utopistico inaugurato da Thomas More come cornice narrativa più idonea a rappresentare l'unità di profezia messianica, mito del secolo d'oro e dottrina platonica dell'ottima repubblica, propria della politica di Campanella. La città viene scoperta da un seguace di Colombo ma sta a oriente, è un mondo nuovo ma sorge dalla più antica delle civiltà. Questi caratteri ambivalenti rispondono alle caratteristiche astrali della *Città del Sole* che dell'*Utopia* moriana mantiene cornice letteraria e importanti spunti narrativi muovendosi però su di uno sfondo ideologico differente. La *Città del Sole* è infatti uno scritto messianico o, se si preferisce, è il luogo dove la tradizione profetico-messianica si travasa nel nuovo genere utopistico. La sua costituzione politica costituisce la realizzazione dell'ottima repubblica platonica e si colloca nel tempo del nuovo avvento messianico, quando il ritorno dei cieli nelle congiunzioni assunte al tempo della nascita di Cristo genererà la riunione dell'intera umanità in un unico ovile sotto un unico pastore. Per Campanella, il valore della città solare è dunque garantito da una cornice profetica: è qualcosa di auspicato e di previsto per il futuro, come indica lo stesso suo titolo originario che suonava: *Idea di riforma della repubblica cristiana conforme alla promessa da Dio fatta alle sante Caterina e Brigida*. Più che un'utopia, la *Città del Sole* costituisce allora un'eucronia: un evento che, lungi dal non accadere in nessun luogo, trova giustificazione nelle profezie divine e astrali e si colloca in un futuro considerato prossimo.

Le implicazioni del Dio Natura

Tra la fine del 1605 e la prima metà del 1606 Campanella illu-

strò e argomentò la sua conversione in dolenti poesie e nell'*Ateismo trionfato*, diario autobiografico della sua evoluzione filosofica dall'iniziale incredulità machiavellica alla scoperta dell'identità di cristianesimo e legge naturale. Valorizzando la teologia trinitaria che vede in Gesù la incarnazione del *logos* divino, Campanella propone un'interpretazione di Cristo come ragione universale che anima la Natura e regge il mondo e individua la sua opera di grazia nel dispiegamento della ragione umana. Il Dio di cui Cristo rappresenta il *logos* opera tanto intimamente nelle cose da risultarne l'indisgiungibile forza animatrice. Dio è 'intrinseco' e 'interno' al mondo e più intimamente inerente a esso di quanto non sia l'anima al corpo umano. Come *logos* di questo Dio, Cristo è *ratio seminalis* disseminata nelle cose e riassunta in una Ragione Prima regolatrice dell'universo. Questo modo di intendere il verbo operante nel cristianesimo come ragione che ordina l'universo e si riflette nel discorso umano, conduce Campanella a considerare il cristianesimo come ragione dispiegata e le altre leggi religiose, in quanto diverse espressioni della ragione naturale, come cristianesimo implicito. Così, coloro che vivono secondo ragione sono già cristiani e coloro che vivono contro ragione sono ribelli a Cristo. L'identificazione del cristianesimo con la ragione naturale giunta alla maturazione della propria legge – «integre rationales, hoc est christiani» – permette una giustificazione delle diverse leggi politico-religiose e conduce alla conclusione che tutte, nella loro partecipazione alla legge naturale, siano buone e in tutte si possa trovare la salute quando si agisce rettamente. Ma l'implicazione si presta anche a essere rovesciata nel suo contrario. A seconda infatti che la religione naturale sia fatta regola della religione cristiana, o, viceversa, la religione cristiana divenga criterio della religione naturale, si produce un'equivalenza sostanziale di tutte le religioni e una larga tolleranza oppure, viceversa, un'assoluta intolleranza. Nell'*Ateismo trionfato* vengono tratte entrambe queste conseguenze della identificazione tra Cristo e ragione universale. Nella *Monarchia del Messia* invece, viene tratta soltanto la seconda.

Fallito il tentativo di conquistare la benevolenza dei giudici ecclesiastici con la confessione dell'*Ateismo trionfato*, fra' Tommaso cercò di guadagnare delle benemerenze presso il nuovo papa Paolo V e la Congregazione del Sant'Uffizio, da cui dipendeva la sua sorte futura, difendendo la causa pontificia nel conflitto sorto tra Roma e Venezia nell'aprile 1606. Redasse a questo fine diversi scritti contro i veneziani, il più importante dei quali fu la *Monarchia del Messia* dove la profezia messianica predicata durante la congiura calabrese viene riformulata in favore del papa e dei diritti ecclesiastici verso Venezia. Il regno del nuovo Messia è ora identificato nell'umanità riunita in un unico ovile sotto il potere di un papato riformato e la città futura vi assume i connotati della Chiesa. In fin dei conti, i diritti temporali rivendicati da Paolo V nei confronti dei veneziani non differiscono infatti dai poteri posseduti dal principe sacerdote della *Città del Sole*. Nel tessere questa nuova figura del suo messianesimo, Campanella impiega i temi del millenarismo di Francesco Pucci. Nella prima stesura del manoscritto, egli attribuisce infatti con particolare chiarezza a Cristo il compito di «restaurare il secolo beato» ponendo fine all'età del conflitto e della scissione. Con la sua apparizione visibile, il *logos* divino «ci habbi dato legge, et ci habbi fatto rationali insegnandoci il vero culto, tolto la maledizione, diversità di fede, sette, principati, restituita la Natura alla sua innocenza primiera et dato il modo di schiffare tutti i mali presenti e futuri, conveniente a tutte le nationi, che secondo li suoi precetti questo secolo felice si troverà in tutti ma non cessare le maledittioni dove non è intelletto, amore e fede d'osservare li remedi suoi. Dunque una legge a tutti comune e un principato haverà restituito come fu nella natura incorrotta e nel secolo d'oro, principe, sacerdote e padre dell'universo». Anche in un testo tanto incline alla causa pontificia, tuttavia, la struttura del discorso rimane quella dell'identificazione tra Cristo e ragione naturale e, di conseguenza, tra grazia e illuminazione razionale. Una delle conseguenze logiche di una tale identificazione è di considerare la *ratio* operante nei principati non essenzialmente differente dalla grazia operante nella Chiesa e i poteri esercitati dai principi pagani essenzialmente uguali a quelli esercitati dai principi cristiani. La necessità di attribuire al papato tanto i poteri temporali quanto i poteri spirituali non differisce dunque da quella reclamata da ogni altro principato; e la ragione per attribuirla alla Chiesa piuttosto che alla Repubblica di Venezia è affidata alla nuova forma della profezia millenarista che individua nella Chiesa il soggetto dell'unità messianica.

Nei successivi anni di prigionia napoletana, Campanella si dedicò alla stesura di grandi opere sistematiche. Scrisse la *Filosofia epilogistica*, tripartendola in Fisica, Etica e Politica; redasse una *Medicina* in due libri; rielaborò la *Metaphisica*; mise assieme una *Philosophia rationalis* composta di *Rhetorica*, *Dialectica*, *Poetica* e *Historiographia*; stese una *Theologia* e gran parte dei sette *Libri Astrologicorum*. Sul piano filosofico, si trattò del progetto grandioso di costruire una filosofia universale capace di comprendere tutto il sapere dalla metafisica alla politica. Sul piano teologico si trattò di un tentativo di conciliare con il cristianesimo un sistema metafisico imperniato sull'identificazione tra Dio e Natura. La chiave di tale conciliazione continua a essere la 'scoperta' dell'identità di cristianesimo e ragione naturale. Da questa premessa deriva sia l'idea che le verità conosciute attraverso la rivelazione non siano diverse da quelle conosciute attraverso il lume naturale ma ne costituiscano un completamento reso necessario dalla limitatezza della mente umana, sia l'idea che la verità della Bibbia non differisca da quella di ogni libro contenente verità, sia ancora l'idea che il cristianesimo non faccia che suggellare la Natura con i sacramenti. E che questi siano da intendere, di conseguenza, come segni naturali di doveri sociali. Ma una tale identificazione tra Cristo-*logos* divino e ragione universale possiede a propria volta la sua necessaria premessa logica nell'identificazione di Dio e Natura. L'"immanentismo' costituisce dunque il punto d'arrivo, non già il punto di partenza della filosofia di Campanella.

Nel 1626 frate Tommaso riuscì finalmente a uscire dalle prigioni napoletane e a farsi estradare a Roma dove però venne nuovamente chiuso in carcere per altri due anni e mezzo. Dopo trentatre anni di prigionia, cominciò nel 1629 l'ultima fase della sua vita, finalmente libera. Campanella ottenne allora un certo credito a Roma guadagnando il favore del nuovo papa, Urbano VIII, grazie soprattutto alle sue conoscenze astrologiche. Cercò ora di pubblicare le opere scritte in carcere e riuscì a far stampare la *Monarchia del Messia* e l'*Ateismo trionfato* tradotti in latino, nonché, a Lione, i *Libri Astrologicorum*. Ma la persistente ambivalenza dottrinale delle sue opere, unita alla brusca condanna dell'astrologia maturata da Urbano VIII nel 1631, lo misero di nuovo in difficoltà inducendolo a partire alla fine del 1634 per la più liberale Parigi. Qui fu accolto benignamente da Richelieu e dagli ambienti culturali parigini senza riuscire però, ormai vecchio, a inserirsi davvero nell'ambiente di corte. Morì a Parigi nel 1639 in pace con la Chiesa e soprattutto con il suo Ordine che, nel complesso, non gli aveva mai fatto mancare la sua protezione.

(V. Frajese)

Vedi anche

Amabile, Luigi; Ateismo; Napoli; Pucci, Francesco; Sarpi, Paolo; Telesio, Bernardino; Urbano VIII, papa

Bibliografia

Amabile 1882, Amabile 1887-1888, Amerio 1948, Amerio 1972, Campanella 1997, Campanella 2004, De Mattei 1934, Ernst 2002, Firpo 1947, Firpo 1974(b), Firpo 1985, Firpo 1998, Frajese 2002, Headley 1997, Yates 1964

Campeggi, Camillo - Inquisitore domenicano, nacque a Pavia all'inizio del '500 (è incerto l'anno di nascita). Dopo aver con-

seguito il titolo di *magister Sacrae Theologiae*, esercitò l'ufficio di inquisitore a Pavia intorno al 1554 e passò poi a Ferrara, prima come sostituto dell'inquisitore titolare, il domenicano genovese Giovanni Battista Visconte, poi come inquisitore generale dello Stato estense dove operò con tale autorità fino al 1568. In questi anni fu impiegato anche in altri importanti incarichi di alta politica ecclesiastica per conto del papato e degli Este. Candidato già nel 1559 all'ufficio di maestro del Sacro Palazzo, partecipò come teologo ai lavori della terza fase del Concilio di Trento, e da qui svolse anche l'ufficio di informatore dei duchi estensi oltre a portare il suo contributo alla definizione delle dottrine sulla messa e sui sacramenti dell'eucarestia e del matrimonio. Fermo sostenitore della dottrina del primato papale da lui esposta in un trattato edito nel 1555 e in un secondo trattato rimasto inedito, incontrò il pieno favore dei papi del suo tempo e rappresentò una delle figure più impegnate nella repressione dura e accanita del dissenso dottrinale in Italia. In un'omelia del 1561 ai padri conciliari sul tema dell'evitare le seduzioni del mondo fallace (subito stampata a Brescia) espose il programma rigidamente antiereticale per un Concilio che doveva preoccuparsi soprattutto di difendere le dottrine ortodosse e distruggere gli eresiarchi. La sua opera fu l'attuazione di queste idee, sia sul piano intellettuale sia su quello pratico. Dalle sue note contabili risulta l'acquisto di un trattato giuridico sulla tortura e di un altro sugli ebrei e gli infedeli. Sono le tracce del lavoro di studio a cui l'avvio dell'Inquisizione romana e della dura campagna di estirpazione del dissenso costringeva uomini come lui, alle prese con questioni per le quali la normativa dei manuali antichi era nello stesso tempo indispensabile e inadeguata. Per offrire uno strumento efficace ai suoi colleghi Campeggi curò la stampa dell'antico trattato di Zanchino Ugolini e ne aggiornò le norme sulla base dell'esperienza personale accumulata nel corso della campagna da lui condotta nelle terre padane. Non fu una campagna facile: egli stesso racconta che la popolazione gli era ostile e che i crocesignati non gli erano di alcun aiuto quando doveva percorrere il territorio extraurbano e procedere alle visite inquisitoriali affiggendo editti, allestendo gli strumenti di tortura o facendo dissotterare i corpi per pubbliche condanne. La maggior parte dei verbali dei processi è perduta insieme all'archivio dell'Inquisizione ferrarese. Ma le sue accurate note di spesa illuminano di scorcio lo scenario quotidiano delle attività inquisitoriali e le sofferenze inflitte ai processati. La questione del costo dell'Inquisizione era un suo cruccio: Campeggi si lamentava della povertà di mezzi dei tribunali italiani e sapeva di non poter contare sul sistema in vigore nell'Inquisizione spagnola. D'altra parte nelle città estensi il suo arrivo suscitò grandi timori perché si diceva che intendesse ricorrere al sequestro totale dei beni degli inquisiti. I suoi furono tra gli anni più caldi dell'azione repressiva e di controllo nell'area dei ducati padani, sostenuta dalla volontà di Pio V Ghislieri di regolare i conti rimasti in sospeso dai tempi di Paolo IV. Perciò Campeggi dovette anche riprendere le carte modenesi relative agli anni dell'episcopato di Giovanni Morone e raccogliere ogni traccia, elaborando anche un catalogo sistematico di ogni indiziato, secondo un progetto predisposto per essere esteso a tutta l'Italia. Si dovette a lui e al suo vicario, fra' Niccolò dal Finale, l'azione che portò alla scoperta dei focolai della 'eresia giorgiana', la setta ereticale dei seguaci dell'ex benedettino Giorgio Siculo. Quale fiducia si nutrisse nelle sue capacità lo mostra l'invio (maggio 1567) nella sede di Mantova, dove si preparava un duro scontro con la corte gonzaghesca e con la nobiltà locale. L'episodio più clamoroso si ebbe con l'uccisione di due frati domenicani, a cui seguì un'inchiesta conclusa con pene durissime e con l'umiliazione dell'autorità ducale. In questa situazione Campeggi manifestò una forte coscienza del proprio ruolo e dell'autorità dell'ufficio dell'Inquisizione. Al duca di Mantova arrivò a minacciare la punizione divina se non spazzava via le resistenze che nella capitale del ducato avevano portato all'uccisione dei due domenicani e alla diffusione di scritte violentemente aggressive contro i frati. Tanta durezza e tanta decisione si spiegano pensando all'appoggio che il nuovo papa domenicano, Pio V, garantì all'impiego del tribunale contro ogni resistenza. La dura decisione del pontefice in difesa dell'Ordine domenicano e nel richiamo dei prìncipi all'obbedienza si vide nelle misure che vennero prese e che confortarono l'azione di Campeggi portando agli arresti e alle sentenze durissime che seguirono. L'invio da Roma di Carlo Borromeo contribuì al successo dell'Inquisizione in maniera decisiva: perfino al cardinale apparve 'strana' la radicale trasformazione dell'atteggiamento del duca dalle iniziali resistenze ad un ossequio senza limiti ai voleri romani (lettera del 28 febbraio 1568, ACDF, *S. O.*, *St. St.*, D 4-g). Fu in questo contesto che si ebbe il compimento dell'indagine sulla setta 'giorgiana' e furono varcate le mura fino allora protette delle abbazie cassinesi e in particolare di quella di San Benedetto Po. Era tempo di ricompensare tanta dedizione: il 14 maggio 1568 Pio V nominò Campeggi vescovo di Nepi e Sutri. Era un avvicinamento a Roma e un premio da parte del papa domenicano a uno dei suoi più fedeli e attivi collaboratori. Ma il neovescovo fece appena in tempo a raggiungere la sua sede prima di morire, alla fine del 1569.

(A. Prosperi)

Vedi anche

Calandra, Endimio; Carlo Borromeo, santo; Concilio di Trento; Confisca dei beni; Crocesignati; Ferrara; Giorgio Siculo; Mantova; Modena; Pavia; Pio V, papa; Zanchino Ugolini

Fonti

ASVe, S.U., *Processi*, b. 72

Bibliografia

Marchetti 1974, Pagano 1991, Prosperi 2000, Prosperi 2003(a)

Campeggi, Ridolfo - Scrittore e accademico di nobili origini, nacque a Bologna nel 1565. Fu autore di raccolte di poesie, di fiabe pastorali e di drammi musicali che la critica, nei secoli, ha giudicato di scarso pregio. In vari momenti della vita ricoprì incarichi nelle magistrature cittadine. Per la storia dell'Inquisizione è degno di nota un libretto da lui composto: il *Racconto de gli heretici iconomiasti*, pubblicato a Bologna, forse nel 1622, e riedito nel 1623 (l'autore morì l'anno dopo). Il *Racconto* è assai raro (copie con la data 1622 sono custodite alla Biblioteca Universitaria di Bologna, alla Biblioteca Arcivescovile di Bologna, alla Nazionale di Firenze, alla British Library di Londra, alla Casanatense di Roma e nelle Biblioteche della Ohio State University e dell'University of Dayton), e non se ne fa menzione neppure nella voce *Campeggi* nel DBI, peraltro esaustiva. Dedicato al cardinale Alessando Ludovisi, arcivescovo di Bologna, steso in volgare con un grande ricorso ad artifici retorici, frequenti richiami a passi biblici in latino e lunghi discorsi messi in bocca ai protagonisti, il libretto narra la frenetica caccia all'uomo verificatasi a Bologna all'inizio degli anni Venti del Seicento per scoprire l'identità di alcuni bestemmiatori che per anni con cartelli diffamatori e altri mezzi offensivi avevano insozzato alcune sacre immagini nella città. Lo svolgimento del caso fu seguito con attenzione da Roma dai cardinali della Congregazione del Sant'Uffizio, che inviarono all'inquisitore bolognese, fra' Paolo Vicari da Garessio, precise istruzioni per scoprire i colpevoli e, in un secondo momento, per processarli e indurli a confessare l'atroce crimine. Con una certa insistenza la Congregazione esortò l'inquisitore a collaborare fianco a fianco con l'arcivescovo, specie durante i costituti del processo, allo scopo di intimorire gli imputati con la solennità e la maestà del tribunale e renderli così disponibili a confessare. Gli autori dei misfatti, scoperti grazie anche alla delazione di sudditi che speravano di ottenere la taglia che era stata offerta dal tribunale, furono quattro. Il principale fu Costantino Saccardino, un romano che era già stato in carcere per altri atti

blasfemi e aveva abiurato nel 1616 «opinioni hereticali e superstiziose, & diaboliche operazioni» (Campeggi 1623: 47) e contro cui il Sant'Uffizio veneziano aveva già compilato un *dossier* di denuncie. La sua carriera di distillatore, spacciatore di segreti e ciarlatano è stata messa in luce da Ginzburg. Coinvolti con Saccardino erano suo figlio Bernardino, che tentò di fuggire dalla prigione calandosi dalla finestra, e i due fratelli Pellegrino e Girolamo de' Todeschi. Nell'intervallo che precedette la sentenza della Congregazione contro gli imputati, che intanto avevano confessato i delitti, Campeggi decise di raccontare i loro presunti sogni e le visioni che i carcerati asserivano di avere avuto. In esse il papa o la Vergine concedevano loro il perdono in cambio del loro sincero rimorso.

E tuttavia Roma non si fece intenerire dai pentimenti: la sentenza fu durissima e ordinò la consegna dei quattro al braccio secolare perché si eseguisse la condanna a morte «prima di fune, poi di foco» (Campeggi 1623: 106), cioè con l'impiccagione e in seguito con il rogo del corpo dei giustiziati. Il *Racconto* fornisce anche alcuni dettagli interessanti sugli ultimi momenti del dramma. La lettura delle sentenze e la recita delle abiure si svolse nella cattedrale di San Petronio davanti a una folla immensa che non si era mai vista dai tempi dell'incoronamento di Carlo V (1530). L'ultima notte i condannati furono reclusi separatamente nella «confortaria […] delle pubbliche carceri, co' ferri a' piedi», assistiti dai «confortatori dell'Arciconfraternità di S. Maria della Morte» (Campeggi 1623: 106). A loro fu concessa l'ostia durante una messa celebrata in carcere, e i due Saccardino ebbero un ultimo incontro durante il quale il padre benedì il figlio. Poi i quattro furono caricati su due carri e vennero trasportati per la città adobbata con panni neri nei luoghi profanati dai condannati a morte. Davanti all'immagine della Madonna de' Sartori a Costantino fu concessa una sosta per implorarla: «Io sono (o Vergine pura) quell'empio, e questa è quella mano scelerata» (Campeggi 1623: 122). Alla fine, prima di salire sul patibolo, a Pellegrino de' Todeschi, come era stato ordinato dalla corte, fu tagliata la mano, un supplizio che egli sopportò con fermezza: «Con la costanza d'un altro Muzio Scevola, egli stesso la mano, perché tagliata gli fosse, porse, & senza essere tenuto salda sempre la tenne, fin che con più colpi, & stentatamente alfine gli fu troncata» (Campeggi 1623: 126). Così, quel mese di novembre del 1622 fu scacciato per sempre l'incubo sotto il quale aveva vissuto la fedelissima Bologna. La città celebrò la giustizia dell'Inquisizione in tutte le chiese con orazioni, comunioni generali, messe solenni, pubbliche esposizioni del Santissimo Sacramento, processioni e benedizioni papali.

(J. Tedeschi)

Vedi anche
Bestemmia; Bologna; Conforto dei condannati

Fonti
BAB, ms. B-1866; ASVe, S.U., b. 72, fasc. *Costantino Saccardino*

Bibliografia
Battistella 1905, Campeggi 1623, Ginzburg-Ferrari 1978, *Inquisizione e Indice* 1998, Montanari 1974, Mutini 1974, Prosperi 1974, Vekene 1982-1992

Canarie - Il tribunale dell'Inquisizione delle Canarie venne fondato nel 1505, ma il Sant'Uffizio aveva iniziato la propria attività alcuni anni prima. In effetti già nel 1499 il vescovo delle Canarie Diego de Muros aveva agito come delegato del tribunale di Siviglia, pubblicando i primi editti di grazia e d'anatema e ricevendo la prime denunzie e testimonianze, che sembra abbiano riguardato i reati di giudaismo e stregoneria. Queste denunzie vennero rimesse al tribunale di Siviglia, dando inizio in tal modo ad un lungo periodo di dipendenza dalla giurisdizione inquisitoriale sivigliana. D'altra parte anche i vicari episcopali agirono come delegati inquisitoriali nel corso dei primi decenni di esistenza del tribunale.

La nomina, nel 1505, del primo inquisitore delle Canarie, Bartolomé López de Tribaldos, che sarebbe rimasto in carica sino al 1520, segna l'inizio dell'attività del tribunale dell'arcipelago. La ragione della sua istituzione sembra essere stata la preoccupazione per l'esistenza di una minoranza giudaizzante in crescita. In effetti, mentre nel 1492 le Canarie erano sprovviste di popolazione ebraica (non si verificò nessuna espulsione), successivamente sembrano essere diventate una meta attraente per l'insediamento di *conversos*. Le isole, in parte ancora da conquistare (un processo che terminò solo nel 1496) costituivano una società di frontiera e aperta, dove più facile era l'integrazione, con un minor numero di indagini sull'identità personale e di gruppo. Inoltre, la sua crescente importanza da un punto di vista commerciale, come scalo del tragitto verso il Nuovo Mondo appena scoperto, aveva richiamato molti mercanti spagnoli e portoghesi, dei quali una parte considerevole era *conversa*. Non vi fu alcuna richiesta esplicita per la creazione di un tribunale di controllo; si verificò invece una certa opposizione giurisdizionale all'introduzione del foro.

Tribaldos, cancelliere della cattedrale di Las Palmas di Gran Canaria, dove venne stabilita la sede del Sant'Uffizio delle Canarie durante tutta la sua storia, realizzò una visita tra il 1506 e il 1509 al fine di raccogliere denuncie e testimonianze in quasi tutto l'arcipelago, ma in seguito ridusse di molto la sua attività. Il primo rilascio al braccio secolare avvenne comunque durante il suo mandato: nel 1513 venne arso in effigie (per islamismo) il *morisco* Alonso de Fátima, che si era suicidato pur di non cadere nelle mani dell'Inquisizione.

Molto più attivismo caratterizza l'attività del successore di Tribaldos, l'inquisitore Martín Ximénez, cantore della cattedrale, che promosse il primo processo contro luterani nell'arcipelago nel 1524. I sospetti luterani erano stranieri, e questo tipo di processi contro forestieri sarebbe diventato una costante del tribunale delle Canarie, anche in considerazione del numero elevato di marinai, commercianti e viaggiatori che passavano per i suoi porti.

Ma Ximénez mirava più in alto. In un processo che si voleva esemplare la famiglia dell'importante commerciante *converso* di origine portoghese Alvar González fu condannata per giudaismo, e nei primi due *autos de fe* realizzati nelle Canarie (1526) lo stesso González, sua moglie e uno dei figli vennero giustiziati, così come altri quattro amici della famiglia; altri due figli furono riconciliati. Fu in tale occasione che venne mandata a morte la maggior parte dei condannati e rilasciati al braccio secolare da questo tribunale, che per tutto il corso della propria storia riuscì a eseguire solo dieci sentenze capitali. Anche se ancora per tutto il XVII secolo vennero celebrati processi per giudaismo, si tratterà di casi isolati e non ci saranno più condanne a morte con questo capo d'accusa.

Il successore di Ximénez, Luis de Padilla (1527-1563), rimise in vigore la pratica di inviare le carte processuali (*sumarias*) per essere votate dal tribunale di Siviglia, facendo dipendere così totalmente il tribunale delle Canarie da quello sivigliano. L'indipendenza del tribunale fu restaurata nel 1568, con l'arrivo dell'inquisitore Ortiz de Funes. Anche allora i vicari del vescovo cessarono di assolvere a funzioni inquisitoriali, sostituiti certamente da commissari nominati dalla stessa Inquisizione. Questa nuova tappa, che si protrasse fino agli inizi del secolo successivo, fu l'epoca con il maggior numero di processi dell'Inquisizione. Durante questo periodo si svolse la maggior parte delle visite di inquisitori ad altre isole dell'arcipelago, al di fuori dunque delle proprie sedi, e anche la visita ispettiva dell'inquisitore Bravo de Zayas (1574-1576), nella quale vennero riordinati l'amministrazione e gli archivi del tribunale.

Gran parte dei processi dell'Inquisizione delle Canarie ebbe per obiettivo *moriscos* fuggiti dalle isole in direzione del Marocco e della Berberia. Per gli inquisitori la semplice intenzione di passare a queste terre di infedeli era equivalente al delitto di apostasia. Per tale motivo molti fuggiaschi vennero condannati in effigie.

© SOLO SUPERIORE

Ciò nonostante il castigo inflitto a coloro che venivano catturati nel corso della fuga o dopo di essa era non troppo severo. A seconda delle circostanze potevano essere mandati ai lavori forzati oppure essere frustati e incarcerati. Gran parte di questi *moriscos* erano schiavi, imprigionati nelle incursioni spagnole in Africa del Nord, o comprati e, naturalmente, la loro fuga aveva come obiettivo principale il recupero della libertà. D'altra parte i *moriscos* delle Canarie, il cui numero aumentò nel corso del XVI secolo, sebbene fossero oggetto di vigilanza e di occasionali processi per proposizioni ereticali, non ebbero problemi particolari nell'arcipelago, e arrivarono a essere esentati dall'espulsione del 1610 grazie ad alcuni memoriali a loro favorevoli redatti da influenti *cristianos viejos*.

Un altro tipo di processi frequenti, ma non cruenti né troppo gravi, furono quelli per sortilegio e stregoneria, che l'Inquisizione tendeva a trattare come casi di superstizione. Più gravi furono i processi contro protestanti stranieri che iniziarono con le guerre delle Fiandre (1568) e contro l'Inghilterra (1585). Così, nell'*auto de fe* generale del 1587 venne bruciato il capitano inglese George Gaspar, mentre altri quindici pirati inglesi furono riconciliati. Nel 1593 un numero considerevole di marinai olandesi calvinisti venne imprigionato nel corso di una massiccia retata diretta dall'inquisitore Claudio De la Cueva. Ma le necessità del commercio spagnolo mitigarono le misure antiprotestanti, che con la pace del 1604 con l'Inghilterra e la tregua del 1609 con l'Olanda furono limitate esclusivamente ai residenti nelle Isole e a coloro che generavano scandalo. Per avere ignorato questa regola sugli scandali, i commercianti olandesi Gaspar Claysen e Tobias Lorenzo furono processati e giustiziati nel 1614 e 1615, le ultime esecuzioni di persone vive celebrate nelle Canarie.

Dopo il 1610 l'attività del tribunale decadde notevolmente. Non ci furono più *autos de fe* generali sin dal 1597, e nemmeno visite di ispezione a partire dal 1640. L'ultimo rogo del Sant'Uffizio nelle Canarie fu acceso nel 1659 per bruciare in effigie un giudaizzante fuggito ad Amsterdam, e nel 1663 si sarebbe concluso l'ultimo processo per giudaismo, nel quale la pena inflitta fu la prigione.

Nel 1654 gli inquisitori firmarono un memoriale in favore del commercio diretto delle Canarie con le Indie. Erano molto interessati a incentivarlo a causa delle disastrose condizioni economiche dell'Inquisizione: il tribunale non era mai stato particolarmente ricco, ma la crisi economica generalizzata del XVII secolo aveva ridotto considerevolmente le sue fonti di entrata, specialmente rendite e pensioni. Le finanze inquisitoriali non sarebbero andate incontro a tempi migliori neanche nel XVIII secolo, e gli inquisitori destinati alle Canarie trascorsero gran parte del loro tempo nel tentativo di ottenere il proprio trasferimento verso sedi peninsulari più redditizie.

Nel XVIII secolo la *routine* inquisitoriale continuava a funzionare, sebbene a un ritmo più blando, soprattutto a partire dal 1740, dato che nella seconda metà del secolo sembrava che l'attività del Sant'Uffizio si stesse spegnendo, con una progressiva riduzione dei suoi impiegati e familiari. Vi furono comunque nuovi campi d'azione: le proposizioni empie e irreligiose degli illuministi e il possesso e la lettura di libri proibiti, che non erano più di luterani, bensì di materialisti e deisti.

Le Canarie avviarono il primo processo dell'Inquisizione spagnola contro un massone, quello del capitano Alexander French nel 1739-1742, iniziato in una loggia di Boston, e che venne assolto dal reato di eresia per mancanza di malizia. Vi furono nelle Canarie alcuni processi contro massoni, tutti stranieri, anche se si trovano spagnoli processati con l'accusa di leggere libri proibiti e di pronunciare proposizioni empie, e tra questi numerosi chierici. Addirittura il reggente dell'*Audiencia* e il comandante generale delle Isole, marchese di Branciforte, furono denunciati nel 1788 per essere volteriani, ma non vennero mai processati per mancanza di prove: non vi fu nelle Canarie alcun Olavide. Fu piuttosto il Sant'Uffizio a doversi difendere di fronte all'opposizione delle altre autorità, che gli impedirono, ad esempio, di pubblicare gli editti di grazia in molte località delle Isole. Era il risultato di un discredito crescente, visibile nella *Noticia histórica de las Islas Canarias* dell'illuminista José Viera y Clavijo (1782), pieno di attacchi contro l'Inquisizione delle Canarie nei suoi conflitti con il capitolo cattedralizio, e della cui pubblicazione gli inquisitori si lamentarono di fronte alla *Suprema*. Il resto della storia del tribunale fu una lenta agonia e inattività.

(F. Campese Gallego)

Vedi anche

Apostasia; *Conversos*, Spagna; Giudaizzanti; Massoneria; *Moriscos*, Spagna; Olavide, Pablo de; Rinnegati, Spagna; Siviglia; Tribunali secolari; Vescovi, Spagna; Visite inquisitoriali

Bibliografia

Acosta González 1986, Acosta González 1989, Acosta González 1990, Anaya Hernández 1996, Aranda Mendíaz 2000, Fajardo Spínola 1981, Fajardo Spínola 2003, Ferrer Benimeli 1984(a), Lea 1908, Martínez Millán 1982, Millares Torres 1981, Ronquillo Rubio 1991

Cano, Melchor - Uno dei più illustri teologi spagnoli della scuola di Salamanca, Melchor Cano nacque probabilmente nel 1509 a Tarancón (Cuenca). All'età di quindici anni entrò nell'Ordine domenicano presso il Collegio de San Estéban a Salamanca, dove studiò Arti e Teologia tra il 1527 e il 1531. Successivamente proseguì gli studi presso il Collegio di San Gregorio di Valladolid, dove ottenne nel 1536 la cattedra di Teologia di *visperas*. Il suo confratello domenicano, Bartolomé Carranza, aveva ottenuto la cattedra *prima*, la più importante delle cattedre di Teologia, e la loro rivalità sembra esser iniziata proprio in quel periodo. Nel 1542, Cano fece parte del capitolo generale dell'Ordine domenicano a Roma, e nel 1545 si trasferì alla cattedra di Teologia tomistica presso l'Università di Alcalá de Henares. Tre anni più tardi ritornò a Salamanca per ricoprirvi la prestigiosa Prima cattedra di Teologia alla morte del suo titolare precedente, Francisco de Vitoria. In questa funzione, Cano prese parte alla famosa controversia sopra i diritti degli indiani americani, i cui protagonisti principali furono un suo confratello domenicano, Bartolomé de Las Casas, e l'umanista Juan Ginés de Sepúlveda. Nello stesso periodo egli intervenne anche nell'aspra contesa sorta dall'imposizione, da parte dell'arcivescovo Juan Martínez de Siliceo, di una normativa sulla *limpieza de sangre* nella cattedrale di Toledo, che mirava a escludere dal suo organico ogni persona per cui fosse stato dimostrato che aveva del sangue di ebrei, musulmani o cristiani eretici. Nel 1550 egli fece parte del capitolo della provincia castigliana dell'Ordine domenicano presieduto da Carranza e divenne pubblicamente impegnato nell'accesa controversia riguardante certi sviluppi nella Chiesa di quei giorni. In particolare, attaccò i gesuiti per quello che egli considerava tendenze *alumbrade* negli *Esercizi Spirituali* di Ignazio. La sconfitta dei gesuiti sarebbe diventata una vera ossessione fino al giorno della sua morte. Nel maggio del 1551 Cano arrivò a Trento per la seconda fase del Concilio (1551-1552), come membro del gruppo di teologi spagnoli. Intervenne in maniera importante nei dibattiti dottrinali, per esempio in quelli sull'eucaristia e sul sacramento della penitenza, come pure si schierò con decisione ma senza successo contro l'approvazione papale dei gesuiti come Ordine religioso. Egli fu una voce isolata negli anni Quaranta del Cinquecento, dato che i gesuiti ebbero un progresso considerevole in Spagna, però nel clima religioso sempre più oscuro della decade successiva i suoi sospetti iniziarono a ricevere più sostegno, in particolare dall'inquisitore generale Fernando de Valdés.

Nel 1552 venne nominato, con la necessaria approvazione reale, vescovo delle Canarie, ma dopo esser stato consacrato rinunciò nell'anno seguente a questa sede, restando presso la Corte spa-

gnola come forte oppositore dei gesuiti. Qui la sua carriera fu di nuovo intralciata da Carranza che aveva prima rifiutato l'offerta da parte di Carlo V del vescovado delle Canarie. Forse anche per questo, o per la sua continua ostilità ai gesuiti, il principe Filippo non lo portò con sé in Inghilterra nel 1554, scegliendo invece Carranza come uno dei suoi principali consiglieri religiosi. Rimasto a casa, Cano fu coinvolto nel 1555 in un'ulteriore controversia sorta tra la Spagna e il papato. Il soggetto era un sussidio di un quarto (*cuarta*) dei beni della Chiesa spagnola, assegnato dal papa Giulio III alla Corona con lo scopo di organizzare una spedizione per riconquistare dai musulmani il porto nord-africano di Bougie. Il nuovo papa, Paolo IV, ritirò la concessione, e quando Cano propose pubblicamente che la Spagna dovesse sfidare la misura la reggente d'allora, Juana sorella di Filippo, decise di obbedire alla Sede Apostolica. Il prestigio di Cano ne soffrì, specialmente poiché egli venne anche accusato di aver incitato il capitolo della cattedrale di Segovia a disobbedire al papa in tale questione. Tuttavia, il teologo domenicano continuò la sua aspra campagna a danno dei gesuiti predicando contro di loro in Valladolid durante la quaresima del 1556, anche se respinse la richiesta reale di formulare su carta le proprie obiezioni alla 'Compagnia' e interruppe inaspettatamente la serie di prediche condotte nel domenicano Collegio di San Gregorio. I gesuiti sentivano che la violenza degli attacchi di Cano li aiutava a reclutare nuovi membri, in particolare presso l'Università di Valladolid. Negli anni 1556-1558 frate Melchor iniziò a collaborare più strettamente con Fernando de Valdés, in quanto i due svilupparono una comune percezione di una Spagna minacciata da eresie luterane, che in quel periodo sembravano avere conquistato in particolare Siviglia e Valladolid. Cano fu un membro importante della squadra di Valdés durante i lavori di elaborazione del primo locale Indice dei libri proibiti dell'Inquisizione spagnola, pubblicato nel 1559. Significativamente, nell'autunno del 1558 Valdés diede a Cano una possibilità di attaccare il suo vecchio rivale Bartolomé Carranza, che era ora arcivescovo di Toledo, nominandolo censore, insieme a Domingo de Soto, dei suoi *Comentarios sobre el Catecismo Cristiano*. Egli condannò debitamente l'opera per presunta eresia 'luterana' e 'illuminista'. Sostenne con vigore l'idea che le parole dell'opera di Carranza dovessero essere esaminate *in rigore ut iacent*. Ciò gli diede la possibilità di alimentare il sospetto che la fede dell'arcivescovo fosse stata corrotta dal suo lungo contatto con la teologia protestante, in quanto censore per l'Inquisizione e per l'imperatore Carlo V. Cano sospettò Carranza anche di avvicinarsi per certi aspetti all'eresia degli *alumbrados*. I *Comentarios* erano stati commissionati dal Sinodo della Chiesa inglese tenutosi nel 1555, sotto la presidenza del cardinale Reginald Pole quale legato papale, con lo scopo di sradicare il protestantesimo dal reame di Maria Tudor. Era quindi naturale che Carranza dovesse conoscere e citare gli insegnamenti e gli argomenti teologici dei riformatori inglesi, per poterli poi confutare. Se estrapolate dal contesto dunque le singole affermazioni di Carranza potevano anche farlo apparire come incline a idee protestanti, e Cano era felice di giungere a un simile risultato. Egli dichiarò di aver trovato niente meno che 114 passaggi 'dubbiosi' nei *Comentarios*, e così svolse un ruolo capitale nell'arresto di Carranza e nel suo successivo processo.

Quando Carranza era ormai prigioniero dell'Inquisizione, nel gennaio del 1560, Cano finalmente portò la sua causa contro i gesuiti a Roma, sperando di convincere Paolo IV del fatto che fossero eretici illuministi. Un incontro carico di tensione ebbe infatti luogo tra Cano e il secondo generale dei gesuiti, Diego Laínez, con il cardinal Morone quale moderatore, ma non si giunse ad alcuna riconciliazione. La morte di Paolo IV portò al soglio pontificio Pio IV, il quale alla fine diede a Cano il tanto ambito incarico di provinciale domenicano di Castiglia, ma respinse la sua critica dei gesuiti. Il domenicano era già da qualche tempo malato e, anche se ritornò poi in Spagna per prendere l'incarico di provinciale di Castiglia, morì a Toledo il 30 settembre del 1560, all'età di 51 anni. I suoi *Loci Theologici* (I ed. 1563) ebbero una fortuna enorme.

(J. Edwards)

Vedi anche

Alumbradismo; Carranza, Bartolomé de; Domenicani, Spagna; Gesuiti, Spagna; Ignazio di Loyola, santo; Indici dei libri proibiti, Spagna; *Indios*; *Limpieza de sangre*, Spagna; Soto, Domingo de; Valdés, Fernando de; Vitoria, Francisco de

Bibliografia

Caballero 1871, Cereceda 1945-1946, De Bujanda 2000, ILI, Olivari 2001, Pagden 1982, Tapia 1989, Tellechea Idígoras 2004

Canon Episcopi - Chiamato così in virtù dell'appello ai vescovi con il quale inizia, il canone *Episcopi*, testo incluso nel *Decretum* di Graziano, è stato la pietra d'inciampo dei demonologi nei secoli XV e XVI. La prima versione nota è quella dell'abate Reginone di Prüm, inclusa nelle sue *De synodalibus causis* (canone 371) redatte verso il 906 in Germania. Intorno al 1020, il vescovo di Worms, Burchard, ne riprende l'essenziale nel suo *Decretum* (libro 10, cap. 1 e libro 19, cap. 5 § 90). Elaborando intorno agli anni 1091-1095 le sue raccolte canoniche, Yves de Chartres attinge da Burchard il *Canon Episcopi*, che ripropone nel suo *Decretum* e nella sua *Panormia*. Infine, nella prima metà del XII secolo, Graziano lo incorpora nel suo *Decretum* (c. 26, q. 5, c. 12), rendendolo un testo autorevole.

Il canone incita i vescovi e i preti a combattere l'uso di sorti e malefici di ispirazione diabolica, e a bandire dalle proprie parrocchie coloro che vi si dedicano. Questi ultimi, associati a eretici apostati e a invocatori di demoni, sono una peste che bisogna sradicare per purificare la Chiesa. Il canone intende combattere una credenza precisa, quella di certe donne che credono di cavalcare animali a grande velocità nottetempo, in compagnia di Diana, la dea pagana, che esse seguono e servono come loro signora. Tali donne, seguaci di Satana, sono vittime di illusioni demoniache: quei viaggi e quelle riunioni notturne non hanno niente di reale. Infine, il canone mette in guardia contro la capacità del diavolo di provocare allucinazioni nello spirito di certe donne che credono di vedere realmente cose o persone esistenti soltanto nella loro immaginazione. Quelli che credono in simili cose hanno abbandonato la fede cristiana e sono degli infedeli.

Mettendo insieme tre temi differenti, e cioè la stregoneria, le cavalcate immaginarie con una dea pagana e le illusioni demoniache, nel cuore delle quali figura il diavolo istigatore delle pratiche proibite e di sogni notturni, il canone ha conosciuto un grande successo e ha rappresentato per parecchi secoli la posizione ufficiale della Chiesa in materia di 'superstizioni'. Il motivo delle donne che cavalcano di notte al seguito della dea Diana ha particolarmente attirato l'attenzione degli uomini medievali e degli storici, poiché si situa all'intersezione di più tradizioni e culture: lamie e strigi, Valchirie, cacce selvagge, Buone Donne, fate, elfi, spiriti e fantasmi. Il tema continuerà a svilupparsi in diverse direzioni nel corso dei secoli, fino a incrociare all'inizio del Quattrocento l'elaborazione del sabba stregonesco.

In effetti, quando negli anni Venti del Quattrocento si forma l'idea di una setta di stregoni e di streghe legati al diavolo con un patto, ci si immagina che essi si spostino attraverso l'aria per andare a commettere i loro misfatti e che cavalchino degli animali o dei demoni per raggiungere il sabba. Si pone allora il problema della realtà del volo e delle assemblee notturne, che rende necessaria una rilettura del canone *Episcopi*. Il sabba non è solamente una credenza, poiché delle persone vengono giudicate e condannate al rogo per essere andate alle 'sinagoghe' ed essersi concesse al diavolo. In questo nuovo contesto, i giudici si sforzano di cercare

prove della realtà dei viaggi notturni, mentre i demonologi discutono sulle condizioni di possibilità e di veridicità dei medesimi. Gli uni, come Nicolas Jacquier, l'anonimo della *Recollectio* sui valdesi d'Arras (1460), e Pierre Mamoris cercano di dimostrare la realtà del volo notturno e di conseguenza del sabba. Gli altri, come il cardinale Juan de Torquemada e gli osservanti italiani, restano fedeli all'insegnamento del testo, senza però discolpare del tutto coloro che credono in quella realtà. Per l'autore del *Malleus maleficarum* (1486), il trasporto corporeo delle streghe da un luogo all'altro incontra difficoltà proprio a causa del canone *Episcopi*; egli deplora che lo si applichi indistintamente alle streghe e alle loro opere, il che impedisce alla Chiesa di punirle; la realtà dei crimini di stregoneria è incontestabile per Heinrich Institor. Infine, altri teologi, come Girolamo Visconti e Johannes Tinctoris (Taincture), sembrano risolvere finalmente la questione ammettendo le due tipologie di figure, e cioè sia che gli stregoni siano capaci di essere trasportati per aria dai demoni, sia che essi possano avere l'illusione di volare per ispirazione diabolica; in ambedue i casi viene richiesta la loro condanna. La questione appare dunque in fin dei conti un falso problema. Ma ciò vuol dire nascondere l'importanza stessa del dibattito che copre l'intero Quattrocento e lasciare nell'oblio il gran numero di trattati che vi dedicano numerose pagine.

(M. Ostorero)

Vedi anche

Diritto canonico; Sabba; Stregoneria; Stregoneria, età medievale

Bibliografia

Cohn 1975, Ginzburg 1989, Hansen 1901, Lecouteux 1999, Tschacher 1999

Canonizzazione dei santi - La condanna protestante del culto dei santi costituì la ragione principale del blocco delle canonizzazioni da parte della Sede Apostolica dal 1523 al 1588. Tuttavia, non bisogna trascurare il ruolo svolto dalle critiche contro la santità circolanti negli stessi decenni all'interno della Chiesa cattolica, soprattutto fra alcuni alti prelati legati al gruppo degli spirituali o dell'evangelismo italiano. Si tratta di una storia silenziosa, priva dei toni virulenti della controversia tra cattolici e protestanti, che è stata sostanzialmente cancellata dalla memoria storica del cattolicesimo post-tridentino. Infatti, simili posizioni dottrinali interne all'ortodossia, ma critiche nei confronti del culto dei santi e direttamente collegate all'umanesimo cristiano, furono censurate nella seconda metà del Cinquecento dalle autorità ecclesiastiche romane, dal momento che vennero giudicate scomode per la loro contiguità con gli argomenti utilizzati dai riformatori d'oltralpe.

Si pensi alle vicende editoriali del *De officio episcopi*, l'opera redatta dal cardinale Gaspare Contarini nel 1517 e pubblicata postuma a Parigi soltanto nel 1571, a cura del nipote Alvise. Da questa edizione, che l'Inquisizione romana vietò fin quando non ne fosse stata compiuta una «diligentissima revisione et corretione», scomparvero proprio i passi in cui Contarini aveva criticato il culto dei santi come superstizioso, biasimando in particolare l'abuso delle reliquie, la frequenza delle guarigioni miracolose e lo stile immaginifico delle vite agiografiche. Il protagonista dei colloqui di Ratisbona del 1541, l'ultimo tentativo di riconciliazione con i protestanti, riteneva che le pratiche devozionali tradizionali avessero una stretta somiglianza con quelle pagane e deplorava il fatto che i cristiani, in caso di sciagura, invece di rivolgersi a Dio, pregassero le immagini dei santi. Inoltre, auspicava che i vescovi punissero i lestofanti che ingannavano i fedeli con falsi miracoli a scopo di lucro, approfittando della loro ignoranza, e invitava l'ordinario a impegnarsi di più sul fronte della conservazione della purezza della fede.

Un destino censorio simile toccò all'opera del vescovo di Verona Gian Matteo Giberti *Breve ricordo di quello hanno da fare i chierici massimamente curati*, pubblicata a Verona nel 1530. Nello scritto Giberti, uno dei principali esponenti dell'evangelismo italiano, raccoglieva le esperienze fatte nella visita pastorale dell'anno precedente e, come Contarini, denunciava il carattere superstizioso di alcune devozioni locali, auspicando una maggiore vigilanza in merito da parte dell'ordinario diocesano. Egli aveva potuto constatare, nel corso della sua attività pastorale, il successo popolare di molti culti, ma criticava che le cappelle laterali dedicate ai santi fossero più sontuosamente addobbate dell'altare centrale. Anche questi brani, che rimasero nell'edizione del 1542 e in quella del 1563 sotto il titolo di *Exortatio per curatos ad populum facienda ad tollendos superstitiones*, scomparvero nell'esemplare pubblicato nel 1589 a cura del cardinale Agostino Valier.

Questi interventi censori avvenivano in una fase storica in cui la Sede Apostolica aveva ormai deciso di puntare con decisione sulla santità canonizzata come strumento di riconquista religiosa e devozionale. Tale scelta fu ispirata da indubbi princìpi di realismo, poiché il culto dei santi riscuoteva uno straordinario successo popolare. Quindi le autorità ecclesiastiche romane e quelle locali si posero l'obiettivo di governare il fenomeno, da un lato reagendo agli attacchi protestanti, e dall'altro rifiutandosi di aderire a una visione eccessivamente intellettualistica ed elitaria dei modi con cui il singolo fedele credeva e partecipava alla vita religiosa. Le critiche dei riformati avevano avuto un carattere teologico-dottrinale e quelle scaturite dall'interno alla Chiesa cattolica un tratto più marcatamente disciplinare, ma la Sede Apostolica rispose a entrambe concentrando la sua attenzione soprattutto sul diritto e sulle procedure giuridiche, considerate la migliore garanzia per difendere l'autenticità e la credibilità delle nuove proposte agiografiche.

L'istituzione dell'Inquisizione romana nel 1542 avviò un periodo di riflessione sulle modalità di produzione e di controllo dei nuovi modelli di santità e permise di intervenire all'inizio del fenomeno, non appena la fama di un candidato all'onore degli altari iniziava a diffondersi nella società. Perché l'azione fosse davvero efficace, bisognava anzitutto porre sotto osservazione gli aspiranti santi quando erano ancora in vita, servendosi dell'azione disciplinante e moderatrice dei confessori. Nei casi più scomodi o eccezionali, di solito quelli in cui il direttore spirituale, invece di vigilare, si trasformava nel principale sostenitore della santità del candidato, il Sant'Uffizio agiva in segreto con metodi repressivi. Così facendo si evitava – o almeno diminuivano di molto, le possibilità – che alla morte di una figura carismatica si sviluppasse un culto popolare indesiderato dalle autorità ecclesiastiche. Tuttavia, nel caso in cui i gruppi di pressione fossero riusciti ugualmente a bussare alle porte della Sede Apostolica per ottenere l'agognato riconoscimento liturgico, l'Inquisizione si riservava il diritto di bloccare il culto al suo stadio iniziale con appositi provvedimenti disciplinari.

Nei primi dieci anni di vita del Sant'Uffizio, durante il dominio incontrastato del suo principale ispiratore, il cardinale Gian Pietro Carafa, che sarebbe diventato pontefice nel 1555 con il nome di Paolo IV, gli interventi dell'istituzione, di cui è restata testimonianza, furono due. Il primo riguarda l'angelica Paola Antonia Negri, la cui esperienza mistico-profetica si collegava direttamente alla tradizione amadeita settentrionale e alla figura del predicatore domenicano Battista Carioni da Crema. Nel 1552 il Sant'Uffizio condannò la dottrina della 'divina madre' Negri che aveva acquisito un ruolo predominante nel ramo femminile e in quello maschile dell'Ordine barnabita grazie al suo particolare carisma estatico. La donna venne rinchiusa in un convento di clausura francescano ove morì tre anni dopo in fama di santità. Inoltre, l'Inquisizione romana proibì la circolazione dei suoi scritti e incarcerò il più appassionato seguace della Negri, il frate Antonio Pagani, che venne scomunicato. Il destino inquisitoriale di quest'ultima 'santa viva' mostra come il Sant'Uffizio si fosse ormai posto l'obiettivo di arginare l'ondata mistico-profetica che aveva alimentato i modelli

agiografici rinascimentali, caratterizzati da un marcato protagonismo femminile destinato a rientrare nei ranghi dell'osservanza e della clausura.

Per quanto concerne il fronte del culto dei morti carismatici, l'Inquisizione romana intervenne con successo per bloccare la diffusione della fama di santità del romito francescano Matteo da Bascio, defunto a Venezia nel 1552. Il Sant'Uffizio ordinò di rimuovere l'altare predisposto in suo onore e di «chiudere la bocca alli frati che sentono altrimenti» (Gotor 2002: 358). Inoltre, si adoperò per bloccare un processo sui miracoli aperto a livello locale, secondo consuetudine, con l'accusa che fossero falsi e superstiziosi. In realtà, i cardinali di Roma avrebbero voluto seppellire il corpo del frate in una fossa comune, ma dovettero arrestarsi di fronte alle proteste popolari e all'opposizione delle autorità civili veneziane. L'azione repressiva del Sacro Tribunale, promossa direttamente dal cardinale Carafa, il quale poteva contare sulla privata collaborazione di una serie di informatori locali, fra cui il laico Girolamo Muzio, era dovuta al fatto che Matteo da Bascio rappresentava il modello del frate apostata, ribelle alla disciplina regolare, protagonista di un'esperienza religiosa caratterizzata dall'anomia e dalla predicazione itinerante di ispirazione apocalittica. Tutto ciò avveniva in una fase in cui il partito di Carafa e dei suoi intransigenti seguaci era impegnato a estendere le competenze dell'Inquisizione romana dal conflitto con i protestanti al terreno della definizione della proposta religiosa, identificando il concetto di eresia con quello di disobbedienza all'autorità costituita e utilizzando il Sant'Uffizio anche come strumento di lotta politico-religiosa interna alla Chiesa cattolica.

L'istituzione dell'Inquisizione romana diede il colpo finale alla santità rinascimentale, che aveva autonomamente esaurito la sua spinta propulsiva con la progressiva mutazione del quadro politico, religioso e sociale della Penisola. L'affermazione del ruolo di tale struttura anche in questo campo non avvenne senza contrasti interni e mediazioni di carattere istituzionale. Ovviamente, la strada della repressione pura e semplice, attraverso un uso strumentale della categoria di superstizione, non poteva essere l'unica percorribile. Bisognava piuttosto passare dalla difesa all'attacco, dalla reazione all'elaborazione di nuove proposte agiografiche, nella convinzione che solo la moneta buona avrebbe scacciato quella cattiva. Sotto questo aspetto, le decisioni prese in materia di santità durante il Concilio di Trento, per quanto brevi e frettolose, rappresentarono un momento significativo. In occasione dell'assemblea conciliare i padri tridentini non solo rintuzzarono gli attacchi protestanti, ma si pronunciarono in via definitiva in favore del culto dei santi, trasformandolo in un pilastro dell'ortodossia cattolica controriformata con il decreto *Dell'invocazione, della venerazione delle reliquie dei santi e delle sacre immagini* del 1563.

Le riforme istituzionali e giuridiche dei decenni successivi indicano come il disegno centralistico e assolutistico della Sede Apostolica mirasse a estendere il potere del papa e dell'Inquisizione romana e a sottrarre ai vescovi qualunque residua competenza in materia di santità, nonostante il Concilio di Trento ne avesse, in linea teorica, ribadito il ruolo. Nel 1588, nell'ambito di una più ampia riforma della Curia romana e delle funzioni dei cardinali al suo interno voluta da Sisto V, fu istituita la Congregazione dei Riti, a cui venne affidata anche la gestione delle cause di canonizzazione. All'inizio del Seicento, nella concreta pratica giuridica, la riserva pontificia si estese anche ai beati perché venne istituito un apposito processo di beatificazione, preliminare a quello di canonizzazione, con cui la Sede Apostolica concedeva la facoltà ai fedeli di praticare un culto soltanto a livello particolare, in una diocesi o in un singolo Ordine religioso. Il riconoscimento pontificio di questo grado intermedio di santità divenne necessario per ottenere l'onore degli altari e l'ultimo santo della Chiesa cattolica canonizzato senza essere stato prima beatificato fu l'arcivescovo di Milano Carlo Borromeo nel 1610.

La Congregazione del Sant'Uffizio di Roma promulgò il 13 marzo 1625 un decreto in cui proibiva ai fedeli di prestare qualsiasi forma di culto pubblico e privato in onore di un morto con fama di santità senza la previa autorizzazione della Sede Apostolica. Il provvedimento vietava di raffigurare i candidati all'onore degli altari con segni visibili di santità (aureole, raggi e nimbi), di stamparne le biografie, di portare tabelle votive e di accendere ceri al loro sepolcro. Un paragrafo intitolato *Declarans* escludeva dal rispetto delle nuove regole soltanto i culti antichi fondati sul comune consenso ecclesiastico o la tradizione delle Scritture.

La conseguenza principale di questo decreto fu di considerare illegittimi e perseguibili penalmente una serie di atti devozionali, sino a quel momento ammessi dalla Chiesa cattolica, nel caso in cui non fossero prima approvati dall'autorità pontificia. Da allora, per pubblicare una biografia o per costruire un sepolcro in onore di un defunto in fama di santità divenne necessaria l'approvazione del vescovo del luogo; ma l'ordinario, prima di concederla, aveva l'obbligo di informare la Sede Apostolica e doveva attendere il suo responso. In pratica, la Congregazione del Sant'Uffizio riuscì con questa postilla a sottrarre al vescovo qualunque potere effettivo sul riconoscimento dei culti particolari, una prerogativa attribuitagli da una tradizione plurisecolare e ribadita dal Concilio di Trento. Ora il vescovo aveva l'obbligo di sottoporre i risultati della propria inchiesta all'"Officio' del romano pontefice che poteva estendere ufficialmente la sua riserva dalla canonizzazione al riconoscimento dei culti locali, arrivando così a controllare l'intero *iter* agiografico. Inoltre, l'ordinario era tenuto a servirsi nella sua ricognizione del «consiglio di teologi e di uomini dotti e pii» – definizione dietro la quale si celavano di solito gli inquisitori locali o i loro consultori. Per quanto concerne le sanzioni, i contravventori furono divisi in ecclesiastici e laici: ai primi s'imponeva la sospensione *a divinis*, la privazione della voce attiva e passiva e il divieto di amministrare i sacramenti; ai secondi (artigiani, pittori, scultori, stampatori, librai e commercianti di articoli religiosi) erano assegnate pene pecuniarie e corporali ad arbitrio del vescovo e dell'inquisitore del luogo.

Il decreto del 1625 costituì l'inizio ufficiale del controllo inquisitoriale sull'elaborazione dei modelli di santità canonizzata. Tale obiettivo fu raggiunto recuperando l'orientamento rigorista impresso da Carafa all'azione dell'Inquisizione romana anche in questa materia, un disegno che, dopo la morte di Paolo IV, non si era potuto realizzare compiutamente a causa delle resistenze diocesane e dell'influenza culturale e ideologica della riforma tridentina, e che finalmente riusciva ad attuarsi all'interno di un più vasto progetto di governo pastorale che caratterizzò l'attività del Sant'Uffizio nella prima metà del Seicento.

In questa prima fase, come era inevitabile, non mancarono tensioni fra inquisitori e vescovi, che recepirono la novità con sorpresa, né divergenze d'interpretazione delle nuove regole, acuite dal fatto che i cardinali informarono gli inquisitori locali di avere inviato il decreto anche ai vescovi, senza però fare l'inverso con gli ordinari. Il nuovo decreto del Sant'Uffizio destava le perplessità maggiori nelle regioni più lontane da Roma perché rinfocolava le vecchie polemiche dei seguaci della Riforma contro il culto delle immagini sacre e pareva dare ragione agli avversari della Sede Apostolica. Accanto alle resistenze diocesane e alle indubbie difficoltà presenti nelle terre abitate dai protestanti è comprensibile che la rigidità delle disposizioni inquisitoriali avesse gettato nello sconcerto anche i professionisti delle 'vie legali alla santità', ossia quel nutrito gruppo di teologi, giuristi, procuratori delle cause di canonizzazione e avvocati, improvvisamente costretto a fare i conti con le nuove regole. Se spostiamo la nostra attenzione al mondo laico, scopriamo che anche un numero non trascurabile di lavoratori era interessato alle ricadute economiche dei provvedimenti del Sant'Uffizio, che riducevano improvvisamente il volume dei loro affari. Infine, le nuove regole avrebbero soprattutto colpito l'oscura folla dei credenti, ai quali l'Inquisizione ordinava bruscamente di interrompere inveterate abitudini devozionali e antichi gesti rituali, volti a una comunicazione personale con l'aldilà che li

proteggesse dalle sofferenze del mondo: che fosse il bacio sul corpo di un defunto creduto santo, l'offerta di un dono o la preghiera con le mani a contatto con la sua tomba.

Questi fattori e l'eccessiva intransigenza della nuova normativa indussero Urbano VIII e i cardinali dell'Inquisizione romana ad apportare una significativa modifica al testo soltanto sette mesi dopo la sua pubblicazione. Infatti, il 2 ottobre 1625 il Sant'Uffizio emanò un secondo decreto che ribadì sostanzialmente quanto deciso in marzo. Ma venne aggiunto un importante paragrafo intitolato *Postmodum*, molto probabilmente ispirato da Urbano VIII e redatto dal cardinale Desiderio Scaglia, il quale dovette vincere l'opposizione di una parte dei colleghi del Sant'Uffizio. In esso si stabiliva che la raccolta di donazioni, di immagini e di tabelle votive dei fedeli potesse continuare, ma *in secreto*, in attesa che la Sede Apostolica decidesse l'eventuale apertura di un processo di canonizzazione. Senza dubbio l'espediente ebbe l'effetto di attenuare il rigore del decreto di marzo che, se applicato integralmente, avrebbe spento sul nascere qualunque nuova devozione, bloccando il funzionamento della macchina processuale. Tuttavia, nel 1634 Urbano VIII fu costretto a intervenire di nuovo sulla questione, proprio per la scarsa attenzione con cui i vescovi sembravano adeguarsi alla nuove regole, nonostante avessero manifestato il loro assenso per la lungimirante inversione di rotta voluta dall'Inquisizione. Il papa questa volta promulgò un breve, intitolato *Caelestis Hierusalem cives*, elaborato anch'esso dal Sant'Uffizio dopo avere ascoltato il parere della Congregazione dei Riti e del promotore della fede, che ribadiva il contenuto dei due decreti inquisitoriali del 1625 e aggiungeva quattro novità destinate ad accentuare ulteriormente il controllo dell'Inquisizione sulle fasi iniziali del culto dei santi.

Anzitutto, si stabilì che ogni causa di canonizzazione fosse accompagnata da un particolare processo detto *super non cultu*, teso ad accertare il rispetto dei precedenti decreti inquisitoriali, in mancanza del quale sarebbe stato annullato qualunque atto giuridico pregresso. Tale processo particolare poteva essere istruito dal vescovo o da un delegato *ad hoc* della Sede Apostolica, ma doveva sempre precedere l'introduzione di una causa di canonizzazione a livello diocesano. Pertanto, nessun vescovo avrebbe più potuto aprire autonomamente il processo di canonizzazione di un defunto che godeva di fama di santità nella sua diocesi o proseguirne uno già iniziato, se non fosse stata effettuata questa preventiva verifica dei decreti inquisitoriali. Inoltre, nel caso in cui fossero sorte delle difficoltà, i vescovi o i delegati della Sede Apostolica erano espressamente privati di ogni facoltà di interpretazione e tutto l'incartamento doveva rimettersi alle autorità romane (ossia al papa e all'Inquisizione) che avrebbero formulato il loro responso.

In secondo luogo, il breve di Urbano VIII prescrisse che i processi di canonizzazione fossero inviati a Roma al segretario della Congregazione dei Riti, al quale veniva fatto l'assoluto divieto di visionarli prima della conferma della sentenza del processo *super non cultu* e dell'autorizzazione del papa alla loro apertura. Ciò valeva anche per le cause di canonizzazione già introdotte, le quali non potevano proseguire senza l'istruzione del processo *super non cultu* e l'esplicita licenza papale.

In terzo luogo, fu precisato che i culti antichi esclusi dal rispetto dei decreti del 1625 dovessero essere precedenti al 1525. Infine, il breve di Urbano VIII stabilì che i trasgressori delle nuove norme potessero essere puniti anche dal braccio secolare e non solo dall'autorità ecclesiastica. Dal punto di vista della repressione la disponibilità della giustizia civile a condurre una battaglia originariamente di esclusiva pertinenza ecclesiastica lascia intuire l'estensione ormai raggiunta dal rapporto tra la stabilità del potere politico e la disciplina religiosa, che trovava nel reato di 'indebito culto' un modo assai efficace e visibile per definire i caratteri monocratici e centralizzati della propria identità. In meno di dieci anni, dunque, i principi laici avevano reso disponibili le loro prigioni per punire i promotori di culti religiosi locali non ancora riconosciuti ufficialmente dall'autorità della Sede Apostolica e, perciò, da essa considerati reati in quanto 'superstiziosi'. Così facendo, la mano apostolica aveva incontrato il braccio secolare allo scopo di imporre una disciplina religiosa al corpo sociale – un teatro barocco di riti e di cerimonie – che fosse pure funzionale alla stabilità del potere politico.

I trattati di canonizzazione recepirono assai rapidamente i decreti inquisitoriali del 1625. Ad esempio, nel 1634 Felice Contelori commentò le nuove norme nel *Tractatus et praxis de canonizatione sanctorum*. L'opera dimostra che a quella data le decisioni del 1625 non avevano ancora assunto il nome di decreti di Urbano VIII ed erano presentati al lettore per ciò che erano, ossia due provvedimenti del Sant'Uffizio. La nuova terminologia pontificia si affermò soltanto a partire dal 1642, quando uscì un apposito libretto che riuniva i decreti del 1625 e il breve del 1634, insieme con una serie di regole minori sul processo di canonizzazione emanate nel corso del pontificato barberiniano. È probabile che i cosiddetti decreti di Urbano VIII, ancora oggi in vigore nella Chiesa cattolica, siano stati presentati con questa denominazione per investire la nuova legislazione del prestigio papale e per attenuare la visibilità dell'intervento inquisitoriale in una materia di particolare rilievo come il culto dei santi.

L'opuscolo a stampa del 1642 fu preparato da una commissione particolare nominata dal papa, di cui facevano parte tre cardinali della Congregazione dei Riti, due dell'Inquisizione, l'assessore del Sant'Uffizio, il sacrista pontificio, il promotore della fede e il segretario dei Riti. La stessa composizione della commissione lascia presupporre che, dopo l'offensiva del Sant'Uffizio sul terreno della santità degli anni Venti e Trenta del Seicento, la Congregazione dei Riti fosse riuscita a recuperare posizioni, vedendo finalmente riconosciuta la propria centralità e competenza in materia. In quell'occasione i cardinali della commissione presero tre nuove decisioni. In primo luogo, stabilirono che ogni libro contenente «gesta, miracula, seu revelationes» di un aspirante beato dovesse essere introdotto e concluso da una *protestatio*, in cui l'autore garantisse di avere rispettato i decreti di Urbano VIII e di non avere voluto promuovere in alcun modo la sua santità. Nel caso in cui la revisione di un'agiografia fosse affidata a un vescovo, era specificato che egli doveva attendere il responso della Sede Apostolica, prima di autorizzare la stampa con la formula della *protestatio auctoris*. Questa precisazione costituiva un'ulteriore lesione delle prerogative dell'ordinario diocesano, anche rispetto a quanto stabilito nel decreto del 1625: allora l'accento era stato posto sul fatto che la facoltà di rivedere un'agiografia spettava al vescovo o ai consultori dell'Inquisizione; ora, invece, veniva messa in risalto l'assoluta priorità della Sede Apostolica. Per non lasciare adito a dubbi di sorta la commissione esplicitò che il vescovo non aveva più la facoltà di intromettersi in una causa nella quale la Santa Sede «manum apposuerit». La seconda decisione riguardava la riproposizione di un decreto di Urbano VIII del 15 gennaio 1628, in cui si vietava alla Congregazione dei Riti di procedere alla canonizzazione, beatificazione o dichiarazione di martirio di un servo di Dio, prima che fossero trascorsi cinquant'anni dalla sua morte. Veniva anche ribadito che i cardinali e i funzionari di quel dicastero non potessero per alcuna ragione proseguire una causa senza prima avere verificato il rispetto dei decreti *super non cultu*. In terzo luogo, i cardinali prescrissero che il processo *super non cultu* si dovesse tenere anche per i *casus excepti*, ossia per dimostrare la legittimità di una devozione esistente che godesse dell'indulto del pontefice o del permesso della Congregazione. In questo modo, però, si verificava un'incoerenza nella legislazione, perché questi culti antichi erano già stati esonerati nel 1625 dall'obbligo di passare il vaglio dei decreti inquisitoriali allora definiti. Nel 1645 i cardinali si resero conto del problema, che avrebbe portato al paradosso di obbligare i fedeli a richiedere un processo particolare per dimostrare l'avvenuta beatificazione di un servo di Dio e stabilirono che i *casus excepti* non avrebbero dovuto subire un processo, ma sarebbe

stato sufficiente emanare un decreto contenente una dichiarazione formale di legittimità «ex indultis pontificiis».

Le conseguenze della riforma urbaniana furono assai importanti sul piano legislativo, religioso e culturale. Grazie al decisivo intervento del Sant'Uffizio nel 1625, la riserva pontificia si estese ufficialmente dalla tradizionale canonizzazione e dalla più recente beatificazione a tutti i livelli dell'esperienza agiografica, ossia ai semplici defunti con fama di santità, ai servi di Dio, ai venerabili e ai beati. Per quanto riguarda i rapporti tra religione e politica, la riforma urbaniana rispose pienamente alle esigenze da cui era scaturita. Anche il culto dei beati moderni poteva diventare, insieme con le conseguenti cerimonie di beatificazione, un luogo di celebrazione dell'incontro confessionale fra Chiesa e Stato, regolato dall'etichetta e dalla dottrina della ragion di Stato, per come era stata definita nel 1589 da Giovanni Botero. Anche la festa di beatificazione fu rapidamente avocata dalle diocesi al centro, per svolgersi nella splendida cornice della basilica di San Pietro. La prima volta avvenne nel 1662 con Francesco di Sales e da allora in poi l'evento si trasformò in una consuetudine, che affiancava le celebrazioni per le canonizzazioni, costituendo una sorta di doppione cerimoniale. Ma poco importava: l'occasione di trasferire anche a livello rituale e simbolico l'idea di centralizzazione pontificia era davvero troppo ghiotta e le autorità ecclesiastiche romane sapevano bene che la ripetizione di certi messaggi favoriva la loro comprensione. Per capire la rapidità del cambiamento avvenuto, basti osservare che nel 1609 Paolo V aveva proibito ai cardinali di assistere alla festa di beatificazione di Ignazio di Loyola, mentre all'analoga cerimonia in onore del fondatore dei Fatebenefratelli Giovanni di Dio nel 1630 parteciparono ben trenta porporati. Non a caso, la raccolta urbaniana del 1642 ribadì una volta per tutte la necessaria funzione che le autorità secolari dovevano avere nello svolgimento di una causa di canonizzazione. Le nuove norme confermarono che i re, i principi e i nobili potevano sostenere una proposta di santità e mostrare il loro interesse all'avvio di un processo mediante una serie di suppliche indirizzate al papa. Soltanto dopo queste pressioni la Sede Apostolica si sarebbe attivata e avrebbe accettato di prendere in considerazione il negozio. Quest'ultima decisione sembrava sigillare, come la ceralacca apposta dai sovrani nelle lettere postulatorie, il livello di compenetrazione ormai raggiunto tra il potere ecclesiastico e quello laico, tra la sfera della religione e gli interessi della politica.

Nella seconda metà del Seicento i pontefici Alessandro VII, Clemente IX e Innocenzo XI formularono tre nuovi decreti per disciplinare il culto dei beati moderni, che dimostrano come la beatificazione fosse ormai diventata il momento giuridico più importante di tutto il processo di canonizzazione. Naturalmente, la sostanza delle norme inquisitoriali del 1625 non venne intaccata. Si trattava, piuttosto, di perfezionare ulteriormente il meccanismo legislativo, con l'obiettivo di organizzare meglio lo spazio sacro e di controllare gli atti compiuti dai fedeli. In materia di canonizzazione sono di particolare rilievo le decisioni prese da Innocenzo XI. Per quanto riguarda l'organizzazione del processo, il pontefice stabilì nel 1678 che dovessero passare dieci anni tra la fine della revisione dell'inchiesta diocesana e l'introduzione della causa a livello apostolico. Inoltre istituì i testi *ex officio*, che dovevano essere almeno due ed erano convocati dal promotore della fede o dal presidente del tribunale per garantire la veridicità delle deposizioni. In realtà, il loro ruolo aveva un valore esclusivamente formale poiché la prassi voleva che fossero scelti fra i sacerdoti dell'Ordine dell'aspirante santo. Infine, Innocenzo XI vincolò al mantenimento del segreto i testimoni di un processo di canonizzazione e prescrisse l'intervento di un medico e di un chirurgo per l'esame dei miracoli da parte della Congregazioni dei Riti. Per quanto concerne la tutela della dignità dell'ordinario diocesano, il papa ordinò che il decreto di validità dei processi dovesse essere formulato anche per l'inchiesta vescovile. Fino a quel momento, infatti, l'emanazione del decreto di validità di una causa era richiesta solamente per i processi svolti a livello apostolico giacché si attribuiva alle inchieste vescovili soltanto un valore informativo, volto a constatare l'esistenza della fama di santità di un candidato, il cosiddetto *fumus boni iuris*. Questa decisione sembra rientrare nel più ampio processo di valorizzazione dell'autorità episcopale che caratterizzò il pontificato innocenziano. Si trattava però di un recupero conseguente a un itinerario giuridico e istituzionale che nel volgere di un cinquantennio aveva portato al rafforzamento della giurisdizione e dell'autorità papale, all'ampliamento del ruolo del Sant'Uffizio e alla svalutazione dell'autorità diocesana in materia di santità. A partire dal 1682, l'approvazione romana del processo ordinario cominciò a implicare la pubblicazione di un decreto *super introductionem causae*, con cui il servo di Dio otteneva il titolo di venerabile.

L'avere esaminato, seppure brevemente, questi provvedimenti legislativi è importante per almeno due motivi: in primo luogo, per chiarire che essi furono parte integrante di un progetto riformatore unitario, ispirato dall'Inquisizione romana e fatto proprio dai vari pontefici del periodo; in secondo luogo, perché fu con un simile arsenale di regole e di codicilli, espressione tipica dell'ampollosità della giurisprudenza barocca, che la Sede Apostolica dovette gestire l'esplosione di santità del Seicento, passato alla storia come il 'secolo dei santi'. Con queste riforme normative e istituzionali si avviò la cosiddetta 'fabbrica dei santi' dell'età della Controriforma che promosse culturalmente e socialmente la santità attraverso l'arte, i libri, le preghiere, il culto delle reliquie, quello dei santi patroni, le feste di canonizzazione e di beatificazione che si celebravano nella basilica di San Pietro a Roma e poi nei luoghi in cui il santo era venerato. Tra il 1519, quando si ebbe l'ultima canonizzazione prima della lunga interruzione cinquecentesca, e il 1759, l'anno in cui terminò il pontificato di Benedetto XIV, furono proclamati cinquantadue santi: venticinque provenivano dalla Penisola italiana, diciannove da quella iberica, tre dalla Francia, due dalla Polonia, due dalla Germania e uno dalla Boemia, con la scomparsa, rispetto al medioevo, dei santi inglesi e scandinavi. All'interno di questa schiera di canonizzati solo due erano laici, mentre i restanti appartenevano allo stato ecclesiastico ed erano in prevalenza fondatori o membri di Ordini religiosi della Controriforma come i minimi, i gesuiti, gli oratoriani, i cappuccini, i teatini, i ministri degli infermi, gli scolopi, i lazzaristi, i carmelitani scalzi, gli alcantarini, i somaschi, i barnabiti e i visitandini. Un processo tanto significativo per quantità e qualità delle proposte di santità trovò nel Settecento il suo storico più autorevole in Prospero Lambertini, il futuro Benedetto XIV, che fra il 1734 e il 1738 diede alle stampe il *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, con cui descrisse le procedure e i modelli agiografici proposti dalla Chiesa cattolica sino a quel momento e influenzò con la sua riflessione i successivi svolgimenti del fenomeno sul piano giuridico, istituzionale e religioso.

(M. Gotor)

Vedi anche

Barnabiti; Battista da Crema; Benedetto XIV, papa; Carlo Borromeo, santo; Contarini, Gasparo; Finzione di santità; Muzio, Girolamo; Negri, Paola Antonia; Paolo IV, papa; Scaglia, Desiderio; Urbano VIII, papa

Bibliografia

Boesch Gajano 1999, Bonora 1998, Dalla Torre 1999, Fragnito 1988(b), Gotor 2002, Gotor 2004, Papa 2001, Prosperi 1965, Renoux 2000, Sallmann 1994, Sodano 2002, Veraja 1983, Zarri 1991

Cantù, Cesare - Cesare Cantù nacque a Brivio, presso Lecco, il 5 dicembre 1804. Gli anni trascorsi presso il Collegio barna-

bita di Sant'Alessandro, a Milano (dove morirà, novantunenne, l'11 marzo 1895), offrirono al giovane Cantù un corpo docente non insensibile al liberalismo legato alla tradizione illuminista lombarda. Nel 1822 una confusa attività politica lo rese sospetto di cospirazione contro il governo austriaco, precludendogli la possibilità di accedere agli studi universitari. Da autodidatta, professore di grammatica nei ginnasi lombardi, Cantù sviluppò quella vocazione alla storia universale che non lo avrebbe più abbandonato. L'espulsione dall'insegnamento e dall'amministrazione imperiale nel 1836, dopo una lunga carcerazione preventiva motivata da non meglio identificate tendenze liberali, fu il punto di partenza di un'infaticabile attività di propagandista e letterato, culminata in una *Storia universale* progettata insieme all'editore torinese Giuseppe Pomba nel 1837 e apparsa in trentacinque volumi tra il 1838 e il 1846. Quest'enorme, magmatico, compendio di tutta la storia umana, dalla creazione all'età presente, non recava traccia del presunto liberalismo giovanile del suo autore. Né fu il liberalismo – dal 1860 al 1867 Cantù sedette nel Parlamento unitario, distinguendosi per un conservatorismo ossequiente verso l'autorità ecclesiastica – a spingere l'autore della *Storia universale* più diffusa nel XIX secolo verso oculati, preventivi tentativi di procurarsi censori benevoli per garantire alla *Storia* una vita fortunata e tranquilla. Le cose per Cantù cambiarono ad opera ormai ultimata, con la nascita de «La Civiltà cattolica» (1850).

Lo scambio epistolare con uno dei principali promotori del periodico romano della Compagnia di Gesù, Luigi Taparelli d'Azeglio, si trasformò, con la richiesta dello stesso Cantù di un censore gesuita per le sempre nuove riedizioni della *Storia universale*, in uno stretto legame tra censore e censurato. Taparelli e Cantù si mossero per reciproco interesse ma, nonostante l'importanza crescente de «La Civiltà cattolica», ciò non impedì alla Congregazione dell'Indice di intervenire, tredici anni dopo che il trentacinquesimo volume della prima edizione della *Storia* vedesse la luce. Intorno alla *Storia universale* fu imbastita una trattativa privata tra Cantù e alcuni membri autorevolissimi della Congregazione. Informato da Roma, il 7 aprile 1859, di una denuncia formale fatta pervenire alla Congregazione dell'Indice, il 13 aprile Cantù indirizzò una lunga lettera al cardinale prefetto, Girolamo d'Andrea. Ne ebbe in cambio vaghi rilievi sull'ortodossia dell'opera e la richiesta di una sorta di risarcimento per il padre, marchese Giovanni d'Andrea, ministro borbonico, da elogiare nell'imminente ottava ristampa della *Storia*. Accondiscendendo alla richiesta, Cantù garantì a tutta la vicenda una silenziosa, indolore conclusione già il 7 settembre 1860, attraverso una lettera ufficiale, ma privata, del cardinale prefetto.

Questa formale sottomissione all'Indice consentì a Cesare Cantù di giudicare severamente l'incidente incorso alla *Storia universale* nel secondo volume degli *Eretici d'Italia*. Secondo Cantù, furono i gesuiti a trasmettere alla Congregazione dell'Indice il «caritatevole officio» di censura richiesto dallo stesso autore per le successive ristampe della *Storia*. Appellandosi alla *Sollicita ac provida* di Benedetto XIV, egli aveva ottenuto di conoscere – privatamente e in segreto – le accuse mosse alla sua opera; le disposizioni fondamentali della costituzione benedettina furono dimenticate quando si trattò di riportare le congratulazioni fattegli pervenire dal cardinale d'Andrea per lettera formale, ma privata, il 7 settembre 1860. L'elogio della Congregazione dell'Indice valeva ancora qualcosa per chi affrontava da pioniere lo studio degli *Eretici d'Italia*.

(F. Mores)

Vedi anche
Benedetto XIV, papa; Pio IX, papa

Bibliografia
Berengo 1975, Cantù 1865-1868, Palazzolo 2006, Traniello 1991

Capestrano, Giovanni v. *Giovanni da Capestrano, santo*

Capodistria - Per tutto il periodo in cui operò l'Inquisizione romana la sede del Sant'Uffizio di Capodistria, l'odierna Koper (Slovenia), fu politicamente soggetta alla Repubblica di Venezia. A tutt'oggi non sappiamo dove sia conservato, se esiste, il suo archivio, anche se da Maračić è stata pubblicata la trascrizione di un ms. proveniente dall'Archivio francescano del convento di Pirano, il *Catalogo de Padri Inquisitori dell'Istria, loro nuove cariche, e morte*, risalente al 1704 e compilato da Lorenzo Antonio Bragaldi, all'epoca inquisitore nella sede istriana. Altre notizie sui giudici provengono dai documenti conservati negli archivi delle sedi gerarchicamente superiori a quella di Capodistria (o di Giustinopoli, come veniva talvolta chiamata dalla Congregazione), e cioè nell'ASV e nell'ACDF.

La prima presenza inquisitoriale a Capodistria risale al dicembre del 1548, e fu quella del commissario straordinario per le diocesi di Capodistria e Pola Annibale Grisonio, inviato per indagare sugli aderenti alla Riforma nelle due diocesi alla fine del processo contro il vescovo di Capodistria Pier Paolo Vergerio. Fino al 1559 nella Penisola istriana l'attività di repressione fu affidata ai vescovi locali e a commissari deputati per singoli casi specifici direttamente dal papa o dalla sede veneziana. Dalla storia della sede di Capodistria inviata alla Congregazione dall'inquisitore fra Stefano Giacomazzi il 26 ottobre 1748 (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, LL 5-e) risulta che Capodistria divenne sede stabile nel 1559 e che il primo inquisitore fu il minore conventuale fra Fermo Olmi da Venezia. Gli inquisitori che seguirono furono tutti francescani e il Sant'Uffizio fu situato nel loro convento, oggi Archivio di Stato. Capodistria seguì le norme di funzionamento usate in tutti i domini veneziani: il tribunale prevedeva pertanto la compresenza dei due giudici di fede, inquisitore e ordinario, del rappresentante veneziano e dei consultori laici.

Secondo Giacomazzi il Sant'Uffizio di Capodistria aveva giurisdizione, oltre che su Capodistria stessa, su Emonia (Ljubljana), su Isola d'Istria (Izola) e su Pirano (Piran), oggi situate in Slovenia; su Muggia, oggi in Italia; e su Albona (Labin), Buie (Buje), Dignano (Vodnjan), Fasana (Fažana), Grisignana (Grožnjan), San Lorenzo in Daila (Lovrečica), Montona (Motovun), Orsera (Vrsar), Parenzo (Poreć), Pola (Pula), Pinguente (Buzet), Portole (Oprtalj), Rovigno (Rovinj), Valle (Bale), Sanvincenti (Svetvinčenat) e Umago (Umag), oggi in Croazia. Sempre secondo la stessa fonte la sede fu economicamente indipendente dal 1580, quando Gregorio XIII le assegnò una rendita annua di 25 scudi a carico della sede veneziana. A tale rendita in seguito fu aggiunta una prebenda canonicale a carico della città di Pola con la rendita di lire 840. Il Sant'Uffizio di Capodistria fu soppresso dal Regno d'Italia con decreto vicereale del 28 luglio 1806.

(G. Ancona)

Vedi anche
Venezia; Vergerio, Pier Paolo

Fonti
ACDF, *S. O.*, *St. St.*, LL 5-e

Bibliografia
Del Col 1998, Maračić 2001

Cappelli, Ottavio - La figura di Ottavio Cappelli (Siena 1736-Roma 1800) s'inserisce nel complesso mondo delle sette 'illuminate' e del misticismo millenarista presente in Italia nell'ultimo trentennio del Settecento. Nato a Siena nel 1736, Cappelli era figlio di un pittore bresciano, Giovanni Antonio (1669-1741). Rimasto orfano all'età di cinque anni, fu avviato da uno zio paterno

alla carriera ecclesiastica ma, dopo aver preso i voti minori, nel 1760 abbandonò la vita religiosa e si recò prima a Roma, impegnandosi in varie attività commerciali, e poi a Bologna dove fu agrimensore. Nella città felsinea sposò, quasi certamente nel 1764, una donna di cui conosciamo solo il nome, Colomba (morta nel 1780), da cui ebbe due figli deceduti in tenera età. Nel 1770, o nel 1771, Cappelli tornò nella capitale pontificia, attrattovi probabilmente dall'elezione al soglio pontificio di Clemente XIV, che aveva conosciuto negli anni della sua vita ecclesiastica. Ottenne un incarico di scrivano che tuttavia lasciò per dedicarsi al commercio di penne e piume di gallina. Al 1781 – anno del suo secondo matrimonio, con Chiara Feltrini da cui ebbe sette figli – risalgono i suoi primi contatti con le correnti millenariste attive a Roma. Nel 1785 conobbe il mistico Philibert Guyton de Morveau, più noto come abate Brumore, che lo mise in contatto con la Società degli Illuminati di Avignone (il 'Nuovo Israel'). Sempre a Roma si legò a Joseph Ferrier de Chivas e al conte polacco Tadeusz Grabianka, fondatore della setta avignonese a Berlino nel 1779 insieme a Brumore e all'ex benedettino Antoine-Joseph Pernety. Iniziò così una fase della vita di Cappelli caratterizzata da numerosi viaggi in diverse località europee e da una fitta rete di relazioni. Grazie alle sue conoscenze ottenne la patente di tenente dal principe Ferdinando del Württemberg, vicino agli 'Illuminati' avignonesi. Alla fine del 1787 partì per Avignone dove rimase per circa un anno, diventando uno dei personaggi più in vista della setta, anche in virtù dei poteri paranormali che gli venivano riconosciuti dagli altri sodali. Consistevano, tra le altre cose, nel contatto diretto di Cappelli con l'aldilà e con gli arcangeli Gabriele e Raffaele. La fede millenaristica in un'imminente palingenesi, che avrebbe avuto inizio proprio a Roma, spinse Cappelli a far ritorno nella città del papa all'inizio del 1789. Nello stesso anno, sempre grazie alle sue influenti amicizie, ottenne una patente di tenente dell'esercito russo. Intanto erano sorti forti contrasti all'interno della setta avignonese tra i seguaci di Grabianka e quelli di Pernety. I primi avevano un orientamento più accentuatamente legato al teosofo svedese Emanuel Swedenborgh, erano lontani da qualunque Chiesa cristiana e sostenevano che la Nuova Gerusalemme dovesse concretamente realizzarsi sulla Terra. Gli adepti di Pernety, invece, volevano restare all'interno del cattolicesimo ed erano molto fedeli al culto mariano, anzi consideravano la Madonna una sorta di quarta persona di natura divina accanto alla Trinità. Tuttavia erano legati anche a orientamenti cabbalistici. Cappelli, che non intendeva rompere con la Chiesa cattolica sul piano dottrinale, condannandone invece il potere temporale, si schierò con Pernety. Nell'aprile 1790, attuò a Roma una riforma della società avignonese che obbligava i protestanti ad abiurare la loro fede e ad abbracciare il cattolicesimo, per poter entrare a farne parte. La sua opera di proselitismo sembra avesse un certo successo negli ambienti nobiliari romani e tra il clero. Alla sua società riformata potevano accedere anche le donne. È stata anche ipotizzata una frequentazione di Cappelli con Sigismondo Chigi, l'inquieto aristocratico che proprio nel 1790 fu sottoposto a un clamoroso processo per veneficio.

La nuova situazione venutasi a creare a seguito della Rivoluzione francese spinse le autorità romane ad aumentare il controllo politico e religioso e a sciogliere le logge massoniche attive in città: la loggia del pittore francese Clément Belle e la massoneria di rito egizio di Cagliostro. Considerato vicino a quest'ultimo, Cappelli entrò nel mirino dell'Inquisizione. Fu arrestato alla fine di settembre del 1790 e pochi giorni dopo anche la moglie e due preti còrsi suoi seguaci – uno era probabilmente l'abate Giuseppe Guasco –, subirono la stessa sorte. Cappelli abiurò e fu condannato a sette anni di fortezza da scontare a Civitavecchia. L'episodio ebbe un certo risalto pubblico. Per le vie di Roma fu affissa la *Notificazione redatta dal domenicano Tommaso Vincenzo Pani, commissario generale della Sacra Romana e Universale Inquisizione* (21 novembre 1791). Pani era anche maestro del Sacro Palazzo e personaggio in vista del 'partito' degli intransigenti, fautori di una condanna senza riserve della rivoluzione e di una ripresa di vigore del Sant'Uffizio. A dimostrazione della volontà di fare del caso Cappelli un'occasione per rilanciare il ruolo dell'Inquisizione va ricordato lo spazio accordato alla condanna sulle pagine del «Diario ordinario» (novembre 1791) e degli «Annali di Roma» (nel dicembre 1791). Nella *Notificazione* Pani descriveva Cappelli come uomo di bassa estrazione sociale e di scarsa cultura, elementi entrambi non corrispondenti alla verità.

Dopo aver presentato una supplica a Pio VI, e dopo tre anni e otto mesi di reclusione, nell'agosto 1795 Cappelli fu liberato con l'ingiunzione dell'esilio dallo Stato della Chiesa. Alla clemenza del pontefice continuava a opporsi l'avversione nei suoi confronti degli 'intransigenti'. Nello stesso 1795 Pani ribadiva l'importanza dello smascheramento dei sediziosi ed eretici progetti di Cappelli, nella seconda edizione della sua opera *Della punizione degli eretici e del Tribunale della S. Inquisizione, Lettere apologetiche* [s. l., s. d.].

Cappelli poteva comunque riprendere il suo girovagare per l'Europa. Dopo una breve permanenza a Livorno, visse per quattro mesi a Siena e poi, alla fine del 1795, si recò in Russia (nel 1796 a San Pietroburgo incontrò Caterina II), diventando maggiore dell'esercito. Quindi fu a Vienna, in Olanda e, infine, ad Avignone – dove ritrovò Ferrier de Chivas –, e poi a Marsiglia. Tornato infine in Italia, andò a vivere a Firenze. Qui iniziò una causa contro la moglie, che lo aveva abbandonato e ora si rifiutava di tornare a vivere con lui, e con la quale Ottavio non riusciva a trovare un accordo sulle questioni economiche. Poco sappiamo sul periodo fiorentino di Cappelli. Renzo De Felice ha ipotizzato che a quest'epoca potrebbe risalire l'invio di un suo memoriale al Direttorio parigino, in cui egli millantava un suo ruolo nell'abbattimento del potere temporale dei papi ad Avignone e auspicava lo stesso cambiamento anche a Roma. Nel novembre 1798, dopo un brevissimo soggiorno a Milano, Cappelli fece ritorno a Roma, dove il 15 febbraio era sorta la Repubblica 'giacobina'. Forse era stato espulso da Firenze per le pressioni esercitate sul granduca di Toscana da Pio VI e dal cardinale Francesco Saverio De Zelada.

Cappelli non prese parte alle vicende politiche della Repubblica, limitandosi a raccogliere informazioni per il principe del Württemberg e a qualche contatto privato con il console Federico Zaccaleoni, da lui conosciuto nelle carceri dell'Inquisizione, cui si rivolse per aiuti economici e per sollecitarne l'appoggio nella causa in corso con la moglie. Questa godeva dell'appoggio di un certo numero di persone influenti, tra cui Saverio Pediconi, fabbricante di carrozze in ascesa economica e vicino agli ambienti dei 'patriotti' romani. Allo stato attuale delle ricerche risulta quindi senza fondamento la definizione di Cappelli quale «celebre giacobino» fornita da una parte della memorialistica. Più interessante da seguire appare, invece, la pista indicata dal diarista Fortunati, circa l'organizzazione in tempo di Repubblica nella sua casa di una 'Accademia di Ballo Angelico di donne e uomini nudi'.

Caduta la Repubblica alla fine di settembre 1799, Cappelli, sentendosi evidentemente al riparo da rischi, rimase a Roma. Invece il 16 novembre 1799, quando la città era ancora orfana del papa e sotto la protezione militare dell'esercito napoletano, fu arrestato per ordine del tribunale della Giunta di Stato, rinchiuso nelle Carceri Nuove e, con insolita rapidità, processato e condannato a morte. Durante la perquisizione della sua casa gli furono ritrovati «cartolari» repubblicani «che contenevano varie materie spettanti la Repubblica e sue Costituzioni», nonché «cose aderenti a Liberi Muratori». Nel ristretto processuale si legge: «Inoltre si è rinvenuto fra le stesse carte l'originale ristretto del processo formato contro di lui dal S. Offizio, che egli dice di aver avuto dal noto libraro Barbiellini possessore di altre carte di quel Supremo Tribunale». Una spia, non l'unica, del fatto che non tutte le carte dell'Inquisizione erano state distrutte dai patrioti romani nel corso del solenne «abbruciamento» del luglio 1798.

Cappelli fu accusato dalla Giunta di Stato di aver contravvenuto la precedente condanna all'esilio, di detenzione illegale di armi, di essere membro della setta di Avignone e di lesa maestà. Gli fu

anche imputato di essersi recato a Parigi a invocare il Direttorio di liberare Roma. Il difensore dei rei di Stato, l'ex gesuita avvocato Agostino Valle, smontò sistematicamente i capi d'accusa. Cappelli, da parte sua, si difese anche sostenendo di aver smarrito la ragione: «da dieci anni a questa parte io neppure connetto più, non reggendomi la testa a tante peripezie sofferte». Ma tutto fu inutile. Rimane un mistero il motivo dell'insolita durezza del tribunale della Giunta di Stato, che nei mesi della sua attività comminò solo un'altra condanna a morte, per di più commutata nella galera a vita, e proprio contro il citato Pediconi. De Felice ha avanzato l'ipotesi che la Giunta ritenesse Cappelli un agente al servizio della Russia. Viceversa, secondo Marina Caffiero la condanna esemplare si spiega col particolare clima politico dei mesi tra la fine del 1799 e l'inizio del 1800, legato alle notizie di una ripresa dei giacobini in Francia e di un armistizio tra francesi e asburgici, notizie che destavano grandi apprensioni nelle autorità militari napoletane. Un intervento del generale Diego Naselli avrebbe contribuito alla rapidità e all'esito del processo. Va comunque ricordato che sulle pagine dei giornali romani («Diario Romano» e «Spettatore Romano»), nei giorni successivi all'esecuzione, Cappelli veniva ancora ricordato come seguace di Cagliostro e forse anche questo elemento fu alla base dell'accanimento dei giudici.

Il 29 gennaio 1800 la condanna a morte fu eseguita, per impiccagione, sulla piazza di ponte S. Angelo. Fino all'ultimo Cappelli si proclamò innocente e nelle ore precedenti il supplizio chiese, vanamente, di poter incontrare il vice-gerente di Roma. Le carte dell'Arciconfraternita di S. Giovanni Decollato attestano che affrontò con coraggio e atteggiamento devoto la morte.

(M. Cattaneo)

Vedi anche

Avignone; Cagliostro (Giuseppe Balsamo, conte di); Conforto dei condannati; Illuminismo; Massoneria; Rivoluzione francese; Roma

Fonti

ASR, *Confraternita di S. Giovanni Decollato*, *Libri e Giornali del Provveditore (1497-1870)*, b. 11

ASR, *Giunta di Stato 1799-1800*, b. 1, fasc. 7

BAV, *Vat. Lat.* 10730, *Avvenimenti sotto il Pontificato di Pio VI dall'anno 1775 al 1800 raccolti dalla bo: me: Francesco Fortunati*

BNCR, *Vittorio Emanuele*, ms. 245, *Breve dettaglio della Società o Setta scoperta nell'arresto di Ottavio Cappelli, tratto dalle carte allo stesso perquisite*, cc. 557*r*-592*v*

Bibliografia

Caffiero 1975, De Felice 1960, Formica 2004

Cappuccini v. *Ochino, Bernardino*; *Ordini religiosi*

Capua - Tra le azioni inquisitoriali di maggior rilievo negli anni caldi della repressione antiereticale nel Mezzogiorno d'Italia, bisogna menzionare il processo a circa quaranta individui facenti parte di una delle più estese comunità eterodosse dell'Italia meridionale, sorta a Nord di Napoli, a partire dagli anni 1547-1549. L'Inquisizione romana impiegò una vasta azione repressiva antiereticale nei casali compresi tra le città di Capua, Caserta e S. Maria Capuavetere con tre interventi distinti, nel 1551, nel 1552 e nel 1564. Le gerarchie cattoliche ebbero ragione del gruppo soltanto dopo un lungo periodo di battaglia, combattuta ora dai pulpiti e dai confessionali, ora con veri e propri processi, con roghi e condanne severe.

Già a partire dal 1547 un tale Scipione Iannello aveva 'infettato' S. Maria Maggiore, un casale della diocesi di Capua che, al tempo dell'abiura di Lorenzo Romano, nel 1552, di certo doveva essere stata toccata dall'eresia. La prima *inquisitio* partì nella primavera del 1551, quando Ursino de Rocchia, il fratello Vincenzo, Masello Pascale e il notaio Giovan Bernardino Ventrigha furono additati pubblicamente come luterani. Fu in quella occasione che i più, dopo l'abiura o solo dopo esser stati citati come eretici del luogo, pensarono a espatriare in siti più sicuri. Nel marzo 1552 Jacobetto Gentile e Vincenzo Iannelli, assieme a un folto gruppo di eretici, il grosso della comunità, fu investito da un'*inquisitio* senza precedenti. Non si trattò, in questo caso, di un confronto tra pochi capi e il tribunale, ma di una vera e propria campagna a tappeto, per scovare, uno ad uno, tutti gli adepti della 'setta luterana'. Con la fine della primavera la comunità può essere considerata dispersa. Il nucleo centrale che la componeva, talvolta con i familiari al seguito, era partito. Non restavano che pochi individui che però in segreto continuavano a 'dubitare' dei sacramenti e precetti di Santa Madre Chiesa.

L'azione inquisitoriale degli anni 1563-1564 non fu che una indagine condotta per verificare, a più di un decennio di distanza, se nella regione si fosse impiantato qualche altro seme ereticale, e per registrare tra i vecchi adepti recrudescenze del male e antiche pratiche eterodosse. In seguito si susseguirono indagini e arresti di singoli individui, sino al 1580, data dell'esecuzione capitale dell'eretico capuano Domenico Gazillo e termine della presenza ereticale a Capua e in Terra di Lavoro.

I processi iniziati nel mese di marzo del 1552, furono dunque di gran lunga i più importanti. Il 16 in S. Maria Maggiore vengono arrestati il sarto Jacobetto Gentile, e la moglie di questi, Minutella Gentile. Due giorni dopo è carcerato il 'funaro' Vincenzo Iannelli. Nel giro di pochi giorni fu arrestato un numero considerevole di individui, e al termine del processo si annoverano due roghi (quelli di Jacobetto Gentile e fra' Vincenzo Iannelli), 27 condanne ai remi, con pene che variano dai cinque ai dieci anni, cinque donne condannate a pene severe, nove spontanei comparenti e una decina di donne sentenziate e rinchiuse nei monasteri della città. Se ai 53 condannati si aggiungono una ventina di «heresiarchi o capi della setta», fuggiti al tempo del processo, e individui accusati ma resisi irreperibili, un totale di ben 117 persone avevano visto la corte dell'arcivescovo Fabio Arcella in pieno lavoro per tutta la primavera del 1552.

La composizione iniziale della corte è certamente atipica, essendo il tribunale formato dal vicario di Capua, Severino de Petrucis, dal governatore della città e da Michele di Santo Martirano, giudice secolare. L'aspetto che risalta maggiormente, da un punto di vista istituzionale, è la partecipazione attiva del governatore alle prime sedute, coadiuvato da un giudice ordinario. La componente laica all'interno della corte viene eliminata soltanto il 27 aprile, quando, dopo un'interruzione di circa un mese, le sedute riprendono alla presenza dell'arcivescovo Fabio Arcella. Da quel momento la corte è formata da questi, dal suo vicario e dall'*utriusque iuris doctor* Ludovico Angeliano. Come si sia arrivati a ciò non è chiaro. Sembra però largamente improbabile che la ragione dell'abbandono dei giudici laici si trovi in un'incrinatura della compatta solidarietà nella lotta antiereticale che lega Stato e Chiesa a Capua: nessuna rimostranza per le ingerenze laiche è infatti rinvenibile nell'incartamento. E nessuna rimostranza ecclesiastica appare in un processo parallelo a quello che vide inquisiti Jacobetto Gentile e fra Vincenzo Iannelli nel marzo del 1552. Si trattava, in questo caso, di un procedimento contro una frangia dello stesso gruppo di eretici sorpresa a compiere azioni iconoclaste. In un'altra vasta azione antiereticale contro la comunità capuana, iniziata nel dicembre del 1563 con un'indagine sul conto di una donna del casale di S. Maria Maggiore, Lucida Perna, non si rilevano sostanziali differenze o divergenze nell'operato dello Stato e della Chiesa in quelle regioni dell'Italia meridionale. Ottenuta la denunzia, il governatore di Capua trasmette la notizia al viceré, ed è questi, con una lettera del 18 dicembre 1563, ad informare il vicario di Capua dell'accaduto, avvertendolo di procedere «con voto y parescer del doctor Lorenco de Boecius juez de esa ciudad». Il processo a carico della donna inizia, infatti, davanti al vicario e al giudice Lorenzo

Boezio «ordinario giudice regie curie capuane». Anche in questo caso, dunque, il procedimento, nella fase iniziale, si svolge davanti ad una corte mista, formata dal vicario e dal giudice ordinario. Solo in un secondo momento, senza apparente contrasto, il vicario è coadiuvato da soli ecclesiastici che portano a compimento l'incartamento e firmano la sentenza.

Con ogni probabilità tutta l'azione inquisitoriale ebbe origine a Roma e fece parte di un attacco generale ai gruppi ereticali stanziati in Campania, a Napoli e in Terra di Lavoro. E anche la tolleranza nei confronti di 'ingerenze' dello Stato nella conduzione dei processi poté essere stata vista con favore da autorità centrali consapevoli delle difficoltà che aveva l'Inquisizione romana a operare nel Regno di Napoli e dell'opportunità di una solidarietà che si rivelava vantaggiosa per tutti.

La Curia capuana, prima di passare alla fase repressiva vera e propria, impiegò parroci e predicatori per saggiare la consistenza e la disponibilità a ricredersi del gruppo ereticale. La prima azione, dispiegata tra il gennaio ed il febbraio del 1552 e affidata ai parroci, fu quella di investigare e cercare di intervenire caso per caso sui diversi nuclei familiari. Sempre nelle settimane di quaresima, poco prima dell'apertura del processo, l'azione della Curia fu più esplicita: essa pubblicò un'ordinanza con cui si obbligava la popolazione a partecipare alle celebrazioni eucaristiche. Era certamente il tentativo, da parte del vicario e della sua corte, di fare uscire il gruppo allo scoperto, permettendo ai predicatori e ai confessori di segnalare singoli personaggi o intere famiglie implicate in crimini di fede. E la risposta non si fece attendere. A processo iniziato, quando la notizia dell'arresto di Jacobetto Gentile e fra Vincenzo Iannelli si diffuse, la popolazione, intimorita dagli avvenimenti, si riversò nelle chiese. Il mezzo certo più proficuo adottato dalla Curia capuana per ottenere informazioni sull'eresia e sugli eretici presenti nella diocesi fu l'uso della confessione come momento di delazione e denunzia. Don Santo Panebianco, che fu tra i primi testimoni a carico degli imputati, in una deposizione fatta nel secondo processo capuano, risalente al primo febbraio 1564, ricorda gli ordini perentori dati dall'allora arcivescovo Fabio Arcella nell'ormai lontano 1552. Quest'ultimo gli aveva comandato, sotto pena di scomunica e minacciandolo con l'arma dell'obbedienza, di confessare un consistente numero di donne scritte su di una lista che gli aveva affidato e di «specularle» ben bene per ottenere da esse il maggior numero di informazioni possibili sui familiari eretici. Il sacerdote, dopo un'iniziale, aspra opposizione, fu costretto ad accettare gli ordini dell'arcivescovo, e cominciò a chiamare le donne. Sino alla fine del 1550 la comunità ereticale non entra in contrasto con le autorità ecclesiastiche e civili del luogo, anche per gli accorti comportamenti dei capi che la guidavano. La struttura della comunità e la propagazione delle idee permettevano la coesistenza di eretici e cattolici senza scontri, almeno palesi. Ursino de Rocchia, Vincenzo de Rocchia, Francesco Pascale, Paolo Savastano erano preti che continuavano a esercitare il ministero sacerdotale in S. Maria. Ma privatamente, o durante la confessione, insegnavano un senso affatto diverso della comunione, ritenendo che nell'ostia consacrata «non 'nge scendeva lo corpo de Christo in carne et in ossa», ma che «deveria pigliare lo corpo de Christo et la hostia consacrata in spiritu et in verità et per caparro de lo Paradiso et per recordare de la morte de Christo». Cristo non era presente nell'ostia consacrata in carne ed ossa, ma soltanto «in spiritu» essendo quella un «pezzo de pane», un «pezzo de pasta». Si credeva «a nient'altro che a quello che stà nel vangelo, nel credo ed a quello che Christo ha comandato per bocca sua». La comunione assumeva così il valore di commemorazione della morte di Cristo che aveva, con il suo sangue, purgato tutti i peccati del mondo cosicché le opere non erano necessarie alla salvezza dell'uomo, ma si dovevano fare solo «per amor de Dio». Non esisteva il purgatorio perché il solo purgatorio era il sangue di Cristo e le messe per i morti non giovavano, così come le elemosine, mentre le indulgenze erano soltanto un mezzo adoperato dal papato per lucrare denaro. La comunità riteneva che «la carne se po' magnare de ogni di cossì de quadragesima de sabato de venerdi et de vigilia perché Christo non ha vetato né magnare né vevere in nesciuno di né calzare né vestire alcun modo che se magna sobriamente et veste; perché Christo non ha fatta distinzione de cibi né de magnare carne né pesce de ogni di sicome le piace» e perché da Cristo era stato detto che «non quello che trase, ma quello che esscie dal corpo machia l'huomo». Gli stessi indottrinatori insegnavano che i membri della comunità dovevano ritenersi «fratelli in Christo» e rigettavano la confessione al sacerdote affermando di confessarsi ogni giorno al Signore. All'inizio dell'azione antiereticale, a Capua qualcuno si confessò nella maggiore chiesa di S. Maria. Il tipo di confessione che però adottò era particolare. Domenico Iannello, per esempio, si confessava dicendo al confessore: «Padre io so peccatore de ogni peccato generalmente», evitando di specificare ogni singolo peccato ma autodenunziandosi genericamente come peccatore. E ancora fra' Tommaso da Fabiano da Mileto riteneva che «basta dire i peccati in generale, senza il numero, le spetie et le circostantie de' peccati». Le altre opinioni ereticali riguardavano l'invocazione dei santi e della Vergine Maria, il rigetto del loro potere di intercessione, l'accanimento contro le immagini considerate 'idoli', e soprattutto la non accettazione della potestà della gerarchia ecclesiastica perché «quello che ordinavano il papa, cardinali et archiepiscopi [erano] cose de viento». Ma l'aspetto più interessante, e certamente distintivo della comunità ereticale capuana, era la celebrazione della cena, perché «li cristiani se devevano comunicare quando se facea la cena», e «la messa non ci è necessaria perché Dio ha lassata la cena et la messa non ci necessaria né de dì de domenica né mai de nesciuno dì». Questo elemento pone l'estesa comunità capuana in un'arca non perfettamente combaciante con i cenacoli napoletani, ma indicativa di un gruppo religioso a sé, configuratosi in qualche modo come una 'chiesa' e legato al rituale della cena e ad autonomi rapporti con Ginevra.

Nell'ottobre del 1552, con l'indagine sui beni che preludeva alla confisca, si era definitivamente concluso il processo alla comunità degli eretici capuani. A oltre dieci anni di distanza, il 7 dicembre del 1563, ancora per mano del tribunale secolare, un nuovo procedimento a carico della comunità di eretici capuani stava per avere inizio. Due le caratteristiche principali del nuovo corso processuale: in primo luogo i procedimenti capuani del 1563-1564, malgrado i legami iniziali con l'ondata repressiva abbattutasi da Roma sulla Terra di Lavoro, si possono configurare come una nuova *inquisitio* contro il medesimo gruppo del 1552, decimato dei capi, morti, fuggiti o carcerati, ma ancora vivo, come testimonia il ricco incartamento a loro carico. In secondo luogo gli inquisiti, quasi tutti di sesso femminile, sono mogli o parenti degli «heresiarchi» condannati o fuggiti nel 1552.

Nel 1563 la corte procede contro singoli individui senza stretti legami tra di loro, che, pur continuando a partecipare alla tradizionale vita religiosa dei casali, nutrivano dubbi sui sacramenti e i precetti della Chiesa. Non appaiono luoghi in cui gli eretici si incontravano, non vengono evidenziati capi e, soprattutto, nessun accenno viene fatto alla 'cena del Signore', il cui cerimoniale sembra ormai completamente abbandonato. Con questi ultimi procedimenti giudiziari la campagna contro la comunità capuana può definirsi conclusa. Di minore entità l'attività del tribunale arcivescovile contro gli eretici all'indomani della campagna degli anni 1563-1564. In quell'arco di tempo, in almeno quattro casi, è attestato l'intervento dell'Inquisizione romana. Si tratta dei procedimenti a carico di don Pietro Antonio Cirillo, don Camillo Merula e don Ettore Renzis, sentenziati nel 1567 dal Sant'Uffizio di Roma. A loro bisogna aggiungere Virgilio Fiorillo, la cui prima indagine era partita proprio da Capua. Come si è accennato, ultimo atto dell'azione inquisitoriale in Terra di Lavoro fu l'arresto nel 1578 di Domenico Gazillo, vecchia conoscenza del Sant'Uffizio romano, catturato una prima volta nel 1552 e poi ancora nel 1564. Dopo due anni di prigionia, l'uomo fu condannato a morte nel

1580. La 'giustizia' fu eseguita nella piazza di S. Maria Maggiore, a sugellare violentemente la fine di una mirabile stagione di speranze religiose.

(P. Scaramella)

Vedi anche
Calvinismo; Napoli

Fonti
Archivio Arcivescovile di Capua, *Santo'Officio*, voll. 1-2

Bibliografia
Scaramella 1995

Caracciolo, Antonio v. *Paolo IV, papa*

Caracciolo, Tristano - Nato a Napoli tra il il 1434 e 1439, probabilmente nel 1437, da Giovanni e da Silvia Minutolo, morto nel 1522, Caracciolo apparteneva a una ricca famiglia del regno, poi decaduta. La sua carriera nelle armi fu impedita dalla precoce morte del padre: dopo la quale divenne capofamiglia, e dalla necessità di far fronte alle difficoltà economiche della famiglia di origine prima e della propria poi. Allo stesso modo dovette accontentarsi all'inizio di un'educazione a livello elementare, senza poter proseguire gli studi. Solo attorno ai trentacinque anni riuscì a rimettersi a studiare e a colmare brillantemente le lacune. Fu membro dell'accademia pontaniana e molto vicino allo stesso Pontano che nel 1499 gli dedicò il *De Prudentia*. A sua volta Caracciolo fu autore di una *Ioannis Ioviani Pontani vitae brevis pars descripta*. La sua opera più importante è il *De varietate fortunae*, scritta dopo il 1509, ma significativi furono anche numerosi trattati e scritti educativi e una singolare biografia di Giovanna I, che, contrariamente a quanto di solito sostenuto, riabilita la regina Giovanna e le ragioni dell'uccisione del marito. Nel 1509, in occasione della rivolta napoletana contro il progetto di introdurre un'Inquisizione 'alla spagnola' a Napoli, scrisse una *Epistola de Inquisitione* in cui, ripercorrendo i momenti convulsi della rivolta, raccoglieva e faceva proprie le proteste dei sudditi napoletani e divulgava in ambito italiano l'immagine di un'Inquisizione crudele, iniqua e avida, che aveva fatto delle confische dei beni dei condannati la sua principale ragion d'essere. Scritta in un latino elegante e raffinato, l'*Epistola* attesta una conoscenza piuttosto approfondita dei meccanismi inquisitoriali spagnoli, arrivata a Napoli attraverso i racconti dei *conversos* fuggiti dalla Penisola e gli echi dei sanguinosi processi di Córdoba. Il testo rappresentò, non solo in ambito italiano, uno dei documenti di critica più significativi del tribunale spagnolo.

(S. Pastore)

Vedi anche
Amabile, Luigi; Castiglia; Confisca dei beni; Napoli; Rivolte; Rodríguez Lucero, Diego

Bibliografia
Amabile 1892, Caracciolo 1901, Caracciolo 1924-1925, Caracciolo 1998, Cernigliaro 1983, Haufmann 1976, Pastore 2008, Ruiz Martín 1949

Carafa, Giampietro v. *Paolo IV, papa*

Caravia, Alessandro - Orafo con bottega a Rialto e letterato, nacque a Venezia nel 1503. Dalla moglie Marietta, sposata nel 1541, ebbe tre figli, Nicolosa, Zuana e Alessandro, e in seguito accolse sotto il proprio tetto due nipoti rimasti orfani. Nonostante le gratificazioni professionali – dalla metà del secolo, e per oltre un ventennio, fu anche gioielliere di fiducia dei Medici – Caravia rimase per tutta la vita uno spirito 'melancolico': inquieto, pessimista, profondamente critico nei confronti della società contemporanea. Legato da stretta amicizia a Zampolo Liompardi, celebre buffone veneziano, Caravia fu altresì in rapporti con Pietro Aretino, con il patriarca di Aquileia Giovanni Grimani, che probabilmente lo avvicinò alle idee della Riforma, e con il gioielliere Paolo Crivelli: costui era a sua volta vicino a eterodossi quali Ludovico Domenichi, Alessandro Citolini, Ludovico Dolce, Orazio Brunetto, nonché a Bartolomeo Carpan, gioielliere trevigiano amico del pittore Lorenzo Lotto. Nel 1541 Caravia diede alle stampe, dedicandolo all'ambasciatore imperiale a Venezia Diego Hurtado de Mendoza, il poemetto *Il sogno dil Caravia*: vi si narra, appunto, di un sogno in cui Zampolo, morto nel 1540, appare a Caravia per dargli notizie dell'aldilà. La visione ultraterrena offre all'autore il pretesto per denunciare certi aspetti deteriori della società veneziana (come l'amore per lo sfarzo e lo spirito competitivo delle ricche confraternite, le Scuole Grandi) e per deplorare la condizione di decadenza in cui versa la Chiesa: lacerata da dissidi, resa poco credibile dall'ipocrisia e dall'avidità dei suoi ministri, danneggiata dai sofismi teologici, solo nella convocazione del Concilio essa potrà trovare qualche speranza di porre rimedio a tanti mali.

La simpatia per Lutero, che nel *Sogno* Caravia mostra di stimare in quanto fautore del puro Evangelo, diviene aperto consenso per le posizioni dottrinali della Riforma in un successivo poemetto: *La verra antiga de Castellani, Canaruoli e Gnatti, con la morte de Giurco e Gnagni in lengua brava*, pubblicato nel 1550 – anonimo e senza indicazioni tipografiche; ma gli stampatori erano con ogni probabilità i Nicolini da Sabbio, gli stessi del *Sogno* e del successivo *Naspo Bizaro* –, con dedica ad Aretino. Qui Giurco e Gnagni, due popolani feriti a morte nel corso di una delle cruente 'guerre dei pugni' che si disputavano sui ponti veneziani, si preparano al trapasso, l'uno abbandonandosi alla misericordia divina e ponendo ogni fiducia nei meriti della passione di Cristo, l'altro facendo una meticolosa confessione e abbondando in elargizioni a suffragio della propria anima. Tra questi due opposti modelli di spiritualità, il gioielliere-poeta non nasconde di prediligere la devozione sobria e austera di Giurco: una devozione di impronta sostanzialmente riformata, simile a quella che permea il testamento scritto dal Caravia nel 1563. La *Verra*, che ebbe un notevole successo di pubblico, attirò tuttavia sull'autore l'attenzione del Sant'Uffizio. Convocato una prima volta nel luglio 1557, Caravia venne di nuovo interrogato, a più riprese, nel gennaio e nel febbraio del 1559. Alle contestazioni dei giudici circa alcune affermazioni eterodosse contenute nella *Verra* (minore attenzione il tribunale riservò al *Sogno*), l'autore rispose indicando nell'ormai defunto Paolo Crivelli l'ispiratore del poemetto e professandosi buon cattolico, digiuno di teologia. Queste dichiarazioni appagarono, a quanto sembra, il tribunale della fede; e Caravia venne rilasciato.

Nel 1565 egli diede alle stampe, dedicandolo all'amico e collega Antonio Della Vecchia, un terzo poemetto, *Naspo Bizaro*. Pur evitando di manifestare aperte propensioni per la Riforma, nemmeno in questo componimento poetico – che racconta la storia del travagliato amore di un bravo, Naspo, per Cate Bionda – Caravia risparmia qualche allusione alla salvezza per grazia e qualche strale polemico contro l'ipocrisia di tanti cattolici. Con la pubblicazione di quest'opera si chiuse l'attività letteraria del gioielliere veneziano, che morì nel 1568.

(F. Ambrosini)

Vedi anche
Aretino, Pietro; Domenichi, Ludovico; Grimani, Giovanni; Luteranesimo, Italia; Venezia

Fonti
ASVe, S.U., b. 13, fasc. 7

Bibliografia

Benini Clementi 2000, Firpo 2001, Tedeschi 2000, nn. 1030-1035, Zorzi 1976

Carcassona, Anton Angelo - Appartenne a una famiglia ebraica giunta in Sardegna da Maiorca o dalla Provenza tra il XIV e il XV secolo. I suoi membri erano originari dalla città provenzale da cui avevano preso il nome: Carcassonne in lingua *d'oil*, *Carcassona*, appunto, in lingua occitana. La famiglia si stabilì ad Alghero e a Cagliari. Il primo membro del casato che si incontra nei documenti è Samuele che, nel 1484, ottiene il privilegio di apporre le armi regie dello stemma reale sulla porta della sinagoga di Alghero. Nel 1455 un Maimo Carcassona è convocato a Sassari dal neoeletto viceré Pietro Besalù, come segno di deferenza e rispetto nei riguardi della comunità ebraica di cui questi era segretario. Nel 1456 Zark di Carcassona, con un socio, fece un prestito di 2.600 ducati d'oro alla regia corte; nel 1457 Mosè Carcassona ebbe l'appalto dei diritti doganali e regi della città, nel 1467 fu nominato usciere maggiore della Regia Procurazione e nel 1482 ebbe l'appalto delle dogane di Cagliari e di Oristano. Il potere economico della famiglia le aveva procurato prestigio e incarichi pubblici importanti, grazie alle ingenti somme prestate dai Carcassona ai sovrani. Nicolò Carcassona fu collettore del peso reale ad Alghero; un incarico che nel 1492 fu affidato a Nino Carcassona e che questi, tuttavia, poté espletare solo per poco tempo, poiché il 31 luglio di quel fatidico anno gli ebrei, in seguito al decreto di espulsione dai territori della Corona aragonese, salparono dal porto di Cagliari, alcuni in direzione dell'Africa (da cui proseguirono fino a Costantinopoli) e altri verso il Regno di Napoli. In un documento dato in Zaragoza il 23 agosto, si rileva che la partenza degli ebrei da Cagliari aveva determinato, nella popolazione della città, una diminuzione di 70 famiglie, e nello stesso atto si ordina che la casa di Nino Carcassona in Alghero sia riservata come Palazzo reale. Non tutti gli ebrei, e neppure tutti i Carcassona, lasciarono l'isola, poiché alcuni (un numero non considerevole) si fecero cristiani.

Negli anni successivi all'espulsione i Carcassona sono menzionati non di rado nei documenti di membri del casato partiti profughi e di altri convertiti invece alla fede cristiana. Fra questi ultimi compare un Francesco che, nel 1515, era capo della dogana di Alghero, mentre Bernardo era saliniere maggiore e ricevitore delle imposte applicate alle merci genovesi. Bernardo, che nel 1527 fu insignito del titolo di cavaliere conferitogli da Carlo V, ebbe quattro figli: il nostro Anton Angelo, Raimondo, Giuseppe e Salvatore; di essi i primi tre divennero sacerdoti.

Anton Angelo Carcassona doveva essere nato ad Alghero verso il 1515. Dopo aver compiuto i suoi studi nella città natale, passò a Cagliari per studiare filosofia e giurisprudenza e verso il 1549 si trasferì a Bologna per continuare la formazione nel Collegio spagnolo. Si laureò *in utroque Iure* seguendo le lezioni di Mariano Sozzini *junior* e compose due opere giuridiche, date alle stampe nel 1554, che ebbero una certa fortuna e furono più volte ristampate: la prima, considerata più importante, consiste in alcune aggiunte a un testo di Giason del Maino; la seconda commenta il *Digestum vetus* e le Decretali. Abbracciata la carriera ecclesiastica, ritornò in Sardegna dove divenne canonico arciprete della cattedrale di Alghero. Pare avesse un temperamento focoso ed intemperante, e che fosse un ecclesiastico dai costumi non esemplari; dagli atti del processo inquisitoriale risulta che aveva avuto figli naturali da donne diverse. Anton Angelo infatti incappò nelle maglie del Sant'Uffizio fin dal 1555, quando, appena rientrato in Sardegna dopo gli studi di Diritto a Bologna, gli fu inflitta una multa per aver percosso un commissario del tribunale dell'Inquisizione. Di questo episodio, oltre che dagli atti processuali, siamo informati da una lettera del vescovo di Alghero Pietro Valguer diretta all'inquisitore generale di Spagna, Fernando de Valdés. Insieme ad altre notizie relative alle tendenze giudaizzanti di alcuni *conversi*, il vescovo riferì che uno zio di Anton Angelo (Yosef, della sinagoga di Roma), era venuto clandestinamente ad Alghero e, nascosto dai parenti, aveva soggiornato per qualche tempo nella loro casa. Ma quei fatti, e l'episodio delle percosse, non ebbero allora seguito.

Le cose cambiarono quando, nell'autunno del 1578, Anton Angelo fu iscritto nei registi dell'Inquisizione in seguito a una denuncia mossagli per una predica tenuta in una chiesa di Alghero. Purtroppo, gli archivi del Sant'Uffizio sardo sono andati completamente perduti, e il processo può essere in parte ricostruito solo sulla base dei documenti conservati all'AHN di Madrid nel fondo del Consiglio Generale dell'Inquisizione Spagnola. Tale documentazione consiste, com'è noto, nelle relazioni periodiche che tutti i tribunali periferici dell'Inquisizione spagnola dovevano trasmettere alla *Suprema*; in esse si sintetizzavano alcuni dati relativi all'imputato incorso in una condanna, con un breve sommario del processo e della relativa sentenza. Uno di questi documenti elenca tutti i capi d'accusa a carico di Carcassona che l'Inquisizione di Roma aveva trasmesso a quella di Sassari, dopo che l'imputato era fuggito dall'isola per presentarsi al Sant'Uffizio papale: 1. di esser figlio di Bernardo Carcassona, un ebreo convertitosi al cristianesimo in età adulta; 2. di aver predicato in Alghero il giorno della natività della Madonna non parlando d'altro che del popolo ebraico come del più nobile ed eccellente dopo quello della Chiesa; 3. di aver detto nella stessa omelia che la testa d'oro della statua vista da Nabucodonosor (*Dan* 2, 32) rappresentava gli ecclesiastici, mentre il petto d'argento la nazione ebraica; 4. di aver detto che gli ebrei erano più vicini al trono di Dio degli altri popoli; 5. di tenere un suo scritto in forma di dialogo, nel quale si scagliava contro l'arcivescovo di Toledo Juan Martínez de Silíceo per il decreto che impediva ai discendenti di ebrei di entrare nella sua cattedrale, e lo paragonava ai cattivi pastori e operai a cui Dio aveva affidato la sua vigna, definendolo «herodianae sectator malitiae»; 7. di essersi dimostrato nemico del Sant'Uffizio, dando una percossa al commissario dell'Inquisizione di Alghero, e di aver mostrato inimicizia per i membri del tribunale; di aver dato una percossa a un fedele nella chiesa di San Francesco, con pubblico scandalo e, nonostante questo di essersi fatto ordinare sacerdote, celebrando la messa senza aver prima ricevuto l'assoluzione; 8. di aver celebrato pubblicamente una messa continuando ad agire *in divinis* pur essendo scomunicato dal papa senza prima procurarsi l'assoluzione; 9. che essendo stato accusato da alcuni esponenti del Sant'Uffizio per aver subìto molestie, e avendo gli inquisitori dato ordine di trovare dei testimoni fra i suoi dipendenti, egli avrebbe avuto l'ardire di costringerli, sotto minaccia, a testimoniare in suo favore; 10. che per quasi tutto il tempo della sua vita aveva vissuto con più donne dalle quali aveva avuto dei figli; 11. che, nonostante avesse ricevuto la sacra ordinazione, per molti anni avrebbe svolto l'incarico di giudice secolare, facendo frustare e impiccare diverse persone; 12. che essendo stato rinchiuso nel carcere del convento di San Pietro, pagando la cauzione di 2.000 ducati, era fuggito, contravvenendo agli ordini che aveva ricevuto, trattando liberamente con tutti e parlando dei segreti del Sant'Uffizio e della sua causa; 13. che avendo ricevuto in carcere il permesso di visitare le sue terre, senza pudore era rimasto in quel luogo con tutti i suoi figli, con sua nuora e la sua famiglia, facendosi servire dai dipendenti come se fosse un signore assoluto, imponendo nuovi tributi e gabelle, cancellando i delitti in cambio di denaro ed esercitando oppressioni ed ingiustizie (AHN, *Inq*, lib. 769, f. 291*v*). Evidentemente, la sintesi generale non contestualizza i capi d'accusa, ma certo emerge una personalità molto libera, dal carattere forte e perfino violento, anticonformista e con idee sugli ebrei ben diverse da quelle che la Chiesa cercava di imporre col braccio dell'Inquisizione.

Come riferito, l'episodio delle percosse a un membro del Sant'Uffizio del 1555 non ebbe conseguenze per il giureconsulto arciprete. Più seria fu invece l'accusa, contenuta nell'elenco, rivoltagli nel 1578 per la predica in cui avrebbe sostenuto la supe-

riorità dei cristiani nuovi o *conversos* rispetto ai cristiani vecchi, per il fatto che i primi appartenevano al popolo eletto. Ma anche questa volta la denuncia, pur suffragata da sei testimoni, non ebbe seguito, perché l'inquisitore Juan Zorita non ravvisò motivi che facessero dubitare dell'ortodossia del Carcassona. Più seria ancora fu l'accusa rivoltagli nel 1581 da Barganuccio Pinna, dipendente del tribunale del Sant'Uffizio, che denunciò Carcassona e il figlio Bernardo di averlo perseguito per reati comuni sebbene protetto dalla giurisdizione dell'Inquisizione. Borromeo (1994) ha visto in tale denuncia «il risentimento del cristiano vecchio di modesta estrazione sociale contro il *converso* autorevole e potente». Pinna sapeva che un attacco del genere avrebbe messo Carcassona in cattiva luce agli occhi del Sant'Uffizio e, per rafforzare l'accusa, rispolverò l'episodio, avvenuto più di trent'anni prima, delle percosse date al commissario del Sant'Uffizio. L'inquisitore Zorita questa volta volle indagare a fondo, riesaminando anche tutte le accuse precedenti sopra elencate. Il testo della predica fu sottoposto a un esame dai teologi del Sant'Uffizio e risultò di dubbia ortodossia, per cui il 28 gennaio 1581 Carcassona fu arrestato e posto nel carcere dell'Inquisizione di Sassari (AHN, *Inq*, lib. 782, *Relación del processo contra el doctor Antonio Angel Carcassona*, firmata dagli inquisitori Antonio Raya e Benito Bartolomé Moles, Sassari 15 luglio 1586, ff. 592*r*-620*v*). La causa si protrasse per oltre un decennio fino al 1592. Poco dopo l'incarcerazione Carcassona riuscì però a fuggire e si presentò al tribunale del Sant'Uffizio di Roma chiedendo di esser giudicato in quella sede senza l'ostilità e la prevenzione che gli inquisitori sardi avevano mostrato contro di lui. Il Supremo Tribunale accolse la richiesta e nel 1583 il cardinale Giacomo Savelli comunicò ai giudici di Sassari che dovevano restituire a Carcassona i beni confiscati dopo la fuga perché, essendosi presentato spontaneamente al tribunale di Roma, non poteva essere considerato fuggitivo. Nella stessa lettera il cardinale chiese la trasmissione a Roma di tutti gli atti relativi al procedimento (AHN, *Inq*, lib. 769, f. 291*r*). Le richieste determinarono un intenso scambio epistolare fra Roma e gli inquisitori di Sassari, dal quale appare chiaramente che i giudici sardi furono assai irritati e cercarono in tutti i modi di non trasmettere il grosso fascicolo relativo al processo contro Carcassona. In una lettera del 15 febbraio 1586 a Savelli, gli inquisitori di Sassari comunicarono infatti di aver disposto la restituzione dei beni confiscati a Carcassona dopo l'evasione, ma di non aver potuto eseguire il provvedimento perché nessuno si era presentato a ritirarli. Fecero inoltre osservare che non si era dato inizio alla copia degli atti processuali perché nessuno aveva pagato le spese e che, comunque, la cosa avrebbe richiesto tempi lunghi, perché il fascicolo era di ben mille pagine; Roma doveva accontentarsi di un estratto (AHN, *Inq*, lib. 769, f. 293*r*). Nella stessa data l'inquisitore di Sardegna, don Antonio Raya, scrisse una lettera alla *Suprema* affinché facesse pressioni sul Sant'Uffizio per evitare che gli atti processuali relativi a Carcassona dovessero essere trasmessi a Roma (f. 295*r*). L'attacco dell'Inquisizione sarda fu serrato, concentrico e mirò a ostacolare il Sant'Uffizio facendo intervenire Madrid. Le mosse ebbero effetto, e, nell'estate del 1592 Carcassona, all'età di 77 anni, fu rinviato a Sassari per subire la pena.

Carcassona dunque fu sospettato come giudaizzante, tanto che il tribunale fece accertare se fosse stato mai circonciso. L'esame ebbe esito negativo, ma a gravare sull'imputato fu soprattutto il possesso di un'opera manoscritta da lui composta e consistente in un *Dialogus* in cui l'autore criticava duramente gli statuti di *limpieza de sangre* introdotti da Silíceo a Toledo, conformemente a quanto era stato stabilito in altre diocesi spagnole. Il *Dialogus*, originariamente diviso in cinque capitoli, sosteneva la tesi che discriminare i cristiani discendenti degli ebrei e dei mori era del tutto contrario all'insegnamento evangelico, alla tradizione patristica e alla teologia di Paolo, perché tutti i battezzati diventano nuove creature in Cristo, di pari dignità, senza che più sussistano discriminazioni di razza, di cultura o legate al sangue. Come conseguenza logica nel suo trattato Carcassona dichiara gli statuti toletani contrari al Vangelo e persino eretici, sebbene approvati dal papa. Per il canonico di Alghero, infatti, il pontefice Paolo III, confermandoli, non aveva adeguatamente esaminato il loro contenuto, ed era stato ingannato sulla loro reale natura. Mentre nei documenti conservati a Madrid è presente solo il *Dialogus sextus*, le altre cinque parti sono conservate in un ms. vaticano (BAV, *Vat. Lat.* 11769), che costituisce probabilmente la «stesura più edulcorata del testo che, secondo la testimonianza degli inquisitori, il Carcassona avrebbe cercato di far pervenire al papa ed ai cardinali della Congregazione romana dell'Inquisizione» (Borromeo 1994: 215, nota 46).

Il dialogo fornì la prova decisiva. Il tribunale ravvisò nella tesi di Carcassona la volontà di mettere in dubbio l'infallibilità del papa, argomento che nei manuali per inquisitori faceva ravvisare l'eresia. L'imputato fu considerato *vehementer suspectus*, ma la pena comminatagli fu, nel complesso, leggera. Carcassona fu costretto a recitare l'abiura in privato, davanti ai membri del tribunale, e non con un pubblico *auto de fe*; fu obbligato a rettificare pubblicamente, con una predica da tenere nella sua chiesa, le tesi contenute nel sermone incriminato, e fu multato per cinquecento ducati. Come si vede, il processo non confermò le accuse di aver criptogiudaizzato: Carcassona fu condannato per negazione dell'infallibilità del papa in materia di fede, anche se gli statuti di *limpieza de sangre* non rientravano certo nel campo dell'ortodossia, essendo solo materia di diritto canonico. Del resto in Sardegna le cause per criptogiudaismo furono poche, sia perché pochi erano i *conversos* rimasti nell'isola dopo l'espulsione, sia perché la comunità ebraica appare molto presto ben integrata con il mondo cristiano, come del resto mostrano chiaramente la carriera ecclesiastica e il corso di studi di Carcassona.

(M. Perani)

Vedi anche
Ebrei in Spagna; *Limpieza de sangre*, Spagna; Sardegna

Bibliografia
Borromeo 1983-1984, Borromeo 1994, De Magistris 1996, Mocci 1909, Pisu 1976, Sorgia 1961, Sorgia 1962, Tola 1837-1838

Carcassonne - Gli archivi dell'Inquisizione di Carcassonne sono quasi completamente scomparsi nel corso degli eventi rivoluzionari, come se la loro tentata distruzione da parte degli abitanti di Carcassonne nel 1285 avesse finito per concludersi con successo solo cinque secoli più tardi. Lo storico non dispone che di qualche resto – e del valore chiarificatore del contesto – per tentare di ricostruirne la realtà.

Città episcopale e viscontea, dominata da una cattedrale e da un castello e circondata da due borghi popolosi, Carcassonne diviene a partire dal 1229 la sede di un siniscalcato reale e la capitale militare del Sud conquistato. Naturalmente, nella città del potere prenderà il suo posto l'Inquisizione. Dal 1233 un frate predicatore catalano, Ferrer, è nominato inquisitore di Carcassonne con un ambito di responsabilità che si estende da Narbonne ad Albi. Cacciato da Narbonne in seguito ad una rivolta popolare, egli viene a esercitare il suo ufficio a Carcassonne nel 1237 e installa in seguito il suo tribunale a Caunes Minervois, mentre Raimondo Trencavel, figlio del visconte Raimondo Ruggiero assassinato dai crociati nel 1209, tenta invano di riprendere i domini dei suoi antenati e assedia Carcassonne (1240). Negli anni 1242-1243, insieme ai suoi assistenti Pons Gary e Pierre Durand, l'inquisitore Ferrer rastrella il Lauragais interrogando più di 700 persone. Infine, in seguito alla morte nell'attentato d'Avignonnet dei suoi confratelli tolosani Guillaume Arnaud e Etienne de Saint-Thibéry, è ancora Ferrer che, nella primavera del 1244, esamina i sopravvissuti di Montségur.

Quando, in seguito agli eventi di Avignonnet, gli inquisitori meridionali abbandonano le loro missioni itineranti per stabilirsi al sicuro nelle città episcopali, si verificano conflitti e rivalità con i vescovi ordinari: nel 1250, a Carcassonne, il vescovo recupera in modo effimero la funzione inquisitoriale, che esercita con una certa mansuetudine (come testimonia il registro conservato del cancelliere di Carcassonne). Ma, dal 1259, l'Inquisizione dei frati predicatori ritorna nella città di Carcassonne. È il periodo in cui il potere reale fa raddoppiare la cinta fortificata, distrugge i due borghi e insedia la loro popolazione in un nuovo nucleo fortificato, situato in basso, sull'altro lato dell'Aude. A partire da quel momento la città alta rappresenta la sede di tutti i poteri riuniti: potere politico e militare del siniscalco nel suo castello (l'antico castello del conte); potere religioso del vescovo, nel suo quartiere intorno alla cattedrale, e potere dell'inquisitore, che ha stabilito la propria sede ai confini del quartiere episcopale, disponendo inoltre di più torri per custodire archivi e prigionieri. È l'inquisitore Jean Galand (1278-1286), che farà costruire ai piedi della *cité*, tra la fortezza e l'Aude, la grande prigione inquisitoriale del Muro. La durezza delle sue procedure, che avevano coinvolto addirittura degli ufficiali reali e agitato Carcassès e Cabardès, gli valse una profonda ostilità popolare. Ne risultò un lunghissimo periodo di disordine. I consoli del borgo di Carcassonne, nel 1285, indirizzano una lettera al papa e al re per denunciare l'inumanità delle condizioni di detenzione al Muro e l'arbitrarietà dei metodi dell'inquisitore. Nello stesso periodo, i notabili della città complottarono per far sparire gli archivi dell'Inquisizione, carichi di denunce e di minacce. Il tentativo fallì, ma l'inquisitore, fuggendo l'ostilità della città, dovette rifugiarsi ad Albi, presso il confratello Bernard de Castanet, che univa le funzioni di vescovo e d'inquisitore dell'albigese. Nonostante la sostituzione a Carcassonne di Jean Galand con Guillaume de Saint-Seine e Bertrand de Clermont e poi con Nicolas d'Abbeville, le rivolte non cesseranno affatto, rinfocolate da quelle degli abitanti di Albi contro l'arbitrarietà di Bernard de Castanet. Esse si cristallizzano sotto il nome di «rabbia di Carcassonne».

Mentre la rabbia esplode e si propaga, il momento sembra favorevole al popolo cittadino per liberarsi della minaccia inquisitoriale. Il re Filippo il Bello è in aperto contrasto con il papa Bonifacio VIII: per la prima volta l'appello dei notabili cittadini alla giustizia reale trova accoglienza. Dopo una violenta rivolta del borgo di Carcassonne contro l'Inquisizione nel 1295, Filippo il Bello prende posizione contro l'arbitrarietà inquisitoriale. Nella primavera del 1297 il re proibisce al siniscalco di Carcassonne di sottomettersi alle richieste d'arresto dell'inquisitore. A più riprese la tensione a Carcassonne è tale che l'inquisitore deve andare a officiare ad Albi, nella sicurezza del palazzo episcopale fortificato della Berbie. Quando, nel 1299, tutti gli inquisitori congiunti di Linguadoca – Nicolas d'Abbeville per Carcassonne, Bernard de Castanet per Albi, Bertrand de Clermont per Toulouse, e Foulque de Saint-Georges, priore dei frati predicatori d'Albi – tentano di nuovo di aprire un processo politico contro coloro che li contestano, emerge la figura di un frate minore grande arringatore di folle: Bernard Délicieux. Dal 1301, arriva in Linguadoca l'inquirente reale Jean de Picquigny, che prenderà apertamente partito contro i frati predicatori, mentre Bernard Délicieux, alla guida di una delegazione, si reca a Senlis, davanti al re Filippo il Bello, per portare le lagnanze di Carcassonne contro l'Inquisizione.

Il conflitto raggiunge la sua fase critica nell'estate del 1303. Il 7 settembre, il papa Bonifacio VIII viene attaccato ad Anagni da Guillaume de Nogaret, affronto dal quale non si rimetterà più. Nello stesso tempo, Carcassonne è in rivolta. I consoli e il popolo, raccolti attorno a Bernard Délicieux e a Jean de Picquigny, rappresentante del re, prendono d'assalto il Muro inquisitoriale e ne trasferiscono i detenuti nella prigione reale. L'inquisitore di Toulouse, Foulque de Saint-Georges, è destituito; quello di Carcassonne, Nicolas d'Abbeville, si ritira prudentemente di sua spontanea volontà. Ma contro il nuovo papa frate predicatore, Benedetto XI, Filippo il Bello sembra non essere così prevenuto.

Alla fine dell'anno 1303, Jean de Picquigny viene scomunicato dal nuovo inquisitore di Carcassonne. Il trono e l'altare non possono divorziare a lungo. Una visita reale a Carcassonne nel gennaio 1304 non fa che inasprire la situazione. In estate Bernard Délicieux tenta di difendere la causa davanti al re, a Parigi, accompagnato da una delegazione di notabili di Carcassonne, Albi e Cordes: invano. Gli interessi della monarchia coincidono nuovamente con quelli del papato. Al ritorno da Parigi, i notabili meridionali vengono arrestati e giudicati dal potere reale. Il 29 novembre 1304 quaranta cittadini di Limoux, e più tardi, il 20 settembre 1305, altri venticinque cittadini di Carcassonne, tra i quali i consoli, vengono impiccati.

Da quel momento, malgrado qualche commissione d'inchiesta sulle condizioni di prigionia nel Muro, l'Inquisizione, diretta a Carcassonne in modo fermo, dal gennaio 1303, dal frate predicatore di Chartres Geoffroy d'Ablis, ha di nuovo le mani libere per agire. Geoffroy d'Ablis, spalleggiato dal potere reale, rende all'istituzione la sua temibile autorità e ne accresce, con i suoi metodi polizieschi, la tremenda efficacia. A partire dal 1305, contro la riconquista catara animata da Pèire Autier e i suoi compagni, egli lancia grandi inchieste nel Razès e nel Lauragais, e poi, spalleggiato dai suoi luogotenenti Géraut de Blomac e Jean du Faugoux, guida delle operazioni di polizia di concerto con il collega tolosano Bernard Gui. È Geoffroy d'Ablis che alla fine dell'estate 1309, dopo aver fatto bruciare il Buon Uomo Jaume Autier, fa fare razzia dell'intera popolazione di Montaillou e di qualche altro villaggio. A Carcassonne i sermoni generali si moltiplicano e i roghi bruciano sul greto dell'Aube, non lontano dal Muro. Nel 1309 e 1310 la maggior parte dei Buoni Uomini sono bruciati a Carcassonne, ad eccezione di Pèire Autier che Geoffroy d'Ablis e Bernard Gui fanno giustiziare a Toulouse.

Oltre a un frammento d'inchiesta nella contea di Foix nel 1308, purtroppo non si è conservato nulla delle procedure né delle sentenze di Geoffroy d'Ablis. L'unica a rimanere è la data di uno dei suoi sermoni generali: il 22 maggio 1312; tutto ciò che sappiamo delle sue grandi inchieste e operazioni è contenuto in alcune righe di un conto reale «della spesa del Muro di Carcassonne» datato al 1312. Vi apprendiamo che durante l'inverno 1311-1312 al Muro di Carcassonne c'erano ventisette prigionieri originari del siniscalcato reale, diciassette dell'albigese, quattro di Réalmont e di Lombers, due famigli dell'arcivescovo di Narbonne, ma anche sessantuno sudditi del conte di Foix e sei dipendenti di Gaston d'Armagnac. Ad essi vanno aggiunti i nuovi incarcerati del Sermone del 22 maggio 1312, tra cui quindici condannati originari del siniscalcato e nove della contea di Foix, sedici sudditi del signore di Mirepoix, cinque del conte di Armagnac e uno del signore di Bruyères. Altri frammenti di conti reali del siniscalcato indicano anche che l'Inquisizione e i suoi molteplici agenti erano molto attivi in tutta una vasta zona della Linguadoca orientale comprendente Narbonne, Agde e Béziers e sulla quale – in materia d'eresia – non conosciamo nulla.

Nel 1319, a Carcassonne, il vescovo di Pamiers Jacques Fournier, spalleggiato dal vescovo di Saint Papoul, condannano in perpetuo al Muro il frate minore Bernard Délicieux. Dei successori di Geoffroy d'Ablis, Jean de Beaune (1316-1324), Jean Duprat (1324-1328) e Henri de Chamyou (1328-1336), si sono conservate delle sentenze finali. Gli ultimi bruciati di cui si ha notizia, giustiziati sul greto di Carcassonne, sono dei catari relapsi. Nel 1325 viene bruciato Guillelme Tournier di Tarascon e l'8 giugno 1329 Guilhem Serre di Carcassonne, Adam Baudet di Conques sur Orbiel e Isarn Raynaud d'Albi.

Alla fine del XVII secolo, gli archivi dell'Inquisizione di Carcassonne, parzialmente trascritti dalla missione Doat, furono probabilmente trasferiti a Montpellier insieme a quelli del siniscal-

cato. Nel 1703 morì il frate predicatore Thomas Vidal, l'ultimo inquisitore titolare di Carcassonne.

(A. Brenon)

Vedi anche

Autier, Pèire; Benedetto XI, papa; Bonifacio VIII, papa; Conti di Toulouse; Délicieux, Bernard; Ferrer, frate predicatore; Geoffroy d'Ablis; Gui, Bernard; Jean de Beaune; Linguadoca

Bibliografia

Douais 1900, Duvernoy 1979, Palès-Gobilliard 1984, Roche 2005, Roquebert 1999

Carcere - Strettamente legate all'attività giudiziaria dell'Inquisizione o del Sant'Uffizio spagnolo, da cui dipendevano i distretti inquisitoriali delle colonie spagnole del Nuovo Mondo, le carceri furono oggetto di particolare attenzione nei manuali a uso degli inquisitori e nelle direttive inviate periodicamente ai distretti inquisitoriali dalla *Suprema* di Madrid, vertice del tribunale inquisitoriale iberico; sicché l'ordinamento carcerario risultò uniforme in tutto il territorio sottomesso alla Spagna e su di esso si modellò anche il sistema inquisitoriale portoghese. Prima della fondazione del Sant'Uffizio spagnolo (1478), i Sinodi e i Concili di epoca medievale si occuparono spesso del sistema carcerario; e seguendo le loro direttive, gli inquisitori delegati dai pontefici e i tribunali episcopali trattenevano gli imputati di eresia in attesa di giudizio nelle carceri vescovili o in quelle pubbliche. Tuttavia, nel corso dell'età moderna, e in particolare nei tribunali dell'Inquisizione spagnola, il carcere non fu più solo il luogo di detenzione per quanti erano sospettati in attesa di processo, ma si andò trasformando in strumento di rieducazione alla vita religiosa e sociale e di riflessione ed espiazione delle colpe. Si mutò cioè in una pena che si affiancò alla altre previste quando non si comminava la condanna a morte (esilio, servizio nelle galere, elemosine, multe, pene spirituali). Se a ciò si aggiunge la pratica dell'isolamento carcerario, si può ridiscutere la periodizzazione proposta da Michel Foucault che ha individuato un punto di svolta nella storia dei sistemi disciplinari nel progressivo abbandono della punizione corporale in favore di un sistema carcerario basato sulla 'dolcezza delle pene' e sull'isolamento. Lo studioso francese ha affermato che il nuovo regime è tipico dell'epoca contemporanea; e tuttavia l'Inquisizione spagnola già in età moderna elaborò una teoria e prassi del sistema penitenziario e mise in piedi proprie strutture carcerarie, inizialmente allocate in case private adibite allo scopo, e poi in palazzi e in castelli concessi dai sovrani. Le sedi locali dell'Inquisizione romana invece attrezzarono lentamente a scopo carcerario alcuni conventi dei due Ordini mendicanti che fornivano i giudici della fede, mente la sede centrale del Sant'Uffizio si appoggiò alla prigioni della Ripa, di Tor di Nona, della Corte Savella, di Castel Sant'Angelo, prima che la costruzione del nuovo palazzo della Congregazione prevedesse la presenza di carceri proprie del Sacro Tribunale. Un'immagine della vita nelle carceri romane e delle opere di conforto si deduce dalla lettura di Scanaroli, che riporta la legislazione papale in tema di detenzione.

I manuali di procedura inquisitoriale e la prassi carceraria

I più importanti manuali a cui gli inquisitori fanno riferimento nell'organizzare le loro carceri sono il *Repertorium inquisitorum* (XV sec.) e le opere di Bernard Gui (XIV sec.), Nicolau Eymerich (XIV sec., glossato da Francisco Peña nel XVI sec.), Arnau Albert (XVI sec.), Luis de Páramo (XVI sec.: vi si riassume la prassi iberica), Eliseo Masini e Cesare Carena (XVII sec., che danno conto della prassi romana). Ma forniscono una preziosa fonte anche i testi che hanno alimentato la leggenda nera (come quello di Gonsalvius Reginaldus Montanus) e opere come il *Malleus maleficarum* (XV sec.), che dedica una parte alla reclusione delle streghe. Le regole stabilite da Gui costituiscono la base su cui si fonda il diritto carcerario inquisitoriale e si rifanno alle disposizioni conciliari del passato. Quanti sono «vehementer suspecti», vi si legge, «debent detineri in carcere donec confessi fuerint veritatem». Le celle sono prive di luce e individuali; la confessione del reo, senza la quale non si giunge alla *prova plena* del reato e dunque alla sentenza, va cercata attraverso la riduzione in catene, la mortificazione, la solitudine, la fame, la tortura. L'imputato va nutrito col «pane del dolore e l'acqua della tribolazione», ma, se si ravvede, l'inquisitore può mutare il carcere duro in un regime meno severo, che esclude le catene e la reclusione in celle sotterranee. La prigione in tal modo è strumento di penitenza e di riconciliazione. Sullo scritto di Gui si fonda il *Directorium inquisitorum* di Eymerich. Il primo inquisitore generale spagnolo, Tomás de Torquemada, ne riassume i contenuti nelle *Instrucciones* pubblicate nel 1484, rivedute nel 1503 e destinate a diventare, fino al 1561, il *vademecum* degli inquisitori iberici. La prigione, si legge, deve essere «terribile poiché è concepita più per il supplizio dei condannati che per la loro semplice detenzione»; vi si devono tenere le sedute di tortura, evitando con cura che i reclusi muoiano per l'eccessivo rigore. Nel testo si distingueva tuttavia fra *prigioni del segreto* e *della penitenza*. Nelle prime sono rinchiusi gl'imputati di eresia: vi regnano la solitudine, il buio, la sofferenza fisica; nelle seconde, destinate ai condannati alla detenzione, pentitisi dei loro errori, la vita carceraria è meno pesante. Nel 1575 Peña amplia il manuale di Eymerich e lo adatta alla procedura inquisitoriale della fine del XVI secolo. La giurisdizione inquisitoriale è ormai più estesa e il sistema penitenziario più duro; le prigioni del *segreto* servono alla detenzione, quelle della *penitenza* all'espiazione. L'accordo tra vescovo e inquisitore per il governo della prigione (intesa su cui si fonda il sistema carcerario dell'Inquisizione medievale), fa ora posto all'esclusiva competenza dell'inquisitore sulla gestione dei prigionieri in attesa di giudizio. Costoro devono vivere nell'isolamento assoluto, per evitare il propagarsi di dottrine eretiche, prevenire i progetti di evasione, convincere al pentimento e alla confessione dei reati. Nessuno può rivolgere loro la parola né fornire notizie del mondo esterno; e gli unici a poter dialogare con i sospetti sono l'inquisitore, in sede di interrogatorio, e l'*alcaide*, cioè il direttore della prigione. Páramo, che scrive pochi anni dopo, distingue invece fra prigioni del *segreto* e della *penitenza* e *carceri per i familiari* del Sant'Uffizio, che hanno diritto a un trattamento speciale e godono del privilegio del foro inquisitoriale come sorta di compenso per il delicato compito di supporto e sostegno gratuito svolto in favore degli inquisitori e del tribunale. Le loro celle devono essere ampie e luminose, e gli imputato possono portarvi mobili e suppellettili; l'isolamento non è totale, ma adotta restrizioni simili a quelle previste per gli arresti domiciliari. Il trattamento carcerario, insomma, si adegua alle differenze cetuali, e già nelle *Instrucciones* del 1561 la *Suprema* raccomandò ai giudici di distretto di diversificare il trattamento dei prigionieri, con riguardo alla loro posizione sociale: il regime penitenziario sarebbe stato più o meno severo a seconda dei delitti e della qualità dei reclusi. Uomini illustri, religiosi, nobili, letterati, avrebbero goduto di un regime meno duro e di celle più salubri. In teoria, nessun inquisitore spagnolo poteva mutare la pena oppure accorciare i tempi di carcerazione, eccetto la *Suprema* di Madrid.

Tipi di carcere

Pinta Llorente, storico del sistema carcerario inquisitoriale spagnolo, distingue fra carceri pubbliche, medie, segrete, della penitenza e perpetue: le *pubbliche* per i reati che non riguardano la fede, come bigamia, sodomia, fornicazione; le *medie* per ufficiali e familiari del Sant'Uffizio; le *segrete* per reati contro la religione per i quali è necessario il massimo rigore penitenziario; della *penitenza*, per chi sconta una pena temporanea in carcere; le *perpetue*, in cui vivono i riconciliati, condannati alla reclusione a vita, i quali devono compiere penitenze spirituali e imparare la dottrina cristiana sotto la supervisione degli inquisitori, dato

che il Sant'Uffizio spagnolo non prevede, come quello romano, l'istituzione di case dei catecumeni per l'indottrinamento religioso. Se il recluso si comporta bene, il carcere perpetuo finisce per divenire un carcere *largo*, in cui la pena muta talvolta in arresti domiciliari. La *Suprema* richiama spesso i tribunali distrettuali alla cura per i carcerati della *penitenza*, permettendo in loro favore la questua pubblica anche da parte degli stessi condannati, ai quali si concede di uscire occasionalmente indossando l'abito penitenziale o *sambenito*, con l'obbligo di ritornare in cella al tramonto. Le carceri della *penitenza* e le *perpetue* sono poste sotto la protezione della *Compañia de San Pedro Martir*, la più importante confraternita dell'Inquisizione, incaricata di visitarle portando le elemosine.

Nell'Inquisizione romana, studiata da Tedeschi e Prosperi, la teoria e la pratica carceraria appaiono diverse da quelle dei tribunali spagnoli e improntate a minore severità, anzi ispirate a un'attività pastorale sconosciuta, o quanto meno poco praticata nell'Inquisizione spagnola. Le raccomandazioni contenute nel *Sacro Arsenale* di Masini e nel trattato di Carena ne sono la dimostrazione. E mentre la carcerazione *ad poenam*, anziché *ad custodiam*, compare tardi nei tribunali secolari pontifici, cioè alla fine del XVI secolo, non è così per quelli inquisitoriali: il carcere perpetuo si commina generalmente per tre anni, l'ergastolo o *immuratio* corrisponde a otto anni di reclusione e la pena può essere mutata o annullata per buona condotta. Anche nell'Inquisizione romana, la pena carceraria si sconta nelle prigioni inquisitoriali, nelle celle dei conventi o a casa propria. Se il giudice si pronuncia per il 'carcere formale', il castigo si sconterà in cella; se si pronuncia per un monastero o convento «in loco di prigione», il condannato non potrà uscirne prima di avere scontato la pena. Le donne possono essere condannate a prestare servizio negli ospizi annessi ai monasteri e, se condannate come streghe, possono essere affidate ai mariti, responsabili del loro comportamento, una prassi del tutto sconosciuta nei tribunali inquisitoriali dipendenti da Madrid.

L'organizzazione delle carceri

All'interno del sistema carcerario inquisitoriale spagnolo e romano, le cariche, i compiti e le responsabilità sono definiti con precisione. Nel carcere spagnolo il personale è sotto il diretto controllo dell'inquisitore, che nomina un medico per visitare i malati e i condannati prima della tortura e per assistere al tormento, un *proveedor* (provveditore) e un *receptor* (cancelliere) per l'amministrazione della struttura; il direttore delle carceri è l'*alcaide*, coadiuvato dagli *alguaciles* (ufficiali giudiziari) e dai capitani della polizia inquisitoriale; in posizione subordinata stanno i *nuncios* (messaggeri), i *porteros* (uscieri) e i *carceleros* (carcerieri). La detenzione è una delle pene usualmente comminate, ma non sempre viene scontata nelle strutture inquisitoriali: per i religiosi regolari essa può essere espiata nelle celle dei loro conventi, sotto la responsabilità dei superiori; per le donne può divenire un servizio presso gli ospedali con divieto di uscirne; alcuni religiosi vengono imbarcati sulle navi, con l'ufficio di cappellano delle galere asburgiche.

Nel sistema carcerario di Roma, le prigioni sono poste sotto la sorveglianza di un commissario, di un assessore e di un fiscale; l'organigramma delle carceri comprende un capitano che le dirige, quattro guardiani che si occupano anche della somministrazione della tortura, un mandatario o ufficiale di servizio per il disbrigo delle commissioni, un notaio e vari inservienti. In una circolare molto circostanziata, inviata ai capitani delle prigioni, si raccomanda fra l'altro di trattar bene i prigionieri e di fornire a ogni carcerato «una libra almeno di carne il giorno per ciascheduno», il vino e quant'altro è necessario, di provvedere alla pulizia delle celle e dei prigionieri, ma di non fare concessioni di alcun genere senza il permesso dei cardinali inquisitori (*Instrumenta rogata peracta Cancellariae S.Officii, 1610-1624*, ACDF, *S. O.*, *St. St.*, T 6-a, cc. 176*r*-180*v*).

La vita in un carcere dell'Inquisizione spagnola

L'imputato viene condotto dagli *alguaciles* innanzi al *receptor*, che segna nel libro delle carceri il nome, il giorno, l'ora di ingresso, il reato di cui è accusato; quindi egli viene spogliato degli oggetti che indossa, del denaro che ha con sé e gli viene assegnata una cella, dalla quale uscirà solo per gli interrogatori e la tortura. Una volta al mese avrà diritto a cambiare la camicia e a sbarbarsi. Dal suo ingresso fino alla conclusione del processo egli non vedrà né avrà più notizie della famiglia e del mondo esterno; non gli sarà concesso di fare alcun moto; sicché il prigioniero spesso si ammala, rifiuta il cibo, tenta di lasciarsi morire, si suicida. All'occorrenza gli inquisitori intervengono: inviano il medico, cambiano la qualità del cibo, trasferiscono il carcerato in una cella migliore, non potendo permettere che alcuno sfugga al giudizio inquisitoriale senza pagare il fio delle sue colpe. La mortalità in carcere è elevata, specialmente durante le epidemie, in particolare di peste. Se i prigionieri si ammalano gravemente, possono essere trasportati in ospedali e lazzaretti e rimanervi sotto stretta sorveglianza. Il sostentamento dei detenuti è a loro carico; se nullatenenti, a carico dell'Inquisizione. Il cibo di solito è costituito da minestra, pane e acqua, eccetto che nelle feste di Natale, Pasqua, Ascensione e il giorno prima dell'autodafé: allora la qualità e la quantità migliorano. L'inquisitore visita la prigione periodicamente, accompagnato dal *notaio del segreto*, interroga i prigionieri, si accerta delle loro condizioni di salute, ascolta le lagnanze, concede o nega i conforti religiosi e raramente l'ascolto della messa. Se il detenuto è accusato di crimini dai tribunali laici e questi chiedono di interrogarlo, il giudice vi si reca accompagnato dagli ufficiali del Sant'Uffizio e non può trattenersi più di un giorno. L'obbligo del segreto pena la scomunica, che ammanta tutta la vicenda carceraria, ha impedito ai prigionieri di lasciare chiare tracce scritte delle loro storie e del trattamento ricevuto in prigione; i graffiti delle prigioni palermitane dello Steri tuttavia contengono nomi, pitture, malinconici sonetti sulla sofferenza patita. Eccezionale rimane nel suo genere la relazione di Charles Dellon, prigioniero dell'Inquisizione portoghese a Goa nella seconda metà del XVII secolo.

Le strutture

Nel corso dei tre secoli di vita dell'istituto, le carceri del Sant'Uffizio spagnolo vengono allocate in edifici di vario genere: a Siviglia nel *castello* di Triana fino ai primi decenni del Seicento; a Barcellona nel Palacio de los Condes; a Córdoba nell'Alcazar; a Palermo in varie fortezze: il Palazzo reale, Castel San Pietro, il Castello a mare e infine allo Steri. Le carceri in quest'ultima struttura sono conservate meglio di tante altre e vi si possono visitare i diversi tipi di prigione, dalle carceri *segrete* a quelle per i *familiari*, dalle prigioni *perpetue* a quelle della *penitenza*. Poiché le sedi locali dell'Inquisizione romana erano abitualmente i conventi domenicani o francescani che ospitavano il tribunale, le prigioni sono variamente dislocate e furono edificate spesso con i proventi delle pene pecuniare. Dal Seicento in poi divenne raro il ricorso inquisitoriale alle prigioni vescovili.

(M.S. Messana)

Vedi anche

Carena, Cesare; Conforto dei condannati; Confraternite, Italia; Confraternite, Portogallo; Dellon, Charles; Eymerich, Nicolau; Familiari, Spagna; Gui, Bernard; Inserto iconografico; Istruzioni spagnole; Leggenda nera dell'Inquisizione spagnola; Manuali per inquisitori; *Malleus maleficarum*; Masini, Eliseo; Palazzo del Sant'Uffizio; Páramo, Luis de; Pene pecuniarie; Processo; *Repertorium inquisitorum*; *Sambenito*; Scanaroli, Giovan Battista; Sicilia; *Suprema*

Bibliografia

Albert 1554, Amiel-Lima 1997, Carena 1641, Eymerich-Peña 1607, Foucault 1975, Gui 1886, Lea 1887, Masini 1625,

Messana 1996, Páramo 1598, Pinta Llorente 1949, Prosperi 2007, Scanaroli 1665, Sciascia 1977, Tedeschi 1991

Cardano, Girolamo - Medico, matematico e astrologo, Cardano (1501-1576) fu attivo a Pavia, a Milano, in Scozia e poi di nuovo in Italia, a Pavia e a Bologna. Il pensiero fu caratterizzato da un complesso intricato di concezioni (neo)platoniche, di metodi e di idee matematiche, di tradizioni magiche e divinatorie, e infine di alcuni elementi chiave del naturalismo cinquecentesco. Gli interventi di organi ecclesiastici iniziarono già con l'inclusione del *De subtilitate* (I ed. 1550) nell'Indice di Parigi del 1551. Seguirono altre condanne negli Indici di Spagna e Portogallo, ma prima del processo tenutosi a Bologna, le due opere non figurano in alcun Indice italiano. Sembra verosimile che il processo bolognese abbia avuto origine dalla segnalazione dell'inquisitore di Como circa il carattere ereticale del *De varietate rerum* (Basilea, 1559), dal momento che una lettera del 7 maggio 1570 afferma che il frate aveva informato il collega di Bologna, dove allora risiedeva Cardano. La causa, sviluppatasi in un rapporto di stretta collaborazione tra Roma e la sede periferica, si concluse con un'abiura *de vehementi*, ma a porte chiuse (*coram congregatione*), nella primavera del 1571. Di certo informato del processo, fu il papa a decidere di privare Cardano dell'insegnamento accademico e della possibilità di pubblicare. Il divieto di insegnare tuttavia fu presto revocato e al filosofo fu permesso di tenere lezione prima del suo trasferimento a Roma. Solo il proseguimento degli accertamenti compiuto a Roma, che portò a numerose censure composte dopo il 1572, fece scaturire una proibizione più incisiva delle sue opere, le quali (con la sola esclusione di quelle mediche) furono vietate il 29 ottobre 1572 con decreto del Sant'Uffizio e poi incluse nei successivi Indici papali (1590, 1593 e 1596). La sentenza bolognese, dunque, non pose termine al processo, che riprese a Roma e andò avanti, con l'attiva collaborazione di Cardano alla censura delle proprie opere, fino alla morte del filosofo, nel 1576. Le censure redatte in una prima fase (specie quelle scritte da Alfonso Chacón per il Sant'Uffizio) miravano a inchiodare l'imputato sulla base degli accertamenti raccolti; in una seconda fase, invece, si trattò di ammettere qualcosa dell'opera già proibita. Dopo il 1572, infatti, furono composte alcune censure espurgatorie; ma il suo numero si moltiplicò solo dopo il 1587, quando la Congregazione dell'Indice lanciò l'iniziativa di una correzione di tutte le opere proibite e ritenute comunque utili per l'esercizio delle professioni.

La presenza di Cardano nel lavoro delle Congregazioni non ha paragoni con quella di altri autori filosofici o scientifici cinquecenteschi. L'ACDF conserva oltre settanta documenti che lo riguardano, tra i quali vanno menzionati: cinque lettere scritte o dettate da Cardano e dirette al cardinale Scipione Rebiba, decano e vice-prefetto del Sant'Uffizio durante il periodo di detenzione a Bologna, la prima delle quali (in data 18 novembre, quando era detenuto da 43 giorni) documenta un profondo stato di prostrazione, giunto quasi ad intaccare la sfera del raziocinio; 22 lettere risalenti allo stesso periodo scritte dal domenicano Antonio Balducci, inquisitore di Bologna (che vanno incrociate con quelle provenienti da Roma e presenti nelle raccolte della BAB); otto decreti dell'Inquisizione e tre dell'Indice; più di venti censure, di cui alcune molto estese, composte da consultori di grande prestigio intellettuale quali Alfonso Chacón, Girolomo Rossi e Ambrogio da Asola. Di particolar interesse, inoltre, sono la replica di Cardano a una prima censura e le sue proposte per correzioni al *De rerum varietate* redatte nell'ultimo periodo della vita a Roma, che suggeriscono un trattamento di favore paragonabile a quello concesso a Francesco Patrizi agli inizi degli anni Novanta. Punti fermi delle censure sono i vari risvolti del naturalismo cardaniano, non solo sul piano psicologico (dove tendenzialmente egli sembrava aderire a tesi vicine a quelle all'averroismo), ma anche su quello religioso-politico (l'origine astrologica dei culti) ed etico (critica della morale come coartazione delle inclinazioni vitali, eudemonismo). Le opere avevano poi chiari correlati magici e astrologici, e il loro contenuto enciclopedico, che attirò l'attenzione di strati sociali non elevati ed esterni alle cerchie accademiche e professionali, probabilmente destò particolare preoccupazione nell'ambito degli istituti ecclesiastici di controllo dottrinale.

Alcuni documenti suggeriscono che dopo il processo tenutosi a Bologna Cardano sperasse che le sue conoscenze di alti rappresentanti della gerarchia ecclesiastica fossero in grado di limitare gli effetti della condanna delle opere. Altri documenti, poi, dimostrano che egli sottovalutò l'entità e la serietà del giudizio complessivo delle sue opere dato dai censori. Le correzioni che propose per il *De rerum varietate*, per esempio, non tengono conto delle tante questioni sollevate nelle censure, e in molti casi Cardano non propose modifiche, ma addizioni. Anche la sua risposta alle censure composte tra il 1573 e il 1574 fu piuttosto evasiva. E in effetti, quando dopo la sua morte le opere furono sottoposte a censura espurgatoria, le correzioni formulate dai censori furono più drastiche e molto più numerose di quelle proposte dall'autore. La documentazione in ACDF testimonia infine che furono molto numerose le richieste di lettura per le opere di Cardano. Ciò spiega l'alto numero di correzioni stilate alla fine del Cinquecento. Queste correzioni, però, ebbero un effetto abbastanza limitato. Nel 1607 l'*Index librorum expurgandorum*, curato dal maestro del Sacro Palazzo Giovanni Maria Guanzelli, pubblicò correzioni ufficiali al *De rerum varietate* e al *De subtilitate*, impedendo quindi implicitamente il permesso di lettura di tutte le altre opere astrologiche e morali.

(L. Spruit)

Vedi anche

Astrologia; Averroismo; Balducci, Antonio; Bologna; Censura libraria; Congregazione dell'Indice; Guanzelli, Giovanni Maria; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Maestro del Sacro Palazzo; Permessi di lettura; Scienze della natura

Bibliografia

Aquilecchia 1999, Baldi-Canziani 1999, Baldini 1998, Baldini 2003, Baldini-Spruit 2000, Brooke 2005, Cardano 1663, Gliozzi 1976, Grafton 1999, ILI, Prosperi 2003(d), Siraisi 1997

Cardinal segretario v. *Congregazione del Sant'Uffizio*

Cardoso, Isaac - Isaac Cardoso nacque nel 1604 e fu battezzato come Fernando Cardoso nella città di Trancoso, nella provincia di Beira, Regno di Portogallo, a poca distanza dalla frontiera con il Regno di Castiglia. Discendeva da una famiglia di cristiani nuovi, gli ebrei portoghesi convertiti a forza al cristianesimo a partire dal 1497 e che vennero chiamati, in senso dispregiativo, *marranos*. Adottò ufficialmente il nome di Isaac una volta fuggito dalla Spagna e abbracciata pubblicamente le fede ebraica, quando si stabilì prima a Venezia e, successivamente, a Verona, dove morì.

Non si sa con esattezza quando i Cardoso abbandonarono il Portogallo per insediarsi in Spagna, ma fu con ogni probabilità intorno al 1610, a causa dei perdoni generali per i marrani portoghesi promulgati da Filippo III in cambio di favolose somme di denaro. La famiglia Cardoso si insediò a Medina de Rioseco. Lì, nel 1627, nacque Miguel (da ebreo Abraham, morto nel 1706), che avrebbe seguito le orme di suo fratello maggiore tanto negli studi di Arte e Medicina, quanto nell'attaccamento alla fede ebraica e nella via dell'esilio verso Venezia. In seguito, a partire dal 1666, Abraham avrebbe raggiunto la notorietà come uno dei propagatori del *sabbataismo* (da Sabbatai Zevi), uno dei movimenti messianici classici degli ebrei che in quell'epoca conobbe una certa rivitalizzazione, fatto che portò alla rottura tra i fratelli. Dal punto

di vista della storia dell'ebraismo non c'è dubbio che l'ambivalente ma essenziale apporto del marranismo ha nei fratelli Cardoso uno degli esempi più significativi.

Nel 1623 Fernando Cardoso trasferì il suo titolo di baccelliere in Arte e Medicina, ottenuto probabilmente a Salamanca, all'Università di Valladolid, dove l'anno successivo conseguì una cattedra di Filosofia. Nel 1625 ottenne il titolo di dottore in Medicina, abbandonò l'insegnamento della Filosofia e, a quanto sembra, cominciò ad insegnare Medicina. Verso il 1630 Cardoso aveva già abbandonato Valladolid e si era stabilito a Madrid.

In tale congiuntura risultava molto più sicuro per i marrani portoghesi stabilirsi a corte o a Siviglia, visto che la politica del primo ministro di Filippo IV, il conte-duca di Olivares, fu di relativa tolleranza nei confronti delle famiglie di questo lignaggio, i cui uomini d'affari trasferivano cifre consistenti alla Corona in cambio di permessi per commerciare con le Indie o per incassare e amministrare imposte reali. Ciò nonostante, la persecuzione inquisitoriale continuava, come dimostrano i fatti del cosiddetto «Cristo della Pazienza» e l'affollato autodafé celebrato a Madrid alla fine del 1632, eventi contemporanei ai primi anni di Cardoso a Corte cui alluse, molto tempo dopo, ne *Las excelencias de los hebreos* (Amsterdam, 1679), una delle opere che pubblicò, alla fine della sua vita, quando era già apertamente ebreo.

Sebbene a Madrid Cardoso si guadagnasse da vivere con la pratica medica, iniziò ad ottenere una certa notorietà pubblica negli ambienti cortigiani grazie ad un breve trattato sull'eruzione del Vesuvio del 1631 (pubblicato come *Discurso sobre el monte Vesubio*, Madrid, 1632) e alla sua attività poetica, tanto in latino come in castigliano; della sua opera poetica è significativa l'orazione funebre composta alla morte di Lope de Vega (1635), nel cui circolo letterario si era mosso fino a quel momento.

Ma l'appoggio politico maggiormente significativo di Fernando Cardoso fu il conte-duca di Olivares. A partire dal 1635 è evidente la presenza di Cardoso nel circolo cortigiano del *valido* e onnipotente ministro del re Filippo IV; per tale ragione risulta logica la dedica che il medico gli indirizzò nel 1637, all'inizio del suo trattato sulle *Utilidades del agua y de la nieve*, sostenute dal punto di vista tradizionale nella terapia galenica. Due anni dopo Cardoso pubblicò il *De febre syncopali*, un trattato sull'epidemia che aveva investito Madrid negli anni 1637 e 1638. Questi due trattati medici, insieme con un terzo pubblicato poco dopo relativo al parto, gli conferirono una fama notevole la quale, unita all'appoggio politico all'interno della corte, lo portò a entrare a far parte nel 1640 nel gruppo dei medici reali. Aveva all'epoca 36 anni di età e si può dire che aveva raggiunto l'apice della sua produzione scientifica e della sua carriera professionale come medico cristiano.

Ciò nonostante nel 1643 la situazione politica ed economica della monarchia ispanica era molto delicata; le tensioni e i conflitti interni provocarono la caduta in disgrazia di Olivares e, dopo di lui, di buona parte dei suoi sostenitori e dei suoi uomini di fiducia nelle istituzioni di governo. In questo senso può essere interpretata anche la sostituzione di Antonio de Sotomayor con Diego de Arce Reinoso nella carica di inquisitore generale, fatto che provocò un evidente inasprimento della repressione inquisitoriale diretta contro i discendenti dei marrani portoghesi.

In tale contesto i fratelli Cardoso prepararono con attenzione e segretezza il loro allontanamento dalla corte e la loro partenza dalla Spagna, che portarono a termine con relativo successo, dato che riuscirono ad arrivare sani e salvi a Venezia nonché a salvare alcuni loro beni, tra cui una nutritissima biblioteca. Non ci sono indizi che ci permettano di pensare che l'Inquisizione avesse i Cardoso nelle proprie mire, almeno in quel momento. Yerushalmi, il maggiore biografo di Isaac Cardoso, ha insistito sul fatto che il motivo essenziale della sua fuga fu la decisione di professare apertamente l'ebraismo e non la paura di un'imminente persecuzione inquisitoriale. Ciò lascia aperta la questione fondamentale dello sviluppo intellettuale e spirituale di Cardoso come ebreo all'interno della Spagna.

Nel 1648 Isaac Cardoso si presentò nel ghetto di Venezia, dove la comunità sefardita era fortemente radicata ed era cresciuta notevolmente, soprattutto a partire dalla dissoluzione della comunità di Ferrara nel 1581. A Venezia dovette sposarsi, visto che nel 1652 «il dottor Isaac Cardoso e sua moglie» appaiono accettati nella comunità ebraica di Verona affinché egli si incaricasse dell'assistenza ai malati indigenti. Sarebbe stata questa la sua attività professionale principale nel corso dei trent'anni di vita che rimanevano dinanzi a lui, ben diversa da quella del medico cortigiano quando era cristiano. Come ebreo, comunque, si dedicò anche ad una produzione intellettuale la cui rilevanza avrebbe superato di gran lunga quella che aveva portato avanti da cristiano. Cardoso dedicò più di venti anni all'elaborazione delle due opere che hanno consacrato il suo nome nella cultura europea della fine del XVII secolo: la *Philosophia libera* (Venezia, 1673) e le già menzionate *Excelencias de los hebreos* (Amsterdam, 1679).

Nella *Philosophia libera*, Cardoso riunì la maggior parte delle sue riflessioni sulla medicina, la filosofia naturale e la teologia portate a termine nel corso della propria doppia vita, tanto quella cristiana e ispanolusitana, come quella ebraica ed italiana, anche se nessuna delle due tradizioni intellettuali l'ha ancora studiata in profondità. Talvolta l'opera è stata catalogata schematicamente come un trattato di filosofia naturale aristotelica di tipo tradizionale pubblicato in un periodo nel quale tale sistema era già apertamente criticato da quasi tutte le scuole filosofiche e scientifiche europee, giudizio che bollava l'opera come fuori tempo e poco moderna. Tuttavia si rende necessaria una lettura della *Philosophia libera* alla luce delle ultime interpretazioni storiografiche sulla crisi dell'aristotelismo e dei dibattiti filosofico-naturali dell'ultimo quarto del XVII secolo, che furono intensi e con ventagli di posizioni e discussioni molto ampie in tutta Europa. La partecipazione in tali dibattiti di un'opera come quella di Cardoso, scritta dal ghetto veronese e con il peso di una formazione accademica ispanica alle spalle, non può essere liquidata con un paio di sgradevoli etichette sulla sua scarsa modernità.

Per ciò che attiene le *Excelencias* merita segnalare che ebbero una eccellente accoglienza nell'apologetica ebraica dell'epoca, anche se finirono per essere eclissate, a partire dalla metà del XVIII secolo, da opere nuove indirizzate a lettori già lontani dalle coordinate culturali del sefardismo delle prime generazioni di rifugiati, una volta perse la familiarità con la lettura in castigliano e l'urgenza di rivendicare la grandezza di una religione che era arrivata a loro in forma intensa, ma traumatica e precaria.

(J. Pardo Tomás)

Vedi anche

Arce Reinoso, Diego; Marranesimo; Olivares, conte-duca di; Sotomayor, Antonio de

Bibliografia

Cardoso 1673, Cardoso 1971, Garzón 2003, Yerushalmi 1971

Carena, Cesare - Scarse e per lo più ricavate dai riferimenti biografici contenuti nelle prefazioni delle sue opere a stampa e ai cenni autobiografici rintracciabili nei suoi testi, sono le notizie che lo riguardano. Figlio di Enrico e della nobile Francesca Gallerati, nacque a Cremona intorno al 1597. Dopo gli studi svolti presso il Collegio dei Nobili di Parma, si trasferì a Padova – ove, nel 1613, conseguì il magistero in Teologia – e, successivamente, a Pavia, presso la cui Università ottenne, nel 1619, la laurea in Giurisprudenza. Rientrato a Cremona, seppe guadagnarsi la protezione del vescovo, il cardinale Pietro Campori. Questi, oltre a consentirgli l'accesso alla sua ricca biblioteca, lo nominò suo

uditore nel 1625. L'anno successivo, grazie anche ai buoni uffici del cardinale Antonio Barberini, fratello di Urbano VIII, probabilmente conosciuto attraverso Campori, ottenne la carica di consultore del tribunale dell'Inquisizione di Cremona, del quale, il 7 febbraio 1627 divenne avvocato fiscale.

Sul successivo periodo della sua vita disponiamo di scarse notizie. Fra il 1636 e il 1637, Carena occupò la carica trimestrale di progiudice dei malefizi. Nel 1649, quindi, si trasferì a Milano, ove, nel 1651, lo troviamo titolare di una magistratura civile minore, quella del Giudice del Cavallo. Morì, presumibilmente a Milano, nel 1659.

La sua fama di giurista è legata quasi esclusivamente al suo *Tractatus de officio Sanctissimae inquisitionis et modo procedendi in causis fidei*. Per la verità, la prima edizione pubblicata a Cremona nel 1636 recava un titolo meno altisonante: *Tractatus de modo procedendi in causis Sancti Officii* (Cremonae, apud Marc'Antonium Belpierum, 1636). Soltanto a partire della seconda edizione, notevolmente ampliata e data alle stampe, sempre a Cremona, nel 1641, compare il titolo con il quale l'opera circolò da allora in poi. Il lavoro è suddiviso in tre parti: nella prima, l'autore tratta dei titolari della giurisdizione in materia di delitti contro la fede, a cominciare dal sommo pontefice; nella seconda si sofferma sulla definizione di eresia e illustra le più diffuse fattispecie di delitti contro la fede; nella terza, espone la procedura inquisitoriale nelle sue varie fasi. A complemento del trattato, Carena pubblica in appendice, arricchito da propri commenti, il celebre *Consilium* di Guidone Fulcodio (Gui Foucois, poi divenuto papa con il nome di Clemente IV). Dalla quinta edizione in poi, l'autore arricchisce il *Tractatus* con un altro testo non suo: l'edizione, da lui commentata, dell'inedita *Introductio seu praxis inquisitorum* del noto canonista e specialista di diritto inquisitoriale Francisco Peña (1540-1612). Si trattava di una scritto incompiuto, in quanto delle cinque parti previste dall'autore, soltanto le prime due erano state completate: pertanto, Carena redasse un ulteriore scritto – corrispondente a quella terza parte che nel piano originario di Peña doveva essere dedicata ai processi per magia e stregoneria – che intitolò *Annotationes ad modum procedendi in causis strigum et maleficorum*.

Con l'edizione del 1655 viene annessa al *Tractatus* la *Instructio pro formandis processibus in causis strigum*, attribuita (erroneamente) nel frontespizio a Carena stesso.

Del *Tractatus* si conoscono sette edizioni, due delle quali pubblicate in Francia. Insieme al *Sacro Arsenale* del domenicano Eliseo Masini, rappresenta uno dei più diffusi manuali per inquisitori del XVII secolo. Il successo dell'opera si deve alla sua minore estensione rispetto al più diffuso manuale nel XVI secolo (il *Directorium inquisitorum* di Nicolau Eymerich), alla sua più facile consultabilità e alla sua maggiore aderenza alle necessità di un inquisitore del Seicento. Infatti dalla descrizione delle varie tipologie ereticali, sono scomparse quelle relative a luterani, calvinisti e altri riformati, mentre ampio spazio è riservato agli imputati per sortilegio, ai sacerdoti 'sollecitanti' (ossia accusati del delitto di adescamento in confessione), ai poligami o ai blasfemi che erano ormai i casi dei quali più frequentemente si dovevano occupare i tribunali inquisitoriali.

(A. Borromeo)

Vedi anche

Clemente IV, papa; Cremona; Eymerich, Nicolau; *Instructio pro formandis processibus […]*; Manuali per inquisitori; Masini, Eliseo; Peña, Francisco; Urbano VIII, papa

Bibliografia

Borromeo 1983, Carena 1636, Carena 1641, Carena 1655, Carena 1668, Cornaggia Medici 1930, Errera 2000, *Inquisizione e Indice* 1998, Tedeschi 1991, Vekene 1982-1992

Carerio, Ludovico - Nato a Reggio Calabria, probabilmente agli inizi del XVI secolo, esercitò assiduamente la professione forense nella sua città. L'opera che lo fece conoscere ai contemporanei, dandogli un notevole prestigio, fu la *Practica nova causarum criminalium*, pubblicata per la prima volta a Napoli nel 1546. In essa è contenuto anche un *Tractatus de haereticis* che fu ristampato singolarmente nell'edizione veneziana dei *Tractatus Universi Iuris* (XI, t. 2), la monumentale raccolta promossa da papa Gregorio XIII e curata da Francesco Ziletti (1583-1586). Carerio si inserisce nel poco nutrito gruppo di giuristi del periodo che affrontarono il delicato tema della stregoneria, e la sua opera conobbe una certa fortuna, con due edizioni francesi (Lione 1550, 1562), una tedesca (Francoforte, 1587, insieme ad altri autori, fra i quali Gianfrancesco Ponzinibio) e sei italiane (la seconda, a Venezia, nel 1548). La *Practica* è composta da 175 *quaestiones* riguardanti l'eresia, la procedura e le pene da infliggere agli eretici e a quanti si dedicavano alla stregoneria e alle pratiche magiche. Al riguardo, Carerio attinge al *Canon Episcopi*, cui spesso rinvia, per asserire che chi crede, come «quidam vulgares», che uomini e donne che dicono di partecipare ai cortei di Diana o di Erodiade possano trasformarsi in creature fantastiche è da considerare un eretico, poiché soltanto Dio può «mutare» gli esseri umani. Per quanto riguarda invece il problema, assai dibattuto anche dai canonisti, se le persone che partecipano alle cavalcate notturne per recarsi al sabba lo facciano realmente, e in virtù di capacità 'sovrumane', Carerio rimanda a Paolo Grillando e a Ponzinibio, che avevano già trattato della questione. Egli, dunque, non sembra tenere conto del fatto che i due colleghi giuristi avevano fornito, in proposito, pareri contrapposti: un artificio, questo, praticato da molti autori del tempo, che se da un lato ingenerava equivoci, dall'altro lasciava intendere che Carerio era assai scettico sui presunti poteri delle streghe. Le ripetute edizioni della *Practica*, e la sua circolazione, soprattutto in terra veneta, lasciano supporre che quella di Carerio fosse una voce ascoltata.

(S. Malavasi)

Vedi anche

Canon Episcopi; Grillando, Paolo; Manuali per inquisitori; Ponzinibio, Gianfrancesco; Stregoneria

Bibliografia

Accattatis 1869-1877, Carerio 1546, Errera 2000, Giustiniani 1787-1788, Portenari 1623

Carioni, Battista v. *Battista da Crema*

Carlini, Benedetta - Nacque nel 1590 a Vellano, località appenninica a circa dieci chilometri da Pescia, in Toscana. Suo padre, Giuliano Carlini – terzo uomo più ricco tra gli ottocento abitanti del paese – per la difficoltà del parto della sua unica figlia decise di consacrarla alla vita religiosa. Così Benedetta, nipote del parroco, e con una discreta esperienza visionaria infantile, all'età di nove anni fece ingresso nella Congregazione 'teatina' della Madre di Dio di Pescia, comunità di recente fondazione ma non ancora ufficialmente riconosciuta. In Italia, così come in altri paesi cattolici, non costituiva di certo una eccezionalità l'occasionale verificarsi di una certa rilassatezza morale nelle congregazioni di questo tipo, fenomeno nei confronti del quale i vescovi mostravano grande preoccupazione nel corso delle visite. Il 29 maggio 1566 papa Pio V promulgò la costituzione *Circa pastoralis* proprio per adeguare ai dettami del Concilio di Trento la vita delle monache e delle terziarie francescane e domenicane. Le terziarie vestivano l'abito religioso, osservavano il nubilato, vivevano nel raccoglimento, dedicandosi alla preghiera e alle opere di carità. Seguivano talvolta la regola che più si adattava alla loro 'indole', ma non

sempre vivevano in comunità. Le religiose appartenenti al cosiddetto 'terzo stato' erano ritenute facile preda tanto del demonio, quanto del contagio ereticale, a causa della presunta 'fragilità' del loro giudizio e – soprattutto – della difficoltà di un controllo istituzionale su di loro. Nella comunità religiosa Benedetta riuscì, di fatto, a trasformare le sue visioni in uno strumento di potere: i suoi doni mistici, che le davano accesso ai misteri della Rivelazione, la ponevano in qualche modo al di sopra delle consorelle. Se all'età di ventitre anni iniziò ad avere visioni angeliche e della Vergine Maria, sette anni dopo, proprio in virtù di queste, un giorno tra febbraio e maggio del 1619, appena dopo aver ricevuto le stigmate di Cristo, venne designata prima badessa della giovane Congregazione della Santa Madre di Dio, al cui consolidamento contribuirono proprio la fama di spiritualità e le visioni di Carlini. Per gli abitanti di Pescia e per il clero locale le rivelazioni di Benedetta erano un fenomeno affascinante; per la gerarchia ecclesiastica la faccenda doveva essere attentamente analizzata. La donna fu perciò sottoposta all'esame di giudici ecclesiastici: il preposto Stefano Cecchi e il nunzio pontificio presso il Granducato di Toscana, Alfonso Giglioli incaricarono del delicato compito i due cappuccini Lorenzo Geri da Pistoia e Michelangelo Soragna, i quali alla fine stabilirono che le visioni di Benedetta non erano altro che il frutto di immaginazione e invenzione; che le stigmate alle mani, ai piedi e al costato erano false. Ingannata dal diavolo e dalla propria immaginazione, Benedetta avrebbe insomma falsificato le prove della propria 'santità'. Inoltre – ma il dato non sembra aver influito in modo determinante sul responso dei giudici – ci sarebbero stati rapporti saffici tra Benedetta e una sua consorella, Bartolomea Crivelli, a cui il confessore e la superiora della comunità, nel 1617 avevano affidato il compito di aiutare la visionaria e di rendere più sopportabili le sue angustie spirituali.

La rappresentazione di una cerimonia nuziale tra Benedetta e Cristo di fronte a tutta la comunità rappresentò il punto massimo dell'audacia della visionaria: in quell'occasione Cristo, per bocca di Benedetta, pronunciò una lunga predica sull'autorità spirituale della visionaria, minacciando tutti coloro che intendessero disobbedirle e affermando che il granduca di Toscana avrebbe dovuto essere informato della virtù della badessa. La mancanza di modestia, che questi atteggiamenti portavano con sé – e che per molto tempo accrebbe la fama di eccezionalità vantata dalla visionaria – sembrò, a un certo punto, ritorcersi contro di lei. Le critiche sorsero nella stessa comunità delle teatine: circa l'azione di governo di Carlini durante il suo badessato, circa la natura delle sue stigmate, circa i presunti contatti di natura sessuale con alcune delle consorelle. Le indagini continuarono nei quattro anni successivi (ossia dal 1619 al 1623). Il nunzio aveva il compito di stabilire se Benedetta fosse un'autentica visionaria oppure vittima di possessione diabolica, dubbio che ormai sembrava essersi insinuato anche nella mente stessa di Benedetta. La conclusione fu che c'era stato un intervento del maligno, cosa che contribuirà a mitigare le misure punitive imposte alla terziaria. Nelle sue *trances* Benedetta si trasformava in un angelo di nome Splenditello, e sarebbe stato quest'ultimo – una sorta di *alter ego* della giovane – ad avere rapporti sessuali con Bartolomea. Splenditello sarebbe stato il 'guardiano' assegnato a Carlini da Cristo al fine di preservare la purezza spirituale della religiosa. Era questa entità serafica, con le sembianze di ragazzo, quella che si esprimeva attraverso la bocca e le mani della visionaria. Splenditello avrebbe inoltre insegnato a leggere e a scrivere a Bartolomea, con l'assistenza di altri angeli. Il nunzio vedeva in ciò un'influenza demoniaca. L'appello al diavolo come responsabile, persino l'utilizzazione di un linguaggio erotico nelle estasi e nelle visioni di esseri celestiali, costituivano codici culturali comuni ad altri episodi del genere. Ciò rendeva necessario un esorcismo, ma non sappiamo se Benedetta lo subì. Il suo castigo fu la reclusione a vita nel convento, presumibilmente in penitenza.

L'esempio di Benedetta Carlini non è così eccezionale come potrebbe apparire. Negli ultimi anni sono stati scoperti fascicoli inquisitoriali che gettano una nuova luce sul fenomeno. Nella vicenda della visionaria di Pescia – cui la storica americana Judith Brown ha dedicato uno studio considerato per molti versi pionieristico (Brown 1980) – molti sono gli aspetti che rimangono ancora in ombra. Si discute ancora su quali siano gli argomenti più solidi che possano spiegare i comportamenti sessuali della monaca. Per i giudici ecclesiastici, che videro nell'episodio l'azione del diavolo, bisognava evitarne la reiterazione, e forse anche per questo la religiosa venne reclusa. La causa delle azioni e delle visioni di Benedetta sarebbe stata, a loro giudizio, di tipo spirituale, radicata nelle credenze di Benedetta e nella lotta tra il bene e il male – tra Dio e Satana – che si scatenava nel suo animo. Brown ha dato invece maggiore importanza alla volontà e alla capacità di scelta della stessa Carlini. La studiosa ritiene inoltre che la terziaria abbia cercato di 'contenere' l'espressione della sua sessualità lesbica all'interno di un immaginario religioso molto elaborato, in grado di offrirle un certo margine di libertà. Cosa pesò di più alla fine: l'incontrollabilità di una spiritualità di tipo mistico o la volontà e il desiderio sessuale della religiosa? Questo enigma potrà forse essere risolto da futuri studi comparativi. Benedetta morì di malattia nel 1661, all'età di settant'anni, dopo trentacinque anni di reclusione conventuale. A quanto pare la sua morte non lasciò indifferenti gli abitanti di Pescia, che ancora ricordavano la sua fama di 'santità'.

(T.A. Mantecón Movellán)

Vedi anche

Beatas, Portogallo; *Beatas*, Spagna; Canonizzazione dei santi; Di Marco, Giulia; *Discretio spirituum*; Donne e Inquisizione; Fabbroni, Francesca; Ferrazzi, Cecilia; Fiascaris, Marta; Finzione di santità; Mellini, Angela; Roveri, Lucia

Bibliografia

Araya 2004, Bell 1987, Brown 1980, Huerga 1978-1994, Kagan 1990, Lorenzo Pinar 1995, Schutte 1994, Schutte 2001, Zarri 2000

Carlo II, re di Spagna - Secondo la storiografia liberale Carlo II (1661-1700) è l'immagine più compiuta e degradata della 'decadenza' della Spagna nel XVII secolo. I ritratti e la figura di un re malato, senza discendenza, impotente e forse vittima di sortilegio, vennero molto utilizzati per rappresentare una Spagna in preda alla povertà, alla superstizione, in cui trionfava l'Inquisizione, la nobiltà e la prostrazione politica. La storiografia degli ultimi quarant'anni ha restituito la traiettoria di un regno molto più vitale e un'analisi particolareggiata del processo di successione che comportò l'insediamento della dinastia borbonica alla morte di Carlo II. In questo periodo anche nel Sant'Uffizio si verificarono eventi importanti, oltre ai famigerati malefici ai danni del re, che provocarono alla fine del regno, uno scontro interno all'istituzione (Rúiz Cueto 1964).

La morte di Filippo IV lasciò la monarchia con un erede al trono piccolo e con una salute malferma che ne faceva presagire la morte prima del raggiungimento della maggiore età e che, in ogni caso, non lo rendeva atto a regnare. Fin dalla morte di Filippo IV si moltiplicarono i negoziati tra le grandi potenze europee al fine di conseguire una divisione dei territori della Monarchia Cattolica. Francia e Impero erano i grandi protagonisti in tali negoziati, ma con l'avanzare del regno Inghilterra e Olanda esercitarono un peso maggiore per ottenere una soluzione nella successione della monarchia che non sconvolgesse l'equilibrio delle forze in Europa. Cosciente della complessa situazione in cui lasciava la monarchia spagnola nel suo testamento Filippo IV dispose la creazione di una Giunta di Governo presieduta dalla regina reggente, della quale facevano parte il presidente del Consiglio di Castiglia e dei consigli più rappresentativi della monarchia, oltre al cardinale di Tole-

do. In questa Giunta figurava anche l'inquisitore generale, in quel momento Diego Arce Reinoso. Erano più di vent'anni che questi si trovava alla guida del Sant'Uffizio ed era uno dei personaggi più autorevoli, una garanzia di equilibrio politico; ma Arce morì nell'estate del 1665, poche settimane prima di Filippo IV. Quest'ultimo si vide costretto a sostituirlo alcuni giorni prima della sua morte con Pascual de Aragón, viceré di Napoli. In quei giorni morì anche l'arcivescovo di Toledo, Baltasar Moscoso y Sandoval, e a succedergli venne nominato, poco tempo dopo, ancora Pascual de Aragón. Questi rinunciò alla carica di inquisitore generale, in quanto non gli fu permesso il cumulo, e nell'autunno del 1666 gli subentrò Juan Everard Nithard, gesuita, confessore della regina. Era la prima volta che un gesuita accedeva ad una carica così importante; in più egli era 'tedesco', e prima di essere nominato dovette essere naturalizzato.

Nithard, oltre ad essere confessore della regina, non aveva ricoperto nessun incarico rilevante nell'amministrazione della monarchia o nella casa del re. Gli mancavano appoggi, avendo solo quello della regina Marianna d'Austria e del suo stesso Ordine. La scarsità di protezioni non gli impedì però di diventare il *valido* della regina. Per la prima volta dai tempi di Cisneros e Adriano di Utrecht un inquisitore generale acquisiva la preminenza nel governo della monarchia e, come allora, in circostanze difficili. Sin dal primo momento Nithard dovette far fronte all'opposizione della maggior parte delle fazioni nobiliari della corte che, progressivamente, si strinsero intorno a don Juan de Austria, bastardo di Filippo IV. Nithard riuscì a rimanere poco più di due anni nell'incarico in un contesto segnato dai crescenti scontri nella corte. In questi anni l'Inquisizione rimase abbastanza lontana dagli scontri, se si esclude qualche isolato incidente. Nithard dovette infine uscire precipitosamente dalla corte rinunciando all'incarico, ma ebbe una certa influenza nella designazione del nuovo inquisitore generale, Valladares, persona a lui molto legata.

Diego Sarmiento Valladares fu a capo dell'Inquisizione dal 1669 al 1695, per un totale di ventisei anni: fu l'inquisitore generale che per più tempo restò in carica in tutta la storia del tribunale. Nei suoi molti anni di governo si deteriorano notevolmente i rapporti dell'istituzione con gli altri organismi burocratici della monarchia a causa dell'impegno degli inquisitori nel difendere i privilegi e le esenzioni di ufficiali e familiari su questioni che esulavano da quanto stabilito nelle *concordias*. I conflitti giurisdizionali, già molto tesi per tutto il XVII secolo, si fecero ancora più intensi, provocando vivaci scontri tra la *Suprema* e i Consigli di Castiglia, Aragona e Italia. In mezzo a tali conflitti e di fronte alla difficoltà di difendere i loro privilegi, progressivamente il numero dei commissari e dei familiari andò scemando nel corso del regno.

In questo periodo continuò la persecuzione nei confronti dei nuclei giudeo-*conversi* di origine portoghese che si erano insediati in Castiglia nel corso del regno precedente, mentre cominciò pian piano a diminuire l'insieme delle cause aperte dai tribunali. Esse si andarono concentrando progressivamente su questioni di superstizione e altri delitti minori, insieme al crimine di sollecitazione, che assunse sempre più importanza. Nel novembre 1685, dopo alcune denunce e prima della sua condanna da parte del Sant'Uffizio romano, il Consiglio dell'Inquisizione, a seguito della disposizione della Giunta dei qualificatori, proibì la *Guía espiritual* di Miguel de Molinos. In precedenza il Consiglio aveva ordinato agli inquisitori di Siviglia il sequestro di una edizione dell'opera realizzata a Palermo con l'appoggio di Jaime Palafox, già arcivescovo della città siciliana. Sempre a Palermo era uscita un'edizione dell'opera in cui era inclusa una sua lettera-prologo nella quale si mettevano in evidenza le grandi virtù di Molinos. In effetti l'arcivescovo Palafox divenne una guida per Molinos, e quando vennero requisiti i seimila esemplari dell'edizione sivigliana, molti dei quali destinati ad essere inviati in America, si seppe che gli inquisitori di questo tribunale avevano ricevuto in omaggio dall'arcivescovo un esemplare dell'opera.

Nella Giunta dei qualificatori incaricata di giudicare l'opera di Molinos il domenicano fra' Alejo de Foronda, maestro di Teologia e professore di Prima di Teologia nell'Università di Santiago de Compostela, difese l'ortodossia della *Guía* e riuscì ad evitare che trionfassero gran parte delle impugnazioni che l'opera aveva ricevuto. Ciò nonostante, e in maniera un po' contraddittoria, il Consiglio dell'Inquisizione decise di proibire l'opera perché conteneva «dottrine pericolose», oltre al prologo dell'arcivescovo Palafox. Poco dopo questi avrebbe radicalmente rivisto la sua posizione, scrivendo una lettera pastorale molto critica e di condanna della dottrina che aveva in precedenza appoggiato con tanto fervore. Negli anni successivi si scatenò una intensa polemica, controllata dal Sant'Uffizio, intorno all'opera di Molinos.

La nomina dell'inquisitore generale Juan Tomás de Rocaberti, arcivescovo di Valencia, si verificò nel momento di grande scontro tra l'Inquisizione e gli altri Consigli della monarchia che portò il re a creare la *Junta Magna*. Composta da due membri di ciascuno dei Consigli convocati, dopo difficili deliberazioni questa Giunta chiese una drastica diminuzione del foro dei familiari e dei membri dell'organizzazione di distretto. Il suo giudizio e le sue proposte non avrebbero avuto effetto in quanto il re non adottò nessuna decisione al riguardo. Alla fine del regno di Carlo II i processi erano notevolmente diminuiti, così come l'organizzazione di distretto si era ridimensionata, ma da questo non si può dedurre una equivalente perdita di capacità di controllo nei terreni spirituali che costituivano la ragion d'essere della giurisdizione inquisitoriale.

(R. López-Vela)

Vedi anche

Castiglia; Familiari, Spagna; Filippo IV, re di Spagna; Inquisizione spagnola; Molinos, Miguel de; Nithard, Juan Everardo; Sarmiento y Valladares, Diego

Bibliografia

Ellacuría Beascoechea 1956, Lea 1983-1984, Llorente 1980, Martínez Millán 1985, Pérez Villanueva-Escandell Bonet 1984-2000, Ruiz Cueto 1964, Tellechea Idígoras 1987

Carlo III, re di Spagna v. *Illuminismo, Spagna*

Carlo V, imperatore e re di Spagna - L'imperatore Carlo V nacque a Gand il 24 febbraio 1500 e morì il 21 settembre 1558 a Yuste. Era figlio di Filippo il Bello, duca di Borgogna, e di Giovanna di Castiglia (della dinastia dei Trastámaras).

La formazione borgognona

La prematura morte dei figli maggiori dei Re Cattolici fece in modo che la madre, Giovanna 'la Pazza', fosse indicata erede al trono di Castiglia dalle *Cortes* di Toledo del 1502; di conseguenza tanto Giovanna quanto il marito trascorsero più tempo in Castiglia che nelle Fiandre. In virtù di questa circostanza il piccolo Carlo venne educato dalla zia Margherita in terra fiamminga. Nel 1506 Filippo il Bello moriva improvvisamente a Burgos, un evento che sconvolse talmente tanto Giovanna che questa iniziò a mostrare segni di squilibrio mentale, al punto che il padre, Ferdinando il Cattolico, dovette svolgere le funzioni di reggente di Castiglia (1507-1516) in attesa che il nipote Carlo raggiungesse la maggiore età. Dal momento in cui Carlo divenne il principe ereditario l'altro nonno Massimiliano decise di affiancarlo con un Consiglio di Reggenza (1507) guidato da Margherita nel quale fosse ampiamente rappresentata la nobiltà dei Paesi Bassi: Giovanni del Lussemburgo, Giovanni di Bergen, Guglielmo de Croy (Chièvres), Enrico di Nassau, ecc.

L'imperatore Massimiliano aveva affidato ad una serie di persone di sua fiducia le principali cariche del seguito del nipote, ma a partire dal 1512 Margherita riuscì ad imporre la sua volontà su

quella del padre per ciò che concerne la casa di Carlo. La lotta tra fazioni nobiliari all'interno della corte fiamminga si stava ristrutturando sulla base delle nuove prospettive politiche che si aprirono con la futura eredità di Carlo; ciò nonostante si percepiva ancora l'antica divisione derivante dalla Guerra dei Cento Anni: il gruppo favorevole alla Francia (Guglielmo de Croy) e il gruppo sostenitore dell'Inghilterra (Giovanni del Lussemburgo). Di fatto il proposito di Margherita era di formare un'alleanza internazionale contro il re di Francia, per cui si avvicinò al Re Cattolico, suo ex suocero, mentre nel frattempo preparava un incontro (1513) con il re d'Inghilterra a Tournai con l'obiettivo di lasciare isolato il sovrano francese e, di conseguenza, per far perdere a Chièvres la sua influenza nella corte fiamminga. Il progetto di Margherita fallì però rapidamente, da una parte a causa del fatto che esso si scontrò con buona parte della nobiltà dei Paesi Bassi e, dall'altra, perché Enrico VIII giunse ad un accordo con il re di Francia. In tali circostanze Chièvres trionfò e non solo occupò un posto importante insieme al giovane Carlo, ma introdusse anche persone di sua fiducia al servizio del principe: riuscì a fare in modo che fosse nominato cancelliere Jean Le Sauvage; rimosse Gérard La Plaine dalla carica di presidente del Consiglio Segreto di Carlo e piazzò Antoine de Lalaing e Adriano di Utrecht; da parte sua il tesoriere generale delle finanze, Roland Lefèbvre, dovette lasciare la sua carica a Jean Ruffault. Pertanto, quando il 25 ottobre 1515 vennero pubblicate le ordinanze della Casa del futuro re Carlo, secondo lo stile borgognone, nella relazione dei servitori che la componevano Chièvres appariva come dominatore della camera (l'ambito più privato della Casa e della persona del re) e la maggior parte dei servitori della Casa erano suoi clienti.

Re di Spagna e imperatore

Il 23 gennaio 1516 moriva Ferdinando il Cattolico e Carlo diventava in questo modo erede dei Regni iberici. Tanto il giovane principe quanto i suoi servitori fiamminghi si affrettarono ad intraprendere il viaggio che li avrebbe portati a prendere possesso di tali territori. Nel settembre 1517 la comitiva sbarcava sulle coste peninsulari della Cantabria. La situazione politica e sociale della Castiglia risultava alquanto complicata. Nel corso del regno dei Re Cattolici (1474-1504) erano nati due 'partiti' politici che rispecchiavano fedelmente il dramma della società castigliana dell'epoca. Il primo si pose sotto la protezione della regina Isabella; quello che l'aveva appoggiata nella sua ascesa al trono e la serviva all'interno dell'amministrazione. Erano in maggioranza di origine giudeo-*conversa*, convertiti sinceramente al cristianesimo. Con il loro aiuto la regina realizzò le riforme politiche ed ideologiche in Castiglia nel corso del primo periodo del suo governo. Il secondo, protetto dal re Ferdinando, rappresentava gli interessi politici e i valori sociali dei *cristianos viejos*, forgiati nella lotta contro l'infedele nel corso del medioevo, composto da acerrimi nemici dei giudeo-*conversi* (sebbene all'interno del gruppo ci fossero numerosi *conversos* aragonesi) e convinti fautori della necessità di conservare l'Inquisizione. Entrambi i gruppi giustificavano le proprie differenze politiche sulla base delle rispettive posizioni religiose. Dal punto di vista della spiritualità la fazione 'fernandina' si inserì nella riforma dell'Ordine di San Domenico, molto più intellettuale e in accordo con i principi tradizionali (vita di preghiera, di studio, osservanza regolare ed apostolato). Tale via si discostava dai teologi e praticanti dell'osservanza francescana (praticata dalla fazione 'isabelina') in vari punti, come ad esempio la lettura dei libri spirituali in volgare, considerata disdicevole dai domenicani, e per il fatto che si dimostravano contrari ad una eccessiva frequenza dei sacramenti (soprattutto la comunione), e ad una pratica abituale dell'orazione mentale, reputando che questo avrebbe potuto sfociare nell'eresia. Allo stesso modo, mentre la corrente spirituale difesa dai domenicani si atteneva esclusivamente alla ragione fondata nelle Sacre Scritture e nelle decisioni della Chiesa e non intendeva introdurre nessuna innovazione, la corrente di tendenza maggiormente mistica ammetteva l'autorità della Chiesa ma credeva che le persone spirituali ricevessero ispirazioni da Dio e, conseguentemente, promuoveva il rinnovamento cristiano del popolo per mezzo della preghiera e della frequenza dei sacramenti. Il gruppo 'isabelino' praticava la spiritualità della *osservanza*, molto radicata nelle Fiandre; la sua insistenza sulla pratica spirituale e il suo atteggiamento critico nei confronti della Chiesa aveva molti punti di contatto (sebbene non si possa parlare di identificazione) con la via umanista di Erasmo; non è strano, pertanto, che il cardinale Francisco Jiménez de Cisneros fosse un fautore di tale corrente.

Entrambi i gruppi cercarono velocemente di inserirsi nella corte carolina al fine di godere del favore e della grazia del re. Ma i fiamminghi furono più attenti alle rendite che avrebbero percepito dai vasti regni peninsulari piuttosto che alle suppliche avanzate da membri di questi gruppi nelle *Cortes* di Valladolid (1518), che chiedevano al giovane sovrano «che nella sua Casa Reale ci fossero castigliani e spagnoli come ce n'erano ai tempi dei suoi avi». Fin dal suo arrivo nella Penisola la preoccupazione di Carlo si concentrò sulla limitazione delle spese che il grande seguito reale comportava, e dal momento in cui venne a sapere della morte del nonno Massimiliano (1519), nell'ottenere denaro per conseguire l'elezione imperiale. In tal modo non solo egli ignorò lo scontro sociale esistente in Castiglia ma il suo atteggiamento provocò la sensazione, in entrambi i gruppi, di essere governati da un monarca straniero il cui unico interesse era quello di riscuotere le rendite del regno. L'azione di Carlo e del suo seguito di fiamminghi nelle *Cortes* di La Coruña (1520), che lo stesso re aveva convocato poco prima di andarsene per essere eletto imperatore, finì con l'esasperare le città castigliane. Pochi giorni dopo che Carlo I si imbarcasse per le Fiandre scoppiava la rivoluzione delle *Comunidades* (1520-1521), mentre nella Corona d'Aragona nasceva un'altra rivolta sociale parallela conosciuta con il nome di *Germanías*.

Dopo la sconfitta delle *Comunidades* e il ritorno di Carlo V in Castiglia nel 1522, si fecero molte speculazioni circa le riforme che l'imperatore avrebbe introdotto nella sua Casa (cioè nei suoi servitori) e nella configurazione del suo governo. I dubbi vennero sciolti nelle *Cortes* del 1523, celebrate a Valladolid. Carlo V promise in quella sede di inserire dei castigliani nel suo governo ed anche di tenere «questi regni a capo di tutti gli altri [ereditati]». In effetti tra il 1523 e il 1529, periodo in cui rimase nella Penisola iberica, Carlo V procedette all'instaurazione del sistema di governo dei regni ispanici in risposta alle necessità imposte dalla complessa eredità politica e patrimoniale. In tale processo il giovane imperatore si servì dei capi-fazione che si erano formati politicamente nel partito *fernandino*, i più importanti dei quali erano Francisco de Los Cobos e Juan de Tavera. Questo gruppo rimosse man mano i fiamminghi e i loro alleati dall'*entourage* di Carlo V e sostenne gli interessi politici della Castiglia sul resto dei regni che componevano i suoi domini ereditari, ma soprattutto impose anche la sua ideologia e il suo modo di intendere la spiritualità, in maniera tale che ogni pensiero diverso (come l'umanesimo o il *recogimiento*) venne tacciato di eterodossia e, di conseguenza, venne praticato dalle fazioni cortigiane allontanate dal potere. L'evoluzione che sperimentarono l'umanesimo e le correnti affini nella Spagna della prima metà del XVI secolo, sempre più perseguitate, mostra la progressiva affermazione politica del gruppo *fernandino* (che, a partire da questo momento, si chiamò 'castigliano') nel governo centrale dell'Impero.

I nodi politici e religiosi

La morte di Guglielmo de Croy (1521) e l'inserimento di castigliani nel seguito di Carlo V non comportò un brusco cambiamento nelle linee maestre della politica imperiale, almeno per ciò che concerne la politica italiana. La politica estera continuò ad essere retta dall'impostazione sostenuta dai nobili fiamminghi, clienti di Chièvres, e consisteva nella ricerca della pace con i francesi in Italia (visti gli interessi che tali personaggi avevano nella monarchia

francese), il che andava contro la politica seguita da Ferdinando il Cattolico e dai 'castigliani', che consisteva nel mantenere le «Due Sicilie» e nel dispiegare un dispositivo militare e diplomatico nel Nord dell'Italia, impedendo la presenza francese in Lombardia, mentre si manteneva il pontefice in soggezione, chiuso al centro della Penisola. Il trionfo nella battaglia di Pavia (1525), con la cattura del re di Francia, apriva la possibilità di giungere a una pace durevole, come desideravano i consiglieri fiamminghi; ma la guerra continuò dopo la liberazione del re di Francia. Il 6 maggio 1527 avveniva il Sacco di Roma, nel quale morì lo stesso connestabile di Borbone, alla guida delle truppe imperiali, e ciò provocò una modificazione radicale di impostazione. Carlo si vide costretto a ricorrere a nuovi consiglieri al fine di disegnare la politica da seguire. Questi furono Mercurino Arborio da Gattinara (in precedenza rifiutato dai fiamminghi) e il gruppo 'castigliano'. La situazione italiana era in tale stallo che l'imperatore si spazientì e pensò che l'unica alternativa fosse quella di assumere egli stesso i principali punti di vista tradizionali sull'Italia: così fece sua la visione spagnola secondo la quale Milano costituiva una priorità al fine di mantenere i possedimenti al Sud dell'Italia. Da ultimo Gattinara cercò di collegare il Sacco di Roma alle speranze, coltivate in taluni ambienti, di rigenerazione della Chiesa; e lo fece intendere per mezzo del segretario personale, Alfonso de Valdés, che autorizzò a diffondere un vibrante trattato in difesa dell'imperatore: il *Diálogo entre Lactancio y un arcediano*, dal marcato sapore erasmiano. La diffusione delle idee politiche erasmiane da parte dei suoi seguaci spagnoli servì a giustificare la politica europea dell'imperatore di fronte ai castigliani e a fornire loro solidi argomenti con i quali chiedere sussidi a corte, argomentando che se l'imperatore non lottava contro l'infedele (obiettivo primigenio dei Regni ispanici) era per la guerra che gli muovevano gli stessi principi cristiani (soprattutto il re di Francia) e per l'avversione nutrita dal pontefice nei suoi confronti. In tal modo Carlo V appariva come il difensore della fede a cui spettava il compito di risolvere la 'questione Lutero', vista la passività di Roma, e di portare a termine la riforma della cristianità. La pace alla quale aspirava Carlo V era universale ed aveva in verità un significato difensivo basato sull'egemonia di cui godeva di fatto. La speranza in una pace universale, unita allo spirito di concordia erasmiana, anche se così credevano alcune persone, non faceva parte della politica imperiale che si stava inaugurando. L'erasmismo servì come giustificazione ma non come supporto di una nuova politica. Ne fu la dimostrazione il trattato di Barcellona (29 giugno 1528), che poco ebbe a che vedere con tali aspettative; in esso la celebrazione del Concilio venne posposta e si adottò una soluzione politica, ossia l'imperatore non agì come Monarca Universale, né il papa come Pastore della Chiesa: fu un accordo tra la casata degli Asburgo e quella dei Medici. La pace di Cambrai (5 agosto 1529) allontanò ancora di più le prospettive di un nuovo ordine politico, visto che costituì solo un accordo per la soluzione di vecchie dispute tra la casata degli Asburgo e quella dei Valois. Ciò che si poteva dedurre da tutto ciò era che, prima di procedere ad un Concilio, era necessario ristabilire l'ordine politico in Italia in un nuovo panorama: la liquidazione del sistema di equilibrio e l'assunzione dell'egemonia imperiale. A tal fine si convocò il congresso di pace di Bologna, presieduto da Gattinara, nel quale i diversi potentati italiani fissarono la loro quota in un sistema in compartecipazione di ordine e di difesa guidato da Carlo V, che si ergeva a garante e difensore della pace in Italia. Il nuovo ordine venne sanzionato nell'incoronazione imperiale di Bologna (22-24 febbraio 1530). L'incoronazione imperiale di Bologna fu l'inizio di una nuova politica in Italia accompagnata da un rinnovamento dell'immagine dell'imperatore e della funzione che avrebbe dovuto svolgere, tanto tra i potentati italiani quanto nella cristianità. Nonostante le dichiarazioni e i segni che annunciavano il cambiamento, persisteva comunque la continuità: i rapporti di Carlo V con il papa non superarono i precedenti conflitti e così, mentre l'imperatore pretendeva che Clemente VII si comportasse con quest'ultimo così come stabiliva la dottrina tradizionale medievale, il pontefice si comportava come se fosse una potenza come tutte le altre in lotta contro il Cesare. Questo spiega perché nicchiasse nei confronti delle richieste di Carlo V circa la convocazione di un Concilio. Era come se il pontefice si rifiutasse di cooperare per raggiungere l'unità temporale della cristianità seguendo i consigli di Francesco Guicciardini, il quale diceva al papa che per essere rispettato dall'imperatore non doveva solo scontrarsi con i suoi poteri di natura universale, ma anche come principale principe italiano. Inoltre anche Carlo V seguiva una condotta contraddittoria, perché non si comportava come un «magistrato universale», in quanto si occupava anche della difesa dei suoi territori patrimoniali e perseguiva gli interessi della dinastia. Ciò nonostante il prestigio imperiale rimase integro fino al punto di essere considerato mediatore ed autorità preminente con la vittoriosa campagna di Tunisi. La guerra contro i Turchi, intrapresa per la prima volta sotto la personale direzione dell'imperatore, ebbe un'importanza fondamentale in questo nuovo panorama. Da una parte oscurò la fama del suo rivale Francesco I come guerriero che si esponeva davanti alle sue truppe; ma lottando contro l'infedele Carlo V assumeva per di più non solo la difesa dell'Orbe cristiano, ma rendeva effettiva anche la protezione dell'Italia dalla minaccia costante. Ciò favoriva l'instaurazione di solidi vincoli personali tra l'imperatore e i potentati italiani. Quando nel 1536 ricominciarono le ostilità con la casata dei Valois si mise alla prova il nuovo 'progetto imperiale' di Carlo V e si saggiò la forza dei rapporti instaurati. Silenziosamente era stato operato un grande cambiamento che trasferiva l'idea di monarchia formulata da Gattinara verso il modello di Ferdinando il Cattolico, sostenuto dal 'partito castigliano'. Negli anni Trenta del Cinquecento si prese coscienza del fatto che la difesa degli interessi dell'imperatore e della sua dinastia si basava fondamentalmente sulle risorse della Castiglia e, di conseguenza, la politica dell'Impero doveva farsi attraente per le *élites* castigliane.

Tra l'Impero e Roma

Nel corso degli anni Quaranta del XVI secolo l'umanesimo della corte di Carlo V aveva creato un discorso culturale uniforme e classicista che inglobava – in buona parte – le correnti esistenti. Allo stesso tempo, rafforzata la figura dell'imperatore, pacificata l'Italia e siglata la pace con la Francia, il centro della politica imperiale e le sue idee si trasferirono in Germania, dove la situazione religiosa era in ebollizione. Ciò spinse la cancelleria imperiale ad elaborare una formula di consenso che permettesse un accordo tra la Chiesa e le nuove confessioni e che al tempo stesso mitigasse le ambizioni politiche dei principi tedeschi. La formula adottata fu l'irenismo, che corrispondeva con il desiderio di riforma della Curia romana e che era stato difeso nella corte imperiale da Alfonso de Valdés, ma che – dopo la sua morte – richiedeva una nuova formulazione. Tale funzione venne assolta da un gruppo di umanisti tedeschi (Julius Pflug, Johannes Gropper, Johannes Cochlaeus, Johannes Maier von Eck, etc.), sponsorizzati da Nicolas Perrenot de Granvelle. Questo gruppo di teologi umanisti poté contare sul beneplacito del cosiddetto 'partito della riforma' (Gasparo Contarini, Jacopo Sadoleto, Reginald Pole, etc.) che portò al trionfo di Paolo III. La cultura della corte carolina si rivestì, a partire da quel momento, di abiti teologici e spirituali senza che questo comportasse però la distruzione dei modelli classicisti anteriori; al contrario, essi si integrarono. Negli ambienti riformatori tedeschi, c'era stata sempre una grande sfiducia nei confronti della Curia romana; per questo motivo quando Paolo III tentò di convocare il Concilio, prima a Mantova e poi a Vicenza, dandogli un 'carattere italiano', Carlo V si rifiutò. Fu così che nacque l'idea di celebrare colloqui di religione (Hagenau, Worms, Ratisbona) indipendentemente da Roma, nei quali i teologi cattolici e luterani confrontassero le loro opinioni al fine di giungere ad un accordo. Nel colloquio di Ratisbona la pietra angolare della discussione fu

la giustificazione per fede. Tale idea era servita da cemento a un gruppo di teologi cattolici conciliatori (Pole, Contarini, Giovanni Morone, ecc.) ai quali si unirono alcuni spagnoli al servizio dell'imperatore, come Bartolomé de Carranza, fra' Pedro de Soto e Constantino Ponce de la Fuente. In questa riunione si arrivò ad approvare un accordo sulla formula della doppia giustificazione, proposto dall'imperatore come dottrina dell'Impero. La spinosa questione della giustificazione venne trattata tra i teologi cattolici Pflug, Gropper ed Eck, e i protestanti Filippo Melantone, Martin Butzer e Johannes Pistorius. Carlo V e Contarini nutrirono grandi speranze sulla possibilità di arrivare all'unione, ma alla fine il colloquio fallì. Si tornò all'idea del Concilio, che si riunì a Trento (1545), ma la giustificazione per fede andò di pari passo con l'irenismo come formula di conciliazione religiosa. La dottrina della doppia giustificazione presentata da Girolamo Seripando a Trento era uguale a quella sostenuta dai teologi cattolici e luterani nel colloquio di Ratisbona del 1541; ma vi si opposero, tra gli altri, Domingo de Soto e Diego Laínez, e quindi non venne approvata. Tale evento, insieme con il ritiro delle truppe pontificie in Germania e il successivo trasferimento del Concilio a Bologna, spinse Carlo V ad intervenire, pubblicando l'*Interim* nel 1548 nel quale autorizzava un nuovo colloquio, che venne celebrato a Bruxelles il 3 gennaio 1549. In tal modo l'imperatore appariva non solo come il grande trionfatore militare a Mühlberg (1547) ma anche come il grande difensore della pace in Germania.

La vittoria di Mühlberg e l'*Interim* segnarono l'apogeo del regno di Carlo. Fu in quel momento che chiamò suo figlio a Bruxelles affinché fosse nominato erede dei Paesi Bassi e per risolvere la questione successoria dell'Impero tra i due rami della dinastia. In tale contesto i modelli umanistici e culturali della corte di Carlo V vennero profondamente modificati. Esauriti i discorsi teologici irenisti, in Germania la cancelleria imperiale si adoperò nel creare un programma di propaganda nel quale il principe Filippo apparisse come l'erede degli ideali culturali di Carlo V. In tale processo i cenacoli umanisti tedeschi iniziarono ad allontanarsi dalla linea politica ufficiale e si allinearono alle pretese del re Ferdinando, mentre – al contrario – l'umanesimo italiano e fiammingo si affrettò a lavorare per la glorificazione del principe. Nel corso del viaggio di Filippo l'umanesimo carolino e filippino si confusero. Così, nel Nord dell'Italia gli umanisti ricevettero Filippo come il nuovo imperatore, che succedeva a suo padre. I modelli classicisti italiani, legati dal 1530 all'imperatore, vennero applicati al figlio (fu allora che Pompeo Leoni e Tiziano furono arruolati dal principe Filippo). Ebbene, l'accoglienza di Filippo in Germania fu molto più fredda, segno dell'autoesclusione decisa dai circoli umanisti tedeschi in questo processo. Nei Paesi Bassi gli umanisti legati alla corte della zia, Maria d'Ungheria, fornirono al principe un'immagine che diffondeva nella cristianità il suo potere, la sua autorità e le promesse di felicità per il popolo. Nella corte di Maria si erano rifugiati i più illustri umanisti fiamminghi seguaci di Erasmo dopo la caduta dei modelli culturali del decennio precedente: molte delle insegne con le quali Filippo venne accolto erano prese dalla *Institutio* di Erasmo.

Gli ultimi anni

Gli avvenimenti succedutisi tra la battaglia di Mühlberg (1547) e l'abdicazione di Carlo V (1555) resero manifesto il fallimento dei piani politici e religiosi dell'imperatore. La vittoria sui protestanti nell'Impero aveva prodotto in Carlo V uno stato di euforia che lo portò a pensare di rendere suo figlio erede unico di tutti i suoi domini e, persino, di realizzare una serie di riforme nell'Impero per dargli quella centralizzazione che gli mancava. Ciò provocò lo scontro con il fratello Ferdinando, il quale si fece portatore degli ideali degli umanisti tedeschi e non rinunciò a diventare imperatore, secondo l'accordo raggiunto anni prima con Carlo, non accettavando il matrimonio dei figli di entrambi (Massimiliano e Maria). Da parte loro i principi tedeschi si opposero alla centralizzazione politica dell'Impero, argomentando che Carlo intendeva in realtà istituire un Impero ereditario. Contemporaneamente Maurizio di Sassonia strinse un'alleanza con Enrico II di Valois nella quale si prevedeva che il re di Francia si impossessasse di Metz, Toul e Verdun e che invadesse i Paesi Bassi, mentre Maurizio doveva incalzare militarmente Carlo V. L'attacco a sorpresa di Maurizio in direzione di Innsbruck, dove si trovava l'imperatore, aveva come scopo la resa di quest'ultimo e, contrariamente alle sue pretese, la concessione del massimo delle libertà per i principi dell'Impero. Tale alleanza di forze difficilmente avrebbe potuto essere contenuta dall'imperatore; come conseguenza, agli inizi di giugno del 1552, Carlo dovette giungere ad un accordo a Passau dove, per evitare di doversi incontrare con Maurizio di Sassonia, inviò il fratello Ferdinando. Nel trattato si fissava il modello per l'ulteriore riconoscimento giuridico imperiale del protestantesimo. Il principe elettore esigette la garanzia definitiva della sua professione di fede, ossia che da quel momento in poi nessuno Stato dell'Impero potesse essere aggredito da un altro per ragioni di fede. Carlo V considerò il trattato di Passau come una sconfitta morale e un tradimento. A partire da allora non tornò mai più nell'Impero: si ritirò a Bruxelles iniziando un progressivo svincolamento dall'Impero, lasciando maggiore spazio al fratello Ferdinando. D'altra parte, nel momento in cui papa Giulio III sospese, il 24 aprile 1552, il Concilio di Trento, riconvocato nel 1551, l'imperatore perse le speranze di veder realizzata una soluzione conciliare.

Carlo giocò comunque le sue ultime possibilità di ottenere l'unione dell'Impero e nel trattato di Passau riuscì a posporre l'attuazione delle richieste politico-religiose fino alla dieta successiva, in quanto pensava di sconfiggere la Francia e di arrivare a stabilire rapporti amichevoli con l'Inghilterra attraverso il matrimonio del figlio Filippo, cosa che avrebbe impressionato l'Impero e l'avrebbe spinto a più miti consigli. Ciò nonostante nel 1553 Carlo cedette all'iniziativa del fratello e permise che si celebrasse la dieta perché era giunto alla conclusione che una soluzione universale non sarebbe stata più possibile. In questa dieta desiderava prendere una serie di misure provvisorie alle quali, dopo la sconfitta della Francia, sarebbe seguito un dibattito ideologico. Finalmente la dieta ebbe inizio il 5 febbraio 1555, nella città di Augusta, e fu presieduta da Ferdinando. Carlo V abdicava a tutti i suoi regni, dividendoli tra il figlio e il fratello, e si ritirava in Castiglia. Al fratello diede l'Impero, ma al figlio lasciava i territori patrimoniali ereditati, e tutto ciò che aveva conquistato. Tale insieme di regni e territori non erano mai stati uniti sotto lo stesso monarca e furono i domini che configurarono la *Monarchia Hispana* di Filippo II. Il 3 febbraio 1557 Carlo V giungeva al monastero di Yuste, dove rimase fino alla sua morte, avvenuta il 21 settembre 1558.

(J. Martínez Millán)

Vedi anche

Adriano VI, papa; *Alumbradismo*; Carranza, Bartolomé de; Castiglia; Cisneros, Francisco Jiménez de; Contarini, Gasparo; *Conversos*, Spagna; *Cortes*; Erasmismo; Erasmismo, Spagna; Erasmo da Rotterdam; Ferdinando il Cattolico, re di Aragona; Giulio III, papa; Isabella la Cattolica, regina di Castiglia; Manrique de Lara, Alonso; *Moriscos*, Spagna; Paolo III, papa; Paolo IV, papa; Pole, Reginald; Sauvage, Jean le; Soto, Domingo de; Valdés, Alonso de; Valdés, Fernando de; Vitoria, Francisco de

Bibliografia

Brandi 1937-1941, Fernández Álvarez 1973, Kohler 1981, Lanz 1844-1846, Lutz 1968, Lutz 1983, Martínez Millán 2000, Soly 1999

Carlo Borromeo, santo - Nato il 2 ottobre del 1538 nel castello di Arona, segretario papale durante il pontificato dello zio Pio IV (6 gennaio 1560-9 dicembre 1565), arcivescovo di Milano dal 12

maggio 1564, morì il 3 novembre del 1584 a Milano e fu canonizzato da Paolo V il I novembre del 1610. Figura di spicco nella Controriforma italiana, Borromeo fece della difesa dell'ortodossia cattolica il punto focale della sua carriera ecclesiastica. Le molteplici attività da lui svolte come cardinale nipote, arcivescovo, legato papale e in altre vesti furono sostenute da una coerente e categorica visione dell'eresia quale estrema minaccia all'ordine sociale e religioso. Perciò egli tentò di rafforzare Milano, e in generale la frontiera settentrionale dell'Italia, unendo la lotta incessante contro il dissenso religioso con la propagazione di un'intensa e ortodossa spiritualità.

Innalzato alla posizione di cardinale nipote poco dopo essere stato nominato cardinale (31 gennaio 1560), Borromeo si mutò velocemente da amministratore inesperto a figura chiave nella Curia romana. La sua lealtà nei confronti del papa Giovanni Angelo de' Medici e l'energica esecuzione delle politiche papali furono premiate con un sempre crescente carico di impegni e di responsabilità. La svolta ascetica che trasformò il suo stile di vita, in particolare dopo la morte del fratello Federico (19 novembre 1562), suscitò inizialmente una certa sorpresa in molti, compreso lo zio Pio IV; ma lentamente giunse a esercitare una profonda influenza negli stessi ambienti romani. Avendo ridotto drasticamente il proprio 'seguito', in numero e in *grandeur*, e sollecitato i suoi colleghi cardinali a fare lo stesso, egli si dedicò anche alla riforma della Curia. Inoltre, in quanto coordinatore principale della diplomazia papale, il segretario svolse un ruolo centrale nella fase conclusiva del Concilio di Trento. Mentre il grado della sua influenza sui lavori dell'assise resta discusso, e indipendentemente dalle sue opinioni personali su alcune questioni dibattute, non c'è da dubitare che la generale tendenza giuridico-disciplinare evidente nelle ultime sessioni avesse la sua piena approvazione. Decreti come quelli sull'obbligo di residenza dei vescovi, sul controllo episcopale del clero regolare e sull'istituzione di seminari posero così i fondamenti giuridici per quel genere di riforma della Chiesa che Borromeo avrebbe perseguito qualche mese dopo come arcivescovo di Milano: una riforma episcopale del clero e del laicato basata sulla struttura territoriale centralizzata della diocesi.

Il coinvolgimento di Borromeo nelle riforme tridentine crebbe ulteriormente dopo la conclusione del Concilio, quando Pio IV gli assegnò responsabilità più ampie nel controllo della promulgazione e dell'applicazione dei decreti conciliari. Egli infatti divenne membro del comitato incaricato di preparare la bolla papale di approvazione; un comitato che poi, una volta ampliato, divenne la Congregazione del Concilio (2 agosto 1564). Lo stesso giorno della sua istituzione Borromeo entrò a far parte della Congregazione del Sant'Uffizio, e così ne uscì rinvigorita la sua influenza in un'altra area vitale della politica centrale del papato: quella della lotta all'eresia. Si sa tuttavia ben poco sul ruolo da lui svolto all'interno del gruppo dei cardinali del Sant'Uffizio. Certo è che la sua alleanza con il rigorista Michele Ghislieri, che allora guidava la Congregazione, fu decisiva per l'elezione di quest'ultimo al soglio pontificio come Pio V (7 gennaio 1566-I maggio 1572); e che Borromeo, come cardinale nipote, fu profondamente impegnato nelle linee direttive di Pio IV in materia di eresia. In particolare, egli mostrò un notevole interesse, condiviso dal Sant'Uffizio, al rafforzamento delle difese della Chiesa lungo i confini settentrionali dell'Italia. La porosità della frontiera suscitava timori di una nuova infiltrazione ereticale (specialmente calvinista), aggravati per di più dalla debolezza delle Inquisizioni locali e dalla mancanza di appoggio da parte delle autorità secolari. Il Piemonte fu uno dei nodi del problema. La politica di accordo con i valdesi perseguita dal duca Emanuele Filiberto di Savoia suscitò le proteste papali; e dubbi circa il suo impegno nella causa della repressione dell'eresia contribuirono alla decisione di Ghislieri di riorganizzare personalmente l'Inquisizione piemontese. Sospetti circa l'ortodossia della duchessa Margherita di Valois e della sua corte francese comportarono un ulteriore intervento diplomatico da parte di Roma. Quando il cardinale nipote incitò Filippo II a esercitare pressioni sopra il duca, egli giustificò la sua richiesta indicando l'importanza strategica della regione: «infettandosi quei paesi, massime nei capi principali», ci sarebbero state gravi conseguenze per tutta l'Italia, a cominciare da Milano.

Milano aveva rappresentato il punto centrale delle preoccupazioni di Borromeo sin dal momento in cui egli, milanese e segretario di un papa milanese, era stato nominato amministratore dell'arcidiocesi della città (7 febbraio 1560). Più o meno nello stesso periodo, frate Angelo Avogadro da Verona, inquisitore di fresca nomina, aveva trovato in notevole crisi il tribunale milanese, trasferito di recente da Sant'Eustorgio al convento di Santa Maria delle Grazie. Nonostante il supporto attivo della Congregazione Romana del Sant'Uffizio, il suo predecessore era stato incapace di affrontare adeguatamente la debolezza economica, istituzionale e politica dell'organismo. La riforma dell'Inquisizione milanese fu complicata dalle iniziative di Filippo II in materia di eresia. Se il monarca condivideva la crescente preoccupazione del Sant'Uffizio per il confine settentrionale dell'Italia, anche alla luce dei successi del calvinismo nei Paesi Bassi e in Francia, le due autorità non concordavano necessariamente su quale risposta adottare. Ciò divenne chiaro nel 1563, quando le proposte del sovrintendente generale spagnolo, Andrés de la Cueva, inviato a Milano quattro anni prima, divennero la base per un tentativo di riorganizzare l'Inquisizione locale «all'usanza di Spagna» e di nominare giudice della fede don Gaspar Cervantes de Gaete, arcivescovo di Messina. Nonostante l'approvazione di Pio IV, il tentativo naufragò di fronte all'opposizione del Collegio dei cardinali, all'inquietudine dei vescovi italiani riuniti al Concilio di Trento e ai tumulti verificatisi in città. Il cardinale nipote giocò un ruolo fondamentale nella frenetica attività diplomatica che circondò la questione. Essendo stato sempre un esecutore leale delle politiche dello zio papa, egli difese inizialmente il progetto alla luce della gravità della minaccia ereticale; ma è probabile che recepisse presto non solo le obiezioni che il programma di Filippo II aveva sollevato in città ma anche gli argomenti avanzati nell'ambito della gerarchia ecclesiastica, in Lombardia e nelle altre dipendenze spagnole. Ci fu una profonda preoccupazione che il tribunale milanese potesse divenire dipendente da una potenza straniera, da uno Stato secolare, e che ciò avrebbe potuto ridurre l'autorità episcopale nella lotta contro l'eresia. Borromeo quindi può avere avuto una parte nel convincere Pio IV e Filippo II ad accantonare la decisione adottata.

Geografia e politica si combinarono anche per definire l'agenda della strategia papale nei confronti di Venezia. Il ruolo svolto personalmente da Borromeo è ben esemplificato in un episodio avvenuto durante una visita a Brescia, verso la fine del 1565. A quell'epoca la sua influenza era stata rafforzata ancora una volta dalla nomina, il 17 agosto 1565, a legato *a latere* e vicario *in spiritualibus* per tutta l'Italia – una conferma definitiva della sua statura e della sua autorità «nazionali». Le osservazioni fatte dal podestà Francesco Tagliapietra in presenza dello stesso cardinale riguardo a questioni come papato e leggi della Chiesa, evangelismo e giustificazione, suscitarono in lui gravi sospetti d'eresia. Borromeo considerò la questione quale prova non solo di pericolose opinioni personali, ma anche di una sfida secolare nei confronti dell'autorità ecclesiastica e di una collaborazione politica con l'Inquisizione locale riluttante, sebbene il podestà sedesse di diritto nel locale Sant'Uffizio come altri rettori in Terraferma dello Stato veneziano. Secondo Borromeo problemi simili esistevano in altre città, per cui egli chiese al papa di fare pressione su Venezia per «non dare per l'avenire magistrati a huomini che si siano anchor leggiermente resi sospetti, perché altrimenti andranno peggiorando per questo conto tutte le città di questo stato con pericolo di molto danno a tutto il resto d'Italia» (*San Carlo* 1986: 1054). La questione era perciò sintomatica della debolezza della Chiesa nel Nord della Penisola. Nel caso in questione, Borromeo tentò di ribaltare la situazione rivendicando con Venezia il suo potere come cardinale nipote, legato papale e arcivescovo metropolita; e le sue

sollecitazioni portarono finalmente alla destituzione del podestà sospettato di deviazioni ereticali.

Anche una volta insediatosi come arcivescovo di Milano, Borromeo restò una figura di rilievo nella campagna antiereticale di Roma, che apparve rinvigorita dopo l'elezione al soglio pontificio di Ghislieri. Da qui il suo coinvolgimento nel lungo processo contro il tesoriere dell'esercito spagnolo Nicolás Cid; e da qui anche il suo intervento decisivo nel conflitto sorto nel 1567 tra Guglielmo Gonzaga, duca di Mantova, e Camillo Campeggi, inquisitore della città. Lo stallo sopravvenne quando la ferma politica inquisitoriale, appoggiata da Roma, giunse a coinvolgere le maggiori figure della corte ducale e della città di Mantova. Ancora una volta i poteri e il prestigio di Borromeo, mandato a Mantova su ordine papale all'inizio del 1568, furono decisivi per districare la situazione. La sua presenza, durata quattro mesi, costrinse il duca ad abbandonare ogni opposizione e consentì all'Inquisizione di concludere una serie di processi comminando abiure e condanne a morte. Una delle vittime fu Endimio Calandra, da tempo sotto osservazione delle autorità romane per via delle sue relazioni di vecchia data con i gruppi ereticali del Nord d'Italia e con importanti figure dell'*establishment* ecclesiastico, tra cui Giovanni Morone e Pietro Carnesecchi, di nuovo sotto inchiesta proprio in quegli anni. Se il caso Calandra fu indicativo del desiderio di Pio V di chiudere la fase storica di relativa apertura dottrinale nella gerarchia ecclesiastica, la lotta al dissenso mantovano rappresentava il desiderio di sconfiggere, una volta per tutte, ogni residuo di eterodossia nell'Italia del Nord. La vittoria papale costituisce la prova di uno slittamento decisivo nei rapporti di tensione esistenti fra le istanze centralizzatrici della Chiesa di Roma e lo sforzo perseguito dagli Stati regionali d'Italia per mantenere la loro autonomia politica.

La Curia romana continuò a consultarsi con Borromeo e a chiedere il suo intervento anche per altre questioni religiose riguardanti le regioni settentrionali d'Italia. Da qui deriva, ancora nel decisivo anno 1568, il suo ruolo nelle indagini e nella preparazione dei processi contro presunti seguaci di Giorgio Siculo condotti in molti monasteri benedettini della Congregazione Cassinese, e i suoi (falliti) sforzi per seguire le tracce di una rete protestante che avrebbe attraversato l'Italia del Nord sulla base delle prove emerse a Milano durante il processo al filatore di seta Giorgio Gherzi. Negli ultimi anni di vita Borromeo lavorò anche per risolvere le divergenze sorte tra l'inquisitore di Ferrara e il duca Alfonso II d'Este, e fece pressioni su Venezia per aumentare i controlli sopra i protestanti tedeschi residenti nel suo territorio. Le visite apostoliche, specialmente quelle condotte a Brescia, Bergamo e in Svizzera, diedero al cardinale ulteriori opportunità per imprimere il proprio marchio sulle politiche della Chiesa di Roma in difesa dell'ortodossia.

A marcare la gestione borromaica della diocesi milanese, dal 1564 fino alla morte, nel 1584, fu non solo la sua esperienza romana ma anche la sua profonda consapevolezza dei poteri episcopali e delle responsabilità che comportavano in tutte le materie di fede. Come arcivescovo, egli si aspettava lo stesso atteggiamento da parte dei colleghi vescovi in Lombardia e utilizzò i Concili provinciali per imporre loro molte delle riforme intraprese a Milano. Rispecchiando l'innovazione di governo più importante introdotta nella Curia papale, Borromeo introdusse nella propria Curia una serie di congregazioni tematiche, tra le quali pure una Congregazione del Sant'Uffizio dell'Inquisizione. Ideata ufficialmente per fornire consulti nei casi inquisitoriali, l'istituzione testimonia le priorità di Borromeo e l'ambizione di mantenere il controllo personale sulla lotta antiereticale. Adunata settimanalmente il lunedì mattina prima di tutti gli altri incontri, la Congregazione era presieduta dall'arcivescovo (o dal suo vicario generale) insieme all'inquisitore milanese, e riuniva teologi, canonisti, giureconsulti e un membro del potente Senato cittadino. Le prove dirette delle attività della Congregazione sono scarse, ma le politiche di Borromeo risultano documentate da un fiume di testi normativi che fluirono dal suo palazzo, dai decreti conciliari e sinodali agli editti e istruzioni per il clero. Formalmente rispettoso delle giurisdizioni in vigore, soprattutto dell'Inquisizione, l'arcivescovo rese l'estirpazione dell'eresia una parte integrante della sua riforma diocesana e della riorganizzazione della Chiesa. Il I Concilio provinciale (1565) fissò nel primo decreto l'obiettivo di estirpare l'eresia, legando la professione di fede richiesta ai detentori di benefici con l'assunzione di responsabilità per la scoperta e per la denuncia al vescovo o all'inquisitore di ogni sospetto, e per la richiesta ai propri fedeli di fare lo stesso. Di conseguenza, l'eresia conquistò il primato tra i reati maggiori che necessitavano di un'azione urgente (insieme a blasfemia, magia e superstizione, mancata osservanza di precetti pasquali, gioco d'azzardo, danza e pubblica immoralità, concubinato e adulterio). Le indagini sui crimini furono favorite non solo dagli appelli generali per la denuncia, ma anche da un sistema centralizzato di controllo sorto per monitorare la vita religiosa nella diocesi. Integrando (o sostituendo) le spie laiche o ecclesiastiche fino ad allora impegnate nell'impresa, il cardinale Borromeo incaricò i vicari foranei, nuovi intermediari fra basso clero e Curia, di speciali responsabilità di supervisione e investigazione che includevano l'osservanza dell'Indice tridentino, pubblicato con un supplemento negli atti del II Sinodo diocesano (1568). E appoggiò anche l'uso inquisitoriale delle confessioni sacramentali per seguire le tracce del dissenso religioso. Di conseguenza i decreti inquisitoriali basati su una bolla di Paolo IV del 5 gennaio 1559, e che imponevano che i confessori interrogassero i penitenti sulla conoscenza di eretici o di scritti ereticali, furono integrati nel diritto diocesano e l'eresia figurò tra gli impedimenti all'assoluzione riservati al vescovo. Con l'unione tra foro interno e foro esterno, dunque, la legislazione diocesana perfezionò un sistema di investigazione capillare dipendente dall'ordinario.

Obiettivo primario di quel sistema fu quello di salvaguardare il vasto territorio di Milano dall'infiltrazione ereticale proveniente dai paesi protestanti vicini. L'arcivescovo prese dunque la guida in un'area che era rimasta a lungo un motivo di preoccupazione per le autorità spagnole e per l'Inquisizione romana. Negli anni Cinquanta del Cinquecento il Sant'Uffizio aveva incitato il governo spagnolo a collaborare con l'Inquisizione milanese, a stabilire controlli di confine sopra gli spostamenti di persone e a intercettare testi eretici che varcavano il confine dalla Svizzera, dai Grigioni e da altre aree. Tuttavia, la questione era delicata, vista la potenziale capacità di quelle misure di sconvolgere il normale commercio: da qui l'ambivalenza delle politiche statali. Ciò portò Borromeo ad aprire un conflitto con il governatore Antonio de Guzmán marchese di Ayamonte, quando questi consentì agli esuli italiani *religionis causa* divenuti cittadini di Zurigo o di Basilea di rientrare nello Stato di Milano per ragioni di affari. Di fronte all'incerta collaborazione dello Stato, l'arcivescovo scavalcò il potere civile usando la struttura diocesana per monitorare i traffici di confine. Così, ai vicari foranei fu richiesto di riferire del «commertio con heretici» nei loro rispettivi distretti (cfr. ASDM, XIV, 65, cc. 24*r*-27*r*), di ispezionare i bagagli dei mercanti in viaggio per cercare libri proibiti, e di osservare la frequentazione dei sacramenti da parte dei viaggiatori in modo da verificarne l'ortodossia. Negli anni Settanta del XVI secolo, ricorrenti preoccupazioni per i viaggi commerciali in Germania portarono a una normativa papale, applicata dalla diocesi, per cui i mercanti attivi in città non cattoliche come Norimberga dovevano spostare le loro attività, i viaggiatori dovevano richiedere permessi di viaggio all'arcivescovo o all'inquisitore e al loro ritorno dovevano presentare una prova scritta della frequentazione dei sacramenti. La mancata osservanza avrebbe consentito al tribunale episcopale e all'Inquisizione di procedere contro i trasgressori come sospetti di eresia. E le pene si dimostravano commisurate al crimine. Il borgognone Claude Claret, sospettato a causa di un viaggio a Ginevra, fu rilasciato a condizione che si impegnasse a chiedere il permesso per eventuali spostamenti successivi, che rimanesse a disposizione dell'inquisitore e del vicario criminale e che si sot-

toponesse a un intenso regime di confessione, comunione e altre penitenze (ASDM, XIV, 120, c. 234*r*).

Una categoria speciale di regole, tese anch'esse a proteggere l'integrità religiosa della diocesi, erano rivolte a un avversario interno: gli ebrei. Borromeo mise infatti il peso dell'autorità della Chiesa a supporto della legislazione statale esistente (ma ambivalente) per combattere la loro influenza 'corruttiva' sulla comunità cristiana. A partire dal I Concilio provinciale, egli reintrodusse l'uso di cappelli gialli (*birreta*) o di mantelli per contraddistinguerli; ordinò loro di abbandonare le case in proprietà o in affitto situate vicino agli edifici ecclesiastici, incitò fortemente il governo civile a istituire ghetti, ed emise numerose altre regole per limitare i loro contatti con i cristiani. Al contrario, gli ebrei convertiti dovevano essere separati dai loro vecchi amici e indottrinati nella fede cristiana in case per i catecumeni. Il V Concilio provinciale (1579) rafforzò tale politica e, in linea con le strategie antiebraiche di Roma, ordinò ulteriori restrizioni alla vita comunitaria degli ebrei. Il VI (1582) applicò infine il recente allargamento della giurisdizione inquisitoriale sugli ebrei voluto da Gregorio XIII. Tali leggi ecclesiastiche si aggiunsero alle pressioni civili che nei decenni successivi crebbero anch'esse, portando nel 1597 all'espulsione degli ebrei dallo Stato di Milano.

Sulla base di una strategia di governo pastorale di tipo interventista, Borromeo s'ingerì in cause già istruite dall'Inquisizione e dal governo civile, creando una crescente tensione e competizioni con le magistrature superiori o concorrenti. Le nostre conoscenze sull'applicazione della legislazione borromaica e sul lavoro del suo tribunale di Curia sono tuttavia limitate. Ciò è dovuto alla quasi totale perdita degli archivi dell'Inquisizione milanese e al fatto che l'ASDM (secondo il suo archivista Fabrizio Pagani) non conserva documenti delle Congregazioni diocesane del Sant'Uffizio (a eccezione di alcuni materiali del XVII secolo) o di processi. Fonti sparse, e in particolare l'immensa corrispondenza di Borromeo, hanno comunque consentito agli studiosi di tracciare le linee generali della campagna antiereticale condotta dall'arcivescovo e degli effetti che ne derivarono. Una questione aperta riguarda la misura in cui Borromeo e il suo tribunale svolsero un ruolo davvero autonomo nell'azione contro l'eresia e i crimini connessi. Le lettere scambiate da Borromeo con il Sant'Uffizio (fino al 1577 soprattutto con Scipione Rebiba; dopo con il segretario che gli successe, il cardinale Giacomo Savelli) suggeriscono una cooperazione stretta, anche se non priva di tensione, tra le due parti. Agli occhi della Congregazione romana Borromeo si mostra come braccio più fidato e influente dello stesso inquisitore. Egli non ebbe difficoltà a ottenere permessi che gli consentivano di leggere libri ereticali, o poteri speciali come quelli che gli permisero di assolvere gli eretici durante la sua visita apostolica in Svizzera. Questa situazione eccezionale fu in misura non piccola, un'eredità del passato di Borromeo quale cardinale nipote, legato papale e membro del Sant'Uffizio – in altre parole come uomo che aveva guidato la lotta contro l'eresia da una prospettiva romana. D'altra parte, il Sant'Uffizio romano esercitò una sorveglianza forte sulle politiche locali e le singole cause, chiedendo a volte il loro trasferimento a Roma. Nei casi di disaccordo, Borromeo tendeva a trovarsi dalla parte degli intransigenti, e fu così nei suoi scambi con il papa e con i colleghi vescovi su questioni di polizia morale e di rapporti Chiesa-Stato. Tutti questi fattori vennero prepotentemente alla luce nel caso del gesuita Giulio Mazzarino. Legato strettamente alla *élite* spagnola di Milano, nel 1579 egli divenne una calamita per le gravi tensioni tra le autorità ecclesiastiche e statali riguardo a problemi di ordine pubblico, tanto più che aveva osato criticare l'arcivescovo dal pulpito. Borromeo rispose all'attacco e avviò un processo, condotto dal suo vicario generale insieme con l'inquisitore e basato su sospetti d'eresia. Tuttavia, trasferito il caso a Roma, il Sant'Uffizio assolse il gesuita dall'accusa di eresia; e mentre la Congregazione lo puniva per le sue prediche, a Borromeo fu negata la possibilità di dare l'esempio leggendo la sentenza nel duomo.

Ancora meno si sa (e si può sapere) sulle relazioni fra i due tribunali, episcopale e inquisitoriale. Pur tenendo presenti le rispettive giurisdizioni, Borromeo rivendicò una notevole autorità su reati come eresia, blasfemia, magia e superstizione – che erano il fulcro della missione inquisitoriale. Di conseguenza, egli supervisionò le attività dell'inquisitore, e spesso le criticò. E le accuse di rigore insufficiente lo spinsero a chiedere ripetutamente la destituzione del giudice: così, nel 1571, in seguito al processo contro il medico Bernardo Appiano; e nel 1584, a proposito di una *performance* teatrale nella sede stessa dell'Inquisizione milanese, il convento di Santa Maria delle Grazie. Mentre tali richieste eccezionali non ottennero appoggio a Roma (e diedero prova della tendenza del prelato a oltrepassare le sue competenze), esse hanno favorito l'immagine di una forte influenza di Borromeo sugli affari inquisitoriali. Ciò è confermato dal ruolo che ebbe nella scoperta di infiltrazioni ereticali nello Stato e nella diocesi. Anche dopo che l'esecuzione di Giorgio Gherzi ebbe posto fine a una stagione persecutoria di sicuro impatto, Borromeo non abbassò la guardia. Nel corso degli anni Settanta del Cinquecento la sua corrispondenza abbonda di casi che coinvolgono viaggiatori stranieri o italiani. Catturati nella sua rete di sorveglianza, tali individui (come il Claret menzionato prima) subivano normalmente un'azione congiunta da parte dei tribunali episcopale e inquisitoriale. Nonostante la cooperazione, appare evidente che l'iniziativa appartenne di solito o all'arcivescovo o al Sant'Uffizio, e che i casi più importanti venivano risolti o tramite la consultazione tra questi ultimi o attraverso il trasferimento a Roma.

Anche la magia e la superstizione furono aree in cui Borromeo intervenne con i suoi poteri episcopali e con gli strumenti processuali. Egli invitò il proprio clero a riferire delle pratiche superstiziose (così come dell'eresia, della blasfemia e dei sacrilegi) durante visite pastorali, i Sinodi e gli altri incontri periodici; e riservò a se stesso i casi più gravi per l'assoluzione. Tali casi, riguardanti invocazione diabolica, abuso dell'eucaristia, *maleficia* o reati con implicazioni ereticali, dimostrano bene le priorità di Borromeo. Lo confermano alcuni esempi eclatanti che mettono in luce i punti di contrasto del cardinale con le istituzioni concorrenti. Il suo processo a un gruppo di streghe e stregoni di Lecco (1569) avrebbe portato alla loro esecuzione se non fossero state avanzate obiezioni delle autorità civili e senza l'intervento del papa e del Sant'Uffizio. Mentre il governo civile milanese percepì le azioni di Borromeo come uno sconfinamento di giurisdizione, il Sant'Uffizio giudicò i supposti crimini, tra cui l'omicidio, come non sufficientemente provati. Rifiutando la scrupolosità legale dell'Inquisizione, Borromeo persistette nella sua volontà di giungere a una condanna basata non sui crimini materiali (il maleficio) ma sull'apostasia e l'eresia presenti implicitamente nell'abuso dell'eucaristia, del crocifisso e delle immagini sacre a scopi di sortilegio. Al contrario, pochi anni dopo il cardinale si attribuì un caso di stregoneria nella Val Mesolcina (1583), preoccupato che le autorità secolari avrebbero ciecamente perseguitato i tanti sospetti «per l'estremo odio et spavento ch'eglino hanno alle stregherie» (Borromeo 1997: 315): nondimeno sette imputati furono arsi al rogo, e tra loro anche il prevosto di Roveredo. Nonostante la severità dimostrata da Borromeo in singoli casi di stregoneria, egli lasciò una quantità di altre minori pratiche magiche nelle mani dei confessori, dei parroci e dei vicari foranei. Le prove che si sono conservate suggeriscono che il problema della superstizione (diversamente da quello dell'eresia) rimase ampiamente non regolato in molte aree. Se questo è vero, e se Fumi ha avuto ragione nel suggerire che un gran numero dei casi inquisitoriali locali riguardavano questioni di magia e di superstizione, si possono formulare seri dubbi riguardo all'efficacia generale dell'azione pastorale. Ma in assenza di prove più consistenti i risultati delle politiche adottate da Borromeo possono essere valutati solo approssimativamente (in tale ambito come pure in altri, quali la legislazione antiebraica e la regolamentazione della stampa e della circolazione libraria).

Tuttavia, non c'è alcun dubbio sulla centralità dell'ortodossia nel pensiero di Borromeo. Le sue massicce denunce di eretici dovevano

la propria urgenza, almeno in parte, alla consapevolezza della loro prossimità. Un viaggio di appena un giorno era sufficiente, affermò in una predica, per finire immediatamente «nelle tane di lupi rapaci» (Prosperi 1988: 249n). Ma la vittoria su questa minaccia era anche, e soprattutto, importante poiché intimamente intrecciata alla riforma della Chiesa e della società. Da un lato l'eresia costituiva una crisi capitale dell'ordine sociale; e la sua rapida estirpazione rappresentava una condizione essenziale per la ricostituzione della religione cattolica. Dall'altro lato, come si legge nelle parole di un suo agiografo «i depravati e corrotti costumi del clero e del popolo» costituivano un «particolar fomento e causa principale dell'heresia» (Giussano 1610: 49). È dunque per questo che, quando la campagna borromaica per la pubblica moralità, durante la Pasqua del 1579, suscitò una violenta reazione secolare contro le riforme, l'arcivescovo difese la propria politica mettendo in evidenza come le occasioni di peccato «pare che sieno le proprie porte dell'heresie» (De Boer 2001: 253). Nella sua predicazione, Borromeo estese l'argomento sociale agli ordini naturale e metafisico. Quando l'eresia si espande, suggerì, «pestes exoriantur, agri fruges non ferant, coelum imbres contineant, civiles oriantur discordiae, omnia denique malorum genera adveniant» (Prosperi 1996: 228n). Una visione cupa e totalizzante che lo spinse a vedere nella peste del 1576-1577 la dimostrazione tangibile del castigo divino. Il dualismo tra bene e male implicito nell'approccio di Borromeo diventa evidente sul terreno della correzione del peccato e dell'eresia. Le pratiche di confessione, abiura e riconciliazione che erano parte della procedura inquisitoriale si adattavano bene al penitenzialismo che caratterizza la sua spiritualità. Esse miravano a provocare il cambiamento radicale del cuore, necessario per trasformare il negativo in positivo, il disordine in ordine. E vi è una dimensione sociale nel pensiero di Borromeo che spiega la sua ostinata insistenza sulla penitenza pubblica, sia nella confessione sacramentale che nelle procedure inquisitoriali, per riparare allo scandalo causato dal peccato pubblico. Il trattamento inflitto al podestà di Brescia nel 1565 è indicativo di una strategia che il cardinale avrebbe dispiegato sistematicamente nell'arcidiocesi di Milano: se le considerazioni politiche gli impedirono di proseguire il processo, Borromeo richiese immediatamente un'abiura sufficiente a umiliare il podestà e a correggerne il comportamento fino a trasformarlo in un alleato dell'Inquisizione, fornendo così un esempio alla città di Brescia (e non solo). Per lo stesso motivo egli insistette (non sempre con successo, come nella questione Mazzarino) sulla pronuncia pubblica delle sentenze inquisitoriali nel duomo. Il principio di punire il male pubblicamente era sotteso anche nell'uso del rito per affrontare e combattere gli eccessi di un mondo peccaminoso – durante il carnevale, durante la peste e in numerose altre occasioni.

Borromeo praticò lo stesso penitenzialismo di persona con un'intensità sempre crescente, e così (aiutato dai futuri agiografi) trasformò la propria vita in un esempio. La sua condotta durante la peste, quando diresse processioni di massa in abito penitenziale, fu uno dei momenti più significativi. Un altro fu l'ultimo pellegrinaggio, compiuto poco prima della morte al Sacro Monte di Varallo, avamposto di devozione cattolica nelle periferie alpine della sua diocesi, non lontano da dove, l'anno precedente, egli aveva disperato di vincere la «Lutherana putredo» e la «Zuvingliana pestis» (Prosperi 1988: 249n). Questa volta vi giunse per sottoporsi ai regolari rituali del santuario e per esaminare «in quali modi avesse peccato per molti mesi e fallito nell'adempimento dei suoi impegni […], per confessare i propri errori e per chiedere il perdono di Dio: e poi anche per spronarsi in maniera ancor più dura, mediante la contemplazione divina, alla pietà e alla santità della vita» (Bascapè 1592). E se l'ascetismo di Borromeo divenne una componente rilevante del suo profilo di santità e del culto tributatogli, anche gli atti episcopali ebbero una loro fortuna successiva. La sua legislazione, e in particolare le *Avvertenze a i confessori* (1574), riemersero molte volte, in forma di nuove edizioni e traduzioni, sulla linea delle divisioni religiose che attraversarono l'Europa – nei Paesi Bassi spagnoli, per consolidare la vittoria militare sopra i calvinisti (1586); in Francia, per combattere lo spettro dei giansenisti e degli ugonotti (1657); e ancora nell'Italia, nell'Austria e nella Spagna del XVIII secolo, di fronte alle nuove inquietudini e sfide che minacciavano l'ortodossia cattolica.

(W. De Boer)

Vedi anche

Benedettini Cassinesi; Calandra, Endimio; Campeggi, Camillo; Casi riservati; Cid, Nicolás; Concilio di Trento; Confessione: gli intrecci; Confessione sacramentale; Congregazione del Concilio; Controriforma; Ebrei in Italia; Ferrara; Giorgio Siculo; Mantova; Milano, età moderna; Pio IV, papa; Pio V, papa; Stranieri, Italia; Stregoneria, Italia; Torino; Venezia; Val Mesolcina; Vescovi, Italia

Bibliografia

Bascapè 1592, Bendiscioli 1974, Borromeo 1997, Canosa 1986-1990, De Boer 2001, De Boer 2008, Fonzi 1960, Fumi 1910, Giannini 2001, Giussano 1610, Maselli 1979, Pagano 1991, Peyronel Rambaldi 2005(a), Portone 1996, Prosperi 1988, Prosperi 1996, Romeo 1990, *San Carlo* 1986, Segre 1972, Tedeschi 2000, nn. 4103-4142, Turchini 2006

Carnesecchi, Pietro - Nato a Firenze nel 1508, figlio di Andrea e di Ginevra Tani, appartenne a un casato illustre, alleato tradizionalmente ai Medici. Per questo la sua carriera si svolse a Roma, dove fu accolto ancora in tenera età nella casa del cardinal Bibbiena (Bernardo Dovizi); e qui rimase, all'ombra del papato mediceo di Leone X e di Clemente VII, con occasionali ritorni a Firenze (per esempio tra il 1527 e il 1529, dopo il sacco di Roma). Il favore papale si dimostrò con la concessione di numerosi benefici, pensioni e prebende. Ebbe la carica di protonotario e fu candidato al vescovato di Treviso. All'interno della Curia papale dal 1533 svolse con grande abilità il compito di segretario pontificio. La corrispondenza con i nunzi a Venezia (Girolamo Aleandro) e in Germania (Pier Paolo Vergerio), e i rapporti personali che ebbe con alcune tra le figure più importanti del mondo intellettuale e religioso che si muoveva intorno alla corte papale, lo misero in condizione di conoscere da vicino i problemi politici e religiosi del momento. Tra gli altri spicca il nome di Juan de Valdés, che svolse compiti di emissario imperiale a Roma nei primi anni Trenta. Nacque con lui un rapporto che doveva maturare in seguito, quando, salito al potere Alessandro Farnese, papa Paolo III, Carnesecchi si trovò a dover scegliere dove e come vivere ora che aveva perduto la protezione papale. I segni di una crisi religiosa che lo portò a lasciare Roma – ma non a rinunciare ai benefici e alla speranza di diventare vescovo – sono iscritti nella rete di relazioni costruite in questi anni: con Bernardino Ochino, con Vittoria Colonna e – a Napoli, dove lo incontriamo all'inizio del 1536 – con Valdés e con Giulia Gonzaga, le due personalità che dovevano esercitare un decisivo influsso sul nuovo orientamento della sua vita.

Tornato a Firenze, dove si trattenne fino al 1539, nell'autunno del 1536 vi ospitò Gian Matteo Giberti e Reginald Pole, in viaggio verso Roma per la riunione della commissione consultiva di riforma voluta da Paolo III da cui uscì il celebre *Consilium de emendanda Ecclesia*. Nella casa fiorentina si incontrarono Giberti e Bernardino Ochino, nonché la marchesa di Camerino Caterina Cybo, protettrice del nuovo Ordine dei cappuccini. Quelle che allora furono vissute come occasioni decisive di un rinnovamento religioso della Chiesa capace di assorbire anche la sostanza delle proposte della Riforma lo videro dunque come testimone di primo piano: ma in anni successivi tutto questo doveva diventare occasione di sospetti inquisitoriali e di accuse di eresia. Intanto il percorso mentale del giovane, ricco e inquieto protonotario lo conduceva

di nuovo a Napoli all'inizio del 1540: qui strinse rapporti più stretti con Valdés e con la Gonzaga, rivide Ochino, trovò Marcantonio Flaminio, Vittore Soranzo, Pier Martire Vermigli, Galeazzo Caracciolo. L'amicizia 'carnale' con Valdés vi divenne ora 'amicizia spirituale' come ebbe a dichiarare anni dopo agli inquisitori che lo processarono. Di quel gruppo di 'spirituali' facevano parte i nomi più importanti e più noti tra quelli italiani che scelsero di lì a poco la strada del dissenso e del rifiuto della Chiesa romana. Il loro testo di riferimento nacque allora, proprio a Napoli, dalla rielaborazione che Flaminio fece del *Beneficio di Christo*, il trattatello di don Benedetto da Mantova uscito a stampa poco dopo. Nel 1541 da Napoli passò a Firenze con Flaminio. E fu qui che Carnesecchi lesse l'*Institutio Christianae Religionis* di Calvino datagli da Flaminio e seppe della morte di Juan de Valdés.

Il nucleo dei suoi compagni di strada si ricostituì a Viterbo, dove Carnesecchi fu invitato dal cardinale Pole, diventato legato papale del territorio del cosiddetto Patrimonio di San Pietro. La dottrina della giustificazione per fede costituiva la base dottrinale comune del gruppo, ma intorno ad essa permanevano dissensi e discussioni su questioni teologiche di vario genere, come per esempio sulla penitenza, sul purgatorio e soprattutto sulla presenza di Cristo nell'eucarestia. Su quest'ultimo punto Carnesecchi prese una posizione nettamente orientata a favore della tesi zwingliana e calviniana, mentre Flaminio risulta essere stato meno radicale. Ma quelle scelte non si traducevano nella rottura aperta con la Chiesa, né nell'abbandono dei benefici ecclesiastici, con il risultato di una scissione tra le convinzioni interiori e i comportamenti su cui si appuntò in quegli anni la critica intransigente di Calvino. Era evidente tuttavia il crescente distacco da Roma: distacco anche fisico. In cerca di un ambiente più aperto e più libero, Carnesecchi si trasferì a Venezia alla fine del 1542. Più tardi l'Inquisizione gli contestò di avere offerto ospitalità e aiuto nella sua casa veneziana a quanti se ne andavano in esilio in terre della Riforma. La neonata Inquisizione romana, del resto, non mancò ben presto di mettere gli occhi su di lui e sul gruppo di cui faceva parte.

La fuga di Ochino aveva segnato il mutamento di clima. Invitato da un breve papale a presentarsi all'Inquisizione a Roma all'inizio del 1546, Carnesecchi si trasferì in un primo tempo a Firenze; da lì raggiunse Roma, dove, con l'aiuto di Cosimo I, poté ottenere la concessione di un'assoluzione extragiudiziale da parte di Paolo III. La sua scelta era ormai quella della simulazione: nell'ultimo processo Carnesecchi doveva ammettere di aver mentito nel protestarsi innocente delle accuse rivoltegli. Intanto gli sviluppi contemporanei del Concilio di Trento davano un duro colpo alla speranza che nella questione fondamentale della giustificazione ci fosse un avvicinamento alle tesi protestanti: particolarmente deludente fu per lui e per la sua cerchia il comportamento di Pole, assentatosi con un pretesto al momento dell'approvazione del relativo decreto tridentino. Nuove esperienze lo attendevano in Francia, dove si recò nel 1547 per questioni legate ai suoi benefici e dove trovò un'accoglienza cordiale da parte di Caterina dei Medici. Vi si trattenne per un quinquennio, svolgendo attività di informatore per Cosimo I, ma anche funzioni di mediatore tra l'ambiente di Margherita di Navarra e quello italiano di Flaminio e Giulia Gonzaga. Tornato in Italia nel 1552, vide sfiorire le ultime speranze di un'elezione al papato di Pole o di Morone e fu investito in pieno dall'azione inquisitoriale dispiegata dal neoeletto pontefice Paolo IV.

Convocato nel novembre del 1557 a Roma, dove intanto era stato incarcerato il cardinale Morone, Carnesecchi cercò inutilmente di ottenere il trasferimento del processo a Venezia, dove viveva. L'Inquisizione romana lo dichiarò contumace il 24 marzo 1558. Il 6 aprile 1559 fu condannato a morte. La speranza negli esiti del Concilio o in qualche svolta provvidenziale del corso storico lo trattenne in Italia, nonostante le minacce che gravavano su di lui e la precarietà della protezione che Venezia gli poteva offrire. Qui poteva godere di notevole libertà di movimento, frequentare 'ridotti' di nobili veneziani solidali con gli esuli italiani per ragioni religiose. Tra gli altri incontrò Galeazzo Caracciolo, che gli descrisse i caratteri della vita religiosa che si praticava a Ginevra. La svolta segnata dalla morte di Paolo IV e dall'elezione di Pio IV sembrò dargli ragione: Carnesecchi si recò a Roma, il processo si riaprì e, nonostante l'opposizione dell'inquisitore Michele Ghislieri, si concluse con una sentenza di assoluzione piena (luglio del 1561).

Durante il papato di Pio IV Carnesecchi poté riprendere la sua rete di relazioni tra Firenze, Napoli e Roma, e progettare fra l'altro l'edizione delle opere di Pole. Ma l'elezione di Ghislieri a pontefice (Pio V), seguita di poco dalla morte di Giulia Gonzaga e dal sequestro delle sue carte da parte di un'Inquisizione che non aveva abbandonato il controllo dei membri di quel gruppo, segnarono la svolta decisiva per la sorte del Carnesecchi. Stavolta Cosimo I, posto da Pio V davanti a una netta alternativa che fece del caso di Carnesecchi il banco di prova delle relazioni politiche tra Roma e Firenze, non mosse un dito a favore del suo fedele protonotario: il 26 giugno 1566 Carnesecchi fu consegnato al maestro del Sacro Palazzo, il frate domenicano spagnolo Tomás Manríque spedito per l'occasione a Firenze. La volontà papale di giungere a una condanna esemplare era del tutto evidente, ma ciò non impedì che il processo si svolgesse regolarmente e che gli inquisitori potessero «fare il loro mestiere»(Firpo-Marcatto 1998-2000: I, liv).

Gli atti del processo, iniziato l'8 luglio, sono un documento prezioso e per più versi esemplare, che è stato conservato negli Archivi del Sant'Uffizio romano sfuggendo alla sorte generale della distruzione dei processi proprio per la sua riconosciuta importanza. La registrazione degli interrogatori ora finalmente leggibili negli atti editi a stampa (ma già in parte noti grazie all'estratto edito nell'Ottocento da Giacomo Manzoni) permette di seguire le due diverse strategie: quella del tribunale, che contestò all'imputato la sua condotta nei precedenti processi e le sue frasi nelle lettere sequestrate (soprattutto in quelle a Giulia Gonzaga) da cui ricavò precise affermazioni dottrinali; e quella dell'imputato, che con abilità, con raffinata eleganza, con ricchezza di argomenti e di sfumature, non rinunciò mai a difendersi e a fornire interpretazioni così finemente elaborate da apparire spesso capziose. Torturato perché dicesse il vero, lungamente sospeso alla corda, invocò Dio a testimonio con parole accuratamente registrate nei verbali. Ma non rinunciò mai a una schermaglia difensiva in cui sembra di vederlo giocare di fioretto contro la spada della giustizia inquisitoriale. Attraverso le sue deposizioni e i documenti contestatigli prende forma un intero gruppo sociale e un'epoca di speranze, di dubbi, di discussioni ad alto livello intellettuale, ma anche di sistematica scissione tra convinzioni e comportamenti. Accanto agli sviluppi interni della vicenda processuale ci fu il parallelo svolgersi dell'estremo tentativo politico da parte di Cosimo I, informato continuamente dai suoi ambasciatori a Roma, di salvare il suo concittadino. Alla fine il 27 luglio 1567 il principe gettò la spugna e scrisse all'inviato Averardo Serristori: «Non ci resta che lasciar fare alla iustitia il suo offitio». E fu questo che accadde: la sentenza, lunga e accurata, datata 16 agosto 1567, fu letta davanti alla folla che gremiva la basilica di Santa Maria sopra Minerva domenica 21 settembre. Tra i cardinali spiccava l'assenza di Giovanni Morone. Al suo nome è legata l'ultima scena del dramma: l'esecuzione infatti fu differita perché Pio V era disposto a commutare la sentenza di morte nel carcere perpetuo, facendo così un favore a Cosimo I; in cambio si aspettava però da Carnesecchi una confessione di colpa che permettesse di riaprire il processo contro Morone. Il 27 settembre l'esecuzione fu stabilita e fissata al I di ottobre. Carnesecchi vi si preparò confessandosi e comunicandosi. Si avviò al patibolo abbigliato con raffinata eleganza («con la camicia bianca, con un par di guanti nuovi e una pezzuola bianca in mano», scrisse Serristori); e non rinunziò a ironizzare sull'abitello imposto ai condannati che gli parve come una mascherata di carnevale. Decapitato, il suo corpo fu poi consumato dal rogo.

(A. Prosperi)

Vedi anche
Aleandro, Girolamo; *Beneficio di Cristo*; Colonna, Vittoria; Concilio di Trento; Firenze; Flaminio, Marcantonio; Fontanini, Benedetto; Gonzaga Colonna, Giulia; Morone, Giovanni; Ochino, Bernardino; Pole, Reginald; Paolo III, papa; Paolo IV, papa; Pio V, papa; Soranzo, Vittore; Valdés, Juan de; Vermigli, Pietro Martire; Vergerio, Pier Paolo

Bibliografia
Firpo-Marcatto 1998-2000, Manzoni 1870, Ortolani 1963, Rotondò 1977, Tedeschi 2000, nn. 1047-1069

Carpi - Città del Ducato di Modena a partire dal 1527, prima di tale data Carpi fu principato dei signori Pio di Savoia-Carpi, che la governarono autonomamente per oltre due secoli, perdendola dopo l'infausta alleanza dell'ultimo signore, Alberto III Pio, con Francesco I di Francia, sconfitto nella battaglia di Pavia da Carlo V. Non risulta in alcun documento che durante la dominazione dei Pio (1319-1525) ci fosse un vicario dell'inquisitore degli Stati Estensi, che allora aveva sede a Ferrara (dal 1599 l'ufficio sarà trasferito a Modena). Negli atti dell'Inquisizione conservati nell'Archivio di Stato di Modena risulta tuttavia un procedimento a carico di una presunta strega, tale Giovanna, moglie di Francesco Morsi detta *carpesana* (1496). Un primo riferimento all'inquisitore presente in Carpi si trova nell'inedita, corposa cronaca di padre Luca Tornini, e riguarda un frate minore osservante, Giovan Francesco Malazzappi, dimorante nel convento cittadino di San Nicolò nel 1590 e qualificato come teologo, guardiano e vicario del Sant'Uffizio. Non essendoci in Carpi la presenza di padri domenicani, l'inquisitore di Modena sceglieva dunque il suo vicario fra i frati regolari residenti in due distinti conventi francescani, quello degli osservanti di San Nicolò e quello dei conventuali di San Francesco.

Il primo documento che riferisce inequivocabilmente della stabile presenza di un vicario foraneo in Carpi risale all'anno 1604 e cita il nome di fra' Rodolfo Pio, minore osservante. Tuttavia per successivi attriti e per malumori venutisi a creare con gli zoccolanti, l'inquisitore di Modena, anche su suggerimento della Sacra Congregazione romana, a partire dal 1622 preferì servirsi dei minori conventuali, ritenuti più affidabili e meno irrequieti. Negli anni Trenta del Seicento, tuttavia, la città fu teatro di un controverso caso di possessione demoniaca (quello delle suore francescane di Santa Chiara) che investì gli stessi frati zoccolanti, la famiglia degli Este, il vicario locale dell'Inquisizione e il giudice della fede presente a Modena.

In un documento dell'Archivio di Stato di Modena che data all'anno 1753 si trova descritto l'organigramma del personale patentato facente parte della vicarìa di Carpi. In quell'anno, oltre che del vicario e del provicario, esso si componeva di otto persone, fra laici e religiosi. La vicarìa di Carpi rimase formalmente in attività fino al 1780, ma alcuni anni prima, profittando dell'indebolimento dell'Inquisizione nei domini dei duchi Estensi, l'arciprete ordinario della diocesi Ferdinando Molza emise un editto con cui sottrasse quasi completamente i suoi fedeli al tribunale dell'Inquisizione, rivendicando la potestà di giudizio in materia di fede e di coscienza. L'attività della vicaria carpigiana (stando ai documenti di Modena) si compendia in 307 fascicoli di procedimenti relativi a 372 individui, suddivisi in 287 maschi e 85 femmine, fra i quali ben 94 religiosi e religiose, secolari e regolari.

(G. Guaitoli)

Vedi anche
Modena; Possessione demoniaca; Vicariati

Fonti
Archivio Storico Comunale Carpi, Luca Tornini, *Cronaca di Carpi*

Bibliografia
Biondi 2002, Biondi 2008(c), Guaitoli 2007, Lavenia 1998, Trenti 2003, Watt 2009, Zarri-Ori 2003

Carpzov, Benedict v. *Follia*

Carranza, Bartolomé de - Bartolomé de Carranza de Miranda nacque probabilmente nel 1503 a Miranda de Arga (Navarra), in una famiglia di piccola nobiltà (*hidalgos*) di discendenza almeno in parte basca. Sua madre, María Musco, morì quando era ancora bambino, e fu lo zio Sancho Carranza, canonico di Calahorra e docente di Teologia all'Università di Alcalá de Henares, ad occuparsi della sua educazione. Bartolomé studiò Arti presso il Collegio di San Eugenio di Alcalá, finì il corso nel 1520 e poi sorprese lo zio annunciando di voler entrare nell'Ordine domenicano. Prometteva di essere destinato a una carriera universitaria o nella cattedrale, ma già da studente aveva acquisito la reputazione di una particolare devozione cristiana, specialmente durante la quaresima. Sancho Carranza impegnò colleghi professori perché lo aiutassero nel tentativo di convincere il nipote a cambiare idea, ma i loro sforzi furono vani, e a tempo debito Bartolomé de Carranza entrò nel convento domenicano di Benalaque. Verso il 1525 divenne membro del domenicano Collegio di San Gregorio a Valladolid. Per cinque anni insegnò Arti a San Gregorio, e nel 1533 ebbe il ruolo di *regente* di Teologia presso di esso.

Anche se, come suo zio, egli mostrava allora un interesse non acritico per i lavori di Erasmo, le due colonne portanti della sua fede e della sua attività accademica furono le parole della Bibbia e di Tommaso d'Aquino. Studiò anche in modo approfondito i Padri della Chiesa, e fu coinvolto nella ricerca del vero carattere della 'Chiesa primitiva' che tanto preoccupava i suoi contemporanei. Sempre negli anni Trenta del XVI secolo, Carranza iniziò a lavorare per il tribunale dell'Inquisizione spagnola di Valladolid come censore autorizzato dei libri potenzialmente ereticali. In questo modo cominciò a familiarizzarsi con le controversie religiose, cosa che alla fine gli sarebbe costata la libertà. Nel 1539 egli fece la sua prima visita a Roma ricevendo, in quel centro di memoria e di entusiasmo savonaroliano che erano la chiesa e il convento domenicani di Santa Maria sopra Minerva, l'ambito titolo di maestro in Teologia. La cerimonia ebbe luogo in presenza del cardinale Giampietro Carafa, che sarebbe divenuto più tardi suo avversario e alla fine avrebbe riposato accanto a lui nella stessa chiesa, prima del trasferimento dei resti di Carranza alla cattedrale di Toledo nel 1993.

Tornato a Valladolid, non senza essersi occupato delle vittime della peste del 1540, iniziò la sua attività di docente. Quale professore di Teologia nel collegio domenicano, si dice ch'egli sia stato altruisticamente aperto nei confronti dei suoi allievi offrendo loro consigli e prestiti, anche in sua assenza, di libri e manoscritti. In questo modo il materiale arrivò nelle mani di coloro che più tardi l'avrebbero usato contro di lui davanti all'Inquisizione. Come altre figure di spicco della Chiesa spagnola, Juan de Ávila e Luis de Granada, il Carranza degli anni Quaranta predicava una cristianità biblica o paolina che, pur se fermamente ancorata ai dettami della Chiesa romana, sottolineava l'importanza di una fede personale in Cristo e la necessità per il cristiano di sperimentare una conversione interiore che si sarebbe manifestata nel mondo. Su questa base, Carranza offriva consigli ai cristiani laici di tutte le classi sociali ed evidentemente non vedeva alcuna contraddizione tra le proprie credenze di fondo e l'opera del Sant'Uffizio. Infatti, il lavoro svolto a Valladolid portò alla sua nomina quale consultore della *Suprema*, il Consiglio dell'Inquisizione. Egli prese parte ai processi inquisitoriali, predicò agli *autos de fe*, e attrasse l'attenzione di Carlo V, che arrivò a pensare che le sue qualità di predicatore avrebbero potuto essere messe a frutto nel Nuovo Mondo. Quando però l'imperatore

propose a Carranza la sede di Cuzco in Perù, questi rifiutò, come avrebbe fatto nel 1546 con il vescovato delle Canarie. In quell'occasione rifiutò probabilmente anche il ruolo di confessore del principe Filippo. Tuttavia, nell'aprile del 1545 egli si unì alla delegazione imperiale per la prima fase del Concilio di Trento, partecipando alle sedute plenarie e alle sessioni particolari nonché collaborando strettamente con i membri dell'ambiente di Carlo V. Esercitò pure la sua vocazione domenicana di predicatore, pronunciando ad esempio un sermone importante sulla Riforma per l'intero Concilio e predicando, nel 1546, per la delegazione spagnola sulla dibattuta questione della giustificazione. Nello stesso anno egli pubblicò a Venezia una raccolta di quattro *Controversiae*, o discussioni, che concernevano rispettivamente l'autorità della Sacra Scrittura, la tradizione della Chiesa, la relazione tra i papi e i Concili generali e la necessità per i vescovi di risiedere nelle loro diocesi. Avendo evidentemente lasciato un segno a Trento, Carranza ritornò in Spagna per diventare priore della casa domenicana di Palencia dove rimase fino al 1548, insegnando pure nella cattedrale e accettando infine di diventare confessore del principe Filippo. Nel 1550 fu eletto provinciale dei domenicani in Castiglia e iniziò nella Spagna un ministero sacerdotale più aperto al pubblico, viaggiando molto, predicando e riformando conventi sia maschili che femminili. Tuttavia, nel maggio del 1551 rispose all'invito dell'imperatore di ritornare a Trento per la seconda fase del Concilio, e il quell'occasione gli fu riservato il particolare onore di pronunciare l'orazione conclusiva nel dibattito sulla Santa Messa. Egli continuò anche il suo lavoro di censore di libri, divenendo così familiare con molte opere protestanti e con le dottrine che esse contenevano. Questa conoscenza sarebbe poi stata usata contro di lui dall'Inquisizione. Nel gennaio del 1553, Carranza ritornò a San Gregorio in Valladolid, ormai non più come provinciale di Castiglia, e iniziò a predicare regolarmente nella cappella reale davanti al principe Filippo e alla corte. In quel periodo erano in corso le trattative per il matrimonio di Filippo con la regina Maria d'Inghilterra, e quando il principe partì per l'Inghilterra con un grande seguito e una scorta, Carranza si unì al gruppo come consigliere ecclesiastico. La storiografia inglese ha tradizionalmente suggerito che l'ecclesiastico spagnolo non contribuì di fatto a ristabilire la Chiesa romana durante il regno di Maria, ma ricerche recenti tendono a contraddire questa opinione. In particolare, Ignacio Tellechea ha dimostrato in molti lavori che Carranza non solo operò come consigliere personale di Maria e di Filippo su materie religiose ma intrattenne anche una stretta relazione, risalente ai tempi passati insieme a Trento, con il cardinale legato *a latere* e arcivescovo di Canterbury Reginald Pole. Di conseguenza, sembra che Carranza sia stato direttamente impegnato nelle visite legatizie presso le Università di Oxford e di Cambridge, nella repressione dell'eresia e nella restaurazione della fede e della pratica cattolica. Egli pronunciò anche sermoni importanti presso la corte di Filippo e Maria, alcuni dei quali furono successivamente pubblicati in Spagna, e lavorò insieme ai vescovi inglesi per la restaurazione delle processioni di strada durante la festa del *Corpus Christi*, che dovevano partire da Kingston-upon-Thames e culminare in Westminster. Tuttavia, il momento più significativo del soggiorno di Carranza in Inghilterra fu l'incarico a lui assegnato, da parte del Sinodo della Chiesa inglese svoltosi a Londra nel 1555 sotto la presidenza dell'amico cardinale Pole, di elaborare un nuovo catechismo per il clero della Chiesa inglese. Fu proprio questa opera, intitolata *Comentarios sobre el Catechismo christiano* e pubblicata ad Anversa nel 1558 dopo la partenza dell'autore per i Paesi Bassi, che l'avrebbe infine portato nelle prigioni delle Inquisizioni romana e spagnola. Nel frattempo, comunque, la carriera di Carranza sembrava decollare. Il 31 maggio del 1557 l'arcivescovo Juan Martínez de Siliceo morì a Toledo lasciando vacante il secondo più ricco vescovato della cristianità occidentale dopo la stessa Roma. In quel momento Carranza si trovava nei Paesi Bassi con Filippo, il quale sembra aver deciso immediatamente che il domenicano navarrese dovesse essere il nuovo primate spagnolo, anche se Carlo V aveva altri candidati. Entro la fine di settembre del 1557, Carranza aveva dato il consenso alla sua nomina e si cercava di avere la conferma di Paolo IV. Essa fu ottenuta al concistoro svoltosi a Roma il 10 dicembre, con il favore insolito dell'assegnazione del *pallium* durante la stessa riunione. Il nuovo arcivescovo di Toledo fu consacrato a Bruxelles il 27 febbraio del 1558, ma rimase inizialmente nei Paesi Bassi per garantire la pubblicazione dei *Comentarios*, che proprio in quel periodo erano in corso di stampa ad Anversa presso Martín Nucio, con privilegio di Filippo. Fino alla sua partenza per la Spagna, avvenuta alla fine di giugno del 1558, Carranza continuò a predicare la fede cattolica contro gli 'eretici' e sollecitò Filippo a trarre vantaggio dalla pace recentemente firmata tra gli Asburgo e la Francia per emulare i propri bisnonni Ferdinando e Isabella combattendo a favore della Chiesa. Il nuovo arcivescovo indugiò nel raggiungere la sua cattedrale di Toledo. Passò gran parte di agosto e settembre a Valladolid dove sospetti 'luterani', tra cui Carlo di Sesso, Pedro e Agustín de Cazalla, erano sotto indagine da parte dell'Inquisizione. Lì proseguì il suo lavoro di identificazione, censura e distruzione delle pubblicazioni eretical. Finalmente, dopo numerose sollecitazioni da parte di Carlo V, lasciò Valladolid per Yuste dove fece visita all'imperatore morente, lo assistette il 21 settembre nei suoi ultimi momenti di vita e celebrò il suo funerale. Solo allora ripartì per Toledo, arrivando a destinazione il 13 ottobre del 1558 dopo aver già iniziato, *en route*, la sua visita formale dell'arcidiocesi. Egli avrebbe tuttavia passato nella 'città imperiale' poco più di 6 mesi, realizzando i propri compiti episcopali con un impressionante miscuglio di diligenza, severità e austerità. Il 25 aprile del 1559 lasciò Toledo per l'ultima volta, come sarebbe poi risultato, e proseguì la visita pastorale dell'arcidiocesi, ma nelle prime ore del 22 agosto venne arrestato da agenti dell'Inquisizione a Torrelaguna, vicino a Madrid, luogo di nascita del suo predecessore all'ufficio arcivescovile, il cardinale Francisco Jiménez de Cisneros. Fu subito portato nella prigione del tribunale del Sant'Uffizio di Valladolid e sarebbe rimasto in carcere, all'inizio lì e poi nel Castel Sant'Angelo a Roma, fino a poco prima della sua morte, avvenuta il 2 maggio del 1576. Durante il processo, Carranza affermò di aver avuto ancor prima del ritorno in Spagna l'intenzione di rivedere i suoi *Comentarios sobre el Catechismo christiano* recentemente pubblicati, perché era consapevole che un'opera commissionata in Inghilterra, e indirizzata contro l'eresia sia inglese che dei Paesi Bassi, avrebbe avuto probabilmente bisogno di una revisione preventiva alla sua pubblicazione in Spagna. Dopo esser arrivato a Valladolid, all'inizio di agosto del 1558, egli aveva subito appreso che l'Inquisizione stava intraprendendo un esame delle opere religiose in volgare. In più, i suoi propri *Comentarios* erano segretamente sotto esame da parte dei suoi confratelli domenicani Melchor Cano e Domingo de Soto, su richiesta dell'inquisitore generale Fernando de Valdés, ed egli scoprì che era sospettato di avere legami con i 'luterani' di Valladolid. La preoccupazione di Carranza fu tale che quando il 13 settembre lasciò Valladolid per Yuste, ebbe un incontro a San Leonardo de Alba con Melchor Cano, il quale con il pretesto dei «segreti» dell'Inquisizione rifiutò di svelargli alcunché sulle sue critiche ai *Comentarios*. Allo stesso tempo, Domingo de Soto fu convocato da Fernando de Valdés a Valladolid per riferire sulla sua *censura* del libro di Carranza, e Soto e Cano avrebbero passato quasi cinque mesi in quella città mentre il loro esame continuava. In quel periodo, le copie dell'edizione di Anversa prima inviate da Carranza agli amici in Spagna erano servite per incrementare i sospetti di Valdés, che aveva avuto sentore di presunte eresie anche grazie alla lettura dell'esemplare posseduto da Filippo. Più tardi, durante il processo, fra' Bartolomé affermò di essersi reso conto già nell'autunno del 1558 che i catechismi in volgare erano problematici in Spagna, e aveva proposto non solo di rivedere i propri *Comentarios* ma anche di eliminare qualsiasi passo Valdés potesse considerare inopportuno o 'ereticale'. Non tutti i teologi spagnoli erano ostili

verso l'opera di Carranza quanto l'inquisitore generale e Melchor Cano. Alcuni, come fra' Antonio de Santo Domingo e fra' Juan de la Peña, avevano espresso all'Inquisizione l'opinione che la notevole sincerità dell'autore, la sua ortodossia e i servizi resi alla Chiesa dovevano prevalere sugli effetti di qualsiasi passo che potesse apparire ambiguo. L'arcivescovo Valdés era rimasto insensibile a tali richieste, interpretando evidentemente in chiave personale le critiche del suo collega prelato ai vescovi che non risiedevano nelle proprie diocesi. In compenso, egli aveva presentato al papa Paolo IV una sinistra relazione sulla presunta minaccia protestante in Spagna e, il 7 gennaio del 1559, aveva ottenuto una bolla che ruppe la tradizione centenaria secondo la quale gli arcivescovi delle diocesi, i vescovi e i cardinali non potevano essere arrestati dai tribunali dell'Inquisizione dietro sospetto d'eresia. Il documento era stato letto in presenza di Carranza nella cattedrale di Toledo, e si sarebbe rivelato fondamentale per il suo arresto avvenuto più tardi nello stesso anno. Quanto alla censura ufficiale dei *Comentarios*, mentre Domingo de Soto si dimostrava riluttante al punto da essere visto inizialmente da Carranza come alleato, Melchor Cano portava avanti il suo compito con il massimo impegno. A livello personale egli era evidentemente un nemico del quasi coetaneo confratello domenicano, la cui elezione alla sede primaziale aveva irritato lui e altri, ma furono i termini dell'incarico specificati dall'inquisitore generale ad aprire la strada alla scoperta di numerosi presunti errori e affermazioni ereticali nel corso della lunga indagine. Valdés aveva ordinato che le parole del testo fossero considerate *in rigore ut iacent*, e cioè senza riguardo a riferimenti incrociati o al contesto. Per rendere giustizia all'inquisitore generale, bisogna dire che tale approccio non era un'innovazione giacché era stato introdotto dal suo predecessore arcivescovo Alonso Manrique de Lara quando le opere di Erasmo furono esaminate da una commissione di teologi a Valladolid nel 1527. Tuttavia, la tecnica era all'epoca risultata insoddisfacente e continuò a dimostrarsi tale anche durante l'esame dei *Comentarios* di Carranza nel 1558. Nell'insieme, Cano dichiarò di aver identificato 141 passi dubbiosi e condannò l'autore per «errori protestanti» e per un ampolloso stile di scrittura. Come risposta, Carranza intraprese una revisione a quanto pare tra il febbraio 1560 e il marzo 1561. Il lavoro condusse a una notevole ristrutturazione dell'opera, in cui le quattro parti presenti nella versione del 1558 furono sostituite da sette «libri». Anche se i temi principali dell'edizione di Anversa – i credo, il decalogo, i sacramenti e il padrenostro – rimasero inalterati, molti passi furono eliminati e altri aggiunti. In più, fu fatto un notevole sforzo per allontanare qualsiasi sospetto di insegnamento protestante e per affermare la teologia che stava per essere ratificata nella terza e ultima fase del Concilio di Trento. La prima edizione dei *Comentarios*, forse per riguardo alla sensibilità inglese, non faceva alcuna menzione esplicita del primato papale, riaffermando semplicemente la guida di Cristo e il ruolo dell'intero ordine episcopale come successore degli apostoli. Nella versione corretta si trova invece un'intera trattazione sulla supremazia del soglio di Pietro nella Chiesa. Anche sotto altri aspetti il nuovo testo, poiché così era di fatto, si conformava in maniera decisamente più esplicita del precedente alle tendenze monarchiche e centralizzanti della Chiesa tridentina. Subito dopo essersi reso conto che i suoi *Comentarios* erano sotto inchiesta inquisitoriale, Carranza presuppose che l'ostilità nutrita nei suoi confronti, in particolare da Fernando de Valdés, fosse di carattere personale quanto teologico. In superficie, l'opera in questione veniva criticata per aver consegnato, attraverso l'uso del volgare, la teologia dotta nelle mani degli incolti. Peggio ancora, poiché si era richiamato direttamente alle idee dei teologi protestanti, benché sempre con lo scopo esplicito di confutare i loro argomenti, Carranza veniva accusato di aver in realtà diffuso le idee ereticali in un paese, la Spagna, che fino ad allora era rimasto largamente immune da esse a differenza di altre parti dell'Europa, come l'Inghilterra, i Paesi Bassi, la Germania e la Svizzera. Egli era tuttavia fortemente convinto che il motivo principale dell'ostilità nei suoi confronti dell'inquisitore generale fosse il risentimento per i suoi attacchi, dal pulpito e in opere scritte, contro le abitudini signorili di alcuni vescovi e contro il clero non residente, di cui Valdés rappresentava un notevole esempio. Quanto a Domingo de Soto e a Melchor Cano, e in particolare a quest'ultimo, l'ostilità verso i *Comentarios* rifletteva almeno in parte una crisi d'identità che stava allora affliggendo i domenicani spagnoli. Periodicamente, gli Ordini dei frati e in particolare i francescani avevano per parecchi secoli attraversato periodi di angoscia riguardanti la propria vocazione, e alla metà del XVI secolo le province domenicane spagnole erano preoccupate per il problema di un giusto equilibrio fra l'importanza attribuita dal loro fondatore all'attività intellettuale, rivolta in primo luogo contro l'eresia, e una più affettiva vita di preghiera. Nel corso degli anni Venti e Trenta del Cinquecento, la gerarchia ecclesiastica spagnola era inquietata dalla presenza di certi gruppi cristiani, noti come '*alumbrados*' (illuministi), la cui coltivazione di modi emotivi e personali di preghiera e di devozione veniva spesso vista come una minaccia alla guida riconosciuta della Chiesa e al sistema sacramentale. Nei *Comentarios*, come in altri suoi lavori esaminati dall'Inquisizione, Carranza adotta frequentemente un forte, addirittura emotivo, modo di esprimersi, in particolare quando parla della fede personale del cristiano, e così censori come Cano si sentirono giustificati nell'accusarlo di avere opinioni 'illuministe' e 'luterane'. I suoi sostenitori, tra cui alcuni confratelli domenicani e in particolare Juan de la Peña, non solo rifiutarono la metodologia applicata dall'Inquisizione alla censura dei testi sollecitando un approccio contestuale e globale, ma affermarono anche che le opinioni di Carranza erano completamente conformi alla Scrittura, ai Padri della Chiesa e ai teologi medievali, in particolare all'Aquinate così frequentemente citato nei *Comentarios*. L'Inquisizione tuttavia accolse le critiche di Cano e l'arresto e il processo andarono avanti. Allarmato dalla presunta esistenza di gruppi luterani a Valladolid e a Siviglia, il patrono di Carranza, Filippo II, aveva in realtà concesso all'Inquisizione un potere illimitato, mentre il papa Paolo IV, che aveva prima avversato violentemente il monarca spagnolo, si era riconciliato con lui. Non rimase nessuno per proteggere l'arcivescovo di Toledo. Sia all'epoca che nei secoli successivi, il processo di Carranza acquistò triste notorietà, e non solo fra gli oppositori del cattolicesimo e dell'Inquisizione. Forse sorprendentemente, il primate di Spagna riuscì presto ad allontanare Fernando de Valdés dal caso, sulla base della presenza di pregiudizio e di animosità personale, e il posto di costui fu occupato dall'arcivescovo di Santiago de Compostela, ma il cambiamento non arrestò il processo. Carranza fu processato a Valladolid tra il 1561 e il 1566, ma Paolo IV aveva in effetti riservato, con la sua bolla del gennaio 1559, i casi dei vescovi a Roma, e così il prigioniero e la documentazione furono trasferiti lì. Carranza lasciò la Spagna per Roma nel dicembre del 1566 e vi rimase fino ad aprile del 1576, imprigionato nel Castel Sant'Angelo, pur ricevendo occasionalmente il permesso di uscire. Così, il suo caso proseguì, davanti ai tribunali spagnolo e romano e attraverso i regni di diversi papi, per quasi diciassette anni. Le accuse non subirono alcuna variazione in quel periodo, ma la conclusione del processo è particolarmente interessante per qualsiasi valutazione del significato del caso Carranza. Il 14 aprile del 1576 la sentenza fu pronunciata davanti al papa Gregorio XIII, che era divenuto familiare con il processo fin dal 1565, e cioè da quando era nunzio di Pio IV in Spagna. In quell'occasione il risultato fu un compromesso, che non piacque a nessuno ma almeno pose fine all'agonia di tutti i soggetti coinvolti. Nella Sala Costantina del Palazzo Vaticano, Carranza fu condannato in quanto «fortemente sospetto» di eresia e costretto ad abiurare sedici proposizioni. Ciò poteva sembrare una condanna, ma rappresentava in realtà una sentenza relativamente mite. Egli non dovette soffrire alcun *auto de fe*, oltre alla cerimonia vaticana, e fu sospeso dall'amministrazione della sede di Toledo per altri cinque anni ma non privato di essa. In compenso il giorno dopo, che era la Domenica

delle Palme, il vecchio vescovo fu consegnato alle cure dei domenicani di Santa Maria sopra Minerva, in preparazione dell'esilio presso il convento domenicano di Orvieto. Tuttavia, questo trasferimento non ebbe mai luogo poiché Carranza morì alla Minerva il 2 maggio del 1576, giorno della festa di sant'Atanasio. Paradossalmente, una parte della sua sentenza riguardava la celebrazione della messa, cosa di cui egli era stato crudelmente privato nei lunghi anni di prigionia. Ora egli diceva messa per i suoi intimi e per i confratelli domenicani e visitava le basiliche romane, attività pure interdetta dalla sentenza inquisitoriale. In queste occasioni distribuì elemosine e si conquistò un grande seguito popolare tra i romani, i quali devotamente credettero ch'egli fosse morto in odore di santità. Carranza fu sepolto nella cappella Carafa in Santa Maria sopra Minerva, ma l'aspetto forse più intrigante della sua morte, causata probabilmente da un problema urinario, è che l'epitaffio inciso sulla pietra che copre i suoi resti fu scritto dallo stesso Gregorio XIII. Il testo latino lodava il frate navarrese per la sua modestia in prosperità e pazienza in avversità, come pure per le sue eminenti doti di virtù, dottrina, predicazione e carità. Così, l'uomo condannato come sospetto eretico veniva ora generosamente descritto dal papa che aveva presieduto alla sua condanna. Nei secoli che seguirono il caso Carranza restò tristemente famoso. Oppositori della Spagna, del cattolicesimo e dell'Inquisizione videro in esso un esempio di crudeltà e di intolleranza. Leali cattolici invece, in Spagna e fuori di essa, accettarono il verdetto dell'Inquisizione, credendo che Carranza fosse stato davvero corrotto dalle idee 'luterane' contro le quali aveva combattuto nell'Inghilterra di Maria Tudor (1554-1558). Nella seconda metà del XX secolo José Ignacio Tellechea Idígoras si dedicò a uno studio rigoroso e ampio della vita e delle opere di Bartolomé Carranza. In seguito ad esso è ora possibile per gli studiosi dare a questa figura il posto che le spetta nella storia religiosa del XVI secolo. Tellechea ha sempre sostenuto che la dottrina presentata nelle opere di Carranza, in particolare nei *Cometarios sobre el Catechismo christiano*, fu ed è pienamente cattolica. Da questa interpretazione emerge quindi che i nemici dell'arcivescovo, e in particolare Fernando de Valdés e Melchor Cano, furono mossi da odio e da invidia personali, frutto di rivalità accademica e di ambizioni frustrate. Non dovremmo dimenticare che gli anni passati da Carranza in Inghilterra durante la tentata restaurazione nel regno dell'obbedienza romana e di un cattolicesimo riformato che riflettesse il pensiero corrente furono davvero all'epoca oggetto di controversia in certi ambienti spagnoli come italiani. Le ricerche di Tellechea e di altri studiosi mostrano che Carranza fa parte di un gruppo di eminenti ecclesiastici spagnoli, tra cui anche Juan de Ávila, Luis de Granada, Ignazio di Loyola e Francisco Borja, i quali furono tutti ad un certo punto sospettati e censurati dall'Inquisizione, e che tuttavia in tre su quattro casi vennero successivamente canonizzati come santi della Chiesa romana. Con le sue inflessibili critiche, in tempi sia favorevoli che sfavorevoli, degli abusi nella Chiesa e nella società secolare, le opinioni di fra' Bartolomé e la sua dedizione fino alla morte richiamano per forza il ricordo di un precedente, ma tuttavia spesso evocato, membro dell'Ordine dei predicatori, Girolamo Savonarola.

(J. Edwards)

Vedi anche

Alumbradismo; Apóstoles, Francisca de los; Cano, Melchor; Carlo V, imperatore e re di Spagna; Castiglia; Domenicani, Spagna; Filippo II, re di Spagna; Francisco Borja, santo; Granada, Luis de; Juan de Ávila, santo; Sesso, Carlo di; Simancas, Diego de; Soto, Domingo de; Valdés, Fernando de; Valladolid, processi di; Vescovi, Spagna

Bibliografia

Carranza 1972-1999, Carranza 1992, Carranza 1994, Carranza 2003, Edwards-Truman 2005, Tellechea Idígoras 1962-1994, Tellechea Idígoras 1977(a), Tellechea Idígoras 1997, Tellechea Idígoras 2002, Tellechea Idígoras 2003-2007

Cartagena de Indias - Nel 1569 e nel 1570 la Corona spagnola dispose la creazione dei tribunali inquisitoriali di Lima e di Città del Messico, dividendo il territorio americano alla frontiera Nord dell'*Audiencia* di Panama. Molto presto, però, l'incapacità del tribunale di Lima di controllare un territorio che si estendeva per milioni di chilometri quadrati si fece sentire. Di fronte alle rimostranze degli inquisitori peruviani e del viceré Francisco de Toledo per i penosi spostamenti imposti agli accusati, ma anche a semplici testimoni, la monarchia spagnola decise la creazione di un terzo tribunale incaricato della vigilanza dell'area caraibica e della Nuova Granada. Il 25 febbraio 1610 si designava la città di Cartagena de Indias come sede del nuovo tribunale, affidandole in giurisdizione le isole delle Antille e i territori compresi tra Panama e Pasto, da Nord a Sud, e della costa pacifica fino al governatorato di Caracas incluso (corrispondente alle attuali repubbliche di Colombia, Panama, Venezuela, Repubblica Domenicana, Cuba, Puertorico, Giamaica e le Antille minori). La *cédula* di fondazione menzionava sia Juan de Mañozca sia Mateo Salcedo come primi inquisitori del tribunale di Cartagena de Indias.

Se l'istituzione dei due primi tribunali americani si iscrive all'interno di un movimento di lotta contro le idee della Riforma, la creazione del nuovo tribunale obbedisce ad una vecchia preoccupazione della Corona spagnola: la comparsa dell'eresia giudaizzante nel Nuovo Mondo. In effetti, nonostante il fatto che – almeno in teoria – l'America continuava ad essere un territorio vietato ai *cristianos nuevos* (al convertito o ai suoi discendenti fino alla quarta generazione), l'unione dei Regni iberici nel 1580 ed il monopolio portoghese sul commercio degli schiavi africani tra il 1595 e il 1640 facilitarono lo spostamento di giudaizzanti verso il continente americano.

Nonostante i suggerimenti forniti dalle autorità americane, che proponevano la città di Santa Fe de Bogotà come sede del tribunale, il Consiglio delle Indie si orientò per la città caraibica unicamente perché questa era equidistante dalle Antille e da Lima, e per essere porto di ingresso di stranieri per i domini spagnoli. Ma, a differenza di Lima e di Città del Messico, capitali vicereali e sedi di prestigiose università, con tutta la massa di uomini di lettere e di burocrati che questo implica, Cartagena de Indias era prima di tutto un porto di negrieri e di contrabbandieri, dove 1.500 europei coabitavano con 12.000 schiavi africani. La scelta di Cartagena come sede del nuovo tribunale, fondata più che altro su ragioni di tipo strategico, si sarebbe rivelata nefasta con il passare degli anni.

Sin dalla prima corrispondenza inviata a Madrid gli inquisitori di Cartagena si lamentavano della mancanza di *letrados* che avrebbero potuto essere impiegati nel tribunale; non potevano nemmeno fare affidamento sul vescovo della città, un uomo avanti con gli anni, né sui membri del *cabildo*, «uomini ricchi ma comuni». Le precoci denunce degli inquisitori costituirono in realtà un male strutturale del Sant'Uffizio di Cartagena. Nel 1684, settantaquattro anni dopo la sua fondazione, l'inquisitore Francisco Valera riprendeva le critiche di Mañozca e proponeva invano il trasferimento del tribunale nella città di Santa Fe de Bogotà. Non soltanto la disaffezione della popolazione e di buona parte delle autorità nei confronti dell'istituzione era evidente; compito arduo era ancora quello di trovare giuristi che potessero essere impiegati come qualificatori e consultori; il clima tropicale minava la salute dei ministri e la piaga dei tarli divorava gli archivi mentre pirati e corsari incendiavano regolarmente il porto.

Come nel caso degli altri tribunali americani l'attività del tribunale di Cartagena è consistente nel corso della prima metà del XVII secolo per poi decrescere notevolmente a partire dal 1660. Le statistiche del tribunale di Cartagena sono rivelatrici della limitata attività dei suoi ministri, indubbiamente la più bassa tra i tribuna-

li inquisitoriali. Anche se gli archivi del tribunale di Cartagena sono scomparsi, le *relaciones de causas* (sunti dei processi) inviate a Madrid consentono una stima del numero dei processi trasmessi, che per il XVII secolo furono circa 750. Poco più del 30% corrispondono a casi di superstizione e stregoneria, 11% a protestanti, 10% a giudaizzanti e il resto a delitti minori (blasfemia, bigamia, proposizioni ereticali, ecc.). Uno sguardo comparativo dell'attività dei tre tribunali americani ci permette di constatare che le sentenze pronunciate a Cartagena de Indias furono molto meno severe di quelle imposte dagli altri tribunali. Mentre il tribunale di Cartagena condannò al rogo solo due persone nel corso del XVII secolo, quello di Città del Messico ordinò di bruciare circa 40 persone e quello di Lima circa 35, nella grande maggioranza criptogiudei.

I rapporti redatti dai visitatori inviati dal Consiglio della Suprema tra il 1640 e il 1650 mostrano il pessimo stato del tribunale di Cartagena e il decadimento morale dei suoi servitori: dopo aver ricevuto la deposizione di numerosi testimoni, gli ispettori metropolitani formularono 139 accuse contro l'inquisitore Juan Ortiz, 115 contro l'inquisitore Juan Pereira, e 68 contro il suo collega Juan Bautista Villadiego, solo per citare i più importanti. Se la corruzione e l'immoralità occupano la maggior parte di questo lungo documento, la connivenza tra inquisitori e *cristianos nuevos* denunciata dagli ispettori è di capitale importanza per valutare l'attività del tribunale. Il processo contro Luis Gómez Barreto, depositario generale della città, riflette bene l'influenza dei potenti mercanti *cristianos nuevos* nel seno del corpo inquisitoriale: denunciato da vari suoi complici Gómez Barreto fu assolto definitivamente grazie all'intervento dei suoi amici inquisitori, i quali si abbandonarono a ogni sorta di manipolazione, cancellando testimonianze e persino falsificando firme.

Nel corso del XVIII secolo la decadenza del tribunale non fece che confermarsi; a occupare il tempo dei servitori del Sant'Uffizio furono processi minori e verifiche di *limpieza de sangre*. La crisi del commercio – in particolare di quello negriero – ora in mano a potenze straniere, consentirono l'ingresso praticamente libero di commercianti eretici provenienti da Curaçao e dalla Giamaica. Alla fine del secolo, preoccupati più dai delitti politici che da quelli di fede, gli inquisitori vigilavano in particolare sull'ingresso di opere contrarie all'ideologia dello Stato spagnolo, come la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo*, denunciata in un editto pubblicato nel 1798, una copia della quale circolava alcuni anni dopo a Santa Fe de Bogotà.

L'invasione napoleonica della Spagna avrebbe favorito lo scoppio di una serie di insurrezioni nell'America spagnola; nel 1810 il popolo di Cartagena in armi proclamava l'indipendenza e cacciava il tribunale inquisitoriale, che si installò nella vicina località di Santa Marta. Una volta rimesso sul trono Ferdinando VII una flotta spagnola riconquistò la Nuova Granada e installò di nuovo il tribunale a Cartagena de Indias. Nel 1819 le truppe patriottiche guidate da Simón Bolívar proclamavano l'indipendenza definitiva della Nuova Granada. Il tribunale di Cartagena sopravvisse fino al 1821, anno della liberazione della città.

(R. Escobar Quevedo)

Vedi anche
Giudaizzanti; Lima; *Limpieza de sangre*, Spagna; Messico

Bibliografia
Álvarez Alonso 1999, Escobar Quevedo 2008, García de Proodian 1966, Medina 1899, Splendiani 1997

Cartesio v. *Descartes, René*

Casale Monferrato - Gli inizi dell'Inquisizione di Casale, in epoca medievale, sono quasi del tutto sconosciuti. L'esistenza di inquisitori è attestata all'incirca dalla seconda metà del XV secolo, ma è probabile che si sia trattato soltanto di nomine onorifiche. L'ufficio locale del tribunale della fede divenne permanente solo nel 1545. Durante l'età moderna il Sacro Tribunale di Casale (le cui competenze, in quell'arco di tempo, si estendevano sul vescovato di Alba) restò una sede inquisitoriale di secondo ordine; il che non rese più facile il lavoro dei suoi giudici, costretti a operare in un ambiente politico-sociale assai fragile e complesso. «Crocevia […] tra Mediterraneo ed Europa» (Soldi Rondinini 1999), dotata dal 1590 di una fortezza di primaria importanza strategica, la città e il suo territorio non cessarono di stimolare l'appetito degli Stati vicini e delle grandi potenze europee. I tanti conflitti che ne sortirono (le guerre di successione degli anni Dieci, Venti e Trenta del Seicento; i diversi assedi della seconda metà del secolo) ebbero perciò l'effetto di frenare in parte l'attività del Sant'Uffizio. Inoltre, le autorità civili non sempre appoggiarono di buon grado i maneggi e gli affari del tribunale, neppure in tempi 'normali': sotto il regno dei Gonzaga, i rappresentanti del potere laico (il governatore, il cancelliere, il senato), almeno stando a quanto hanno scritto alcuni inquisitori, agirono sempre in nome di una 'ragion di stato' che si voleva prioritaria rispetto agli obiettivi del tribunale. Le cose non cambiarono neppure dopo la conquista del territorio da parte dello Stato sabaudo, all'inizio del XVIII secolo, perché la corte di Torino si mostrò sempre preoccupata di controllare le magistrature dipendenti da Roma, anche se per altro verso finì per liberarsene assai tardi (la soppressione definitiva degli uffici del Sant'Uffizio si data infatti ai primi anni dell'Ottocento). I conflitti con Roma riguardarono soprattutto il preteso diritto di scelta dei principi sulla nomina degli inquisitori. Poiché la Sede Apostolica respinse tale rivendicazione, il tribunale di Casale non ebbe più giudici a partire del 1713 e l'ufficio fu affidato a un vicario. Nel corso del Settecento si impose anche il diritto di fare appello alle magistrature secolari contro un eventuale arresto da parte del Sant'Uffizio.

La posizione di crocevia non fu senza rapporto con i fenomeni che occuparono, in modo ricorrente, il lavoro degli inquisitori nel corso dell'epoca moderna. Se la città nel secolo XVI non conobbe, a quanto pare, delle persecuzioni di rilievo di simpatizzanti della Riforma (e ciò nonostante i 'sospetti' formulati di tanto in tanto da membri del tribunale, come il cardinale Giacomo Savelli, che nel 1580 osservò come in città vi fossero «molti heretici»), la continua presenza di nemici della fede cattolica, del resto, era assicurata dalle comunità di mercanti straniere, in particolare da quelle svizzero-tedesche, presenti in città al meno dall'inizio del Seicento, forse già prima. Inoltre sin dalla fine del Quattrocento, e per tutta l'età moderna, la città ospitò una comunità ebraica che fu regolarmente oggetto di misure repressive da parte dell'inquisitore e/o del vescovo. Un altro problema permanente fu la presenza dei soldati nella cittadella, popolazione che brillava per i comportamenti fuori della norma, per i modi incivili e 'libertini', e suscettibile di diffondere l'eresia con il proprio via vai, o, in piena sintonia con i loro costumi selvatici, l'empietà e l'ateismo.

Al di là delle peculiarità, è probabile comunque che l'attività del tribunale abbia conosciuto un'evoluzione analoga a quella di altre sedi. Alcuni rendiconti annuali degli inquisitori di Casale, conservati nei fondi di ACDF dalla seconda metà del XVII secolo in poi, mostrano in effetti che l'occupazione principale degli inquisitori divenne presto la repressione di atti di magia e di superstizione di ogni sorta, mentre l'eresia 'classica' non riguardò altri che gli stranieri di passaggio. Questa immagine vale anche per il XVIII secolo, sebbene più si proceda nel tempo e più lasci tracce negli archivi il moltiplicarsi di proposizioni scandalose ed ereticali: negazione di Dio, della vita eterna, dell'aldilà, e in particolare delle pene dell'inferno. Pronunciate spesso dai soldati, esse, a quell'altezza di tempo, rappresentano senz'altro anche un riflesso dello spirito dell'epoca illuministica.

(A. Burkardt)

© 2015 SISMEL

Vedi anche

Abolizione dei tribunali, Italia; Mantova; Stranieri, Italia; Torino

Bibliografia

Bertolotti 1891, Burkardt 2004, Ferrari 1997, Foa 1914, Madaro 1926, Piana Toniolo 2006, Raviola 2003, Silvestrini 1997, Soldi Rondinini 1999, Tavuzzi 2007

Casanate, Girolamo - Nato a Napoli il 13 febbraio del 1620 da nobile famiglia catalana, conseguì giovanissimo il titolo di dottore *in utroque Jure*. Dopo un breve esercizio, nella città natale, della professione legale, alla quale era stato indirizzato dal padre Mattia, presidente della Camera della Sommaria e membro del Collaterale, Casanate preferì trasferirsi a Roma, dove ottenne il favore del cardinale Giovanni Battista Pamphili, il futuro Innocenzo X, e del quale divenne cameriere d'onore nel 1645. Già governatore, nel 1648, della Sabina e in seguito di Fabriano, Camerino e infine di Ancona, nel settembre del 1658 fu nominato nunzio e inquisitore di Malta, incarico che gli consentì di mettere in luce le proprie capacità politiche, in anni che lo videro impegnato non solo a dirimere delicati conflitti tra Sede Apostolica e Ordine gerosolimitano, ma anche a vigilare sulla diffusione di dottrine contrarie alla Chiesa e a impedire la circolazione di quei 'libri d'heretici e perniciosi' che giungevano nell'isola con le navi inglesi e olandesi. Molti furono i processi inquisitoriali che vi sostenne, e particolarmente nota è la vicenda che nel 1658 portò alla lunga e dura carcerazione delle quacchere Katherine Evans e Sarah Cheevers, poi diffusa da Daniel Baker nella relazione *A True Account of the Great Tryals and Cruel Sufferings Undergone by K. Evans and S. Cheevers* (London 1663), e in cui numerosi sono i riferimenti a Casanate e agli interrogatori da lui stesso condotti per indagare – come gli consigliava da Roma Francesco Barberini – le credenze e i dogmi professati dalle due donne e dalla loro setta, e riuscire così «a farle tornare in cervello» (BCR, ms. Cas. 322, cc. 138*v*-139*r*).

Rientrato a Roma nel giugno del 1663, l'appoggio di Alessandro VII gli garantì una rapida carriera curiale, e nell'aprile del 1668 Clemente IX lo nominò assessore del Sant'Uffizio, dicastero nel quale fu attivo fino alla morte, avvenuta il 3 marzo del 1700. Eletto cardinale il 12 giugno del 1673, Casanate fu poi associato a altre Congregazioni, come quelle dei Vescovi e Regolari, del Concilio, di Propaganda Fide, dei Riti, e infine, nel 1686, dell'Indice – Congregazione della quale divenne prefetto nel 1698. Tra le cause del Sant'Uffizio che lo videro protagonista, ben documentata è quella che nel 1682 portò alla proibizione delle cosiddette *Laminae Granatenses*. Incaricato di redigere a tale proposito un memoriale, Casanate dimostra una fine conoscenza non solo della letteratura patristica e degli atti conciliari, ma anche delle fonti storiche, a cui ricorre per togliere «il refugio venerabile della profezia, della quale vanno coperte» e «toccar con mano la verità del tempo», dimostrandone così la natura apocrifa (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, H 5-f, c. 678 s.). Qualche anno più tardi si adoperò tenacemente perché fossero condannate le tesi e le opere di Miguel de Molinos, come attestano i tanti promemoria e relazioni conservati sia presso l'ACDF sia presso la BCR, tra cui il testo – affidato alla sua redazione – della *Instructio ad usum confessorum circa meditationem et contemplationem quam vocant quietis*. Proposizioni temerarie, pericolose e «Quietismi errores renovantes» furono poi rinvenute da Casanate nella *Explication des maximes des Saints sur la vie intérieure*, pubblicata da François de Fénelon nel 1697 (cfr. ACDF, *S. O.*, *St. St.*, N 1). In altre occasioni diede, invece, prova di moderazione e di elasticità di giudizio; ne sono esempi il vano tentativo, nel 1690, di sottrarre alla condanna l'*Amor poenitens* del teologo olandese, e suo corrispondente, Jan van Neercassel, e lo sforzo, come prefetto dell'Indice, per assicurare la circolazione degli *Acta Sanctorum* editi dal gesuita Daniel Papebroch, già incorso nella condanna della Inquisizione spagnola, ma di cui il cardinale loda i grandi meriti nello studio della *sacra historia*. Analogo impegno aveva profuso, qualche anno prima, per permettere la pubblicazione della *Historia pelagiana* di Enrico Noris, ingiustamente accusato di sostenere le tesi dei giansenisti.

Avversario della politica ecclesiastica francese e strenuo difensore degli interessi e delle prerogative della Chiesa di Roma nei difficili rapporti con Luigi XIV, Casanate dedicò – pur senza il rigore che era stato di Francesco Albizzi – una particolare 'sollecitudine' proprio nella lotta contro la diffusione del giansenismo, invitando in più occasioni il nunzio e i vescovi di Francia a denunciare i «libri perniciosi per quel regno […], non capitando se non di rado questi libri in Roma» (ACDF, *S. O.*, *Tituli librorum* 1694-1697, fasc. 44). Lo stesso cardinale invitava i propri corrispondenti a trasmettergli direttamente da Parigi o da Lione ogni scritto edito «in causa janseniana» o su altre controversie teologiche. Simili richieste sono rivolte – negli anni che lo videro direttamente impegnato, tra il 1684 e il 1685, nella complessa questione della validità delle ordinazioni anglicane – a agenti attivi in Inghilterra e nelle Fiandre per ricevere opere sullo scisma inglese, sul rituale e sulla successione degli 'pseudo-vescovi' della Chiesa anglicana. Casanate non esitava, del resto, a mettere a disposizione dei consultori del Sant'Uffizio e dell'Indice i libri della sua ricca biblioteca privata, e gli stretti legami con le due Congregazioni di cui fu così a lungo membro sono evidenti anche nelle volontà testamentarie, in base alle quali i circa 20.000 volumi che componevano la raccolta libraria sarebbero stati affidati, alla sua morte, alle cure e alla amministrazione delle più alte cariche dell'Ordine dei predicatori, tra cui il maestro del Sacro Palazzo, il commissario del Sant'Uffizio e il segretario dell'Indice, perché fosse fondata presso il convento romano di Santa Maria sopra Minerva una biblioteca. Nel febbraio del 1701 Clemente XI emanò un breve che dava licenza ai padri domenicani di conservare nella futura istituzione che sarebbe stata intitolata a Casanate anche i tanti libri di eretici, eresiarchi e autori inseriti nell'*Index librorum prohibitorum* che erano stati rinvenuti negli scaffali della raccolta cardinalizia; il 3 novembre di quell'anno ebbe luogo l'apertura ufficiale della Biblioteca Casanatense. Come voluto dallo stesso fondatore, alla biblioteca si dovevano affiancare due cattedre per l'esposizione pubblica della *Summa theologica* di Tommaso d'Aquino e un collegio teologico, del quale – come disposto nel testamento conservato presso l'AGOP – avrebbero fatto parte eminenti teologi provenienti dalle diverse province domenicane, «figli della Chiesa, […] eletti a combatter gli errori, che sorgeranno contro di essa» (AGOP, ms. XI, 3070, p. 20). Per quasi due secoli i bibliotecari, i cattedratici e i teologi casanatensi – spesso poi passati a ricoprire la carica di segretario dell'Indice o di maestro del Sacro Palazzo – collaborarono attivamente alla attività censoria della Curia romana, sia agendo direttamente come consultori delle Congregazioni del Sant'Uffizio e dell'Indice, sia acquistando e denunciando centinaia di libri sospetti o pericolosi, fedeli quindi alla volontà di Casanate che – come si legge nel testamento – aveva affidato loro il compito di lavorare «a beneficio commune di tutti quelli, che vorranno […] rendersi habili alla difesa, e servitio della Religione Cattolica, e di questa Santa Sede» (*ibid.*, p. 7).

(M. Palumbo)

Vedi anche

Albizzi, Francesco; Assessore; Barberini, Francesco; Congregazione dell'Indice; Domenicani, Italia; Giansenismo; Lamine di Granada; Maestro del Sacro Palazzo; Malta; Molinos, Miguel de; Quaccheri; Quietismo

Bibliografia

Ceyssens 1978, Coulon 1911, D'Angelo 1923, Guglielmotti 1860, Gunten 1997, *Inquisizione e Indice* 1998, Macedo 1676, Orcibal 1968, Palumbo 2005, Villani 1996, Villani 2003

Casi riservati - Per spiegare i casi riservati e capirne il trattamento non ci si può fermare alle tradizionali griglie dei peccati (i dieci comandamenti o i sette vizi capitali). A definire i casi riservati, infatti, sono le scomuniche promulgate dai magistrati della gerarchia ecclesiastica, papa e vescovi, dotati di potere legislativo canonico; tali scomuniche possono essere assolte soltanto dall'autorità che le ha promulgate, al contrario dei peccati privi di censura. I peccati *graviora* sanzionati dalle scomuniche 'legislative' (*de jure*) furono anzitutto i casi riservati papali, contenuti da un lato nelle Decretali, dall'altro nelle bolle papali *In Coena Domini*, promulgate in San Pietro ogni giovedì santo; e in secondo luogo i casi episcopali, promulgati dai vescovi negli statuti sinodali, ossia nella legislazione canonica diocesana: «Potestas reservandi peccata, et casus, residet in Summo Pontifici respectu totius Ecclesiae. Item in Episcopis respectu suarum dioecesum […]. Papa ordinarie nullum peccatum mortale sibi reservat, nisi propter annexam excommunicationem sibi itidem reservatam» (Ferraris 1752-1753: VI). I casi riservati non erano dunque semplici peccati mortali ma reati canonici definiti dalla scomunica *de jure* e creati (avrebbe denunciato Lutero) da una legge umana per vincolare le coscienze. Criticati già dalle eresie quattrocentesche, i casi riservati vennero cancellati del tutto nelle chiese riformate nate nel Cinquecento. Atto giudiziario di foro interno, l'assoluzione si dà al termine della confessione sacramentale dal giudice competente, che è il confessore ordinario, ossia il parroco alla cui giurisdizione territoriale il penitente appartiene. Dall'assoluzione sacramentale dai *peccati* va distinta però l'assoluzione canonica dalle *censure*: la scomunica (che qui interessa), la sospensione e l'interdetto. I peccati-reati colpiti da scomunica sinodale o papale non possono essere assolti dal confessore ordinario. Di norma dovrebbero essere assolti dopo regolare processo di foro esterno: la scomunica legislativa o *a jure* si dovrebbe tramutare in scomunica giudiziaria o *ab homine*, comminata da un giudice per citare in giudizio, nominativamente, il sospetto peccatore, e una volta comparso, si dovrebbe procedere a provare l'accusa contro di lui nel foro esterno. Tuttavia, in un'accezione prerazionale e magica, la scomunica si considera operante *ipso facto*, e quindi anche nel foro interno della confessione. Ci si fonda in questo caso sulla presunzione che la scomunica *de jure* promulgata dai magistrati ecclesiastici – vescovi o papa – sia resa esecutiva da Dio stesso, che tutto vede anche nel cuore dell'uomo, anche il peccato occulto; e che dunque agisca dall'attimo stesso in cui il penitente ha commesso il peccato riservato – anche senza prove e senza giudizio, mentre la scomunica di legge non dovrebbe diventare esecutiva se non dopo la sentenza di un giudice, per un processo di foro esterno o contenzioso. I peccati sanzionati dalla scomunica *ipso facto* (o *latae sententiae*) possono non essere noti nel foro esterno, ma si potrebbero rendere manifesti all'interno della confessione; in quel caso il parroco non può assolvere, ma deve rivolgere il penitente all'autorità che ha promulgato la scomunica, vescovo o papa (o l'inquisitore, delegato dal pontefice).

La dottrina dei casi riservati si sviluppò a partire dal XIII sec., nello stesso arco di tempo in cui nacque l'Inquisizione. Nel XV sec. un manuale per confessori, la *Summa Rosella* di Battista Trovamala (Battista de Salis, 1489), ne raccoglieva già ben 56; ma altri potevano essere creati dall'autorità papale con l'uso del potere delle chiavi. Era quanto avveniva nei riti del giovedì santo, i processi concistoriali detti *In die Coenae* o *In Coena Domini*. Nella bolla (che ripeteva i casi riservati e poteva introdurne di nuovi) erano inseriti anche i delitti di eresia e di lesa maestà papale, la cui assoluzione era riservata esclusivamente al papa. A metà Trecento Innocenzo VI promulgò anatemi e interdetti contro i poteri che si ribellavano alle campagne di riconquista del patrimonio condotte dal cardinale guerriero Gil de Albornoz, come la Repubblica di Firenze e i signori Malatesta, di cui sono descritti i riti pubblici e solenni di penitenza e di assoluzione (Jones 1974: 76-77). La bolla che riunì per la prima volta tutti i delitti di eresia e lesa maestà papale, la *Apostolatus officium* di Urbano V (1364), è considerata la prima versione della bolla *In Coena Domini*; ma gli anatemi papali contro i ribelli al sovrano pontefice continuarono a essere fulminati ogni anno, anzi si moltiplicarono, da un lato a causa dello scisma (i papi italiani censurarono coloro che seguono i papi franco-avignonesi o catalano-avignonesi, e viceversa); dall'altro in nome della battaglia contro nuove eresie, come quelle Wyclif e Hus anatemizzate da Martino V nel 1418 nel Concilio di Costanza. L'eresia era il primo dei casi riservati, seguita da molti altri gravi reati morali; e il parroco era obbligato a rinviare i penitenti colpevoli a un confessore che aveva facoltà di assolvere dalle scomuniche. Il meccanismo dei casi riservati dunque limitò l'autorità sacramentale-giudiziaria dei parroci nel tribunale della confessione, e creò un rapporto di subordinazione o dai tribunali ordinari della giustizia spirituale dei vescovi, del papa e degli inquisitori; oppure dai frati degli Ordini mendicanti (dal Cinquecento si aggiunse il clero regolare) chiamati in aiuto nei cicli di predicazione e di confessione obbligatoria pasquale e dotati dal papa o dalla Penitenzieria Apostolica di speciali privilegi di assoluzione sia dai peccati sia dalle censure. Ma non sempre si trattava dei frati: nelle costituzioni sinodali del 1306 e del 1310 promulgate a Fiesole e a Firenze si identificò il penitenziere con il vicario vescovile, imponendo ai confessori di inviargli i penitenti nei casi riservati episcopali (Trexler 1971). Gli elenchi fiesolano e fiorentino includevano tra le competenze del vescovo anche i *crimina atrociora* come l'eresia, che tuttavia era perseguibile dai frati come inquisitori delegati papali. La *Multorum querela* emanata dal Concilio di Vienne (1311) tentò di imporre la collaborazione tra i frati giudici della fede e il foro vescovile, che proprio a causa delle deleghe papali entravano spesso in conflitto. L'istituzione di penitenzieri vescovili nella veste dei vicari *in spiritualibus* fu parte della reazione episcopale alla 'pastorale' mobile degli Ordini regolari, e specialmente degli inquisitori. Fra Tre e Quattrocento in alcune diocesi fiorì un'insolità attività di Sinodi e di decreti come risvolto locale di una reazione del clero episcopale e secolare contro i privilegi apostolici dei frati mendicanti. Quella reazione culminò nei Concili di Costanza e di Basilea.

Secondo i manuali per confessori del XV secolo, come quello di sant'Antonino Pierozzi da Firenze, era cattivo confessore colui che non sapeva distinguere i peccati mortali semplici dai riservati, e ignorante il parroco che, imbattendosi in tali casi, non li sapeva riconoscere e non sospendeva la confessione, né escludeva il penitente dalla comunione pasquale, rinviandolo a chi avesse la facoltà di assolvere dalle colpe riservate. In tutti i manuali si ammoniva il confessore perché all'interrogatorio sui peccati facesse precedere l'indagine sugli *impedimenta*, appurando se il penitente fosse incorso, anche a sua insaputa, in una scomunica, che creava il caso riservato. Al primo posto erano eresia e apostasia, e i reati canonici ereticali come il sortilegio e la divinazione. Perseguibili anzitutto nel foro esterno degli inquisitori, quei peccati, mediante il sistema dei casi 'occulti' riservati, potevano essere colpiti anche nel segreto della mente e della coscienza, e il penitente poteva essere rinviato al foro segreto del vescovo o dell'inquisitore con il meccanismo della spontanea comparizione. Ma la Curia romana si appropriò progressivamente del campo riservato agli ordinari diocesani e nelle successive redazioni della bolla *In Coena Domini* i papi allungarono l'elenco dei casi riservati esclusivamente al pontefice che poteva assolverli *vivae vocis oraculo* o delegando la Penitenzieria Apostolica, tribunale che acquistò alla fine del XV secolo un enorme potere. I casi riservati mediante scomunica si assolvevano quindi in un foro che era *derivato* da quello sacramentale della confessione auricolare, ed era come questo segreto, ma che di fatto era esterno: lo si chiamava comunemente 'foro della coscienza'. Il foro della confessione più quello extraconfessionale e segreto 'della coscienza', erano detti cumulativamente dai canonisti *forum poli*, distinto dal foro esterno o *forum fori*: «comunemente gli autori distinguono il foro secondo tre accezioni: in modo che uno si dice contenzioso o *forum fori*, in quanto si svolge in luogo pubblico. Un altro lo chiamano foro della penitenza, in cui si

fa giudizio dell'anima in segreto, per sentenza sacramentale ossia per confessione. L'altro ancora poi si dice foro della coscienza, nel quale si fa un giudizio che è sì segreto, ma tuttavia fuori della confessione. E questi due fori si dicono con un nome solo *forum poli* in quanto sono distinti dal *forum fori*» (Mazuchelli 1641: 114). Per essere assolti dai casi riservati dunque esistevano tre vie: per i più gravi ed eccezionali occorreva ricorrere al pontefice stesso, che impartiva il perdono di persona e a voce; per i casi papali più comuni, si rivolgeva supplica al tribunale segreto di grazia del papa, la Penitenzieria Apostolica; infine, sia il papa che la Penitenzieria solevano delegare i loro speciali poteri ai frati mendicanti. Quanto alle scomuniche episcopali, le facoltà d'assoluzione spettavano al penitenziere o vicario spirituale del vescovo, o ai confessori cui il vescovo stesso delegava a livello locale le sua facoltà (dopo il Concilio di Trento furono i vicari foranei). In un sistema del genere il parroco era svuotato di parte del suo potere di assolvere, al punto che nel corso dell'età moderna non mancò una resistenza del clero secolare contro i casi riservati. Tale opposizione nel Settecento fu detta richerismo, dal nome del teologo francese Edmond Richer (1559-1631), e propugnava un gallicanesimo radicale basato appunto sulla parocchia.

Ma come conciliare il segreto confessionale con l'obbligo fatto al parroco di non concedere l'assoluzione nei casi riservati, e con l'onere imposto ai penitenti di recarsi per ottenerla al palazzo vescovile o da un confessore con facoltà superiori? Il ricorso al penitenziere, vescovile o papale, divise la confessione in due parti, sicché si discusse se considerarla integra o divisibile, e su cosa distinguesse il sigillo confessionale dal segreto del foro interno vescovile. La soluzione proposta dai domenicani prevedeva che tutto si risolvesse nell'interrogatorio preliminare: secondo la *Summula* di Tommaso De Vio (il cardinale Gaetano, I ed. 1516) il parroco, prima di iniziare la confessione, doveva interrogare il penitente sugli *impedimenta* – se era colpito da scomunica, se aveva da manifestare peccati occulti riservati come eresia, concubinato o usura –, e in caso affermativo inviarlo a procurarsi la lettera di assoluzione da chi ne aveva la facoltà, per non fargli confessare i peccati rifiutando poi di assolverlo (De Vio 1581: 334). Tuttavia i peccati riservati e occulti potevano emergere anche a metà della confessione; in tal caso o il confessore aveva facoltà egli stesso d'assolvere dalle scomuniche – privilegio frequente, lo si è visto, nei frati, cui i penitenti si rivolgevano per avere una più facile assoluzione o indulgenza – o doveva sospendere la confessione e inviare il penitente dal vescovo; in tal caso la confessione si divideva tra il confessore ordinario e chi poteva assolvere dai riservati. Invece il francescano Bartolomeo Caimi, autore di un *Interrogatorium sive confessionale* (1474), non si fece condizionare dall'obbligo di rinviare al foro segreto vescovile, e ammise che la confessione poteva avvenire in due tempi, «nec per hoc dicitur confessio divisa». Il confessore avrebbe dato l'assoluzione dai peccati per i quali aveva la facoltà, e avrebbe inviato il penitente al superiore «de residuo absolvendo»; se la persona era *simplex* – povera o ignorante – e non poteva pagare il viaggio richiesto avrebbe potuto scrivere egli stesso al vicario vescovile, badando che la missiva non fosse letta per non violare il segreto. Ma ci fu anche chi contestò l'accezione *ipso facto* della scomunica e respinse l'obbligo, fatto in base ad essa al penitente, di 'manifestarsi' a un superiore anche prima che il peccato fosse denunciato. A Milano, durante il dominio francese, un frate minore osservante obiettò «che sel peccato è oculto e la persona non sia diffamata, alhora tal persona interrogata per lo iudice over superiore non è obligata se medesimo manifestare. Po dir domine non dovete sopra tale cosa interrogarme perche non sono diffamato over accusato o denuntiato; ma sel iudice o superiore in tal inquisitione de cose secrete volesse per sacramento o sub pena de excommunicatione constringere, esso non hé obligato ad obedire ne de alchuna pena haver paura» (Mozzanica 1510, cc. 79*v*-80*r*). Il dibattito sui limiti del sigillo nei casi riservati si sviluppò nel Cinquecento, specie in Spagna, anche per effetto della facoltà dell'Inquisizione di attingere al segreto della confessione, grazie al meccanismo del rinvio ai superiori del caso riservato di eresia.

Il Concilio di Trento ribadì la riserva dei casi ai vescovi e al papa; ma concesse di nuovo ai vescovi, e non solo al papa e ai suoi delegati (ossia al Sant'Uffizio e ai suoi vicari periferici), la facoltà di assoluzione *in foro conscientiae* dal caso di eresia, purché di persona e non mediante i vicari. Si trattava di una vittoria del partito episcopale, e fu molto discussa anche dopo la quasi immediata abrogazione inflitta al provvedimento conciliare dal papa ex inquisitore Pio V, nella versione della bolla *In Coena Domini* del 10 aprile 1568. Secondo Prospero Farinacci, il canone tridentino era stato abrogato, oltre che dalla bolla, anche «ex declaratione Pii V et Gregorii XIII», ma restava ai vescovi la facoltà di riconciliare per eresia «in foro exteriori»; secondo Lelio Zecchi, citato dal giurista romano, anche questa facoltà era stata abolita: «hodie vigore Bullae Coenae Domini non episcopis, sed tantum inquisitoribus lic*et* in foro exteriori poenitentes et abiurantes absolvere […] et ita saepe in Senatu supremo Inquisitionis pronunciatum est» (Farinacci 1616: 562 sgg.). Invece Tommaso Del Bene, che scrisse mezzo secolo dopo, riconobbe ai vescovi la facoltà concessa dal canone tridentino nell'accezione più estensiva senza menzionare la revoca di Pio V. La ripresa dei poteri dei vescovi e dei parroci culminò nel Settecento con la Sinodo giansenista di Pistoia (1786), che riprese le tesi protestanti abolendo i casi riservati (già soppressi anche dall'*Interim* imperiale di Augusta nella Germania cattolica, 1548). Tuttavia l'abolizione fu condannata nella bolla di Pio VI *Auctorem fidei* (28 agosto 1791, proposizioni 44-46). Nel secolo XIX Pio IX riordinò la disciplina facendo un elenco autentico delle censure riservate nella costituzione *Apostolicae Sedis* del 12 ottobre 1869.

(E. Brambilla)

Vedi anche

Abiura; Assoluzione *in foro conscientiae*; Assoluzione in foro esterno; Bolle e documenti papali; Concilio di Costanza; Concilio di Trento; Concilio di Vienne; Confessione: gli intrecci; Diritto canonico; Farinacci, Prospero; Giansenismo; Hus, Jan; *In Coena Domini*; Penitenzieria Apostolica; Pio V, papa; Scomunica; Spontanea comparizione (Procedura sommaria); Wyclif, John

Bibliografia

Brambilla 1998, Brambilla 1999, Brambilla 2000, Brambilla 2006, CŒD, Del Bene 1666, De Vio 1581, Farinacci 1616, Ferraris 1752-1753, Göller 1907-1911, Jones 1974, Mazuchelli 1641, Mozzanica 1510, Prosperi 1996, Schmugge 1998, Trexler 1971, Turrini 1991

Casistica - I casi di coscienza come esemplificazione dei problemi concreti che si presentavano all'attenzione dei confessori conobbero uno sviluppo intenso a partire dall'impegno dei membri degli Ordini religiosi mendicanti nell'ascolto delle confessioni annuali imposto dal Concilio Lateranense IV (1215). Nel secolo XVI, davanti ai problemi di disciplina del corpo sociale cristiano che nascevano dall'ignoranza del clero avente cura d'anime, il nuovo Ordine religioso della Compagnia di Gesù pose lo studio e l'insegnamento della teologia morale al centro della formazione dei suoi membri, che a loro volta si dedicarono a istruire il clero secolare delle diocesi con corsi speciali sull'argomento. Molti vescovi dell'epoca tridentina (come Gabriele Paleotti a Bologna) incrementarono questa pratica imponendo al clero di riunirsi periodicamente per esercitarsi sotto la guida di teologi alla soluzione di casi di coscienza. I docenti invitati a preparare questo genere di scolari furono generalmente gesuiti e i loro testi vennero spesso pubblicati a stampa, intensificando così la diffusione del metodo del probabilismo come pure le soluzioni moralmente sconcertanti che ne potevano derivare. La teologia morale si venne strutturando in forma di scienza dei casi o casistica. La regola che permetteva di rispondere alle complesse

situazioni di conflitto tra la norma astratta e le situazioni concrete era quella della scelta tra male maggiore e male minore. Ma per questa via la teologia morale offriva un avallo a scelte che, se erano un male minore, restavano tuttavia un male e apparivano inaccettabili ad una morale cristiana più rigorosa fondata sull'obbedienza alla lettera dei comandamenti biblici e dei precetti evangelici. Nel mondo cattolico si aprì così un conflitto tra teologi di diversi Ordini religiosi. L'aspro contrasto che oppose domenicani e gesuiti sulla questione della grazia e del libero arbitrio nella disputa *De auxiliis* riemerse nel Seicento con la polemica intorno al giansenismo.

Per le Congregazioni romane dell'Indice e del Sant'Uffizio la questione ebbe due aspetti: la censura delle raccolte a stampa di casi di coscienza da un lato, e dall'altro l'intervento romano nelle polemiche suscitate in Francia dalle *Lettres provinciales* di Blaise Pascal. Per quanto riguarda il controllo delle edizioni di raccolte di casi, il lavoro della Congregazione dell'Indice, di quella del Sant'Uffizio e del maestro del Sacro Palazzo fu assiduo: non ci fu raccolta di casi che non incontrasse censure, sospensioni e proposte di correzioni. Teologi celebri come il gesuita lusitano Manuel de Sá (autore degli *Aphorismi confessariorum*, 1595) e altri che editarono scritti minori e occasionali furono bersagliati da interventi continui.

Per quanto riguarda la polemica sollevata da Pascal, nella Congregazione del Sant'Uffizio del 3 luglio 1658 l'assessore Carlo Emanuele Vizzani espose la questione dell'«Apologia per li casisti» pubblicata anonima in Francia in difesa dei gesuiti in risposta alle «Lettres d'un provincial» anch'esse anonime. Ne era autore Georges Pirot della Compagnia. Secondo il relatore, la licenza dei teologi che professavano la teologia morale era giunta al punto da confondere ogni cosa e da aprire il varco ai vizi («ad vitia aditum aperirent»). Bisognava che la Sede Apostolica intervenisse sulla questione perché a lei sola spettava il compito di definire la verità in materia di fede e di morale. Il testo dell'*Apologie* fu tradotto in italiano e ci si preparò ad affrontare il versante della morale dei gesuiti dopo che si era da poco chiusa la questione dei giansenisti con la condanna (6 settembre 1657) delle *Provinciales* di Pascal. Nella sua relazione Vizzani fece riferimento all'opera da poco condannata per accusare i giansenisti di avere scatenato tutta la questione: con queste lettere, egli scrisse, «li Jansenisti senza scoprirsi, ivi hanno acceso un fuoco, che difficilmente potrà estinguersi». Ma la sua relazione mostra che adesso soffiava un altro vento. Prospettando una opposizione tra una morale «tutta humana, che non ha per principio che la raggione e per fine la concupiscenza e le passioni della natura», e una morale opposta la quale «non deve havere altri principii che l'auttorità divina, e per fine la charità», si mostrava chiaramente la volontà di intervenire contro il partito uscito fino ad allora vincitore. Davanti al dilagare della polemica in Francia e all'intervento di autorità laiche – il Parlamento di Parigi, che aveva condannato le *Lettres*, la Sorbonne che aveva preso in esame le proposizioni sotto accusa – si proponeva al pontefice e al Sant'Uffizio la necessità di prendere posizione. Si tornò sulla questione ancora nella congregazione del 15 novembre 1659. La discussione che nacque dalla relazione dell'assessore Vizzani prese in esame la proposta di fare un decreto dello stesso tenore di quello che aveva chiuso la questione *De auxiliis* imponendo il silenzio alle due parti e vietando la pubblicazione di scritti sull'argomento senza il permesso di Roma. Tenendo conto del fatto che la discussione si era sviluppata in Francia e che la stampa non vi era soggetta all'autorità papale, si propose di delegare eventualmente al nunzio il potere di dare o meno il consenso alla stampa suggerendo l'invio di un'istruzione segreta che imponesse al nunzio di non concedere il permesso «senz'espresso ordine di Roma». Ma si finì col ripetere la scelta fatta nel maggio 1657 per la questione dei giansenisti, cioè la nomina di una commissione mista di cardinali (tra cui Francesco Albizzi) e di teologi: il gesuita Pietro Sforza Pallavicino, il francescano Lorenzo Brancati di Lauria, il gesuita Honoré Fabri grande accusatore delle *Provinciales* chiamato stavolta al difficile compito di difendere il suo Ordine. E come allora toccò a Vizzani guidarne i lavori fino alla morte (1661). I verbali della commissione mostrano che si tennero regolarmente riunioni a partire dal gennaio 1659 fino al gennaio 1662. Nel corso dei lavori i suoi membri espressero i loro voti sulle singole proposizioni. Nella riunione del 18 luglio 1659 Lauria attaccò con decisione l'*Apologia*, per il rischio che l'accusa di eresia rivolta alla categoria dei 'giansenisti', cioè a chi non era d'accordo coi gesuiti, colpisse tutti i sostenitori di una morale severa: e nella sua perorazione citò la frase evangelica sulla 'via stretta' che conduce al cielo (*Mt* 7, 13-14). Inutilmente Fabri cercò di impedire la condanna dell'*Apologia*. Il 24 settembre 1665 fu stampato un elenco delle proposizioni per sottoporle al papa Alessandro VII che le condannò come scandalose tra il 1665 e il 1666. Dopo le prime 45 proposizioni, altre sessantacinque furono condannate dal Sant'Uffizio nel 1679. E anche in questo caso Fabri, appoggiato da Albizzi, tentò di impedire che si giungesse alla condanna. Lui stesso nel 1672 era stato colpito dalla condanna del suo *Apologeticus doctrinae moralis Societatis Iesu*. Era cominciata l'ondata di ritorno, e stavolta erano sotto accusa i vincitori della battaglia contro i giansenisti.

(A. Prosperi)

Vedi anche

Albizzi, Francesco; Censura libraria; Diana, Antonino; Disputa *De auxiliis*; Giansenismo; Lassismo; Probabilismo; Sá, Manuel de

Fonti

ACDF, *S. O.*, *St. St.*, O 2-a, b; *Decreta* 1672; *CL* 1669-1672

Bibliografia

Ceyssens-Legrand 1963-1965, Colombo 2006, Denzinger-Hünermann 2001, ILI, Neveu 1994(a), Quantin 2002, Quantin 2007

Castaldi, Giovanni Tommaso (Gastaldi) - Frate domenicano e celebre teologo nato ad Alassio, in Liguria, Castaldi prese i voti a Savona e ottenne la laurea di *magister* nel Capitolo romano dei frati predicatori del 1629. Lettore di Teologia e priore nello Studio dell'Ordine a Bologna, nominato da Innocenzo X qualificatore e consultore nella Congregazione del Sant'Uffizio, e vescovo di Brugneto [Brugnato] il 26 agosto 1652, fu l'autore di una ponderosa *dissertatio* in tre volumi *in folio* sull'opera e la potenza degli angeli e dei demoni. Il lavoro è dedicato a Innocenzo X, il pontefice che volle Castaldi tra i membri del Sant'Uffizio. Il rilievo dell'opera per la storia dell'Inquisizione romana è dovuto al fatto che in essa (Castaldi 1650-1651, II: 242-246) l'autore pubblicò per la prima volta nella versione latina uno scritto anonimo in cui si proponeva una procedura assai moderata nei confronti della persecuzione della stregoneria, la celebre *Instructio pro formandis processibus in causis strigum, sortilegiorum et maleficiorum*. Prima di allora il documento aveva circolato in varie sedi inquisitoriali solo in forma manoscritta; con l'opera di Castaldi il testo ebbe diffusione anche a stampa. Nella versione edita tuttavia furono introdotte molte modifiche rispetto ai manoscritti precedenti. La maggiore variante si rileva proprio nel primo paragrafo, dove le critiche per i passati abusi nei processi di stregoneria sono rivolte non più solo a vescovi e inquisitori, ma anche ai giudici secolari che si erano intromessi illegittimamente in simili cause. Castaldi, inoltre, è l'unico autore di quel periodo che ci offre un appiglio per chiarire la stessa paternità della *Instructio*. Egli, infatti chiede ai suoi lettori di accogliere con benevolenza la «instructionem brevissimam, sed nervosam» compilata anni prima da un suo caro amico, definito esperto di dottrina inquisitoriale e funzionario del Sant'Uffizio. Castaldi promise, a Dio piacendo, di tornare sull'argomento in altra sede. Non poté farlo: morì infatti a Sestri il 26 agosto 1655, solo quattro anni dopo la stampa del suo *magnum opus*.

(J. Tedeschi)

Vedi anche
Instructio pro formandis processibus […]; Masini, Eliseo; Scaglia Desiderio; Stregoneria, Italia

Bibliografia
Castaldi 1650-1651, Fontana 1666, Gams 1873-1886, Giustiniani 1667, *Inquisizione e Indice* 1998, Oldoini 1680, Quétif-Échard, Stephens 2006, Tedeschi 1991

Castellion, Sébastien v. *Calvino, Giovanni*; *Curione, Celio Secondo*; *Leggenda nera dell'Inquisizione spagnola*; *Servet, Miguel*; *Tolleranza, dibattito sulla*

Castelvetro, Giacomo - Nato a Modena nel 1546 da un fratello maggiore di Lodovico Castelvetro (Nicolò), Giacomo appartiene alla seconda generazione degli esuli italiani del Cinquecento. Dopo aver seguito lo zio a Ginevra già nel 1564 e aver passato con lui i seguenti sei anni tra Ginevra, Lione e Basilea, nel 1574 Giacomo si spostò in Inghilterra, dove trovò impiego come precettore del primogenito di sir Roger North of Kirtling. Nel 1575 accompagnò l'allievo in un viaggio in Italia, ma fermatosi a Modena per questioni di eredità fu qui catturato e sottoposto a un processo per eresia (1578-1579) che terminò con l'abiura (ma i documenti non sono noti) e, a detta dello stesso Castelvetro, con il permesso del duca di ripartire dalla città (Sandonnini 1882: 243, 248). Tornò subito in Inghilterra, fermandosi a Londra per circa dodici anni (1580-1592), prima di ottenere l'incarico di maestro d'italiano di Giacomo VI di Scozia. A Londra entrò in relazione con Francis Walsingham, Christopher Hatton, Philip Sidney, Robert Cecil e altri nobili di corte, dai quali fu impiegato come agente diplomatico con incarichi che lo portarono a Francoforte (dove sposò Isotta de' Canonici, vedova del medico e teologo Thomas Erastus), in Svezia e a Copenhagen. Durante gli anni londinesi Castelvetro collaborò con il tipografo John Wolf che aveva una bottega specializzata nella pubblicazione di testi italiani, curando per lui almeno otto volumi; tra questi opere letterarie (Battista Guarini e Tasso), libri di storia e geografia (come l'*Historia della China* di Juan González de Mendoza), il trattato di crittografia di Giovan Battista della Porta, gli scritti di Erastus (in particolare il trattato contro la scomunica: *Explicatio gravissimae quaestionis*, presso Wolf, 1589) e, forse, i *Discorsi* e il *Principe* di Machiavelli, editi da Wolf tra il 1584 e il 1588.

Durante gli anni inglesi Castelvetro aveva mantenuto contatti con gli ambienti italiani ostili al papato. Così fra il 1599 e il 1611 lo troviamo a Venezia tra la casa dell'ambasciatore inglese Dudley Carleton, l'ambiente sarpiano e la stamperia di Giovan Battista Ciotti (per il quale preparò diversi testi, tra i quali probabilmente alcune opere di Campanella poi non pubblicate). Paolo Sarpi, che usò talvolta il recapito veneziano di Castelvetro per ricevere lettere, riteneva che il modenese fosse «persona d'ottima mente», ma troppo imprudente visto anche che non v'era a Venezia «uomo più osservato da li romani di lui» (lettere a Francesco Castrino, 3 e 31 agosto 1610, Sarpi 1931: 96, 101). Nell'eterogeneo *nachlass* di Castelvetro – conservato tra BLL, Trinity College (Cambridge UK), Newberry Library (Chicago) e Columbia University – si trova anche una *Relatione della morte di fra Fulgentio Manfredi* (Trinity College Library, R. 3. 42) che narra la vicenda inquisitoriale, seguita con interesse dallo stesso Sarpi, del frate minore osservante che subito dopo l'Interdetto era stato citato dal Sant'Uffizio (ottobre 1607). Forse per attirare altri religiosi veneziani disobbedienti il frate era stato prima blandito, poi costretto all'abiura segreta (dicembre 1608), sospeso da ogni attività di predicazione, infine di nuovo arrestato nel 1610 e pubblicamente giustiziato. Nelle sue annotazioni autografe a questa *Relatione*, Castelvetro scrisse di aver prestato a Manfredi il *Catechismo* di Calvino e i *Dialoghi di Caronte e di Mercurio* di Alfonso de Valdés. Queste attività veneziane di Castelvetro, ben note anche al nunzio papale Berlinghiero Gessi (secondo cui egli non era «molto atto con ragionamenti a sovvertire altri, piuttosto vi è pericolo che distribuisca qualche libro cattivo», Sandonnini 1882: 243), nel settembre del 1611 gli causarono un secondo arresto provocato dalla denuncia di un certo Giovan Paolo Lucchese (cfr. la lettera del nunzio Gessi in Sandonnini 1882: 348-352). Dal secondo processo, che gli sarebbe stato fatale, Castelvetro fu salvato grazie all'intervento di Carleton che, dopo aver provveduto a far recuperare per tempo tutti i libri e le carte del modenese, addusse in suo favore una patente di familiarità minacciando una rottura diplomatica se il detenuto non fosse stato scarcerato. Giacomo rientrò quindi in Inghilterra nel 1611 e vi morì forse nel 1616. Aveva passato gli ultimi anni continuando a insegnare italiano tra Cambridge, Londra e la casa del tutore e poi segretario di Henry principe del Galles, Adam Newton, cui si deve la versione latina dei primi sei libri della *Historia del Concilio tridentino* di Sarpi, terminata da William Bedell e pubblicata anonima a Londra nel 1620.

Il ricco materiale manoscritto lasciato da Castelvetro comprende, oltre a un *Album* autobiografico (BLL, ms. Harley 3344) e a testi approntati per insegnare la lingua e la cultura italiana (come un trattatello gastronomico, BLL, mss. Add. 9282 e Sloane 912), anche molte scritture politiche coeve raccolte in diversi volumi (Newberry Library, case ms. 5086, 1-9, e Columbia University, ms. Western, 32) e altrettanto materiale relativo alla sua attività editoriale (in gran parte pervenuto alla Biblioteca del Trinity College, come eredità di Adam Newton). Nella sua movimentata biografia – minacciata per due volte dall'attività dei tribunali inquisitoriali italiani – si intrecciano politica e attività editoriale; ripetuti tentativi di agire nella Penisola e diffusione all'estero della cultura italiana, in particolare dell'eredità letteraria e religiosa dello zio, di cui Giacomo diffuse gli scritti e gli insegnamenti (anche se il ms. che raccoglieva opere di Ludovico copiate a Modena nel 1578, che nel 1917 si trovava ancora nella Biblioteca di Mikulov nella Repubblica Ceca insieme agli altri poi acquisiti dalla Newberry Library, risulta perduto). Lo sguardo di Castelvetro sulle drammatiche vicende del Cinquecento italiano emerge in particolare da una sua curiosa narrazione storica, conservata inedita in diverse redazioni nella Biblioteca del Trinity College (*Pezzi d'historia, cioè diversi lieti et tristi avenimenti, accaduti a' prencipi da Este come anchora a persone basse, salite per mezzi strani, a' gradi altissimi, taciuti da' moderni historici*). Con gusto scandalistico mescolato a sarcasmo e al rimpianto per un mondo ormai perduto, vi sono narrate in chiave molto romanzata, insieme ai fatti privati dei principi, anche alcune delle vicende legate alla svolta autoritaria nei confronti del dissenso religioso, che caratterizzò la storia del ducato estense dalla metà del secolo in poi.

(C. Franceschini)

Vedi anche
Castelvetro, Ludovico; Inghilterra, età moderna; Interdetto contro Venezia; Machiavelli, Niccolò, e machiavellismo; Modena; Sarpi, Paolo, Venezia

Bibliografia
Firpo 1979, Franceschini 2006, Sandonnini 1882, Sarpi 1931, Tedeschi 2000, nn. 1168-1185

Castelvetro, Ludovico - Nato a Modena intorno al 1505, figlio del mercante e banchiere Giacomo e di Bartolomea Della Porta, iniziò gli studi con l'umanista Panfilo Sassi, che aveva aperto in città una scuola di 'belle lettere' dove, come narrò Castelvetro, «ogni dì continuamente in casa interpretava o il Petrarca o il Dante o alcun altro autore ad istanza delle persone che il corteggiavano». Si dedicò poi agli studi giuridici, a Bologna, Ferrara, Padova, e si

addottorò a Siena, dove entrò a far parte dell'Accademia degli Intronati. Ritornato a Modena nel 1529, fu nominato docente nello Studio ed entrò nelle magistrature cittadine. Nel 1530 un gruppo di letterati e di umanisti, tra cui Castelvetro, si raccolse attorno al medico Giovanni Grillenzoni in un circolo di amici colti e appassionati di lettere. In quella 'accademia' si cominciarono a discutere anche le questioni religiose, secondo un metodo filologico e critico così descritto dallo stesso Castelvetro nel suo *Racconto delle vite d'alcuni letterati del suo tempo*: «Si leggeva senza pompa di parole, di prologo, né si interpretavano se non i passi più difficili, sopra i quali ognuno degli ascoltatori poteva dir liberamente il parer suo, et si faceva giudicio delle cose lette […] approvandole o riprovandole». Nel 1537 gli accademici furono accusati di avere fatto circolare l'eterodosso *Sommario della Sacra Scrittura* divenendo il fulcro del dissenso religioso a Modena. In quegli anni Ludovico frequentò la villa alla Staggia della famiglia Carandini, dove venivano ospitati eterodossi come Camillo Renato e si dibattevano testi e idee della Riforma. Alla Staggia, nell'ottobre del 1545, egli scrisse la prima redazione del suo commento alle *Rime* di Petrarca, pubblicato postumo a Basilea nel 1582. A quegli anni risale anche la traduzione rimasta manoscritta di un'opera di Melantone, il *De ecclesia et auctoritate verbi Dei* (*Libricciuolo dell'autorità della Chiesa et degli scritti degli antichi*). Ma del riformatore tedesco tra il 1530 e il 1534 egli aveva tradotto forse anche i *Loci communes*, con il titolo *I principi della theologia di Ippophilo da Terra Negra*. Il volgarizzamento del *De Ecclesia*, che compendiava in modo chiaro e sintetico l'ecclesiologia luterana, compiuto attorno agli anni Quaranta a Modena per «persone poco insegnate delle lingue» e allestito per una circolazione manoscritta, era una traduzione integrale e fedele del testo melantoniano, con una *forma mentis*, è stato osservato, assai vicina a quella di Melantone. Le recenti ricostruzioni della sua scomparsa biblioteca mostrano poi che al rigoroso operare di 'grammatico', refrattario a ogni dogma di autorità e attento soprattutto alla comprensione del testo, si accompagnava una grande apertura all'umanesimo d'Oltralpe – Rudolf Agricola, Guillaume Budé, Thomas Linacre – e soprattutto un interesse profondo per l'esegesi biblica. Per una sua migliore comprensione egli si era dotato di molti strumenti, di parafrasi e annotazioni di Erasmo, di edizioni del Vecchio e Nuovo Testamento, di grammatiche ebraiche, di lessici greci, oltre che di numerose opere scritte da riformatori. Il suo metodo critico era applicabile anche ai testi sacri, ed egli infatti portò a termine una volgarizzazione dei Vangeli («gli *Evangelii* per me volgarizzati») oggi scomparsa, e non senza ragione. Come gli avrebbe fatto osservare con perfidia il suo rivale letterario, Annibal Caro: «Non sapete voi medesimo, alla fine, che si diventa eretico con gli Evangeli?».

Nel 1542 Castelvetro fu costretto a sottoscrivere un formulario di fede che il cardinale Giovanni Morone, vescovo della città, nel tentativo di riassorbire senza scandalo il dissenso religioso modenese, intese far firmare agli accademici e ai maggiorenti cittadini. A quel punto l'Accademia si dissolse per dare vita, tuttavia, ad una chiesa segreta e alternativa, la cosidetta 'comunità dei fratelli'. Dal 1553 un'acrimoniosa polemica letteraria con Annibal Caro, che durerà tutta la vita, s'intrecciò con i sospetti e le accuse che Giampietro Carafa (poi papa Paolo IV) stava raccogliendo contro Morone e i suoi famigliari. Il Sant'Uffizio infine ordinò a Ercole d'Este di inviare Castelvetro e gli altri sospetti eretici a Roma. Iniziò a quel punto un conflitto giurisdizionale con il duca che rifiutava di estradare suoi sudditi, finché la morte di Carafa, nel 1560, non convinse il letterato modenese a presentarsi al Sant'Uffizio romano. In mano agli inquisitori era la sua traduzione del *De ecclesia* di Melantone («quendam librum hereticum e latino in vulgari», annotava il notaio del Sant'Uffizio). Accuse tanto circostanziate lo convinsero a fuggire presto da Roma e, condannato come «eretico fuggitivo e impenitente», a rifugiarsi a Chiavenna. Cercò di tornare in Italia più volte, appellandosi anche al Concilio di Trento, ma gli mancò la protezione del duca estense. Stabilitosi a Lione, nel 1567, per le guerre tra ugonotti e cattolici fu costretto a ritornare a Chiavenna, protetto dal colonnello imperiale Rudolf von Salis; e in quel luogo aprì una scuola di studi umanistici. Nella «solitudine di fiero erudito» fuggiasco e in esilio, come scrive Raimondi, continuò a lavorare sui temi della giovinezza, Petrarca e Dante, su cui scrisse la *Sposizione a XXIX canti dell'Inferno*, oltre alle note alle opere di Pietro Bembo e Benedetto Varchi. Molte sue opere letterarie andarono perdute, oppure furono stampate postume. La più importante, la *Poetica d'Aristotele volgarizzata e sposta*, fu pubblicata nel 1569 mentre Castelvetro era ancora in vita, a Vienna dove si recò grazie alla protezione di Massimiliano II, sperando ancora di poter tornare in patria. Morì il 21 febbraio 1571 a Chiavenna.

(S. Peyronel Rambaldi)

Vedi anche

Bembo, Pietro; Castelvetro, Giacomo; Concilio di Trento; Fratelli modenesi; Melantone, Filippo; Modena; Modena, Accademia; Morone, Giovanni; Renato, Camillo; Staggia

Bibliografia

Caponetto 1986, Caponetto 1992(a), Cavazzuti 1903, Firpo 2005, Firpo-Mongini 2008, Gigliucci 2007, Marchetti-Patrizi 1979, Perocco 1979, Peyronel Rambaldi 1979, Raimondi 1994, Sandonnini 1882, Tedeschi 2000, nn. 1186-1243

Castiglia - Il I novembre del 1478, spiegando di andare espressamente incontro ai desideri dei Re Cattolici, Sisto IV concedeva loro la bolla *Exigit sincerae devotionis affectus*, autorizzandoli ad affiancare alla struttura ordinaria di vescovi e inquisitori apostolici delegati fino a tre inquisitori, laici o ecclesiastici, scelti dalla Corona per ogni diocesi.

A differenza della Corona d'Aragona in Castiglia non esisteva un'Inquisizione medievale dipendente dal papato, ma più di una volta, nel corso del convulso XV secolo, segnato da guerre civili, lotte intestine e da un rapido peggioramento dei rapporti tra ebrei e cristiani e soprattutto tra questi ultimi e nuovi convertiti dall'ebraismo (i *conversos*), si arrivò a pensare alla necessità di chiedere un'Inquisizione anche per i territori castigliani. Nel 1461 sotto gli auspici del sovrano Enrico IV si discusse sulla possibilità di introdurre in Castiglia un'Inquisizione papale, sul modello francese e aragonese medievale, e si finì per decidere di riattivare un'Inquisizione episcopale contro i giudaizzanti affidata al generale dei geronimiani Alonso de Oropesa. Furono episodi sporadici. Vi fu anche un tentativo di affrontare direttamente il problema dei giudaizzanti da parte dello stesso Sisto IV: nel 1475, confermando al nunzio Niccoló Franco piene facoltà inquisitoriali per scoprire e castigare i falsi *conversos*, il pontefice sembrava tentare di introdurre anche in Castiglia una sorta di Inquisizione apostolica. Ma pare che allora nulla di consistente fosse stato fatto.

Tra l'ottenimento della bolla e la sua prima applicazione passarono circa due anni. Un lasso di tempo piuttosto lungo che non si spiega se non pensando alla forte resistenza incontrata nell'ambiente di corte, ma non solo, all'idea di un'Inquisizione contro i nuovi convertiti o, secondo una leggenda forse non priva di qualche verità, ai dubbi e alle resistenze di Isabella di Castiglia (sicuramente a quelli del suo *entourage converso*). Poco prima dell'avvio dell'Inquisizione spagnola a Siviglia un ultimo tentativo di risolvere il problema dei giudaizzanti con le armi tradizionali fu compiuto da Pedro González de Mendoza, arcivescovo di Siviglia e personaggio di primissimo piano a corte. Convinto assertore di un'Inquisizione di tipo episcopale, Mendoza affidò al confessore di Isabella Hernando de Talavera, *converso*, in fama di santità e destinato ad essere primo arcivescovo di Granada e vittima illustre dell'Inquisizione, il compito di predicare ai *conversos* sivigliani, convertirli

e punire ogni loro deviazione ereticale (Talavera 1961, Pereda Espeso 2007).

L'azione congiunta di Mendoza e Talavera a Siviglia fu interrotta dall'ingresso dei nuovi inquisitori della Corona, Juan de San Martín e Miguel de Morrillo. Le cronache contemporanee raccontano dello sconcerto e della paura in città, delle fughe che spopolarono il territorio sivigliano. Le *élite converse* cittadine furono colpite con particolare accanimento: nel giro di pochi anni Siviglia, città che durante la guerra civile si era apertamente schierata con la legittima erede Giovanna, cambiò radicalmente il governo municipale. L'arma inquisitoriale aveva dimostrato subito la sua efficacia.

I sette anni che vanno dal 1480 al 1487 sono anni decisamente densi, complessi. Il definitivo assestarsi della nuova Inquisizione voluta dai Re Cattolici si imponeva su un terreno brulicante di contestazioni e resistenze. Nei territori aragonesi solo l'intervento armato di Ferdinando era riuscito a rompere le resistenze di città che temevano lo stravolgimento di antichi privilegi forali. Ma anche a Toledo, sede primaziale feudo arcivescovile del potente Alfonso Carrillo e del 'tercer Rey de Espana', il cardinale Pedro González de Mendoza poi, il nuovo tribunale riuscì ad entrare solo nel 1485, dopo quasi tre anni di permanenza forzata nella vicina Ciudad Real. Pare che la resistenza dei *conversos* toledani fosse stata sorda e continua: la sera precedente alla loro prima uscita pubblica in città, gli inquisitori sventarono un complotto ai loro danni. Il *corregidor* della città Gómez Manrique impiccò sei responsabili ma si limitò a imporre pene pecuniarie a quanti altri avessero partecipato: il numero dei complici era decisamente troppo alto.

Ma la resistenza politica all'Inquisizione spagnola, e i *conversos* lo capirono bene, doveva giocarsi anche su un altro fronte.

Roma rappresentò nei primi anni dell'Inquisizione spagnola e, in maniera minore in tutta la sua storia successiva, una variabile instabile, che poteva compromettere la forza e l'efficacia del tribunale. Le accuse e i ricorsi a Roma dei *conversos*, ispirarono ad esempio le due bolle del gennaio e dell'aprile 1482, in cui Sisto IV tentò di cancellare il nuovo tribunale, annullandone i tratti più peculiari e controversi. Il papa giudicò inaccettabile il procedere della nuova Inquisizione spagnola, che aveva incarcerato, torturato, privato dei beni e bruciato un gran numero di innocenti, imponendo di rendere pubblici i nomi di accusatori e testimoni, di assegnare ad ogni accusato un tempo adeguato per poter replicare ai testimoni contrari, di concedere un avvocato d'ufficio, di lasciare aperta la possibilità di appello alla Sede Apostolica, impugnando la sentenza spagnola.

Gli sforzi diplomatici dei due sovrani sul fronte romano furono ingenti. Ferdinando per i territori aragonesi e Isabella per i castigliani, risposero su colpo ai tentativi romani di riprendere potere su quell'enorme macchina processuale e di potere che era l'Inquisizione spagnola, cercando di impedire in ogni modo, come dimostrarono i casi controversi di Juan Arias Dávila e Pedro de Aranda, l'ingerenza romana in un problema come quello dei giudaizzanti, sentito come peculiarmente spagnolo.

Il rafforzamento dell'Inquisizione si avviò da allora in maniera sostanziale e come parte integrante di un preciso sistema di governo. Al tribunale sivigliano si affiancarono tra il 1483 e il 1489 i più importanti tribunali di distretto: dopo Siviglia, Córdoba, Jaén (1483), Ciudad Real (1483, poi trasferito a Toledo nel 1485), Llerena (1486, ma fu anticipato da un tribunale a Guadalupe), Murcia (1488), Cuenca (1489), che nell'arco di un decennio raggiunsero il numero di 23, la cifra più alta mai raggiunta in tutta la storia dell'Inquisizione: una presenza voluta e capillare, imposta, nella maggior parte dei casi, con significative prove di forza, a tutte le principali città della Penisola; anzi forse, dopo la nascita della *Hermandad*, il segno più evidente del nuovo corso della politica di Isabella e Ferdinando (Contreras-Dedieu 1980).

Al 1483 sembra risalire anche il primo progetto di affiancare ai Consigli di Stato un *Consejo de la Inquisición*, verso cui i sovrani fecero confluire uomini del *Concejo de Estado*. Nel corso del 1484 Tomás de Torquemada presiedette a Siviglia la prima riunione del nuovo Consiglio. Fu in quell'occasione che probabilmente elaborò e fece circolare le prime istruzioni inquisitoriali, punto di partenza di un'istituzione che si impose immediatamente come struttura statale, tanto da sentire l'immediata necessità di elaborazione di una propria base legislativa.

All'impressionante ondata dei primi processi scatenati contro i giudaizzanti di Castiglia fecero seguito, con una pratica poi convenientemente entrata nell'uso, una fase di patteggiamenti fiscali che portarono una quantità ingente di denaro alle casse del tribunale. A partire dal 1487 i condannati di Siviglia ebbero la possibilità di ottenere riabilitazioni legali – dei diritti persi con i processi e le condanne – sborsando consistenti somme di denaro. Lo stesso avvenne attorno al 1495 per il resto di Castiglia (Dedieu 1993).

Il problema *converso*, su cui si era costituita e giustificata la ragion d'essere del tribunale, rappresentò il problema principale, almeno fino agli anni Venti del Cinquecento. Fu un problema che conobbe alti e bassi nella politica generale dell'Inquisizione di Castiglia, ma che costituì il nucleo principale delle tensioni quotidiane delle città della Corona. Come intuì e propose in un fondamentale articolo Francisco Márquez Villanueva (Márquez Villanueva 1957), l'Inquisizione entrò a far parte prepotentemente della lotta politica delle città di Castiglia: le accuse di giudaismo permisero di ribaltare la composizione delle municipalità castigliane, di annientare le fazioni avversarie, di regolare l'accesso al governo municipale. Gli studi sui Valdés a Cuenca (Jiménez Monteserín 1997), i Benadeva a Siviglia (Ollero Piña 1988), quelli su Córdoba e sulla rivolta urbana che seguì i famigerati processi di Córdoba dell'inquisitore Diego Rodríguez Lucero (Edwards 1976, Yun Casalilla 1980), le ricerche di Jaime Contreras su Murcia (Contreras 1992), per arrivare al magistrale e fondamentale studio di Juan Gil sulla realtà sivigliana (Gil 2000-2003) hanno dimostrato quanto i processi per giudaismo abbiano contribuito a costruire una nuova e drammatica storia urbana in cui alla tradizionale lotta tra gruppi municipali si affiancava la famigerata arma del tribunale inquisitoriale.

Ne furono pienamente consapevoli i rappresentanti delle città castigliane che nel 1507, in seguito a una delle più violente ondate di processi che travolsero il Regno di Castiglia, nel chiedere una radicale riforma dell'Inquisizione paventarono a Ferdinando la possibilità di una lega di città andaluse e di una rivolta contro il sovrano (Pastore 2004).

Allora i processi per giudaismo, dopo avere messo in ginocchio la città di Córdoba si erano estesi a Granada e poi a Toledo. Avevano colpito non solo le *élites* urbane di origine *conversa* delle tre città castigliane ma i principali esponenti della corte di Isabella di Castiglia, dall'ex-confessore e arcivescovo di Granada Hernando de Talavera, alla famiglia del segretario reale Fernán Alvarez de Toledo. Si chiusero con la destituzione dell'inquisitore generale Diego de Deza e la sua sostituzione con il cardinale Francisco Jiménez de Cisneros. La giunta convocata nel 1508 dal nuovo inquisitore generale fu, come è stato scritto un vero e proprio «processo all'Inquisizione» (Azcona 1980).

I difficili passaggi della politica castigliana implicarono un periodo particolarmente turbolento per l'Inquisizione. Per un attimo l'arrivo di Filippo il Bello nella Penisola parve decretare la fine del tribunale del Sant'Uffizio, ma la sua morte improvvisa bruciò ogni speranza. Cisneros mantenne salde le redini del tribunale in Castiglia, come avrebbe fatto anche come governatore, mentre venne creato un nuovo inquisitore generale per l'Aragona. Solo nel 1518 i due tribunali sarebbero stati riunificati.

L'arrivo di Carlo V nella Penisola sembrò rappresentare una nuova occasione di cambiamento. Già con la morte di Ferdinando alcuni *conversos* spagnoli avevano avviato una serie di trattative con la corte fiamminga del nuovo sovrano: con gli ottocentomila ducati portati in dono le loro rimostranze furono ascoltate e valuta-

te. Già allora in Castiglia si diffuse la voce di una prossima riforma del tribunale. Solo due anni più tardi, nel 1518, il cancelliere Jean le Sauvage tentò di avviare un'ambiziosa riforma dell'Inquisizione, che prevedeva l'abolizione del segreto inquisitoriale e la pubblicazione dei nomi dei testimoni, l'uso di carceri pubbliche e una decisa moderazione in tema di confische, che sarebbero dovute scattare solo a condanna avvenuta e non si sarebbero dovute applicare al salario degli inquisitori. Ancora una volta fu il cardinal Cisneros a difendere a spada tratta il tribunale e a ricordare al giovane Carlo la necessità di mantere integra nelle sue peculiarità l'Inquisizione spagnola. Più difficile fu invece fermare l'attacco sferrato da Roma, da parte di Leone X, con il chiaro intento di riformare l'Inquisizione spagnola in senso episcopale, ridando potere ai vescovi delle diocesi, ma, ancora una volta, la salda diplomazia spagnola ebbe la meglio (Pastore 2003).

Le velleità riformiste sul nuovo tribunale morirono insieme con la rivolta delle *Comunidades*. Il 1520 e l'inizio della dinastia asburgica segnò anche in questo caso una svolta decisiva nella storia dell'Inquisizione. Le critiche al tribunale in Castiglia avrebbero trovato spazio ancora in alcune *Cortes*, ma sarebbero state fini a se stesse, senza alcuna proiezione sociale, né alcuna possibilità di raggiungere spazi politici. Da allora la storia del tribunale si avviò a compiere una lunga parabola ascendente.

La riduzione del numero dei tribunali corrispose a una flessione dei processi ai giudeo-*conversi* che avevano dominato la prima fase di vita del tribunale, ma anche a una sua razionalizzazione e burocratizzazione, accompagnata da un maggior radicamento sul territorio. A partire dal 1525 si impose con carta *acordada* l'uso delle *relaciones de causas*, relazioni sommarie inviate alla *Suprema* dai tribunali locali sui processi avviati e conclusi, dal 1528 si avviò la pratica delle visite ai tribunali di distretto, per controllarne e verificarne il funzionamento. In questi stessi anni, sotto l'inquisitore generale Alonso Manrique, si fissarono anche numerose regole giuridiche e cerimoniali.

Ben presto, ai *conversos*, si sarebbero aggiunte numerose altre vittime. Le giunte che si succedettero dal 1524 indicano gli obiettivi prioritari di questi anni. Nel 1524 l'inquisitore generale Alonso Manrique convocò una giunta per affrontare il problema degli *alumbrados*, i cui processi occuparono l'Inquisizione castigliana dal 1524 al 1537. Nel 1525 alla prima giunta convocata a Valencia per discutere il problema dei *moriscos*, sarebbe seguita quella di Granada del 1526. Il problema della stregoneria nell'area dei Paesi Baschi e della Navarra avrebbe portato alla convocazione di un'altra giunta. Ma la più famosa delle giunte convocate da Manrique fu senza dubbio quella del 1527 a Valladolid, in cui si trattò della diffusione degli scritti di Erasmo nella Penisola e della loro dubbia ortodossia.

Per tutti i problemi trattati si rimanda alle singole voci del Dizionario. Qui basti sottolineare come, oltre a un deciso allargamento dei temi di competenza inquisitoriale (stregoneria, *moriscos*, *alumbradismo*, vita intellettuale e letture) la convocazione è stata interpretata come un modo di Manrique per recuperare potere su un Consiglio della Suprema che diventava ogni giorno più ostile (Avilés Fernández 1984b). Tradizionalmente visto come uomo moderato (pur con vistose eccezioni) e convinto erasmiano Manrique si trovò a combattere con una sorda corrente di contrapposizione in seno al Consiglio dell'Inquisizione. Nel 1533 l'imperatrice lo allontanò da corte, confinandolo nella sua diocesi sivigliana, mentre l'ondata di repressione scatenata immediatamente su *alumbrados*, erasmisti e intellettuali che gravitavano attorno all'Università di Alcalá, arrivò a colpire, suo malgrado, personaggi a lui vicini come Juan de Vergara, Alonso Ruiz de Virués, o suoi intimi collaboratori, come Juan del Castillo, condannato al rogo nel 1537. Nel 1538 Manrique fu sollevato dall'incarico e sostituito con Juan Tavera, nipote di Deza, che mantenne le redini dell'istituzione fino al 1545, trovandosi ad affrontare alcuni processi famosi come il contestato processo messicano al 'cacique' don Carlos, il roboante processo a Magdalena de la Cruz e un'eresia luterana diventata ormai l'emergenza principale.

Nel 1546 la nomina di Fernando de Valdés a presidente del Consiglio della Suprema Inquisizione aprì una nuova fase all'interno della storia dell'Inquisizione spagnola. Gli ultimi anni della gestione di Manrique – o meglio dei membri del Consiglio che durante il suo esilio sivigliano ne tennero le redini – e quelli di Tavera avevano conosciuto un lento ma definitivo assestamento del tribunale della fede all'interno della società spagnola. Fernando de Valdés si collocò alla fine di questo processo, ne raccolse i frutti e li rese immediatamente evidenti. Cacciato dal Consiglio di Castiglia per uno scandalo finanziario e diversi illeciti, come da più parti si sottolineò temendo ancora di più l'arbitrarietà della sua gestione come inquisitore generale, Valdés era stato messo a capo di un'istituzione forse meno prestigiosa ma decisamente potente. Nel giro di pochi anni riuscì a trasformarla in un apparato burocraticamente efficiente e politicamente temibile. Il tribunale del Sant'Uffizio acquisì attraverso una sfacciata politica di clientelismo una compattezza e un'unitarietà che mai aveva conosciuto. Valdés spostò uomini e competenze all'interno del Consiglio della Suprema, affidò i posti chiave dei principali tribunali di distretto a collaboratori fidati. Rese l'ufficio di inquisitore una vera e propria carriera, anche piuttosto appetibile all'interno del sistema burocratico dei *Consejos* spagnoli. Ne regolamentò tempi e modi, sottopose gli inquisitori locali a visite e controlli sempre più stretti. Riuscì soprattutto a risolvere, sull'onda dell'allarme luterano, l'endemico *deficit* del tribunale, ottenendo da Roma che le rendite del primo canonicato di ogni diocesi fossero appannaggio esclusivo degli uffici inquisitoriali locali. Il contestato breve di Paolo IV, che diede vita a infinite lotte tra inquisitori, capitoli e vescovi, contribuì a dare al Sant'Uffizio una stabilità economica mai conosciuta, radicandolo ulteriormente all'interno del sistema ecclesiastico spagnolo. Ma Valdés contribuì decisamente anche a stabilire chiare e inoppugnabili norme processuali, uniformando le pratiche giuridiche dei tribunali: le sue *Istruzioni* del 1561 fecero seguito a quelle di Torquemada del 1498 e rimasero in vigore fino all'abolizione del tribunale della fede nel 1820.

I processi ai luterani di Siviglia e di Valladolid del 1558-1559 e soprattutto il lungo processo al primate di Spagna Bartolomé de Carranza, sancirono il trionfo di Valdés e della sua scommessa inquisitoriale. Furono forse la punta più alta del potere inquisitoriale in Castiglia, il momento, come scrisse con icastica espressione Teresa d'Ávila, de «los tiempos recios», dei tempi duri, dove lo strapotere dell'Inquisizione sembrava ormai inarrestabile e il sospetto di eresia poteva toccare chiunque, arrivare a distruggere brillanti carriere e infamare insospettabili. Il processo inquisitoriale all'arcivescovo di Toledo Bartolomé de Carranza, uno degli uomini politicamente e intellettualmente più influenti in quel momento, fu forse l'esempio più eclatante, del potere raggiunto dall'istituzione.

Ma, come scrisse il maggiore studioso del processo, José Ignacio Tellechea (Tellechea Idígoras 1994), fu anche un «test» fondamentale per mettere in evidenza le tensioni tra Roma e Madrid, per verificare quanto e come era cresciuta l'Inquisizione spagnola e per capire che rapporti avrebbe mantenuto con la nuova Inquisizione romana fondata nel 1542. Fu il confronto con Roma che portò alla prima grande formalizzazione giuridica del tribunale, quella offerta da Diego de Simancas nel *De Catholicis Institutionibus*, la cui ultima e definitiva versione, notevolmente ampliata, venne stampata a Roma nel 1575 (Simancas 1575). L'Italia e l'Inquisizione romana, con i loro differenti *estilos* e le loro differenti priorità, furono l'orizzonte di contrasto dell'Inquisizione spagnola (Pastore 2000).

Anche in questo periodo il rapporto con Roma e con il papato, lungi dall'essere univoco, si giocò su una molteplicità di piani e di problemi. Da Roma arrivavano i dettami per quella che è stata da più parti definita come 'confessionalizzazione'; il Concilio di Trento aveva stabilito chiare norme per regolamentare e disciplinare il vivere cristiano, alla cui imposizione il tribunale spagnolo, con la

sua politica di controllo della moralità dei *cristianos viejos*, contribuì in maniera essenziale.

Ma il Concilio di Trento fu anche un modo per ravvivare un episcopalismo mai del tutto sopito, risvegliando anche nei vescovi spagnoli la necessità di un controllo più attivo dei propri fedeli e la volontà di allargare i propri ambiti giurisdizionali, pesantemente ristretti dalla nascita del tribunale.

Il periodo che seguì a Trento fu dunque, a seconda dei casi, un lungo idillio tra autorità episcopale e inquisitoriale, nel tentativo di uniformare pratiche e rendere il più vicino possibile ai nuovi canoni tridentini la propria diocesi, oppure una strenua lotta giurisdizionale tra vescovi e inquisitori per il controllo dei casi controversi – come avvenne a Granada, Salamanca, Valencia (Pastore 2003).

Il fatto che nella lunga storia del tribunale prevalgano collaborazioni e contiguità tra vescovi e inquisitori (Barrio Gozalo 1999) non deve far dimenticare che vi furono momenti di scontro anche molto forte in cui l'autorità inquisitoriale venne messa in discussione. Il Concilio di Trento contribuì decisamente a rafforzare anche questo versante.

Diego de Espinosa, l'inquisitore generale che guidò il tribunale di questi anni e che fu anche presidente del Consiglio di Castiglia, fu forse il migliore rappresentante del nuovo sistema confessionale spagnolo fatto di collegi e *letrados*. *Letrado* per eccellenza, di umili origini, arrivato a scalare le vette del potere, Diego de Espinosa fu il simbolo del perfetto inserimento della burocratizzazione inquisitoriale nell'ambito del sistema di governo di Filippo II (Martínez Millán 1994).

Non fu un momento di lotta il suo, se non per le ultime fasi del processo Carranza a Roma: fu il periodo del consolidamento, del definitivo rafforzamento dell'istituzione.

Le visite da lui ordinate misero a tacere i casi più eclatanti, quali quello dei 'giudaizzanti' del tribunale di Murcia (Contreras 1992), dei conflitti sorti attorno alle competenze del tribunale di Barcellona. La strutturazione territoriale del tribunale si allargò ancora di più: nel 1568 fu creato il nuovo tribunale di Galizia e, nel clima fervido della vittoria di Lepanto, nacque anche l'ultimo distretto inquisitoriale, decisamente *sui generis*, la «Inquisición de la mar», che avrebbe dovuto estendere il controllo inquisitoriale anche alla flotta di Filippo II.

Poco prima della sua morte, il tribunale castigliano sferrò un altro fondamentale attacco alla vita culturale e accademica del paese, penetrando in quello che fino ad allora veniva considerato un tempio impenetrabile, l'Università di Salamanca, avviando una serie di processi congiunti a celebri biblisti ed ebraisti dell'Università, tra i quali fra' Luis de León.

L'Inquisizione era ormai entrata prepotentemente nella vita accademica spagnola e la lunga gestazione dell'Indice di Gaspar de Quiroga – progetto iniziato dal predecessore Diego de Espinosa –, cui collaborarono per oltre 15 anni l'Università di Salamanca e quella di Alcalá, ne fu un'ulteriore dimostrazione.

Uomo molto legato a Roma, ai gesuiti e al partito 'papista', la figura di Gaspar de Quiroga non fu priva di una certa ambiguità, in misura certamente minore ma simile a quella che aveva caratterizzato Alonso Manrique: molte delle vittime della sua Inquisizione furono persone a lui vicine. Fu il caso ad esempio di *fray* Luis de León. Gli interpreti sono concordi nel dire che fu proprio grazie a Quiroga che il celebre processo poté chiudersi senza troppe conseguenze per l'imputato nel 1576.

Durante la sua presidenza esplosero le tensioni a lungo covate negli Ordini, la lotta tra domenicani e gesuiti si fece lotta aperta: i processi per *alumbradismo* avviati a partire dal 1575 in Extremadura cercarono di coinvolgere la Compagnia, coinvolgimento che divenne totale nei processi ai gesuiti di Valladolid, del 1587, in uno scontro che si sarebbe chiuso solo otto anni più tardi, con l'intervento del papato (Pastore 2003).

L'emergenza morisca, che aveva tenuto con il fiato sospeso la Spagna durante la ribellione delle Alpujarras del 1568, divenne una delle questioni più urgenti. Giunte e proposte di azione e di governo si susseguirono fino agli anni dell'espulsione; la stretta dell'Inquisizione si fece sentire anche in Castiglia, anche se in maniera decisamente minore rispetto ai territori sottoposti al tribunale aragonese.

Fu però il processo di Antonio Pérez, intimo amico di Quiroga, a rappresentare il caso più controverso di questi anni. Il segretario reale, arrestato da Filippo II, riuscito a fuggire in Aragona e a pretendere di essere lì giudicato, fu accusato di eresia per sorpassare i *fueros* aragonesi. Il suo fu il più sfacciato dei processi politici gestiti dall'Inquisizione e le sue memorie entreranno a far parte dell'armamentario della leggenda nera anti-inquisitoriale dalla Francia, all'Olanda all'Inghilterra.

Come hanno lucidamente scritto Ricardo Garcia Cárcel e Doris Moreno (Garcia Cárcel-Moreno Martínez 2000) il caso di Antonio Pérez non dimostra più la forza di un'Istituzione ma piuttosto la sua profonda politicizzazione. In questo senso sembrò anticipare quanto sarebbe stato sempre più evidente nei decenni successivi, nella politica del duca di Lerma e in quella di Olivares poi.

La morte di Filippo II segnò anche in questo una svolta decisiva, e per un paradosso che non sarà difficile comprendere la prima storia dell'Inquisizione spagnola, la celebrazione trionfante di Luis de Páramo (Páramo 1598), che avrebbe scatenato il fastidio di Voltaire, fu scritta quando le basi del potere inquisitoriale iniziavano a scricchiolare.

L'Inquisizione di inizio Seicento più che decidere stette a guardare: così avvenne con l'espulsione dei *moriscos*, nel 1609, che avrebbe pesantemente influito sull'economia del tribunale, che perse in questo modo un numero consistente di potenziali vittime. Fu un'espulsione decisa in sede politica, su cui il tribunale non mise bocca. Così accadde anche sul fronte della politica estera: la pace di Vervin con la Francia, il trattato di Londra del 1604 con Giacomo I e infine la Tregua dei Dodici Anni con l'Olanda obbligarono l'Inquisizione a un atteggiamento se non tollerante quantomeno lontano dalla belligeranza del secondo Cinquecento. I trattati commerciali con inglesi e 'luterani', la scelta tattica di sfruttare le potenzialità economiche delle famiglie giudeo-*converse* portoghesi, l'importante dibattito sulla *limpieza de sangre* e i dubbi degli *arbitristas* segnarono decisamente un nuovo clima, spuntando le armi dell'Inquisizione. L'importante discussione sugli statuti di *limpieza de sangre*, con le coraggiose accuse di Agustín Salucio, arrivarono a influenzare la condotta di governo successiva, portando all'importante *Pragmatica de Áctos Positivos* voluta da Filippo IV e Olivares che ne regolava l'applicazione. Fu la politica reale insomma a dettare il corso della nuova politica del tribunale, un fatto già evidente con Filippo III e Lerma, ma assolutamente palese con Filippo IV e Olivares.

Nelle intenzioni di Olivares l'Inquisizione doveva essere strumento di governo perfettamente asservito ai disegni della monarchia, lontano dai tratti di autonomia e autogestione che avevano caratterizzato la sua storia cinquecentesca.

Non stupisce che la caduta in disgrazia di Olivares trascinò con sé anche l'inquisitore generale Antonio de Sotomayor, che aveva contribuito a rendere il tribunale del Sant'Uffizio una pedina in più dei disegni di governo di Olivares. Al posto di Sotomayor venne eletto Diego Arce Reinoso (1643), suo acerrimo nemico, con il dichiarato intento di ridare forza e potere al tribunale del Sant'Uffizio.

Il processo al protonotario aragonese Jerónimo de Villanueva, che Olivares era riuscito a disinnescare nel 1632, venne riaperto, insieme alla parallela indagine sui casi di indemoniate nel monastero di San Plácido. Villanueva, condannato nel 1647, fece appello a Roma, aprendo una nuova e importante crisi diplomatica. Come già per Carranza, l'Inquisizione spagnola, appoggiata da Filippo IV, si rifiutò di consegnare gli incartamenti del processo e di riconoscere l'autorità suprema romana. Madrid cedette nel 1652,

inviando le carte, ma ottenne un sostanziale insabbiamento del processo romano.

Immediatamente dopo l'elezione di Arce Reinoso, a segnare le distanze con il periodo precedente si scatenò anche una furiosa caccia ai giudaizzanti, con processi che coinvolsero i principali tribunali castigliani e la stessa corte e con gravi conseguenze anche sul sistema finanziario della monarchia castigliana. L'episodio repressivo più importante, quello attorno al «Cristo de la paciencia», fu accusa volutamente cercata da parte dell'Inquisizione per attaccare le famiglie di giudeo-*conversos* portoghesi e la politica di tolleranza di Olivares. Fu un'ondata di repressione che, tra alti e bassi, si protrasse fino agli anni Venti del Settecento, con il grande e sanguinario *auto de fe* di Madrid del 1720 e i processi a Llerena tra il 1716 e il 1725 e che arrivò a cancellare quasi ogni tratto originale della presenza giudeo *conversa* nel paese, spingendo alla grande diaspora seicentesca olandese o alla completa uniformazione.

Arce Reinoso governò a redini strette l'Inquisizione fino alla sua morte, nel 1665, poche settimane prima di quella di Filippo IV, cui succedette il malaticcio Carlo II. Nel 1666 divenne inquisitore il tedesco Juan Everardo Nithard, confessore della regina Marianna d'Austria. Era gesuita – un caso unico dalle origini del tribunale, che molto poteva dire su quanto fossero cambiati usi ed equilibri all'interno del tribunale –, straniero. Aveva, come non spagnolo, un unico illustre precedente nella storia del tribunale, Adriano di Utrecht. La lotta a Nithard all'interno della corte fu dura e senza esclusione di colpi. Il gesuita fu costretto a lasciare la carica di inquisitore generale nel 1668 e al suo posto fu eletto Diego Sarmiento y Valladares, che mantenne la carica fino al 1695. Fu un periodo di forti scontri giurisdizionali, spesso con episodi di conflitto legati a familiari e privilegi inquisitoriali che esulavano da quelli stabiliti dalle *Concordias*. Culminò con la necessità di convocare una *Junta Magna*, nel 1696, per ricontrattare e ristabilire prerogative e privilegi tra i *Consejos* e i tribunali della monarchia. In cambio l'attività processuale del tribunale conobbe una decisa inflessione.

Nella crisi seguita alla morte di Carlo II il Sant'Uffizio si schierò apertamente. Se la guerra di successione spagnola vide una Spagna equamente divisa tra Castiglia, alleata con Filippo V di Borbone, e Corona d'Aragona, sostenitrice dell'arciduca Carlo d'Austria, l'Inquisizione spagnola giocò spudoratamente la carta dei Borbone, al punto da farsi carico, dopo la vittoria, nel 1706, di individuare gli *austracistas* ribelli e punire i religiosi che, in confessione, inducessero i penitenti a non osservare il giuramento al nuovo re. Lo strappo con Roma, che nel 1709 si era pronunciata a favore dell'arciduca, fu di nuovo molto forte e rappresentò l'inizio di una nuova e distinta attitudine, di stampo apertamente regalista.

L'Inquisizione fu di nuovo uno strumento nelle mani del sovrano, perfettamente inserito nella nuova visione regalista borbonica, conscio della necessità di porre una distanza con Roma; eppure si dimostrò un potere ancora refrattario a ogni riforma.

L'inizio del Settecento vide una brusca e violenta recrudescenza, come si è detto, della lotta ai giudaizzanti, quasi una pensata e calcolata involuzione che sembrò riportarla indietro nel tempo. Pur in una situazione di debolezza l'Inquisizione colpì duramente ogni tentativo di intaccare le sue prerogative. Quanto il suo potere, lungi dall'essere ancora quello dei primi tempi, fosse però ancora ben saldo, anche nella nuova monarchia borbonica, lo dimostrò il processo a Melchor de Macanaz, nel 1714, colpevole di avere proposto una riforma dell'Inquisizione in cui si limitasse il suo potere alla sfera spirituale e sottraendole la censura dei libri. Anche cinquant'anni più tardi, in un clima decisamente cambiato, in cui la necessità di una riforma del tribunale veniva chiesta ormai da più parti, l'Inquisizione avrebbe tentato di colpire, questa volta senza successo, un altro simile tentativo, direttamente ispirato alla proposta di legge di Macanaz, quello del suo ammiratore Campomanes.

Nel secolo dei Lumi l'Inquisizione era ormai diventata anche in Spagna, per una parte importante dell'*élite* di governo e degli intellettuali spagnoli, la vergogna che contribuiva ad allontanarli dal grande movimento illuminista europeo. Il tentativo di riforma della censura libraria del 1768 di Pedro Rodríguez Campomanes e José Moñino fu altamente significativo. Ma anche l'importante attenuazione del meccanismo di censura, da parte regia, cui corrispose la volontà di un Indice di libri più indulgente, si scontrava con un'Inquisizione che ancora tentava di bloccare la circolazione della stampa illuminista e riformatrice nel paese o lanciava editti contro la massoneria e gli stranieri.

L'allontanamento dal governo di un politico illuminato come il conte di Aranda contribuì a ridare fiato alla vecchia Inquisizione e portò allo scatenarsi di una nuova serie di processi contro gli intellettuali spagnoli, il più importante dei quali fu senza dubbio quello a Pablo de Olavide, molto vicino ad Aranda e allo stesso Campomanes, portato avanti dal tribunale di Siviglia tra il 1776 e il 1778.

Un'istituzione dura a morire che la grande paura della Rivoluzione Francese contribuì a rivitalizzare. Con la paura dello straniero tornò anche la convinzione che l'Inquisizione, come aveva fatto per secoli, potesse contribuire a proteggere la Spagna dai cattivi influssi che arrivavano dalla Francia e dall'Europa. Gli ultimi tentativi di riforma dell'Inquisizione spagnola sotto Manuel Godoy furono portati avanti dall'ultimo inquisitore e storico del tribunale, Juan Antonio Llorente, e da Gaspar de Jovellanos. Non era una riforma la loro: era un ritorno all'antico che sperava di conquistare anche la fascia più liberale della Chiesa spagnola. Si trattava di smantellare l'Inquisizione della Corona e tornare a un'Inquisizione affidata al corpo episcopale. L'invasione napoleonica lasciò intentata un'idea fortemente velleitaria, ma non del tutto estranea alla storia e alle tensioni del tribunale in Castiglia. Poco più tardi, dall'esilio francese l'ex-inquisitore diventato *afrancesado* Juan Antonio Llorente ne avrebbe fatto uno il motivo centrale della sua critica al tribunale, realizzando la prima «historia crítica» dell'Inquisizione spagnola (Llorente 1980).

(S. Pastore)

Vedi anche

Abilitazioni; Alcalá de Henares; Alessandro VI, papa; *Alumbradismo*; Ávila; Biblisti, processi ai, Spagna; Carlo II, re di Spagna; Carlo V, imperatore e re di Spagna; Cisneros, Francisco Jiménez de; Ciudad Real; Ciudad Rodrigo, processi ai giudaizzanti di; Concilio di Trento; Córdoba; Erasmismo; Erasmismo, Spagna; Espinosa, Diego de; Ferdinando il Cattolico, re di Aragona; Filippo II, re di Spagna; Filippo III, re di Spagna; Filippo IV, re di Spagna; Filippo V, re di Spagna; Illuminismo, Spagna; Indici dei libri proibiti, Spagna; Isabella la Cattolica, regina di Castiglia; Lettere circolari; *Limpieza de sangre*, Spagna; Llorente, Juan Antonio; Macanaz, Melchor de; Manrique de Lara, Alonso; Olavide, Pablo de; Olivares, conte-duca di; Páramo, Luis de; Pérez, Antonio; Quiroga, Gaspar de; Rodríguez Lucero, Diego; Simancas, Diego de; Siviglia; Siviglia, processi di; Storiografia: Inquisizione spagnola; Talavera, Hernando de; Valladolid; Valladolid, processi ai gesuiti di; Valladolid, processi di

Bibliografia

Avilés Fernández 1980, Avilés Fernández 1984(b), Azcona 1980, Barrio Gozalo 1999, Bataillon 1996, Contreras 1992, Contreras-Dedieu 1980, Dedieu 1979(a), Dedieu 1989, Dedieu 1993, Edwards 1976, Edwards 1996, García Carcel-Moreno Martínez 2000, Gil 2000-2003, Jiménez Monteserín 1997, Llorente 1980, Márquez Villanueva 1957, Martínez Millan 1994, Ollero Piña 1988, Páramo 1598, Pastore 2000, Pastore 2003, Pastore 2004, Pereda Espeso 2007, Pérez Villanueva 1980, Pérez Villanueva-Escandell Bonet 1984-2000, Pulido Serrano 2002, Puyol Buil 1993, Simancas 1575, Talavera

1961, Tellechea Idígoras 1962-1994, Tellechea Idígoras 1977, Tellechea Idígoras 2003-2007, Yun Casalilla 1980

Castilho, Pedro de - Settimo inquisitore generale del Sant'Uffizio portoghese, Pedro de Castilho (Coimbra, ca. 1540-Lisbona, 30 marzo 1615) era figlio dell'architetto Diego de Castillo e di Isabel de Ilharco. Per via paterna era nipote del Juan de Castillo, anch'egli famoso architetto, autore di alcuni capolavori del *manuelino* portoghese, come il rifacimento del convento dell'Ordine di Cristo a Tomar e il monastero dei Jerónimos a Belém (Lisbona). Diego e Juan de Castillo erano originari della Biscaglia e si stabilirono in Portogallo agli inizi del secondo decennio del Cinquecento. Anche la madre, Isabel de Ilharco, aveva ascendenze spagnole, essendo figlia di un mercante di ferro asturiano. Pedro de Castilho studiò nel Collegio delle Arti di Coimbra e in seguito frequentò la facoltà di Diritto canonico della locale Università. Proprio presso quest'ultima si laureò nel 1572. Eletto priore della chiesa di São Salvador de Ílhavo (diocesi di Coimbra), effettuò visite pastorali su mandato del vescovo Manuel de Meneses. Il primo incarico di Castilho nel Sant'Uffizio, secondo alcuni indizi che tuttavia attendono ancora una conferma definitiva, fu quello di promotore dell'Inquisizione di Coimbra; nel 1575 l'inquisitore generale, il cardinale infante Enrico, lo nominò deputato presso il medesimo tribunale. Il 4 aprile 1578 fu eletto vescovo di Angra, nell'isola di Terceira (Azzorre), dove ebbe continui conflitti giurisdizionali con il giudice civile Luís de Figueiredo sui delitti di misto foro.

Il successo di Castilho fu dovuto, in larga parte, all'unione dinastica tra le Corone di Castiglia e di Portogallo. Nel 1578 il re Sebastiano trovò la morte nella battaglia di Ksar el-Kebir. Gli succedette lo zio, l'anziano cardinale infante Enrico, all'epoca ancora inquisitore generale. Dopo la morte di quest'ultimo, nel gennaio 1580, Castilho, ancora alle Azzorre, si schierò tra i sostenitori di Filippo II, re di Spagna, contro i partigiani di António, priore di Crato, figlio illegittimo dell'infante Luís, fra i quali militava anche il giudice Figueiredo. All'arrivo ad Angra della notizia che António si era proclamato re a Santarém (19 giugno 1580) Castilho abbandonò l'isola di Terceira e si trasferì a Ponta Delgada, dove riuscì a ottenere che le isole di São Miguel e di Santa Maria si schierassero in appoggio al re di Spagna e organizzò la resistenza contro i partigiani del priore di Crato. A titolo di ricompensa per l'appoggio fornito durante la crisi legata alla successione portoghese, nel 1583 Filippo II promosse Castilho vescovo di Leiria. Nel 1587 lo nominò quindi presidente del *Desembargo do Paço*, il più importante tribunale regio portoghese con competenze tanto in materia di grazia, quanto nel campo della giustizia, anche se, fino al maggio 1590, il sovrano non ratificò le istruzioni dell'incarico. Filippo II affidò inoltre a Castilho il compito di effettuare un'accurata ispezione di tutti i tribunali di Lisbona. Quando nel 1599 Clemente VIII revocò la licenza, concessa ai vescovi portoghesi, di risiedere al di fuori delle proprie diocesi, Castilho fu costretto ad abbandonare la presidenza del *Desembargo do Paço*. In quell'occasione sembra che, in un primo momento, Filippo III gli abbia suggerito di rinunciare alla diocesi per poter così continuare ad esercitare l'incarico di presidente del tribunale. Nonostante ciò, egli preferì mantenere l'ufficio di vescovo di Leiria.

Dopo aver trascorso oltre dieci anni alla testa del *Desembargo do Paço*, Castilho disponeva ormai di una notevole esperienza e di una profonda conoscenza dei meccanismi di funzionamento dei tribunali portoghesi, tanto che, nel corso del 1601, Filippo III gli dette ordine di proseguire la visita dei tribunali portoghesi che Castilho aveva avviato al tempo di Filippo II. Il monarca domandò allora al pontefice di consentire al vescovo di potersi assentare dalla diocesi per tutto il tempo necessario a concludere l'inchiesta. Nel gennaio 1602 Clemente VIII concesse l'indulto richiesto e lo rinnovò in seguito nel corso dell'aprile 1603 per un altro anno. Quando Alexandre de Bragança fu consacrato arcivescovo di Évora e rinunciò al ruolo di inquisitore generale che allora occupava, Filippo III scelse Castilho come suo successore alla guida del Sant'Uffizio. Questi rinunciò, pertanto, alla diocesi di Leiria, quella stessa che solo pochi anni prima aveva deciso di conservare lasciando la presidenza del *Desembargo do Paço*. Nel dicembre 1603, l'inquisitore generale si trasferì a Valladolid, dove risiedeva allora la corte spagnola e dove rimase sino alla fine del 1604. Nella città castigliana prese parte ai lavori della giunta riunita per esaminare le questioni relative alla riforma del Sant'Uffizio, di cui faceva parte anche Bartolomeu da Fonseca, deputato del Consiglio Generale del tribunale portoghese. Castilho aveva accettato l'incarico di inquisitore generale in un momento assai critico per l'Inquisizione poiché, dopo anni di negoziati con i nuovi cristiani portoghesi, la Corona, nonostante le forti opposizioni espresse dal tribunale e dai prelati portoghesi, aveva deciso di intercedere presso il pontefice affinché questi concedesse un perdono generale per tutti i reati relativi alla persecuzione del cripto-ebraismo. A parte i problemi legati alle dispute sul perdono generale, il Sant'Uffizio portoghese doveva far fronte ad altri gravi problemi, fra i quali i tentativi condotti dalla Corona per riformare il tribunale, l'appello presentato alla Curia romana da parte di Ana de Milão – il marito, Rodrigo de Andrade, aveva ottenuto un breve papale con cui Clemente VIII avocava il processo togliendolo alla sua giurisdizione –, la protesta internazionale di Gastão de Abrunhosa e la possibilità che il re pretendesse di recuperare l'amministrazione dei beni confiscati. Finalmente, il 23 agosto 1604 il pontefice inviò il breve *Cum officium generalis*, con il quale ufficializzò l'elezione di Castilho a inquisitore generale; lo stesso giorno con il breve *Postulat a nobis*, Clemente VIII concesse il perdono generale ai *conversos* portoghesi. Filippo III dette pertanto disposizioni a Castilho affinché pubblicasse e ponesse in esecuzione il breve pontificio relativo al perdono generale. Dopo alcune reticenze, alla fine questi accettò gli ordini del sovrano. Castilho ricoprì la funzione di inquisitore generale in contemporanea con l'incarico di viceré di Portogallo, rivestito in due occasioni, fra 1605 e 1608 e fra 1612 e 1614. Inoltre, il re gli fece dono nel 1605 del priorato della chiesa collegiata di Nossa Senhora da Oliveira a Guimarães (diocesi di Braga), che era di patronato regio e rappresentava uno dei benefici ecclesiastici più remunerativi del regno. Nel 1611, infine, lo nominò suo cappellano maggiore.

Dopo anni in cui l'ufficio di inquisitore generale era rimasto vacante, o il suo titolare si era mantenuto alla larga da Lisbona e dal Sant'Uffizio (come nel caso di António Matos de Noronha, ritiratosi a Elvas; Jorge de Ataíde, residente a Madrid; e Alexandre de Bragança, in permanenza a Évora o a Vila Viçosa), Castilho attuò una strategia volta a recuperare il prestigio e l'autorità dell'Inquisizione. Così, sebbene costretto ad accettare gli ordini del monarca sulla pubblicazione del breve del perdono generale, poco tempo dopo, dal 1608, l'inquisitore generale avviò una sistematica campagna di aggressione contro i nuovi cristiani. Appoggiato in quel momento dal viceré Cristóvão de Moura, lottò con tutte le forze per ottenere che Filippo III revocasse la licenza con la quale aveva dato facoltà ai *conversos* portoghesi di poter lasciare liberamente il regno con le proprie famiglie (1601). Il lungo confronto durò fino al 13 marzo 1610, quando il re annullò il privilegio. Al tempo stesso, appoggiato ancora una volta da Moura, Castilho chiese al monarca che si applicassero con pieno rigore le leggi e gli statuti sulla purezza di sangue (*limpeza de sangue*).

Accanto alla politica contro i nuovi cristiani, occorre segnalare, tra le azioni volte al recupero del potere inquisitoriale, il tentativo portato avanti affinché il Sant'Uffizio godesse della giurisdizione privativa su alcuni delitti di misto foro, come quelli relativi alla bigamia e alla sollecitazione in confessionale. La disputa sulla bigamia sfociò in un lungo confronto, in cui si mescolarono anche i rancori personali tra l'inquisitore generale e Miguel de Castro,

allora arcivescovo di Lisbona, un fermo difensore della giurisdizione episcopale. Solo nell'agosto 1612 Castilho ottenne da papa Paolo V un provvedimento in cui si davano disposizioni affinché tutti i processati per bigamia fossero rimessi al Sant'Uffizio. Tuttavia nel breve pontificio non veniva fatta alcuna dichiarazione esplicita riguardo alla giurisdizione privativa dell'Inquisizione sul delitto. Già nel 1608, invece, Paolo V riconobbe ai tribunali inquisitoriali la competenza esclusiva sui sacerdoti accusati di sollecitazione in confessionale, una concessione che equivalse ad un trionfo dell'Inquisizione non solo nei confronti dei vescovi, ma anche dei padri superiori degli Ordini religiosi (dunque sull'intero corpo dei confessori del regno). Castilho tentò anche di rafforzare la vigilanza del Sant'Uffizio sulla circolazione dei libri. A questo scopo nel 1606 ordinò un'accurata ispezione di tutte le librerie di Lisbona, Coimbra e Évora, le tre città in cui era attivo un tribunale dell'Inquisizione. Allo stesso tempo, per impedire l'entrata di libri proibiti nel regno, rafforzò la rete dei visitatori delle navi e cercò la collaborazione dei vescovi nelle cui diocesi si trovavano porti di particolare rilevanza, come in Algarve, a Funchal (Madera) e a Angra (Azzorre).

Nei quindici anni in cui restò alla guida del Sant'Uffizio, Castilho proseguì nell'intento di portare a termine una profonda riforma delle strutture inquisitoriali. Prima di adottare i nuovi procedimenti, l'inquisitore generale dette disposizioni riguardanti la visita generale dei tribunali di Lisbona, Coimbra e Évora, che ebbero luogo fra 1605 e 1606, allo scopo di conoscere il loro stato reale. Una volta conclusa la visita, Castilho dette avvio a un rinnovamento dei quadri. Forse la novità più importante fu rappresentata dall'ampliamento del Consiglio Generale del Sant'Uffizio, che cessò di essere formato da tre deputati (come disposto dal Regolamento voluto dal cardinale infante Enrico nel 1570), per passare a cinque. Oltre a ciò, il 23 settembre 1614, Filippo III, su petizione del proprio confessore, il domenicano frate Luis de Aliaga, fece grazia all'Ordine domenicano di un seggio permanente nella *Suprema* in Spagna e nel Consiglio Generale in Portogallo. A dispetto della sua manifesta opposizione alla possibilità che un Ordine religioso si appropriasse, e a titolo definitivo, di uno dei cinque posti del Consiglio, Castilho dovette alla fine accettare l'ordine reale e nominare come deputato il domenicano Manuel Coelho. L'ultima grande riforma effettuata da Castilho, nella veste di inquisitore generale, fu la pubblicazione nel 1613 del nuovo Regolamento del Sant'Uffizio, il primo fra tutti quelli editi in portoghese, emesso in sostituzione di quello precedente, manoscritto, risalente al tempo del cardinale infante Enrico (1552). Nel Regolamento del 1613 si dispose definitivamente la nuova struttura dei tribunali dell'Inquisizione portoghese, ciascuno dei quali avrebbe dovuto da allora essere da tre inquisitori (invece dei due previsti dal Regolamento del 1552) e da altrettanti deputati salariati. Castilho morì due anni dopo e fu sepolto nella sua cappella all'interno della chiesa di São Domingos a Lisbona.

(A.I. López-Salazar Codes)

Vedi anche

Bigamia e poligamia, Portogallo; Bragança, Alexandre de; Consiglio Generale dell'Inquisizione portoghese; Domenicani, Portogallo; Filippo III, re di Spagna; Inquisitori generali, Portogallo; Nuovi Cristiani, Portogallo; Perdoni generali; Regolamenti, Portogallo; Sollecitazione, Portogallo; Struttura economica: Inquisizione portoghese; *Suprema*

Bibliografia

Lima 1948, López-Salazar Codes 2006, Magalhães 1987, Marcocci 2007, Paiva 2003, Paiva 2006, Paiva 2006(a), Veiga 1989

Castillo, Juan del - Nacque a Toledo negli ultimi anni del Quattrocento e morì sul rogo, condannato dal tribunale dell'Inquisizione della stessa città come *alumbrado* e 'luterano', il 18 marzo 1537. Il suo processo inquisitoriale non si è conservato, ma stralci delle sue deposizioni sono riportate nei processi inquisitoriali di María de Cazalla, Luis de Beteta, Juan de Vergara e soprattutto in quello della sorella, Petronila de Lucena.

Juan del Castillo apparteneva a una famiglia di commercianti piuttosto facoltosa, proprietaria di un'estesa tenuta appena fuori Alcalá, La Garena. Un cugino per parte di padre, Diego del Castillo, vicino a Juan Luis Vives e a Erasmo da Rotterdam, commerciava libri tra Burgos e le Fiandre e fu il tramite attraverso cui le ultime novità editoriali e parecchi libri proibiti arrivarono ad Alcalá. Nel 1520-1521 risultava iscritto all'Università di Parigi. Due anni più tardi passò a Lovanio, sede di un celebre Collegio Trilingue. Tornò in Spagna nell'autunno 1523, quando Alonso Manrique, eletto in quello stesso anno arcivescovo di Siviglia e inquisitore generale, gli affidò la direzione del Collegio della Dottrina di Siviglia. Nel 1525 seguì Manrique a Toledo, prese gli Ordini sacerdotali, diventò dottore in Teologia, e fu chiamato come professore di Greco al Collegio di Santa Catalina di Toledo, pensato e voluto come studio-università nel 1485 da Francisco Álvarez de Toledo.

Le sue lezioni di greco, molto frequentate, divennero un punto di ritrovo per diversi *alumbrados* toledani. Forse proprio lì fu concepita e preparata la famosa missione «de los apostoles», l'unico fallito tentativo di diffusione e predicazione delle dottrine *alumbrade*, cui Castillo partecipò tra il 1525 e il 1526.

Castillo fu in rapporti piuttosto stretti con i Vergara: con Francisco, collega dell'Università di Alcalá, con cui condivideva la sua passione di grecista; e con Juan, che durante il processo inquisitoriale negò di averlo conosciuto; ma che lo aiutò non poco durante la fuga, ma soprattutto con Bernardino de Tovar, fratellastro dei due Vergara, che gli spalancò le porte del mondo *alumbrado*, permettendogli l'accesso alla ricca biblioteca umanistica del fratello e la rapida conoscenza degli ambienti *alumbrados* castigliani. Attraverso Tovar Castillo era venuto in contatto con Francisca Hernández, che rimase però per lui una presenza lontana e insignificante e soprattutto con i Cazalla.

Nella confessione resa ad Alonso Manrique l'eretico volle ricordare l'incontro con María de Cazalla come un vero e proprio momento di svolta. A Guadalajara aveva trovato un ambiente alto, colto, di letture in greco della Bibbia come quelle organizzate da Juan de Cazalla, ma anche di pietà accesa e coinvolgente. Il clima meno intellettuale, più attento a cercare di diffondere e di far conoscere la spiritualità *alumbrada*, fatto di predicazioni allargate come quelle di Juan de Cazalla o quelle della stessa María che aveva animato circoli di donne raccolte attorno ai suoi insegnamenti, sembravano toccare direttamente la sua prima vocazione catechistica.

In quell'occasione Castillo dovette frequentare anche la corte del duca dell'Infantado e con ottimi risultati, se dovessimo prestare fede alle deposizioni rese da Diego Hernández che aveva testimoniato di avere saputo da Castillo che il duca «estava en lo de la salvación general». Al di là di queste incredibili dichiarazioni, è significativo che i Castillo avessero mantenuto stretti legami con i Mendoza di Guadalajara. Nel 1531 la Maldonada, la seconda e contestata moglie del duca, volle chiamare Petronila de Lucena a confortare gli ultimi giorni del duca.

A testimonianza della dottrina *alumbrada* di Castillo rimangono cinque lettere, consegnate agli inquisitori da Diego Hernández e conservate nel processo inquisitoriale a Petronila. Fortemente intrise di paolinismo, con'accentuazione forte del ruolo di mediatore di Gesù Cristo – accentuazione che tornava del resto anche nell'insegnamento di Juan e María de Cazalla – erano una lezione di amore, di sicurezza e di entusiasmo nella certezza che quella «vida de angeles» che san Paolo aveva provato nella sua ascesa al paradiso potesse essere sperimentata da qualsiasi anima avesse accettato di abbandonare la propria volontà e le proprie opere di

morte. Ampiamente diffuse e trascritte in ambiente *alumbrado* le lettere lasciavano però intravvedere solo una parte della sua dottrina. Proprio una lettura attenta di quest'ultimo processo, in cui si conserva un elenco completo delle accuse formulate dall'Inquisizione contro il grecista, permette di delineare meglio i contorni del suo pensiero, fondato, al di là della sua vicinanza al movimento *alumbrado* e della sua ripresa di idee riformate, su un'ecclettismo autonomo e peculiare.

Al rifiuto dei 'precetti' della Chiesa e delle sue cerimonie, un elemento topico della spiritualità *alumbrada*, si aggiungeva il disprezzo dell'orazione vocale e l'ammissione di aver celebrato molte messe senza pregare. Castillo non credeva nell'efficacia delle indulgenze concesse dal papa, anzi pensava che il papa, trovandosi in peccato mortale, avrebbe perso ogni autorità. Castillo ammise di aver negato anche la necessità dei sacramenti. Da Ecolampadio e dai suoi commenti su Isaia, che dalla biblioteca di Vergara erano largamente circolati tra i professori della Complutense, aveva tratto la convinzione che le parole durante la consacrazione non fossero altro che simbolo, e tra le proposizioni contestate c'era anche la negazione del libero arbitrio, evidente anche nelle lettere. Ma le tesi di Castillo erano lontane dall'abbracciare le tesi luterane *tout court*: fu egli stesso a spiegarlo suggerendo agli inquisitori, nella sua seconda confessione che ogni sua affermazione doveva essere fatta rientrare in qualche modo nel quadro di una teoria propria e peculiare. Il nodo attorno a cui si sostanziava la sua visione del mondo era quello di una salvezza universale, garantita a tutti: «Buenos y malos fieles e infieles angeles malos y dañados se salvavan y an de salvar», quasi riecheggiando nel riferimento alla redenzione totale, in cui anche gli angeli caduti avrebbero rivisto Dio, l'apocatastasi di Origene. Da ciò, aveva spiegato Castillo, aveva fatto derivare la convinzione che non vi fosse alcun peccato, né necessità di buone opere.

Castillo aveva fatto di quegli spunti una dottrina compiuta. In un mondo in cui la salvezza sarebbe stata garantita a tutti, buoni e cattivi, fedeli e infedeli, ogni distinzione di fede sarebbe venuta a cadere. L'intera struttura soteriologica cristiana si sarebbe sgretolata. La legge, affermava Castillo, sarebbe stata data all'uomo e a ogni cristiano non come regolamento di fede e difficile cammino verso la salvezza, ma «perché vivessimo in pace». Per questo Dio aveva voluto rivelare la verità anche a Maometto, che diventava quindi profeta alla pari di Cristo. In una simile prospettiva ogni divisione di fede e di dottrina veniva a cadere, anche la Chiesa istituzionale, con le sue regole e le sue costrizioni, diventava elemento assolutamente accessorio, secondario. Il rifiuto tipicamente *alumbrado* di regole, ritualità, cerimonie, che gli inquisitori individuarono nelle idee e nei comportamenti di Castillo, si innestava su un radicalismo che finiva con l'invalidare ogni segno di riconoscimento o di appartenenza.

Piuttosto difficile ricostruire gli ultimi anni dell'eretico, quelli della fuga in Europa prima del rogo. Nella primavera del 1529 Castillo si trovava a Lovanio. L'umanista Gracián de Alderete, che era passato da Parigi a Lovanio negli stessi anni, scriveva nella primavera del 1529 a un «Castellus» che definiva come proprio maestro, raccontandogli una lunga conversazione avuta con Alonso Manrique su di lui e sulla sua fuga. Gracián disse anche di essersi messo d'accordo con Manrique per un suo tranquillo ritorno in Spagna, con un salvacondotto che gli avrebbe permesso il passaggio attraverso la Francia. Castillo dovette ascoltare i consigli di Alderete e si diresse a Siviglia, dove Manrique era stato relegato dall'imperatrice. Nell'agosto del 1529 era alla Garena, dove affidò alla sorella un libro proibito in latino, diretto a Córdoba e a Siviglia. Qui probabilmente Manrique trovò il modo di riconciliare segretamente uno dei suoi predicatori favoriti. Nel 1529 da Bruges Juan Luis Vives dedicava il *De pacificatione* all'inquisitore generale, sottolineando la generosità e la protezione che aveva sempre accordato, tra gli altri, anche all'umanista Juan del Castillo.

Nella quaresima del 1530 era di nuovo alla Garena, dove si accertò che Petronila avesse fatto sparire il libro a lei affidato. La situazione iniziava a precipitare. Nel luglio 1530 Juan López de Celain fu condannato e bruciato dall'Inquisizione di Granada, mentre le nuove deposizioni di Francisca Hernández, permettevano di allargare notevolmente le indagini degli inquisitori. A partire dal settembre 1530 la comunità universitaria-*alumbrada* di Alcalá si sciolse. Castillo fuggì a Parigi, insieme con Manuel Miona, confessore portoghese di Ignazio di Loyola e Miguel de Torres, vicerettore del Collegio Trilingue di Alcalá, ambedue futuri gesuiti e strettissimi amici di Tovar.

Determinante fu il ruolo di Vergara nel coordinare fughe e ritorni. Nel 1531 aveva consegnato a Gaspar de Lucena due o tre lettere scritte dal fratello da Parigi. Nel 1532 riuscì a sapere di un sommario di accuse in latino contro lo spagnolo, inviato alla Sorbonne, dove probabilmente l'antico studente aveva trovato lavoro. Grazie alla segnalazione di Vergara Castillo riuscì a scappare e decise di rifugiarsi a Roma, dove si ricongiunse con Juan de Valdés e Mateo Pascual e, come diversi altri esuli spagnoli, trovò accoglienza nella casa dell'ex-generale francescano Francisco de los Angeles Quiñones, diventato cardinale di Santa Croce. Un anno più tardi Vergara avvisò la piccola comunità di esuli spagnoli che Roma non era più rifugio sicuro. Il gruppo si sciolse. Castillo decise di trasferirsi a Bologna, trovando lavoro all'Università come insegnante di greco. Fu dal Collegio di San Clemente degli spagnoli e dal futuro inquisitore Martín Pérez de Oliván che partì la denuncia della presenza dell'eretico in città. Juan del Castillo sbarcò in Spagna come prigioniero nel giugno successivo, al seguito della comitiva imperiale. Di fronte al suo vecchio protettore Alonso Manrique scrisse una lunga confessione, incolpandosi 'più del dovuto' nella speranza che una confessione spontanea e piena avrebbe positivamente condizionato la sua vicenda processuale. Durante il viaggio attraverso la Penisola, da Barcellona a Toledo, quando probabilmente capì che la partita non si sarebbe chiusa come la prima volta, tentò di uccidersi. Lo stesso avrebbe fatto nei lunghi mesi di prigione a Toledo. Nel disperato tentativo di salvare il fratello, Petronila insistette a lungo nel suo processo sulla pazzia che lo aveva colpito, come dimostravano i suoi ripetuti tentativi di suicidio che obbligarono, almeno per poco, gli inquisitori a prendere in considerazione una sospensione del processo. La lucida condotta processuale di Petronila servì a scagionarla parzialmente dalle accuse ma non ebbe alcun effetto sul processo del fratello, che continuò tra estenuanti torture e la scoperta di sempre nuovi elementi d'accusa fino alla fine del 1536 e si chiuse con una condanna a morte. Juan del Castillo fu degradato e rilasciato al braccio secolare. Nessun dubbio o pentimento tardivo sfiorò la sua mente prima dell'esecuzione. Fu bruciato vivo come eretico impenitente il 18 marzo 1537.

(S. Pastore)

Vedi anche

Alumbradismo; Cazalla, María de; Celain, Juan López de; Gesuiti, Spagna; Manrique de Lara, Alonso; Tovar, Bernardino de; Valdés, Juan de; Vergara, Juan de; Vives, Juan Luis; Zapata, García de

Fonti

AHN, *Inq*, leg. 111, exp. 14, *Proceso de Petronila de Lucena*

Bibliografia

Bataillon 1996, Carrete Parrondo 1980, Giordano 2004, Longhurst 1954, Ortega Costa 1978, Pastore 2004, Pastore 2007, Selke 1960, Valdés 1925

Castro, Alfonso de - Alfonso de Castro nacque nel 1495 a Zamora ed entrò nell'Ordine francescano all'età di quindici anni. Studiò a Salamanca, con Miguel de Medina, e nella stessa università iniziò a insegnare. La sua formazione intellettuale è difficile da delineare con chiarezza; critico con Erasmo ma non contrario

all'umanismo come metodo educativo in generale, le citazioni delle sue opere sembrano far affiorare un bagaglio culturale piuttosto eclettico che attingeva a fonti scolastiche ma anche umanistiche. Lasciò il suo posto di insegnamento a Salamanca per motivi che restano sconosciuti e passò al servizio dell'imperatore e del figlio Filippo come confessore e predicatore, per i quarantatre anni successivi.

Accompagnando la corte itinerante di Carlo V, Castro conobbe in prima persona il problema della scissione confessionale in Europa e delle controversie religiose e, come teologo, fu impegnato nella difesa del cattolicesimo. Si recò al Concilio di Trento in veste di teologo ufficiale e come rappresentante di Carlo V. A Trento, Castro suggerì che il decreto sulla Sacra Scrittura affermasse esplicitamente che l'autorità ecclesiastica doveva essere seguita anche in questioni non espressamente discusse nella Bibbia, e spinse generalmente il Concilio ad affrontare i problemi delle traduzioni della Bibbia in lingue volgari (era decisamente contrario alla loro lettura da parte dei laici) e del peccato originale. Dopo il Concilio accompagnò Filippo II in Inghilterra per il suo matrimonio con Maria Tudor, dove prese parte, insieme con Reginald Pole, ai sanguinosi tentativi di restaurare il cattolicesimo in Inghilterra. Lasciò l'isola con Filippo II nel 1557. Morì improvvisamente nel 1558, appena nominato arcivescovo di Santiago de Compostela.

Castro fu un forte sostenitore dell'Inquisizione, come dimostrano le sue pubblicazioni. L'*Adversus omnes haereses*, inizialmente pubblicato a Colonia nel 1539, e il *De iusta haereticorum punitione*, uscito a Salamanca nel 1547, trattavano ambedue il problema dell'eresia nella Chiesa cattolica. Egli strutturò l'*Adversus omnes haereses* secondo parole chiave disposte in ordine alfabetico, come ad esempio *baptismus* o *gratia*. Affrontò la natura dell'eresia nel suo insieme, e descrisse tutte le varietà di eresia nello spazio tematico del proprio lavoro. Per Castro, come per molti nella gerarchia della Chiesa cattolica durante la Controriforma, le eresie dei riformatori non erano nuove. I riformatori riprendevano opinioni scorrette che avevano minacciato l'unità della Chiesa nei tempi passati non meno di quanto stava accadendo nel XVI secolo. Perciò, Castro riportava, accanto alle opinioni degli anabattisti cinquecenteschi, le credenze dei donatisti del IV secolo sul battesimo. Il suo lavoro fu giudicato dai contemporanei incredibilmente utile nel definire il problema dell'eresia, visto che nel corso del XVI secolo ci furono ben 21 edizioni dell'*Adversus omnes haereses*.

Nella seconda opera, *De iusta haereticorum punitione*, Castro fu più interessato ad indagare le cause immediate delle eresie della Riforma. In una sezione del manuale, riguardante la proibizione ai laici di leggere le Bibbie in volgare, Castro collegò esplicitamente il fenomeno con gli inizi della Riforma. Egli elaborò per i suoi lettori una articolazione che metteva in evidenza la produzione letteraria di Lutero, fin dall'inizio della sua defezione dal cattolicesimo. Sottolineò anche la rapidità con cui le idee di Lutero si erano diffuse mediante l'uso della stampa, guadagnando molte regioni della Germania nel giro di appena qualche anno, e poi estendendosi oltre i confini dei territori germanici. Nonostante la sua convinzione che tutte le eresie fossero intrinsecamente connesse nello spazio e nel tempo, Castro capì che i libri, e in particolare l'uso della stampa, avevano reso la Riforma protestante una nuova e particolare sfida per la Chiesa cattolica. Sebbene nessuna delle due opere spieghi la procedura o la pratica inquisitoriale, ambedue mostrano accuratamente la necessità dell'azione inquisitoriale attraverso la chiara esposizione dei pericoli legati all'eresia nel corso della storia della Chiesa e nel contesto particolare dell'Europa del XVI secolo.

Le altre fatiche di Castro per la gloria della Chiesa e degli Asburgo, compreso il suo *De potestate legis poenalis* (1550), ebbero obiettivi di natura più immediata. Egli auspicava un migliore finanziamento dell'Inquisizione spagnola, che poteva godere solo dei fondi provenienti dalle confische delle proprietà delle vittime, sostenendo che, oltre alle legittime confische, gli eretici dovessero fare pubbliche restituzioni per ciò che egli considerava un crimine pubblico. Castro immaginava un'Inquisizione forte ed economicamente sicura, che si espandesse in tutti i territori degli Asburgo garantendo l'ortodossia di chiunque vivesse nei confini dell'Impero. Tuttavia, in Inghilterra Castro ebbe paura di iniziare ad usare il potere inquisitoriale nei confronti dei protestanti di ferma convinzione; intuiva che un approccio più morbido avrebbe prevenuto la destabilizzazione del paese. Nonostante il suo zelo, la sua dedizione, la forte opposizione contro l'eresia e la convinzione che l'Inquisizione fosse lo strumento chiave per prevenire il dilagare di essa, quando fu necessario, Castro adeguò le sue azioni alle esigenze politiche e religiose.

(J. Wickersham)

Vedi anche

Bibbia; Carlo V, imperatore e re di Spagna; Concilio di Trento; Manuali per inquisitori

Bibliografia

Castro 1534, Castro 1547, Castro 1550, Castro 1958, Castro 1958(a), Errera 2000, Lavenia 2004, Loades 1998, Pastore 2003, Trinidad Ambriz 1967, Vekene 1982-1992

Castro, Francisco de - Nono inquisitore generale del Sant'Uffizio portoghese, Francisco de Castro (Lisbona, agosto 1574-Lisbona, 1 gennaio 1653) nacque da Álvaro de Castro, figlio del quarto viceré dell'India, membro del Consiglio di Stato e ambasciatore a Roma del re Sebastiano, e da Ana de Ataíde, nipote del secondo conte di Castanheira e di Jorge de Ataíde, vescovo di Viseu, cappellano maggiore e membro del Consiglio del Portogallo fino al 1603. Quest'ultimo, una figura influente, favorì con ogni probabilità l'avvio dell'insigne carriera del bisnipote Castro al servizio della Corona. Esiste inoltre una stretta correlazione tra le promozioni e gli importanti incarichi politici conseguiti da Castro e da suo cugino António de Ataíde, primo conte di Castro Daire (titolo creato da Filippo IV nel 1625) e membro della giunta dei governatori di Portogallo dal giugno 1631.

Castro studiò all'Università di Coimbra, città dove si trovava già, almeno dal 1592, come alunno del Collegio di São Pedro. Si immatricolò alla facoltà di Teologia nel 1593, ma si addottorò soltanto il 4 gennaio 1604, dopo aver comunque ottenuto il titolo di maestro in Arti il 12 giugno 1594. Durante gli studi universitari, com'era consueto per i secondogeniti della nobiltà, Castro intraprese la vita ecclesiastica e ricevette i primi benefici, fra i quali spiccava la remunerativa carica di decano della cattedrale di Coimbra (12 dicembre 1602).

Iniziò la propria carriera al servizio della monarchia con la funzione di rettore dell'Università di Coimbra, assunta il 30 giugno 1605. Eletto presidente del tribunale della *Mesa da Consciência e Ordens*, lasciò la guida dell'ateneo il 16 aprile 1611 e si trasferì a Lisbona, dove entrò in carica il 17 luglio dello stesso anno. Il 4 settembre 1617 fu preconizzato vescovo di Guarda. Nell'ottobre 1629 Filippo IV lo designò inquisitore generale. Il titolo fu confermato dal breve papale del 19 gennaio 1630 e Castro assunse l'incarico a Coimbra (caso raro) il 20 maggio seguente. All'epoca vantava ormai una lunga esperienza di governo in diverse istituzioni e godeva della massima fiducia politica, in virtù dei servigi prestati e dei legami familiari che possedeva nel mondo politico. Non sorprende, in tal senso, la sua presenza nel *Consejo de Estado*, di cui chiese di entrare a far parte già nel 1605.

La presenza a Coimbra al momento dell'assunzione dell'incarico di inquisitore generale rispondeva a un preciso ordine contenuto nella lettera del re del 20 agosto 1629 e lascia trasparire il carattere di solerte servitore di Castro. A quanto pare, infatti, si dimostrò più obbediente al monarca del suo predecessore Fernão Martins Mascarenhas, senza per questo venir meno alla tradizionale difesa

© CNRS EDITIONS PISA

dell'autonomia dell'Inquisizione. In quegli anni Castro guidò una visita al Fisco del Sant'Uffizio di Coimbra, motivata dalle denunce di presunte irregolarità nelle procedure sollevate dai nuovi cristiani, ma anche dai sospetti di corruzione già diffusi al tempo di Mascarenhas. Il re affidò a Castro il comando dell'ispezione e il compito di fissare le eventuali punizioni di ufficiali e ministri il cui comportamento scorretto fosse stato verificato. A Coimbra Castro condusse una diligente indagine sull'attività del tribunale. Rimase in città fino al novembre 1630 per poi dirigersi a Évora, dove ripeté l'ispezione e lo stesso fece poi a Lisbona nel febbraio 1631. Era la prima volta che un inquisitore generale si impegnava in prima persona in quel genere di operazione. Castro poté così maturare una conoscenza approfondita dell'istituzione che si trovò a governare. La cosa non fu senza conseguenze sulla condotta che tenne in seguito. Infatti, durante il primo anno di comando, guidò l'Inquisizione attraverso una regolare corrispondenza con il Consiglio Generale (da essa emerge la preoccupazione di Castro per il corretto svolgimento delle procedure). Lo stretto rapporto di complicità con il Consiglio Generale fu una costante durante gli anni in cui fu a capo del Sant'Uffizio.

Nel corso delle visite Castro licenziò alcuni inquisitori e altri ufficiali. Il risultato della sua ispezione generale fu trasmesso a Madrid con un memoriale nell'ottobre 1631. Per esaminarne il contenuto, Filippo IV creò una commissione composta dal suo confessore, frate Antonio de Sotomayor, dall'inquisitore generale di Spagna e da Miguel de Castro, deputato del Consiglio Generale di Portogallo. I tre conclusero che l'inquisitore generale lusitano si era mosso in modo esemplare e che le denunce dei nuovi cristiani erano infondate. Gli 'stili' del Sant'Uffizio, dunque, non erano viziati sul piano giuridico, dal momento che gli abusi contro cui reclamavano i nuovi cristiani non erano stati dimostrati, ancor meno nelle carte processuali del celebre canonico e professore universitario di Coimbra António Homem. La commissione si allineò a Castro e invitò Filippo IV a non dare ascolto a nuove lamentele dei nuovi cristiani contro l'Inquisizione. Si trattò di un grande successo che segnò l'inizio del suo governo. Attraverso le ispezioni, infatti, Castro dette prova di fedeltà e senso del compimento degli obblighi, prese le misure al tribunale della fede, conobbe personalmente i suoi agenti e riuscì a proteggere lo statuto autonomo del Sant'Uffizio portoghese, scongiurando al tempo stesso il rischio della concessione di ulteriori perdoni generali ai nuovi cristiani in futuro. Aveva così spianato la via per conservare il suo potere e per riorganizzare il Sant'Uffizio.

Nel luglio 1632 Castro ottenne che qualsiasi decisione fosse presa esclusivamente tra lui stesso e il sovrano, attraverso il segretario del Consiglio di Portogallo e il duca di Olivares, *valido* di Filippo IV, senza la mediazione dei governatori del regno, o del Consiglio di Portogallo. Già nei mesi finali del 1631 l'inquisitore generale aveva dato prova della propria determinazione lanciando una campagna di ristrutturazione degli edifici dell'Inquisizione di Lisbona, nonostante la pressione della Corona perché continuasse a sostenere con le casse del Fisco la difesa dei territori dell'impero portoghese. L'anno seguente si resero vacanti seggi nel Consiglio Generale e Castro pretese che, come era avvenuto al suo predecessore, la scelta dei nuovi membri fosse di sua esclusiva competenza, così come le nomine del giudice e del tesoriere del Fisco. Così, nel marzo 1633, su invito di frate Sotomayor, Filippo IV emise una patente con cui stabilì che non sarebbe più stata messa in discussione la prerogativa degli inquisitori generali di decidere chi fossero i deputati dell'organismo centrale del Sant'Uffizio. Era una nuova vittoria, anche se in seguito non sarebbero mancati i tentativi da parte di Madrid di sottrarre a Castro il controllo sul denaro confiscato fino al punto di ostacolare le spese per le opere di edilizia, come accadde nel 1635-1636. La pronta reazione dell'inquisitore generale impedì sempre a tali proposte di passare.

Il miglior esempio della direzione e dello zelo organizzativo che Castro impresse all'Inquisizione è fornito dal nuovo Regolamento, redatto nel 1640 e rimasto in vigore fino al 1772. Il documento fu il risultato della conoscenza dell'istituzione che Castro aveva maturato, in primo luogo a partire dalle ispezioni avviate subito dopo aver ricevuto l'incarico. A ciò si sommava una lunga familiarità con la guida di numerorse organizzazioni, dall'Università alla *Mesa da Consciência e Ordens*, fino alla diocesi (dove pubblicò nuove costituzioni sinodali). Francisco Bethencourt ha osservato come il Regolamento del 1640 contenesse soprattutto quattro novità: una dettagliata descrizione del modello organizzativo del tribunale, della sua attività giudiziaria e delle pene previste per i vari delitti che rientravano sotto la sua giurisdizione; la codificazione dei riti e dell'etichetta interna; il rafforzamento dei poteri del Consiglio Generale e dell'inquisitore generale; la definizione di criteri più rigidi per la selezione degli agenti del Sant'Uffizio, in particolare imponendo l'obbligo che gli inquisitori fossero nobili, ovvero accelerando una politica di elitizzazione sociale dei suoi corpi. Il Regolamento del 1640 non fu l'unico codice normativo varato da Castro. L'inquisitore generale, infatti, promosse ancora un nuovo Regolamento dei giudici del Fisco, uno statuto (*compromisso*) della confraternita di São Pedro Mártir e la nuova edizione ampliata di una raccolta di bolle, brevi papali e decreti regi di materia inquisitoriale (a lui si deve la seconda edizione del *Collectorio* nel 1634, dopo la prima che risaliva al 1596).

Castro rappresenta un caso paradigmatico dell'ampio potere detenuto dagli inquisitori generali in Portogallo, di cui è prova il fatto che sopravvisse nel suo ruolo al cambio di regime nel dicembre 1640, quando la Corona portoghese cessò di essere incorporata alla monarchia ispanica. Ciò nonostante l'arresto subito nel luglio 1641 con l'accusa di avere partecipato alla congiura tesa a deporre il nuovo re Giovanni IV. Già con la Restaurazione, nel dicembre 1640, Castro aveva rifiutato di entrare a far parte del governo provvisorio. A comprometterlo però furono le relazioni che intratteneva con l'arcivescovo di Braga, Sebastião de Matos Noronha, capo di una congiura ordita nel 1641. Il mancato appoggio alla nuova dinastia da parte di Castro può essere dipeso da ragioni di prudenza e calcolo politico, considerata l'instabilità della situazione, da un'opposizione frontale a Giovanni IV e al gruppo di nobili che guidò l'insurrezione del 1640, ma anche dalle complicità con il potere rovesciato e dal riconoscimento di quanto ad esso doveva, oppure dalla convinzione che il modo migliore per preservare la futura indipendenza del Sant'Uffizio fosse mantenere le distanze da decisioni che potevano rivelare avventate. Dopo l'arresto, Castro scrisse al nuovo sovrano rivendicando la propria innocenza. Infine, nel febbraio 1643 ottenne di nuovo la libertà. L'evento fu celebrato con festeggiamenti organizzati dal Consiglio Generale e dai tribunali distrettuali. Furono tempi difficili per l'Inquisizione, accusata allora di favorire gli interessi della Castiglia.

In seguito Castro riprese la propria battaglia in difesa dell'autorità e delle prerogative del Sant'Uffizio. Visitò di persona il tribunale di Lisbona, ripetendo il gesto con cui aveva iniziato il suo governo, come per rifondarne la legittimità. A sette mesi dalla liberazione si rivolse al re per richiedere il rispetto del privilegio dei familiari del Sant'Uffizio, che li esentava dalla leva militare. Osò sfidare anche Giovanni IV ignorando l'ordine di non perseguire i nuovi cristiani che appoggiavano finanziariamente la Corona, come avvenne nei celebri casi di Manuel Fernandes Vila Real e di Duarte da Silva, processati per cripto-ebraismo. Il primo rappresentava un importante sostegno economico dell'azione diplomatica portoghese, soprattutto in Francia, dopo il 1640. Fu arrestato nel 1649 e rilasciato nel 1652. Il secondo, un facoltoso banchiere, fu catturato nel dicembre del 1652 e punito con l'esilio in Brasile. Neppure la vicinanza del re fu d'aiuto ai due nuovi cristiani. Allo stesso modo, ancora nel 1652, Castro negò al monarca anche la richiesta di potersi servire delle rendite del Fisco.

La polemica più accesa tra Castro e Giovanni IV esplose nel 1649. Le circostanze misero in risalto l'abilità con la quale l'Inquisizione era in grado di ricorrere alla sua duplice natura (regia

e pontificia) per preservare la sua autonomia. Per attirare i capitali dei nuovi cristiani portoghesi, il sovrano incoraggiò la creazione di una società commerciale, la *Companhia Geral do Comércio do Brasil*. Contro la volontà del Sant'Uffizio il 6 febbraio 1649 emise un decreto che esentava dalla confisca i nuovi cristiani che avessero dato il proprio contributo economico alla neonata Compagnia e impose inoltre all'Inquisizione di non rendere nota la cosa al papa. All'epoca infatti Roma non aveva ancora riconosciuto l'autorità del nuovo re di Portogallo. Le proteste degli inquisitori non cessarono. Appellandosi all'inesistenza di una giurisdizione regia in materia di dispensa degli eretici dalla confisca, dal momento che si trattava di una pena la cui imposizione era di competenza del diritto canonico, il Sant'Uffizio non rispettò l'ordine e rimise la questione al giudizio del papa. Innocenzo X rispose nel 1650 con due brevi. Nel primo condannò l'indulto regio, dichiarandolo nullo. Nel secondo, invece, elogiò la condotta di Castro, invitandolo alla disobbedienza. E così agì il tribunale della fede.

Sul piano della repressione anti-ereticale, il governo di Castro coincise con una fase di relativa moderazione da parte dell'Inquisizione rispetto alla fase immediatamente precedente. La media annuale dei processi, tuttavia, rimase superiore agli anni anteriori al 1616. Di fatto, è evidente che, sul lungo periodo, l'età di Castro si inserì comunque in un ciclo di intensa persecuzione da parte del Sant'Uffizio. Tuttavia, il ritmo fu più volte interrotto a seguito di episodi come l'editto di grazia emesso nel 1627 (ancora all'epoca dell'inquisitore generale Mascarenhas), l'autorizzazione concessa nel 1629 ai nuovi cristiani di poter uscire liberamente dal regno, le ispezioni condotte da Castro nei tre tribunali del regno tra 1630 e 1631, la turbolenta stagione inaugurata dalla Restaurazione e dall'arresto dell'inquisitore generale (in quegli anni il numero di imputati sentenziati raggiunse il limite minimo nel corso della dirigenza di Castro), le polemiche provocate dal decreto del 1649. Si può perciò concludere che gli anni in cui Francisco de Castro fu inquisitore generale (1630-1653) rappresentarono più un tempo di riorganizzazione interna e di conservazione dell'autonomia del tribunale della fede, che un periodo di violenta persecuzione.

(J.P. Paiva)

Vedi anche

Homem, António; Inquisitori generali, Portogallo; Mascarenhas, Fernão Martins; Nuovi Cristiani, Portogallo; Silva, Duarte; Struttura economica: Inquisizione portoghese; Visite inquisitoriali

Bibliografia

Azevedo 1975, Baião 1942, Bethencourt 1994, Pulido Serrano 2006, Torres 1978, Vale 1995

Castro, João de Melo e - Discendente da una famiglia di nobili origini, João de Melo e Castro (Vila Viçosa, ?-Évora, 6 agosto 1574) nacque da Pedro de Castro de Azevedo, alcalde maggiore di Melgaço, donatario dei possedimenti di Ferreira Passada e commendatore di Santa Maria de Ansime, nei pressi di Guimarães, e da Brites de Melo, figlia di João de Melo, commendatore di Casável (Santarém). Dopo aver conseguito il baccalaureato in Diritto canonico all'Università di Salamanca (1531), il giovane Castro entrò come cappellano nella casa del cardinale infante Alfonso, figlio di Emanuele I e arcivescovo di Lisbona e vescovo di Évora, città nella quale risiedeva. Quell'incarico, che Castro svolgeva ancora il 24 settembre 1539, fu determinante per conquistare la fiducia del cardinale infante Alfonso e per iniziare una autorevole carriera politica e ecclesiastica. Designato canonico della cattedrale di Évora e della cattedrale di Capo Verde, il suo nome resta legato, anzitutto, al periodo iniziale della storia del tribunale del Sant'Uffizio in Portogallo. Il primo inquisitore generale, il frate francescano Diogo da Silva, lo nominò infatti fra i primi deputati del Consiglio Generale dell'Inquisizione (10 ottobre 1536) e lo promosse, sempre quello stesso anno, primo inquisitore di Évora (22 dicembre 1536). L'esperienza maturata al servizio del Sant'Uffizio lo portò anche ad assolvere le funzioni di deputato nel tribunale della *Mesa da Consciência* a partire dal 13 febbraio 1538. In seguito, il nuovo inquisitore generale, l'infante Enrico, lo creò inquisitore di Lisbona (16 luglio 1539). L'attività di Castro nel tribunale di Lisbona prese forza soprattutto dopo l'elevazione dell'infante Enrico a arcivescovo di Évora (24 settembre 1540). Di assoluto rilievo fu il suo intervento nel proto-Consiglio Generale dell'Inquisizione, nello svolgimento dei processi, nell'elaborazione del Regolamento del 1552. Ebbe parte attiva nell'organizzazione di uno dei primi *autos da fé*, quello celebrato a Lisbona il 14 ottobre 1544, con venti sentenze capitali e cinquantatré condanne all'abiura, in alcuni casi associate al carcere a vita.

Oltre all'Inquisizione, Castro servì nell'apparato politico dello Stato, con il grado di presidente del tribunale regio del *Desembargo do Paço* (dal 13 febbraio 1538) poi come giudice del tribunale regio della *Casa da Suplicação* (patente di nomina datata 31 maggio 1540), infine come giudice del tribunale della *Casa do Cível* (patente di nomina datata 29 gennaio 1549). La sua attività si estese anche a funzioni episcopali, prima come vescovo dell'Algarve (dal 13 marzo 1549) e poi come arcivescovo di Évora (dal 21 giugno 1564), dove sostituì l'inquisitore generale Enrico. Nel 1551 Castro prese parte alla seconda fase del Concilio di Trento, sotto il pontificato di Giulio III. Rientrato in Portogallo, celebrò il Sinodo diocesano e pubblicò le costituzioni della diocesi dell'Algarve. Il 17 settembre 1557 fu promosso giudice supremo del regno (*regedor das justiças*) e consacrato dal cardinale infante Enrico coadiutore, provveditore, vicario generale e visitatore dell'arcidiocesi di Évora. Alla guida della arcidiocesi di Évora si occupò della ristrutturazione del palazzo episcopale, realizzò interventi nella cattedrale e riunì tre Sinodi (nel 1565, nel 1567 e nel 1569). Alla sua morte Castro fu sepolto, per sua espressa volontà, nella cappella della Cena del Signore della cattedrale di Évora, la città a cui fu legato per gran parte della sua vita.

(A.C. da Costa Gomes)

Vedi anche

Auto da Fé, Portogallo; Concilio di Trento; Consiglio Generale dell'Inquisizione portoghese; Enrico, cardinale infante, poi re di Portogallo; Évora; Lisbona; Silva, Diogo da; Vescovi, Portogallo

Bibliografia

Azevedo 1975, Baião 1920, Coelho 1987, Gomes 1998-1999, Gomes 2003, Mendeiros 1995-1996, Paiva 2006

Castrucci, Vincenzo - La *Chronica* del convento di San Domenico di Fiesole narra che il giorno 8 settembre 1553 «Vincentius Castrutius de Florentia», all'età di 14 anni, indossò per la prima volta l'abito, e che nello stesso convento fece poi la professione a 15 anni compiuti, verosimilmente l'8 settembre 1554, entrando così nell'Ordine domenicano. Si può arguire quindi che Castrucci fosse nato a Firenze nel 1538 o nel 1539, e sono queste le uniche informazioni biografiche reperibili sino al 2 gennaio del 1574, quando lo troviamo annoverato in una lista capitolare del convento domenicano di San Romano di Lucca. Per la prima notizia successiva occorre attendere il 28 maggio del 1583, giorno in cui fu insignito del baccellierato a Roma, nel convento di Santa Maria sopra Minerva. Due anni dopo, il 23 marzo del 1585, fu nominato inquisitore di Perugia e dell'Umbria. Dal *De Romana Provincia Ordinis Praedicatorum* di Vincenzo Maria Fontana (1670) veniamo a sapere che Castrucci, prima di essere nominato inquisitore, aveva già prestato la sua opera come vicario generale dello stesso tribunale; possiamo quindi ipotizzare che egli da anni dimorasse a Perugia e che si occupasse

da tempo della pratica giudiziaria inquisitoriale locale, quando la sua designazione a inquisitore – all'età di circa 55 anni – coronò il periodo di formazione svolto in qualità di vicario. L'incarico di inquisitore di Perugia comportò l'inizio della sua attività di docente nello *Studium* della città, e il 21 maggio 1589 alle nuove mansioni si accompagnò il conferimento di una prestigiosa qualifica, il *magisterium* in Teologia, datogli sempre alla Minerva. L'ultima data da segnalare è quella della morte, avvenuta nel 1598, come indicato dal Fontana nel *Sacrum Theatrum Dominicanum* (1666).

Preceduto da Niccolò Alessi e seguito da Benedetto Ercolani, Castrucci occupò dunque il posto di inquisitore generale di Perugia dal 1585 al 1598, e fu il terzo dei giudici di quel tribunale, la cui giurisdizione si estendeva su tutta l'Umbria. I giudizi espressi dagli storici dell'Ordine domenicano sulle qualità e sull'operato di Castrucci sono in genere lusinghieri, anche se sintetici. Il menzionato Fontana segnala che il compito di inquisitore fu da lui esercitato «cum laude»; Boarini lo dipinge come «uomo di gran credito, e stima», e il ritratto di certo più completo e dettagliato che possediamo, ossia il medaglione pubblicato nel 1596 da Razzi, suo contemporaneo, contiene un giudizio assai favorevole basato sull'elevata statura d'animo (se non di fisico) e sull'abbondanza di virtù cristiane, sommate alla «laude» che i «buoni» riconoscevano all'esercizio della giurisdizione da parte di Castrucci. In verità, l'encomio di Razzi si basa anche sulla «grandezza nella scienza»; e ciò, oltre che dal titolo di *magister Sacrae Theologiae* e dalla docenza, potrebbe essere testimoniato dagli scritti; se non fosse che di Castrucci restano solo il ricordo di un commento alla *Tertia pars* della *Summa* di Tommaso, pure perduto, e un'opera manoscritta conservata in un unico codice (BAV, *Vat. Lat.* 12722) e il cui *incipit* suona: *Fundamentum processus conficiendi in causa Fidei*.

Si tratta di un manoscritto cartaceo vergato verosimilmente alla fine del XVI secolo o ai primi anni del secolo successivo nell'ufficio inquisitoriale di Perugia. Da qui passò alla Biblioteca della Congregazione del Sant'Uffizio. La presenza del manoscritto a Roma, del resto, documenta che il testo di Castrucci ebbe una certa diffusione anche tra gli addetti alla Congregazione, che lo conservarono a lungo prima di depositarlo alla Biblioteca Vaticana nel corso del XX secolo. L'opera consiste in un breve manuale in grado di rispondere al bisogno degli inquisitori di conoscere in modo chiaro, conciso e lineare gli istituti del processo antiereticale, senza la profusione di dettagliati riferimenti legislativi o di prolisse citazioni dottrinali che caratterizzava le opere coeve. Si tratta pertanto di un succinto opuscolo 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 normative o giurisprudenziali. La destinazione dell'opera è palesata dal suo stesso titolo: Castrucci infatti indica subito che il suo manuale riunisce ed espone le nozioni basilari (*fundamentum*) atte ad introdurre, istruire e concludere un intero processo (*processus conficiendi*) solo di natura inquisitoriale (*in causa Fidei*). Allo stesso modo, l'*explicit* dichiara apertamente che si tratta di una «Pratica criminalis in Tribunali Sancti Officii observanda». Nonostante il complesso di tali caratteristiche renda il *Fundamentum* differente rispetto agli altri manuali per inquisitori del XVI secolo, il suo contenuto non è affatto nuovo né originale, perché Castrucci desume interi brani (trascritti parola per parola) dai trattati precedenti. In particolare le sue fonti sono il *Directorium inquisitorum* (1376) di Nicolau Eymerich, gli *scholia* di Francisco Peña al *Directorium* (1578) e il *De catholicis institutionibus* (1575) di Diego de Simancas. La vera novità dell'opera consiste piuttosto nella sua struttura pratica e funzionale, strettamente legata alla logica successione delle fasi del giudizio e agevolata da una razionale suddivisione in paragrafi di facile consultabilità. Il manuale di Castrucci, in sostanza, è la prima testimonianza accertata (almeno tra gli scritti oggi superstiti) dell'esistenza di opere più semplici e compendiose rispetto ai complicati e voluminosi trattati editi nel Cinquecento, e rappresenta la più antica espressione di un nuovo metodo di redazione (più sistematico e meno proclive alla reiterata allegazione delle fonti) che sarebbe stato alla base di molte delle successive opere per inquisitori, tutte caratterizzate dalla parsimonia nelle citazioni e da una spiccata destinazione alla pratica giudiziaria. Appartengono a questa categoria l'*Introductio seu praxis inquisitorum* (1605) di Francisco Peña e il *Sacro Arsenale* (1621) di Eliseo Masini. Il compendioso e chiaro manuale di Castrucci, che contempla solo norme processuali esposte in brevi paragrafi tutti razionalmente correlati, mostra dunque con efficacia e completezza la logica successione e concatenazione degli atti nell'unità funzionale della dinamica processuale, e si presenta quindi come un vero e proprio *ordo* processuale che appare sicuramente originale e innovativo per l'epoca di redazione, non solo nell'ambito del diritto inquisitoriale, ma più in generale nel campo di tutto il coevo diritto criminale.

(A. Errera)

Vedi anche

Eymerich, Nicolau; Manuali per inquisitori; Masini, Eliseo; Peña, Francisco; Perugia; Simancas, Diego de

Bibliografia

Boarini 1778, Ermini 1971, Errera 2000, Fontana 1666, Fontana 1670, Jobe 1986, Razzi 1596

Catalogna - La presenza di valdesi nelle valli dei Pirenei e di catari in diverse aree della Catalogna nel corso del XIII secolo fu all'origine delle prime azioni repressive tanto della Corona quanto delle *Cortes* e dei vescovi. L'energica azione del tribunale dell'Inquisizione di Toulouse a partire dal 1229 provocò una emigrazione di catari e la loro dispersione per la Catalogna. Per questo motivo il 26 maggio 1232 papa Gregorio IX firmò la bolla *Declinante iam mundi*, nella quale ordinava all'arcivescovo di Tarragona, Aspàreg de la Barca, e ai suoi suffraganei che, con l'aiuto dei domenicani, facesse ricercare e castigare gli eretici della sua provincia ecclesiastica secondo le norme inquisitoriali già approvate dalla Chiesa. Questo documento viene considerato l'origine dell'Inquisizione in Catalogna, il cui primo tribunale funzionò a Lérida.

Il Concilio di Tarragona del 1242, al quale assistettero vescovi catalani e aragonesi, classificò i diversi delitti connessi con l'eresia, stabilì le pene e regolò le procedure, seguendo i consigli di Ramon de Penyafort. Nel 1249 Innocenzo IV affidava a Penyafort, provinciale dei domenicani, e ai suoi successori la scelta di frati per agire come inquisitori. L'Inquisizione si configurò quindi come un tribunale specifico. Il re Pietro III cercò di stabilire un maggiore controllo regio sul foro attraverso la creazione, nel 1350, di un inquisitore generale per tutta la Corona d'Aragona.

L'azione dell'Inquisizione medievale catalana presenta delle irregolarità cronologiche. All'inizio si concentra nella repressione del catarismo. Debellato quest'ultimo alla fine del XIII secolo, l'Inquisizione entra in un periodo di blanda attività che si interrompe, in taluni momenti concreti, con i processi contro i templari (che si concludono con una assoluzione nel 1312), contro Arnau de Vilanova (1316) e contro i beghini (o begardi). Tra il 1356 e il 1399 l'inquisitore generale Nicolau Eymerich, autore del *Directorium inquisitorum* (1376), riorganizzò il tribunale, estese la sua giurisdizione, diede impulso e rese la sua azione più severa. Eymerich fu il promotore delle condanne contro l'opera di Ramon Llull (Raimondo Lullo). Gli eccidi di ebrei del 1344 e del 1391 provocarono un aumento degli ebrei convertiti a forza e, contemporaneamente, la comparsa di alcuni processi contro giudaizzanti.

Il XV secolo è un periodo di pressoché totale inattività inquisitoriale in Catalogna. Tuttavia la città di Barcellona richiese e ottenne nel 1459 un inquisitore specifico per la sua diocesi che fosse un domenicano catalano, ma tale titolo fu in pratica solo onorifico.

I principali argomenti con i quali le autorità catalane tentarono di opporsi all'insediamento, da parte di Ferdinando il Cattolico,

di una Inquisizione simile a quella che era stata creata in Castiglia nel 1478 furono l'esistenza di un proprio tribunale, l'attentato che si commetteva contro le Costituzioni della Catalogna e lo spopolamento e la rovina economica che si stava producendo con la fuga dei giudeo-*conversi*. Invano i *consellers* di Barcellona chiesero che l'Inquisizione dipendesse dai vescovi e che non seguissero gli stessi metodi (segreto, tortura, carceri proprie) utilizzati nella Corona di Castiglia. Nel 1484 Ferdinando dispose la creazione del nuovo Sant'Uffizio nella Corona d'Aragona; l'inquisitore generale Tomás de Torquemada destituì l'inquisitore esistente e nominò altri domenicani come nuovi inquisitori in Catalogna. Ma a causa dell'opposizione delle istituzioni autoctone, solo nel 1487 la nuova Inquisizione poté trasferirsi a Barcellona, mentre nel 1486 il tribunale si era stabilito nella diocesi di Lérida.

Il tribunale di Barcellona si trovava sotto la giurisdizione dell'inquisitore generale e del Consiglio della Suprema Inquisizione. Solo tra il 1507 e il 1518 ci fu un inquisitore generale proprio per la Corona di Aragona, distinto da quello di Castiglia. Nel 1640, quando esplose la rivolta dei *Segadors*, gli inquisitori di Barcellona fuggirono. Tra il 1643 e il 1652, durante la dominazione francese della Catalogna, esistette un tribunale proprio. Tra il 1705 e il 1714, a causa della Guerra di Successione, funzionarono simultaneamente due tribunali: uno a Tortosa, fedele a Filippo V, e un altro a Barcellona, che obbediva invece all'arciduca Carlo d'Austria.

Il distretto del tribunale di Barcellona non copriva tutta la Catalogna: la diocesi di Lérida era sotto la giurisdizione di quello di Zaragoza; la diocesi di Tortosa, dove si concentrava la popolazione *morisca* del Principato, era nel distretto di Valencia, per cui in essa l'evoluzione dell'azione inquisitoriale assomiglia maggiormente a quella che si ebbe nelle diocesi valenciane. Il Sant'Uffizio non operò nella valle di Arán, che dipendeva dalla diocesi francese di Comminges. Il Rossellón e l'Alta Cerdaña smisero di essere soggette alla giurisdizione dell'Inquisizione spagnola nel momento in cui vennero annesse alla Francia, nel 1659.

Tre caratteri rendono peculiare il tribunale di Barcellona nell'ambito della compagine inquisitoriale. In primo luogo, la sua condizione di tribunale di un distretto di frontiera e caratterizzato da un'abbondante immigrazione occitana fece in modo che i francesi residenti o di passaggio per la Catalogna costituissero una grande categoria di processati. Nel XVII secolo lo stanziamento in Catalogna di una importante guarnigione militare straniera fu alla base dell'alto numero dei processi per luteranesimo. Uno dei principali obiettivi del tribunale di Barcellona era di evitare che penetrasse il protestantesimo attraverso l'immigrazione, l'esercito, il commercio, l'introduzione di libri proibiti, o – elemento del tutto particolare – il contrabbando di cavalli. In secondo luogo, il fatto che il tribunale avesse giurisdizione su sodomia (acquisita a partire dal 1531) e bestialità (dal 1583), caratteristica che condivideva con il tribunale di Valencia. Infine il tribunale dovette patire la frequente ostilità delle istituzioni ecclesiastiche e civili catalane, che lo consideravano un'anomalia e un elemento di castiglianizzazione contrario alle costituzioni catalane. Sebbene la *Suprema* raccomandasse spesso agli inquisitori di Barcellona prudenza e cautela, talvolta gli scontri furono inevitabili e portarono a incarcerazioni, confini e scomuniche che di solito finivano con l'invocazione al potere arbitrale del re. Nella loro corrispondenza gli inquisitori di Barcellona si lamentano spesso del loro isolamento e dell'ostilità espressa nei loro confronti dalle *élites* catalane.

L'opposizione catalana si manifestò soprattutto nelle *Cortes*, che chiesero insistentemente al re di limitare le prerogative inquisitoriali e di ridurre il numero dei familiari. La prima richiesta non venne soddisfatta, mentre la seconda sì. La *Concordia* del 1568 tra i Consigli dell'Inquisizione e quelli di Aragona stabilì un numero massimo di familiari in ciascun luogo in base alla consistenza della popolazione. Le *Cortes* del 1585 proibirono che i familiari potessero esercitare cariche civili. La *familiatura*, anche se continuava a garantire l'immunità giudiziaria e il diritto di portare armi, perse così il suo ruolo di elemento di promozione sociale. Il numero dei familiari decrebbe nel medio periodo (785 nel 1568, 849 nel 1600, 132 nel 1653, 100 nel 1737), soprattutto nelle città. Si abbassò anche il loro rango sociale, essendo la maggior parte dei familiari ricchi o medi contadini e commercianti. Il clima di ostilità istituzionale è causa del fatto che il tribunale di Barcellona era tra i più modesti del Sant'Uffizio, sotto molti aspetti: la considerazione sociale e i salari del personale, il fasto dei suoi *autos de fe*, il cronico *deficit* finanziario.

Il periodo di maggiore attività inquisitoriale in Catalogna fu il XVI secolo. Secondo i calcoli di Bada Elias e di Blázquez Miguel, delle 5.907 cause iniziate dal tribunale, tra il 1487 e il 1598 vennero giudicate 3.002 cause (50,82%), delle quali 2.705 arrivarono alla sentenza finale. Dopo un momento di massima attività tra il 1487 e il 1505, caratterizzato da una valanga di processi contro giudaizzanti, il tribunale di Barcellona entrò in un periodo di attività molto limitata fino a che nel 1539 iniziarono i processi contro i protestanti. Tra il 1598 e il 1705 ci furono 2.266 cause (38,36%), delle quali 1.532 arrivarono a conclusione, ma nel corso del XVII secolo l'attività del tribunale decrebbe d'intensità. Dal 1705 al 1808 ci furono solo 567 cause (9,59%): la maggior parte non ebbero esito e quelle che si conclusero con una sentenza si caratterizzarono per una maggiore mitezza rispetto alle epoche precedenti. Tale processo giunse al suo culmine nel XIX secolo: tra il 1808 e il 1834 vennero intentate 72 cause (1,21%). Predominano le cause per giudaismo (22,3%), quasi tutte dei primi anni, e per luteranesimo (13,8%).

Il 4 dicembre 1808 venne applicato a Barcellona il decreto di Napoleone che sopprimeva l'Inquisizione spagnola, la quale venne ricostituita da Ferdinando VII nel 1814. Nei dibattiti sulla soppressione del Sant'Uffizio i vescovi catalani si espressero in favore del suo mantenimento. L'abolizione del 1820 comportò l'assalto popolare alla sede del tribunale, il 10 marzo, e la distruzione degli archivi, dei quali si conservano solo pochi processi nella raccolta di Henry Charles Lea all'Università di Pennsylvania a Philadelphia. Nell'AHN di Madrid si conserva la documentazione inviata dagli inquisitori di Barcellona alla *Suprema* nel corso della sua storia.

(I. Fernández Terricabras)

Vedi anche

Aragona, età medievale; Aragona, età moderna; Arnau de Vilanova; Beghine e begardi; Barcellona; Contrabbando, Aragona; *Cortes*; Eymerich, Nicolau; Lérida; Llull, Ramon; Ramon de Penyafort, santo; Tarragona

Bibliografia

Bada Elias 1992, Balancy 1990, Blázquez Miguel 1990, Contreras 1984, Fort i Cogul 1973, Kamen 1993, López-Vela 1984, Monter 1990

Catari - I catari sono gli eretici più famosi del medio evo, incessantemente celebrati nella storiografia (in modo sciocco ed erudito), nei romanzi (più chiacchiere che letteratura), nelle poesie (tutte scarse), nella saggistica (guerre sante e genocidi), nella segnaletica stradale (*pays du Cathare* nel *Département* dell'Aude). La lista è infinita. La storia dei catari inizia silenziosamente nell'XI secolo con una presenza timida e incerta; poi, a metà del XII secolo, ecco che appaiono, manifesti e vistosi, dal Mediterraneo al Mare del Nord, fino a che, alla soglia del XIII secolo, una 'Chiesa catara' prospera con dottrine dualiste sistematiche e un episcopato complesso. Ad un certo punto, nel corso di questi cento anni circa, missionari bogomili giungono dai Balcani e influenzano (se non formano del tutto) la teologia dualista dei catari. Le regioni dove i catari prosperano sono il Tolosano, il Lauragais, l'Albigeois, e il Carcasses, anche se gruppi consistenti vivono nelle città dell'Italia settentrionale e nei villaggi della Marca Trevigiana. Tale grande

vicenda raggiunge il suo tragico crescendo con la sanguinosa violenza della crociata contro gli albigesi e, da quel momento, con le continue persecuzioni da parte degli inquisitori fino alla scomparsa totale dei catari, verso gli inizi del XIV secolo. Talvolta i catari sembrano riemergere, sopravvivendo segretamente, con un'influenza ampia e varia (dai cavalieri templari ai primi protestanti fino agli occulti discendenti di un Cristo che sopravvive alla croce). Una narrazione epica di libertà spirituale e intolleranza religiosa, un avvertimento e una lezione dal passato, sempre degna di essere raccontata, se non fosse che nulla di tutto ciò è vero.

Solamente una manciata di eretici veniva realmente chiamata *cathari* nel medioevo e, cosa più importante, nessun eretico nelle terre del conte di Toulouse fu mai designato 'cataro' (per scelta o per accusa) nel corso di un secolo o più di guerra e di Inquisizione. Il canonista benedettino Yves, vescovo di Chartres, in un trattato sulla giurisprudenza ecclesiastica composto all'inizio del XII secolo, riprodusse una lettera del V secolo del papa Innocenzo I ai vescovi di Macedonia concernente «coloro che si erano dati il nome di 'catari' e cioè i 'puri', e che talvolta ritornano alla Chiesa Cattolica», seppure «solo dopo aver ricevuto un'imposizione delle mani» (la lettera riprendeva ampiamente l'VIII canone del Concilio di Nicea). Yves de Chartres indicò questi quasi dimenticati scismatici come esempi dell'eterna natura del dissenso e della riconciliazione all'interno della Chiesa. Sessantatre anni dopo, il benedettino Eckbert, abate di Schönau, predicò tredici sermoni contro alcuni eretici di Colonia – una setta di vermi che «indubbiamente deve la propria origine all'eresiarca Mani» – che, a quanto pare, si definivano con eccentrica erudizione *cathari*. L'abate, nello spiegare quest'antico appellativo, copiò semplicemente ciò che il vescovo aveva copiato dal papa, ovvero lo stesso dal canone di Nicea. Tali spregevoli scismatici erano pure loro frammentati da scismi, in quanto sempre «divisi fra loro», capziosi e polemici. Il fatto di dare a qualche eretico, uomo o donna, il nome di 'catari' rappresentava dunque, come avveniva in larga parte dell'eresiologia medievale, un dotto adattamento di terminologia della tarda antichità. 'Cataro' – denotando occasionalmente il dualismo di un 'ariano' o di un 'manicheo' – era un oscuro termine che nella maggior parte dei casi indicava uno scismatico d'indefinita eterodossia che infine ritornava alla Chiesa. Esso era (ed è) una designazione di un eretico non più precisa di ogni altra definizione; anzi per certi versi più vaga. Purtroppo, il termine viene usato da studiosi moderni con una tale spaventosa mancanza di discernimento da essere diventato un epiteto foriero di confusione più che di chiarezza.

Nessuna fra le persone indagate dall'Inquisizione nei territori del conte di Toulouse parlò mai di 'catari', (o 'albigesi', 'manichei' e 'ariani'). In compenso, in tutti gli interrogatori, in ogni singola testimonianza, gli unici eretici su cui si chieda notizia, i soli eretici ricordati – ad eccezione di alcuni valdesi – erano i «buoni uomini», le «buone donne» e i loro «credenti». Al di sotto di tutti gli strati della nomenclatura ereticale dei secoli XII e XIII, dietro tutti i nomi usati dai polemisti cattolici per comprendere e condannare l'eresia tra la Garonna e il Rodano, c'erano questi buoni uomini e buone donne. E non si tratta solo di semantica o di pedanteria filologica. L'aspetto più sorprendente di tale appellativo era che esso rappresentava una formula di rispetto applicabile ad ogni uomo, nobile o contadino, nei territori del tolosano, del Lauragais, dell'Albigeois, e del Carcasses a partire dal 1140 circa. Il prestigio e la penetrazione dei buoni uomini derivavano da una intensa attività locale concentrata sopra un dato villaggio o insediamento. Tuttavia, lungi dal prospettare un'illusione di uguaglianza materiale e morale, questa somiglianza di tutti gli uomini fra loro, questo misurato esercizio di imitazione, erano proprio ciò che dava significato e ordine a quelle piccole comunità. Nel mantenimento di tale armonia comunitaria, di tale ritmo fluido assicurato dalla cortesia quotidiana, uno o due buoni uomini esemplificavano non solo l'abituale somiglianza tra gli uomini bensì, secondo variazioni periodiche di questo tema mondano, come la santità potesse risplendere e vibrare in un essere umano. Condividendo l'onore di Dio e portando il suo amore nel mondo, i buoni uomini seguivano l'esempio degli apostoli ed imitavano il Figlio.

Nonostante si riscontri una certa varietà nella santità e nell'onore, che permetteva loro di essere nobili o contadini, i buoni uomini erano raramente giovani. Al contrario, le buone donne erano sempre di nobile origine e spesso ragazzine. Il semplice epiteto «buona donna» appariva deliberatamente incongruo e stabiliva una disparità, in quanto una donna conosciuta con questo umile nome rappresentava, nella gerarchia ristretta del suo villaggio, una delle donne più importanti. L'appellativo «buona donna» riecheggiava solo debolmente le complessità sociali e morali che risuonavano nel termine «buon uomo». Una buona donna, lontana dal basarsi sulla santità garantita dalla cortesia, poggiava la sua moderata pretesa di santità sul proprio onore di nobile. Nel mezzo secolo precedente la crociata contro gli albigesi, migliaia di ragazze nobili in età pre-puberale furono fatte buone donne per un periodo breve, come qualche settimana o tre-quattro anni. Tutte le ragazze nobili in età pre-adolescenziale abitavano con zie o nonne in case comuni insieme ad altre vecchie donne, mentre le donne anziane erano quasi sempre buone donne, e la circostanza che le nipoti venissero fatte buone donne variava di villaggio in villaggio, di famiglia in famiglia. Tutte queste bambine moderatamente sante, dopo i mesi o gli anni passati come buone donne, si maritavano raggiunta la maggiore età a dodici anni. Nessuna donna era «buona donna» negli anni della fertilità, della giovinezza, del matrimonio, della maternità e quando viveva apertamente come moglie. Le sole altre buone donne in quei decenni erano nobili e anziane matrone, donne fuori dal periodo di fertilità, non più capaci o desiderose di sposarsi, a volte vedove, a volte separate da mariti anziani, che vivevano insieme, a due o tre, in piccole case, assistendo e insegnando alle ragazzine come essere buone donne. Ciò che tutte queste case di donne avevano in comune all'inizio e alla fine delle vite delle loro abitanti era l'intenso isolamento, sia breve sia lungo, dall'instabilità morale e sociale del mondo.

L'umanità dei buoni uomini e delle buone donne veniva temperata attraverso gli abiti e il cibo. Fra le centinaia di riferimenti inquisitoriali a «eretici vestiti» prima della crociata, nessuno specificò il taglio e il colore dell'abbigliamento ereticale. I buoni uomini e le buone donne vestivano semplicemente, in modo non costoso e con misurata umiltà. Un nobile con indosso abiti non tinti, una giovane ragazza in una larga gonna legata con una corda di pelle, un'anziana matrona con calze contadine in lana erano tutte le variazioni modeste del loro abbigliamento mondano. Similmente, anche la loro dieta presentava un menu umile rispetto a ciò che mangiavano gli altri uomini e donne; e, sotto molti aspetti, non era diversa dalla dieta di un monaco cistercense. Il cistercense Pierre des Vaux-de-Cernay – ricavando da Agostino d'Ippona le antiche abitudini culinarie dei manichei – affermò che i buoni uomini «rinunciavano alla carne, alle uova e al formaggio». Anche se il consumo di carne era limitato, non c'erano interdizioni su uova e formaggio. L'appetito dei buoni uomini e delle buone donne, condizionato da occasionali digiuni, doveva essere, come tutto ciò che li riguardava, moderato e bilanciato.

Le eresie medievali, modellate da una storiografia che è cambiata appena nel corso di due secoli, sono generalmente considerate niente di più che attitudini religiose, dottrine astratte, filosofie chiare o discorsi elaborati. Questo pregiudizio idealista presume che i mondi siano fatti dalle teorie, che le culture siano coniate dai discorsi e che l'elaborazione di una filosofia sia tutta la spiegazione che uno studioso ha bisogno di dare. Quanto non appartiene al mondo dei pensieri viene o dato per scontato o benevolmente negletto. Ciò che più disturba nel modo in cui l'eresia viene solitamente studiata è il fatto che l'eretico medievale sia considerato una figura talmente coerente e concreta nella storia del medioevo che le domande sul «perché» e il «per come» dell'eresia si perdono

in una specie di fatalismo culturale che predestina effettivamente il medioevo a essere pieno di dissenso, ossessionato dal marginale e, di conseguenza, intrappolato in un immutabile bisogno di persecuzione. Il senno del poi, applicato agli accusati di eresia nelle terre del conte di Toulouse quasi sempre chiamati «catari» a partire dalla fine del XIX secolo, ha modellato quegli eretici su ciò che si supponeva fossero, così che l'importanza del perché individui e comunità pensavano o agivano in un determinato modo e in determinati tempi e luoghi svanisce in generalizzazioni o banalmente vere, come quella per cui la Chiesa temeva l'eterodossia, o chiaramente false, come quella per cui esisteva una 'Chiesa catara'.

Tale tendenza metodologica presuppone che eresie (e religioni) abbiano una purezza intellettuale e una coerenza teologica per cui è possibile isolare chiaramente altre idee meno coerenti e, cosa più grave, essa ignora in realtà la specificità storica e culturale. L'eresia dei buoni uomini e delle buone donne, per esempio, diventa niente più che una serie di idee fisse dualiste (Dio buono, Dio cattivo, spirito benigno, materia maligna) radicate nella testa delle persone. La mente dotta medievale (inondata di descrizioni agostiniane del manicheismo, timorosa dell'atemporale natura del male, convinta dell'esistenza di durevoli continuità, consapevole che il nuovo è sempre rivelato nel vecchio) poteva classificare l'eresia del XII secolo come simile alle dottrine eterodosse del IV secolo, o adottare una parola antica per esprimere una credenza duecentesca, o pensare che gli errori manichei fossero costantemente presenti nel mondo; ma questi tentativi di spiegazione non dovrebbero convincere gli studiosi del XXI secolo ad adottare approcci pressoché identici. Bisogna ammettere che il rintracciare le origini dei buoni uomini sin dai manichei della tarda antichità, benché decisamente meno diffuso rispetto a un secolo fa, può ritrovarsi tuttora inaspettatamente in discorsi di ogni tipo. Una variazione sottile su questo tema è che la *gnosi* di Mani sia stata rivivificata nell'Europa medievale occidentale attraverso i bogomili bizantini che, si ritiene implicitamente, furono senza dubbio influenzati da questa eresia tardoantica.

Circa l'esistenza di una vera corrispondenza tra i bogomili e i buoni uomini non è né ovvio né irrefutabile che un tale legame sia mai esistito, anche se l'assunzione di questo rapporto tra le due eresie è diventata ormai un truismo in quasi tutti gli studi sull'eterodossia medievale. Ogni suggerimento che predicatori bogomili fossero presenti in Europa fin dal primo millennio, e che quei profeti bosniaci o bulgari fossero la causa di quasi tutta l'eresia dell'XI secolo, è semplicemente insostenibile poiché tale argomento poggia, con clamorosa debolezza, sulla percezione dello storico, il quale avverte semplicemente una somiglianza fra un gruppo di idee e l'altro. Una visione più sfumata (e più persuasiva) immagina i missionari balcanici giungere in Europa solo nel XII secolo. In ogni caso, nonostante le allusioni alla saggezza pervenuta dall'Est nel corso dei secoli XII e XIII, e a un piccolo numero di discutibili riferimenti ai santi arrivati dall'Impero bizantino nella Francia del Nord, nell'Italia settentrionale e in particolare nella Linguadoca del Sud-Ovest insieme al papa apocrifo Nicetas per diffondere una dottrina dualista tra un'*élite* ereticale, i tentativi di collegare davvero i bogomili con i buoni uomini rimangono poco convincenti (un'intima relazione tra i pauliciani e i buoni uomini, avvenuta mediante i missionari o attraverso l'immigrazione, non è mai stata sostenuta come quella con i bogomili). Nel complesso, gli argomenti relativi a una particolare influenza dei bogomili sull'eresia dell'Europa occidentale, nell'XI come nel XII secolo, poggiano sulla percezione di somiglianze tra le idee senza riguardo al tempo e allo spazio. L'inesorabile ridefinizione di quasi tutti gli eretici, in particolare del XII e XIII secolo, come 'catari' (ad eccezione dei valdesi, che erano sempre stati i *valdenses*), è non soltanto il prodotto ma anche la giustificazione stessa dell'approccio intellettualista, al punto che se la parola viene usata un numero sufficiente di volte da numerosi studiosi per descrivere numerosi eretici in diversi luoghi, allora, in una forma che può essere definita solo una profezia auto-confermantesi, una grande 'Chiesa catara' ereticale con una dottrina sistematicamente simile comincia a prendere corpo.

Il frate predicatore (e in precedenza eresiarca di Piacenza) Ranieri Sacconi, nella sua *Summa de Catharis et Pauperibus de Lugduno* del 1250, aggiunse una piccola appendice sui «Catari della Chiesa Tolosana, e su quelli di Albi e Carcassonne» verso la fine del suo dettagliato trattato sui *Cathari* di Lombardia; ma in questo breve ripensamento non si riporta nulla oltre all'opinione che gli eretici di *langue d'oc* erano connessi ai dualisti della parte settentrionale della Penisola italiana. Tuttavia, solo cinque anni prima, altri due inquisitori frati predicatori, Bernard de Caux e Jean de Saint-Pierre, nel corso della più estesa indagine inquisitoriale del medioevo, in cui quasi seimila uomini e donne provenienti dal Tolosano e dal Lauragais furono indagati in duecentouno giorni, non solo non pronunciarono mai il nome «cataro», ma anche non scoprirono nessuna complessa organizzazione ereticale internazionale, nessuna 'Chiesa catara'. Non ci si stancherà di sottolineare che una tale entità non sarà mai scoperta dagli studiosi moderni, a meno che centinaia di riferimenti agli *heretici* e ai *boni homines* non vengano tradotti come altrettanti indizi collegabili a dei 'catari'.

Nel rendere questi eretici figure così coerenti e concrete, nel classificare certi individui e i loro pensieri come simili, nell'unire gli aspetti di dissenso finché non si giunge a una pervasiva 'Chiesa catara' ereticale, perdiamo la specificità di ciò che l'eresia significava in tempi e in luoghi particolari, al punto che se non ci fossero stati i catari, nessun ampio ed organizzato *ordo* di dissenso, qualcosa di intrinseco al medioevo avrebbe dovuto produrli, senza badare ad alcuna prova contraria. Nozioni di alterità o marginalità ci hanno fatto restringere in modo erroneo le nostre strade di ricerca sull'eterodossia; hanno fatto finire, laddove avremmo dovuto iniziare, le nostre interpretazioni del dissenso nel medioevo. Non è ai margini che dovremmo guardare per capire gli eretici come i buoni uomini e le buone donne ma ai ritmi assai familiari, decisamente mondani, dell'esistenza medievale.

(M. Pegg)

Vedi anche

Bernard de Caux; Bogomili; Crociata contro gli albigesi; Jean de Saint-Pierre; Marca Trevigiana

Bibliografia

Biller 2001, Borst 1953, Hamilton 1994, Lambert 1998, Lambert 2002, Lansing 1998, Merlo 1996, Moore 1987, Pegg 2001, Pegg 2004, Pegg 2007

Catarino, Ambrogio (Lancillotto Politi) - Lancillotto Politi nacque a Siena nel 1484. Avviato agli studi *Philosophiae Civilis*, conseguì a diciassette anni il titolo di dottore in Diritto nello Studio di Siena iniziando così l'attività di giureconsulto. Insegnò nelle Università di Siena e di Roma ed esercitò le sue arti retoriche in molti studi italiani e francesi. Dopo una breve narrazione storica dedicata alla battaglia di Montaperti (4 settembre 1260), pubblicata a Siena nel 1502 con il titolo di *La sconficta di Monte Aperto*, scrisse quattro opere giuridiche tra il 1513 e il 1516, l'ultima della quale, il *De officio advocati*, fu redatta in occasione della sua nomina ad avvocato concistoriale. Avviato a una brillante carriera in campo giuridico, durante un breve soggiorno fiorentino, sosta di un viaggio al seguito della corte papale diretta a Bologna a firmare il concordato con Francesco I, Politi fece l'incontro che mutò le sorti della sua vita. La lettura di testi savonaroliani trovati negli scaffali della biblioteca privata del suo ospite fiorentino, il piagnone Girolamo Benivieni, lo colpì a tal punto da determinare, nel giro di pochi mesi, la fulminea decisione di lasciare le glorie della vita terrena per dedicarsi alla ricerca di quelle celesti. Il 5 aprile 1517, quindici mesi dopo quella provvidenziale sosta fiorentina,

Lancillotto prese l'abito nel convento domenicano di San Marco dalle mani di frate Filippo Strozzi, vicario generale della Congregazione, scegliendo il nome di Ambrogio Catarino, in onore del beato senese Ambrogio Sansedoni e di santa Caterina da Siena. La scelta di Catarino fu dunque nei confronti di un uomo, il profeta Savonarola, molto prima che nei confronti di una tradizione dottrinale e religiosa; e di conseguenza il suo rapporto con l'Ordine domenicano fu segnato da continui contrasti anche in ragione del fatto che egli fu spesso più sensibile a tradizioni assimilate nella giovinezza (come il culto dell'Immacolata Concezione) che non alle regole apprese nel breve noviziato domenicano. Gli anni Venti furono caratterizzati dal duro scontro che oppose il convento senese di Santo Spirito, di cui Catarino era priore, ai vertici dell'Ordine domenicano, che gli intimarono ripetutamente di cessare ogni celebrazione di stampo mariano. Al termine di un lungo braccio di ferro durato fino alla fine del decennio, il domenicano senese fu destituito dal priorato. Fu l'avvio di un'aspra polemica durante la quale Catarino indirizzò le sue invettive soprattutto contro l'autorevole cardinale Tommaso De Vio. All'indomani di una ristampa (1530) degli *Ientacula Novi Testamenti* del Gaetano, Politi dedicò le sue energie a confutare un'interpretazione scritturale che avvertiva come pericolosamente vicina all'esegesi letterale promossa da Erasmo. Quasi contemporaneamente nel 1532 Catarino pubblicò la *Disputatio pro veritate Immaculatae Conceptionis beatae Virginis*, un testo in cui chiese ai vertici del suo Ordine di rivedere il divieto di celebrare Maria Immacolata. I rapporti di forza erano evidentemente sproporzionati, e il Politi fu costretto a capitolare. Solo un volontario esilio in Francia, nel 1534, lo allontanò da un clima insostenibile; e soprattutto solo a Parigi, forte dell'appoggio dei teologi della Sorbonne, egli riuscì a ottenere finalmente il permesso di pubblicare le *Annotationes* anti-caietanesche.

Appena due anni dopo la sua entrata nell'Ordine, nel 1519 il domenicano senese aveva ricevuto l'importante incarico di replicare per iscritto al giovane Martin Lutero, pubblicando una *Apologia pro veritate cattolica* (1520). La sua attività di controversista riprese però solamente all'indomani del suo rientro in Italia, nel 1537. A quel periodo risalgono l'amicizia con Vittoria Colonna, il legame con Iacopo Sadoleto, lo stretto rapporto con Gasparo Contarini e la pubblicazione di uno *Speculum haereticorum*, dedicato a Vittoria Colonna, marchesa di Pescara, nella sua prima edizione del 1540, e al pontefice Paolo III nell'edizione dell'anno seguente. Nel *De perfecta iustificatione* del 1541 Politi iniziò a circoscrivere la sua polemica. Il frate Bernardino Ochino, allora generale dell'Ordine cappuccino, e l'anonimo autore di una prima manoscritta versione del *Beneficio di Cristo* furono l'oggetto appena velato di un'invettiva che nel 1543, con il *Trattato della giustificatione*, si fece sempre più esplicita, ferma restando però la decisione di non nominare apertamente i suoi avversari. La decisione del gruppo viterbese degli 'spirituali' di mandare in stampa il *Beneficio di Cristo* nel 1543 tolse ogni remora, tanto che Catarino a quel punto redasse una precisa risposta al testo pubblicandola nei primi mesi del 1544 insieme con altre due sue opere di controversia. Così il *Compendio d'errori et inganni luterani* fu mandato in stampa insieme con la *Reprobatione de la dottrina di frate Bernardino Ochino, ristretta da lui in una sua epistola al magnifico magistrato di Balìa de la città di Siena*, e alla *Resolutione sommaria contra le conclusioni luterane estratte d'un simil libretto senza autore intitolato il Sommario de la Sacra Scrittura, libretto scismatico heretico e pestilente*. Con questa triplice operazione editoriale egli non solo accomunò esplicitamente l'autore del *Beneficio di Cristo* all'apostata Ochino, ma presentò quel testo come il tassello più importante di un complessivo disegno propagandistico che, attraverso la diffusione di testi anonimi in lingua volgare dal titolo accattivante e ingannevole, mirava a diffondere la peste ereticale tra il «vulgo ignorante», sfruttando appunto il «dolce messaggio» del sacrificio di Cristo. Mentre combatteva la sua battaglia controversistica Politi fu però costretto a sua volta a difendersi dalle accuse di eresia che gli furono rivolte, ancora una volta, da membri autorevoli dell'Ordine. Infatti il maestro del Sacro Palazzo Bartolomeo Spina, che già nel 1542 aveva presentato al capitolo generale una lista di quindici errori estrapolati dalle principali opere di Catarino, responsabili a suo dire di avere tradito l'ortodossia tomista, tornò alla carica nel 1546 nel momento in cui si profilò per Politi la promozione vescovile. L'anno precedente questi era stato chiamato da Paolo III a partecipare all'imminente Concilio in qualità di teologo pontificio, e i due legati pontifici Marcello Cervini e Giovanni Maria Del Monte si erano presto adoperati per promuoverlo alla dignità vescovile. Le accuse di Spina non impedirono la nomina, che avvenne puntualmente nell'agosto di quell'anno. Catarino ebbe così la diocesi di Minori, ottenendo allo stesso tempo il diritto di partecipare, con il voto, a tutte le congregazioni generali del Concilio.

Il contributo di Catarino fu rilevante in molte delle questioni affrontate nella prima fase dell'assise, dal nodo della giustificazione a quello delle traduzioni vernacolari della Bibbia, a quello del diritto divino di residenza vescovile. Non sempre tuttavia le sue capacità di mediatore riuscirono a contemperare le asperità del suo carattere e la forza delle sue convinzioni. Intorno alla questione della certezza della grazia fu protagonista di un duro scontro con il teologo domenicano spagnolo Domingo de Soto, uno scontro che continuò ben oltre i banchi tridentini, fino alla fine degli anni Quaranta. Nelle accuse di eresia rivoltegli da Soto si rifletteva, ancora una volta, l'ostilità del suo Ordine di appartenenza, ma anche l'originalità di un pensiero difficilmente riducibile alle ragioni di scuola. Il forte legame con Del Monte, ormai papa Giulio III, suo antico maestro presso lo Studio di Siena all'inizio del secolo, gli valse comunque la nomina all'arcivescovato di Conza (1551) e la proposta di una porpora cardinalizia che Politi non fece tuttavia in tempo a indossare. Egli infatti moriva a Napoli nel novembre del 1553, proprio mentre si recava a Roma per ricevere la più alta dignità ecclesiastica.

Catarino non fu né un eretico né un inquisitore; e tuttavia nel corso della sua travagliata esistenza ebbe molto a che fare con gli uni e con gli altri. Fu un fiero avversario degli eterodossi italiani, ma prima di diventarlo condivise con molti di loro amicizie, luoghi di frequentazione e dottrine religiose. Fu un fiancheggiatore dell'Inquisizione romana, ma ad un tempo perseguì strategie di persuasione radicalmente alternative a quelle degli inquisitori. In particolar modo, tra il 1542 e gli inizi degli anni Cinquanta, Catarino si rese protagonista di una serie di tentativi di risoluzione non inquisitoriale di casi di eresia. Non è del tutto chiaro ancora quale fosse, e se vi fosse, un ruolo istituzionale; se, per esempio, egli godesse di poteri concessigli dalla Penitenzieria Apostolica in qualità di confessore o di predicatore apostolico, come sarebbe avvenuto nel 1550 per Lorenzo Davidico proprio grazie alla mediazione di Politi e del cardinale Bernardino Maffei; in altre parole, se egli disponesse di facoltà apostoliche o episcopali di assoluzione dai casi riservati, estese anche all'eresia. La documentazione superstite è tuttavia sufficiente per delimitare i contorni di questa azione e per individuare il ruolo tutt'altro che marginale che Alfonso Salmerón, e la Compagnia di Gesù con lui, vi dovette avere. Il primo caso di 'conversione' operata da Catarino fu quello di Federico Orlandini, nobile senese, strettissimo amico di Aonio Paleario, «sedutto» da Reginald Pole, processato nel 1542 dall'arcivescovo di Siena Francesco Bandini, infine «dissuaso» da Catarino e scagionato – in circostanze ancor non ben definite – dalle accuse di eresia che gli erano state rivolte. Tre anni dopo, nel dicembre del 1545, Catarino fu con ogni probabilità protagonista di un clamoroso tentativo di conversione dell'ex generale dell'Ordine dei cappuccini, Bernardino Ochino, fuggito apostata dall'Italia nell'agosto del 1542. La sorprendente vicenda, nella quale fu coinvolto direttamente il generale dei gesuiti Ignazio di Loyola, non ebbe alcun seguito, ma poco più di un anno dopo, nel marzo 1547, a Bologna, dove il Concilio era stato momentaneamente trasferito, il domenicano senese «persuase» l'eretico bolognese Giovan Battista Scotti (già

processato nel 1543 e liberato dopo l'abiura per intercessione di Reginald Pole) a tornare all'ovile. Lo poté fare con la collaborazione di Alfonso Salmerón il quale, dietro incarico dei cardinali legati, fece abiurare Scotti e gli diede l'assoluzione. Nel 1550, infine, ancora con la collaborazione del gesuita spagnolo, ricondusse all'ortodossia Pietro Gelido, detto il Pero, prima che questi decidesse di fuggire per l'ultima volta in terra svizzera. Queste azioni di riconciliazione non inquisitoriale che videro Politi collaborare assiduamente con il gesuita spagnolo nel corso di tutti gli anni Quaranta trovarono il loro naturale sbocco, all'inizio del pontificato di Del Monte, il 6 maggio del 1551, nel pieno ottenimento da parte della Compagnia di Gesù della facoltà di assolvere *in foro coscientiae* anche dall'eresia, privilegio che da Paolo III era stato concesso solo per i casi di eresia *in partibus infidelium* (1545). Il tutto, naturalmente, con la basilare intermediazione di Ambrogio Catarino.

Nel 1548 Politi pubblicò un *Discorso contra la dottrina et le profetie di fra Girolamo Savonarola*. Si trattò del punto di arrivo di un lungo e tormentato percorso di ripensamento della sua scelta savonaroliana, ma anche di uno dei più organici attacchi alla dottrina e al profetismo savonaroliani mai sferrati fino a quel momento. Fu dunque uno scritto profondamente autobiografico ma anche un duro attacco agli aspetti dottrinali e politici più antiromani del pensiero savonaroliano. Forte fu l'influenza dell'opera sugli estensori del primo Indice romano del 1559. Nel 1551, infine, Catarino pubblicò alcune pagine di condanna di Machiavelli (*Quam esecrandi Macchiavelli discursus et institutio principis*) inserendole al termine di un paragrafo delle *Enarrationes* dedicato ai libri nocivi e pericolosi. Machiavelli ne emergeva come colui che aveva insegnato agli eretici italiani le arti della simulazione. Per quanto non si trattasse certo della prima censura dell'opera dello storico fiorentino, quella di Politi può essere considerata la prima riflessione sull'influenza delle dottrine machiavelliane nella realtà italiana della prima metà del XVI secolo.

(G. Caravale)

Vedi anche

Assoluzione *in foro conscientiae*; *Beneficio di Cristo*; Davidico, Lorenzo; De Vio, Tommaso; Gesuiti, Italia; Giulio III, papa; Immacolata Concezione; Machiavelli, Niccolò, e machiavellismo; Marcello II, papa; Ochino, Bernardino; Penitenzieria Apostolica; Savonarolismo; Siena; Spina, Bartolomeo; Valdesianesimo

Bibliografia

Caponetto 1972, Caravale 2007, Catarino [1543], Droz 1970-1976, Duval 1986, Gorce 1935, Lauchert 1912, Lo Re 1998, Preston 2003, Schweizer 1910

Catechismi - Il XVI secolo può essere chiamato il secolo dei catechismi, e anche delle 'confessioni'. Le chiese cristiane occidentali, separandosi e affermando ognuna la propria 'unica verità', furono quasi costrette a differenziarsi teologicamente – le 'confessioni' – e a 'educare' diversamente – i 'catechismi'.

Il punto d'inizio è segnato dai due bellissimi catechismi luterani, il *Grande* e il *Piccolo*, del 1529, nati dalla scoperta della povertà dottrinale del clero passato alla Riforma evidenziata nelle visite pastorali del 1528-1529. La 'necessità' di educare valeva per tutti: per il 'vecchio' clero cattolico ignorante, e per i laici di ogni generazione. I catechismi luterani riprendono l'antichissima forma dialogica: il *Grande* servirà come compendio e *vademecum* per i pastori, il *Piccolo* per i laici. Chiarissimi nei concetti, semplicissimi nella lingua, i catechismi di Lutero ebbero una fortuna eccezionale nell'Impero.

Anche il catechismo di Calvino conobbe un grande successo: uscito nel 1538 e quindi nel 1542 in francese e in latino (1545), fu poi adottato a Ginevra e nelle chiese francesi, vallone e olandesi. Esso segue un più complesso schema mentre alla fine, secondo lo stile della Chiesa calvinista, che tendeva soprattutto alla santificazione del quotidiano, troviamo un piccolo inserto contenente preghiere, semplici ma efficaci, per i vari momenti della giornata.

Tuttavia, nel XVI secolo, i catechismi abbondano, e ogni Chiesa o gruppo religioso si sente obbligato a fissare la propria visione teologica e educativa: interessante può essere al proposito la prospettiva del *Catechismo cristiano* di Balthasar Hubmaier (*Zwölf Artikel des christlichen Glaubens zu Zürich ins Wasserthum betweis gestellt*, 1526), stilato sempre in forma dialogica.

La prima seria risposta cattolica venne dall'Italia, con un *Breve ricordo* stampato nel 1530 per il clero dal vescovo di Verona Gian Matteo Giberti (per i tipi di Stefano Nicolini da Sabbio e fratelli), il quale dette largo spazio all'editoria di opuscoli di informazione e di devozione e si fece editore dell'*Enchiridion christianae institutionis* di Johann Gropper (pubblicato a Verona nel 1541 assieme ai *Canones Concilii provincialis Coloniensis*, per i tipi di Antonio Putelletto); il suo *Breve ricordo* fu quasi subito riprodotto a Bologna e a Mantova dai vescovi per il loro clero. Ma le proposte di una devozione cristocentrica e le critiche alle superstiziose devozioni ai santi suscitarono subito accuse di eresia e lo stesso *Enchiridion* di Gropper fu oggetto di interventi censori successivi da parte della Congregazione dell'Indice (ACDF, *Index*, *Protocolli* N, cc. 399*r*-406*v*). Dalla Germania, nell'attesa troppo lunga di un catechismo romano, venne inoltre una risposta dai gesuiti, nella persona di Petrus Canisius, grande conoscitore della situazione tedesca e delle opere dei riformatori e primo provinciale di Germania, sostenitore convinto della necessità di pensare una pastorale apposita per l'area tedesca, che, insieme all'imperatore Ferdinando, e su ordine di Ignazio di Loyola, diede vita alla *Summa doctrinae Christianae per quaestiones tradita*, inizialmente programmata per i seminaristi della Compagnia. La sua prima edizione uscì a Vienna nel 1554 o 1555 (dall'editore Zimmermann), in latino, ma già l'anno successivo se ne fece, sempre a Vienna, una traduzione tedesca dedicata agli studenti universitari e al clero. Nello stesso anno vide la luce in latino ad Ingolstadt una sua edizione succinta per i giovani – il *Parvus catechismus* – uscito in tedesco a Vienna nel 1556, e divenuto un *best seller* del tempo: imposto dall'imperatore per l'area tedesca, fu tradotto in oltre 15 lingue con più di 200 edizioni cinquecentesche. Scritto fra l'*Interim* e la Pacificazione di Augusta, quando ogni forma di propaganda confessionale doveva teoricamente essere bandita, il catechismo di Canisius non offre spunti polemici diretti, anche se sottintende una conoscenza accuratissima delle dottrine riformate, mai citate esplicitamente, ma a fronte delle quali si ribadisce quella cattolica sui punti più 'caldi' (tradizione apostolica, sacerdozio universale, giustificazione per fede). Non si insiste sui precetti, ma si tende ad accreditare ogni spunto dottrinale, ogni rito, ogni cerimonia, ogni sacramento con migliaia di citazioni scritturali e patristiche utili per un confronto diretto con i luterani.

Intanto, dopo lunghissime vicissitudini, nell'ultima fase del Concilio tridentino, grazie anche alle pressioni esercitate da Carlo Borromeo e Girolamo Seripando, i padri conciliari lavorarono alle linee guida del *Catechismus ad Parrochos*, faticosamente elaborato a Concilio chiuso, uscito in latino nel 1566 (Romae, in aedibus Populi Romani, apud Paulum Manutium, 1566) e diretto nella sostanza al clero, come sintesi accurata e lineare della dottrina ribadita a Trento, uno strumento di precisazione, informazione e aggiornamento dottrinale che solo indirettamente sfiorava i laici non essendo stato pensato per la scuola e la formazione quanto piuttosto per il clero anagraficamente più vecchio e meno preparato. Privo dunque di struttura dialogica, il testo è piano, discorsivo e didattico, e la sua struttura del tutto tradizionale: credo, sacramenti, decalogo, *pater*. Ogni punto viene trattato con semplicità, mentre un reticolo di citazioni scritturali ne fa una silloge di buona dottrina, e insieme un prontuario pastorale e omiletico. L'opera ebbe poi successive edizioni, spesso in volgare, arricchite da un ampio corredo di indici generali e per materia, nonché di note scritturali a margine, che lo resero uno strumento indispensabile

per la predicazione e l'insegnamento della dottrina cristiana. «Dee insegnare il parrocho […]»: questa sorta di *Leitmotiv* del catechismo tridentino spiega la grandissima diffusione del testo, effettivamente reperibile – anche perché imposto – nella maggior parte delle biblioteche dei parroci del tardo Cinquecento. Il suo taglio è sobrio, ottimamente fondato dal punto di vista scritturale, teso a obiettivi pastorali: la controversia come tale è qui esclusa. Si tratta certo di un catechismo cattolico, e tuttavia l'orizzonte sul quale si pone è quello agostiniano, il che ci riporta indietro a posizioni in qualche modo ancora non definitivamente irrigidite.

Se la Chiesa di Roma cercò dunque di uniformare grazie a questo strumento di base la formazione del clero, in attesa del vero salto di qualità da ottenersi attraverso i seminari, molto diverso è il discorso che riguarda i catechismi usati per l'educazione dei laici, ossia le Scuole di Dottrina cristiana domenicali, per buona parte opera anch'essi di membri della Compagnia di Gesù. La maggior parte di questi testi, che seguono tutti lo schema dialogico antico, compare in due versioni: una più estesa, dedicata al clero e successivamente ai maestri di dottrina, e una abbreviata per i discenti più giovani: così Petrus Canisius, Diego de Ledesma, Roberto Bellarmino. Dalla fine degli anni Sessanta, il mondo cattolico fu poi posto davanti al problema di educare alla 'nuova' Chiesa nata, almeno sulla carta, a Trento: formare i giovani preti, ma anche i giovani laici divenne 'la' sfida del futuro. Non ci meravigliamo di trovare qui attivi in primissima linea i padri della Compagnia, con la loro esperienza educativa già consolidata. Possiamo notare comunque notevoli diversità di impostazione e, come accadde per tutti gli aspetti della Chiesa cattolica, allontanandosi da Trento, nel mondo iberico e soprattutto italiano – in altre parole laddove il cattolicesimo restava assolutamente maggioritario –, si tenderà a impedire ai laici la frequentazione diretta tanto del testo sacro quanto delle controversie, quali che fossero. Il mondo protestante e tutti i problemi connessi con la lacerazione religiosa di qualche decennio prima dovevano esser messi in sordina e relegati sullo sfondo. Mai doveva essere fatto alcun richiamo diretto a un'eresia pericolosa, e temuta forse anche perché più comprensibile e affascinante: semplicemente, si doveva 'dimenticare', guardando piuttosto all'interno, alla grande riforma cattolica del Tridentino.

Come vera e propria sfida educativa, fu fondamentale, a partire dalla diocesi di Milano e per intuizione di Carlo Borromeo – precoce e carismatico interprete del Tridentino – la Compagnia della Dottrina Cristiana: sorta nel 1539 a opera di Castellino da Castello col nome di Compagnia della Reformatione Cristiana e con un obiettivo caritativo-assistenziale, essa mutò poi il nome in Compagnia della Vita Cristiana e infine in Compagnia della Dottrina Cristiana, divenendo 'lo' strumento di formazione e di alfabetizzazione di base della diocesi e, su modello di questa, di larga parte del mondo cattolico coevo. Una struttura imponente, frequentata, a fine Cinquecento, da più di dodicimila scolari pari a circa un decimo della popolazione totale. Borromeo approvò le *Regole* della Compagnia e istituì formalmente e obbligatoriamente le Scuole di Dottrina cristiana in ogni parrocchia della diocesi, coinvolgendo poi in questa struttura le orsoline che pure aveva regolato, come laiche consacrate votate in ambito parrocchiale all'educazione delle ragazze e delle donne. Nella vastissima arcidiocesi milanese, le Scuole ebbero come catechismo l'*Interrogatorio della Dottrina Christiana* che, uscì «per ordine dell'Illustrissimo et Reverendissimo Cardinal Borromeo» dalla tipografia arcivescovile – e fu dunque sostenuto finanziariamente dal vescovo stesso – nel 1569, sempre in due versioni: una più ampia per i maestri e le maestre di dottrina; un'altra e di pochissime pagine – il *Summario* – per gli allievi delle Scuole. Allineato al taglio pastorale della diocesi, questo catechismo insiste particolarmente sui 'precetti' della Chiesa, e sulle norme della pratica liturgica e sacramentale.

Ma se questa è, nella sostanza, la via romana e italiana, diversa sarà altrove la strategia dei padri della Compagnia: una strategia europea, missionaria, capace di affrontare le più impegnative sfide del tempo, a cominciare da quella posta dalle Chiese calviniste. In tal modo, come Canisius per il mondo tedesco, dalla Francia ugonotta all'Inghilterra elisabettiana, dalle valli valdesi alle comunità cattoliche delle Leghe Grigie, furono ancora i gesuiti a porsi il problema di educare i cattolici che vivevano a contatto con il mondo calvinista, motivando le loro scelte e soprattutto mettendoli in grado di difendere con forza – se non con la forza – le proprie convinzioni, per mezzo di quella che è stata giustamente chiamata la 'campagna del catechismo'.

Il caso forse più interessante di questi catechismi 'di guerra' è quello di Edmond Auger, autore del *Catéchisme et sommaire de la Religion Chrestienne par Emond Auger de la compagnie de Jesus* (Lione 1563), estremamente polemico e modellato sul catechismo di Calvino, che viene qui confutato punto per punto, mettendo nelle mani e sulle labbra dei cattolici francesi ottime argomentazioni da far valere nelle dispute e negli scontri pubblici e privati: nella sostanza, un catechismo 'di battaglia', usato infatti anche per i soldati delle armate cattoliche nei punti caldi dello scacchiere europeo, dai Paesi Bassi alla Francia ugonotta.

Con buona probabilità, questo testo è stato il modello ideale del *Catechismo della fede cattolica con un compendio per i fanciulli composto dal rev. Padre Achille Gagliardi della Compagnia di Giesù*, uscito a Milano nella stamperia di Michel Tini nel 1584 per interessamento diretto di Carlo Borromeo, che ne sostenne economicamente la stampa: ancora un'edizione duplice, pensata questa volta per i territori delle Leghe dove esisteva per legge una biconfessionalità cattolico-calvinista. In esso tutti i temi scottanti del dibattito teologico del tempo vengono sfiorati e risolti secondo la dottrina cattolica ortodossa, e forniti di un corredo di note a margine scritturali e patristiche e di inserti sulla tradizione apostolica, i sacramenti, i riti e le cerimonie contestate dai riformati. Anche in questo caso, dunque, siamo davanti a uno strumento di formazione e riflessione, ma in vista di un'attività di tipo controversistico: le vicende delle Valli grigione, italofone e non, fra fine '500 e '600 mostrano la possibile ricaduta intollerante di una educazione di questo genere.

I catechismi possono dunque avere valenze diverse, e divenire sia strumenti di formazione, sia di difesa in situazioni di particolare difficoltà. È anche il caso del testo *A Cathechism or Christian Doctrine, Necessary for Children and Ignorant People* (Saint'Omer, 1620), di Laurence Vaux, a uso delle comunità cattoliche inglesi elisabettiane, diretto ai preti in clandestinità, ai maestri cattolici rimasti sul territorio, ma soprattutto alle famiglie: ai padri e soprattutto alle madri, cui toccava il compito di sostenere quanto restava dell'antica chiesa. Il testo insisteva soprattutto sui risvolti comportamentali, badando a far uscire dal compromesso quei 'nicodemiti' che a lungo penseranno di poter coniugare fede romana e fedeltà anglicana.

Altri catechismi ancora sono poi testi missionari in senso proprio: pensiamo alle tante versioni e traduzioni destinate alle colonie americane, ma anche a dei veri 'gioielli', come i lavori di Alessandro Valignano, o la composizione *in linguam sinensem* del catechismo di Michel Roger, o ancora la traduzione del catechismo di Bellarmino in sanscrito a opera di Roberto De Nobili. Pietra miliare della confessionalizzazione cattolica, l'opera catechistica di Roberto Bellarmino, nelle sue diverse varianti, ebbe – lo ricordiamo – una diffusione capillare in tutto il mondo cattolico e un ruolo di primaria importanza, almeno fino al Settecento e oltre. Nello Stato della Chiesa il catechismo di Bellarmino fu il testo scelto dall'Arciconfraternita della Dottrina cristiana, ossia l'istituzione che, inserendosi nelle strutture parrocchiali, fu impegnata nell'insegnamento. Per ordine di Clemente VIII, Bellarmino diede alle stampe nel 1598 la *Dichiarazione più copiosa della dottrina cristiana* (In Roma, appresso Luigi Zannetti, 1598), ampliando la sua *Dottrina cristiana breve*, pubblicata l'anno precedente. Sintesi di tutte le preoccupazioni e di tutte le possibili sfumature pastorali, educative, controversistiche, missionarie a livello europeo ed

extra-europeo, può forse essere considerata la *Bibliotheca Selecta* di Antonio Possevino (la cui prima edizione uscì a Roma, dalla stamperia vaticana, nel 1593), testimonianza di una cura pastorale che puntava sull'educazione dei giovani attraverso ogni strumento consentito dai mezzi finanziari a disposizione: dalla «disseminatione de' buoni libri» per gli adulti, ai piccoli catechismi sommari per i ragazzi e le ragazze delle Scuole di Dottrina, ai più economici tabelloni appesi alle pareti quale succedanei dei primi, ai 'fogli volanti' distribuiti, duranti i suoi tanti viaggi per l'Europa, un po' a tutti, fossero anche i mercanti e i marinai con i quali aveva a che fare. Un'azione ritenuta comunque 'pericolosa' dagli 'avversari': pensiamo ad esempio alla ricezione e alla contestazione della sua opera in ambito anglicano.

Ovviamente, l'attenzione all'educazione, specie dei giovani, ma anche l'uso del catechismo per un obiettivo specificatamente missionario e teso alla conversione non fu, come si è detto sin dall'inizio, solo della Chiesa romana. Non ci meravigliamo dunque di trovare condannati nei diversi Indici dei libri proibiti quasi tutti i catechismi delle grandi confessioni cristiane del tempo – i due luterani, i due calvinisti già citati –, ma anche quelli di Martin Butzer, Otto Brunfels, Leo Jud, Juan de Valdés, Andreas Karlstadt, Jan Laski, testi che, particolarmente se editi nelle diverse lingue volgari europee, potevano costituire agli occhi della Chiesa di Roma, un serissimo pericolo di 'infezione'.

Ma in diversi casi il catechismo condannato poteva essere 'cattolico'. Due i casi più noti di catechismi contestati e condannati. Il primo, cinquecentesco, fu quello che Bartolomé de Carranza, arcivescovo di Toledo e primate di Spagna, compose nel 1558, frutto di un progetto concepito insieme con Reginald Pole per la 'riconquista' cattolica dell'Inghilterra. Nel 1559 testo e autore vennero inseriti nell'Indice spagnolo, ma il Concilio di Trento rifiutò di avallare la censura. Più tardi Carranza, processato per ordine di Fernando de Valdés, tradotto a Roma, imprigionato, di nuovo processato e condannato, abiurò, morendo poco dopo nel 1576. La durezza della vicenda tradisce, come sappiamo, anche preoccupazioni di tipo politico. E lo stesso rilievo possiamo fare per il secondo caso che intendiamo citare, questa volta settecentesco: quello dell'abate giansenista François Philippe Mésenguy, autore di una *Exposition de la Doctrine Chrétienne*, uscita nel 1744 e condannata senza remissione nel 1761 in un clima di scontro frontale fra il 'partito' giansenista francese e la Compagnia di Gesù, che portò come è noto allo scioglimento della Compagnia stessa. Nel Settecento – il secolo definito della «guerra dei catechismi» (Rosa 1999) –, e in particolare sotto il pontificato di Benedetto XIV, il Sant'Uffizio dedicò particolare attenzione al controllo dei testi di catechesi e alla loro efficacia. Nel 1743 la Congregazione romana scrisse a tutti gli inquisitori locali e ai vescovi per richiedere informazioni circa i catechismi diffusi nei territori di loro competenza. L'indagine era volta «a controllare l'ortodossia dei catechismi in uso, ma anche un modo per verificare il successo del catechismo bellarminiano», dal momento che nella lettera inviata alle sedi locali il Sant'Uffizio «ordinava l'invio di un esemplare di catechismo in uso nella terra di loro giurisdizione», ma anche, «nel caso si fosse trovata [opera] qualch'una diversa dalla già composta dal fu Cardinal Bellarmino», di procedere al suo esame, correzione o anche proibizione. Alcune filze dell'ACDF documentano come, a partire dai decenni centrali del Settecento, i catechismi – che andavano moltiplicandosi in misura esponenziale, soprattutto per iniziativa degli ordinari diocesani, ma talvolta anche di singoli parroci – furono oggetto di esami e rilevamenti accurati e puntuali da parte della Congregazione del Sant'Uffizio (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, O 4-g, *Censure relative alla stampa di catechismo […] 1617-1773*; ACDF, *S. O.*, *St. St.*, O 5-n; ACDF, *S. O.*, *St. St.*, I 6-a, *Varia. Censure di libri e questioni varie (XVII- XVIII)*; ACDF, *S. O.*, *CL*, 1696-1697, fasc. 4; ACDF, *S. O.*, *CL*, 1729-1732, fasc. 7), dai quali emerge in primo luogo la volontà romana di riconfermare il valore di modello del catechismo di Bellarmino: nelle ristampe qualsiasi variazione rispetto al testo originario era condannata in quanto «dannosa e inopportuna innovazione»; molti catechismi di altri autori vennero proibiti o soggetti a censure e correzioni «non essendo nel loro sistema e metodo uniformi alla Dottrina di Bellarmino» (Catto 2003: 250-252). Al centro di un accesa polemica – documentata tra l'altro dalle pagine del «Giornale ecclesiastico di Roma» – il modello bellarminiano entrò profondamente in crisi negli ultimi decenni del Settecento, negli Stati delle riforme illuminate – nello Stato asburgico e nel Granducato di Toscana in primo luogo –, sotto la spinta del dibattito giansenista e delle aspirazioni di rinnovamento della religione a opera della 'regolata devozione', ma anche del formarsi di un potere diocesano più forte rispetto alle tendenze centralizzanti del papato, di cui quel catechismo si era rivelato come una delle più compiute e duttili espressioni.

(C. Di Filippo Bareggi)

Vedi anche

Benedetto XIV, papa; Bibbia; Calvinismo; Calvino, Giovanni; Carranza, Bartolomé de; Concilio di Trento; Confraternite, Italia; Gagliardi, Achille; Gesuiti, Italia; Gesuiti, Portogallo; Gesuiti, Spagna; Giansenismo; Missioni; Possevino, Antonio; Riti cinesi; Roberto Bellarmino, santo; Valdés, Juan de

Fonti

ACDF, *S. O.*, *St. St.*, O 4-g, *Censure relative alla stampa di catechismo […] 1617-1773*

ACDF, *S. O.*, *St. St.*, O 5-n

ACDF, *S. O.*, *St. St.*, I 6-a, *Varia. Censure di libri e questioni varie (XVII- XVIII)*

ACDF, *S. O.*, *CL*, 1696-1697, fasc. 4

ACDF, *S. O.*, *CL*, 1729-1732, fasc. 7

Bibliografia

Balsamo 2006, Broggio 2004, Buzzi-Zardin 1997, Catto 2003, Di Filippo Bareggi 2003, Donghi 1980, Fragnito 1997, Fragnito 2005, ILI, Povero 2006, Rosa 1999, Turchini 1996, Turrini 1982, Vismara 1994

Catecumeni - I catecumeni erano i non cristiani che, per consenso o per forza, erano avviati al battesimo dopo una fase di istruzione e di catechesi, nonché di controlli volti ad accertare che non avessero già ricevuto il sacramento, onde evitare il rischio di reiterazione blasfema. I casi di sospetti ribattezzati venivano sottoposti al tribunale del Sant'Uffizio che prendeva l'eventuale decisione di procedere a un nuovo battesimo *sub condicione* o di processare e punire il reo. Controlli della sincerità della conversione, attraverso interrogatori e ricerca di testimoni, catechizzazione e preparazione al battesimo, si svolgevano per lo più in luoghi specifici, vale a dire nelle Case dei catecumeni che sorsero in tutta Italia appunto al fine di procurare le conversioni di ebrei e musulmani, nonché di altri 'infedeli', genericamente così denominati. Prototipo e modello di tutti gli istituti fu la Casa dei Catecumeni e dei neofiti di Roma, fondata con la Bolla *Illius* da Paolo III nel 1543. Questa era stata preceduta l'anno precedente dalla costituzione *Cupientes* che concedeva amplissimi privilegi a quanti si convertivano. La Casa romana nacque dunque prima della fondazione del ghetto della città – in cui vennero rinchiusi a forza gli ebrei dello Stato, nel 1555 –, a seguito della bolla *Cum nimis absurdum* di Paolo IV, e rispondeva alla medesima finalità conversionistica che connotava anche l'istituzione del 'claustro' per gli ebrei. Poco sappiamo delle prime origini della Casa per catecumeni e neofiti. L'iniziativa fu presa dal sacerdote Giovanni da Torano per impulso, secondo testimonianze dell'epoca non ancora sufficientemente provate da documenti, di Ignazio di Loyola. L'istituto però, al contrario di quanto è stato sostenuto da molti storici (ad esempio da Giuseppe Sermoneta e Attilio Milano), non fu mai diretto dai gesuiti, bensì

agli inizi da una confraternita intitolata a san Giuseppe, composta da dodici sacerdoti secolari e sottoposta all'autorità di un cardinale protettore; successivamente, a partire dal 1712, dalla nuova Congregazione dei Pii Operai. Tra i primi cardinali protettori ci furono Guido Ascanio Sforza, Giovanni Michele Saraceni e soprattutto Guglielmo Sirleto e Fabrizio Veralli. Nel 1634 tutti gli istituti deputati alla conversione e alla istruzione dei convertiti, vale a dire la Casa dei Catecumeni, il Collegio dei neofiti fondato nel 1577 da Gregorio XIII e diretto alla formazione sacerdotale dei convertiti maschi e il monastero domenicano delle neofite monacande intitolato alla SS.ma Annunziata, nato nel 1562, furono riuniti da Urbano VIII in una unica, prestigiosa e definitiva sede nel rione Monti. Era così costituito un vasto complesso architettonico finalizzato alla conversione, di cui venne a fare parte integrante anche la contigua chiesa della Madonna ai Monti, opera pregevole di Giacomo Della Porta, commissionata da Gregorio XIII che la donò ai catecumeni, come dimostra la lapide del 1580 eretta sulla facciata della Chiesa dal cardinale protettore Sirleto. Il complesso costituito dalla Pia Casa, dagli altri istituti e dalla chiesa della Madonna ai Monti ebbe stabilmente come rettore il parroco della vicina chiesa di S. Salvatore ai Monti. Questi, in qualità di curato dipendeva direttamente dal cardinale vicario di Roma, ma in qualità di rettore della Casa doveva rispondere anche al cardinale protettore dell'istituto. Le competenze intrecciate e spesso confuse di autorità diverse causarono perciò frequenti conflitti tra giurisdizioni, a cui si aggiunsero ben presto anche le numerose ingerenze del tribunale dell'Inquisizione in materia di ebrei, di re-giudaizzanti e di convertiti in generale. La Casa, fulcro e motore della politica conversionistica della Chiesa della Controriforma, benché destinata ad accogliere ebrei, musulmani, pagani e altri 'infedeli', provenienti da ogni parte d'Italia e d'Europa, ebbe tuttavia, e non solo sul piano numerico – 1958 conversioni di ebrei dal 1614 al 1797, contro 1086 conversioni di musulmani nello stesso periodo – gli ebrei quali soggetti principali a cui indirizzare il proprio operato, essendo la loro acquisizione al cristianesimo assai più rilevante e significativa sul piano della valenza simbolica e apologetica. Del resto, che l'oggetto privilegiato dell'attività conversionistica fossero gli ebrei era confermato anche dal fatto che fossero proprio loro a mantenere l'istituto e anche i ricoverati a forza.

I catecumeni, che erano sottoposti a una stretta vigilanza all'interno della Casa e a limitazioni di movimento fuori di essa – e nel caso di ricoverati a forza, come spesso succedeva agli ebrei, del tutto reclusi e isolati –, erano piuttosto blandamente catechizzati e istruiti nella nuova fede, spesso con l'intervento di sacerdoti neofiti che conoscessero le lingue madri degli 'ospiti'. Ma mentre nei casi di coloro che erano stati rinchiusi coattivamente era messa in opera soprattutto una fortissima pressione morale e psicologica affinché accettassero il battesimo, nel corso di una prigionia di quaranta e più giorni detta la quarantena (Caffiero 2008), nei confronti di coloro che avevano richiesto spontaneamente il battesimo era più agevole curare l'aspetto dottrinale e la predicazione, spesso affidati ad altri convertiti e ai padri domenicani deputati alla predica coatta a cui erano sottoposti settimanalmente anche gli ebrei. La formazione, che durava almeno due mesi, contemplava l'apprendimento a memoria dei fondamenti della dottrina cristiana, seguendo il catechismo di Bellarmino in lingua volgare, l'insegnamento delle preghiere, del Credo, dei Comandamenti e dei Sacramenti, la lettura delle Vite dei Santi, l'esercizio della devozione delle Quarantore, la partecipazione a feste solenni e alla recita del rosario. Nel corso del tempo i regolamenti e i metodi di istruzione dottrinale e comportamentale divennero più rigorosi, anche per tentare di tenere separati i battezzati da coloro che ancora non lo erano. In ogni modo, al fine di evitare che i catecumeni, una volta ottenuto insieme al battesimo il sussidio loro destinato, fuggissero da Roma per apostatare, la normativa vietava loro di allontanarsi dalla città prima che fossero trascorsi tre anni dal battesimo e imponeva la frequenza settimanale alla dottrina cristiana e agli esercizi spirituali. Gli stessi sussidi venivano amministrati dalla Casa, che li investiva in Luoghi di Monte.

Difficile è attingere alle motivazioni profonde di chi decideva di convertirsi e ricostruire così esperienze intime e psicologiche e percorsi interiori individuali. Certamente è facile, invece, ritrovare le motivazioni più evidenti ed esteriori – economiche, sociali ma anche affettive ed emozionali – che conducevano a questo passo. Povertà, isolamento sociale, rotture con l'ambito domestico e familiare, desiderio di ascesa sociale, aspirazioni matrimoniali, strategia per sfuggire alla giustizia in seguito a gravi reati commessi, costituivano le spinte materiali e strumentali delle conversioni – motivazioni ben conosciute, del resto, dalle autorità ecclesiastiche che diffidavano sempre della sincerità dei convertiti. La documentazione romana conferma la prevalenza di ebrei poveri, maschi e di giovane età fra i catecumeni, mentre colpisce il dato relativo al minor numero di conversioni spontanee femminili. Lo stesso ruolo delle Case dei catecumeni in quanto enti distributori di risorse materiali, oltre che sociali e simboliche, nonché di privilegi, fa emergere l'inevitabile strumentalità delle conversioni. Ma esse erano spesso suggerite anche da considerazioni non strettamente utilitaristiche; soprattutto per gli ebrei, appaiono piuttosto legate alle fasi di crisi del sistema di relazioni tra individui e contesto comunitario o familiare, all'interno di situazioni di conflitti o di casi di rivalsa e vendetta. In ogni modo, la conversione culminava nella cerimonia del battesimo che veniva celebrato, soprattutto nei casi più clamorosi di conversione, con pompa trionfale e solenne esibizione pubblica del battezzato, in una sorta di spettacolo di grande richiamo per il pubblico cristiano e dalla forte valenza apologetica a favore della Chiesa e del papato. Il cambiamento del nome e l'acquisizione di quello dei padrini – i papi e i cardinali in persona, nei battesimi più spettacolari – sanciva il rito di passaggio che culminava nella costruzione della nuova identità, individuale e sociale, e nell'integrazione del neofita entro la nuova comunità.

Sul modello del prototipo romano sorsero altre Case dei catecumeni in diverse città sia dello Stato della Chiesa (Bologna, Modena, Ferrara), sia degli altri Stati regionali italiani (Firenze, Torino e la Venezia studiata da Ioly Zorattini 2008). In attesa di ricerche specifiche sulle altre istituzioni e soprattutto di uno studio comparativo che metta a raffronto le Case esistenti nelle varie città italiane, le indagini più approfondite a oggi disponibili, relative alle Case di Roma e di Torino, consentono già di notare alcune differenze rilevanti (Caffiero 2004, Allegra 1996).

Innanzi tutto, la Casa romana pur avendo in comune con quella torinese tutti i caratteri del sistema assistenziale controriformistico basato sui metodi e sui criteri degli ospizi e dei conservatori specializzati per tipologie diverse di assistiti, era caratterizzata da una situazione economica assai più florida, dovuta sia alle protezioni pontificie e cardinalizie, sia alle pesanti erogazioni finanziarie degli ebrei della comunità dell'Urbe. Mentre l'ospizio di Torino viveva sulla beneficenza privata, senza contributi statali, e spesso perfino il vitto dipendeva dalle elemosine, l'istituto di Roma, che amministrava vasti patrimoni immobiliari di sua proprietà, derivava parte consistente delle sue risorse dal finanziamento imposto alla comunità romana. La situazione paradossale degli ebrei romani, obbligati a mantenere l'ente deputato alla loro conversione – e, quindi, alla loro scomparsa – venne denunciata con veemenza nel 1789, quando l'Università degli ebrei di Roma inviò alle autorità di governo un lungo *Memoriale* di rivendicazione di garanzie, di diritti e di eguaglianza (Caffiero 2005). In esso era denunciato il fatto che, se nel 1554 Giulio III aveva obbligato le 115 sinagoghe esistenti nello Stato della Chiesa a mantenere la Casa romana, tuttavia quando nel 1593 gli ebrei erano stati espulsi da tutto lo Stato – eccettuate le città di Roma, Ancona e Avignone –, la tassa era stata accollata alla sola Università romana. Si trattava di ben 2500 scudi, ridotti soltanto nel 1604 a 800 scudi: 500 per la Casa dei Catecumeni e 300 per il Monastero delle convertite che accoglieva le ex prostitute, e che gli ebrei erano pure obbligati a

sovvenzionare. I pontefici giustificavano il paradosso per cui toccava agli ebrei il mantenimento degli ex correligionari diventati cristiani, e in genere tramutatisi anche nei più accesi nemici dell'ebraismo, argomentando che poiché quelli che si convertivano erano per lo più ebrei poveri, prima assistiti dalla loro comunità di origine, era giusto che il risparmio che ne proveniva all'Università ebraica per essersene liberati ricadesse a vantaggio di un istituto come la Casa, bisognoso di sempre maggiori rendite. La spiegazione non teneva naturalmente conto del fatto che anche i ricchi ebrei si convertivano e portavano i loro capitali tra i cristiani, con ciò depauperando la comunità assai più di quanto essa poteva aver risparmiato con la conversione dei poveri.

Inoltre, mentre a Torino la permanenza e il contatto con la Casa era limitato al periodo della catechesi e del battesimo, i catecumeni e neofiti romani restavano invece in relazione perenne con l'istituto, vivendo sempre nella sua orbita e all'interno dei suoi sistemi di *patronage/clientage*, dalla cui protezione ricavavano l'inserimento nella carriera ecclesiastica o nel mondo del lavoro. La Casa, infatti, oltre a offrire ricompense e benemerenze ai neofiti impegnati nella conversione dei loro ex correligionari, anche attraverso la denuncia e l'offerta dei propri congiunti alla Chiesa, si occupava della successiva collocazione sociale e lavorativa dei convertiti, a cui erano assicurati ampi privilegi economici, primo fra tutti la preziosa ed eccezionale esenzione dal controllo e dalle norme delle corporazioni di arti e mestieri. Era dunque loro concessa una libertà produttiva e d'intrapresa economica impraticabile per i cristiani.

Nel 1620, per iniziativa del cardinale protettore Fabrizio Veralli venne eretta a Roma la specifica e molto particolare confraternita dei neofiti intitolata a san Giovanni Battista, finalizzata a «confermare maggiormente i convertiti nella Santa Fede», come recitavano gli Statuti redatti dallo stesso cardinale. Il sodalizio – che non va confuso con quello di san Giuseppe deputato alla direzione dell'istituto fino al 1712 – assunse ben presto la qualifica di Arciconfraternita, ciò che lo poneva a capo di tutte le associazioni similari sorte nel mondo cattolico. Erano tenuti a iscriversi a essa e a frequentarne funzioni e prediche non solo tutti i convertiti, ma anche i loro discendenti fino al quarto grado e perfino i mariti, cristiani originari, delle neofite e gli sposi, anch'essi originari cristiani, delle figlie di neofiti. In cambio di tale obbligo i coniugi cristiani delle convertite venivano a godere di tutti i privilegi che le costituzioni apostoliche riservavano ai neofiti, compreso il tribunale privilegiato. Gli Statuti obbligavano poi i confratelli a recarsi nell'oratorio della confraternita, situato in via Baccina, in occasione di tutte le feste comandate per ascoltare la predica. Di conseguenza, e con ciò esplicitando la diffidenza che si conservava nei confronti dei convertiti e della loro affidabilità, convertiti e cristiani nativi che li frequentavano da vicino o che si erano uniti con loro in matrimonio erano tutti sottoposti al medesimo regime di controllo e alla pratica della predica coatta a cui erano obbligati gli ebrei.

La proibita ma costante frequentazione tra convertiti ed ebrei, nonostante la rottura intervenuta con la famiglia e con la comunità originarie, costituirono oggetto di occhiuta attenzione da parte della Congregazione del Sant'Uffizio romano, soprattutto nei casi frequenti di sospetto di re-giudaizzazione e in particolare in occasione del proibitissimo, ma molto praticato, conferimento del *ghet* (il libello di divorzio) da parte di un ebreo convertito alla consorte rimasta ebrea, per consentirle di risposarsi.

Altro fenomeno su cui l'Inquisizione operava uno stretto controllo, spesso entrando in conflitto con le autorità diocesane locali da cui dipendevano le Case dei catecumeni, era quello dei battesimi forzati, dei battesimi clandestini di bambini e neonati, e delle offerte e denunce, da parte di catecumeni e convertiti, dei loro congiunti ebrei alla religione cattolica: offerte e denunce che avvenivano per lo più contro la volontà degli offerti, se adulti, o dei titolari della *patria potestas*, se si trattava di offrire minori. In queste occasioni, il Sant'Uffizio poteva perfino svolgere una funzione garantista, opponendosi o respingendo le pratiche troppo disinvolte dei rettori delle Case dei catecumeni tese ad acquisire conversioni e battesimi a ogni costo tramite la complicità dei neoconvertiti. Tuttavia nel corso del tempo, e in particolare nel Settecento, l'Inquisizione romana, su spinta dei pontefici e soprattutto della normativa emanata da Benedetto XIV, andò via via offuscando la funzione di garanzia svolta attraverso la difesa delle antiche procedure, e finì per legittimare tutte le modalità conversionistiche, anche le più spregiudicate, che in passato erano state respinte o almeno contenute. Si trattò di una svolta, normativa e pratica, che puntava in particolare ai battesimi delle donne e dei bambini.

(M. Caffiero)

Vedi anche

Antigiudaismo, antisemitismo; Battesimo forzato, Italia; Benedetto XIV, papa; Ebrei in Italia; Neofiti; Paolo III, papa; Paolo IV, papa

Bibliografia

Allegra 1996, Caffiero 2004, Caffiero 2005, Caffiero 2008, Ioly Zorattini 2008, Milano 1964, Rocciolo 1998, Rothman 2006, Rudt De Collenberg 1986-1988, Sermoneta 1989

Cavalli, Ambrogio - Al secolo Girolamo (Milano, 1500 ca.-Roma, 1556), Cavalli entrò nell'Ordine eremitano giovanissimo, con il nome di Ambrogio (da cui l'appellativo Ambrogio da Milano). Dopo la formazione e i primi gradi acquisiti a Padova, nel 1528 ottenne il titolo di maestro in Sacra Teologia, assumendo poco dopo la carica di reggente dello Studio di Bologna. Durante la quaresima del 1537 predicò a Milano e fu segnalato all'Inquisizione per le affermazioni sostenute in pubblico, che, forse di stampo erasmiano, rivelavano posizioni elaborate durante il periodo bolognese. Sottoposto a processo, nel novembre 1537 fu assolto con un breve sottoscritto dal cardinale Girolamo Ghinucci, essendo stato scagionato dalle accuse, non senza indulgenza, dal maestro del Sacro Palazzo Tommaso Badia. Riabilitato davanti alla gerarchia ecclesiastica e all'Ordine, che pure lo aveva censurato, fu nominato priore del convento milanese di S. Marco dal capitolo generale del 1538. Risalgono a questi anni i contatti con il confratello Agostino Mainardi e la lettura di testi di riformati (soprattutto Melantone), di cui tuttavia non fu riscontrata traccia nelle predicazioni contemporanee (a Genova e nella Riviera ligure). Nel 1540 fu compreso tra i predicatori eremitani autorizzati dal priore generale Girolamo Seripando; tuttavia nello stesso anno si dimise dalla carica di priore conventuale per dissensi con il suo superiore circa l'atteggiamento da tenere verso i frati 'novatori'. Nel corso del 1542, in seguito alla fuga di Mainardi e al processo contro Giulio da Milano, Cavalli maturò la rottura con l'Ordine. Si pose allora al servizio del vescovo di Limisso Andrea Centanni, che lo inviò a Cipro come suo vicario a partire dal 1543 circa. In occasione della predicazione tenuta a Nicosia nel 1544, Cavalli fu accusato di eresia; dopo un procedimento giudiziario svoltosi sull'isola e ritenuto nullo, venne arrestato e sottoposto a un processo da parte del nunzio di Venezia Giovanni Della Casa, davanti al quale abiurò nel marzo 1545. Circa le idee espresse all'uditorio cipriota, le accuse mosse a Cavalli rivelerebbero l'adesione piena al calvinismo. Si recò a Roma per riabilitarsi completamente e per tentare, forse, di rientrare nell'Ordine; nel 1546 fu a Chiavenna e nei Grigioni, quindi l'anno seguente si stabilì a Ferrara alla corte di Renata di Francia. Nella cerchia della duchessa, Cavalli fu tra i più intrinsechi e fidati, per la solidità delle convinzioni e per i legami personali con gli ex confratelli, specie Giulio da Milano, ormai ministro a Poschiavo; per questa sua posizione preminente, i documenti lo ricordano come colui che aveva indotto Renata

ad abbracciare idee riformate. Come suo elemosiniere, inoltre, sostenne finanziariamente gli esponenti del dissenso eterodosso. Dopo la dispersione del gruppo calvinista ferrarese, nel 1554, Cavalli fuggì nei Grigioni e a Ginevra; tornò però in Italia l'anno seguente, probabilmente con il compito di rinsaldare Renata nelle convinzioni riformate. Arrestato, fu tradotto a Roma, dove subì un nuovo processo, di cui restano soltanto i due costituti rilasciati in ottobre. A seguito delle prove emerse, il 15 giugno 1556 fu impiccato e bruciato a Campo de' Fiori.

(S. Feci)

Vedi anche
Badia, Tommaso; Della Casa, Giovanni; Ferrara; Giulio da Milano; Mainardi, Agostino; Renata di Francia, duchessa di Ferrara; Seripando, Girolamo

Fonti
ASVe, S.U., *Processi*, b. 1, fasc. 3

Bibliografia
Orano 1904, Rozzo 1979, Rozzo 1980, Rozzo 1994

Caverzago, Alessandro - Figlio del dottore *in utroque Iure* Gabriele, Alessandro Caverzago (1515-1564) apparteneva al patriziato piacentino (nobiltà non titolata) e discendeva da un'illustre famiglia infeudata nell'alto medioevo del castello e giurisdizione di Caverzago (oggi Travo, in provincia di Piacenza). Inurbati già nel secolo XIII, i Caverzago, quasi tutti notai, occuparono importanti cariche pubbliche e fecero parte del Consiglio generale del libero Comune durante il dominio visconteo, sforzesco e pontificio (1313-1545). Suo fratello Giuseppe, giureconsulto iscritto al Collegio dei dottori e giudici, apparteneva a una classe superiore, quella dei 'magnifici' (nobili titolati, dottori *in utroque Iure* e cavalieri aurati). La famiglia, di tendenze guelfe, non partecipò alla congiura che culminò nell'assassinio del duca Pier Luigi Farnese (1547), ma rimase in sella anche durante il dominio imperiale su Piacenza (1547-1556), testimonianza tra le molte della trasversale avversione al governo del duca da parte di tutta la nobiltà locale, sia ghibellina che guelfa. Il cugino di Alessandro, Taddeo, notaio, bene introdotto nella piccola corte di Isabella Bresegna Manríque de Lara, governatrice cesarea della città, nota calvinista morta esule a Chiavenna, lo iniziò alla frequentazione del circolo eterodosso che teneva nella cittadella, dove furono ospiti due famosi eretici napoletani, Giovanni Laureto e Girolamo Busale. Poco sappiamo di questo circolo, se non che le idee che vi circolavano erano di stampo calvinista. Già sotto le mire dell'Inquisizione durante il dominio cesareo sul ducato, ma non perseguito per la protezione che la Bresegna garantiva grazie al marito Ferrante Gonzaga, governatore di Milano, fu arrestato subito dopo il ritorno dei Farnese a Piacenza (1556). Tradotto al Sant'Uffizio di Roma, nel 1558 accettò di sottoporsi all'abiura e alle relative penitenze imposte dai cardinali. Tornato a Piacenza, riprese tuttavia i contatti con i circoli ereticali e, come sappiamo dall'inquisitore Umberto Locati, che nell'*Opus iudiciale* avrebbe celato il nome di Alessandro trattando il suo caso sotto lo pseudonimo di Nelione (Locati 1568: 504-512), egli fu di nuovo arrestato e carcerato nella prigione domenicana di San Giovanni in Canale. Dopo ripetuti dinieghi, Caverzago confessò ben ventisette proposizioni condannate, ammise di avere smonacato una sorella andata in sposa a Ginevra, dove pure si era recato il suo figlio primogenito Flaminio, e disse di essere stato in procinto di espatriare egli stesso una volta liquidato il suo patrimonio a Piacenza. Giudicato relapso, fu consegnato al braccio secolare e condannato alla cremazione da vivo. Salì al patibolo il 2 giugno 1564 nella piazza del mercato del bestiame davanti alla chiesa delle Torricelle dove aveva sede la Confraternita della Buona Morte, la locale Misericordia. Tutti i suoi beni e diritti reali furono confiscati e andarono per metà al Fisco inquisitoriale e per metà alla Camera ducale. Dichiarati del tutto inabili a succedere i figli Flaminio, Gian Battista e Pandora, in presenza o in assenza di un testamento, a loro furono confiscati anche i beni ereditati dallo zio Giuseppe. Sia la vedova di Alessandro, Polissena Salvatico, sorella dell'eretico Lancillotto, sia la vedova di Giuseppe, Margherita Bassi, avendo perso tutte le case di proprietà, furono ospitate, a spese della stessa Inquisizione, nel monastero di Santa Chiara a Piacenza. La memoria dell'«orribile spettacolo che [Alessandro] diede di sé» nel supplizio rimase sepolta fino a quando non fu riscoperta da Cristoforo Poggiali con la stampa delle sue celebri *Memorie storiche di Piacenza* (1757-1766, t. 10).

(P. Castignoli)

Vedi anche
Bresegna Manrique, Isabella; Locati, Umberto; Piacenza

Bibliografia
Castignoli 2002, Ditchfield 1989, Locati 1568, Tedeschi 2000, nn. 4288-4293

Cazalla, famiglia v. *Cazalla, María de*

Cazalla, María de - Figlia di Gonzalo Martínez, *converso* di antica data riconciliato con l'Inquisizione quando María era in tenera età, e di Isabel de Cazalla, anch'ella *conversa*, María prenderà, come i suoi fratelli, il cognome della madre. Sposata con Lope de Rueda, *cristiano viejo* e importante borghese di Guadalajara, città in cui avrebbe vissuto a partire dal matrimonio, fu madre di sei figli, cinque femmine e un maschio. Il fratello, Juan de Cazalla, francescano e cappellano del cardinal Francisco Jiménez de Cisneros, poi vescovo ausiliare di Ávila, fu una delle figure più affascinanti della spiritualità spagnola del primo Cinquecento e autore di una fortunata riedizione della *Viola animae*, la *Lumbre del alma*. L'edizione, pubblicata sotto gli auspici di Cisneros sarebbe finita all'Indice nel 1559. Pedro Ruiz de Alcaraz, nel suo processo, ricordò il circolo spirituale riunito attorno a Juan e María de Cazalla, e le prediche infervorate su san Paolo fatte a Guadalajara dal francescano, assicurando che tutti potevano essere «alumbrados». Antonio de Medrano, nel suo processo, ricorderà di essere stato folgorato dalle prediche che Juan de Cazalla aveva portato avanti nella diocesi di Calahorra nel 1526 e dalle sue metafore che suggerivano una salvezza universale e la possibilità di una deificazione individuale (Pastore 2004: 154).

María era stata molto vicina a Isabel de la Cruz, maestra del primo *alumbradismo*, incarcerata dall'Inquisizione nel 1524. Dopo il suo arresto in un certo senso ne raccolse l'eredità, diventando il punto di riferimento per molti *alumbrados*, da Juan del Castillo a Bernardino de Tovar. Nonostante i numerosi punti di contatto, la spiritualità di María, influenzata dalla forte formazione biblica trasmessagli dal fratello e da una viva curiosità, fu decisamente più intellettuale. Come attestano il processo inquisitoriale e le sue stesse sicure dichiarazioni, era stata lettrice accanita delle opere di Erasmo e non solo aveva incoraggiato le sue figlie a leggerlo, ma ne aveva tentato una traduzione in volgare per renderlo più accessibile al suo circolo di donne a Guadalajara. Fu lettrice anche delle opere di Lutero, indirizzata a tale lettura dal suo amico Bernardino Tovar, nonché del contestato *Dialogo de doctrina cristiana* di Juan de Valdés.

La sua formazione intellettuale fece in modo che l'attività di predicazione di María fosse orientata alla conoscenza della Scrittura, incarnando in questo modo la missione di divulgazione dell'erasmismo umanista: leggere e commentare, conoscere, apprendere, rendere familiare e quotidiano ciò che prima era rimasto limitato

© Proprietà letteraria riservata

all'ambiente dei teologi e degli esegeti. Il suo magistero si situa in questa linea di divulgazione e anche, in un senso politico e simbolico, di partecipazione delle donne ad un sapere dal quale fino a quel momento erano state escluse per il fatto di trovarsi ai margini del sistema ecclesiastico-teologico e per essere «idiotas», cioè per non aver studiato.

Ricostruire il personaggio di María de Cazalla significa addentrarci nel suo processo inquisitoriale, che ci è giunto integro grazie alla trascrizione, allo studio e all'edizione critica compiuta da Milagros Ortega Costa (Ortega Costa 1978). Il processo inquisitoriale ci guiderà alla ricostruzione del pensiero della processata; sarà la lettura di ciò che sta tra le righe, permessa dal gioco delle domande e delle risposte, ciò che ci porterà alla conoscenza della sua persona. Sarà la dialettica, come suggerisce Rosa Rossi, ciò che ci permetterà di intravedere due aspetti importanti della personalità di María: la sua parola e il suo comportamento. María de Cazalla utilizzerà la parola per difendersi senza accusare gli altri e senza rinnegare se stessa, e anche per predicare il Vangelo ad altre donne. Tale intelligente strategia dialettica le varrà l'assoluzione dalle accuse di *alumbradismo* e di luteranesimo, in quanto il *fiscal* non fu in grado di dimostrare il fondamento di tale accusa.

Il processo che l'Inquisizione di Toledo condusse contro María de Cazalla tra il 1532 e il 1534 ci fornisce un'idea più esatta, come afferma Marcel Bataillon, di quelle che furono le persecuzioni contro l'insieme degli erasmiani accusati all'epoca di luteranesimo o di *alumbradismo*. Il suo caso, inoltre, è intimamente legato a quello del fratello. Già nel 1525 l'attività di propaganda dei Cazalla a Pastrana era stata messa in luce dal processo di Alcaraz, sebbene non si fosse aperta alcuna causa. Ma le denunce di Francisca Hernández e Mari Ramírez, nel 1530, diedero luogo alla riapertura della causa contro María e suo fratello vescovo di Cazalla, morto in quegli stessi giorni. Il 16 aprile le parole attribuite a María vennero sottoposte ai qualificatori, i quali le dichiararono «scandalose ed eretiche»; furono, soprattutto, le dichiarazioni del sacerdote Diego Hernández a provocare il suo arresto. Denunciata nel marzo del 1532, venne catturata dall'Inquisizione nel mese di aprile. La risposta scritta alle dichiarazioni dei testimoni, preparata dal suo *letrado*, il *licenciado* Quemada, e consegnata cinque mesi dopo della pubblicazione degli stessi, è il documento più importante che venne presentato al processo. Nel processo María apparve sicura di sé; il suo modo di rispondere alle domande lo rivela chiaramente: affrontò l'accusa direttamente, senza negarla, facendole anzi recuperare un significato che, infine, coincise con una posizione incontestabilmente ortodossa. In tal modo neutralizzò la carica ereticale delle accuse senza vacillare; nella dialettica con l'inquisitore María non si negò, non si nascose, anzi al contrario ella si riaffermò proprio in questi continui slittamenti tra la sua verità e quella degli accusatori. Rifiutò l'accusa di luteranesimo ma osò comunque affermare che Lutero all'inizio aveva dalla sua parte l'opinione di molti cristiani sinceri, e arrivò a riconoscere che lei stessa poté farsi eco di questo comune sentimento nei confronti del luteranesimo. Non rinnegò nemmeno i libri che erano stati la sua base spirituale; soprattutto proclamò la sua ammirazione per Erasmo e confessò le sue letture dell'*Enchiridion*, dei *Colloquia*, ecc. In realtà nel suo processo si coglie ciò che costituisce la base dell'influsso del luteranesimo e dell'*alumbradismo*; si trova in esso la rivendicazione del culto nello spirito contro la religione cerimoniale, una rivendicazione il cui massimo rappresentante per gli spagnoli era Erasmo.

Lo studio del processo inquisitoriale di María de Cazalla rende manifesta la densità dei temi e dei problemi della prima metà del XVI secolo: quello della riforma «in capite et in membris», la predicazione evangelica, l'istruzione del clero o il dibattito verginità-matrimonio. È proprio nel contesto di quest'ultima questione del matrimonio che bisogna inquadrare talune affermazioni di María, nelle quali è possibile avvertire lo scontro di posizioni diverse che convissero fino alle decisioni del Concilio di Trento.

La sentenza venne infine pubblicata il 19 dicembre del 1534. Si tratta di una sentenza moderata, nonostante un ultimo tentativo dell'accusa di dimostrare che María de Cazalla aveva fomentato gli eretici e intralciato la giustizia inquisitoriale; inquisitori e consultori furono d'accordo nel non nutrire contro di lei più di un leggero sospetto di eresia. María uscì dal carcere inquisitoriale il 20 dicembre 1534, carcere nel quale era stata confinata per trentadue mesi per un «lieve sospetto di eresia». Per l'Inquisizione María non era luterana e pertanto non la si condannava all'abiura *de vehementi* o al rilascio al braccio secolare, ma solo all'abiura *de levi*, che però andava fatta con cerimonia pubblica di penitenza nella chiesa principale della sua città.

María de Cazalla si era permessa, con la forza che le conferiva la sua posizione di borghese di buona condizione e le sue relazioni con l'Università di Alcalá, di adottare per sé stessa, e in pubblico, l'uso della 'parola' e della Scrittura. Ma Juan e María non furono gli unici Cazalla ad attirare le indagini dell'Inquisizione e a esercitare una forte influenza nell'ambito del movimento eterodosso spagnolo. Pedro de Cazalla, cugino di primo grado di Juan e María, riunì nella sua casa di Valladolid i devoti di Francisca Hernández (Bernardino de Tovar, il *bachiller* Medrano, *fray* Francisco Ortiz, ecc.), ospitò la *beata* per lungo tempo e credette, al pari dei suoi cugini, in una religione interiorizzata, sprovvista di opere esteriori come i digiuni, le discipline e le indulgenze. Molte delle confessioni della Hernández, parlano della sua convinzione che tra Dio e l'uomo non vi fosse che un «filo». Pedro de Cazalla non fu mai processato, visse fino a dopo il 1543 e non sarebbe mai arrivato a vedere la fine disastrosa di gran parte della sua famiglia. I suoi figli avrebbero rappresentato agli occhi degli inquisitori il nuovo 'pericolo luterano'. Dei suoi dieci figli, cinque maschi e cinque femmine, quattro finirono sul rogo (Agustín, famoso predicatore imperiale, Beatriz, Francisco e Pedro), così come le ossa e l'effigie di sua moglie; e due (Constanza e Juan) furono condannati al *sambenito* e al carcere perpetuo negli autodafé di Valladolid del 1559, la loro abitazione venne distrutta e un registro, che raccontava il castigo, venne tenuto all'interno della casa fino al 1821.

(I. Mendoza García)

Vedi anche

Alumbradismo; *Beatas*, Spagna; Castillo, Juan del; Celain, Juan López de; Cruz, Isabel de la; Medrano, Antonio de; Ortiz, Francisco; Ruiz de Alcaraz, Pedro; Valladolid, processi di

Bibliografia

Alcalá 1999, Bataillon 1996, Giordano 1998(b), Giordano 2004, Márquez 1981, Melgares Marín 1886, Ortega Costa 1977, Ortega Costa 1978, Pastore 2004, Rossi 1986, Serrano y Sanz 1903

Cecco d'Ascoli - Francesco Stabili detto Cecco d'Ascoli è uno dei rarissimi astrologi (se non l'unico) a essere stato condannato al rogo in età medievale. Le ragioni della sua condanna non hanno cessato di alimentare ipotesi e ricerche. Dopo gli studi in Arti liberali e in Medicina, insegna prima, nel 1320, Logica (un suo commento alla logica di Aristotele è andato perduto), poi, nel 1322, dispensa a Bologna un insegnamento di scienza degli astri, commentando la *Sphera* di Sacrobosco, un celebre manuale cosmologico, e, negli anni 1323-1324, il *De principiis astrologie* di Alchabitius, uno dei testi di base dell'astrologia. È allora che deve affrontare un primo processo, istruito dall'inquisitore frate predicatore Lamberto da Cingoli, dal quale sembra tuttavia uscire senza troppe difficoltà. Continua la sua carriera accademica dando lezioni di astrologia e venendo sollecitato dalle autorità cittadine a fornire pronostici astrologici. Nel 1326 lascia Bologna per Firenze dove diventa astrologo del duca Carlo di Calabria, signore di Firenze. Ma all'inizio del luglio 1327 viene imprigionato e costretto

a comparire questa volta davanti all'inquisitore di Toscana. È condannato il 15 settembre 1327; morì sul rogo il giorno seguente.

Oltre ai due commenti alla *Sphera* e ad Alchabitius, si sono conservate altre due sue opere: un opuscolo di astronomia, *De excentricis et epicyclis*, e il suo celebre poema didattico scritto in italiano, l'*Acerba*.

Per fare luce su questo processo, le fonti archivistiche a disposizione dello storico sono parziali (un riassunto dei due processi e un registro di conti dell'Inquisizione a Firenze) o poco affidabili (la presunta sentenza di condanna, copiata in alcuni manoscritti di molto posteriori agli eventi che videro protagonista Cecco). A ciò si aggiungono due cronache: la *Cronaca fiorentina* di Marchionne di Coppo Stefani e soprattutto la *Nuova Cronaca* di Giovanni Villani, testimone diretto degli eventi.

È utile chiarire il contesto e le probabili cause dell'esecuzione di Cecco. Al primo bisogna ascrivere l'inimicizia di un suo collega, il medico Dino di Garbo, la cui invidia nei confronti di Cecco è sottolineata da Villani; il fatto che l'inquisitore che processò Cecco fu Accursio Bonfantini, commentatore di Dante Alighieri (attaccato nell'*Acerba* con l'accusa di fatalismo astrologico); o ancora i pronostici astrologici poco confortanti ch'egli avrebbe fornito al duca Carlo. Quanto alle probabili cause, secondo il Villani Cecco avrebbe continuato a fare uso del suo commento alla *Sphera* nonostante le promesse fatte all'inquisitore di Bologna. Questo commento era condannabile per tre motivi: primo, descriveva dei processi di negromanzia astrologica (con evocazione di spiriti demoniaci); secondo, affermava che il destino di Cristo era inscritto nel corso degli astri; terzo, spiegava che la venuta dell'Anticristo era anch'essa programmata astrologicamente. Villani aggiungeva che Cecco era sostenitore del fatalismo astrale (rimettendo così in causa la fondamentale dottrina cristiana del libero arbitrio).

Ammesso che il *Commentario* alla *Sfera*, come pure le altre opere, ci siano pervenute senza alterazioni, sembra che le accuse all'astrologia di Cecco siano poco fondate. Egli fa attenzione a preservare i concetti di onnipotenza di Dio e di libero arbitrio dell'uomo. L'Inquisizione avrebbe potuto tuttavia sanzionare delle previsioni astrologiche che sembravano rafforzare la causa ghibellina e la tesi della povertà radicale. Sembra però che l'accusa di negromanzia astrologica sia assai ben fondata: nel commento sulla *Sfera*, Cecco, con una temerarietà sorprendente, aveva presentato una cosmologia astrologico-negromantica in cui degli spiriti demoniaci potevano essere invocati sotto certe costellazioni e nella maggior parte di tali passaggi egli non dimostrava, riguardo a quell'arte proibita, alcuna messa in guardia. Questi propositi non potevano che attirare la condanna delle autorità inquisitoriali, nel momento in cui, per volere di papa Giovanni XXII, la magia giudicata demoniaca veniva assimilata all'eresia.

(N. Weill-Parot)

Vedi anche
Astrologia

Bibliografia
Cecco d'Ascoli 2007, Giansante 1997, Thorndike 1949

Celain, Juan López de - Nacque a Guipúzcoa nel 1488 e morì sul rogo a Granada nel luglio del 1530. Il suo processo non si è conservato ma possiamo ricavare notizie su di lui e sulla sua dottrina da altri processi coevi e da una relazione compilata dal tribunale di Granada nel 1575 in cui si dava conto delle proposizioni ereticali a lui contestate. Uomo sfuggente e ambiguo agli occhi dei suoi stessi contemporanei, «nato per sbagliare», eppure tanto carismatico e convincente da essere stato sul punto di realizzare una spedizione missionaria *alumbrada* nei territori dell'ammiraglio di Castiglia Fadrique Enríquez, Celain fu probabilmente anche, insieme con Rodrigo de Bivar, l'unico cristiano vecchio tra gli accusati di *alumbradismo*. Con quest'ultimo aveva condiviso i primi anni nell'affollato palazzo dei Mendoza di Guadalajara. Qui gravitarano moltissimi accusati di *alumbradismo*: Isabel de la Cruz e Alcaraz, María e Juan de Cazalla, Pedro de Rueda, Rodrigo de Bivar, cantore del duca. Aveva mantenuto ottimi rapporti anche con Escalona e con il marchese di Villena, attraverso Pedro Ruiz de Alcaraz ma soprattutto attraverso Antonio de Baeza governatore della fortezza di Escalona e traduttore della *De probatione spirituum* di Jean Gerson. Forse era stato quest'ultimo il tramite che lo aveva avvicinato all'ammiraglio di Castiglia, Fadrique Enríquez, cui avrebbe proposto la sua rivoluzionaria missione *alumbrada*.

Celain si spostò a Medina de Rioseco tra il 1525 e il 1526 e conquistò la fiducia del nobile spagnolo, incitandolo a «tomar la vandera de Dios» e a «ser principio de la Reformación de la verdadera cristiandad». Con toni apocalittici e messianici ed echeggiando volontariamente un'analoga e più fortunata impresa, quella dei dodici missionari francescani partiti per il Messico nell'ottobre del 1523, Celain si riprometteva di scegliere dodici compagni, tra i migliori e più ispirati predicatori di Castiglia, e, come un nuovo Messia, avrebbe convertito alla vera cristianità i sudditi dell'ammiraglio. Enríquez mise a disposizione della missione una casa al centro dei territori che gli apostoli avrebbero visitato e una somma annuale di ventimila *maravediés* per ogni *apostol*. Consegnò a Celain una lettera circolare in cui assicurava il proprio convinto sostegno, morale ed economico, all'impresa. Con essa raggiunse Toledo e Alcalá e iniziò a reclutare seguaci. Diego del Castillo, mercante di Burgos, gli fornì del denaro per le prime necessità e una mula, per spostarsi meglio nei territori dell'ammiraglio. Lui e Diego López de Husillos, che sarebbero passati a Granada a suo seguito, furono i suoi primi adepti. Pieno appoggio gli venne da Juan del Castillo, cugino di Diego e professore di Greco nel Collegio di Santa Catalina di Toledo, che attirò all'impresa alcuni allievi, come Luis de Beteta e Pedro Ortiz, e professori come Gutierre Ortiz e l'insigne umanista Alejo de Venegas. Piuttosto freddo rimase invece, almeno all'inizio, Bernardino de Tovar, cui Celain avrebbe voluto affidare la responsabilità dell'impresa. La voce dell'impresa dei 'dodici' andava spargendosi a Toledo e Alcalá. Luis de Beteta spiegò agli inquisitori che quando si era deciso a raggiungere López e il maestro Castillo lo aveva fatto anche perché aveva sentito «molte persone» parlare dell'impresa e del fatto che Celain e l'ammiraglio di Castiglia avessero «conçertado de llevar personas notables, ansi en letras como en exemplo de vida, predicadores e clerigos e frailes». A lui poi si era aggiunto anche Gaspar de Villafaña, sacerdote *alumbrado* di Toledo, convinto che «començava a venir la luz», e che forse quella missione avrebbe contribuito a illuminare il mondo. Poi erano arrivati alla spicciolata tutti gli altri: Miguel de Eguía, proprietario della più importante stamperia di Alcalá, Pero Hernández, canonico di Palencia e fratello dell'arcidiacono di Alcor Alonso Fernández de Madrid, e finalmente il prestigioso domenicano di casa dei Mendoza Tomás de Guzmán. Certo mano a mano che passavano i mesi, mentre Juan López de Celain attendeva invano una bolla papale a legittimare il suo gruppo di apostoli e mentre le defezioni cominciavano a farsi cospicue, l'ammiraglio diventava sempre più «freddo». Secondo Francisca Hernández qualcuno improvvisamente gli aprì gli occhi sul fatto «che era cosa del diavolo».

Nel 1527 Celain si trasferì a Granada, chiamato da *fray* Pedro de Alba. Nel 1526, anno di un lungo soggiorno della corte imperiale nei palazzi dell'Alhambra, Carlo V aveva avviato un'inchiesta per sondare gli effetti della conversione dei *moriscos*, convocato una giunta *ad hoc*, e invitato infine i provinciali di francescani e domenicani a inviare a Granada dodici frati, tra i più preparati, che sarebbero stati ripartiti tra le quattro diocesi del regno. Celain, che di 'apostoli' aveva avuto una certa esperienza, fu chiamato a Granada proprio in questi frangenti. La condanna inquisitoriale del 1530 lo trovò «capellan de la capilla real», anche se alcuni ritengono che fosse addirittura *provisor*, vicario dell'arcivescovo

granadino. È quanto affermò di fronte agli inquisitori Rodrigo de Bivar, suo amico stretto dai tempi della corte del duca dell'Infantado e uno degli ultimi a parlare con lui prima della definitiva cattura ad Alcalá. A Granada lo accompagnò l'*alumbrado* Diego López de Husillos, suo compagno inseparabile dai tempi della tentata missione di Medina de Rioseco, che fu condannato con lui, ma a una pena più lieve, nel 1530. Lo raggiunse anche Diego del Castillo, il cugino di Juan, convinto 'apostolo' e ammiratore di Celain, che fu penitenziato poco più tardi, sempre dall'Inquisizione di Granada. Dunque a Granada, territorio in cui un altro 'apostolo' come Pero Hernández poteva contare su numerosi lasciti ereditari e notevoli conoscenze istituzionali, un quarto del gruppo di Medina de Rioseco era riuscito a ricostruirsi. Se fosse vera l'ipotesi di Celain *provisor* arcivescovile, e quindi personaggio di fiducia di Alba e con un ruolo di primaria importanza nei suoi progetti di riforma, potrebbe aprire scenari davvero interessanti sulle proiezioni dell'avventura frustrata di Medina de Rioseco e sulle insospettate alleanze allora strettesi nella Curia episcopale granadina. Di sicuro qui le ansie di conversione e l'universalismo che lo avevano guidato nella nuova Castiglia trovarono nuovi traguardi. Come testimoniava una delle proposizioni a lui contestate – «Nadie deve juzgar de Mahoma a donde esta sino dexarlo a Dios» (Nessuno deve giudicare Maometto ma lasciarlo fare a Dio) – il problema dei *moriscos*, il principale all'interno dell'arcidiocesi, affrontato dalla giunta di teologi e dall'imperatore nel 1526, lo avevano portato a riformulare le idee rassicuranti di Castillo. La proposizione, che Angela Selke avvicinò alla utopica visione che rallegrava Alcaraz e Isabel de la Cruz sul fatto che tutte le «naciones se avían de salvar», può essere inquadrata e spiegata ancora meglio se si tiene conto della visione di Castillo, personaggio che era stato molto vicino a Celain, offrendogli forse in questo caso la prima fonte di ispirazione, che egli avrebbe poi inserito in un quadro più cupo e meno ottimista. Il Dio di Celain era lontano e distante, irraggiungibile e incomprensibile dal basso della razionalità umana. L'incommensurabilità tra uomo, «suma maldad», e Dio, «suma bontad», segnava i confini dell'impossibilità umana a comprendere. Una proposizione contestata dall'Inquisizione lo voleva insensibile alle sorti umane, parte di un mistero che l'uomo non poteva cogliere. Eppure, come già per Castillo, era un messaggio di sicurezza e di speranza quello che avrebbe ascoltato chi, rinunciando a ogni logica e razionalità umana, rinunciando alla propria 'cattiva' volontà si fosse affidato a Dio. La salvezza, suggeriva Celain, stava nella comprensione dell'assoluto stato di abiezione dell'uomo e nell'affidarsi più completo alla volontà divina, il sacrificio di Cristo avrebbe cancellato ogni peccato, «per questo non era necessario dire messa, né fare digiuni o opere meritevoli perché la volta che Dio si sacrificò ci furono perdonati tutti i peccati». Alla base di tutta la sua costruzione stava la certezza, che «la vera pace, invincibile e inespugnabile si può raggiungere in questo mondo». Per questo Dio lo aveva «convertito come san Paolo», gli aveva improvvisamente aperto gli occhi sulla verità. Ed egli, come un nuovo Messia, aveva potuto guidare gli uomini a ritrovare la «vera pace» anche in questa vita, aveva potuto illuminarli e mostrare loro i sentieri di speranza che si aprivano di fronte a chi, abbandonata ogni fiducia in se stesso, era pronto a seguirlo. Nessuno poteva dire di conoscere la vera beatitudine se non avesse prima provato la «verdadera paz»: Celain aveva scritto sul tema ben tre trattati, che non si sono conservati.

Fu arrestato nel dicembre 1528. Nuovo arcivescovo della città era diventato Gaspar de Ávalos, discepolo di Hernando Talavera come Alba, intimo collaboratore di Manrique ma anche primo censore degli errori degli *alumbrados*. Il suo ruolo nel processo di Celain, di fronte a un tribunale del Sant'Uffizio appena fondato fu continuo e determinante. Juan López de Celain riuscì a fuggire due volte dalle carceri inquisitoriali. La prima per breve tempo: gli inquisitori lo ritrovarono dopo poche ore a casa di Diego López de Husillos, a Granada. La seconda fuga, molto meglio organizzata a quanto pare, gli permise un rientro trionfale tra i suoi vecchi compagni di Medina de Rioseco. Bivar nel suo processo ricordò un lieto pranzo domenicale a casa del generoso Miguel de Eguía, ad Alcalá, in cui Celain raccontò ai vecchi amici i suoi successi granadini. Fu catturato dagli inquisitori in città nel marzo del 1530 e trasferito di nuovo a Granada. Il suo processo si chiuse nel luglio di quello stesso anno, nonostante una richiesta d'appello e una ricusazione. Fu degradato e rilasciato al braccio secolare.

(S. Pastore)

Vedi anche

Alumbradismo; *Beatas*, Spagna; Cazalla, María de; Cruz, Isabel de la; Eguía, Miguel de; Granada; Hernández, Francisca; Manrique de Lara, Alonso; Messico; Ruiz de Alcaraz, Pedro

Fonti

AHN, *Inq*, leg. 2604, n. 52-2

Bibliografia

Andrés Martín 1989, Bataillon 1996, Carrete Parrondo 1980, Hamilton 1979, Pastore 2004, Selke 1960

Celebrazione della messa - Il 17 febbraio 1559, confermando disposizioni precedenti, Paolo IV decreta che chiunque abusi del SS. Sacramento dell'altare sia consegnato al braccio secolare e punito. Sisto V avrebbe confermato l'ordine, e quando con la costituzione *Immensa Aeterni Dei* del 22 gennaio 1588 colloca la Congregazione dell'Inquisizione in testa a tutte le Congregazioni della Curia romana, il sospetto di eresia sopra coloro che celebrano la messa e ascoltano le confessioni senza essere sacerdoti, si connota di ulteriori elementi di riprovazione e di condanna. Di pertinenza dell'Inquisizione, infatti, diventa tutto ciò che ha riferimento alla fede cattolica e quello che, pur non riferendosi propriamente alla fede, ha con essa un'intima relazione. Anche se la regolamentazione della liturgia (celebrazione della messa, recita degli uffici divini, uso del messale e del breviario), è di competenza della Congregazione dei Riti, la Congregazione dell'Inquisizione mantiene il compito di accertare che la messa sia celebrata da veri sacerdoti, dotati di facoltà concesse dagli ordinari diocesani. Il 1 dicembre 1601 Clemente VIII firma una severa costituzione «contro quelli li quali non essendo promossi al Sacro Ordine del presbiterato, temerariamente presumono usurparsi la celebrazione delle messe, e ministrare il sagramento della penitenza a' fedeli di Cristo», divenendo così «uomini nefandi e persi», idolatri a danno delle anime e meritevoli di esemplare condanna da parte dei giudici inquisitori e degli ordinari diocesani. Se tra i colpevoli vi sono chierici minori, questi oltre alla punizione prescritta riceveranno la riduzione allo stato laicale. Anzi è richiesto ai giudici di procedere contro i presunti rei senza indulgere a sentimenti di bonarietà e di trattare con rigore, senza eccezione alcuna, coloro che risultano colpevoli, anche se pentiti, lasciando al solo pontefice la decisione di modificare la severità del giudizio. In particolare rientrano tra i sospettati di eresia i celebranti che non consacrano le particole e le distribuiscono ai fedeli, coloro che consacrano le ostie senza celebrare la messa, quanti durante la messa non indossano i paramenti sacri, i sacerdoti veri o considerati tali, che assumono l'eucaristia fuori dal digiuno senza legittima causa e prendono e distribuiscono più particole insieme. Al rigore della legge sono soggetti anche coloro che celebrano più messe al giorno e ricevono le elemosine dai fedeli. Per l'accertamento dell'effettiva presenza di sacerdoti in diocesi diverse da quelle d'incardinazione, la Congregazione si rivolge ai vescovi che rilasciano le licenze di celebrare (Masini-Menghini 1730). Nel Settecento, ad esempio, cresce la vigilanza dell'autorità ecclesiastica centrale riguardo ai preti provenienti dalla Francia sospettati di giansenismo. Nei casi di ecclesiastici sconosciuti che chiedono di celebrare, la Congregazione avvia un'indagine di verifica delle dimissorie rilasciate da-

gli ordinari. Il controllo diventa maggiore quando i vescovi chiedono istruzioni per il rilascio del *celebret* in rito orientale, come nel caso del clero armeno, la cui liturgia presenta forti disparità con il rito latino, ad esempio per la presenza dei diaconi e per le preghiere dei fedeli. Lo stesso può dirsi per i maroniti e per i 'greci' (questi ultimi consacrano il pane fermentato e usano lo zeon nel calice). I monaci maroniti, siriani e copti, tra l'altro, celebrano la messa indossando il cappuccio. La Congregazione del Sant'Uffizio si riserva di dare le istruzioni richieste, ma è sua facoltà di dispensare da irregolarità quei preti orientali che senza licenza hanno celebrato la messa con rito latino, in difformità con le disposizioni di Pio V.

In tempi recenti la Congregazione per la Dottrina della Fede ha perso la competenza sul digiuno eucaristico dei sacerdoti celebranti (per disposizione di Paolo VI, nel 1965). Ha mantenuto, invece, competenze specifiche per giudicare i delitti commessi nella celebrazione dei sacramenti, procedendo a dichiarare o a infliggere sanzioni canoniche. Nel 1972 La Congregazione ha emanato una *Declaratio de fragmentis eucharisticis* e nel 1976 ha pubblicato il *Decretum de missa publice celebranda in ecclesia catholica pro aliis christianis defunctis* per le messe di suffragio dei defunti cristiani non cattolici richieste a titolo di pietà, amicizia e gratitudine.

(D. Rocciolo)

Vedi anche

Abuso di sacramenti e sacramentali

Fonti

ASVR, *Atti della segreteria*, 5, cc. 142*r*-183*v*; ACDF, *S. O.*, *St. St.*, M 7-b; ACDF, *Dubia de Eucharistia*, vol. 1, 1603-1788

Bibliografia

Alberghini 1642, *Congregatio pro Doctrina Fidei* 2006, Del Re 1998, Masini-Menghini 1730

Censura, sequestri e roghi di libri ebraici - La storia della censura messa in atto dalla Chiesa cattolica contro il patrimonio librario degli ebrei affonda le sue radici nella polemica del cristianesimo contro l'ebraismo, che si manifesta già nella prima formazione dell'identità della Chiesa stessa, all'interno di una teologia che progressivamente contrappone la Chiesa alla Sinagoga, emarginando sempre più, fino a farla scomparire, la primitiva Chiesa giudeo-cristiana o *Ecclesia ex circumcisione*, con la sua teologia fortemente ancorata alle rappresentazioni teologiche dell'ebraismo biblico. Questo progressivo processo di estraniazione dalla matrice ebraica da cui il movimento nato dalla predicazione di Rabbi Yehosua' di Nazareth (Gesù) era nato, ma dalla quale esso sempre più si volle distinguere, trova un riscontro già nell'antigiudaismo teologico non assente dagli stessi Vangeli, così come in certi aspetti della sistematizzazione teologica che del nuovo credo fa Paolo di Tarso. L'espressione più forte di tale processo si ha nel violento antigiudaismo di padri della Chiesa come Tertulliano, Origene, Crisostomo, Girolamo e Agostino – per menzionarne solo alcuni – che determinò il tristemente noto insegnamento del disprezzo della Chiesa contro gli ebrei, l'accusa di essere popolo deicida, rigettato da Dio e sostituito nell'elezione con il popolo dei cristiani. Per veder superata e rinnegata questa posizione in maniera formale, si dovrà attendere il Concilio ecumenico Vaticano II (1965).

Durante il I millennio dell'era volgare, la Chiesa non mise in atto una lotta specifica contro la letteratura religiosa degli ebrei per il semplice fatto che, a parte la Bibbia, il resto del *corpus* dei testi ebraici restò sostanzialmente sconosciuto fino al secolo XIII. Del resto il *Talmud babilonese* vedrà chiusa la sua redazione nel secolo VII e la sua diffusione in Occidente si ebbe solo negli ultimi secoli del primo millennio: lo dimostra il fatto che la prima notizia attestante l'esistenza di un ms. del *Talmud* in Spagna risale alla metà del sec. X. Mentre in Oriente questo testo era stato prodotto ed era più noto, in Occidente esso giunse più tardi: è nei primi secoli del II millennio che copie di quest'opera cominciano a essere moltiplicate dai copisti, mentre fu la stampa a dare impulso alla sua conoscenza anche fuori dal mondo ebraico, con la prima impressione parziale di un trattato ad opera dei Soncino già nell'epoca degli incunaboli (1483) e con l'*editio princeps* dell'intero *Talmud babilonese* e del *palestinese* pubblicate a Venezia negli anni Venti del Cinquecento ad opera dello stampatore cristiano Daniel Bomberg.

Un antefatto: la Novella di Giustiniano (553)

Un lontano antefatto in cui la Chiesa condanna l'interpretazione ebraica della Scrittura sulla base della *Torah orale* fissatasi nella *Mishnah* e che si cristallizzò nel *Talmud*, chiamata anche con termine greco *deuterosis* o seconda tradizione, si ebbe sotto l'imperatore Giustiniano con l'editto *Peri ebraion*, emanato l'8 febbraio del 553 e più noto come *Novella di Giustiniano*. Gli ebrei di lingua greca si erano rivolti al prefetto della cancelleria imperiale, lamentandosi che le comunità ebraiche di lingua aramaica volevano imporre loro di abbandonare l'uso liturgico di leggere la Bibbia in greco, dopo la sua proclamazione in ebraico, per assumere la lettura esclusiva dell'ebraico, seguita dai commenti rabbinici della *deuterosis* in ebraico e aramaico – ossia l'interpretazione rabbinica –, che erano rimaste sconosciute alle comunità di lingua greca. L'imperatore concede agli ebrei grecofoni di continuare a seguire il loro uso e vieta di far seguire nella loro liturgia il tipo di commento in uso presso le comunità palestinesi, basato sulla *gemara* ossia il 'completamento' della *Mishnah* fondato sulla *Torah orale*. L'episodio contiene in sé un elemento che si riproporrà spesso nella storia della confisca e del rogo dei libri ebraici: si tratta del fatto che a denunciare all'autorità ecclesiastica determinati libri ebraici sono degli ebrei, in qualche caso ancora di fede ebraica (come nel caso di Montpellier), più spesso ebrei convertiti al cristianesimo; a quest'ultima tipologia apparterranno i censori che, a partire dalla metà del secolo XVI, saranno incaricati di espurgare dalle loro 'blasfemie' i libri dei loro ex-correligionari.

Il rogo della 'Guida dei perplessi' di Maimonide (1233)

A costituire in qualche modo un'avvisaglia del primo rogo di libri ebraici, è il rogo della *Guida dei perplessi* di Maimonide, avvenuto a Montpellier nel 1233. Esso rientra all'interno della lotta contro le tendenze razionalistiche del pensiero ebraico: l'opera fu infatti denunciata agli inquisitori domenicani da un gruppo di rabbini tradizionalisti che volevano in tal modo contrastare il diffondersi di una tendenza filosofica che, a loro avviso, metteva a rischio la fede ebraica. Dunque, è nel Duecento che la Chiesa cattolica comincia a preoccuparsi delle idee – ritenute eretiche e pericolose per i cristiani –, contenute nella *Torah orale*. Dopo un primo approccio di tipo esclusivamente persecutorio, si tenta in seguito di mettere in atto una linea conversionistica che trova espressione nella Disputa di Barcellona del 1263 e nel *Pugio fidei* (*Il pugnale della fede*) terminato da Ramón Martí nel 1278. Il presupposto teologico che soggiaceva a questo tipo di approccio era quello di cercare di portare gli ebrei alla fede facendo leva sulle loro stesse fonti religiose; i cristiani, dunque, dovevano studiare i testi rabbinici per trarne gli argomenti atti a convincere gli ebrei che i loro stessi testi sacri dimostravano la verità della fede cristiana e la venuta del vero Messia, Gesù. Questo approccio 'dialogico' è il presupposto teologico che sta alla base delle grandi dispute promosse dalle Inquisizioni di Catalogna e di Francia nel secolo XIII, successive a quella di Parigi. In realtà non si trattava di un 'dialogo', ma di tentativi conversionistici tatticamente organizzati a partire da citazioni talmudiche o midrashiche interpretate arbitrariamente dai cristiani a proprio vantaggio e dove, nei resoconti delle dispute fatti dai cristiani, questi ultimi uscivano sempre vincitori.

© EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

La disputa di Parigi del 1240 e il primo rogo di libri ebraici

La prima disputa sul *Talmud* ebbe luogo a Parigi nel 1240 e fu caratterizzata dalla volontà di distruggere quest'opera in quanto oscena e blasfema, oltre che fondamento della pervicacia ebraica a rifiutare la conversione. Nel 1236 Nicola Donin, un ebreo caraita convertito al cristianesimo, inviò a papa Gregorio IX un memoriale con 35 accuse contro il *Talmud*, fra le quali quella che esso contenesse accuse blasfeme contro Gesù e Maria, attacchi contro la Chiesa e i gentili, oltre a racconti folli. Il papa, in risposta a queste tesi, il 9 giugno 1239 emanò la lettera *Si vera sunt*, nella quale si accusavano gli ebrei di avere abbandonato la legge di Mosè presente nella Bibbia, e portata a compimento da Gesù Cristo, per affidarsi a un'altra dottrina che essi reputano tramandata oralmente da Dio a Mosè e fissatasi in quello che essi chiamavano *Talmud*. Questo testo è definito osceno e blasfemo e si afferma che costituirebbe il principale impedimento alla conversione degli ebrei: «hec doctrina dicatur esse causa precipua, que Judeos in sua tenet perfidia obstinatos». Una lettera analoga fu inviata lo stesso mese ai sovrani di Portogallo, Francia, Inghilterra, Aragona, León e Navarra e ai generali dei francescani e dei domenicani. In essa si ordinava di dare alle fiamme i libri ebraici in cui fossero stati trovati degli 'errori'. A questo appello rispose con zelo solo Luigi IX re di Francia, che ordinò di istituire un processo in un tribunale davanti al quale gli ebrei dovevano difendersi dalle accuse di Donin. La figura di rilievo incaricata di sostenere la difesa degli ebrei fu Rabbi Yechiel da Parigi che, in una disputa svoltasi dal 25 al 27 giugno del 1240, cercò di dimostrare come il Gesù di cui parla il *Talmud*, non è il Messia dei cristiani e che, d'altra parte, i testi haggadici non sono vincolanti quanto alla fede ebraica. Secondo la tesi accreditata dallo storico ebraico Isaac Baer, il vescovo di Parigi Guillaume d'Auvergne, che assisteva alla disputa, avrebbe considerato il *Talmud* come una deviazione ereticale del giudaismo, i cui soli testi autentici erano quelli dell'Antico Testamento. Il risultato del processo fu che gli ebrei furono ritenuti colpevoli e, dopo la disputa, fu eseguita una confisca di tutti i loro libri. Inoltre fu intimato a chiunque possedesse libri ebraici di consegnarli immediatamente, pena la scomunica. In un giorno imprecisato del 1242 una quantità incredibile (alcuni parlano di 42 carri pieni di migliaia di manoscritti) di libri ebraici e la quasi totalità dei testi talmudici fu data alle fiamme nella Place de Grève a Parigi. Il 9 maggio 1244 Innocenzo IV emanava la bolla *Impia Judeorum perfidia* in cui chiedeva al sovrano Luigi IX di distruggere tutti i manoscritti ebraici scampati al rogo di due anni prima. Si ribadisce che nel *Talmud* «sunt blasphemiae in Deum et Christum eius, ac beatam Virginem manifeste intricabiles fabulae, abusiones erroneae ac stultitiae inauditae» (*Bullarium Taurinense* 1857-1872). Altri roghi del *Talmud* furono eseguiti poi sempre da Luigi IX nel 1247 e 1248, mentre la proibizione e la confisca dell'opera fu confermata da Filippo III nel 1284 e da Filippo IV nel 1290 e 1299. Un altro rogo fu eseguito a Toulouse e nel Perpignan nel 1319 dall'inquisitore Bernard Gui, che nel suo manuale dannò anche l'opera del più grande commentatore ebreo di tutti i tempi, Salomon ben Isaac o Rashi, di David Kimhi e di Maimonide. Uno studioso ebreo contemporaneo ai fatti, Meir ben Baruk da Rothenburg, paragonò la quasi totale distruzione dei libri ebraici in Francia alla distruzione del Tempio. Jonah Gerondi, che aveva parteggiato per i rabbini anti-maimonisti, ritenne che il rogo del *Talmud* fosse collegato con quello della *Guida dei perplessi* e si pentì dei suoi attacchi contro Maimonide.

La disputa di Barcellona del 1263

La disputa di Parigi fu seguita dalla famosa disputa di Barcellona, svoltasi nel luglio 1263, su suggerimento rivolto al sovrano Giacomo I d'Aragona dall'ebreo *converso* Pablo Christiani che, assieme ai domenicani Ramon de Penyafort, Ramón Martí, Arnold de Segarra e al generale dei francescani Petrus de Janua, sostenne la disputa con la più grande autorità rabbinica del XIII secolo, Mosheh ben Nachman o Nachmanide. Con questa disputa l'atteggiamento della Chiesa cambia: non si intende più dimostrare la malvagità e l'oscenità blasfema del *Talmud* sostenendo la necessità di distruggerlo, ma si vuole partire da esso per 'dimostrare' la verità della fede cristiana nel Messia già venuto, cercando di convincere gli ebrei a convertirsi proprio facendo leva su alcuni passi contenuti nei testi della letteratura rabbinica. In seguito alla disputa, Giacomo I d'Aragona, il 19 agosto 1263, ordina che tutti i libri ebraici entro tre mesi debbano essere consegnati dagli ebrei ed esaminati: i passi anticristiani o blasfemi avrebbero dovuto essere censurati, coprendoli con inchiostro nero, e quindi i libri sarebbero stati restituiti ai proprietari. Con questo nasceva il principio della censura e della espurgazione, che tanta storia avrà nei secoli successivi. Erano gli stessi ebrei che, pur di poter tenere i libri, chiedevano che questi fossero censurati: di conseguenza dai manoscritti cominciarono a scomparire elementi ritenuti anticristiani, come i passi dove si parlava di «Gesù figlio di Pantera». Il sovrano aragonese, inoltre, avocò a sé il diritto di eseguire la censura, ma il pontefice Clemente IV riportò questo compito sotto la competenza della Chiesa. Ramón Martí (1220-1284), un domenicano discepolo di Penyafort, con cui aveva partecipato alla disputa, nel 1267 completò il *Capistrum*, opera nella quale intese dimostrare, sulla base dell'Antico Testamento e della letteratura rabbinica, che il Messia era già venuto. Nel 1278 Martí terminò la sua opera *Pugio fidei*. Nella prefazione affermò che all'interno del *Talmud* le affermazioni che dimostravano il carattere messianico di Cristo si trovano «come perle in un letamaio» (Martí 1687).

Fuori dalla Francia pare che sistematiche confische abbiano avuto luogo in Inghilterra, in Sicilia e nell'Italia meridionale peninsulare nel 1270. Onorio IV, con la bolla *Nimis in partibus anglicanis*, invitò l'arcivescovo di Canterbury ad adoperarsi per la distruzione del *Talmud*. Giovanni XXII si rivolse ai vescovi di Bourges, Toulouse e Parigi perché facessero confiscare e bruciare il *Talmud* con altri libri ebraici che contenessero errori e bestemmie. La prassi conversionistica basata sulla tattica di scendere sul terreno dell'avversario, cercando di convincerlo ad accettare Cristo sulla base di passi tratti dai testi rabbinici, fu recepita dal Concilio di Vienne del 1312 che decretò l'istituzione di cattedre di greco, ebraico, aramaico e arabo nelle quattro Università più importanti d'Europa: Bologna, Oxford, Parigi e Salamanca. Si dovette attendere oltre un secolo perché effettivamente fosse attivata una cattedra di ebraico nello *Studium* bolognese, tenuta dall'ebreo convertito Magister Vincenzo di Magister Salomone, originario dalla Francia, a partire dall'anno accademico 1464-1465 al 1489 o al 1490.

La disputa di Tortosa del 1413-1414

La disputa fu indetta dall'antipapa Benedetto XIII ed ebbe luogo a Tortosa dal 7 febbraio 1413 al 19 aprile del 1414; al centro della discussione fu in particolare il problema del Messia, mentre un'appendice dell'incontro svoltasi a San Mateo fu incentrata prevalentemente sul *Talmud*. A sostenere la parte cristiana era ancora una volta un ebreo *converso*, medico personale del papa, Jerónimo de Santa Fé. Il contesto della disputa fu quello di una violenta reazione antiebraica suscitata da Vicente Ferrer (1350-1419), fatta di intimidazione e di massacri. La parte ebraica fu difesa dai maggiori rabbini spagnoli, fra i quali emergeva Astruk ha-Levi. A Tortosa Jerónimo si oppose alla tesi sostenuta da Astruk che i passi haggadici non fossero vincolanti per la fede ebraica. Gli ebrei, in realtà, avevano ribadito già nella disputa di Parigi e in quella di Barcellona che ciascuno era libero di credere o meno nei testi haggadici. Lo zelante *converso*, al contrario, sostenne che, se gli ebrei ritenevano *Mishnah* e *Talmud* come *Torah orale* di origine divina e ispirata da Dio, erano obbligati ad accettare di essa sia la *Halakah* che la *Haggadah*. Rifiutando passi haggadici in cui si diceva che il Messia doveva soffrire, essi risultavano di fatto infedeli alla fede ebraica, e dovevano perciò essere condannati dal papa come eretici rispet-

to all'ebraismo. Come conseguenza di questa terza disputa, con la costituzione *Etsi doctoris gentium* dell'11 maggio 1415 Benedetto XIII dichiarò il *Talmud* eretico: esso non era che una «perversa doctrina […] per quondam Satanae filios confecta». Nel 1431 papa Eugenio IV emanò una bolla nella quale proibì agli ebrei lo studio del *Talmud*, secondo quanto stabilito dal Concilio di Basilea del 1431-1443. Lo studio di quest'opera divenne a quel punto difficile e problematico, sia per la massiccia distruzione dei manoscritti, sia per le pene comminate a chi vi si dedicava.

Una breve parentesi caratterizzata da un nuovo spirito di libertà si ebbe durante il Rinascimento, ma anche allora non mancarono attacchi contro il patrimonio librario degli ebrei. In Germania nel 1507 l'ebreo convertito Johann Pfefferkorn, ispirato dai domenicani di Colonia, attaccò il *Talmud* come libro eretico e osceno; come conseguenza di ciò nel 1509 Massimiliano I gli concesse un mandato per sequestrare tutti i libri ebraici. Gli attacchi di Pfefferkorn furono contrastati dal più grande umanista ed ebraista tedesco dell'epoca, Johannes Reuchlin (1455-1522), che in uno scritto fondato su argomentazioni giuridiche ispirate a Bartolo da Sassoferrato e a Baldo, sostenne che gli ebrei erano *concives*: avevano libertà di culto e diritto di possedere i libri a loro necessari per il culto; non essendo mai stati cristiani, non potevano essere considerati eretici, né loro né i loro libri. Grazie alla protezione accordatagli dal papa umanista Leone X, la tesi di Reuchlin prevalse per un certo periodo, fino all'attacco della Chiesa della Controriforma.

La confisca e il rogo del Talmud *a Roma (1553) e la svolta della Controriforma*

A Venezia fra il 1520 e il 1525 lo stampatore cristiano Daniel Bomberg, grazie a un privilegio concessogli qualche anno prima da Leone X, fece uscire dai torchi della sua tipografia ben tre edizioni complete del *Talmud babilonese*, e nel 1522-1523 il *Talmud Yerushalmi* o palestinese, oltre a due Bibbie rabbiniche o *Miqra'ot gedolot*. I successori di Leone X, Adriano VI, Clemente VII e Paolo III, impegnati a contrastare il protestantesimo e a indire il Concilio di Trento (1545), praticarono una politica liberale verso gli ebrei, concedendo o confermando i privilegi dati in precedenza. Ma nel 1550 il clima cambiò con la salita al soglio pontificio di papa Giulio III del Monte. La scintilla che appiccò le fiamme della nuova persecuzione della Chiesa contro il *Talmud* fu determinata soprattutto da lotte commerciali fra gli stampatori cristiani di testi ebraici attivi a Venezia nella generazione successiva a quella di Bomberg. Nel 1545 un patrizio veneziano, Marco Antonio Giustiniani, aveva aperto uno nuova stamperia che fra il 1546 e il 1555 stampò un'altra edizione del *Talmud babilonese*. Nel frattempo, il rabbino padovano Meir ben Isaac Katzenellenbogen, aveva preparato una edizione del *Mishneh Torah* di Maimonide, e ne propose a Giustiniani la stampa. Non avendo raggiunto un accordo, il rabbino padovano si rivolse ad Alvise Bragadin che, accogliendo l'invito, aprì una stamperia e nel 1550 pubblicò il *Mishneh Torah* curato dal rabbino padovano. Ma Giustiniani, nello stesso anno, pubblicò la medesima opera. Si aprì una lotta commerciale dettata dalla feroce concorrenza fra gli stampatori, e Bragadin accusò Giustiniani di aver stampato la stessa opera per rovinarlo economicamente. Chiesto un parere a Mosè Isserles, nota autorità rabbinica di Cracovia, egli si espresse a favore di Bragadin e invitò gli ebrei a boicottare i libri stampati da Giustiniani. Bragadin, non contento, denunciò Giustiniani a Roma per avere stampato libri ebraici proibiti ossia il *Talmud* e lo stesso *Mishneh Torah*. A Roma i tre ebrei convertiti Hananel da Foligno, Yosef Moro e Shelomoh Romano confermarono al papa le accuse contro le bestemmie e le malvagità contenute nel *Talmud*, come ci narra nella cronaca *Emeq ha-bakah* (La valle del pianto) Yosef Ha-Kohen: «In quei giorni alcuni uomini figli di Belial uscirono fuori dalla nostra comunità e inventarono calunnie e menzogne contro la Torah […]. Divenuti ribelli, essi traviarono abbandonando il Signore e violarono il suo patto che egli stipulò con i nostri padri[…]. Essi, inoltre, si presentarono al cospetto di papa Giulio dicendo: "C'è un Talmud sparso e diffuso fra gli ebrei: le sue credenze sono diverse da quelle di tutti gli altri popoli (*Est* 3, 8) e riguardo al vostro Messia dice calunnie. Non c'è, dunque, alcun motivo ragionevole perché il papa lo permetta". Allora Giulio si adirò con grande impeto, la sua ira arse in lui ed egli intimò: "Confiscatelo e bruciatelo!". Come queste parole uscirono dalla sua bocca, le guardie uscirono precipitosamente e, immediatamente, andarono nelle case degli ebrei e sequestrarono i libri trovati, radunandoli nella piazza della città e li bruciarono nel fuoco il giorno di sabato della nostra festa di Capodanno dell'anno 5314, ossia l'anno 1553 (del computo cristiano). I figli d'Israele piansero questo rogo appiccato dai nemici del Signore […]. Signore non cancellare il loro peccato, nel giorno della tua ira puniscili. […] Per tutta la Romagna, e a Bologna e Ravenna furono bruciati libri senza numero in giorno di sabato. […]. E anche a Ferrara e Mantova ne furono bruciati su ordine del pontefice che scrisse lettere riguardo ai libri che dovevano essere distrutti».

La consequenza fu che l'Inquisizione fu investita del compito di occuparsi di dare la caccia al *Talmud* (compito ribadito con la bolla *Cum sicut Nuper* del 29 maggio 1554). I cardinali del Sant'Uffizio, fra i quali spiccava Gianpietro Carafa, il futuro Paolo IV, ordinarono il sequestro di tutte le copie, che vennero bruciate in Campo de' Fiori il 9 settembre 1553, giorno in cui cadeva il capodanno ebraico dell'anno 5314. I cardinali inquisitori ordinarono che tutti gli ebrei dei paesi cristiani consegnassero gli esemplari del *Talmud* pena la confisca di tutti i beni, mentre si invitarono i principi secolari a seguire l'esempio di Roma; una catena di roghi si accese così nelle piazze di diverse città tra cui Bologna, Ancona, Ravenna, Pesaro, Mantova, Ferrara, Candia e Venezia, dove il *Talmud* stampato da Giustiniani andò completamente distrutto con un gravissimo danno economico. Mattiyiah Delacrut riferisce che a Venezia furono bruciati più di 1000 esemplari completi del *Talmud*, 500 copie del codice di Alfasi, e molti altri libri. Yehudah ben Shemuel Lerma perse tutte le copie della sua opera appena stampata a Venezia, *Lechem Yehudah*, e dovette riscriverla basandosi sulla memoria. Questa svolta repentina che impresse un giro di vite alla persecuzione antiebraica era mossa da una decisa volontà conversionistica antiebraica della Chiesa tridentina.

La cancellazione del patrimonio librario ebraico fu ingente, perché, nonostante che le bolle ordinassero il sequestro e il rogo del solo *Talmud*, in molte città gli esecutori delle confische razziarono ogni tipo di libro, compresa la Bibbia e i libri di preghiera. Fu per questo che, su istanza degli ebrei di Roma, la bolla del 1554 diceva che solo il *Talmud* doveva essere sequestrato e bruciato. Il 21 giugno del 1554 i capi delle comunità ebraiche italiane si riunirono a Ferrara e stabilirono che nessun libro ebraico poteva essere dato alle stampe senza un'autocensura preventiva, certificata dall'approvazione (*Haśkamah*) rabbinica. Nel 1559 anche a Cremona fu bruciata una grande quantità di libri ebraici, fra cui molte copie di testi diversi dal *Talmud*. Il *Talmud* fu incluso poi nel primo *Index librorum prohibitorum* pubblicato il 30 dicembre 1559 da Paolo IV. Il cosiddetto Indice tridentino emanato da Pio IV nel 1564 comprendeva il *Talmud* e i suoi commenti ma aggiungendo: «si tamen prodierint sine nomine thalmud et sine injuriis et contumeliis in religionem christianam, tolerabuntur» (ILI, VII: 691). La politica dei Gonzaga di Mantova, favorevoli agli ebrei e che poteva contare sul cardinale Ercole Gonzaga, fratello del duca della città Federico II, ebbe successo.

Tuttavia la confisca di libri ebraici in Italia continuò fino al Settecento, specie nello Stato della Chiesa, così come ad Avignone e nelle regioni francesi soggette al papato. La proibizione del loro possesso fu ribadita da papa Gregorio XIII (1572-1585) e da Clemente VIII che, con la bolla *Caeca et obdurata Hebraeorum perfidia* del 25 febbraio 1593, espulse definitivamente dallo Stato della Chiesa gli ebrei, con la sola eccezione delle tre città di Roma, Ancona e Avignone. Tre giorni dopo, il 28 febbraio, fu emanata

la bolla *Cum Hebraeorum malitia* nella quale si richiamavano tutte le precedenti condanne contro il *Talmud* e gli altri libri ebraici, compresi quelli cabbalistici; entro tre giorni a Roma ed entro due mesi altrove, essi avrebbero dovuto essere consegnati alle autorità ecclesiastiche che avevano l'ordine di bruciarli.

Dopo una così massiccia distruzione delle copie del *Talmud*, si pose – specie per gli ebrei fuori dall'Italia – il problema di una nuova edizione dell'opera. Essa fu realizzata fra il 1578 e il 1580 da Ambrosius Froben che stampò a Basilea l'ed. più diffusa fra gli ebrei dell'Europa Orientale. Essa fu preventivamente censurata da Marco Marini da Brescia. L'intero trattato *'Avodah zarah* fu omesso, così come la menzione di Edom, che a volte (ma non sempre) si riferisce a Roma; vennero eliminate anche tutte le interpretazioni antropomorfiche di Dio e i nomi di Gesù, Roma e Yawan (la Grecia).

Il Sefer ha-Ziqquq del 1595 e la censura dei libri ebraici

Benché la regola fosse che gli ebrei stessi censurassero i propri libri, Francesco Gonzaga, vescovo di Mantova, nell'agosto del 1595 costituì una commissione di tre ebrei *conversi* con il compito di espurgare i libri degli ebrei: erano Lorenzo Franguello, Domenico Gerosolimitano e Alessandro Scipione. I tre aggiunsero diverse note marginali di grande interesse. In particolare, Gerosolimitano pare si sia servito di un prontuario preparato l'anno prima da un anonimo cappuccino neofita; aggiungendo le sue note, egli portò a termine l'impresa l'8 agosto 1596, dedicando al cardinale di Cremona il *Sefer ha-Ziqquq* (*Libro dell'espurgazione*), un manuale in cui sono elencati 480 libri ebraici da espurgare e per ciascuno dei quali si indicano i passi che dovevano essere censurati e i fogli in cui questi passi si trovano. Si tratta dell'unico manuale che fu effettivamente usato per la censura dei libri ebraici. Ne sono giunte fino a noi quattro copie manoscritte, una delle quali contiene le aggiunte di un altro ebreo convertito, Renato Corradini, meglio noto come fra' Renato da Modena. Tra i criteri da adottare nell'espurgazione esposti nel testo ricordiamo: 1. tutte le volte che il termine *'avodah zarah*, idolatria, è usato senza specificare che si riferisce all'epoca prima di Cristo, deve essere cancellato e sostituito con *'ovede kokavim u-mazalot* ossia 'adoratori delle stelle e dei pianeti', abbreviato in *'akkum*; 2. ogni passo che si riferisca alla speranza messianica e alla venuta del Messia come a un fatto ancora atteso nel futuro deve essere cancellato, e così pure ogni passo che menzioni i due Messia, rispettivamente della casa di Giuseppe e della casa di Efraim; 3. ogni passo in cui si affermi un principio della fede ebraica opposto a un principio della fede cristiana, come per esempio che «La *Torah* è eterna», deve essere cassato.

Il 29 dicembre 1596 Clemente VIII emanò il nuovo Indice dei libri proibiti nel quale il *Talmud* fu definitivamente condannato senza appello, abrogando ogni disposizione contraria; un bando che non è mai stato revocato. Ciò significava che per la Chiesa il *Talmud*, a differenza di altre opere ebraiche, non era in alcun modo espurgabile. La proscrizione del *Talmud* nei principali centri dell'editoria ebraica, che si trovavano in Italia, ebbe riflessi in tutta la diaspora. Il problema fu risolto con l'apertura di tipografie ebraiche in Polonia e in Turchia: il *Talmud* fu così ristampato a Lublino nel 1559 e poco dopo a Salonicco. Gli studiosi ebrei dell'Italia, proibito definitivamente lo studio del *Talmud*, si dedicarono ad altri campi della cultura ebraica, in particolare alla *Qabbalah* che nella Penisola ebbe una fioritura di studi particolare.

I censori

È a Bologna che nel 1555, due anni dopo il primo rogo dell'età moderna, incontriamo il primo censore di libri ebraici di cui si ha notizia: Giacomo Geraldino, incaricato come commissario apostolico per i territori dello Stato pontificio di esaminare tutti i manoscritti e i libri ebraici, stampati o da stampare, espurgando in essi tutto ciò che era contrario al cristianesimo e alla fede cattolica. Egli peregrinò per le terre papali e nel 1555 appunto approdò a Bologna, dove fu assistito da Cesare Belliossi in qualità di segretario e notaio del vescovo della città. Possiamo ricostruire i nomi dei censori non solo dalle fonti storiche, ma anche dalle migliaia di manoscritti e libri a stampa ebraici giunti a noi, i quali recano le censure nel testo e la sottoscrizione del censore che, in genere nell'ultima pagina, appone la sua firma con la data e qualche volta il luogo in cui ha eseguito l'espurgazione. Come abbiamo già detto, la grande maggioranza dei censori era costituita da ebrei convertiti. Nella sua datata ma insostituibile monografia sulla censura dei libri ebraici, Popper elenca tutti i censori italiani conosciuti. Il più noto è senza dubbio Domenico Gerosolimitano, di cui non conosciamo il nome da ebreo, ma sappiamo che nacque a Gerusalemme e fece i suoi studi talmudici e cabbalistici nel centro di Safed; studiò anche matematica e medicina. Inizialmente, egli fu rabbino, e quindi esercitò la professione di medico al Cairo, per divenire poi medico del sultano a Costantinopoli. Nel 1593 si convertì al cristianesimo e si mise al servizio dell'Inquisizione, prima a Mantova e nei dintorni, poi nel Monferrato, a Milano e a Roma, dove divenne membro del Collegio dei Neofiti, insegnando ebraico ed esercitando la sua attività di censore. Fra le sue opere è noto il citato *Sefer ha-Ziqquq*, un indice espurgatorio che elenca tutti i libri ebraici da espurgare. Altri censori noti sono Alessandro Scipione, attivo prevalentemente a Mantova dal 1559; Ciro Jaghel da Correggio e suo padre Camillo, il secondo più celebre e attivo a Modena e Reggio Emilia dal 1611, e in seguito a Lugo, Ancona e Urbino; Giovanni Domenico Carretto, che opera dal 1607, forse a Venezia e poi a Mantova. Girolamo da Durazzano (non Durallano: v. Perani 1994) fu attivo nella stessa area negli anni 1640-1641. Nel 1599 giunse a Modena Luigi da Bologna, *converso* dell'Ordine di San Domenico e attivo come censore dal 1591, che aveva svolto la sua opera a Mantova, Cremona e Casale Monferrato e che più tardi passò anche a Reggio e Ancona. Lorenzo Franguello, infine, fu attivo dal 1570, probabilmente a Mantova e Ferrara, e che, come abbiamo già detto, assieme a Gerosolimitano e Scipione, fece parte del *team* di censori che espurgarono i libri degli ebrei di Mantova.

Le sistematiche e massicce confische e i roghi del *Talmud* avevano reso l'opera rara, e le comunità ebraiche insistevano presso i sovrani, che dominavano negli Stati al di fuori dell'Italia, per ottenere il permesso di ristamparlo. Il permesso fu concesso e nuove edizioni uscirono dai torchi a Cracovia e Lublino fra il 1602 e il 1628, ad Amsterdam fra il 1644 e il 1648 e a Francoforte sull'Oder, negli anni 1697-1699. In Italia invece la proibizione del *Talmud* continuò, di tanto in tanto ribadita dai pontefici (1732; Benedetto XIV, 1751), e nel 1753 a Roma si ebbero nuovi furori persecutori. Il fanatismo di Giovanni Antonio Costanzi determinò perquisizioni in tutte le case del ghetto, da cui tutti i libri, chiusi in sacchi, furono portati via su 38 carri. Altri sequestri furono da lui organizzati in altre città dello Stato pontificio, fra cui Lugo, Pesaro, Ferrara, Ancona e Senigallia (gennaio 1754). Nel 1775 Pio VI ribadì le restrizioni a cui gli ebrei dovevano restare soggetti e la proibizione del *Talmud*. L'ultimo autodafé del *Talmud* ebbe luogo in Polonia nel 1757 in seguito alla diffusione del movimento frankista in Podolia. Il vescovo Nicholas Dembowski intervene nella controversia tra frankisti e capi del giudaismo ortodosso, ordinando che si facesse una disputa fra le due parti. In seguito egli condannò al rogo tutte le copie del *Talmud* trovate nella sua diocesi.

Come osserva Parente (1996), «il 2 febbraio 1808, i francesi entrarono in Roma: due anni più tardi venne stampato il primo libro ebraico (con *imprimatur*) dal 1547». L'ultima edizione dell'*Index librorum prohibitorum* pubblicata da Pio XII nel 1948 include le opere scritte dagli ebrei e da ebrei convertiti, o da non ebrei che si occupino di cose ebraiche. Si dovrà attendere la 'rivoluzione copernicana' nelle relazioni fra cristiani ed ebrei costituita dal Concilio ecumenico Vaticano II, ed in particolare dalla dichiarazione *Nostra aetate* del 1965, per assistere alla completa inversione di tendenza che ha aperto una pagina nuova e imprevedibile. Nei

documenti ufficiali del magistero cattolico postconciliare sentiamo affermare che «Gesù è ebreo e lo è per sempre» (Commissione della Santa Sede per i rapporti con l'ebraismo, *Note per la predicazione e la catechesi*, 24 giugno 1985, III, 1); che cristianesimo ed ebraismo sono «legati al livello stesso della loro identità» (Giovanni Paolo II, discorso del 6 marzo 1982), e che il considerevole patrimonio comune che li lega merita un inventario, tenendo però conto «della fede e della vita religiosa del popolo ebraico, *così come esse sono professate e vissute ancora adesso*» e che ciò «può aiutare a comprendere meglio alcuni aspetti della vita della Chiesa». Il *Talmud* è stato ed è il cuore della vita religiosa del popolo ebraico. Chi poteva pensare che la Chiesa romana del Vaticano II ci avrebbe fatto ascoltare affermazioni come queste dopo quasi duemila anni di persecuzione?

(M. Perani)

Vedi anche

Cabbala; Censura libraria; Clemente IV, papa; Concilio di Vienne; Ebrei in Italia; Ebrei in Spagna; Espulsione degli ebrei, Portogallo; Espulsione degli ebrei, Spagna; Ramon de Penyafort, santo; *Talmud*

Bibliografia

Berliner 1891, *Bullarium Taurinense* 1857-1872, Ha-Kohen 1989, ILI, Ioly Zorattini 1991, Martí 1687, Mortara 1862, Parente 1996, Perani 1994, Perani 2000, Popper 1899, Porges 1903, Raz-Krakotzkin 2007, Sacerdote 1895, Sonne 1942, Steinschneider 1862, Stow 1972, Wendehorst 2004

***Censurae librorum*, Compagnia di Gesù** - Dalla Compagnia di Gesù, che fu istituita pochi mesi prima della nascita del Sant'Ufffizio, vennero molti censori impiegati nelle Congregazioni romane poste a salvaguardia del cattolicesimo; tuttavia la *Societas di* Ignazio di Loyola fu anche il solo Ordine religioso (a parte l'influente esempio dei domenicani, e comunque con un grado di capillarità e di intensità superiore rispetto al modello) a organizzare un suo circuito di controllo interno dei libri scritti da membri della Compagnia e destinati alla pubblicazione. Lo scopo per il quale si rese necessaria l'introduzione di pratiche censorie fin dalle prime stesure delle costituzioni della Compagnia, negli anni Cinquanta del XVI secolo, fu la garanzia dell'*uniformitas doctrinae*. Fu cioè per imporre una linea aristotelica in filosofia e tomistica in teologia che i gesuiti fecero ricorso a misure di controllo. La convinzione era che in questi campi le posizioni eclettiche avrebbero rischiato di compromettere la posizione faticosamente conquistata da un Ordine che, prima della scelta netta per l'ortodossia con la presa dei tre voti da parte dei membri e l'aggiunta di un quarto di obbedienza al papa *circa missiones*, era stato sospetto al punto da subire inchieste inquisitoriali. Fu dunque il rapporto con le autorità ecclesiastiche deputate alla difesa dell'ortodossia a spingere per l'adozione di tali misure interne e a influire sul loro carattere, tanto più che la censura interna si poneva in ovvia concorrenza con quelle che dagli anni Settanta del XVI secolo furono le massime autorità in materia di controllo stampa libraria: non solo la Congregazione dell'Indice e il maestro del Sacro Palazzo ma anche il Sant'Uffizio. La normativa ufficiale non ne parla mai apertamente, ma molti casi mostrano con chiarezza che tale circuito interno doveva servire anche a impedire intrusioni «iudiciali», cioè procedimenti della giustizia ecclesiastica contro testi e membri della Compagnia. I gesuiti, insomma, vollero controllarsi da sé senza bisogno di magistrature esterne. Quanto la pratica censoria interna abbia davvero funzionato è difficile a dirsi perché, se è vero che le biblioteche dei Collegi e della case della Compagnia non furono quasi mai toccate dalle periodiche 'retate' di inquisitori a caccia di libri proibiti, si diede spesso il caso di gesuiti scampati alla censura interna ma non a quella dei tribunali della fede: basti pensare a Roberto Bellarmino, che da consultore dell'Indice vide la sua opera maggiore tra quelle inserite nell'Indice sistino, mai entrato in vigore; e ad Antonio Possevino, che che subì la censura per la sua *Bibliotheca selecta* stilata come guida del buon lettore cattolico e repertorio delle opere ortodosse (furono solo gli episodi più eclatanti).

Fautrice di posizioni graduali già nelle vicende che portarono alla revisione del durissimo Indice emanato da Paolo IV Carafa nel 1559 (la Compagnia riuscì a strappare la possibilità di introdurre tra i libri *omnino damnati* e quelli permessi, un 'purgatorio' in cui gli autori fossero sospesi *donec corrigantur*), la *Societas* applicò al proprio interno lo stesso spirito possibilista, che mirava a distinguere e selezionare più che a condannare indiscriminatamente un testo. Il comportamento cauto che i gesuiti tennero sul terreno della censura interna appare del resto come il riflesso della loro pratica sul terreno penitenziale, cioè del loro interpretare la confessione non tanto come uno strumento di informazione o di formazione ma piuttosto di consolazione. Come qualsiasi peccatore anche chi con i suoi scritti rischiava di compromettere la propria posizione nella Compagnia e nella Chiesa doveva essere percepito come una persona non da condannare ma da restituire al suo stato di innocenza. Di fatto i generali dell'Ordine insistevano spesso perché quella che era una misura introdotta per garantire l'uniformità dottrinale non sacrificasse per questo scopo l'armonia che doveva regnare nel *corpus societatis* di cui erano membri censori e censurati. Questo suo carattere celato e preventivo avvicina il circuito di censura interna alle pratiche volte a far uscire un individuo dallo stato di infamia senza passare per le forme di giustizia canoniche e ricorrendo a esse solo in caso di insuccesso di questa forma di avvertimento privato e segreto. Infine per i criteri con cui fu realizzata, per il suo scopo che non era se non in ultima istanza quello di costringere ma piuttosto di sorvegliare e di classificare, per il suo carattere preventivo e, non da ultimo, per l'appartenenza dei censori allo stesso corpo dei censurati, il controllo interno alla Compagnia di Gesù, Ordine in cui sempre maggiore fu la presenza di insegnanti e intellettuali, appare dominata da una forte sensibilità per la recuperabilità dei testi e quindi mostra un volto simile a quelle pratiche che si sperimentavano nelle accademie dei letterati. Tali misure erano destinate a migliorare un testo prima della stampa evitandogli i pericoli in cui poteva incorrere, e oscillavano tra il carattere di *censio* e quello, per noi ben più familiare e tranquillizzante, di *recensio*. Confessione, correctio fraterna, censura delle accademie: la censura interna gesuitica, almeno a livello ideale, sembra dunque più vicina a queste forme, piuttosto che a quelle pubbliche e spesso indiscriminatamente repressive tipiche della censura ordinaria.

Occorre tuttavia tenere presente che questa attività di revisione dei libri non fu mai qualcosa di monolitico, ma variò secondo il gradiente istituzionale della Compagnia, fu incarnata, di volta in volta, da settori diversi di essa e venne concretizzata secondo una normativa continuamente rivista in senso sempre più marcatamente conservatore e limitativo della libertà di sperimentazione culturale e scientifica dei singoli membri. Lo snodo, stando ai documenti, si colloca tra la fine del Cinque e l'inizio del Seicento: si passò allora dalla semplice pratica della censura all'istituzione di essa. Segno di tale tendenza, negli anni che vanno dal 1597 al 1601 (che vedono un giro di vite in un altro fondamentale strumento di comunicazione interna come le lettere) è l'istituzione del Collegio dei revisori generali, un gruppo di professori del Collegio romano svincolati da ogni incarico didattico proprio per dedicarsi unicamente all'attività di controllo librario (ARSI, *Epp. NN.* 81, f. 1*r*; *Instit.* 41, ff. 123*v*-124*v*). Nell'evoluzione del Collegio dei revisori generali e della sua cornice normativa lungo l'ultima parte del generalato di Claudio Acquaviva (1581-1615) e poi di Muzio Vitelleschi (1615-1645) si ravvisa una precisa tendenza volta a rendere sempre più stretti i criteri dottrinali e filosofici, ma anche linguistici e stilistici, che rendevano l'opera di un *noster* passibile di espurgazione da una parte legandoli a una *Ratio studiorum* ormai

codificata, limitando dall'altra il diritto d'appello dell'autore e risolvendo nel senso del parere del generale i casi in cui i revisori fossero incerti sull'ortodossia di un'opera (*Instit.* 117-II, f. 366*r*, f. 576*r-v*, ff. 587*r*-558*r*; *Rom.* 3, f. 36*r*; *Rom.* 16-II, f. 367*r*). Parallelamente si cercarono di tenere sempre più sotto controllo le opinioni sostenute nei Collegi, e a questo scopo si approntarono delle liste di opinioni lecite. Cartina di tornasole di queste tendenze imposte dai vertici della Compagnia fu la crescita del ruolo dei revisori generali che culminò nel loro memoriale consegnato all'VIII Congregazione Generale del 1645 (BNVE, *FG* 1387, fasc. 23, ff. 381*r*-382*v*) le cui istanze vennero accolte cinque anni più tardi e costituirono le regole definitive dell'ufficio. Tale memoriale può essere letto come un tentativo da parte dei censori, e con loro delle parti più conservatrici della Compagnia di cui essi erano in fin dei conti espressione, di mutare il ruolo del Collegio dei revisori spostandolo dal mero controllo della produzione libraria alla fissazione della 'politica culturale' della Compagnia di Gesù in settori delicati come la filosofia morale, la casistica o la sperimentazione scientifica.

La volontà centralizzatrice che caratterizzò i primissimi anni di attività del Collegio dei revisori generali si esplicò non da ultimo nella regola secondo la quale ogni scritto di gesuiti doveva essere inviato a Roma per essere controllato. Piano piano si fece strada però un relativo rilassamento, e si riconobbe alle varie province di cui si componeva ormai la Compagnia di avere ognuna degli addetti alla revisione delle opere scritte da appartenenti al distretto. Copia dell'opera, delle censure e delle risposte dell'autore doveva comunque essere inviata a Roma per essere sottoposta all'analisi dei revisori generali e all'*imprimatur* del generale. Molti indizi ci dicono che spesso così non fu, e che anzi la perfetta distribuzione e coordinazione dell'attività censoria tra centro e periferia rimase un *desideratum* dei generali e non funzionò mai con la rapidità e l'efficienza auspicate. Sciolto assieme alla Compagnia nel 1773, il Collegio dei revisori generali, al centro della polemica antigesuitica per tutto il secolo precedente, non venne più restaurato fino al 1920. Nel decennio che va dal 1958 al 1969 fu oggetto di una serie di riforme da parte dei generali Jean-Baptiste Janssens e Pedro Arrupe che cercarono di adattare l'ufficio della censura interna alle novità uscite dal Concilio Vaticano II.

(L. Biasiori)

Vedi anche

Censura libraria; Congregazione dell'Indice; Disputa *De auxiliis*; Gesuiti, Italia; Gesuiti, Portogallo; Gesuiti, Spagna; Immacolata Concezione; Lassismo; Possevino, Antonio; Probabilismo; Roberto Bellarmino, santo; Scienze della natura

Bibliografia

Baldini 1992(a), Koch 1962, Olivares 2001

Censura libraria - La censura è stata una istituzione chiave per la stabilità degli Stati e soprattutto della Chiesa in età moderna. Come tale, essa è stata un'attività dotata di innumerevoli significati e applicazioni pratiche. In ambito ecclesiastico, il termine 'censura' ha avuto tre significati fondamentali e, di conseguenza, tre tipi di impiego tra loro connessi. In primo luogo, il termine ha indicato una pena spirituale di foro esterno irrogata dal potere ecclesiastico per correggere il responsabile di qualche colpa. Le due forme più importanti di questo genere di censura sono state la scomunica – la separazione dalla comunità dei fedeli – e l'interdetto – vale a dire il divieto di celebrare uffici sacri in un determinato territorio. In secondo luogo, ha indicato l'attività di sorveglianza e di correzione dei testi da mandare alle stampe. In terzo luogo, ha designato l'operazione di qualificazione del pensiero contenuto in un testo in relazione alla retta dottrina. Questi tre significati, e queste tre operazioni connesse alla censura, erano tra loro legate. Dal tempo del Concilio di Nicea (325), infatti, la condanna di una dottrina come eretica avveniva di solito a partire dalla valutazione del testo dove era esposta. La condanna per eresia, di conseguenza, implicava la condanna – al rogo – del testo contenente la dottrina qualificata come eretica e il divieto della sua lettura; divieto che a partire dal Trecento con sempre maggior frequenza fu emesso sotto pena di scomunica per i trasgressori. Quando, alla metà del secolo XV, apparve la stampa meccanica, anche l'istituto dell'*imprimatur* ecclesiastico fu introdotto sotto pena di scomunica. Le censure furono così legate tra loro: tanto la censura dottrinale di un testo quanto la censura preventiva di un libro da stampare avvenivano sotto condizione di una censura penale per i trasgressori: si accompagnavano cioè ad una pena spirituale volta a correggere il trasgressore. Tutti e tre questi tipi di censura, d'altra parte, convergevano nell'uso penale della censura come giudizio su un testo volto a rendere possibile la sua imputazione criminale all'autore. Se dunque con 'censura libraria' intendiamo indicare il secondo tipo di censura sopra segnalato – l'esame preventivo e la correzione dei testi da mandare alle stampe, quindi la 'espurgazione' o la soppressione dei libri già stampati – occorre tenere presente la sua connessione con le altre due censure così come, d'altra parte, il rapporto esistente tra censura ecclesiastica e censura politica, censura esercitata dalla Chiesa e censura esercitata dallo Stato secolare.

Evoluzione della censura ecclesiastica

La prima forma di censura ecclesiastica del libro a stampa fu istituita con la disciplina dell'*imprimatur*, il permesso di stampa da accordare dopo esame e approvazione del testo manoscritto, introdotto il 17 novembre 1487 da Innocenzo VIII con la bolla *Inter multiplices*. La successiva codificazione pontificia contenuta nella bolla *Inter sollicitudines*, letta e approvata il 4 maggio 1515 durante la decima sessione del V Concilio Lateranense, codificò definitivamente l'istituto, introducendo l'obbligo di sottoporre i libri destinati alla stampa all'esame preventivo del maestro del Sacro Palazzo o del vicario papale nella città di Roma, dei vescovi e degli inquisitori fuori di essa, sotto pena di confisca dei libri condannati, cento ducati di multa, sospensione dell'attività per un anno e scomunica per gli inadempienti. Con il V Concilio Lateranense, il controllo sulla stampa fu inserito nel programma di riforma della Chiesa e di cristianizzazione della società prospettato da Gianfrancesco Pico della Mirandola, Tommaso Giustiniani e Vincenzo Querini. L'istituto dell'*imprimatur* cominciò a diffondersi solo nel periodo successivo al sacco di Roma (1527) per poi andare a regime nella seconda metà del '500 grazie al coinvolgimento delle strutture dell'Inquisizione.

La bolla *Exsurge Domine*, con la quale nel 1520 Leone X condannò Lutero, dichiarò eretico e scomunicò chi tenesse libri dell'agostiniano sassone. Su questa base furono pubblicati i primi editti contro i libri luterani e le prime liste di libri eretici che tuttavia continuarono a circolare senza consistenti difficoltà fino alla fine degli anni Quaranta. Alla censura preventiva istituita dalla disciplina dell'*imprimatur* si aggiunse così la proibizione dei libri già stampati fuori d'Italia. Il passo successivo fu costituito dal coinvolgimento istituzionale della nuova Congregazione di cardinali incaricati di coordinare le attività dei tribunali di Inquisizione. In esecuzione dei compiti ricevuti il 21 luglio 1542 con la bolla *Licet ab initio*, la Congregazione cardinalizia del Sant'Uffizio nel 1543 emanò un editto di proibizione di libri erronei, scandalosi e sediziosi con il quale si attribuì la competenza su ogni genere di libri. Fu così reclutata all'attività di sorveglianza delle stampe la ancora gracile struttura degli inquisitori locali, già coinvolta dal V Concilio Laterano ma ora resa attiva ed efficace dalla nuova gestione centralizzata, e iniziò una fase di dominante competenza del Sant'Uffizio sulla censura.

Il giro di vite si consumò tra 1547 e 1552. Quando fu sviluppata l'iniziativa giubilare del 1550 la caccia al libro era già diventato un elemento essenziale della lotta all'eresia; tuttavia, nonostante

l'editto del 1543, essa era rimasta oggetto di strategie locali differenziate secondo la diversa natura dei soggetti che la perseguivano. La redazione di un catalogo romano 'universale' dei libri proibiti si inserì nel complesso di misure disposte nel biennio 1549-1550 per rastrellare i libri eretici e proseguì con alterne vicende lungo tutti gli anni Cinquanta per porre capo alla pubblicazione del primo Indice romano nel 1559. Assieme ai primi passi verso una indicizzazione complessiva dei libri proibiti, fu varato il dispositivo penale finalizzato al rastrellamento del libro proibito. La bolla C*um moderatio cordis nostri*, pubblicata il 29 aprile 1550 con il consenso di Giulio III, stabilì una speciale competenza dell'Inquisizione sui libri proibiti, sia ponendo per la prima volta i giudici della fede al di sopra di ogni altro potere ecclesiastico nel diritto di leggerli, sia attribuendo loro il diritto esclusivo di riceverli in custodia. La bolla assimilò inoltre la detenzione di libri eretici all'eresia, sottoponendo i trasgressori del tempo di grazia – cioè coloro che non si presentavano entro i due mesi a consegnare i libri – alle pene stabilite per gli eretici: «sotto pena – recitava il *Sommario* della bolla pubblicato da Ludovico Beccadelli – di essere dechiarati heretici, et obligati a tutte le pene proposte contra heretici, così ecclesiastiche come temporali». Con la bolla *In Coena Domini* del 1557 Paolo IV, l'animatore del Sant'Uffizio, comminò la scomunica di riserva papale per lettori e possessori dei libri eretici e, allo stesso tempo, promosse la redazione del primo Indice romano 'universale', cioè emanato per autorità pontificia, che fu pubblicato nel 1559. L'inquisitore generale Michele Ghislieri lo accompagnò con una serie di istruzioni che introducevano la distinzione tra libri eretici, del tutto proibiti e dunque da bruciare, e libri di umanità o di autori ortodossi curati da eretici, espurgabili e dunque da lasciare ai proprietari dopo l'avvenuta emendazione. Va sottolineato tuttavia che la redazione di un indice romano non impedì che le altre due Inquisizioni (la spagnola e la portoghese) e prestigiose sedi universitarie o vescovili cattoliche continuassero ancora per decenni a promuovere proprie complilazioni di libri interdetti (se ne può avere un panorama dall'ILI).

I due circuiti del libro proibito

Una simile distinzione tra i due generi di libri richiedeva un'analoga distinzione tra i loro effetti penali sui trasgressori. Nel 1561 fu dunque pubblicato un decreto che codificava il principio di espurgabilità dei testi non eretici, proibiti per motivi marginali – difetti morali, lievi errori dottrinali, cura editoriale da parte di eretici – e attribuiva a vescovi e inquisitori, o a confessori da essi delegati, il potere di assolverli in entrambi i fori. Il sistema penale andò così consolidando e ripartendo le sue funzioni tra una criminalizzazione dei libri eretici ed una risolvibilità penitenziale del possesso di libri espurgabili. Poiché il tribunale del vescovo poteva comminare penitenze pubbliche che erano vere pene, uguali a quelle comminate dal tribunale dell'inquisitore, più che depenalizzati i libri espurgabili possono essere considerati piuttosto decriminalizzati secondo una formula che aprì la via a una depenalizzazione ambivalente e solo tendenziale. La definitiva disciplina penale del libro proibito fu stabilita con l'Indice tridentino (1564), pubblicato da Pio IV nel 1564, che approfondì e razionalizzò il dispositivo penale abbozzato nel 1561 da Ghislieri differenziando con chiarezza i libri eretici, che si tiravano dietro la scomunica e il processo inquisitoriale, dai libri espurgabili che invece si tiravano dietro il peccato mortale e le penitenze imposte dal vescovo. La distinzione tra i due tipi di libri fu approfondita durante il pontificato di Clemente VIII con due decisioni. Una prima che assegnò la custodia dei libri espurgabili al vescovo e quella dei libri eretici esclusivamente all'inquisitore. E una seconda, del 1600, che definì la distinzione di competenze tra Indice e Inquisizione assegnando all'Indice la competenza sui libri con l'eccezione dei casi di eresia – libri e persone – che rimasero sotto l'esclusiva giurisdizione del Sant'Uffizio.

Il dispositivo conciliare, integrato dalle successive disposizioni di Pio IV e poi di Clemente VIII, generò così due distinti circuiti penali. In primo luogo, il circuito del libro eretico che: 1) era di competenza dell'inquisitore ma, almeno nella normativa conciliare, senza escludere il vescovo; 2) portava con sé una scomunica che poteva essere tolta solo dal papa o dall'inquisitore; 3) apriva un processo di eresia, secondo Pio IV, e si tirava dietro una specifica pena, secondo Paolo IV. In secondo luogo, il circuito dei libri espurgabili che viceversa: 1) comportava lo stato di peccato mortale; 2) era di competenza del vescovo; 3) poteva essere assolto dal clero territoriale in base alle specifiche normative locali e all'esistenza o meno di una riserva episcopale. Il carattere della 'pastoralità' episcopale attribuito dalla normativa quattrocentesca alla sorveglianza sulla stampa e al rilascio dell'*imprimatur*, rimaneva limitata alla gestione dei libri proibiti non eretici ma relativi ai *boni mores*. La distinzione aveva una logica: si valutava infatti che l'ufficio di sorveglianza morale proprio dei vescovi riguardasse i costumi, quindi i libri della seconda classe, mentre la crisi luterana aveva introdotto una competenza più specificamente repressiva affidata alla gestione dell'Inquisizione. Si creò così un sistema a due piani, con una prima classe di libri eretici attribuita alla competenza dell'Inquisizione e al suo sistema penale; e una seconda classe di libri concernenti la morale o toccati da errori marginali, affidati alla competenza del vescovo e al suo tribunale. La dualità era ricca di sconfinamenti reciproci ma la linea di demarcazione era chiara e il principio direttivo era fissato. Il libro espurgabile entrò così in una dimensione ambigua, gestita principalmente dal clero che aveva cura d'anime attraverso il confessionale ma senza eliminare l'obbligo della consegna e dunque la perdurante criminalizzazione del possesso attenuata, nel 1596, dall'introduzione del permesso di lettura. Concesso a persone di particolare affidabilità e alto rango appartenenti al clero e alla nobiltà oppure per motivi legati all'esercizio della medicina e del diritto, il permesso di lettura per libri espurgabili fu in un primo periodo affidato anche alla gestione di vescovi ed inquisitori locali. Ebbe in tal modo una certa diffusione tra i ceti privilegiati approfondendo la differenza di *status* tra i libri espurgabili e i libri eretici, il cui divieto non conosceva eccezioni neppure per i ceti privilegiati.

L'espurgazione

In un primo tempo, l'espurgazione dei libri fu affidata alla cura centralizzata del *Magister sacri Palatii* (1570) e poi della Congregazione dell'Indice (1572) che condussero a termine, con molte difficoltà, l'espurgazione di alcuni tra i titoli più importanti e richiesti dal mercato – alcuni titoli letterari tra i quali Boccaccio, i libri di diritto – ma non riuscirono a sviluppare una espurgazione abbastanza estesa da costituire un'alternativa alla proibizione. E ciò tanto per elementari difficoltà nella gestione di un'operazione assai complessa quale l'espurgazione quanto per una scarsa propensione del Sant'Uffizio e dello stesso Indice sotto la gestione di Guglielmo Sirleto (1572-1584) verso questa soluzione. La nuova Congregazione dell'Indice insediata da Sisto V prima, e da Clemente VIII poi, cercò di percorrere a fondo la via dell'espurgazione come concreta alternativa al divieto dei libri della seconda classe dell'Indice e, a questo fine, nel 1596 decentrò l'espurgazione dei libri a speciali congregazioni presiedute dai vescovi e supervisionate da Roma. Tra 1596 e il primo decennio del Seicento si sviluppò così un grande sforzo espurgatorio che condusse all'espurgazione di una notevole quantità di libri di diritto, di letteratura e di medicina per mettere capo però al magro risultato costituito dall'Indice espurgatorio del 1606 – detto 'di Brisighella' dal luogo di origine del maestro del Sacro Palazzo Giovanni Maria Guanzelli – uno strumento del tutto impari alle necessità imposte da una vasta espurgazione. Con il fallimento dell'Indice espurgatorio e il nuovo pontificato di Paolo V – l'ex inquisitore Camillo Borghese – la pratica dell'espurgazione cominciò a declinare come soluzione al problema della censura e concreta alternativa alle proibizioni.

La Riforma come censura

Nell'Italia del Cinquecento la censura acquistò la duplice funzione di garantire la purezza della dottrina e la riforma dei costumi. Nell'acquisire la nuova legittimazione repressiva, il discorso ecclesiastico sulla censura non dimenticò tuttavia il ruolo riformatore assegnatole da Giustiniani, da Querini e dal V Concilio Laterano. I discorsi con i quali vescovi e inquisitori rappresentavano la necessità della censura e ne giustificavano la funzione agli occhi dei fedeli, risultarono di conseguenza fissati nei tre termini della repressione dell'eresia, della riforma e della purificazione. I più importanti decreti istitutivi della censura sui libri, infatti, rinviano tutti a una preoccupazione di purezza collegata ad un discorso di riforma. Nel linguaggio riformatore, la purezza – della Chiesa, della morale e dei libri – non era intesa tanto come ritorno a uno stato originario ma era interpretata soprattutto come stato conforme alla retta dottrina e retta morale, cosa che rendeva l'opera di purificazione un'operazione di riforma nel senso di correzione di errori e macchie. La censura libraria fu perseguita allora dal mondo di Chiesa come una parte di quella riforma della cultura e dei costumi da tante parti invocata e posta quale compito del Concilio convocato a Trento. La riforma della Chiesa e delle coscienze passava per una riforma delle letture e quindi dei libri la cui corruzione era avvertita come una parte di quella più ampia corruzione che nell'Italia del Rinascimento aveva investito i meccanismi istituzionali, la moralità personale, i costumi collettivi, il linguaggio e la dottrina. I libri di conseguenza risultavano anch'essi macchiati e bisognosi di riforma sul piano della purezza della dottrina e della moralità dei costumi. Come era necessario correggere le deformazioni presenti nelle istituzioni e nella vita dei fedeli, così occorreva correggere i libri contenenti quelle deformazioni trasferite sul piano della parola scritta. Anche le parole adoperate per designare le une e le altre erano le medesime: i termini 'correggere' ed 'emendare' adoperati per la riforma della Chiesa venivano usati per la censura dei libri che si trattava appunto di correggere e di emendare. Questo stesso termine, 'emendare', era infatti impiegato in materia libraria nel senso, insieme morale e filologico, di espurgare o censurare un testo. Emendare un libro significava espurgarlo o, secondo un linguaggio a noi contemporaneo, censurarlo. «Emendatione o censura de' libri», scriveva un vescovo alla Congregazione dell'Indice per intendere che i due termini erano sinonimi. Emendazione e censura presero allora a contrassegnare l'opera con la quale un censore correggeva un testo cancellando o aggiungendo righe in modo tale da restaurarne un significato 'retto'. Il termine 'riforma', a propria volta, in relazione ai libri era sinonimo di 'espurgazione' e possedeva anch'esso il significato di quel che oggi chiameremmo 'censura'. La 'espurgazione' era dunque una 'riforma', vale a dire una correzione che riconduceva un testo all'autentica dottrina o alla purezza morale producendo un testo vero e retto. Censura e 'riforma' si implicavano perché erano entrambe correzioni di una deformazione. L'implicazione esistente tra correzione, emendazione e censura fu codificata da Antonio Possevino nella *Bibliotheca selecta* (1593) dove i tre termini (*correctio*, *emendatio* e *purgatio*) sono disposti lungo una linea crescente che dalla correzione puramente grafica arriva alla correzione morale.

Dai libri agli individui

La censura era dunque parte della riforma della Chiesa promossa dal Concilio di Trento. Per intendere tutta la portata di questo specifico ruolo rivestito dalla censura libraria, occorre tenere conto del fatto che, per come era stata configurata nel tempo dalle istituzioni ecclesiastiche, la censura era un'attività dotata di effetti non soltanto sui libri ma anche sulle persone, nel senso più stretto del termine: la disciplina dell'Indice era innanzitutto una disciplina morale, pensata e ordinata secondo categorie morali. Entrambe le principali categorie maneggiate dalla censura ecclesiastica ('censura' ed 'espurgazione'), mantenevano una connessione con la morale e il diritto. Come la penitenza, anche la scomunica era *spiritualis medicina* e costituiva l'ultimo atto della correzione fraterna. Penitenza e censura penale, confessione e scomunica dunque erano due gradi di correzione applicati a due livelli di erroneità presenti nei libri. La censura libraria, l'opera di correggere il testo dagli errori per mezzo della penna, viceversa, produceva l'effetto ottenuto dalla censura penale o dalla penitenza agendo sulla causa del male, rimuovendo cioè dal libro quella macchia e quell'errore che, quando fossero stati letti, si sarebbero trasmessi all'anima generando colpa mortale o scomunica. I casi più importanti descritti dalle regole dell'Indice, l'eresia, la magia e il sortilegio, erano i primi casi di scomunica riservata al papa nella *In Coena Domini*, ma anche gli altri casi più importanti contenuti nelle regole – divinazione, astrologia, falso, violazione della libertà ecclesiastica – erano *peccata maiora* riservati di solito alla competenza del vescovo e oggetto di censura ecclesiastica. La formazione delle fattispecie censorie contenute nell'Indice consistette dunque nella parallela imputazione di colpa nelle persone e nei libri. Queste caratteristiche penitenziali dell'attività censoria contribuiscono a spiegare sia il carattere topico del rapporto di collaborazione-tensione esistente tra le due Congregazioni sorelle del Sant'Uffizio e dell'Indice, sia il volto più benevolo tradizionalmente attribuito alla Congregazione dell'Indice. E contribuisce a spiegare il riflesso profondo che condusse scrittori e stampatori italiani a sottomettersi all'intervento espurgatorio dell'Indice, spesso invocato come efficace alternativa alla *omnino damnatio*. Poiché censurare significava 'espurgare', e in tal modo permettere la ristampa del libro, anche se il suo esercizio non perse mai un marchio negativo, la censura divenne molto richiesta e gli scrittori italiani vi si sottoposero di solito senza resistenze: o per un desiderio di accedere comunque alla stampa, o nell'idea di potere aggirare la vigilanza censoria e far comunque filtrare il nocciolo del proprio discorso. Generalmente infatti gli scrittori sottoposti a espurgazione non opposero resistenza in nome di un qualche principio di responsabilità d'autore o di una manomissione che così si sarebbe inflitta al proprio lavoro. Al contrario, gli autori e le loro famiglie si affollarono presso le autorità ecclesiastiche per ottenere l'espurgazione. Per spiegare tale fenomeno, occorre allora tener presente le corrispondenze morali e i significati penitenziali radicati nella cultura italiana e capaci di parlare all'anima penitente più che al libero autore. La purificazione dei costumi, il purgatorio delle anime, l'espurgazione dal sospetto di infamia erano convinzioni e rituali radicati nel costume e nei riflessi più profondi degli italiani. Le stesse reazioni degli autori che, esaminate singolarmente, hanno suscitato talvolta l'impressione di un'umiliante arrendevolezza, viste invece come insieme mostrano la loro connessione con il rito dell'*abiura de levi*. L'autore che vedeva un proprio libro investito da condanna da parte delle autorità ecclesiastica reagiva infatti in un modo fisso. Si presentava ai giudici e dichiarava di non avere avuto in animo di contraddire l'autorità della Chiesa, di essere incorso nell'errore involontariamente e di sottomettersi a ogni censura e correzione del testo che si fosse voluto imporgli. I passaggi di quel 'rituale' erano simili alla formula di abiura del reo sospetto leggermente di eresia. Poiché l'eresia consisteva in una ribellione all'autorità contraddistinta dal carattere di ostinazione della volontà, la disponibilità a sottoporsi all'espurgazione dissolveva le condizioni dell'eresia. Con il rituale di espurgazione, l'autore compiva dunque un atto riparatorio del proprio *status* di sospetto che, se giudicato insufficiente, avrebbe potuto essere rafforzato da quell'espurgazione più consistente che era l'abiura vera e propria.

L'uso giudiziario

Ma per correggere e rettificare un libro occorreva valutarlo e il termine 'censura' indicava anche il lavoro preliminare di analisi dottrinale di un libro. Le *censurae librorum* promosse dal Sant'Uffizio erano delle analisi volte a stabilire il significato dottrinale di un testo e a rilevarne i passaggi errati. La Congregazione dell'Indice, a

sua volta, incaricava uno o più consultori di riferire la 'censura' di un libro, e su questa base assumeva una decisione che poteva essere di proibirlo, permetterlo o espurgarlo. In questo senso, il termine 'censura' appariva privo di un risvolto negativo e indicava l'opera di vaglio e analisi mediante la quale gli specialisti valutavano un testo in relazione alla sua corrispondenza con la retta dottrina o la retta moralità. Era infatti possibile che una censura non rilevasse nulla di 'censurabile' e desse quindi luogo ad un *non obstat* dottrinale. Una 'censura' del resto poteva essere impropria e dare luogo così a una censura della censura, cioè a una controcritica e a una deduzione dei titoli di legittimità di un testo. In questo caso il termine censura diventava equivalente di 'critica' o 'obiezione' e assumeva il significato di un passaggio nel processo valutativo che conduceva a un miglioramento del testo manifestando la sua natura di strumento di riforma.

Dato il rilievo penale del contenuto dei libri, un tale lavoro poteva acquistare un valore giudiziario. Tutti i processi di Inquisizione intentati a letterati ebbero l'origine o il centro nei libri. L'imputazione penale di uno scritto al suo autore incontrava tuttavia una difficoltà preliminare nell'interpretazione del testo, un'interpretazione sempre contestabile e resa più difficile dall'abitudine degli scrittori di dissimulare il senso con innumerevoli e sofisticati accorgimenti retorici. Quando si presentavano difficoltà di interpretazione di un testo, fatto che accadeva ogni volta che esso era chiamato a svolgere il ruolo di prova in un processo, gli inquisitori ricorrevano allo strumento della censura, che consisteva in un parere scritto di tre teologi contenente l'interpretazione 'autentica' del significato del testo e la valutazione del rapporto esistente tra tale significato e la dottrina ortodossa. La censura assumeva così il valore di un giudizio tanto 'filologico' quanto teologico dotato di valore legale che permetteva di imputare penalmente un testo al suo autore. Qualora l'imputato non confessasse, una tale censura costituiva una base legale sufficiente a irrogare la pena. Tale circostanza possiede specifici riflessi nella disposizione archivistica dei documenti custoditi dal Sant'Uffizio dove il termine *processus* poteva racchiudere tanto l'incartamento relativo a una persona quanto quello relativo a un libro, mentre le censure che non conducevano a un processo erano raccolte in filze miscellanee.

La censura politica

La censura politica, cioè la censura esercitata dal potere civile, fu priva delle implicazioni morali e degli intenti pedagogici presenti nella censura ecclesiastica. Al principio del Cinquecento tutti gli Stati italiani affidarono la sorveglianza della stampa a proprie magistrature; ma l'emergere della censura ecclesiastica alla metà del secolo mise in ombra quella esercitata dal principe. La congiuntura cominciò a mutare al principio del Seicento quando il consolidamento delle strutture statali e la diffusione dei principi della ragion di stato indussero i governi a riprendere e a consolidare la presenza della censura politica accanto a quella ecclesiastica. A Venezia la prima forma di censura preventiva fu legata all'istituzione del privilegio di stampa, l'esclusiva con cui veniva protetto l'investimento di un tipografo vietando per un certo numero di anni – di solito dieci – la riproduzione del testo da parte di altri stampatori che altrimenti sarebbero stati avvantaggiati dal fatto di affrontare solo le nude spese di stampa. I privilegi cominciarono ad affermarsi effettivamente a partire dal 1486 e continuarono a essere concessi dal Senato, sempre più regolarmente su istanza dello stampatore. La censura preventiva legata all'istituzione del permesso di stampa si affermò qualche tempo dopo. Il primo noto è infatti del 31 agosto 1508, ma la prima disciplina organica sulla materia fu disposta il 29 gennaio 1527 per essere sistemata definitivamente nel 1562 con un dispositivo che integrava la lettura dell'inquisitore nei tre visti necessari per ottenere 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.

Nel Viceregno di Napoli una *prammatica* del 1508 vietò di stampare, vendere o importare libri senza l'autorizzazione regia rilasciata dal tribunale del Collaterale e, fino agli anni Cinquanta, il sistema di controllo sul mercato librario rimase dominato da disposizioni del potere secolare. L'editto contro i librai disposto centralmente dal Sant'Uffizio nel 1543 fu accompagnato da una nuova prammatica vicereale del 15 ottobre 1544 che proibì le opere anonime ed eretiche mentre le prime misure sui libri ricevettero una disciplina nella prammatica del 1550. In seguito alla pubblicazione dell'Indice inquisitoriale nel 1559, però, al principio degli anni Sessanta la censura libraria subì una decisa clericalizzazione. Nel biennio 1561-1562 il viceré Pedro Afán de Ribera (don Perafán) nominò all'ufficio di regio commissario per i libri un domenicano, Valerio Malvicini, e nel 1569 il potere regio si limitò ad affiancare, in teoria, la propria giurisdizione a quella dell'arcivescovo. Gli anni della stretta censoria videro crescere anche la giurisdizione ecclesiastica che divenne spesso l'unica autorità di sorveglianza della stampa. La necessità del permesso regio cominciò a essere pretesa a partire da una prammatica del 3 luglio 1603 per essere poi ribadita con insistenza tra il 1625 e il 1627. Evoluzione simile conobbe l'altro dominio spagnolo esistente in Italia, il Ducato di Milano. La necessità dell'approvazione del magistrato secolare fu costantemente ripetuta nel corso del Cinquecento, e il primo complesso di misure contro la diffusione di libri eretici fu assunto l'8 gennaio 1543 con un editto del governatore. Anche a Milano, tuttavia, la caccia al libro eretico fu guidata dal potere ecclesiastico, e fino al 1620 soltanto nella città di Milano la licenza di stampa del Senato affiancava effettivamente l'*imprimatur* rilasciato dall'inquisitore. E anche in Lombardia, a partire dagli anni Venti del secolo XVII, l'autorità secolare cominciò ad esercitare effettivamente su tutto il territorio del Ducato la lettura dei manoscritti da mandare alle stampe. In Toscana, infine, la licenza dell'*Auditore delle Riformagioni* cominciò ad affiancare effettivamente l'*imprimatur* a partire da un decreto granducale del 16 novembre 1591.

Ma la vera novità che prese forma al principio del Seicento non fu tanto di carattere giurisdizionale quanto piuttosto di contenuti e riguardò l'emergere dell'interesse di Stato come nuovo effettivo interesse da tutelare attraverso la censura. Posta a difesa del potere dello Stato e del suo principe, la censura politica fu però un'attività più semplice e sommaria della censura ecclesiastica. Sprovvista di magistrati di foro interno, questo tipo di censura fu priva di finalità educative o morali e, di conseguenza, non diede luogo al fenomeno dell'espurgazione dei libri già stampati. Quando riscontrava contenuti contrari agli interessi del sovrano, il lettore magistrato civile opponeva di solito un rifiuto alla stampa, mentre i libri già stampati non erano oggetto né di indicizzazioni né di cacce. Paolo Sarpi illustrava questa situazione nel 1615 dando istruzioni al pubblico lettore: «Questa maniera di mutar le parole, overo alterare il senso con aggiunzione e detrazione, non è da imitare; prima perché tutto il mondo l'aborrisce, la biasma e la chiama vizio di falsità; poi ancora perché gli ecclesiastici, che lo fanno pubblicamente et in vista di tutto il mondo, dicono che non è lecito ad altri che a loro il farlo; e se si facesse moverebbero lite […]. Però nelli libri stampati altrove, oltre che non è giusto e condecente, non è cosa onorevole né sicura far alcuna mutazione e dar nome che a Venezia si castrano libri, come si dice di qualche altra città con infamia. Ma quanto alli libri che non sono stati veduti per inanzi, se l'autore è suddito, con buona ragione si debbe ordinare che acconci il suo senso alli rispetti pubblici, overo desista dallo stampare. Se non è suddito, è pericolosa cosa fargli far alcuna mutatione e più tosto è da negargli assolutamente la stampa» (Sarpi 1958).

(V. Frajese)

Vedi anche

Biblioteche e censura libraria; Censura, sequestri e roghi di libri ebraici; Congregazione dell'Indice; Correzione fraterna; Guanzelli, Giovanni Maria; *Imprimatur*; Indici dei libri proibiti, Cinquecen-

to; Letteratura italiana; Permessi di Lettura; Possevino, Antonio; Sarpi, Paolo; Scomunica; Sirleto, Guglielmo; Venezia

Bibliografia
Armstrong 1990, Barbierato 2001, Caravale 2003, Cavaciocchi 1992, Fragnito 2001, Fragnito 2005, Frajese 2006, Grendler 1977, Hilgers 1904, ILI, Infelise 1999, Landi 2000, *Libri idee* 1987, Reusch 1883-1885, Rotondò 1973, Rozzo 1993, Rozzo 1997, Rozzo 2005, Sarpi 1958, Tedeschi 2000, nn. 5997-6228

Centurione, Agostino (Agostino Mortara) - Si tratta di un personaggio di spicco della Riforma genovese. Le notizie biografiche sono assai confuse, e spesso è stato scambiato con omonimi. Membro della famiglia Mortara, aggregata all'albergo dei Centurione nel 1528, prese quel cognome al posto dell'originario, con cui venne chiamato di nuovo dopo la guerra civile del 1576. Figlio di Simone e di Chiara Grimaldi, ebbe un fratello (Battista) e sposò Batina Coronata Pallavicini, figlia di Giovanni. Essendo vissuto in Francia e in Svizzera, si avvicinò alle idee della Riforma. Nel 1563 si recò a Trento e chiese di essere giudicato dal Concilio. Dopo un interrogatorio fu riconciliato il 7 aprile di quell'anno. Dalle domande rivoltegli risulta che Centurione possedeva libri proibiti e sosteneva posizioni critiche verso la Chiesa cattolica, contestando il culto delle immagini, la venalità del clero, la dottrina del purgatorio, il precetto del digiuno e la pratica sacramentale della confessione auricolare. Avrebbe partecipato anche alla cena protestante, ma senza comunicarsi. Dal suo interrogatorio infatti sappiamo che a Genova si contavano circa due o trecento aderenti alla Riforma, che si riunivano per celebrare la cena; e che il gruppo ligure era in contatto con quello torinese. Ricaduto dopo l'abiura, subì un nuovo processo. Non fu torturato a causa dell'età, ma come relapso fu consegnato al braccio secolare per essere decapitato (1593).

(P. Fontana)

Vedi anche
Concilio di Trento; Genova; Torino

Fonti
ACDF, *S. O.*, *Decreta* 1593, c. 2*r*; BUG, ms. B VI 4, Agostino Schiaffino, *Annali*, p. 462; ASG, *Archivio Segreto*, 2859a, n. 36

Bibliografia
Carcereri 1906, Oltramare 1944, Tallon 1994

Cervia, Pietro Antonio da - Soldato, pittore, fattore, nei vari momenti della sua vita Pietro Antonio da Cervia fu anche un povero ed evangelico procacciatore di proseliti e in quanto tale fu processato per due volte dall'Inquisizione romana. La prima causa fu aperta a Modena, nel dicembre del 1563, da frate Bonifacio di Mantova. Cervia ritrattò e simulò di riabbracciare la fede cattolica. Ma, avvertito dalla moglie Laura, nel 1566 fuggì dalla città per evitare un secondo arresto da parte del Sant'Uffizio. Vagò tra Parma, Reggio, Borgo, Fiorenzuola e Bologna, continuando a fare proseliti; infine, nel 1567, fu catturato a Bologna su denuncia dal suo padrone, Pellegrino Varanini, per avere parlato pubblicamente di materie di fede in modo non conforme all'insegnamento della Chiesa di Roma, e fu di nuovo processato, stavolta come eretico relapso, da Antonio Balducci, inquisitore di Bologna. La testimonianza, fornita prima dell'esecuzione (5 settembre 1567), presentò al giudice della fede un ampio e dettagliato quadro delle credenze dei 'fratelli modenesi', uno dei più importanti gruppi ereticali italiani del XVI secolo.

Il movimento dei 'fratelli' ebbe origine dalle dottrine valdesiane discusse all'Accademia di Modena, luogo che riuniva un gruppo di cittadini di alto rango che si incontravano per parlare di filosofia, di lingue antiche e di religione negli anni Venti e Trenta del Cinquecento, finendo per corrispondere con il riformatore Martin Butzer. Bartolomeo della Pergola, un frate minore, diffuse dal canto suo le idee della Riforma tra un pubblico più ampio predicando a partire dalla quaresima del 1544 (la sua spiritualità doveva molto alla lettura del *Beneficio di Christo*). I 'fratelli' continuarono poi a svilupparsi come gruppo ereticale non-dogmatico nel corso degli anni Quaranta del Cinquecento, con esiti che mescolavano dottrine calviniste, valdesiane e anabattiste. Del resto la presenza del cardinale Giovanni Morone, punto di riferimento degli 'spirituali' e vescovo di Modena, non impedì che le idee della Riforma si diffondessero in città in ogni strato sociale, in virtù di un approccio irenico che lo frenò nell'adottare soluzioni dure per imporre la disciplina della fede. Morone tuttavia non poté impedire l'azione inquisitoriale, in città e contro se stesso: l'azione del Sant'Uffizio prese a dispiegarsi a partire dal 1545. Il movimento dei 'fratelli' divenne da allora clandestino, e fu proprio questa organizzazione occulta che Pietro Antonio da Cervia descrisse in dettaglio durante il secondo processo del 1567. Nella testimonianza iniziale, egli dichiarò di aver conosciuto molti cittadini altolocati appartenenti alla setta dei 'fratelli', grazie alla carità dimostratagli con l'offerta di cibo, di vino, di soldi. L'impegno di carità, del resto, era un aspetto importante del programma dei 'fratelli', specie nel fare proselitismo. Cervia rivelò anche in che modo i negozi e le botteghe di Modena offrissero spazi dove i 'fratelli' potessero discutere le loro credenze, oltre a indicare i libri che il gruppo leggeva, tra cui la Bibbia in volgare e alcune opere di Calvino. I suoi membri rifiutavano tutti i sacramenti esclusi il battesimo e l'eucaristia, interpretata però come commemorazione della passione e della morte di Cristo; credevano che la vera Chiesa fosse una comunità dei fedeli; rifiutavano le indulgenze, i pellegrinaggi, l'osservanza dei giorni di festa, l'intercessione dei santi, il purgatorio e altre invenzioni del papato; e credevano anche che si potesse ottenere la salvezza solo con la fede in Cristo, e non attraverso le buone opere. Egli descrisse al tribunale anche altri aspetti del movimento, compreso il modo in cui le guardie cittadine, che gli avevano dato opere eterodosse da leggere durante il servizio, lo avevano reclutato. Disse poi di non sapere niente delle cene del Signore celebrate in case di privati cittadini poiché – sostenne – egli non si era guadagnata abbastanza fiducia per ricevere un invito. Tuttavia la frequentazione di discussioni religiose tenute nei negozi e nelle case private fu più che sufficiente per compromettere molti dei più influenti 'fratelli' di Modena, tra i quali figurava anche il conte Giovanni Rangoni, che fuggì dalla città per evitare il processo.

(J. Wickersham)

Vedi anche
Fratelli modenesi; Modena; Modena, Accademia; Morone, Giovanni; Vittime

Bibliografia
Al Kalak 2007, Al Kalak 2008, Bianco 1980, Firpo 2005, Tedeschi-Von Henneberg 1965, Trenti 2003

Cervini, Marcello v. *Marcello II, papa*

Châtillon, Odet de Coligny, cardinale di - Nato a Châtillon-sur-Loing il 10 luglio 1517, secondogenito di Gaspard de Coligny e di Louise de Montmorency, sorella del conestabile Anne, fu avviato alla carriera ecclesiastica in precocissima età: nel 1533 fu creato cardinale e due anni più tardi ottenne in amministrazione il vescovato di Beauvais. Châtillon visse anche alla corte francese e fu membro del Consiglio privato del re. I suoi familiari più stretti aderirono tutti alla Riforma prima della fine degli anni Cinquanta:

la madre, Louise, che lo aveva educato, morì calvinista nel 1547; il fratello François d'Andelot, colonnello generale della fanteria, abbracciò la stessa fede poco prima del 1558, mentre l'altro, Gaspard de Coligny, il celebre ammiraglio, sembra che si fosse convertito durante la prigionia seguita alla disfatta di Saint Quentin (1557-1558). Tuttavia ancora nel 1556-1557 Odet si professava cattolico, sebbene rifiutasse di contribuire a introdurre l'ufficio dell'Inquisizione in Francia, secondo quanto definito dagli accordi intercorsi tra il papa e il sovrano. Nell'aprile del 1557, infatti, Châtillon, insieme al cardinale di Lorena e a quello di Borbone, fu nominato da Paolo IV legato *a latere* in Francia con ampi poteri in materia di lotta antiereticale, assumendo di fatto il ruolo di supremo inquisitore del regno. Enrico II, con successive lettere patenti del luglio 1557, specificò le facoltà e i poteri concessi ai tre alti prelati. Nel 1559 Odet si allontanò dalla corte per raggiungere il fratello Gaspard a Châtillon-sur-Loing, e nel 1560 partecipò all'assemblea di notabili di Fontainebleau. A quell'epoca la sua conversione si era ormai concretizzata, tanto più che viveva pubblicamente con Elisabeth de Hauteville. Egli decise perciò di aderire apertamente alle dottrine riformate durante la Pasqua del 1561, celebrando la messa, nella sua chiesa di Beauvais, secondo il rito ginevrino. Tale circostanza provocò una sollevazione cittadina e Châtillon fu costretto a fuggire. Più tardi, ai colloqui di Poissy, egli si rifiutò di ricevere l'eucaristia e di giurare la professione di fede. Pertanto apostatò il cattolicesimo senza però rinunciare né alla dignità cardinalizia, né ai benefici.

Nel 1562 il capitolo della sua diocesi lo privò del beneficio; Châtillon si fregiò allora del titolo di conte di Beauvais e alla fine di quell'anno si unì agli ugonotti di Linguadoca nella campagna contro i cattolici. Sotto Pio IV, il Sant'Uffizio avviò un'istruttoria a suo carico, nello stesso torno di tempo in cui scagliò la sua offensiva contro la regina di Navarra Jeanne d'Albret e altri otto vescovi francesi sospettati di eresia. Le premesse erano state poste nell'ottobre del 1560, quando Pio IV aveva incaricato il cardinale de Tournon di avviare un processo contro Châtillon. Il processo remissoriale ebbe luogo, durante il novembre seguente, ad Orléans, dove allora si trovava la corte: furono ascoltati testimoni illustri, quali i cardinali di Lorena, Luigi di Guisa e Carlo di Borbone, il duca Francesco di Guisa, i marescialli di Brissac e di Saint-André e, infine, due frati al servizio del nunzio Sebastiano Gualterio. Tournon doveva interrogarli, verbalizzando le loro deposizioni, in merito al comportamento tenuto da Châtillon durante l'assemblea di Fontainebleau; ma si trattava di un'inchiesta superflua, visto che ne era già stata aperta una dal Sant'Uffizio sin dal 1557-1558, per cui era stato redatto anche un consistente incartamento che appurava l'eresia di Châtillon. Alla fine di novembre del 1562, perciò, Odet fu convocato a Roma dai cardinali della Sacra Congregazione, a cui Pio IV aveva riconfermato la facoltà di procedere contro cardinali e vescovi dei paesi d'Oltralpe. Châtillon, tuttavia, non si presentò.

Nel gennaio 1563, davanti alla cattedrale di Beauvais, fu letto e affisso il primo monitorio di scomunica. In quell'anno Pio IV partecipò a tutte le Congregazioni del Sant'Uffizio in cui si discusse la causa. Il 30 marzo 1563 l'Inquisizione dichiarò Châtillon contumace, ma la sentenza conclusiva contro il cardinale fu emessa nel concistoro segreto del giorno dopo dal papa in persona, a cui, secondo la recente normativa in materia inquisitoriale, spettava tale prerogativa. Châtillon, di conseguenza, fu scomunicato per causa d'eresia e privato di tutti i benefici, del vescovato e della carica cardinalizia. Ciò non impedì a Châtillon di partecipare in abito cardinalizio, nell'agosto seguente, alla cerimonia di passaggio alla maggiore età di Carlo IX, sebbene alla condanna, per volontà del pontefice stesso, fosse data massima pubblicità. Intanto in ottobre il re incaricava François de Noailles, vescovo di Dax e inquisito anch'egli, di perorare presso il pontefice la causa di Châtillon, opponendogli le prerogative del sovrano e della Chiesa gallicana. Sin dal principio l'intera vicenda aveva assunto connotati politici e diplomatici che superavano di gran lunga quelli religiosi. Per di più il I dicembre del 1564, di fronte a un ministro protestante, Châtillon sposava Elisabeth de Hauteville, pur continuando a indossare le vesti cardinalizie e a mantenere i benefici. Benvoluto dalla regina madre Caterina dei Medici, Châtillon continuò a frequentare la corte fino al 1566 e l'anno dopo si unì agli ugonotti in guerra con il sovrano. Nel 1568, incriminato per lesa maestà, fuggì alla corte inglese, dove morì nella primavera del 1571. Solo nel marzo del 1569 si riuscì a privarlo di ogni dignità e beneficio.

(C. Donadelli)

Vedi anche
Francia, età moderna; Paolo IV, papa; Pio IV, papa

Bibliografia
Bonora 2004, Bonora 2007, Boucher 1998, D'Amat 1959, Degert 1904, Prevost 1956, Tallon 2004

Chizzola, Ippolito (Chizzuola) - Predicatore di fama e vivace controversista dopo un'inquieta giovinezza, Chizzola nacque a Brescia da una famiglia gentilizia agli inizi degli anni Venti del Cinquecento. Avviato agli studi teologici, dal 1539 fu canonico regolare lateranense nel convento di San Salvatore in Sant'Afra. A contatto con il confratello Celso Martinengo, e con un ambiente culturale che aveva anche prodotto la prima traduzione italiana dell'*Enchiridion militis christiani* di Erasmo, Chizzola si avvicinò ad alcuni punti della dottrina riformata, dei quali cominciò pericolosamente a trattare in pubblico durante le sue prediche. A Cremona, già nel 1548, egli subì una prima censura per un'omelia quaresimale dai contenuti dubbi, ma fu a Venezia, l'anno seguente, che i suoi sermoni assunsero sfumature sempre più eterodosse: la sua eloquenza conobbe un notevole successo di pubblico, ma gli procurò le attenzioni dell'Inquisizione. Recatosi a Roma per difendersi davanti al Sant'Uffizio, tra il luglio e l'agosto del 1549 fu interrogato dal commissario generale Teofilo Scullica nel palazzo del procuratore fiscale, senza tuttavia che fosse «mai potuto esser convinto, per non si essere egli mai scopertamente lasciato intendere» (Muzio 1571: 146). Per i due anni successivi restò a Roma a disposizione degli inquisitori, svolgendo l'incarico di vicario nella chiesa di Santa Maria della Pace, finché nel 1551 non si risolse ad abiurare in forma privata. A spingerlo a compiere quel passo fu forse un generale ripensamento delle passate opinioni, o più probabilmente la fuga nei Grigioni di Martinengo, di cui fu intercettata, proprio allora, una compromettente lettera a Chizzola in cui si faceva cenno ai contatti dei due confratelli con 'spirituali' della statura di Reginald Pole, Vittore Soranzo, Giovanni Grimani e Giovanni Morone.

Pronto a una rottura radicale con il suo passato, nel 1552 Chizzola decise di ritornare a Venezia, la «città dove egli havea seminata la mala semenza, per isterpare quella, et per riporvi la buona» (*ibid.*: 147). Proclamando dal pulpito di Santa Maria della Carità, tra il generale stupore, l'abiura compiuta privatamente a Roma, si guadagnò un credito sufficiente a intraprendere una fortunata carriera di fustigatore dell'eresia d'Oltralpe con la parola e la penna. Efficace predicatore, particolarmente stimato dal nunzio a Venezia Ludovico Beccadelli, nel 1562 pubblicò una raccolta di *Discorsi per confutar le particolari eresie* (Venezia, A. Arrivabene). In quello stesso anno, forse su sollecitazione romana, si preoccupò di confutare con grande virulenza i ripetuti attacchi mossi da Pier Paolo Vergerio alla legittimità del Concilio allora in corso a Trento. Consapevole dell'originalità dell'uso del volgare in uno scritto di controversistica cattolica, Chizzola scrisse una colorita *Risposta alle bestemmie et maledicenze contenute in tre scritti di Paolo Vergerio* dedicata al cardinale Carlo Borromeo e stilata «quasi in forma di dialogo» affinché il lettore potesse «riportarne più va-

ghezza nel leggere; non si straccando tanto, ma prendendo diletto di passo in passo, dalla varietà di chi ragiona» (Chizzola 1562). La serrata alternanza – talvolta ai limiti della sticomitia – di passi vergeriani, riportati alla lettera, e repliche dell'autore, assieme al carattere popolaresco di molte espressioni, delineano effettivamente la scommessa di una controversistica in cerca di una più ampia diffusione, in cui l'erudizione teologica tendeva a cedere in diversi punti all'artificio retorico. Il libro, come fu costretto ad ammettere lo stesso Vergerio, «non è molto prolisso». D'altra parte è interessante notare come l'ex inquisito Chizzola si spendesse anche a respingere le insinuazioni del suo avversario sui trascorsi eterodossi di Morone (*ibid*.: 8-10).

L'ex vescovo di Capodistria non poteva certo lasciare correre. Già nel *Catalogo del Arcimboldo* del 1554 egli aveva annoverato il canonico regolare – che forse aveva conosciuto nel 1545 durante un soggiorno bresciano in casa di Fortunato Martinengo – tra i «Mamaluchi et […] rinegatori» che senza limitarsi ad abiurare la verità del Vangelo, si erano messi a perseguitare i vecchi compagni di fede; ma i veri attacchi seguirono alla *Risposta*. Dopo aver diffuso due brevi repliche al libro di Chizzola (*A i fratelli d'Italia. Di uno scritto di Fra Ippolito Chizzuola da Brescia*, s.l., s.e., 1563; *Responsio Vergerij ad Librum Antichristi Romani*, Regiomonti in Prussia, Daubmanus, 1563), nel 1565 rinfacciò più ampiamente all'avversario il suo «grandissimo naufragio» (Vergerio 1565: XCV, CXVI). Nella sua *Risposta in quatro libri divisa* Vergerio si spinse fino ad augurare al quarantenne Chizzola una conversione *in extremis*, di certo informato del cattivo stato di salute di quello: «S'io son col piè nella fossa, come è verissimo, anzi son anche mezzo stroppiato per gli viaggi e fatiche, che ho fatto, non solamente vecchio, à te manca assai poco ad arrivarvi, e forse non vi sei un passo lontano» (Vergerio 1565: CLXXXIII). Il predicatore bresciano in effetti morì a Padova nello stesso 1565, poco dopo essere stato gratificato da Pio IV della nomina al vescovato di Termoli.

Se nessuno dubitò del suo zelo antiereticale di 'riconciliato', l'energica difesa di Morone nel 1562, così come la deposizione resa a Roma nel 1560 nel corso del processo a Pietro Carnesecchi (nella quale Chizzola escluse il carattere religioso delle frequentazioni di Pole, Morone e Grimani con il protonotaro fiorentino), e i cordiali contatti mantenuti col segretario di Pole negli anni del pontificato di Paolo IV, indicano tuttavia come Chizzola non si fosse mai fatto strumento supino dell'ala più intransigente del fronte inquisitoriale. Pare suffragare questa lettura anche un suo *Summario del discorso fatto sopra la riforma della Chiesa*, risalente al 1560 (CT: XIII, 431-443): proponendo accorte tecniche di controllo sulla stampa, l'autore vi lamentava, per altro verso, gli eccessi censori dell'Indice del 1559.

(F. Dei-C. Santus)

Vedi anche

Brescia; Carnesecchi, Pietro; Grimani, Giovanni; Martinengo, Celso; Moroni, Giovanni; Pole, Reginald; Venezia; Vergerio, Pier Paolo

Fonti

Brescia, Biblioteca Queriniana, ms. Q.I.II.11 m. 1 (Legato Martinengo)

Bibliografia

Caravale 2007, Chizzola 1562, CT, Firpo-Marcatto 1981-1995, Hefner 1910, Lauchert 1912, Marchetti 1981, Muzio 1571, Rivoire 1959, Vergerio 1565

Ciampoli, Giovanni Battista - Entrato in prelatura nel 1614, Giovanni Battista Ciampoli (Firenze 1590-Jesi 1643) fu dapprima segretario alle lettere latine del cardinale Ludovico Ludovisi, nipote di papa Gregorio XV, e successivamente segretario dei Brevi segreti ai principi, incarico nel quale venne confermato da Urbano VIII, che lo volle anche suo cameriere d'onore. Fondamentale nella sua formazione e nella sua biografia fu il legame personale con Galileo. Ascritto all'Accademia dei Lincei nel 1618 per intercessione di questi, Ciampoli svolse il ruolo di procuratore presso la Curia pontificia delle questioni riguardanti gli 'amici di nuova scienza' e le loro opere.

Oltre che nella gestazione e nella diffusione del *Saggiatore*, Ciampoli ebbe un ruolo decisivo nell'*iter* burocratico che condusse alla concessione dell'*imprimatur* per la stampa al *Dialogo sopra i massimi sistemi* di Galileo, e quindi, indirettamente, sul destino infausto di questi. Secondo la *Relazione* stesa da Giovanfrancesco Buonamici all'indomani della fine del processo a Galileo, nel luglio 1633, nel corso degli interrogatori relativi al processo, il maestro del Sacro Palazzo – il 'Padre Mostro' Niccolò Riccardi – avrebbe confessato al tribunale del Sant'Uffizio di aver accordato la concessione del permesso per la stampa solo dopo aver avuto da Ciampoli un biglietto «per il quale se li dice che Sua Santità – alla cui presenza Ciampoli asserisce di scrivere – li comanda di approvare il detto libro». Non sono emerse finora ulteriori evidenze di tale circostanza. Per via indiziaria, tuttavia, essa è confermata dalla condotta tenuta dal Ciampoli nello svolgimento delle sue mansioni di segretario dei Brevi. Almeno in due occasioni, infatti – nel 1626 durante l'elaborazione del progetto di una spedizione militare per 'riconquistare' l'Inghilterra, e nel 1628 in occasione di uno scontro giurisdizionale tra l'imperatore e la Chiesa cattolica in merito alle nomine ecclesiastiche in territorio imperiale – il monsignore aveva disatteso le istruzioni ricevute dal pontefice e modificato i Brevi a suo arbitrio, al punto da provocare seri incidenti diplomatici. Questa avventata disinvoltura – che Urbano VIII indicava come «ciampolata» – fu anche la causa della sua caduta in disgrazia. Sospettato di aver avuto parte nella protesta avanzata dal cardinal Gasparo Borgia in concistoro, Ciampoli aveva denigrato pubblicamente la lettera pastorale composta dal papa in risposta alla protesta. Soprattutto, però, egli poteva fungere da capro espiatorio per giustificare il tono entusiasta del commento pontificio all'editto di Restituzione, in base al quale la Lega Cattolica rivendicava l'aiuto finanziario della Chiesa nella guerra allora in corso contro i protestanti.

Sospeso provvisoriamente dalle sue mansioni nel maggio 1632, tuttavia solo dopo la denuncia del *Dialogo* di Galileo egli fu allontanato definitivamente da Roma con l'incarico ufficiosamente punitivo di governatore di San Severino Marche. Non esistono prove di procedimenti a suo carico da parte del tribunale del Sant'Uffizio ma testimonianze indirette alludono a una sua presenza a Roma nel dicembre 1641, per discolparsi di fronte a un tribunale «che non eccelle mai in celerità» (Ciampoli 1658: 91).

È invece certo che le sue opere furono sottoposte all'esame della Congregazione dell'Indice. Durante gli anni dell'esilio, Ciampoli aveva scritto frammenti di un'enciclopedia filosofica che si sarebbe dovuta comporre di un trattato di etica, di un trattato di politica e di un trattato di filosofia naturale. Alla sua morte, avvenuta nel settembre 1643, egli lasciò in eredità queste opere manoscritte al re di Polonia, Ladislao IV Wasa, protettore suo e di molti letterati toscani. Prima della spedizione, il Sant'Uffizio prelevò in armi il carico per esaminarlo, incarico che venne assolto da Francesco Albizzi, allora assessore del tribunale. Il carico venne quindi inoltrato all'ambasciata polacca di Roma e di qui alla corte di Varsavia, dove il procedimento inquisitoriale venne accolto come un atto irrispettoso nei confronti della maestà sovrana e costituì un precedente negativo nei rapporti con la Chiesa. Delle opere di Ciampoli inventariate alla sua morte, del resto, sono sopravvissuti solo brevi lacerti, in copie manoscritte fatte tirare in precedenza da amici e corrispondenti dell'autore. Particolarmente esigue le persistenze appartenute al trattato di filosofia naturale – solo tre dei venti titoli in inventario – opera di chiara ispirazione galileiana. Secondo Pietro Sforza Pallavicino, amico fraterno del monsignore, il quale

© 2013 SISMEL EDIZIONI DEL GALLUZZO

curò l'edizione di un'oculata selezione di questi scritti – nel 1649 e ancora nel 1667 – gli originali sarebbero andati tutti distrutti già durante il trasporto del carico in Polonia, a causa della guerra in corso. Come che sia, di ciò – almeno dei diciassette scritti scientifici perduti – non è a oggi stata reperita alcuna traccia.

(F. Favino)

Vedi anche
Albizzi, Francesco; Galilei, Galileo; Lincei, Accademia dei

Bibliografia
Ciampoli 1658, De Ferrari 1981, Favaro 1983, Favino 2000, Favino 2001

Cicuta, Aurelio Natale - Frate francescano, prete erasmiano, pastore protestante, spia francese, stratega e ingegnere militare, Cicuta fu un interessante attore del complicato intreccio politico-religioso italiano della metà del Cinquecento. Lo studio della sua figura si deve essenzialmente al lavoro della Seidel Menchi, che, tramite le carte inquisitoriali venete, ha ricostruito la biografia di un personaggio noto in precedenza solo come autore di un trattatello sull'arte della guerra dal titolo *Della disciplina militare* – apparso a Venezia nel 1572 e già edito nel 1566 sotto il nome del capitano Alfonso Adriano. Recentemente la stessa Menchi ha notato come proprio di Cicuta si parli anche in alcuni documenti francesi relativi al caso di Martin Guerre (Davis 1982). Nato intorno al 1513 sull'isola adriatica di Veglia, dominio veneziano, Aurelio Natale Cicuta apparteneva a una famiglia benestante e autorevole: il padre, e poi il fratello, ricoprirono il ruolo di 'sopracomito' della galera. Aurelio invece, almeno inizialmente, scelse la strada degli studi e della religione. Dopo aver preso i voti come francescano, lasciò il convento per studiare Teologia alla Sorbonne. A Parigi, tuttavia, egli visse più da cavaliere che da frate, entrando presto in contatto con i circoli di quegli italiani espatriati che tramavano per un ritorno della monarchia francese nella Penisola. Stando a quanto avrebbe confessato agli inquisitori veneziani qualche anno dopo, nel 1548 egli ricevette l'incarico di recarsi in Corsica per visitarne le fortificazioni e preparare così la futura occupazione francese dell'isola. Non si ha la possibilità di verificare tali affermazioni, ma è certo che in quell'anno Cicuta si presentò a Calvi, sulla costa occidentale dell'isola, nelle vesti di frate Bonaventura Cosmio, vantando ampie conoscenze classiche e teologiche, esperienze di viaggi sulla costa musulmana e nel Nuovo Mondo, incontri e discussioni con riformatori del calibro di Bernardino Ochino e di Giovanni Calvino. L'arrivo di un tale personaggio, che lasciò presto l'abito di frate assumendo il nome di pre Valerio Trono, sconvolse la vita del piccolo paese, anche per le violente critiche di stampo erasmiano che questi aveva cominciato a rivolgere nei confronti dei frati locali. Il tono sempre più acceso del suo insegnamento, e il possesso di testi fondamentali della Riforma, finirono per accreditare la sua fama di conoscitore delle nuove dottrine: fama che, se da una parte cominciò ad attirargli l'interesse delle autorità religiose, dall'altra gli offrì l'opportunità di allargare il suo giro di conoscenze. In poco tempo Cicuta finì così per essere chiamato come maestro pubblico a Bastia dal governatore dell'isola, il filoprotestante Franco Pasaggio, che lo assunse anche come precettore del figlio.

Nel gennaio del 1552 un ordine di arresto di pre Valerio «per cose pertinenti allo Stado» interruppe il sodalizio creatosi tra i due criptoriformati: l'Ufficio di San Giorgio voleva saperne di più sul misterioso personaggio. Il governatore lo fece arrestare, ma, temendo rivelazioni a suo carico, gli organizzò parallelamente l'evasione. Circostanze sfortunate fecero fallire il piano, e Cicuta fu trasferito a Genova per essere interrogato dalle autorità secolari e da quelle ecclesiastiche tra l'aprile e il dicembre del 1552. Benché gli inquirenti insistessero sui sospetti di spionaggio politico, l'inquisito cercò in ogni modo di addossarsi solo i peccati di eresia, facilitato in questo dal fatto che in suo possesso vennero trovati scritti autografi di dubbia ortodossia, tra cui spiccavano delle *Annotationes* filologiche e critiche al Nuovo Testamento condotte sul modello dell'edizione di Erasmo; un trattatello antimonastico (*Contra hypocritas*) e un *Sacrosanctae teosophiae compendium* del 1547, in cui si leggeva la proposta di una 'Chiesa molteplice', aperta alla salvezza delle anime di ogni confessione religiosa. Nell'incertezza sulle decisioni da prendere, il 10 giugno 1553 i giudici condannarono Cicuta a una pena piuttosto lieve per i soli reati di apostasia dall'Ordine e di irregolarità. Poche settimane dopo fuggì dal convento in cui era stato recluso, diretto verso i Grigioni. Qui, a Coira e poi a Vicosoprano, tra il 1553 e il 1558 Cicuta ricoprì il ruolo di ministro protestante e di maestro col nome di Aurelio Scitarca; parallelamente svolse le funzioni di segretario per gli inviati francesi nelle Leghe, Jean de Monstiers vescovo di Bayonne e il successore Jean-Jacques de Cambrai; nel 1557 è attestato anche un suo soggiorno sotto falso nome a Lione. Come avrebbe confessato tempo dopo, il suo vero fine non era tanto quello di istruire gli abitanti dei Grigioni al culto riformato, quanto quello di persuaderli a prestare servizio come mercenari per il re di Francia; e il fatto che agli occhi di un uomo così proteiforme la politica venisse sempre prima della religione sembra confermato da lettere contemporanee dei pastori Philipp Gallicius e Georg Fabricius. La tregua franco-spagnola, che il fu il preludio del trattato di Cateau Cambrésis, lasciò Cicuta disoccupato, così che pensò di trarre beneficio dalle informazioni riservate in suo possesso offrendole al governatore dello Stato di Milano, di fronte a cui si presentò verso la fine del 1559, munito di un salvacondotto. Pochi mesi dopo essere stato messo sul libro paga, tuttavia, Aurelio fu arrestato e tradotto in carcere. Le accuse contro di lui presero progressivamente forma grazie soprattutto alla denuncia di un frate Angelo da Cremona, che lo aveva visto predicare nei Grigioni. Si riuscì infine a identificarlo come lo stesso eretico già processato a Genova, ma il salvacondotto o l'assenza momentanea del governatore salvarono la vita di Cicuta, che dopo due anni di prigione riuscì nuovamente a evadere.

L'ultima tappa delle sue peregrinazioni fu Venezia, a cui intendeva offrire la propria «scientia et prattica delle fortificationi et architettura», come ebbe a scrivere in una lettera di presentazione al Senato piena di invenzioni e vanterie. Ad attenderlo, tuttavia, fu ancora una volta il carcere, e un terzo processo. Nel maggio 1563 frate Angelo, diventato nel frattempo inquisitore di Milano, inviò al collega veneziano la documentazione necessaria per farlo arrestare e giudicare. Nel corso di oltre un anno di processo Cicuta presentò numerosi memoriali di difesa (che sono poi la fonte principale per la ricostruzione della sua avventurosa vita), cercando sempre di accreditarsi come uomo al servizio dei principi prima che di qualsiasi fede. Tenendo conto della sua condizione di relapso, ma anche delle sue ragioni e del suo pentimento, il 13 luglio 1564 fu condannato all'abiura pubblica e al carcere a vita. La sua detenzione fu interrotta il 22 aprile 1570, quando i capi delle armate veneziane in lotta contro i turchi chiesero al tribunale che Cicuta, ormai vecchio e malato di epilessia, venisse impiegato in guerra per via della sua esperienza tecnica e strategica: prova della duratura fama e del prestigio di un uomo misterioso, che forse, proprio in quei fatti d'arme, dovette perdere la vita.

(C. Santus)

Vedi anche
Erasmismo; Francia, età moderna; Genova; Valtellina; Venezia

Fonti
Archives Départementales du Rhône, BP 443, cc. 294*v*-296*r*
ASVe, S.U., *Processi*, b. 18, fasc. *Aurelio Natale Cicuta*

Bibliografia
Davis 1982, Seidel Menchi 1987

© CONTENUTO PROTETTO

Cid, Nicolás - Poco o nulla conosciamo della sua vita, fino al momento in cui, nel 1553, Cid fu nominato da Carlo V tesoriere generale dell'esercito dello Stato di Milano. Tutto ciò che sappiamo è che negli anni che vanno dal 1547 al 1551 egli era stato *contador* dell'artiglieria, forse nei Paesi Bassi. La carica di tesoriere a quel tempo era molto ambita, e la scelta dell'imperatore, di cui non si conoscono i motivi, scontentò non poche persone e procurò a Nicolás influenti inimicizie.

Tra il marzo e il maggio del 1562 l'inquisitore di Milano raccolse tre diverse testimonianze (due anonime e una da un tale Diego de Mendoza, in seguito definito dai documenti come frate apostata) circa alcune affermazioni di carattere eterodosso pronunciate da Cid. A suo dire, i processi celebrati in Spagna contro i luterani sarebbero stati «controproducenti» perché avrebbero risvegliato «molti che dormivano», e perché «facevano venir in cognitione molti ignoranti di quello che non sapevano». Inoltre l'inquisito avrebbe osato dire «che non passariano cent'anni che questi tali (loquendo de hereticis combustis in Hispania) sariano canonizati per martiri», criticando anche il Concilio che proprio in quell'anno fu riaperto a Trento. Inoltre il tesoriere risultava possedere i *Dialoghi* di Antonio Brucioli, una Bibbia in volgare e un *Enchiridion militis christiani* di Erasmo nella traduzione spagnola. Il terzo testimone volontario dichiarò poi che Cid, parlando della chiesa e dei canonici della beata Vergine di Saragozza e dei loro grandi redditi, avrebbe affermato «che la abusione di Spagna era tanto grande che teneano quella pigotta che stava sopra il pilaro per la madonna, et che doppo subito ritornò a dire, io non dico che sia male a far la debita reverentia alle imagini, ma che la gente di Spagna era tanto ignorante, che l'adoravano come se fosse Dio» (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, I 4-a, cc. 29*v*-30*r*, «Iudicium contra Nicolaum Cid»).

Essendo in qualche modo venuto a conoscenza delle indagini che l'inquisitore, frate Angelo da Cremona, andava svolgendo, Cid inviò a Filippo II un ampio memoriale in cui accusò numerosi esponenti di primo piano del governo politico e militare dello Stato di Milano (fra cui Francisco de Ibarra, il castellano di Milano Alonso Pimentel, Jorge Manríque, il tesoriere dello Stato Giovanni Battista Arconati) di avere montato una vera e propria macchinazione contro di lui e i suoi amici col sostegno del governatore *ad interim*, il marchese di Pescara Francesco Ferdinando d'Avalos, e di Diego de Vargas, potente segretario del sovrano. Da tale mossa spregiudicata sarebbe scaturita una vicenda estremamente complessa che, in buona misura, è ancora tutta da comprendere nei suoi molti retroscena. In ogni caso, la denuncia di Cid ebbe in primo luogo l'effetto di 'diplomatizzare' la vicenda. A favore del tesoriere, infatti, prese posizione lo stesso governatore, Gonzalo Fernández de Córdoba duca di Sessa, rientrato a Milano nel 1563. Questi sollecitò il re a trasferire la causa in Spagna («llevar el acusado, y acusadores allá donde estas cosas de la ynquisición se tratan con la decencia que deven») o per lo meno a incaricare un vescovo spagnolo perché affiancasse durante la causa il frate inquisitore della città lombarda, di cui si mostrò poco contento. A quel punto furono intavolate trattative anche con Roma, per chiedere che il giudice della fede milanese venisse affiancato dal vescovo di Cremona.

Intanto nei primi mesi del 1566 Cid fu arrestato, per ordine regio, e venne rinchiuso nella rocchetta di Porta Romana di Milano, mentre i senatori Danese Filodoni e Gerolamo Monti, affiancati dal fiscale Galeazzo Brugora, furono incaricati di istruire un processo di cui però non si conoscono gli esiti. Resta il fatto che Cid, dal carcere, continuò a dirigere regolarmente la tesoreria generale dell'esercito. In risposta la Congregazione del Sant'Uffizio, nell'ottobre di quello stesso anno, affidò la causa all'influente arcivescovo di Milano Carlo Borromeo. La decisione romana produsse tuttavia una controversia con l'inquisitore che fu superata solo con un pronunciamento del pontefice a favore della precedenza dell'arcivescovo. Cid, da parte sua, nel marzo del 1568 accusò frate Angelo di prevenzione nei suoi confronti e di avere commesso numerosi abusi giudiziari, fra cui istigare una falsa testimonianza, (anche se pare che, a loro volta, l'inquisito e i suoi fautori non esitassero a subornare testimoni e a corromperli per ottenere informazioni coperte da segreto quali i nomi dei testi d'accusa). A fronte di un quadro tanto ingarbugliato, dietro suggerimento di Borromeo la Congregazione del Sant'Uffizio decise di affidare il procedimento a Girolamo Federici, vescovo di Martorano. Questi, dopo ripetute sollecitazioni da Roma, formulò le accuse contro Cid solo nel 1571. Imputato per aver creduto nella predestinazione, per la negazione del valore delle buone opere, per essersi dichiarato contrario alla venerazione delle immagini, per aver mangiato carne nei giorni di magro e per avere letto libri proibiti, fra cui quelli di Lutero, Cid fu considerato eretico. L'atto giunse però tardi. Cid morì infatti quello stesso in una data imprecisata.

(M.C. Giannini)

Vedi anche

Carlo V, imperatore e re di Spagna; Carlo Borromeo, santo; Milano, età moderna

Fonti

ACDF, *S. O.*, *St. St.*, I 4-a, cc. 29*r*-30*r*; Archivo y Biblioteca Francisco Zabálburu y Basave, *Fondo Altamira*, carp. 247, doc. 166, cc. 312*r*-313*r*; AGS, *E*, leg. 897, doc. 84; l. 84, f. 50*v*; *Secretarías Provinciales*, l. 1155, reg. 1564, f. 59*r*; BA, ms. F 83a inf., f. 10*r*; ms. 83b inf., ff. 427*r*, 433*r*, 488*r*, 491*v*; ms. F 109 inf., f. 308*r*

Bibliografia

Borromeo 1984, Canosa 1986-1990, Maselli 1979, Ostoni 2001

Cinema - L'Inquisizione è entrata nelle sale cinematografiche soprattutto attraverso i film sulla stregoneria anche se non sono mancate pellicole su eretici, reali o immaginari, della prima età moderna. Il tema della stregoneria appare spesso in film di ambientazione medievale, in quanto utile al regista per creare atmosfere da secoli oscuri, anche attraverso anacronistiche retrodatazioni della modernissima caccia alle streghe. Una strega appare anche nella trasposizione cinematografica del romanzo di Umberto Eco *Il nome della rosa*, realizzata dal regista francese Jean-Jacques Annaud nel 1986, con un'inascoltata consulenza di Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmitt. Nella pellicola il celebre inquisitore domenicano Bernard Gui, in realtà morto per cause naturali, cade vittima di una poco credibile rivolta contadina a difesa della strega e di un eretico dolciniano.

Ma la grande protagonista della Inquisizione medievale al cinema è senz'altro Giovanna d'Arco, con almeno una cinquantina di titoli. Alcuni risalgono all'epoca del muto, come quelli di Georges Méliès (1900), Cecil De Mille (1917) e Theodor Dreyer (*La passion de Jeanne D'Arc*, 1928). Già nel 1920 Dreyer aveva inserito un episodio sull'Inquisizione in *Pagine dal libro di Satana* (*Blade Af Satans Bog*) e nel 1943, con *Dies Irae* (*Vredens Dag*) avrebbe nuovamente narrato una vicenda di stregoneria nella Danimarca luterana del XVII secolo. Dopo la Seconda Guerra mondiale la serie di film su Giovanna d'Arco continua con i lungometraggi di Victor Fleming (1948), Roberto Rossellini (1954), Otto Preminger (1957), Robert Bresson (1962), Jacques Rivette (1994), l'unico a mettere in scena tutta la vita della pulzella, e infine Luc Besson (1999). Si tratta di film molto diversi tra loro, sia sul piano del linguaggio cinematografico sia nel rapporto che instaurano con la storia e con la dimensione religiosa. Ad esempio Rossellini (*Giovanna d'Arco al rogo*) si 'limitò' a filmare l'oratorio drammatico di Paul Claudel, con musiche di Arthur Honegger, offrendo per la seconda volta a Ingrid Bergman la parte di Giovanna (già interpretata con Fleming). Invece Bresson (*Procès de Jeanne d'Arc*) ha realizzato una sorta di rilettura giansenistica della vicenda,

© SNS EDIZIONI PISA

influenzato anche dalla *Jeanne relapse et sainte* (1934) di Georges Bernanos, opponendo la purezza quasi infantile e la spiritualità di Giovanna alla corruzione e al potere della Chiesa. Pur attingendo ai verbali processuali, il film di Bresson si pone consapevolmente al di fuori del genere del film storico, puntando più sulla 'scandalosa' attualità di Giovanna che sul contesto del tempo. Gli scarponi moderni che la pulzella indossa e il suo letto, anch'esso moderno, non sono sviste ma precise scelte di regia. Il regista programmaticamente più fedele alla storia è stato senz'altro Rivette. Usando sia le carte processuali sia i lavori di Régine Pernoud, Rivette ha girato due film: *Jeanne la Pucelle: les batailles* e *Jeanne la Pucelle: les prisons*, entrambi del 1994, con un'efficace Sandrine Bonnaire, forse la più convincente Giovanna cinematografica dopo la straordinaria René (Maria) Falconetti di Dreyer. Mentre il maestro danese aveva puntato tutto sul volto dolente dell'attrice, Rivette riduce al minimo i primi piani, quasi a volere sottolineare l'importanza del contesto storico sulla dimensione individuale. Il regista francese ci parla di una Giovanna tutta umana, con le sue paure, le sue risate, la solidarietà, mista ad attrazione, che suscita nei suoi soldati, senza nessuna concessione all'agiografia. Anche le famose voci sono ridotte a silenzi: il laico e razionalista Rivette si arresta di fronte alla dimensione profetica di Giovanna. Spettacolare come un interminabile *video clip*, quanto di scarso interesse sul piano culturale, è il *kolossal Jean d'Arc* di Luc Besson, schiacciato sulle esigenze del mercato americano, con un ritmo vertiginoso e la modella ucraina Milla Jovovich sensuale quanto anacronistica Giovanna *sub specie* Nikita.

Passando ai film ambientati in età moderna, un processo per stregoneria (non inquisitoriale) è al centro del film *The devils* (1970), di Ken Russell, ispirato a un romanzo di Aldous L. Huxley che narrava la storia della possessione demoniaca di Loudun, il più celebre caso francese di indemoniamento conventuale. Siamo in Francia nel 1634: Urban Grandier (Oliver Reed), prete illuminato e peccatore, e suor Jeanne des Anges (Vanessa Redgrave), madre superiora del convento delle orsoline di Loudun, sono al centro di un processo che si conclude con la condanna del sacerdote al rogo. Russell evoca le procedure inquisitorie del XVII secolo per denunciare la cultura clericale e autoritaria del suo tempo. L'erotismo che attraversa la vicenda è un modo per sublimare le tensioni antistituzionali dei protagonisti e ammicca alla rivoluzione sessuale degli anni Sessanta del Novecento. Il film fu censurato e vietato in Italia: Russell diventò egli stesso un diavolo, e il poeta Giovanni Raboni, per aver parlato bene del film, fu licenziato dal giornale cattolico «Avvenire». Sui nessi sessualità/stregoneria/Inquisizione, letti a partire dalle teorie dell'analisi collettiva di Massimo Fagioli, insiste anche il film di Marco Bellocchio *La visione del sabba* (1988), in cui i due protagonisti sono uno psichiatra e una paziente che sostiene di essere una strega vissuta nel 1630. Rientra fra i capolavori ignorati dalla distribuzione, e quindi dal pubblico, *Gostanza da Libbiano* (2000) di Paolo Benvenuti, raffinato regista proveniente dalla pittura, formatosi come aiuto di Rossellini, Jean Marie Straub e Danièle Huillet. Il film, premiato al festival di Locarno, chiude un trittico inquisitoriale e religioso formato da *Il bacio di Giuda* (pala centrale, sui Vangeli apocrifi, 1988) e *Confortorio* (1992), l'altra pala laterale (sul conforto di due ebrei mandati a morte nella Roma settecentesca). Gostanza, anziana vedova toscana, filatrice e levatrice ma anche guaritrice, fu processata come strega nel 1594 a San Miniato. Siamo negli anni della caccia alle streghe in Italia: i processi ai benandanti friulani avevano avuto inizio nel 1575, quelli liguri (Triora) si erano svolti tra 1587 e 1589. Benvenuti, usando passo passo le carte processuali, ripercorre le due fasi dell'Inquisizione di Gostanza. Nella prima il protagonista è il giovane inquisitore francescano padre Mario Porcacchi, che 'convince' Gostanza a confessare il suo patto col demonio; nella seconda prende le redini della procedura il padre Dionigi di Costacciaro, inquisitore inviato da Firenze, che è più interessato agli eretici che alle streghe, sulla cui autentica esistenza è piuttosto scettico. Così la donna, dopo avere inizialmente rischiato il rogo, è infine solo bandita dalla terra della diocesi di Lucca. Con le sue scelte di regia, che privilegiano l'inquadratura del volto di Gostanza, Benvenuti ha offerto a Lucia Poli l'occasione per una magistrale interpretazione (memorabile un intenso primo piano lungo sette minuti). La tortura della corda è ricostruita in modo credibile, ricorrendo esplicitamente alle immagini di Luigi Beccafumi. Il bianco e nero in cui è girato, i pianisequenza, le dissolvenze in nero, delineano una cifra stilistica di grande eleganza.

Un altro riferimento obbligato al cinema d'autore è il film del regista portoghese Manoel De Oliveira *Palavra e utopia* (2000), che narra la vicenda del gesuita António Vieria (1608-1697), convocato a Coimbra dal tribunale dell'Inquisizione portoghese nel 1663. Di fronte ai giudici egli rievoca la sua vita, dal periodo giovanile in Brasile, all'adesione alla causa degli indigeni, alla sua intensa attività missionaria. Essendogli stata vietata la predicazione, Vieria si reca a Roma, dove stringe rapporti sia con il papa, sia con altre personalità come Cristina di Svezia. Ma la nostalgia lo spinge a tornare in Portogallo e poi in Brasile, dove muore.

La cinematografia italiana ha prodotto due film importanti su due grandi figure di 'eretici': *Galileo* di Liliana Cavani (1968) e *Giordano Bruno* di Giuliano Montaldo (1973), con Gian Maria Volonté, convincente interprete del filosofo nolano. Volonté tornò a indossare i panni di un eretico, il medico alchimista Zenone (ispirato a Paracelso), ne *L'œuvre au noir* (1988) di André Delvaux, tratto dal romanzo di Marguerite Yourcenar e ambientato nelle Fiandre del '500. La consulenza filosofica di Nicola Badaloni ha contribuito a rendere il film di Montaldo credibile sul piano della ricostruzione della teologia bruniana. Invece le vicende processuali sono state ricostruite con eccessiva disinvoltura. A Venezia Bruno si difende camminando tra una schiera di ecclesiastici e parlando a ruota libera, mentre a Roma il processo del Sant'Uffizio è celebrato in una cripta affollata da frati e sacerdoti. Inoltre, a tratti, Bruno appare come un anacronistico paladino di una liberazione comportamentale e sessuale che fa pensare più a Wilhelm Reich e Herbert Marcuse che al XVI secolo, come quando invita gli studenti alla rivolta. Il film fu stroncato da Luigi Firpo («La Stampa», 6 gennaio 1974, *Giordano Bruno due volte bruciato*). Malgrado il taglio apparentemente didattico, Montaldo non fa un uso 'storiografico' del cinema ma piuttosto un uso 'politico' della storia. Il *Galileo* della Cavani fu presentato alla Mostra del Cinema di Venezia nel settembre 1968, in piena contestazione studentesca e operaia. Nell'animata conferenza stampa il critico cattolico de «Il Tempo», Gian Luigi Rondi, attaccò ferocemente il film dando voce al dissenso di una parte del mondo cattolico. Non a caso la pellicola fu vietata ai minori di 18 anni e non fu mai trasmessa in televisione, pur essendo stata prodotta dalla RAI, la tv italiana di Stato, perché giudicata troppo anticlericale. Per alcuni critici, viceversa, il film intende essere un omaggio alla Chiesa uscita rinnovata dal Concilio Vaticano II.

Pochi anni dopo uscì il *Galileo* (1975) di Joseph Losey, con una sceneggiatura fortemente modellata sul dramma di Bertolt Brecht e quindi basata sui dialoghi e su un'interpretazione del personaggio e della vicenda processuale come esempio paradigmatico, in una dimensione atemporale, dello scontro tra scienza/libertà e potere. Poco amato dalla critica e dal pubblico, il film ha invece proprio nei suoi 'limiti' teatrali non poche ragioni di fascino, oltre ad essere la testimonianza di un'intera stagione politica e culturale, quella degli anni Settanta del Novecento. È interessante notare poi come i film su Galilei e Bruno siano stati girati in anni in cui la storiografia italiana, sulla scia delle opere di Delio Cantimori, andava riscoprendo gli eretici italiani e la loro importanza nella storia del paese. Successivamente la cinematografia della Penisola ha abbandonato questi temi e bisogna giungere al 2004 per trovare un nuovo film che ha per oggetto un eretico: *Pontormo. Un amore eretico*, di Giovanni Fago. Siamo a Firenze, nel 1555: l'artista Jacopo Carrucci detto Pontormo (interpretato

da un attore che si chiama Joe… Mantegna!), sta dipingendo gli affreschi del *Giudizio Universale* nella chiesa di S. Lorenzo, attirandosi le pericolose attenzioni dell'Inquisizione. Ispirato assai liberamente al diario (*Il libro mio*) di Pontormo, e alle richerche di Massimo Firpo, il film è stato severamente criticato dagli storici. Un'altra pellicola giocata sul binomio arte-Inquisizione è il deludente film di Milos Forman *Goya's Ghosts* (2007): nel tentativo di tracciare nella Spagna settecentesca in cui l'Inquisizione si appresta a morire, lasciando il posto a nuovi fanatismi, una sorta di paradigma della sorte dei paesi dell'ex blocco sovietico (in cui il regista è nato), la prova fallisce: i personaggi sono appena abbozzati, le carceri dell'Inquisizione spagnola sono descritte ai limiti della caricatura e i quadri di Goya sono una fonte iconografica mal utilizzata. Meglio allora la gaia dissacrazione dell'Inquisizione spagnola in forma di musical di Mel Brooks (*History of the World part I*, 1981). Il film storico, come il romanzo storico nella celebre definizione di Alessandro Manzoni, è un componimento misto di storia e di invenzione. Nel caso dei film su Inquisizione e dintorni l'invenzione ha eccessivamente prevalso in molti casi, specie nella ricostruzione delle dinamiche processuali e della prassi della tortura, obbedendo a una 'leggenda nera' di derivazione neogotica e anglosassone che ha trionfato in molti *B-movies* (si pensi solo a quelli di Roger Corman).

(M. Cattaneo)

Vedi anche

Arti figurative: la rappresentazione; Bruno, Giordano; Conforto dei condannati; Dolcino e dolciniani; Galilei, Galileo; Giovanna d'Arco, santa; Gui, Bernard; Leggenda nera dell'Inquisizione spagnola; Letteratura: la rappresentazione; Pontormo; Possessione demoniaca; Stregoneria; Vieira, António

Bibliografia

Attolini 1993, Attolini 1995, Bertelli 1995, Caretti 2000, Caretti-Corsi 2002, Davis 2000, Sanfilippo 2004

Cisneros, Francisco Jiménez de - Fu uno dei personaggi di maggiore rilevanza della vita religiosa, ecclesiastica e politica spagnola negli anni conclusivi del XV secolo e in quelli iniziali del XVI. Nacque nel 1436 nella locanda gestita dai genitori nella piccola località di Torrelaguna, non lontano da Alcalá de Henares. La sua famiglia poté accumulare una notevole ricchezza grazie all'attività vitivinicola che possedeva, alla locanda e agli uffici municipali che i suoi componenti ricoprirono. Stabilì presto dei legami con i francescani della zona, e in special modo con i circoli riformati (osservanti) di Alcalá, all'epoca fucina di predicatori sotto la protezione dell'arcivescovo Alfonso Carrillo de Acuña. Due dei suoi tre fratelli sarebbero entrati nell'Ordine francescano.

Studiò Grammatica con ogni probabilità a Salamanca, tra il 1450 e il 1460. Nel 1456 ottenne il grado di *bachiller* in Decreti, titolo sufficiente per ottenere qualche beneficio ecclesiastico. Aveva meno di trent'anni quando lasciò Salamanca, una volta terminati in suoi studi in Legge. Ebbe inizio allora la sua carriera ecclesiastica, prima come titolare di alcuni benefici ecclesiastici nel suo paese natale, approfittando dei diritti di presentazione e di patronato che la sua famiglia aveva nella località. In seguito conseguì l'ufficio di *corregidor* di Uceda. Si recò a Roma e lì, nel 1471, in una manovra alquanto oscura denunciò il titolare dell'arcipretato di Uceda al fine di strappargli l'incarico. La località apparteneva all'arcidiocesi di Toledo ed era il terzo villaggio della diocesi quanto alla ricchezza delle sue rendite. Ruppe con l'arcivescovo di Toledo Carrillo e si mise sotto la protezione di Pedro González de Mendoza, arcivescovo di Siviglia, vescovo di Sigüenza e cardinale dal 1472. Ottenne così la nomina di cappellano maggiore della Chiesa di Sigüenza. Nel 1477 viene nominato vicario generale di questa diocesi. Il cardinale Mendoza fu uno degli uomini più vicini ai Re Cattolici negli incerti inizi del loro regno e grazie a questo Cisneros entrò in contatto con la corte.

Nel 1484 Gonzalo Jiménez de Cisneros diede una svolta fondamentale alla sua vita. Abbandonò la carica ecclesiastica a Sigüenza e fece ingresso come frate nella Osservanza Regolare di San Francesco, cambiando il suo nome con quello del santo fondatore. Si spogliò dei suoi titoli, benefici e del suo ricco patrimonio e si ritirò dalla vita mondana in un eremo, a La Salceda, per condurre una vita di ascesi e di contemplazione, unendosi in tal modo alla corrente di rinnovamento dei francescani osservanti. Sarà questa la sua vita per i successivi otto anni, quando era ormai prossimo ai cinquanta anni di età. La sua fama di uomo di pietà e i suoi stretti contatti con la corte fecero in modo che la regina Isabella lo nominasse suo confessore nel 1492, sostituendo *fray* Hernando de Talavera, destinato quello stesso anno all'arcidiocesi di Granada. Cisneros diede così un impulso straordinario al progetto di riforma dell'Ordine francescano, essendone stato eletto provinciale (1494-1495). La riforma religiosa in Spagna, condotta dai sovrani come obiettivo prioritario, sperimenterà un grande progresso grazie alla sua direzione e al suo impegno personale. Dal 1495 i re affidarono a Cisneros la direzione della riforma del clero regolare per tutti i regni della monarchia, compito per il quale ricevette da Roma successive bolle che lo dotavano di facoltà straordinarie in tale ambito.

Dopo la morte del cardinale Mendoza, arcivescovo di Toledo, la sede episcopale toletana, la più importante di tutta la Spagna, rimase vacante. Nel 1495 Cisneros venne nominato arcivescovo di Toledo, sede da cui continuerà l'opera di riforma e da cui collaborerà strettamente nei progetti politici dei Re Cattolici. Tra il 1495 e il 1497 visse a corte, viaggiando di città in città ed essendo coinvolto nelle principali questioni di governo della Corona. L'enorme ricchezza della mitra toletana venne impiegata soprattutto per fare la guerra agli infedeli e per la difesa del Regno di Granada, recentemente conquistato (1492). Inoltre, Cisneros diede inizio a un profondo rinnovamento pastorale nella sua vasta diocesi e a una importante riforma del clero secolare soggetto alla sua autorità episcopale. Dall'arcidiocesi diede impulso alla creazione dell'Università di Alcalá, organizzata secondo il modello umanista: un'istituzione centrale nella storia religiosa e culturale di Spagna, da cui sarebbero passati i maggiori talenti del paese. Mecenate e grande promotore culturale, sotto il suo patrocinio venne realizzata ad Alcalá la *Bibbia poliglotta*, forse la più importante versione plurilingue del testo sacro nella prima età moderna. Inoltre quella che è stata definita «la semina mistica» di Cisneros, un'ingente opera di traduzione e diffusione della mistica renana ed europea, avrebbe posto le basi del fiorire della mistica del *siglo de oro* e fornito testi e ispirazioni al movimento *alumbrado*. Stretto collaboratore di Cisneros fu Juan de Cazalla, poi toccato dai processi per *alumbradismo*.

Nel 1507, morta la regina Isabella, Cisneros fu nominato cardinale (di Santa Balbina) dal papa Giulio II, e alcuni mesi più tardi divenne inquisitore generale in sostituzione dell'arcivescovo di Siviglia, il cardinale Diego de Deza Tavera, coinvolto nel grave conflitto sociale e politico causato dall'inquisitore di Córdoba, Diego Rodríguez Lucero, per gli eccessi commessi nel corso del suo incarico. Con un'abile manovra di mediazione Cisneros riuscì a salvare l'Inquisizione da una profonda crisi e ad allontanare una sua riforma chiesta a gran voce dalle città castigliane, dalle *élites converse* cittadine duramente colpite dai processi inquisitoriali, e non sgradita a Filippo il Bello e al suo *entourage*.

Anche nella grave crisi che il Regno di Castiglia conobbe a partire dalla morte della regina Isabella nel 1504 fino all'arrivo al trono di suo nipote Carlo nel 1517 Cisneros svolse un ruolo essenziale. Fu reggente dei regni per due volte. La prima tra il 1506 e il 1507, dopo la morte di Filippo il Bello e l'evidente incapacità della moglie, la regina Giovanna, a governare. La seconda quando era già molto anziano, dopo la morte di Ferdinando il Cattolico nel

1516. Chiese pertanto al giovane Carlo che con urgenza dai Paesi Bassi si recasse in Spagna al fine di assumere la Corona di alcuni regni che si trovavano sull'orlo della guerra civile. Quando il cardinale Cisneros stava andando ad incontrarlo morì: accadde nella località di Roa (Burgos) nel 1517, all'età di più di ottant'anni.

(J.I. Pulido Serrano)

Vedi anche

Alcalá de Henares; *Alumbradismo*; Bibbia; Biblisti, processi ai, Spagna; Carlo V, imperatore e re di Spagna; Castiglia; Cazalla, María de; Deza Tavera, Diego de; Erasmismo, Spagna; Ferdinando il Cattolico, re di Aragona; Isabella la Cattolica, regina di Castiglia; Rodríguez Lucero, Diego; Talavera, Hernando de

Bibliografia

Azcona 1980, García Oro 1992-1993, García Oro 2002, Pastore 2003

Ciudad Real - Le prime notizie sulla presenza dell'Inquisizione a Ciudad Real risalgono al 1483. A settembre di quell'anno il *licenciado* Pedro Díaz de la Costana, canonico di Burgos, e il dottor Francisco Sánchez de la Fuente, canonico di Zamora, facevano ingresso nella città con il titolo di inquisitori di Ciudad Real e della sua terra, del Campo di Calatrava e dell'arcidiocesi di Toledo. Non si conosce con esattezza la data nella quale si produsse tale nomina, anche se è lecito pensare che l'inquisitore generale li avesse designati prima della fine del 1482 o gli inizi del 1483. Si trattava del terzo tribunale istituito in Castiglia, dopo la creazione di quelli di Siviglia e di Córdoba, che funzionavano già da un anno. La sua esistenza, comunque, fu abbastanza effimera. Il 15 giugno 1485 il tribunale veniva trasferito a Toledo, e Ciudad Real entrò a far parte da quel momento del suo distretto.

Diverse ragioni sono state addotte per spiegare la precoce creazione di un tribunale a Ciudad Real e non a Toledo, come ci si sarebbe potuti attendere, per essere uno dei principali nuclei urbani del regno. Si è detto che con la sua fondazione si intendeva provare su piccola scala gli effetti che avrebbe potuto provocare un'ulteriore presenza del Sant'Uffizio a Toledo. Allo stesso modo è stato suggerito che l'influsso decisivo della minoranza *conversa* toletana potrebbe aver frenato momentaneamente la sua istituzione; o che le ragioni di tale ritardo si dovettero all'opposizione dell'arcivescovo Alfonso Carrillo per non veder ridotta la propria influenza politica nella città. Ciò nonostante tutto sembra far pensare che le ragioni pratiche dell'esistenza di questo tribunale si devono alla presenza di un consolidato gruppo di giudaizzanti le cui attività avevano pubblicamente risvegliato la diffidenza della popolazione e della stessa Inquisizione già da qualche tempo.

Una volta istituito il tribunale gli inquisitori agirono con diligenza. Il 14 settembre del 1483 si leggeva nella chiesa di Santa María un editto di grazia che invitava i fedeli a confessare o a testimoniare qualsiasi pratica e credenza sospetta. Due mesi più tardi, il 14 novembre, si aprivano i primi processi per giudaismo. L'attività processuale del tribunale di Ciudad Real nel corso dei primi anni fu particolarmente intensa, indirizzandosi sin dall'inizio contro i giudaizzanti di maggior spicco della comunità, come nei casi del *regidor* Sancho de la Ciudad, di Juan González Pintado, di Juan Falcón e delle loro famiglie; tra il 1483 e il 1485 si celebrarono ben undici *autos de fe*. Con il trasferimento del distretto all'Inquisizione di Toledo il ritmo dei processi rallentò, anche perché era necessario più tempo per visitare la città, portare in carcere i nuovi imputati e raccogliere altre informazioni. La documentazione relativa a questo tribunale si conserva nell'Archivo Histórico Nacional di Madrid ed è stata ampiamente studiata da Haim Beinart, al quale si deve la trascrizione integrale dei 137 processi iniziati tra il 1483 e il 1527 contro i giudaizzanti di Ciudad Real.

(R. Muñoz Solla)

Vedi anche

Castiglia; *Conversos*, Spagna; Giudaizzanti; Toledo

Bibliografia

Beinart 1974-1981, Beinart 1983, Contreras-Dedieu 1980

Ciudad Rodrigo, processi ai giudaizzanti di - Situata nell'estremità sud-occidentale della provincia di Salamanca, molto vicina alla frontiera portoghese, Ciudad Rodrigo fu, sin dal basso medioevo, città libera (*de realengo*) e sede episcopale. Il territorio della sua diocesi faceva parte del distretto dell'Inquisizione di Llerena. Alla fine del XV secolo era presente un quartiere ebraico, la cui popolazione rappresentava approssimativamente il 10% del totale degli abitanti cristiani. Da questi, nei decenni precedenti, erano stati separati i *cristianos nuevos*, cioè gli ebrei convertiti alla fede cristiana, in modo tale che nella città convivevano i *cristianos viejos*, i *cristianos nuevos* e gli ebrei.

Gli inquisitori fecero la loro prima comparsa a Ciudad Rodrigo nel 1490 con l'obiettivo di eseguire un'indagine, nella quale intervennero per la prima ed ultima volta anche gli ebrei, alcuni dei quali accorsero a testimoniare contro i convertiti che continuavano a praticare il giudaismo. Come conseguenza di quegli interrogatori l'anno successivo, il 27 luglio 1491, venne celebrato un *auto de fe*. Poco tempo dopo i re decretarono l'espulsione degli ebrei dai loro regni e in quell'esodo la città fu il luogo di partenza e di passaggio per molti di coloro che si dirigevano verso il vicino Regno del Portogallo.

Senza ebrei la comunità cristiana rimase divisa in *cristianos viejos* e *cristianos nuevos* o *conversos*. Questi ultimi costituirono negli ultimi decenni del XVI secolo e la prima metà del XVII, una delle comunità più importanti tra quelle insediate nel Regno di Castiglia. Si formò a partire da un piccolo nucleo che affondava le sue radici nel vecchio quartiere medievale, al quale si andarono aggiungendo, nel corso del XVI secolo, individui e famiglie provenienti dalle località circostanti e dal vicino Regno del Portogallo. Concretamente, intorno agli anni Ottanta del XVI secolo, vi si insediarono più di settanta famiglie di mercanti portoghesi. Ma fu la sopravvivenza dei *conversos* castigliani e la loro fusione con i portoghesi a conferire a questa comunità uno dei tratti più caratteristici rispetto ad altre, nella loro maggioranza costituite esclusivamente da immigrati portoghesi.

La comunità *conversa*, così come il numero di 'giudaizzanti' al suo interno, furono molto più estesi di ciò che suggerisce il numero dei processi inquisitoriali celebrati: molti non furono mai toccati da indagini, anche a causa dell'inefficienza e della negligenza dello stesso tribunale di Llerena. Ma, nonostante tutto, la comunità non riuscì a sopravvivere: dopo i processi della fine del XV secolo e quelli che ebbero inizio negli anni Venti del secolo successivo, essa si vide notevolmente ridotta.

È noto che nell'ultimo quarto del XVII secolo si produsse una diminuzione del numero delle cause inquisitoriali contro giudaizzanti. Nel XVIII secolo l'attività inquisitoriale restò in vita e alcuni abitanti di Ciudad Rodrigo vennero persino condannati per aver praticato segretamente il giudaismo. Le ultime cause di cui ci è giunta notizia si conclusero nel 1730, e le relative sentenze vennero lette in un *auto de fe* celebrato il 14 maggio di quello stesso anno.

(P. Huerga Criado)

Vedi anche

Conversos, Spagna; Giudaizzanti; Llerena

Bibliografia

García Casar 1992, Huerga Criado 2001, Huerga Criado 2002

© PROPRIETÀ LETTERARIA

Clario, Giovanni Antonio - Nacque a Eboli tra la metà degli anni Dieci e gli anni Venti del Cinquecento e compì gli studi quasi certamente nella sua città natale. Entrato nell'*entourage* del principe di Salerno Ferrante Sanseverino, si adoperò per un rapido inserimento nel mondo dell'editoria veneziana. Per ottenere lo scopo egli poté contare sull'invidiabile appoggio di Bernardo Tasso, cliente di Sanseverino, che lo introdusse nella società letteraria lagunare con un'accorta campagna epistolare (restano alcune lettere a Fortunio Spira, Girolamo Molino, Sperone Speroni) finalizzata a guadagnargli il consenso di Pietro Aretino. Pur godendo dell'appoggio e della stima di quest'ultimo, Clario non riuscì a diventarne un collaboratore, ma ampliò comunque con successo il proprio orizzonte professionale. Clario infatti lavorò come revisore, correttore e traduttore in varie officine tipografiche, e in quell'arco di tempo sviluppò una coscienza spirituale severamente critica nei confronti della religione ufficiale, e dunque vicinissima alle correnti della Riforma d'Oltralpe.

Al I marzo 1544 data la volgarizzazione di un opuscoletto di Pomponio Leto, *L'antiquità di Roma*, che Gabriel Giolito de' Ferrari pubblicò solo dopo la partenza di Clario da Venezia, nel 1550. Una sua lettera figura anche nel *Novo libro di lettere scritte da i più rari auttori e professori della lingua volgare italiana*, una raccolta curata da Ludovico Dolce e pubblicata dal Gherardo tra il maggio e il giugno del 1544. Nella seconda edizione (di cui fu il curatore insieme a Ludovico Domenichi), stampata tra l'agosto e il settembre del 1545, ne figurano ben 24 firmate con vari pseudonimi, senza contare la lettera apparsa nella prima edizione. Clario intervenne pure sul testo precedente con tagli e rimaneggiamenti che ne modificarono il messaggio spirituale in senso eterodosso e fecero del libro uno strumento di propaganda religiosa. Nella lettera a Gioanluca Caravita, per esempio, scritta per consolarlo della morte del congiunto Bernardino Caravita, è messa in discussione la necessità dei riti religiosi per i defunti, poiché solo la fede in Cristo salva. In un'altra, indirizzata al chirurgo ebolitano Polidoro Papera, si ritrova il critico rifiuto della venerazione dei santi, e si istituisce un parallelo tra il culto pagano di Esculapio e di Ippocrate, non tacciati di falsità o di superstizione, e quello cristiano dei santi Cosma e Damiano, in base al principio erasmiano che la venerazione dei santi allontanerebbe il credente dalla vera fede e dalla pura devozione in Cristo. E tale parallelo sembra rifarsi al passo del *Dialogo de las cosas ocurridas en Roma* di Alfonso de Valdés che, non a caso, nomina i due santi; un indizio, questo, del fatto che Clario doveva ben conoscere le opere dello spagnolo, tant'è che prima della fine dello stesso anno 1545 egli ne completò il volgarizzamento. Non meno significativo appare anche l'intervento apportato su due lettere di Vittoria Colonna. Se la prima fu sottoposta soltanto a una revisione formale, la seconda fu oggetto di interventi che ne attenuarono il tono devoto.

Risale alla fine dell'ottobre 1544 una traduzione del trattato *La Repubblica e i magistrati di Vinegia*, del cardinale Gasparo Contarini. Alla fine del 1545 inoltre Domenichi incluse diciotto sonetti di Clario, tredici firmati e cinque sottoscritti con diversi pseudonimi, nella raccolta delle *Rime diverse di molti eccellentissimi auttori* che si apprestava a curare e a dare alle stampe per i tipi di Giolito. Nel 1547 Clario collaborò anche con l'editore Vincenzo Valgrisio, di origini francesi, con cui pubblicò il volgarizzamento dei *Dos Dialogos* di Valdés, opera postuma di denuncia politica e religiosa (1543-1544). La traduzione, pronta già nel 1545 (e in passato attribuita a Isidoro Chiari, a Niccolò Franco, ad Antonio Brucioli e a Pietro Carnesecchi per le venature ereticali del testo), riscosse la stessa fortuna dell'originale, fungendo da guida spirituale e strumento di dibattito sulla crisi religiosa in atto. In meno di cinquant'anni essa poté contare su sette edizioni e varie ristampe. Diversamente dall'originale, tuttavia, la prosa italiana mostra un disinteresse pressoché totale per le ragioni dello stile, e in generale i passi in cui l'originale spagnolo è reso fedelmente sono rarissimi. Ciò che stava a cuore al traduttore, con ogni evidenza, era soprattutto enfatizzarne i temi erasmiani: la corruzione dei cristiani, della Curia romana, dei prelati e dei pastori della Chiesa; la denuncia della politica papale, che trascurava di impegnarsi per la pace; la condanna degli abusi finanziari della Sede pontificia. A tanto biasimo seguiva la proposta di una diversa idea di proprietà, da impiegare in favore dei poveri (un nodo presente solo nella versione clariana, come l'altro del celibato clericale). La posizione filoimperiale, ravvisabile nell'amplificazione delle parti del testo in cui venivano celebrate le gesta di Carlo V e la bontà del suo operato, è evidente nella decisione stessa di tradurre un'opera che utile anche al partito asburgico, che allora premeva per la riforma della Chiesa e per la buona riuscita di un Concilio.

Nella primavera del 1544, divinandone le qualità di letterato, Sperone Speroni consegnò nelle mani di Clario una copia autografa della *Canace*. Dopo spiacevoli vicende di corruzione editoriale, l'opera vide finalmente la luce nel 1546, per i tipi di Valgrisio. L'intervento di Clario rivestì un ruolo determinante nella sistemazione finale e stampa dell'opera, la prima autorizzata e fedelissima all'originale. Nel 1546 Clario ricoprì la carica di segretario dell'ambasciatore francese a Venezia, ma si trattò di un impiego temporaneo affiancato a quello, stabile, da Valgrisio. E fu soprattutto l'officina dell'editore francese, insieme, forse, al cenacolo aretiniano, il luogo in cui Clario maturò le sue convinzioni così vicine alla dottrina di Erasmo. Dall'estate di quell'anno tuttavia le notizie circa gli spostamenti e le opere dell'ebolitano si fanno più rare. Uno degli ultimi lavori documentati è l'allestimento della raccolta delle *Orazioni diverse di diversi rari ingegni non mai più insieme né con tanta diligenza date in luce*, edita da Grifo il I agosto 1546. Si tratta infatti di un palese prodotto del sodalizio editoriale Clario-Valgrisio, essendo Grifo uno dei maggiori collaboratori dell'officina erasmiana.

Il processo dell'Inquisizione di Venezia aperto contro Clario nella Pasqua del 1547 partì dalle lamentele di alcuni testimoni che lo avevano udito urlare cose empie e blasfeme nel cortile dell'ospedale dei Santi Giovanni e Paolo. Nel maggio del 1547 Clario fu perciò interrogato come eretico. Più di un testimone affermò di averlo udito asserire «che papa Paulo è antichristo e lui e tutti li suoi cardinali, vescovi et prelati»; altri riferirono di averlo sentito difendere tesi dal sapore erasmiano o valdesiane («adduceva alcuni passi della scriptura che Christo non haveva mai ordinato quelli santi et queste cerimonie»; «la giesia in molte cose haveva errato et poteva errare». Il processo si concluse con un'abiura: esito nicodemitico, non nuovo fra i seguaci di Juan de Valdés, che aveva esortato al paolino farsi giudeo con i giudei (1 *Cor* 9, 18-23). Tuttavia l'uscita morbida dalle accuse mossegli comportò comunque un'interruzione nel lavoro editoriale di Clario. Per tutto il 1547 non si conoscono opere sue o da lui curate; e solo nella primavera dell'anno seguente apparve l'edizione valgrisiana dei *Cinque libri della legge, religione, et vita de' Turchi* di Giovanni Antonio Menavino (con data 20 aprile), e per i tipi dello stesso editore, delle *Rime spirituali* di Vittoria Colonna (1548), di un petrarchino (1549) e di una raccolta di lettere di Bernardo Tasso (1549). Dopo l'epistolario del vecchio tutore non pare che Clario abbia più messo mano ad altre opere della stamperia del Valgrisio. Forse abbandonò Venezia; di certo nel 1570 lo ritroviamo a Roma come segretario di Antonio Carafa, nipote di Paolo IV; e nel 1590 finalmente a Eboli, al servizio del duca Agostino Grimaldi.

(A. Ricciardi)

Vedi anche

Aretino, Pietro; Brucioli, Antonio; Carnesecchi, Pietro; Colonna, Vittoria; Domenichi, Ludovico; Erasmismo; Franco, Niccolò; Giolito de' Ferrari, Gabriele; Sanseverino, Ferrante; Stampatori; Valdés, Alfonso de; Valdés, Juan de; Venezia

Fonti
ASVe, S.U., b. 6, fasc. *Clario G. Antonio*

Bibliografia
Carlone 1986, Moro 1544-1545, Ricciardi 2005, Tomasi-Zaja 2001, Valdés 1968

Clemente IV, papa (Gui Foucois) - Gui Foucois (Le Gros Foulques, Le Gros Foulcois) nacque tra il 1200 e il 1205 a Saint-Gilles-du-Gard, nel Sud del Regno di Francia. Suo padre era giudice-cancelliere al servizio di Raimondo V, conte di Toulouse. Dopo studi di diritto, seguiti almeno in parte a Parigi, dal 1234 Guido intraprese una carriera di giureconsulto in Linguadoca e nel Vivarais. Egli viveva a Saint-Gilles, sposato e padre di due figlie. La sua famiglia e lui stesso sembrano essere vicini ai frati predicatori.

Negli anni 1250-1254 entrò al servizio del nuovo conte di Toulouse, Alfonso di Poitiers, e poi, a partire dal 1254, lavorò per suo fratello, il re Luigi IX, portando dal 14 luglio 1256 il titolo di chierico del re. Favorì l'incremento dell'autorità capetingia nel Midi della Francia, indagando sui diritti, riformando, presiedendo e giudicando le contese, percorrendo il Midi tolosano, la Linguadoca e la Provenza. Le sue competenze giuridiche giovarono anche all'Inquisizione. Nel periodo settembre-ottobre 1255 egli consiglia l'inquisitore di Toulouse Réginald de Chartres. È senz'altro in quell'epoca che ha rilasciato una consulenza giuridica indirizzata agli inquisitori di Toulouse. In questo testo strutturato in quindici domande dove enumera con metodo diverse opinioni, egli precisa le prerogative degli inquisitori in rapporto ai vescovi che li devono aiutare, specifica le loro competenze, le procedure giuridiche e le pene che essi possono pronunciare, fornendo anche un modello di sentenza.

Vedovo e ormai canonico di Le Puy, l'11 giugno 1257 è eletto vescovo di questa città dal suo capitolo, senza dubbio grazie all'influenza del re. Il 10 ottobre 1259 il capitolo di Narbonne lo elesse arcivescovo, ma egli conservò il vescovado di Le Puy fino all'inizio del 1261 e non prese possesso della sua sede metropolitana che nell'aprile del 1261. Si fece allora confermare la rendita annua di 400 lire tornesi in compenso della confisca dei beni degli eretici a favore del re di Francia, in virtù di un accordo del 1227 e 1229. Il prelato, giurista metodico, ben informato del contesto albigese, continuò ad operare per attuare gli interessi della monarchia francese nel Midi e si mostrò favorevole all'Inquisizione e alla sua politica repressiva.

Il 29 dicembre 1261 egli offrì una consulenza giuridica agli inquisitori a riguardo di Albert de Montcouyoul, un tempo accusato d'eresia, precisando le varie pene da infliggere a seconda del caso. Nel dicembre del 1261 il papa francese Urbano IV lo fece cardinale-vescovo di Sabina e lo impegnò presso la Curia romana e in una infruttuosa legazione in Inghilterra nel 1264. Assente durante il conclave, Gui viene eletto papa il 5 febbraio 1265 ed è incoronato il 15 febbraio sotto il nome di Clemente IV. Passa il suo pontificato francofilo nell'Italia centrale, fuori di Roma, concentrandosi sulla lotta contro gli ultimi Staufen, sul conferimento a Carlo d'Angiò del Regno di Sicilia come pure sulla preparazione di una nuova crociata condotta da Luigi IX. Attività politica che non gli impedisce di emanare bolle contro eretici ed ebrei. Muore a Viterbo il 29 novembre del 1268. Il *Consilium* di Foucois fu pubblicato a metà Seicento in appendice al *Tractatus* di Cesare Carena.

(P. Montaubin)

Vedi anche
Bolle e documenti papali; Carena, Cesare; Francia, età medievale; Linguadoca; Manuali per inquisitori; Réginald de Chartres; Toulouse

Bibliografia
Dossat 1972, Kampf 2000

Clemente VIII, papa (Ippolito Aldobrandini) - Ippolito Aldobrandini (1592-1605) nacque a Fano il 24 febbraio 1536 da Silvestro e Lisa Deti e seguì il padre a Roma quando questi, nel 1548, divenne avvocato concistoriale. Nell'Urbe Ippolito compì gli studi universitari, che proseguì poi a Padova, Perugia e Bologna. La sua carriera ecclesiastica prese avvio sotto Pio V: nominato dapprima avvocato concistoriale, divenne uditore del camerlengo nel 1568 e uditore di Rota l'anno seguente, al posto del fratello Giovanni, a sua volta promosso al vescovato di Imola e poi al cardinalato (1570). Nel 1571 fu al seguito del legato di Pio V in Spagna e Portogallo, il cardinale nepote Michele Bonelli, dischiudendosi orizzonti diplomatici futuri che furono però arrestati dalla morte di Pio V (1572). Ordinato sacerdote nel dicembre 1580, Ippolito fece un salto di carriera sotto Sisto V che nel 1585 lo nominava datario e nel suo secondo concistoro del dicembre 1585 lo creava cardinale; l'anno seguente era nominato penitenziere maggiore e nel 1588 riceveva il rilevante incarico della legazione al re di Polonia Sigismondo Vasa. Morto Sisto V e trascorsa la brevissima parentesi del papato di Urbano VII (15-27 settembre 1590), fu eletto Gregorio XIV, che mantenne Aldobrandini nella sua posizione di prestigio in Curia per i pochi mesi del suo pontificato (8 dicembre 1590-16 ottobre 1591). Dopo la morte di Innocenzo IX, succeduto a Gregorio XIV per lo spazio di sessantadue giorni, il conclave che si radunò nel dicembre del 1591 e si chiuse nel pomeriggio del 30 gennaio 1592 eleggeva a pontefice Ippolito, che assumeva il nome di Clemente VIII e aveva cinquantasei anni d'età.

Consacrato vescovo tre giorni dopo l'elezione e incoronato il 9 febbraio, il nuovo papa si votò al suo ministero con l'alacrità di lavoro che lo distingueva. Dotato di uno spirito di sacrificio e di pietà che forse aveva assorbito dagli ambienti dell'Oratorio di san Filippo Neri, papa Clemente non seppe resistere alle pressioni nepotiste: elevò alla porpora i due nipoti ecclesiastici Pietro e Cinzio Passeri Aldobrandini (1593), ponendoli al suo servizio alla Segreteria di Stato; e colmò di favori anche il nipote laico Gian Francesco. Malgrado riponesse in questi suoi servitori e parenti molta fiducia, il papa mantenne sempre il controllo personale degli affari, al punto da sembrare troppo accentratore, visto che il concistoro dei cardinali fu ridotto al semplice ruolo di mera ratifica delle decisioni papali.

Fra i problemi politici che Clemente VIII si trovò ad affrontare vi fu anzitutto la crisi religiosa e dinastica francese dopo l'assassinio di Enrico III (1589) e l'ascesa al trono del calvinista Enrico IV di Navarra di cui il papa poco si fidava; fu però suo merito aver condotto a termine le trattative che portarono all'abiura e all'assoluzione di Enrico (17 settembre 1595), evitando così il rischio di un scivolamento della Francia verso la Riforma, anche se da Enrico IV il papa non poté ottenere mai piena collaborazione sul piano religioso: il re non permise la promulgazione in suolo francese dei decreti tridentini e, contro il parere del papa, permise agli ugonotti la libertà di culto; fu però possibile ai gesuiti (cacciati dalla Francia nel 1595 con l'accusa di essere stati gli ispiratori di un attentato contro il sovrano nel 1594) di rientrare e riprendere l'attività pastorale (1603). L'appoggio della Francia fu di fondamentale importanza per il recupero del Ducato di Ferrara che Clemente VIII ottenne nel 1598. L'equidistanza che mantenne fra la Spagna e la Francia gli consentì poi di porsi come intermediario nel conflitto che oppose le due nazioni per il possesso di Amiens (1597) e che giunse a un accordo a Vervins nel 1598. Parimenti proficua fu l'attività diplomatica dispiegata per la soluzione del nodo del marchesato di Saluzzo, tolto dai Savoia alla Francia durante la guerra franco-spagnola. La crisi culminò con l'occupazione francese del marchesato nel 1600. L'anno dopo, grazie alla paziente mediazione dei diplomatici papali, fu possibile giungere al trattato di Lione tra Carlo Emanuele I di Savoia ed Enrico IV (17 febbraio 1601). Su un piano di mediazione si pone anche l'azione in difesa delle prerogative dell'arcivescovo di Milano Federico Borromeo contro le pretese dei governatori spagnoli, e quella dispiegata con

la Corona spagnola per la sua politica italiana e per i contrasti con le *Cortes* del Portogallo. Fu speciale poi l'attenzione rivolta all'Inghilterra. Clemente VIII infatti cercò di consolidare e rafforzare la parte cattolica e assunse iniziative per assicurarne il futuro (anche se con scarso esito) e mantenne un atteggiamento di prudenza verso Giacomo VI di Scozia che sperava di rendere condiscendente ai cattolici (dovette ricredersi). Negli affari dell'impero, allora retto da Rodolfo II, tentò di difendere le posizioni cattoliche nei territori che presentavano minacce protestanti e per questa azione molto si servì del nunzio apostolico mantenendo una politica molto realistica che diede però alterni risultati. Ancor più forza e costanza Aldobrandini pose nella lotta contro il Turco; tuttavia in questo ambito il papa non fu seguito come sperava dai principi cristiani e il tentativo di radunare una lega non ebbe successo.

Nell'amministrazione dello Stato pontificio, le cui magistrature e i cui dicasteri conobbero una forte centralizzazione verticistica, papa Clemente VIII raggiunse risultati diseguali: buoni per quanto riguardava la vita sociale (lotta al brigantaggio), meno buoni, anzi modesti, per quanto riguardava la vita economica. Degne di rilievo furono invece le iniziative culturali e artistiche che il papa assunse tanto nei palazzi vaticani, quanto nelle basiliche romane (specie durante l'Anno Santo del 1600). Notevole fu lo sforzo compiuto per l'applicazione dei decreti tridentini in Roma e in tutta la Chiesa. Il papa stesso intraprese una celebre visita apostolica alle chiese di Roma (1592) e diede disposizioni per il culto liturgico e per la disciplina del clero, tanto regolare, quanto secolare. In questo ambito di restaurazione della disciplina tridentina si colloca la celebre revisione della *Vulgata* sistina, che giunse a compimento nel 1592 (*editio clementina*). Fra il 1596 e il 1604 l'Aldobrandini fece pubblicare anche le nuove edizioni rivedute del *Pontificale romanum*, del *Coeremoniale episcoporum*, del *Breviarium romanum* e del *Missale*, imprese a cui colaborarono Cesare Baronio e Roberto Bellarmino.

Venendo da vicino all'opera svolta contro l'eresia e in difesa dell'ortodossia cattolica si deve ricordare la presenza del pontefice Clemente VIII alle riunioni dell'Inquisizione romana (partecipava di persona una volta la settimana), il divieto diretto ai sudditi degli Stati italiani di risiedere in luoghi protestanti o dove non fosse praticato il culto cattolico e una maggiore severità nel controllo della stampa. Nel 1596 Clemente VIII pubblicò un nuovo Indice dei libri proibiti che rivedeva il sistino (1590), facendolo precedere da un'*Instructio* (la cui redazione fu opera del cardinale Ascanio Colonna) che fu frutto di un difficile equilibrio fra le posizioni del papa e quelle dell'Inquisizione guidata da Giulio Antonio Santoro. Nel documento venivano posti al bando i volgarizzamenti della Bibbia; veniva imposto ai librai il giuramento di osservanza dell'Indice e quello di non accettare nelle loro corporazioni persone sospette d'eresia e veniva conservata la possibilità di correzioni dei libri (*expurgatio*); anzi essa era resa obbligatoria non solo per i testi che trattavano di dottrina, ma anche per quelli che avevano per argomento la superstizione, la magia, la profezia, la divinazione, le offese al clero, gli attacchi all'immunità ecclesiastica e per i testi osceni o offensivi della morale cattolica.

Fra i più celebri processi per eresia celebrati sotto Clemente VIII in Roma (una trentina dei quali giunsero fino alla sentenza capitale) si colloca quello contro Giordano Bruno, il celebre frate filosofo domenicano incarcerato a Venezia la notte del 22 maggio 1592 su denuncia del patrizio Giovanni Mocenigo. Bruno subì un processo che durò nove mesi, al termine del quale il nunzio pontificio Ludovico Taverna chiese alla Serenissima l'estradizione a Roma e così ne scrisse al segretario di Stato Cinzio Aldobrandini il 22 dicembre 1592: «Parlai poi di far mandar a Roma un fra Giordano Bruno apostata dell'Ordine di S. Domenico, carcerato in questo Santo Officio sei mesi sono come sospetto d'heresia, di che dò conto al signor cardinale di Santa Severina» (ASV, *Segreteria di Stato Venezia*, b. 30, ff. 25*r*-27*r*). Condannato il 20 gennaio 1600 come «eretico impenitente, pertinace ed ostinato», Bruno fu bruciato vivo a Campo dei Fiori il 17 febbraio seguente.

Durante il pontificato di papa Clemente si svolse anche la celebre controversia *De auxiliis* concernente il rapporto tra grazia e libero arbitrio così come posto dal gesuita Luis de Molina nell'opera *Concordia liberi arbitrii* (1588). Il vivacissimo dibattito teologico, vivaccissimo in Spagna, vide su opposte posizioni la scuola teologica della Compagnia, difensori delle tesi di Molina, e quella dei domenicani, difensori della dottrina tomistica che mal si adattava alle tesi del gesuita. Nel 1595 Clemente VIII avocò a sé la questione, ma non poté vedere l'epilogo della controversia, che andò ben oltre il suo papato. Anche contro i libri degli ebrei, a cominciare dal *Talmud*, il pontefice intraprese una vigile censura, ponendo all'Indice tutti i libri giudaici, sia in lingua ebraica sia in altra lingua; e a Roma ne vietò non solo la vendita, ma persino il possesso. Nel 1592 reintrodusse le prediche coatte per la conversione e ordinò un censimento degli ebrei di Roma, limitandone il commercio con i cristiani. Papa Aldobrandini morì il 3 marzo 1605.

(S. Pagano)

Vedi anche

Baronio, Cesare; Disputa *De auxiliis*; Ebrei in Italia; Filippo Neri, santo; Francia, età moderna; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Roberto Bellarmino, santo; Santoro, Giulio Antonio; *Talmud*

Bibliografia

Barbiche 1994, Borromeo 1982(a), Borromeo 2000, Fragnito 1997, Jaitner 1984, Mols 1923, Pastor 1886-1933, Simoncelli 1976

Clemente XIII, papa (Carlo Rezzonico) - Asceso al soglio pontificio nel 1758 con il nome di Clemente XIII, Carlo Rezzonico (1693-1769) si impegnò strenuamente nel difendere, anche attraverso il Sant'Uffizio, l'identità della Chiesa romana nel pieno del secolo dei Lumi. Si batté con vigore nella lotta giurisdizionale tra Chiesa e Stati, destinata a celebrare la vittoria definitiva di questi ultimi nel corso dell'Ottocento: vittoria in una lunga guerra che vide la Chiesa primariamente, ma ormai definitivamente, sconfitta, con la soppressione dell'Ordine dei gesuiti, sempre difesi da papa Rezzonico (dai quali era stato educato, a Bologna), a opera del suo successore, il 21 luglio 1773, quando Clemente XIV, che del predecessore aveva ripreso il nome ma largamente modificato le politiche, soppresse l'Ordine con la *Dominus ac redemptor*. I Rezzonico erano famiglia d'origine lombarda (Como), con un ramo importante nel ponente ligure, e l'elezione di Carlo, nel 1758, dopo un conclave assai difficile, venne celebrata anche e ampiamente nella Lombardia austriaca. A Como, tra l'altro, fu data alle stampe una raccolta di rime in suo onore, che comprendeva versi di Giuseppe Parini e Carlo Antonio Tanzi. A Padova grandi furono le feste, la cui traccia è affidata tra l'altro a un volumetto celebrativo che contiene un'incisione di Bartolomeo Crivellari, su originale di Francesco Zanoni, e la descrizione di splendidi apparati celebrativi. D'altra parte Carlo Rezzonico era stato vescovo di Padova tra il 1743 e l'elezione al soglio pontificio. Un periodo molto intenso, in cui Rezzonico, creato cardinale da Clemente XII nel 1737 (era stato ordinato prete nel 1731, e per alcuni anni era stato governatore di Rieti e Fano), si era distinto per la sua intensa attività pastorale, conquistandosi fama di uomo mite, benevolo e generoso, talvolta ritenuto per questo debole. La sua attività patavina è assai bene documentata, e comprende un lungo e costruttivo dialogo con il celebre ateneo, un rapporto fecondo, in un ambiente accademico dove, seppur timidamente, si stavano diffondendo le prime tensioni illuministiche, che andavano a radicarsi in una tradizione di *libertas* che spesso aveva toccato punte anticlericali. L'elezione di Clemente XIII ebbe celebrazioni entusiastiche soprattutto nella Venezia dei Rezzonico, famiglia di recente nobiltà (1687). Il 1758 fu un *annus mirabilis* per la famiglia lombarda: Carlo diventa papa e si completano, sotto la direzione di

Giorgio Massari, i lavori di quella che tuttora è Ca' Rezzonico sul Canal Grande, palazzo patrizio costruito su disegni del Longhena nel 1649, per la famiglia Bon. Sul finire del pontificato di Clemente XIII Rezzonico il rapporto idilliaco tra Venezia e la Curia, favorito dagli Asburgo, giunse alla fine, quando la Serenissima scelse di adottare politiche giurisdizionalistiche, tra l'altro proibendo al clero di assumere amministrazioni e tutele di beni, vietando ai laici l'intestazione di beni e rendite agli ecclesiastici, e abolendo le carceri nei monasteri. Degno di nota il fatto che il ramo principale dei Rezzonico si estinse appena nel 1810. I dieci anni di pontificato di Carlo Rezzonico furono anni difficilissimi per i gesuiti, che egli difese in ogni modo e con coerenza dagli attacchi che questi ricevettero a partire dal Portogallo, dove il primo ministro, marchese di Pombal, soppresse le loro scuole e ne decretò l'espulsione, nel 1758. La difesa a spada tratta dei gesuiti fu appoggiata in pieno e di certo parzialmente diretta da Luigi Torrigiani, ricco e potente marchese fiorentino, proclamato cardinale da Benedetto XIV nel 1753. Il pontificato di Clemente XIII, un uomo per natura poco incline alla battaglia, fu segnato da costanti lotte, per riaffermare quell'identità tridentina, teologica, politica, morale, che il pontificato precedente aveva – a suo giudizio – parzialmente tradito. Papa Lambertini, infatti, era sceso a numerosi compromessi con la 'modernità', e tuttavia non era riuscito a intuire la grandezza dell'opera dei gesuiti, in direzione di una 'modernizzazione' – o, per usare un'espressione odierna di 'mediazione interculturale' –, effettuata dai gesuiti in Cina; opera che venne duramente stigmatizzata da Benedetto XIV nelle due bolle *Ex quo singulari* del 1742, e soprattutto *Omnium solicitudinum* del 1744 (mentre senz'altro è da lodarsi l'attacco alla schiavitù, questo davvero moderno, della *Immensa pastorum principis* del 1741). Proprio l'azione del predecessore di Clemente XIII, assai più duratura e meglio accolta tra le corti europee (Benedetto XIV era stato papa per quasi diciannove anni, Clemente XIII solo per dieci), aveva minato, e non solo nell'immagine, ma soprattutto nel prestigio diplomatico, il ruolo della Compagnia di Gesù. Inevitabile il tracollo che si consumò con un uomo assai più affine a Benedetto XIV che non a papa Rezzonico, il successore di quest'ultimo, Clemente XIV.

Il rapporto di Clemente XIII con il Sant'Uffizio fu di costante attenzione. Durante il suo pontificato il Sant'Uffizio aveva riacquistato un ruolo fondamentale sia perché le influenze giansenistiche, almeno in seno alla Congregazione, si erano attenuate, sia perché il decennio di Clemente XIII coincide con la fase matura, di produzione sistematica di opere illuministiche, da parte dei maggiori autori francesi, tutti più o meno vicini all'ateismo, conseguenza necessaria del deismo spinoziano cui gran parte del movimento dei Lumi – come ha ben ribadito di recente Jonathan Israel – si era ispirato. È del 1769 il celebre articolo *Inquisizione* di Voltaire, che mostra quanto aspramente la battaglia fosse combattuta da entrambi i fronti, e come a sferrare il primo attacco non fosse certo la parte romana. Nel 1759 viene messa all'Indice la *Encyclopédie*, che già nella prefazione metodologica di Jean-Baptiste D'Alembert mostrava radicali tendenze antireligiose, distaccandosi dal razionalismo cartesiano – che pure aveva avuto momenti di evoluzione teologica non sempre e non del tutto osteggiati dalla dogmatica cattolica. Si tratta di una presa di posizione che influenzerà tutte le edizioni italiane dell'opera, largamente emendate, e che favorirà la stesura di anti-enciclopedie cattoliche, come quella del patrizio veronese Antonio Montanari. Nello stesso anno è posta all'Indice un'opera affatto ateistica, proveniente dall'ala radicale degli illuministi, *De l'Esprit* di Claude-Adrien Helvétius, summa gnoseologico-metafisica dell'ateismo materialistico francese, ma anche scritto fondamentale per la storia dell'utilitarismo, pure per quel che riguarda la sfera dell'economia politica (e anche per questo contraria all'economia liberale propugnata, e perfino attuata, in contrasto con quanto stabilito dal diritto canonico, dai gesuiti nelle colonie sudamericane). Nel 1763 viene messa all'Indice un'altra opera ritenuta perniciosa per la morale cattolica e soprattutto per i fondamenti, gesuitici ma non solo, della pedagogia, nei suoi risvolti pratici ed antropologici: l'*Émile* di Rousseau (1762). Ma non erano tanto opere marcatamente anti-religiose, ateistiche e materialistiche, a costituire una preoccupazione per la Curia, in quegli anni. Lo erano soprattutto opere, di carattere irenistico, episcopalistico, e giansenistico, che mettevano in crisi dall'interno la dogmatica cattolica, e che servivano innanzi tutto gli scopi giurisdizionalistici dei ministri europei, dal Portogallo alla Spagna, e anche – seppure tardivamente e con meno incisività – all'Impero. Due sono gli episodi maggiormente significativi, che vedono coinvolto il Sant'Uffizio. Il primo, cronologicamente, è la messa all'Indice – fortemente contrastata dalla Spagna, e soprattutto dai ministri di Carlo III –, del catechismo dell'appellante francese François Philippe Mésenguy, morto nel 1763, già posto all'Indice da Benedetto XIV, il quale, negli ultimi anni di pontificato, aveva adottato posizioni più guardinghe in materia sia di giansenismo, sia di illuminismo. L'edizione napoletana emendata, pubblicata nel 1758 e di nuovo nel 1760, aveva avuto un certo successo. Clemente XIII la sottopose al vaglio della Congregazione dell'Indice nel 1761, ed essa venne condannata; a tale condanna seguì l'enciclica che raccomandava ai vescovi l'esclusivo uso del catechismo romano. L'episodio incrinò definitivamente i rapporti di Roma con una corte, quella borbonica napoletana, che come altre corti europee dell'epoca aveva ormai adottato una linea di giurisdizionalismo radicale. Il secondo episodio è la condanna del *De statu Ecclesiae* di Febronio (Johann Nikolaus von Hontheim), pubblicato nella Bruxelles imperiale nel 1763, messo prontamente all'Indice il 2 febbraio 1764, e ripetutamente, aspramente condannato da Clemente XIII, e poi dai suoi successori, tra 1764 e 1778. Proibizioni ufficiali vennero ripetute il 16 febbraio 1766, e – sebbene ormai gli orientamenti romani fossero quasi del tutto mutati – Clemente XIV lo proibì di nuovo nel 1771 e nel 1773. Divenuto una 'bibbia' per i giurisdizionalisti di tutta Europa, manifesto di episcopalismo e di anti-gesuitismo, il corposo volume forse superò addirittura le aspettative dell'autore, l'anziano vescovo ausiliare di Treviri che lo aveva dato alle stampe sotto lo pseudonimo di Febronio. Nel 1778, sotto Pio VI, Hontheim ritrattò pubblicamente, ma ormai il volume era divenuto un fortunato strumento di propaganda anti-cattolica e di preteso universalismo, nonché il documento fondamentale per la legittimazione del gallicanesimo, esaltato qui ai danni dell'autorità di Roma. Interessante, proprio negli ultimi anni del pontificato di Clemente XIII, il rapporto – tra confutazione e sforzo di comprensione –, che con l'opera febroniana intrattenne l'anziano Alfonso de' Liguori, il quale ne fornì una solida confutazione. Finalmente, vale la pena di ricordare il fatto che Clemente XIV difese gli ebrei dall'accusa del sangue, e che sotto il suo pontificato il suo successore Lorenzo Ganganelli redasse, per conto del Sant'Uffizio, un lungo documento, datato 24 dicembre 1759, in cui venivano smontati i fondamenti di tale accusa. Divenuto poi papa Clemente XIV, Ganganelli sottoscriverà tale documento, ed emanerà due encicliche al riguardo, il 9 febbraio 1760, e di nuovo il 21 marzo 1763, dirette al nunzio apostolico di Varsavia, in cui la credenza sull'uso del sangue nelle azzime è definita come 'errore popolare'. Ancora inedita la versione italiana del testo del rabbino tedesco Aloysius von Sonnenfels, *Nausea sanguinis judaica* (pubblicato invece in edizione bilingue tedesca e latina nel 1758), di cui si servì il cardinal Ganganelli, e che circolava negli ambienti del Sant'Uffizio. Un papa decisamente filoebraico, Clemente XIV, che proseguì in percorsi timidamente proposti già da Clemente XIII. Papa in un decennio difficilissimo, per di più con una Roma affamata e prostrata, Clemente XIII Rezzonico seppe tener dritto il timone della Chiesa, cercando di proteggerne le prerogative, e difendendo a spada tratta i gesuiti; la sua fierezza e la sua umiltà sono ben rappresentate dal celebre monumento funerario che gli fece Canova, con due leoni al basamento, che ricordano anche la sua venezianità, seppur recente. Per quanto riguarda l'ambito più ristretto della corte pontificia, vanno infine ricordati episodi

– apparentemente minori – di cui essa, a metà Settecento, fu teatro: come l'imprigionamento dello stampatore anti-gesuita Niccolò Pagliarini nel 1760; o il misterioso suicidio del soprintendente alla stamperia della Congregazione *De Propaganda Fide*, Costantino Ruggeri, nel 1766, suicidio che dal suo conterraneo Giovanni Cristofano Amaduzzi (Ruggeri era di Santarcangelo di Romagna), testimone poco simpatetico del pontificato di Clemente XIII, venne definito 'spietato'.

(P. Bernardini)

Vedi anche

Antigiudaismo, antisemitismo; Ateismo; Benedetto XIV, papa; Catechismi; Clemente XIV, papa; Enciclopedia; *Febronius*, febronianesimo; Gesuiti, Italia; Gesuiti, Portogallo; Gesuiti, Spagna; Giansenismo; Illuminismo; Pombal, marchese di; Riti cinesi; Rousseau, Jean-Jacques; Venezia; Voltaire

Bibliografia

Bellinati 1969, Cajani-Foa 1982, Delpiano 2007, Guasti 2006, ILI, Israel 2006, Pastor 1886-1933, Ravignan 1854

Clemente XIV, papa (Giovanni Vincenzo Antonio Ganganelli) - Giovanni Ganganelli (Santarcangelo di Romagna, 1705-Roma, 1774), Lorenzo in religione, minore conventuale e futuro pontefice, entrò in contatto con il Sant'Uffizio negli anni '40 del Settecento, quando si era da poco trasferito a Roma come reggente di Teologia nel convento dei SS. Apostoli. Di lui abbiamo il giuramento come revisore della Congregazione (28 aprile 1744) e quello come qualificatore (22 maggio). Verosimilmente egli dovette entrare in relazione con l'istituzione prima di queste date, dal momento che, in un'istanza inviata all'assessore Pier Girolamo Guglielmi nell'aprile del 1744, Ganganelli sostiene di aver «esercitato l'impiego di revisore della S. Congregazione» (ACDF, *S. O.*, *Priv. S. O.* 1743-1749, c. 118) e chiede, pertanto, di essere dichiarato qualificatore. Lui stesso ci fornisce la data della sua nomina a consultore, il 12 aprile 1746. Creato cardinale da Clemente XIII (1759), rimase in Congregazione fino a quando ne divenne il supremo responsabile, in qualità di pontefice, nel 1769. Prima del suo ingresso nel Sant'Uffizio, Ganganelli non aveva dato prova di particolari talenti teologici o canonistici. Anche la considerazione di cui godeva nel suo convento romano non ne giustificherebbe la scelta per il posto di consultore riservato ai conventuali. Evidentemente, giocarono a suo favore le buone relazioni con un influente gruppo di cardinali romani. Sembra plausibile ipotizzare che la rete di protezioni di cui godeva agli inizi della sua carriera, fosse da ricondurre alla cerchia di Benedetto XIV. La sintonia con il pontefice è, del resto, evidente: la gran parte dei suoi interventi come revisore o consultore, infatti, era in perfetto accordo con le posizioni di papa Lambertini e molte delle conclusioni dei suoi voti saranno riprese nei documenti pontifici.

A esclusione di un breve periodo di insegnamento, la gran parte dell'attività di Ganganelli precedente al pontificato si è svolta all'interno del Sant'Uffizio. Per cercare di fornire un panorama delle sue posizioni relative, soprattutto, ai temi caldi del momento, ci si soffermerà in particolare su tre questioni, che saranno centrali anche nel suo breve pontificato: le riflessione su alcuni aspetti della cultura e della teologia del tempo; le significative occasioni di confronto con determinate opinioni di alcuni gesuiti in materia teologica e devozionale; le articolate posizioni su temi scottanti del rapporto fra Chiesa e mondo ebraico.

Collocabili all'interno dell'offensiva della Chiesa contro i Lumi sono le censure di Ganganelli a opere di autori francesi, in particolare di Voltaire: del gennaio 1751 è l'esame dedicato ad alcune lettere e all'operetta di Voltaire *La voix du sage et du peuple*, pubblicata ad Amsterdam l'anno precedente. Ciò che l'autore intende censurare in queste ultime, considerate anonime, è la posizione favorevole alla tassazione dei beni ecclesiastici in Francia. La polemica sull'immunità fiscale della Chiesa era esplosa Oltralpe a seguito dei provvedimenti del controllore generale Machaut d'Arnouville, che aveva tassato i beni ecclesiastici. Oltre a Voltaire, la difesa del provvedimento era stata fatta propria soprattutto dall'avvocato Daniel Bargeton con un *pamphlet* intitolato *Lettres: Ne ripugnate vestro bono*, pubblicato a Parigi, in varie edizioni, fra il 1749 e il 1750. Senza mai citare gli autori, fra' Lorenzo censura le tesi contrarie all'immunità ecclesiastica mantenendo, nel complesso, un profilo piuttosto basso e largamente dipendente dalla tradizionale dottrina della Chiesa, a partire da quella bolla *In Coena Domini* che, da pontefice, omise di ripubblicare proprio in virtù di una volontà, o di una necessità imposta dall'esterno, di ridimensionare l'ampiezza dei privilegi della Chiesa. Ciò che è da sottolineare, viceversa, è l'assenza di evidenti riferimenti alle posizioni di alcuni giansenisti entrati nel dibattito, che vedevano nel provvedimento un primo passo verso il ritorno della Chiesa di Francia sotto la tutela del principe secolare.

Del novembre 1752 è l'esame delle *Oeuvres* di Voltaire nell'edizione di Dresda del 1748. Nonostante la cautela con cui si avvicina a un pensatore che definisce celebre, a proposito del quale tende a separare gli scritti dalla persona, Ganganelli considera scandalose, empie ed erronee molte affermazioni contenute nell'opera. La condanna, in questo caso, non si limita alle proposizioni storico-politiche, ma entra direttamente nel campo teologico-dottrinale. Così, ad esempio, vengono attaccate le affermazioni «dogmati libertatis adversantes» (ACDF, *S. O.*, *CL* 1752), i passi in cui si sostiene che i sacramenti sono un'invenzione umana, quelli che sollevano dubbi sull'immortalità dell'anima, quelli che toccano i dogmi trinitari o relativi alla natura divina. Nonostante la cautela, dovuta anche a un clima romano favorevole al filosofo francese, che aveva dedicato alcuni lavori a Benedetto XIV e al cardinale Angelo Maria Querini, prefetto dell'Indice, la condanna del volume è netta. Inequivocabile, in questo senso, è l'accostamento di Voltaire ai grandi eretici condannati in passato dalla Chiesa, come Jan Hus o Lutero.

Altrettanto decisa è la censura del volume di Giuseppe Giacinto Bergantini, *Fra Paolo Sarpi giustificato dalla taccia di eretico*, pubblicato nel 1752 (Colonia, ma Lucca, Pietro Mortier). Si tratta di un libro in difesa di Sarpi che Ganganelli considera «più pernicioso di quello sarebbe se impugnasse sfacciatamente qualche dogma cattolico» (ACDF, *S. O.*, *CL* 1753-1754). Stessa determinazione viene posta nella condanna del conventuale e professore al Collegio Campana di Osimo, Giovanni Maria Fabbri, di cui ricorda la professione di deismo. Ciò che Ganganelli intende censurare del Fabbri, sono in particolare le tesi copernicane. A questo proposito egli ricorda che «il S. tribunale ha mitigato, in questo particolare molto del suo antico rigore, avendo tollerato che il sistema copernicano possa diffondersi per modo di ipotesi condizionata: ma si sa ancora che mai ha permesso che si sostenga per modo di tesi e di asserzioni» (ACDF, *S. O.*, *CL* 1751).

Nella sua veste di censore dell'Indice Ganganelli ebbe dunque modo di entrare in contatto con i temi caldi del tempo, confrontandosi con il giansenismo e con le sempre più ricorrenti questioni che avevano come protagonisti i gesuiti. Riguardo al giansenismo, interessante è una sua affermazione inserita nell'esame del manoscritto di una *Disputatio*, intitolata *De auctoritate Ecclesiae damnantis*, tenutasi nel Collegio romano, a quel tempo (agosto 1751) ancora in mano ai gesuiti. Contestando un'affermazione presente nell'opera, egli sostiene che le condanne della Chiesa al giansenismo non sono riducibili a questioni attinenti alla semplice giurisdizione ecclesiastica, ma sono di autentica natura dogmatica.

Numerose furono le occasioni di confronto con la Compagnia di Gesù. Dalle censure ad alcune opere di carattere teologico composte da gesuiti (ad esempio fu uno dei consultori che sostennero la messa all'Indice della seconda parte della *Histoire du peuple de Dieu* di Isaac-Joseph Berruyer, sancita da Benedetto XIV nel dicembre

del 1754), alla sistematica condanna delle posizioni gesuitiche nelle polemiche contro altri Ordini religiosi. È il caso, ad esempio, delle *Memorie storiche apologetiche sulle missioni della Compagnia di Gesù in India e Cina*, del cappuccino francese Norbert da Bar-le-Duc. L'opera, che attaccava le missioni gesuitiche in Oriente, fu messa all'indice nel novembre del 1751, ma Ganganelli l'aveva difesa e sostenuta contro il parere dell'altro censore, il domenicano Galli. Viceversa, aveva espresso parere contrario alla pubblicazione della terza parte di un'opera polemica del gesuita Filiberto Balla (*Risposta alle lettere teologico-morali in difesa dell'Istoria del probabilismo del p. Daniele Concina,* Modena, Soliani, 1753) che, secondo quanto si legge nel suo parere, intende costituire «un corpo di Lettere Provinciali, a norma di quelle del Pascale; e mettere in cattiva comparsa gli autori domenicani, siccome Pascale fece degli autori gesuiti». Nel concludere la sua censura egli esprime un giudizio molto dure sul comportamento dei membri della Compagnia: «non v'è né carità, né giustizia in un autore gesuita l'imitare Pascale per lacerare la fame degli autori domenicani» (ACDF, *S. O.*, *CL* 1753-1754). Non meno duro, e quasi sprezzante, è l'avvertimento a un altro gesuita, il cremonese Cesare Manzi, a non pubblicare le sue *aggiunte* da premettere alla ristampa di un catechismo sacramentale su confessione e penitenza del confratello Giuseppe Antonio Cantova (gennaio 1754), con cui Manzi intendeva difendere le posizioni del Cantova dagli attacchi del giansenista Costantino Rotigni. Con una procedura inconsueta egli si rivolge direttamente a Manzi (la minuta della lettera non è firmata ma è di suo pugno) scrivendogli: «Per la stima e per il parziale affetto con cui ho sempre riguardato la Compagnia di Gesù, io ho voluto pigliarmi il pensiero di notificarle questi sentimenti, con pregarla ad accoglierli con quella rassegnazione che è tanto propria de' seguaci del glorioso patriarca Sant'Ignazio» (ACDF, *S. O.*, *CL* 1753-1754). Tutto ciò induce a pensare che l'origine della soppressione della Compagnia di Gesù (Clemente XIV l'abolì nel 1773) non sia da ricondurre esclusivamente alle vicende politico-religiose occorse durante il pontificato ma che, in qualche modo, affondi le sue radici in una precedente disapprovazione di comportamenti e atteggiamenti, oltre che di posizioni dottrinali, che Ganganelli aveva avuto modo di sedimentare nella sua veste di componente del Sant'Uffizio. Del resto, la sua distanza dalle posizioni dei gesuiti aveva avuto modo di manifestarsi in diverse occasioni. Come, ad esempio, nella vicenda relativa alla devozione al Cuore di Gesù, che Ganganelli intendeva in modo simbolico e spirituale, contro la lettura fisica e carnale che ne davano i gesuiti. Posizione questa che mantenne da pontefice, ispirando in tal senso una notificazione del Sant'Uffizio in risposta a un quesito posto dall'Inquisizione genovese. Queste considerazioni non possono essere certo ribaltate dal giudizio di filogesuitismo di cui Ganganelli fu fatto oggetto quando, come cardinale, espresse voto favorevole alla condanna del catechismo giansenista di François-Philippe Mésenguy (*Exposition de la doctrine chrétienne*). In ogni sua considerazione come censore dell'Indice, infatti, egli mostrò sempre ostile alle posizioni dottrinali gianseniste. A questa sua fedeltà al pensiero teologico curiale, più che a un presunto servizio prestato ai gesuiti ostili all'opera di Mésenguy – come si sostenne invece in ambienti napoletani –, si deve il suo voto contrario all'*Exposition*.

Ma è soprattutto la questione ebraica a fornire a Ganganelli materia per importanti messe a punto. Ben noto è il suo intervento sulla questione dell'omicidio rituale di bambini cristiani da parte degli ebrei. Una ripresa di questa accusa aveva caratterizzato i primi decenni del '700, anche in relazione con un più generale antiebraismo che stava crescendo in determinati ambienti cattolici. Negli anni Cinquanta del secolo tale accusa sembrava fornire nuovo alimento alle persecuzioni scatenate in Polonia, contro le quali gli ebrei di quel paese erano ricorsi a Roma. Benedetto XIV aveva chiesto a Ganganelli di pronunciarsi sui fatti polacchi, cosa che egli fece con un consulto letto davanti a Clemente XIII, successore di Lambertini (nel dicembre del 1759). Nonostante la recente pubblicazione della *Beatus Andreas*, con la quale il defunto pontefice aveva ritenuto veritieri due episodi di uccisione di bambini cristiani per mano ebraica, il consultore nega, di fatto, anche l'autenticità di tali casi, allorché non attribuisce a essi la condizione di «essere stati clamorosi, noti al popolo, maledetti da tutti e vendicati dai magistrati» (Roth 1935: 54). A questi pregiudizi antiebraici, scaturiti da sentimenti di odio nei confronti degli ebrei, egli afferma di preferire un atteggiamento di moderazione che avrebbe potuto favorirne invece la conversione

Proprio il tema della conversione – non quella universale e in prospettiva escatologica dell'intero popolo, bensì quella più immediata, prodotta dai battesimi più o meno forzati dei bambini della comunità romana – è oggetto di un importante consulto che precede di alcuni anni la vicenda polacca. Siamo agli inizi degli anni Cinquanta, in un periodo in cui, sotto l'impulso di Benedetto XIV, si andava accentuando il coinvolgimento dell'Inquisizione in tutto ciò che riguardava gli ebrei. Era anche il periodo in cui papa Lambertini stava superando una consolidata tradizione che ostacolava il battesimo di bambini ebrei, allorché questi ultimi erano offerti alla fede cattolica da parenti convertiti, senza il consenso dei genitori o di chi ne aveva la patria potestà. Nei suoi documenti il pontefice aveva stabilito che gli interessi della fede (*favor fidei*) dovessero superare qualsiasi altra considerazione umana e giuridica. Proprio il documento cardine del papa su questo tema, in cui la nuova dottrina del *favor fidei* è elaborata in tutta la sua valenza teologica e canonistica, ovvero la *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, relativa al caso dei bambini Giuseppe e Sara Narni, trae la sua ispirazione dal voto dell'agosto 1751 a cui si è fatto sopra riferimento. Le argomentazioni utilizzate dal consultore spaziano nei diversi campi del diritto civile – sia romano sia giudaico –, del diritto canonico e di natura, proponendo una serie di riflessioni che Benedetto XIV utilizzerà nella seconda parte della sua lettera.

I temi sacramentali, in particolare relativi al battesimo, e non solo degli ebrei, offrirono al futuro pontefice materia per molti interventi. Secondo le indicazioni di Benedetto XIV, che aveva reso più severa la normativa, Ganganelli non si limitò a suggerire soluzioni di compromesso, preferendo sempre mantenere una posizione ferma che gli procurò anche l'accusa di spietatezza. Ma nei casi in cui sono coinvolti ebrei, segnatamente quelli appartenenti alla comunità romana, le conclusioni del francescano mostrano sempre di propendere «per la parte più favorevole, come è la Chiesa, in confronto della Sinagoga» (ACDF, *Dubia Baptismi* 1741-1758), come ebbe a scrivere nel voto con il quale sostiene la legittimità del battesimo somministrato da un cristiano alla figlia dell'ebreo romano Pellegrino Treves (dicembre 1758). Del resto, quando da pontefice fu chiamato a dire l'ultima parola sull'accettazione di bambini offerti alla fede o battezzati senza il consenso dei genitori, egli mostrò sempre di avere il *favor fidei* come riferimento normativo delle sue decisioni. Anche il provvedimento, preso nei primi tempi del suo pontificato, di sottrarre la giurisdizione sugli ebrei all'Inquisizione per trasferirla al vicariato di Roma, interpretata come filoebraica, in realtà nasconde il rafforzamento della spinta conversionistica a cui era sottoposta la comunità romana. Non bisogna, infatti, dimenticare che la Casa dei Catecumeni di Roma, l'istituzione più impegnata nella conversione degli ebrei, dipendeva dal cardinal vicario: avere competenze dirette sugli ebrei consentiva a quest'ultimo di proferire spesso una parola decisiva in materia di battesimi, neutralizzando così, per quanto possibile, la tendenza della comunità a ricorrere al Sant'Uffizio. In questo, come in altri campi, la politica di papa Ganganelli presenta una sostanziale continuità con le linee da lui seguite in veste di consultore. Rispetto alla questione ebraica, infatti, egli mantiene un conversionismo militante nei confronti della comunità romana e un atteggiamento più aperto, in prospettiva teologica ed escatologica, verso il popolo ebraico. Allo stesso modo, come papa, censura le

opere di Voltaire non ancora condannate dai suoi predecessori, ai quali, da revisore, aveva fornito gli strumenti per iniziare la messa al bando del filosofo francese.

(C. Canonici)

Vedi anche

Antigiudaismo, antisemitismo; Battesimo forzato, Italia; Benedetto XIV, papa; Catechismi; Catecumeni; Censura libraria; Clemente XIII, papa; Ebrei in Italia; Gesuiti, Italia; Giansenismo; Guglielmi, Pier Girolamo; Illuminismo; Riti cinesi; Riti malabarici; Voltaire

Bibliografia

Benedetto XIV 1751, Caffiero 2004, ILI, Rosa 2000, Roth 1935, Stella 2006

Clero - Il clero era, insieme con la nobiltà, uno degli Ordini privilegiati della società d'Antico Regime. Le sue diversificazioni interne implicano che non si possa parlare di un rapporto univoco con l'Inquisizione bensì di un rapporto multiforme. Ma due caratteristiche si possono isolare con chiarezza: da una parte il tribunale fu un elemento della politica di controllo ideologico e morale del clero proprio della Controriforma; dall'altra sfruttò la forte presenza del clero sul territorio per estendere il suo potere in modo capillare.

Il clero come agente dell'Inquisizione

L'Inquisizione era un foro ecclesiastico che funzionava grazie all'autorità delegata dal papa al fine di perseguire l'eresia. Con l'avvento della Controriforma si cercò di affermare chiaramente che solo il clero, ossia un personale specificamente istruito e controllato, poteva gestire gli affari religiosi, lasciando al laicato una posizione più subordinata e passiva. Non sorprende perciò che, mentre il personale subalterno dell'Inquisizione era in maggioranza laico, praticamente quasi tutte le cariche superiori fossero occupate da chierici: ovunque gli inquisitori, i deputati del Consiglio Generale in Portogallo e i cardinali della Congregazione a Roma. Solo dove la volontà dello Stato di controllare l'operato dell'Inquisizione fu maggiore si tollerò la presenza di laici nei quadri direttivi. A Venezia e a Genova esistevano deputati laici nominati dalle autorità civili senza i quali il tribunale non poteva fare praticamente nulla. In Spagna il re nominava due deputati laici del Consiglio di Castiglia come consiglieri della *Suprema*, ma questi, proprio per il fatto di essere laici, non partecipavano ai processi di eresia.

Tra le cariche affidate a chierici i commissari giocavano un ruolo fondamentale. Autentici delegati degli inquisitori, investigavano personalmente, ricevevano denunce o testimonianze, eseguivano le indagini di *limpieza de sangre*. Le Inquisizioni iberiche crearono una rete di commissari con religiosi di spicco di ciascuna località, ripartiti sulla base delle circoscrizioni ecclesiastiche (di norma, gli arcipretati). Il Sant'Uffizio romano faceva invece affidamento su vicari foranei, i cui poteri erano molto più estesi. Anche i qualificatori erano sempre ecclesiastici. Si trattava di persone in possesso di un titolo accademico in Teologia, ai quali il tribunale ricorreva affinché valutassero l'eventuale contenuto eretico di atti o scritti di imputati. I consultori, infine, avevano voto consultivo, ma non decisivo nelle cause di fede, anche se erano spesso giudici in altri tribunali. Nell'Inquisizione spagnola i primi inquisitori furono domenicani, ma all'inizio del XVI secolo vennero sostituiti da secolari. In Portogallo, invece, i secondi occuparono le cariche fin dal principio (1536). Al contrario, quasi tutti gli inquisitori del Sant'Uffizio romano furono francescani o domenicani. I commissari potevano essere sia secolari, sia regolari, sebbene fosse più frequente la presenza dei primi. Al contrario, consultori e qualificatori furono quasi sempre religiosi. E i notai potevano essere sia laici, sia ecclesiastici.

Il clero concorrente dell'Inquisizione

In genere, i delitti dichiarati con il tempo di competenza dell'Inquisizione venivano in precedenza giudicati dai tribunali episcopali. Ciò fece sì che, all'inizio, ci fossero resistenze da parte di alcuni vescovi e di esponenti del clero rispetto all'allargamento dei poteri inquisitoriali, soprattutto quando il Sant'Uffizio colpiva qualche prelato. Solo la determinazione dei re di Spagna e di Portogallo e, in Italia, dei papi permise di vincere tali resistenze. Per superarle si fece appello alla costituzione *Multorum Querela* (più nota come *clementina*), voluta da Clemente V per rettificare le decisioni del Concilio di Vienne in materia di eresia, imponendo la presenza nel tribunale dell'ordinario o di un suo sostituto al momento del voto delle sentenze. Questo però non accadde in tutti i processi. Di fatto, i vescovi raramente assistevano alle sessioni del tribunale, o agli autodafé (per evitare di occupare in cerimonie pubbliche una posizione inferiore agli inquisitori; neppure questi ultimi, del resto, erano soliti assistere a altre processioni o cerimonie per la stessa ragione). Si registrarono occasioni di forti conflitti di giurisdizione o di etichetta tra le autorità diocesane o dei capitoli cattedralizi e quelle inquisitoriali, che finirono in alcuni casi persino in scomuniche fulminate fra i ministri delle diverse istituzioni. Alcuni vescovi rivendicarono la propria condizione di giudici ordinari in materia di fede o il potere di assolvere *in foro conscientiae* dai peccati che gli inquisitori consideravano di loro esclusiva competenza. Anche l'attribuzione agli inquisitori spagnoli delle rendite di un canonicato in ciascun capitolo cattedralizio o collegiata, nel 1559, provocò gravi controversie. In ogni caso, l'immagine del clero come concorrente dell'Inquisizione si applica soltanto ad alcuni luoghi, e in momenti di particolare zelo da parte della gerarchia ecclesiastica ordinaria; in generale, infatti, finì per imporsi un clima di collaborazione.

Il clero come collaboratore dell'Inquisizione

Il rapporto tra la gerarchia ecclesiastica ordinaria e l'Inquisizione aveva radici profonde. I cardinali della Congregazione del Sant'Uffizio, quasi tutti gli inquisitori generali spagnoli e tutti i portoghesi erano anche vescovi. E lo furono pure alcuni dei primi inquisitori lusitani di distretto. Dal 1517 vi furono prelati investiti di funzioni inquisitoriali nell'America spagnola, fino a quando presero a operare i tribunali di Città del Messico e di Lima (1570). Inoltre, la carriera fino alle massime cariche dell'Inquisizione, soprattutto nel Cinquecento, si configurò come una delle principali vie di accesso all'episcopato.

Il clero aveva un ruolo importante nello stimolare denunce all'Inquisizione. Spesso un caso aveva origine di fronte a un ecclesiastico (molte volte, il confessore), o a un giudice del vescovo, che trasmetteva poi la causa al Sant'Uffizio. Per altri versi, i sacerdoti della parrocchia di un delatore erano talvolta interrogati per valutare la credibilità delle accuse. Grande importanza in tal senso ebbe il divieto fatto da Paolo IV nel 1559 ai confessori spagnoli di assolvere dal peccato di eresia occulta. Il penitente che vi fosse incorso, o che conosceva qualcuno che lo avesse fatto, doveva essere rinviato al Sant'Uffizio. L'Inquisizione poté così servirsi della rete di confessori al fine di ottenere rivelazioni e controllare la popolazione, che nella sua interezza, in ragione dell'obbligo della confessione annuale, passava regolarmente per il sacramento della penitenza.

La collaborazione tra clero e inquisitori non va intesa in una sola direzione. Predicatori e confessori potevano avvalersi delle sentenze dell'Inquisizione per sostenere i principi della Controriforma. Lo spirito di cooperazione permise, per esempio, che nel 1574 il tribunale di Bologna proibisse le immagini di santi senza l'approvazione del vescovo, o che nel secondo Cinquecento i commissari dell'Inquisizione responsabili delle ispezioni delle navi che approdavano in Portogallo fossero nominati su proposta dei vescovi.

© UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI FIRENZE

Il clero come vittima dell'Inquisizione

Nella Controriforma il sacerdote divenne il mediatore specializzato e indispensabile tra Dio e il fedele, cosa che comportò un rafforzamento dell'istruzione degli ecclesiastici e dei meccanismi di controllo su di loro, allo scopo di assicurarne la piena fedeltà all'ortodossia e l'aderenza ai modelli di comportamento fissati dalla Chiesa. Specialisti del sacro, proprio in ragione di ciò i chierici erano più inclini alla dissidenza religiosa e la loro attività pastorale poteva agevolare la diffusione dell'eresia, contagiando facilmente i fedeli. La pressione che l'Inquisizione esercitò sul clero si inseriva nel quadro di un insieme molto più ampio di misure riformatrici che finì, soprattutto, per rafforzare la giurisdizione episcopale (visite pastorali, Sinodi diocesani, tribunali episcopali). Tale pressione investì anche il clero regolare, sebbene diversi Ordini facessero valere privilegi e indulti che li sottraevano al potere dell'Inquisizione, fino alla loro abolizione definitiva da parte di Paolo V nel 1606.

La notevole attenzione degli inquisitori per il clero è cosa evidente. Se nella Corona di Castiglia il ceto ecclesiastico rappresentava l'1,5% della popolazione, per gli anni 1561-1620 fra gli accusati davanti al tribunale di Toledo l'11,4% erano ecclesiastici, per gli anni 1621-1700 il 21,3% e, infine, per gli anni 1701-1820 il 40,5%. Gli inquisiti dal Sant'Uffizio di Galizia furono sacerdoti nell'11% dei casi tra 1560 e 1700. Nell'America spagnola la proporzione di ecclesiastici fra i condannati fu ancor più consistente.

L'Inquisizione non perseguiva soltanto religiosi incorsi in delitti che pure i laici avrebbero potuto commettere, ma anche sacerdoti che si sposavano, che amministravano la confessione senza le dovute autorizzazioni, o celebravano messa senza essere stati ordinati. Particolarmente importante fu la repressione della sollecitazione in confessione, che Pio IV riservò al Sant'Uffizio in Castiglia e in Aragona nel 1561. Nel 1599 anche l'Inquisizione portoghese ricevette poteri in materia, ma solo nel 1608 ottenne competenza esclusiva sul delitto (fino ad allora giudicato soprattutto dai vescovi). Ma anche in caso di condanna non era consueto che i sacerdoti fossero sottoposti a castighi pubblici: di solito si optava per la *purgatio canonica*, al fine di preservare la reputazione del ceto ecclesiastico, idealizzato dalla Controriforma, ed evitare di esporre allo sguardo del popolo vizi e difetti del clero.

(I. Fernández Terricabras)

Vedi anche

Commissario del Sant'Uffizio, Italia; Commissario del Sant'Uffizio, Portogallo; Commissario del Sant'Uffizio, Spagna; Concilio di Vienne; Confessione: gli intrecci; Consultori, Spagna; Controriforma; Domenicani, Italia; Domenicani, Portogallo; Domenicani, Spagna; Francescani, età moderna; Geronimiani; Gesuiti, Italia; Gesuiti, Portogallo; Gesuiti, Spagna; Ordini religiosi; Qualificatore, Inquisizioni iberiche; Vescovi, Italia; Vescovi, Portogallo; Vescovi, Spagna

Bibliografia

Audisio 2004, Bethencourt 1994, Dedieu 1989, López-Vela 1993(a), Nalle 1987, Pastore 2003, Prosperi 1996

Cogni, Giulio - Il 9 giugno 1937 un decreto del Sant'Uffizio condannava il volume di Giulio Cogni *Il razzismo* e lo inseriva nell'Indice dei libri proibiti, chiudendo così una vicenda iniziata alcuni mesi prima, ma che in realtà faceva riferimento alla più ampia questione dell'atteggiamento ufficiale della Chiesa rispetto al razzismo in generale e al razzismo tedesco in particolare.

Giulio Cogni nacque a Siena nel 1908; laureatosi in Giurisprudenza all'ateneo senese nel 1929, dopo aver tentato di intraprendere la carriera di musicista, conseguì l'abilitazione in Filosofia e Storia nel 1931. Iscritto al Partito Fascista nel 1932, insegnò per alcuni anni Filosofia, Storia e Pedagogia in diversi istituti (a Livorno, Martina Franca e Perugia). Le sue teorie s'inseriscono in parte nella tradizione neoidealistica italiana e, in particolare, si richiamano alla filosofia di Giovanni Gentile, con il quale ebbe una nutrita corrispondenza dal 1931 al 1944, tanto da essere segnalato, nei documenti della Prefettura di Siena, come suo discepolo. Non a caso, Cogni pubblicò, tra il 1934 e il 1936, alcuni articoli dedicati a *Studi hegeliani* sul «Giornale critico della Filosofia Italiana». Nel 1933 era intanto uscito il volume *Saggio sull'amore*, dedicato a Gentile, in cui si affermava la tesi dell'antropofagia in senso tecnico e spirituale, con la materia che diviene, idealisticamente, un simbolo.

Inserendosi nel dibattito sul razzismo, a cui prese parte anche Gaetano Mosca, sulla scia dell'avvento al potere di Hitler nel 1933, Cogni fu incaricato da Ugo Spirito di scrivere un articolo sul razzismo tedesco sulla rivista «Nuovi studi di diritto, economia e politica», diretta appunto da Spirito e Arnaldo Volpicelli, e di procedere a una traduzione, prima parziale e poi completa, del volume di Alfred Rosenberg *Il mito del XX secolo*, preceduta da una sua introduzione. A quel tempo (primavera 1934), Cogni stava già lavorando sul tema; l'articolo, dal titolo *Il mito del sangue nordico e Rosenberg*, venne pubblicato nel numero della rivista di luglio-ottobre 1934 (e fu seguito da un altro scritto su *La nuova religione tedesca* nel 1935). Il suo autore intendeva dimostrare che il razzismo tedesco e lo stesso concetto di razza non devono essere interpretati guardando esclusivamente all'accento di violento nazionalismo che presentano e secondo un'interpretazione positivistica che li traduce in un'espressione di semplice naturalismo. In ciò egli si contrapponeva a Mosca, che, muovendo dal punto di vista del positivismo metodologico, criticava il razzismo, il darwinismo sociale e l'antropologia razziale. In realtà, il razzismo tedesco per Cogni ha un fondamento idealistico: la razza, infatti, vera causa della vita e del progresso dei popoli, è un valore spirituale, un'idea nazionale e mistica e il tipo nordico costituisce un modello ideale, di cui sarebbero espressione figure come Cristo, Giulio Cesare, Dante, Michelangelo e Leonardo. Lo stesso razzismo di Hitler, secondo Cogni, è debitore della corrente razzista scientifico-positiva e di quella spirituale-idealistica. Da queste considerazioni discende l'opposizione dei valori della famiglia, nazione, Stato, gerarchia e razza rispetto ai prodotti dell'internazionalismo, della disorganicità e del marxismo, tipici del mondo ebraico. Pertanto, la teoria di Rosenberg ha un carattere spiritualistico e idealistico, il fascismo è nordico ed è necessario favorire unioni matrimoniali che garantiscano la preservazione del sangue ariano.

Il tentativo, da parte di Cogni, di traduzione delle teorie di Rosenberg e delle correnti del razzismo 'nordico' in termini idealistici proseguì negli anni successivi, in particolare con la sua collaborazione a «Quadrivio», il settimanale fondato nel 1933 da Telesio Interlandi, dove il giovane senese ribadì in chiave idealistica la spiritualizzazione della materia e il superamento della sua finitezza, affermando esplicitamente la coincidenza tra idealismo, spiritualismo immanentistico e volontarismo fascista. Già nel settembre 1934 egli aveva approntato il progetto di un volume sul razzismo, a partire dall'articolo pubblicato in quell'anno sulla rivista di Spirito: il piano aveva lo scopo dichiarato di separare quello che veniva ritenuto il contenuto universale, filosofico e valido del razzismo (i valori eterni della razza e del sangue assieme all'esaltazione della razza nordica concettualmente, storicamente e fisicamente superiore, aspetto che riguardava gli italiani e che nelle intenzioni dell'autore conduceva a un più profondo senso dell'umano) dal lato contingente (il nazionalismo tedesco).

Il progetto del volume fu inviato a Federico Gentile perché fosse pubblicato dalla casa editrice Sansoni, ottenendo sia l'approvazione politica da parte delle autorità fasciste (nell'ottobre 1934 da Galeazzo Ciano, allora alla guida dell'Ufficio Stampa del capo del governo, tramite Ottavio Dinale, direttore del servizio stampa italiana), sia l'approvazione scientifica da parte di Giovanni Gentile. Quest'ultimo, infatti, lesse il manoscritto di Cogni e suggerì alcuni interventi sul contenuto del libro: a quanto risulta dalla documen-

tazione, le richieste di Gentile erano relative alla citazione diretta di brani tratti dalle opere razziste prese in considerazione da Cogni (Houston Stewart Chamberlain, Hans Günther, Rosenberg ecc.), per rendere il lavoro più obiettivo ed evitare l'impressione di una sovrapposizione tra le idee dell'autore e quelle dei razzisti tedeschi, attenuando i toni entusiastici di Cogni (in questa direzione va letta anche l'approvazione da parte di Gentile di un'altra proposta di Cogni su un'antologia sul razzismo); alla questione religiosa e in particolare ad Wilhelm Hauer; alla limitazione della bibliografia alle opere essenziali e rappresentative dell'orientamento spirituale e ideale. La posizione di Gentile sembra dunque essere stata quella di una richiesta di una pubblicazione di tipo scientifico e documentata in senso oggettivo, in linea con l'atteggiamento di giudizio severo, ma anche di sostanziale incoraggiamento e accettazione che il filosofo tenne verso Cogni in questa e altre occasioni; tuttavia, si trattò, a quanto sembra, di un'approvazione esplicita di un progetto culturale del genere.

La pubblicazione presso Sansoni, nonostante gli sforzi di Federico Gentile (il quale, a quanto sembra, su richiesta di Cogni rilasciò addirittura un attestato secondo cui lo spirito del volume in corso di pubblicazione era favorevole alla politica del nuovo Reich), fu dapprima rimandata di alcuni mesi nell'ottobre 1935, in seguito a problemi economici per le note vicende politiche, e successivamente, nel 1936, dilazionata fino al completamento delle pubblicazioni scolastiche a causa dei nuovi programmi ministeriali. A quel punto Federico Gentile consigliò Giulio Cogni di accettare l'offerta che nel frattempo aveva ricevuto da Bocca, pur dichiarando contestualmente che il suo lavoro era degno di interesse e di considerazione. Il volume sul razzismo fu quindi destinato ad altra casa editrice per ragioni di tipo prettamente economico ed editoriale; tuttavia, allo stato attuale delle ricerche, non si può escludere un altro tipo di motivazioni, legate probabilmente alle correzioni suggerite da Giovanni Gentile e forse non completamente apportate da Cogni (non si deve in ogni caso dimenticare che la casa editrice Sansoni pubblicò altri scritti di carattere razzista, in particolare dopo l'emanazione delle leggi razziali). Nel frattempo, almeno dal febbraio 1936, il progetto di Cogni si era ampliato fino a comprendere un secondo volume: se il primo si occupava delle teorie razziste nel senso sopra descritto, il secondo avrebbe dovuto affrontare il primato spirituale, storico e razziale della razza italiana, basato sulla supremazia del dolicocefalo europeo sul brachicefalo e sull'appartenenza degli italiani al tipo nordico. Ciò non implicava accettare la tesi del puro nordismo propugnata dai teorici del razzismo; questo secondo libro, che sarebbe poi divenuto *I valori della stirpe italiana*, avrebbe dovuto avere un carattere propagandistico e allo stesso tempo basarsi su dati scientifico-antropologici.

Il razzismo di Cogni appare dunque fondato sulla naturalizzazione delle differenze esteriori dei vari popoli in un loro preteso fondamento biologico, che tuttavia rimanda, in realtà, a una concezione filosofica idealistica che non separa lo spirito dalla materia. Su tale base filosofica di tipo idealistico avviene la saldatura dei pregiudizi e degli stereotipi della cultura italiana con il nazionalismo, l'imperialismo e l'ideologia fascista. Non bisogna dimenticare che con la conquista dell'Etiopia si sviluppa in maniera sempre più decisa il processo di trasformazione dell'approccio alla questione demografica, oggetto di politiche di tipo razzista negli anni precedenti da parte del regime fascista, dalla prospettiva quantitativa a quella qualitativa: l'obiettivo dichiarato era preservare la purezza e sanità della stirpe evitando unioni tra individui di razze diverse e il fenomeno del meticciato, considerato deleterio da Mussolini.

La pubblicazione, nell'estate del 1936, di due altri articoli di Cogni su «Quadrivio», dedicati alla giustificazione della politica coloniale sulla base di un razzismo italiano fondato sulla romanità e latinità come espressione della superiorità della razza nordica, attirò l'attenzione di Mussolini e costituì la base per un incontro tra i due. Il dittatore ricevette Cogni nell'agosto di quell'anno, incoraggiandolo a proseguire nella pubblicazione del lavoro sul razzismo ed esponendogli il progetto di adozione di una politica razzista ufficiale nel senso sopra richiamato. Trasferito ad Amburgo nella stessa estate, dopo aver lavorato in Francia come lettore alle dipendenze del Ministero degli Esteri italiano**,** Cogni pubblicò il volume *Il razzismo* nel 1936, inviandone una copia a Gentile e Mussolini. Il libro era diviso in tre parti: la prima dedicata al razzismo germanico, alla storia del razzismo (a partire da Gobineau e Chamberlain) e delle teorie sulla superiorità dell'arianesimo; la seconda si occupava del mito, in particolare del mito nordico; la terza trattava, in visione comparata, della storia della civiltà nei popoli gialli, semiti e ariani, sulla base della razza e del sangue. La finalità del volume era la difesa della razza italiana, attraverso l'esaltazione delle caratteristiche creative di valori supremi della civiltà e la concezione del razzismo come una dottrina politica universale e un mito simbolico. In questo quadro di riferimento, veniva affermata l'unità delle due razze dolicocefale, quella italiana e quella tedesca. Per questo motivo Cogni doveva porre l'attenzione particolarmente a quelle affermazioni dei teorici del razzismo nordico favorevoli alla civiltà italiana. Egli ribadì quanto affermato in precedenza a proposito dell'interpretazione idealistica del razzismo, e, per quanto riguarda la questione ebraica, riaffermò l'inferiorità della civiltà semitica; tuttavia, questo giudizio non riguardava tutti gli ebrei, a causa del carattere misto del popolo ebraico; inoltre, le conseguenze pratiche delle politiche antisemite, secondo Cogni, non dovevano essere interpretate come il risultato delle teorie razziste, ma erano dovute esclusivamente a ragioni contingenti di carattere storico, politico, sociale. In particolare, ciò accadeva nel Nord Europa, in quelle nazioni in cui le due razze non si erano mai fuse. D'altra parte, in questi luoghi, la Nazione ebraica aveva dato origine a fenomeni quali il comunismo e l'internazionalismo. Riguardo all'Italia, Cogni affermava che la questione ebraica era inconsistente, dato che gli israeliti collaboravano alla vita nazionale e praticavano le proprie tradizioni solo in privato; essendosi esaurite le problematiche religiose, in Italia non vi era possibilità di esistenza di una questione ebraica. Questa cautela nel negare una problematica ebraica nel nostro paese, pur adottando allo stesso tempo una chiara posizione antisemita, era indubbiamente dovuta all'impostazione e alle direttive di Mussolini, che in questo periodo non intendeva proclamare ufficialmente l'antisemitismo di Stato, pur avendo probabilmente già preso la decisione politica di introdurlo in Italia, come ha dimostrato la recente storiografia. Nel suo volume, Cogni proseguiva riprendendo tutta una serie di stereotipi antiebraici relativi alla mentalità e alla visione del mondo degli ebrei. L'autore criticava la deriva nazionalistica e pangermanistica del razzismo tedesco, venendo ad affermare che il centro della civiltà risiede nel Mediterraneo; allo stesso tempo, il razzismo veniva esaltato sia come sintesi di dato antropologico e spirituale sia come puro umanesimo che conduce a recuperare i valori insiti in ogni razza.

Nel febbraio del 1937 *Il razzismo* venne attaccato dalla rivista cattolica fiorentina «Il Frontespizio», che accusò il suo autore di paganesimo, anticattolicesimo e dubbio fascismo (accuse per le quali lo scrittore fu autorizzato dalle autorità a sporgere querela contro la rivista). Alla fine del mese di febbraio, Cogni rilasciò all'«Angriff» un'intervista in cui riaffermava la propria personale interpretazione neoidealistica del razzismo, come sintesi della concezione spirituale e fisica nel modello ariano; questa intervista provocò una certa preoccupazione nei suoi confronti da parte dell'ambasciata italiana a Berlino (egli nel frattempo era stato invitato a tenere una conferenza sulla razza italiana all'Università di Berlino e successivamente avrebbe iniziato ad Amburgo una serie di corsi di lingua e cultura italiana rivolti a membri della *Hitlerjugend*). I timori delle autorità riguardavano la dubbia rispondenza della posizione razzista di Cogni ai fatti e all'ideologia fascista, il difficile momento di lotta religiosa in Germania e i possibili malintesi e fraintendimenti a cui l'operazione culturale del giovane senese poteva prestarsi. A fine marzo 1937 Ciano rispose all'ambasciatore sostenendo di non essere contrario, in linea di massima, al

fatto che Cogni agitasse il problema razzista, tuttavia ciò doveva avvenire senza esagerazioni, mantenendosi su un piano scientifico e senza conferire un carattere politico alle dichiarazioni pubbliche, per evitare reazioni, in particolare negli ambienti cattolici. Anche dal Ministero della Stampa e Propaganda nell'aprile 1937 giunsero a Cogni due comunicazioni: una lettera del ministro Dino Alfieri, che lo autorizzava a continuare a trattare l'argomento senza tuttavia conferirgli un carattere polemico, e un'altra del direttore generale della stampa italiana, Gherardo Casini, il quale, pur esprimendo i suoi dubbi sull'impostazione da lui data alla campagna razzista, lo invitava a proseguire a lavorare sul tema, affermando che bisognasse continuare a parlare del razzismo in senso italiano, ma evitando ogni polemica personale.

Il timore di una reazione cattolica ufficiale risultò del tutto fondato: mentre Cogni persisteva nella sua attività, nel marzo era già iniziato a Roma il procedimento di esame e di condanna del libro *Il razzismo* presso la Congregazione del Sant'Uffizio. Il 6 marzo monsignor Alois Hudal denunciava il volume di Cogni, presente in biblioteca, alla Congregazione, chiedendone la condanna e l'inserimento nell'Indice dei libri proibiti. Hudal motivava la sua richiesta con due ordini di considerazioni, dottrinale e politico. La posizione di Cogni rispetto al cristianesimo, l'origine della religione e il razzismo veniva identificata con quella di Rosemberg, già analizzata da Hudal nel novembre 1934. Il sistema filosofico del razzismo, vero oggetto delle critiche di parte cattolica, veniva definito come un materialismo biologico del tipo delle teorie propugnate da Ernst Haeckel (convinto sostenitore di un monismo materialistico e autore della legge biogenetica fondamentale che afferma, sulla base delle leggi dell'eredità e dell'adattamento, il parallelismo tra ontogenesi – sviluppo dell'individuo – e filogenesi – sviluppo della specie a cui appartiene), Ludwig Büchner (convinto fautore dell'eternità della materia) e Jacob Moleschott (celebre fisiologo laico, professore anche in Italia dopo l'Unità, assertore di una visione della vita come risultato di un continuo processo di dissoluzione e rigenerazione). Dal punto di vista politico, la condanna sembrava necessaria per evitare le conseguenze negative, sulla gioventù fascista e italiana, della penetrazione del sistema filosofico del razzismo e dell'alleanza tra la Germania nazista e l'Italia fascista con conseguenti programmi di scambi culturali ed educativi indirizzati alle giovani *élites* dei due paesi. Hudal, inoltre, lamentava l'esistenza di un progetto di legge razzista elaborato da un discepolo di Günther e Rosenberg in Italia, il dottor Gasteiger. Questo progetto, ispirato a un'eugenica di tipo negativo sulla scia dei nazisti, ma combinata con una serie di misure di tipo positivo, era stato presentato da Gasteiger al Ministero della Stampa e Propaganda e trasmesso in copia da Hudal stesso alla Segreteria di Stato vaticana nel gennaio 1937. Il volume di Cogni, che veniva qualificato come un'esposizione delle teorie dei razzisti in maniera apparentemente benevolente e accondiscendente, senza una critica dal punto di vista cristiano, costituiva, secondo Hudal, il «primo tentativo del razzismo germanico di entrare anche nelle file del Fascio», e pertanto una «condanna se possibile *non troppo tardi* dimostrerebbe al pubblico che la Santa Chiesa non vuole e non tollera un altro progresso del razzismo oltre le frontiere, già troppo divenuto dominante nell'insegnamento della gioventù hitleriana in Germania».

In aprile giunsero i voti dei due consultori, il domenicano Mariano (al secolo Felice) Cordovani, maestro del Sacro Palazzo, e il gesuita Franz Hürt, incaricati dello studio del volume. Cordovani rilevava che Cogni, definito «il propagatore più zelante del razzismo in Italia» e «sotto l'influenza» di Gentile, con i suoi errori filosofici e teologici avrebbe esercitato un influsso negativo sulla gioventù. Proseguiva, poi, esponendo la concezione del sangue e della razza tipiche del razzismo ariano e presentando, attraverso citazioni, alcuni punti fondamentali del volume in contrasto con la dottrina cattolica (l'indistinzione tra spirito e materia e tra Dio e la natura; le affermazioni contrarie alla Chiesa, all'immortalità, alla fede e alla religione; quelle opposte ai dogmi dell'incarnazione e dell'eucarestia). La conclusione del consultore era racchiusa nella definizione del razzismo di Cogni, che veniva qualificato come un volgare materialismo, una negazione radicale di ogni spiritualismo e del cristianesimo in particolare; altresì, le dottrine razziste costituivano un nuovo paganesimo, che tentava di invadere l'Italia con la matrice di una cultura antilatina e anticattolica. Pertanto, la messa all'Indice del libro di Cogni, oltre a costituire una reazione da parte cattolica, poteva «essere un richiamo e un monito all'autorità civile» in questa direzione. Cordovani chiudeva affermando che nelle dottrine razziste era possibile rinvenire dei nuclei di verità, che corrispondevano alle concezioni, a tratti aristocratiche, ricavate da alcuni passi di opere aristoteliche, espressione della sapienza antica e lontane dalle eresie del razzismo stesso.

Il 30 aprile 1937 veniva espresso anche il voto di Hürt, il quale affermava che vi era il sospetto che il libro, che propagandava il razzismo, fosse stato composto su mandato di quei tedeschi che si ponevano il compito di diffondere le dottrine razziste in tutto il mondo (erano espressamente citati, nella loro opera di sostituzione del cristianesimo con una nuova religione, Rosenberg, Ernst Bergmann e Hauer). Descrivendo la divisione del libro di Cogni in una parte sistematica, di natura teorica, e in una storica, Hürt operava un'importante distinzione tra il razzismo estremo, propugnato dal volume, e il razzismo moderato, il quale, pur esagerando il valore del sangue e della stirpe, non inficiava a suo giudizio le verità fondamentali della filosofia e della religione cristiana. Il volume era condannato non solo nel suo aspetto, ritenuto pernicioso, di efficace propaganda del razzismo estremo, ma anche nei suoi fondamenti filosofici, rinvenuti nell'idealismo panteistico, definito anche evoluzionismo panteistico e monistico (a proposito di cui si richiamava la condanna del panteismo da parte del Concilio Vaticano). La concezione del monismo panteistico, descritta nel suo aspetto immanentistico, dinamico ed evoluzionistico e nella sua massima realizzazione, da un punto di vista sostanziale ed esteriore, nell'uomo ariano, era colta da Hürt nel suo aspetto spiritualistico e non ridotta al mero materialismo, sottolineando come non solo il corpo, ma in modo particolare lo spirito, la volontà e il carattere dell'uomo ariano dimostravano la sua superiorità sugli altri tipi umani. Da questa prospettiva veniva evidenziata l'incompatibilità di una simile posizione con la dottrina cattolica, in particolare relativamente all'indistizione tra Dio e il mondo, tra corpo e anima e tra l'ordine naturale e quello soprannaturale, rilevando la netta contrapposizione tra il razzismo e la religione cristiana cattolica e l'asserita congruenza tra il paganesimo antico, nel suo aspetto religioso, e l'arianesimo. A proposito poi degli ebrei e della religione ebraica, Hürt descriveva la posizione, propria dell'arianesimo propugnato da Cogni, di totale opposizione tra il tipo nordico e il tipo ebraico, sia dal punto di vista fisico esteriore, sia dal punto di vista interiore e religioso, sottolineando come l'arianesimo individuasse la presenza di molti 'residui' ebraici nella religione cristiana, in ragione del dualismo tra Dio e mondo (comune a ebrei e cristiani) e del monismo integrale (essenziale per il razzismo ariano). La conclusione logica dell'esame del volume era che tale dottrina propugnata da Cogni non si conciliava in maniera evidente né con la sana ragione, né con la verità rivelata, e si rivelava tanto più pericolosa in quanto era presentata combinando affermazioni vere con posizioni false, per rendere il razzismo accettabile ai lettori. Hürt, quindi, proponeva la condanna del volume e la sua messa all'Indice sia per gli errori che conteneva sia per i danni, sociali e individuali, che potevano derivare dalla sua lettura. In una lettera manoscritta di accompagnamento della proposta di condanna, presente nel fascicolo intitolato al volume, senza firma e probabilmente della fine di maggio, si affermava, riassumendo la vicenda e i pareri, che Cogni ripeteva le eresie di Rosenberg e che il volume, se pure adeguato alla mentalità degli ariani tedeschi, avrebbe sicuramente

provocato la repulsione delle menti più elevate della razza latina, ma poteva anche causare l'inoculazione di germi nocivi e l'intossicazione mentale e spirituale.

Il 1 giugno 1937 si riunì la Consulta, che approvò il voto dei relatori chiedendo che la condanna fosse giustificata «con una breve e succosa motivazione»; il 9 giugno si svolse la riunione della Congregazione del Sant'Uffizio, che confermò il parere della Consulta e decise per la condanna del volume di Cogni, mentre il giorno successivo, il 10 giugno, Pio XI approvò il decreto di condanna della Congregazione, confermandolo e ordinando che venisse pubblicato. Il decreto del 9 giugno venne così redatto il 19 dello stesso mese e pubblicato sull'«Osservatore Romano» del 20 giugno, che ospitò anche nello stesso numero un articolo di Cordovani dedicato espressamente a tale condanna e successivamente ripreso da «La Civiltà cattolica». Il domenicano affermava che il libro non sarebbe stato condannato se si fosse trattato di un'esposizione oggettiva e documentata delle idee razziste tedesche; ciò che spinse al decreto del Sant'Uffizio fu proprio il carattere propagandistico dello scritto e la ricerca di consenso sulla nuova concezione razzista. Anche il «Giornale Critico della Filosofia Italiana», diretto da Giovanni Gentile, si occupò del volume di Cogni nel numero di marzo-giugno 1937, pubblicando una recensione di Bruno Brunello, il quale, se da una parte definiva il libro interessante a livello informativo e descrittivo, tuttavia ne stroncava recisamente la tesi propositiva dal punto di vista idealistico, opponendo il fascismo, sostanziato della tradizione cristiana e latina, al nazismo.

Nell'autunno del 1937 Cogni pubblicò il suo secondo volume dedicato al tema del razzismo, *I valori della stirpe italiana*, in cui esaltava le caratteristiche della stirpe italiana come sintesi nordico-mediterranea: la finalità dichiarata era quella della diffusione della coscienza di razza fra gli Italiani, con l'educazione alla fede nel primato della bellezza fisica e spirituale e alla scelta matrimoniale per evitare il meticciato e preservare il sangue italiano. La parte dedicata agli ebrei riprendeva le considerazioni esposte nel primo volume, sostenendo che il problema ebraico non aveva assunto in Italia le dimensioni che rivestiva invece in Germania e introducendo il tema delle discriminazioni di elementi assimilabili, ma rifiutando decisamente le unioni matrimoniali tra italiani ed ebrei. È assai probabile che queste considerazioni derivassero in parte anche dai colloqui che Cogni aveva avuto con Mussolini.

Di certo, nel periodo successivo alla condanna da parte del Sant'Uffizio, la fortuna di Giulio Cogni presso le autorità iniziò a declinare: lo scrittore non venne ricevuto ulteriormente dal capo del fascismo e non ottenne di essere destinato a una sede universitaria in Germania, venendo invece trasferito a Danzica, dove rimase per alcuni anni. La vicenda della sua condanna da parte cattolica e la sua impostazione del razzismo non furono, tuttavia, senza influenza sullo sviluppo del razzismo e dell'antisemitismo fascista: non è un caso se Mussolini si rivolse espressamente alla scienza italiana e al giovane antropologo Guido Landra per l'elaborazione del documento ufficiale con cui iniziò la politica razziale e antisemita fascista, *Il manifesto degli scienziati razzisti* o *Manifesto del razzismo italiano*, abbandonando esplicitamente la prospettiva filosofica e religiosa nella costruzione di una dottrina politica razzista ed evitando, in tal modo e su questo aspetto, uno scontro frontale con la Chiesa cattolica. L'indicazione del modello fisico e psicologico ariano-nordico, affermata dal punto 7 del manifesto, che doveva essere inteso in un senso puramente italiano, è certamente analoga a quanto sostenuto da Cogni, ma rappresenta uno scarto iniziale verso posizioni di tipo biologistico, presto sostituite da un orientamento spiritualistico (questa volta, tuttavia, non più in senso neo-idealistico, ma nella forma di un razzismo 'moderato' conciliabile con la dottrina cattolica), come ricostruito dalla storiografia e in particolare da Giorgio Israel e Pietro Nastasi. Lo spostamento della questione razzista dal piano filosofico al piano scientifico fu recepito in maniera favorevole almeno da una parte degli ambienti cattolici, segnatamente da «La Civiltà cattolica», espressione, tuttavia, di una posizione estrema al riguardo e che in questa sede non può essere analizzata in tutti i suoi risvolti.

Gli anni successivi videro Cogni promuovere e partecipare a diverse iniziative di carattere razzista e antisemita, alcune delle quali effettivamente realizzate, altre organizzate su incarico del Ministero della Cultura Popolare. Dopo l'8 settembre 1943 egli lavorò per un certo periodo presso l'Ambasciata tedesca addetto all'Ufficio di Verona (in qualità di revisore letterario presso l'Ufficio culturale diretto da Mauscksch, anch'egli precedentemente in rapporti con Federico Gentile); dopo la liberazione del Nord Italia, venne sottoposto a giudizio di epurazione, ma fu assolto e restituito all'insegnamento. Negli anni del dopoguerra continuò a insegnare, ad esempio presso il Conservatorio Musicale Cherubini di Firenze, collaborando altresì con giornali e riviste di orientamento neofascista e di destra, ma anche, come traduttore dal tedesco, con la casa editrice Einaudi, circostanza che destò un certo scalpore agli inizi degli anni Sessanta. Morì a Siena il 16 ottobre 1983.

(T. Dell'Era)

Vedi anche

Antigiudaismo, antisemitismo; Gentile, Giovanni; Hudal, Alois; Pio XI, papa; Razza

Fonti

ACDF, *S. O.*, *CL*, 67/37 i (*Circa il libro "Il razzismo" di J. Cogni*)

ASFi, *Archivio Casa editrice Sansoni*, *Giulio Cogni*

Archivio Fondazione Gentile (Lettere di Giulio Cogni a Giovanni Gentile, 1931-1944)

Archivio Privato di Giulio Cogni

ASMAE, *Archivio Scuole*, Personale Docente Estero 1920-1955, Cogni Giulio, b. 149

Bibliografia

Burkard 2005, Cogni 1936, Cogni 1937, Faraone 2003, Israel-Nastasi 1998, Landra-Cogni 1939, Mangoni 1999, Pedullà 1986, Rota 2007, Serri 2002, Serri 2005, Turi 2006, Verucci 2006

Coimbra - Risalgono al Duecento le prime attestazioni di una comunità ebraica a Coimbra. Distrutta a fine Trecento dalle guerre tra Ferdinando I di Portogallo e Enrico III di Castiglia, la comunità si rinnovò nel corso del Quattrocento, soprattutto a seguito dell'immigrazione di ebrei castigliani dopo l'espulsione dalla loro terra (1492). L'arrivo di circa un migliaio di correligionari destabilizzò il locale quartiere ebraico. Dopo il battesimo forzato degli ebrei in Portogallo (1497), i nuovi cristiani di Coimbra furono tra i primi ad essere puniti dai tribunali episcopali a partire dal 1533. In città l'Inquisizione entrò in funzione nel 1541, come mostra il *1° Livro de Denúncias*, che tuttora si conserva nel fondo del tribunale di Lisbona all'Archivio della Torre do Tombo. L'ufficio era allora guidato dal rettore dell'Università cittadina, il frate domenicano Bernardo da Cruz, vescovo di São Tomé. Estendeva la propria giurisdizione anche sulla diocesi di Guarda. A quanto pare, il primo tribunale ebbe vita breve. Non si conoscono, infatti, notizie relative alla celebrazione di *autos da fé*, mentre i processi che vi si tennero si trovano tuttora confusi tra quelli dell'Inquisizione di Lisbona. Le fonti disponibili non permettono pertanto di analizzare in modo accurato questo primo periodo. Oltre ai processi, sopravvivono soltanto due libri di denunce, i cui estremi cronologici sono 1541-1542 e 1542-1543, rispettivamente. Gli atti che vi sono raccolti si riferiscono in prevalenza a Coimbra, ad eccezione di una decina, relativi alla visita inquisitoriale effettuata ad Aveiro nel 1543. Contengono in tutto 942 delazioni per il 1541, 492 per il 1542 e 129 per il 1543. Le accuse di cripto-ebraismo ammontano al 50,4% per il 1541, al 35,8% nel 1542 e al 79,1% nel 1543. Il secondo reato più frequente fu quello di blasfemia e affermazioni

scandalose, seguito da circa un 5% di accuse di altro genere. Poiché si trattava di un periodo in cui l'Inquisizione era ancora instabile, è probabile che la maggior parte delle denunce non abbia avuto esiti. Per gli anni successivi al 1543 non esiste, invece, alcuna documentazione. Secondo un ricco memoriale presentato al papa dai nuovi cristiani intorno al 1545 e un documento indirizzato al re Giovanni III nel 1543, citati entrambi da Alexandre Herculano, l'attività repressiva del tribunale sarebbe stata molto violenta, soprattutto nel biennio 1542-1543. In quel periodo l'Inquisizione avrebbe fatto ricorso a mezzi illeciti per ottenere risultati, dall'ammissione di denunce *de auditu* all'uso di delegati impropri, come il vicario di São Miguel, ad Aveiro, che con una campagna di persecuzioni illegali avrebbe seminato il terrore tra i nuovi cristiani. Si sarebbe rivelata anche incapace di contenere la violenza popolare e l'ingerenza dell'autorità civile, come si sarebbe verificato nella cittadina di Covilhã, segnata da una profonda separazione sociale tra vecchi e nuovi cristiani. Il vescovo di São Tomé e inquisitore Bernardo da Cruz avrebbe dato prova di una condotta immorale, sia per gli atti di arbitrio commessi e tollerati, sia per la sua avidità, alimentando una diaspora inaudita dalla regione.

Cessate le proprie funzioni in data ignota, intorno al 1545, il tribunale riaprì i battenti nel 1565, giustificato dall'esigenza di combattere una difusione dell'eresia giudaizzante fra la popolazione descritta come endemica dalle locali autorità ecclesiastiche, tra le quali il vescovo di Coimbra, João Soares. La sua giurisdizione comprendeva allora l'arcidiocesi di Braga e le diocesi di Viseu, Porto e Miranda do Douro, oltre naturalmente a Coimbra. Nel 1569, a causa della grande peste che affliggeva Lisbona, si decise di trasferire al Sant'Uffizio di Coimbra anche la diocesi di Guarda. Il nuovo ufficio fu installato negli antichi edifici del Collegio delle Arti e in una parte della sua nuova struttura, dalla Rua da Sofia fino al Poço, confinante con il Collegio dos Bernardos. Si osservi, però, che la prima visita inquisitoriale realizzata a Porto, Braga e dintorni (1564-1565), fu affidata all'inquisitore di Lisbona Pedro Álvarez de Paredes e non ebbe come principale obiettivo la scoperta di nuovi casi di cripto-ebraismo, bensì lo svelamento di un presunto complotto ordito da una parte del clero contro la concreta ricezione delle norme emanate dal Concilio di Trento. Solo dal 1570 il Consiglio Generale ordinò visite inquisitoriali nelle diverse aree del distretto del Sant'Uffizio di Coimbra: dall'Entre-Douro-e-Minho (parte dell'arcidiocesi di Braga e della diocesi di Porto) nel 1570 alla Beira (Covilhã, Teixoso, Belmonte, Guarda, Celorico da Beira, Trancoso, Castelo Rodrigo, Almeida, Sabugal, Castelo Bom e Vilar Maior) nel 1579, dal Trás-os-Montes (Miranda do Douro, Bragança, Vinhais, Chaves, Guimarães, Mesão Frio, Vila Real, Torre de Moncorvo, Freixo de Espada à Cinta e Mogadouro) nel 1583 alla lunga visita delle diocesi di Porto e Lamego e dell'arcidiocesi di Braga (Aveiro, Oporto, Vila do Conde, Barcelos, Braga, Viana, Caminha, Valença, Monção, Ponte de Lima, Guimarães, Amarante, Vila Real e Lamego) fra 1618 e 1620, fino alla diocesi di Viseu nel 1637.

Nel Cinquecento il Sant'Uffizio di Coimbra soffrì di una carenza sistematica di inquisitori e soprattutto di deputati, che si fece particolarmente avvertire durante gli anni Ottanta a causa dell'incremento del volume dei processi celebrati, anche per l'assenza sia di nuove abilitazioni, sia soprattutto di sufficienti risorse finanziarie. Il tribunale fu così costretto a servirsi di deputati temporanei pagati a cottimo. Ne derivarono anche conflitti con il capitolo della cattedrale e l'università, poiché alcuni deputati che provenivano da tali istituzioni finivano per impegnarsi di più al servizio dell'Inquisizione attratti dalle possibilità di accrescere i loro guadagni. In ogni caso, la scarsità di personale e di denaro indebolì la capacità operativa del tribunale, che non fu in grado di mantenere il sigillo e la mancanza di comunicazione tra i prigionieri, né di avere la necessaria rapidità nel concludere processi, o spiccare mandati d'arresto, subendone le conseguenze. L'attività dei membri del Sant'Uffizio di Coimbra fu esaminata nel corso di successive ispezioni nel 1573, 1577, 1581, 1587 e 1592. Nel 1628 le denunce dei nuovi cristiani di Porto provocarono una nuova indagine. Tutte le visite misero in evidenza il netto divario esistente fra quanto prescritto dai regolamenti e le procedure effettivamente seguite; negligenza e corruzione furono severamente castigate.

I funzionari del tribunale erano di varia estrazione sociale. Il ruolo di commissario era affidato a sacerdoti che consentivano di esaminare alcuni testimoni, nonostante l'estesa dimensione del distretto inquisitoriale. Alla carica di familare potevano accedere solo candidati di condizione agiata, in grado di vivere del proprio. In realtà, dopo la visita al tribunale del 1592 si specificò che fossero ammessi «uomini di condizione minore, ma affidabili e abbienti», vale a dire, come si raccomandò, «siano meccanici e non di condizione maggiore». La visita rivelò anche l'esigenza di un maggior numero di commissari e deputati, fissando il numero dei familiari previsti a otto per Coimbra, due per Porto e Bragança e uno per ogni città o grande località del distretto. Se si considerano grandi località Aveiro, Barcelos, Braga, Buarcos, Guimarães, Lamego, Torre de Moncorvo, Viana, Vila do Conde, Vila Real e Viseu non si trattava di numeri poi molto più elevati di quello stipulato nel 1567, che aveva stabilito la cifra richiesta nella quota complessiva di venti familiari. Un secolo più tardi, nel 1693, la rete era chiaramente cresciuta e il Sant'Uffizio di Coimbra contava in tutto 236 familiari (59 nella città in cui aveva sede il tribunale; 40 a Porto; 20 a Braga, Lamego, Viana e Viseu; 18 ad Aveiro; 10 a Miranda do Douro e Guimarães; 8 a Bragança e Barcelos; 6 a Pinhel, Seia e Torre de Moncorvo). Nel corso di tutti quegli anni erano talora apparsi falsi familiari il cui tentativo di estorcere denaro ai nuovi cristiani in cambio di informazioni riservate fu punito con severe sentenze, come l'esilio e la galera.

L'attività della censura inquisitoriale a Coimbra, già avviata durante gli anni Quaranta del Cinquecento, presentò sin dall'inizio alcune peculiarità. Nel 1558 il locale vescovo Soares ordinò di svolgere un'inchiesta sulle conclusioni insegnante da un docente universitario. L'anno seguente pubblicò l'indice dei libri proibiti di papa Paolo IV, giudicato così duro e radicale da non essere accolto in molti Stati cattolici. Ma Coimbra fu anche la città dove si incrociarono censura inquisitoriale e censura universitaria, dando luogo talora a un confronto in cui la prima cercò di assoggettare la seconda, sebbene fino alla fine del Cinquecento il Sant'Uffizio si sia servito di rinomati professori di Teologia, come Martín de Ledesma, il dottor Navarro (Martín de Azpilcueta), o Paio Rodrigues Vilarinho. Nel 1595 si giunse alla pretesa dell'inquisitore generale di esaminare la lista dei libri posseduti da frate António de São Domingos, titolare della cattedra di Prima di Teologia, nonché deputato dell'Inquisizione. Filippo II fu chiamato a intervenire in difesa dell'università. Lo stesso avvenne con il Collegio della Compagnia di Gesù, nonostante i padri si stessero inserendo allora nelle fila di qualificatori e revisori. Per quanto riguarda, infine, la vigilanza sui porti, nel 1580 risultava che solo a Porto, Vila do Conde e Viana fosse effettivamente svolto un controllo delle navi straniere da parte degli incaricati dai vescovi competenti. Soltanto all'inizio del Seicento, con la riforma del tribunale e i nuovi regolamenti dei revisori e dei visitatori, la situazione venne ad essere realmente sotto controllo.

Fra i reati puniti, il delitto di cripto-ebraismo fu oggetto di circa l'84% (88% fino al 1629) dei processi aperti dall'Inquisizione di Coimbra nei quasi tre secoli della sua attività. Nel tempo, del resto, il tribunale subì una notevole evoluzione. Dopo la prima fase sperimentale degli anni Quaranta del Cinquecento, il suo funzionamento divenne in breve tempo regolare a partire dalla riapertura del 1565. L'incerta fase che seguì, caratterizzata dall'assenza di una legislazione consistente e puntuale, nonostante il Regolamento dell'Inquisizione del 1552, si concluse con il Regolamento del Consiglio Generale del Sant'Uffizio (1570), che determinò nuove norme, oltre a rafforzare il rapporto fra quest'ultimo e i tribunali di distretto. In quel periodo l'Inquisizione di Coimbra

investì con la propria azione grandi comunità di nuovi cristiani, molti dei quali mostravano di non conoscere ancora la dottrina cristiana, né in particolare le preghiere, come accadeva del resto anche tra i vecchi cristiani. Tra 1570 e 1580 si definirono criteri e procedure e si avviarono visite regolari. La media del tempo di detenzione si aggirava tra i sei mesi e l'anno. Il Consiglio Generale aggravava sistematicamente le pene in caso di divergenza nei pareri forniti in tribunale. Tra 1580 e 1605 le visite inquisitoriali della Beira e, soprattutto, del Trás-os-Montes portarono a un sovraccarico di attività per il tribunale e, come si è detto, a una perdita della sua efficacia. La media dei tempi di detenzione crebbe fino a tre anni, una tattica usata per fare pressione sugli imputati, che a loro volta mettevano in atto differenti strategie di resistenza. Gli abitanti di Porto scelsero di osservare il silenzio, sopportando spesso la tortura, ma evitando così la confisca dei beni. I nuovi cristiani del Trás-os-Montes, che rappresentarono allora la maggioranza dei detenuti, optarono invece per abbondanti e minuziose confessioni rilasciate in massa per rallentare i processi e obbligando l'Inquisizione a semplificare le procedure: si cessò così di registrare parola per parola le delazioni per limitarsi a annotare i nomi di denuncianti e denunciati. L'inganno era stato escogitato dai nuovi cristiani di Bragança per far incriminare falsamente alcuni concittadini vecchi cristiani come giudaizzanti. Per uscire di prigione, questi ultimi si spinsero ad ammettere il proprio cripto-ebraismo. Lo scandalo sollevato dalla scoperta di quel meccanismo gettò discredito sul tribunale di Coimbra, tanto più che per 'entrare' più agevolmente in terre dove l'Inquisizione non era ancora penetrata, si era scelto di considerare sufficiente per l'arresto la deposizione di un solo teste, purché fosse parente stretto del colpevole. L'episodio dei falsari di Bragança favorì la concessione del perdono generale del 1604-1605, nonostante la forte contrarietà al provvedimento espressa dalla Chiesa lusitana. Il successivo periodo fino al 1640 si aprì con una stagione di rinnovamento legislativo culminata nel secondo Regolamento del Sant'Uffizio (1613). Il tribunale di Coimbra raggiunse l'apice della sua attività repressiva con la visita iniziata nel 1618, che offrì la possibilità di una vasta campagna di persecuzioni prima a Porto e poi nella stessa Coimbra, portando all'arresto di centinaia di membri delle fasce più elevate della società, che non riuscirono a sfuggire alla prigione perché non conoscevano le nuove norme di procedura dell'Inquisizione. Queste ultime autorizzavano, fra l'altro, i visitatori a svolgere indagini per conto proprio, a individuare i potenziali delatori e a fare pressioni perché sporgessero denuncia contro chi il Sant'Uffizio aveva deciso di colpire. Ma quell'inedita efficienza fu dovuta anche a tutta una serie di violazioni giuridiche, che causarono un nuovo problema di sovraffollamento delle carceri da un lato e un forte aumento delle fughe dall'altro, con conseguenze disastrose sull'economia. Nelle cosiddette grandi catture di Porto e di Coimbra, la maggior parte dei detenuti proveniva dal mondo delle professioni liberali, del grande commercio, delle banche, oppure dalle fila del clero (sacerdoti, canonici, suore). I nuovi cristiani di Porto non si rassegnarono di fronte a tanta illegalità e corruzione, fino ad ottenere l'apertura di un'inchiesta nel 1628, che dette torto ai nuovi cristiani, ma provò l'esistenza di irregolarità, in primo luogo nell'applicazione della confisca dei beni. Gli anni successivi al 1640 attendono ancora uno studio adeguato, anche perché i pochi processi sinora presi in considerazione sono relativi a episodi eccezionali, come il caso del padre gesuita António Vieira. L'incidenza del cripto-ebraismo diminuì progressivamente fino a fine Seicento, mentre il tribunale allargava sempre più il proprio raggio d'azione sui vecchi cristiani. A metà Settecento, con la svolta nella politica della Corona verso l'Inquisizione al tempo del marchese di Pombal, il declino del tribunale di Coimbra divenne sempre più marcato, nonostante si registrino ancora in quel secolo casi di giudaizzanti condannati, soprattutto e sempre più provenienti dall'interno del regno, in particolare dalle regioni del Trás-os-Montes e della Beira. Con i cambiamenti introdotti dal re Giuseppe I, tuttavia, il tribunale era ormai entrato nella sua agonia finale.

(E. Cunha de Azevedo Mea)

Vedi anche

Commissario del Sant'Uffizio, Portogallo; Consiglio Generale dell'Inquisizione portoghese; Cruz, Bernardo da; Domenicani, Portogallo; Familiari, Portogallo; Gesuiti, Portogallo; Homem, António; Indici dei libri proibiti, Portogallo; Inquisizione portoghese; Nuovi Cristiani, Portogallo; Perdoni generali; Pombal, marchese di; Soares, João; Vieira, António; Visite inquisitoriali

Bibliografia

Andrade 1999, Baião 1923, Ferreira 1998, Herculano 1975-1976, Mea 1997, Paiva 2004, Peneda 1999, Torres 1986

Collegio delle Arti di Coimbra, processi del - La fondazione del Collegio delle Arti di Coimbra si inserisce nella dinamica politica culturale del re Giovanni III di Portogallo, e più precisamente nella riforma del sistema educativo promossa insieme alla rinnovamento dell'Università, trasferita da Lisbona a Coimbra nel 1537. Il Collegio delle Arti fu creato nel 1547 con l'obiettivo di istituire un nuovo centro di insegnamento sul modello del Collegio di Sainte-Barbe a Parigi. A dirigerlo fu chiamato André de Gouveia, che si era guadagnato fama internazionale guidando con successo il Collegio di Guyenne a Bordeaux. Il progetto voluto da Giovanni III conferiva al Collegio una funzione propedeutica all'istruzione universitaria. Il re aveva infatti previsto l'obbligo di un anno di studi di Logica per poter accedere alla facoltà di Diritto, sia civile, sia canonico, mentre chi si preparava a studiare Medicina o Teologia era tenuto a seguire un corso in Arti, la cui durata nel 1549 fu fissata dal sovrano in tre anni (fu quindi prolungata di un semestre l'anno seguente).

Il primo statuto del Collegio di Coimbra ne sancì la totale indipendenza dall'Università. L'autorità pedagogica, direttiva e disciplinare era in mano al principale, al di sopra del quale c'era soltanto il re. L'originalità del Collegio non derivava tuttavia dal suo carattere autonomo, bensì dal sistema di internato organizzato secondo i modelli dell'umanesimo cristiano. André de Gouveia concepiva il Collegio come luogo di istruzione e al contempo di educazione, dove il maestro fosse anche precettore e la pedagogia si fondasse sulle forme di pietà e sullo studio. Il Collegio entrò in funzione nel febbraio 1548. Il successo fu immediato. André de Gouveia selezionò un corpo di docenti specializzato, da João da Costa, vice-principale del Collegio di Guyenne a Diogo de Teive, da António Martins agli scozzesi George e Patrick Buchanan e ai francesi Nicolas de Grouchy, Arnould Fabrice, Guillaume Guerente, Élie Vinet, e ad altri ancora, chiamati bordolesi perché giunti perlopiù da Bordeaux. Con il loro arrivo il gruppo dei professori provenienti dal Collegio di Sainte-Barbe, detti i parigini, che a Coimbra insegnavano arti e grammatica, si sentirono defraudati perché declassati a una condizione di inferiorità, tanto da perdere, in alcuni casi, la cattedra. Di fatto, mentre questi ultimi concepivano il Collegio come un istituto scolastico, per André de Gouveia si trattava invece di un servizio che doveva fondere istruzione e educazione spirituale. Inoltre, nell'ambiente universitario della città esistevano ampi settori poco favorevoli alle innovazioni e all'ingresso di docenti stranieri. Si diffuse così un clima di tensione e animosità che non tardò a degenerare in uno scontro aperto. I bordolesi furono circondati dal sospetto di eresia, alimentato anche dai contrasti personali e ideologici tra André de Gouveia e suo zio Diogo de Gouveia il Vecchio. Quando André morì improvvisamente nel giugno 1548 a sostituirlo fu il nipote Diogo de Gouveia il Giovane, il prediletto dello zio. La sua nomina segnò una vittoria per i parigini. Ma il nuovo direttore riuscì solo inasprire l'inimicizia tra i due gruppi e fu presto dimesso dal re. La tregua non durò

molto. Preparata sin dal 1549 attraverso indagini condotte a Parigi su ordine dell'inquisitore generale, il cardinale infante Enrico, nel 1550 fu avviata una campagna di repressione nel Collegio che portò all'arresto da parte del Sant'Uffizio di Lisbona di alcuni dei più celebri professori che vi insegnavano, sollevando grande scandalo. La cattura simultanea, nell'agosto 1550, di João da Costa, Diogo de Teive e George Buchanan, accusati di esssere luterani, provocò anche malumori nel corpo docente dell'Università di Coimbra. Il dottor Navarro (Martín de Azpilcueta) si rivolse alla regina Caterina implorando un suo intervento riparatore. Ma rivalità, intrighi e invidie personali che attraversavano il mondo universitario di Coimbra si saldarono allora alla piena entrata in funzione dell'Inquisizione (dopo la concessione di pieni poteri garantita dalla bolla *Meditatio cordis*, 1547). Il biennio 1550-1551 segnò una profonda svolta nella politica culturale della Corona e un riallineamento dei più generali orientamenti culturali e religiosi nel regno, sancito anche dalla prima pubblicazione a stampa di un Indice dei libri proibiti in Portogallo (1551). In un simile contesto l'arresto dei tre professori umanisti suonò come un monito per le future 'irriverenze'.

Nel suo studio condotto a partire dai processi inquisitoriali, Brandão ha sostenuto che niente di formalmente eterodosso fu riscontrato durante i procedimenti contro Teive e Costa, pure considerati sospetti di aver commesso errori di fede e condannati all'abiura *de levi* e *de vehementi*, rispettivamente. Teive fu incolpato per aver pronunciate parole in disaccordo con i fondamenti e le leggi della Chiesa, per aver vissuto in compagnia di persone di dubbia fede religiosa e per aver mangiato carne durante la quaresima pur essendo in piena salute. Costa, oltre a queste stesse colpe, fu incriminato per il possesso di libri proibiti e di autori eretici, o sospetti, e per aver messo in dubbio, in alcune occasioni, l'esistenza del purgatorio. Buchanan, invece, ammise davanti ai giudici di aver vacillato per un periodo su questioni rilevanti, come l'esistenza del purgatorio, l'obbligo del celibato ecclesiastico, l'eucaristia, l'intercessione dei santi, ecc. Si dichiarò comunque pentito e, come gli altri due colleghi portoghesi, abiurò nel 1551 di fronte agli inquisitori e ai funzionari del tribunale, senza doversi sottoporre all'infamia pubblica dell'*auto da fé*.

I professori di Coimbra subirono anche una breve reclusione in convento. Teive fu tradotto nel convento geronimiano di Belém nel luglio 1551, uscendone già due mesi dopo per motivi di salute. Costa e Buchanan affrontarono una detenzione poco più lunga. Il primo fu confinato nel convento di Santo Elói di Lisbona. Buchanan, invece, rimase nel convento di São Bento de Xabregas fino all'inizio del 1552, quando ottenne la licenza per abbandonare il paese.

(E. Cunha de Azevedo Mea)

Vedi anche

Buchanan, George; Coimbra; Giovanni III, re di Portogallo; Indici dei libri proibiti, Portogallo; Lisbona; Protestantesimo, Portogallo; Soares, João; Teive, Diogo de

Bibliografia

Braga 1892-1902, Brandão 1943, Brandão 1944, Brandão 1945, Brandão 1948-1969, Brandão 1990, Dias 1969, Dias 1982, Henriques 1906, Rodrigues 1997

Colonia - La nunziatura di Colonia venne istituita nel 1584 come rappresentanza papale permanente *ad tractum Rheni* dopo il fallimento del tentativo da parte del principe elettore e arcivescovo Gebhard Truchsess von Waldburg di trasformare il suo territorio diocesano in un principato secolare e di rendere libera la confessione religiosa. Essa raccolse gli arcivescovati di Colonia, Trier e Mainz e le diocesi di Strasburgo, Worms e Spira, Münster, Paderborn, Osnabrück e Lüttich. Come nel caso delle nunziature di Lucerna e di Graz, i cui compiti consistevano anche nel proteggere la Chiesa cattolica in quelle regioni e nell'introduzione dei decreti di riforma del Concilio di Trento, si trattò di una cosiddetta nunziatura riformatrice.

La nunziatura venne soppressa nel 1794 a seguito dell'occupazione francese di Colonia e della Renania, e in seguito non venne più ricostituita. Come non solo nelle nunziature italiane, ma anche nelle rappresentanze papali di Madrid, Parigi e Praga, e in particolare Vienna, è da osservare che anche la nunziatura di Colonia si poggiava sulla Segreteria di Stato per tenersi in costante contatto con il Sant'Uffizio. I nunzi non erano soltanto rappresentanti diplomatici della Sede Apostolica ma, in un certo senso, anche braccio destro del Sant'Uffizio. L'influenza di quest'ultimo sulle vicende fuori dall'Italia si intensificò nel passaggio tra Cinque e Seicento. Fonti fondamentali per lo studio di questa cooperazione sono la corrispondenza della Segreteria di Stato e, nel caso della nunziatura di Colonia, l'archivio, in parte conservatosi, della nunziatura, oltre alle serie dell'ACDF, soprattutto i *Decreta Sancti Officii*. I *Processi di Colonia* registrati nei vecchi inventari dell'ACDF sono andati persi. Accanto alle consuete istruzioni e facoltà per le missioni diplomatiche, i nunzi di Colonia ricevevano anche facoltà di Inquisizione rilasciate dal Sant'Uffizio, che permettevano loro di condurre processi inquisitoriali nel tribunale della nunziatura e di assolvere *in utroque foro* nei casi riservati alla Sede Apostolica, soprattutto in quelli di eresia.

Oltre a ciò Colonia fu sede di uno dei pochi inquisitori apostolici fuori d'Italia. La tradizione connessa al priorato del convento domenicano cittadino, di origine medievale, e interrotta verso la metà del XVI secolo, venne infatti rinnovata nel 1606 e portata avanti fino alla fine del XVIII secolo. A causa della perdita delle fonti si può dire poco fino a ora sull'attività di questo inquisitore; tuttavia le relazioni della nunziatura e le fonti dell'ACDF documentano la regolare cooperazione dei nunzi e degli inquisitori di Colonia e il loro modo di rapportarsi alle indicazioni provenienti dal Sant'Uffizio. Un'importante sfera di attività sia dei nunzi sia degli inquisitori consisteva nel controllo del mercato e del commercio librario. Nella loro sfera di competenza cadevano sia Colonia, che era il maggiore centro della stampa tedesca, sia Francoforte, centro del commercio librario europeo. Attraverso la collaborazione con i commissari imperiali per il controllo dei libri, che si realizzò a partire dal 1604 a Francoforte, e soprattutto attraverso la regolare trasmissione di liste di libri cattolici al Sant'Uffizio, questo controllo fu reso utile anche per l'Italia e fu mantenuto in uso fino al XVIII secolo. I nunzi rendevano noti nel loro distretto i divieti dalla Congregazione dell'Indice e dell'Inquisizione, per esempio quelli sugli scritti di Paolo Sarpi e Galileo Galilei, e fecero sì che altre pubblicazioni proibite sparissero dal mercato attraverso sequestri eseguiti senza clamore; organizzavano controversie pubbliche e, secondo le possibilità, anche procedimenti contro autori, stampatori ed editori. Oltre a ciò erano autorizzati a concedere ai cattolici il permesso di lettura di libri proibiti.

Di norma il Sant'Uffizio veniva fatto intervenire nelle questioni legate soprattutto alle missioni, all'applicazione delle norme conciliari, alla concessione di dispense matrimoniali, alle dispense per i chierici con alti ordini che volevano sposarsi, e al conferimento di benefici ecclesiastici a persone che si erano convertite. Per questo si rendeva spesso necessaria un'abiura *in utroque foro* davanti al tribunale della nunziatura. Anche in caso di miracoli e di affettata santità, nell'ambito della nunziatura veniva fatto intervenire il Sant'Uffizio. Invece durante la caccia alle streghe, che imperversò nei decenni del principe elettore Ferdinando di Baviera (1612-1650), sia i nunzi che il Sant'Uffizio non ebbero alcun ruolo.

(P. Schmidt)

Vedi anche

Censura libraria; Germania; Nunziature apostoliche; Permessi di lettura

© 2013 SISMEL EDIZIONI

Bibliografia

Feldkamp 1993-1995, Gatz-Iserloh-Repgen 1969-, Mergentheim 1908, Reinhard 1969, Repgen 1975, Schmidt 2008, Springer 2004

Colonna, Marcantonio - Nato nel 1523 dall'illustre famiglia romana, e membro del Collegio cardinalizio sin dal 1565, Colonna fu un esponente di quella tendenza moderata nella politica di censura libraria che privilegiò l'espurgazione della letteratura ereticale e immorale rispetto alla sua proibizione totale. Egli tentò di rendere la Congregazione dell'Indice, di cui fece parte, uno strumento del suo programma, ma si scontrò con la resistenza dei papi e con quella dei cardinali del Sant'Uffizio, che rivendicarono la loro giurisdizione in materia di libri proibiti.

La sua esperienza di censore iniziò con la partecipazione alla commissione che elaborò l'Indice dei libri proibiti tridentino (1564), che tentò di moderare le rigide norme imposte con l'Indice di Paolo IV (1559), attenuandone le restrizioni sulle traduzioni in volgare della Bibbia e introducendo (per la prima volta nella censura romana) la possibilità dell'espurgazione. Assente nella Congregazione guidata dal cardinale Guglielmo Sirleto tra il 1571 e il 1584, Colonna si unì alla ricostituita Congregazione dell'Indice l'8 febbraio del 1587, diventandone anche prefetto. Emerse allora come una voce autorevole tra i cardinali, e fu responsabile di gran parte della corrispondenza con le autorità ecclesiastiche locali italiane sulla censura della letteratura e sull'applicazione delle norme dettate da Roma.

Durante i lunghi lavori per l'Indice del 1596, Colonna e i cardinali membri della Congregazione furono ostacolati da interferenze provenienti da molteplici fronti. Sisto V infatti dettò una serie di regole per la censura che lasciavano poco margine per la loro modifica da parte della Congregazione; al contrario Clemente VIII, che disapprovava la linea del predecessore, ordinò una revisione del nuovo Indice dopo averlo in un primo tempo approvato. Su un altro versante, Colonna portò avanti un conflitto personale con Giulio Antonio Santoro, membro di spicco e segretario della Congregazione del Sant'Uffizio. Santoro si spinse fino ad accusarlo di essere un agente degli ebrei quando Colonna sostenne la possibile espurgazione del *Talmud* che il cardinale di Santa Severina voleva invece bandire del tutto. Colonna, dal canto suo, contribuì a bloccare l'elezione a papa di Santoro nel conclave del 1592, squalificando il suo avversario e definendolo in una lettera un «altro Paolo IV» (Fragnito 2005: 77). L'odio fra i due cardinali, di certo, fu alimentato da una serie di fattori non tutti di natura ideologica o religiosa; ma la compilazione dell'Indice rappresentò uno dei più importanti.

Oltre a far parte della Congregazione dell'Indice, Colonna collaborò in prima persona a diversi progetti eruditi promossi all'interno della Curia romana e miranti a dare una risposta alla cultura e alla controversistica protestanti e a rafforzare i fondamenti della dottrina cattolica. Nel 1571 partecipò a una commissione di sei cardinali istituita da Pio V per confutare la Confessione Augustana e le *Centurie di Magdeburgo*, e nel 1591 fu nominato cardinale protettore della Biblioteca Vaticana. Partecipò infine in più occasioni ai lavori di revisione della *Vulgata*, e dopo aver preso parte a una commissione istituita nel 1569, fu posto alla guida del gruppo riunito nel 1591 da Gregorio XIV per rivedere e correggere l'edizione del testo ufficiale licenziata da Sisto V. Preparata sotto la direzione di Colonna e del cardinale inglese William Allen, l'opera fu resa pubblica l'anno seguente. Colonna morì nel 1597.

(P. Mazur)

Vedi anche

Allen, William; Censura libraria; Congregazione dell'Indice; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Santoro, Giulio Antonio; Sirleto, Guglielmo

Bibliografia

Fragnito 1997, Fragnito 2005, Frajese 2006, Petrucci 1982

Colonna, Vittoria - Aristocratica colta, famosa poetessa, protettrice dei cappuccini e seguace di Bernardino Ochino prima della sua fuga dall'Italia, legata poi al cardinale Reginald Pole, di cui condivise le idee religiose, Vittoria Colonna nacque a Marino nel 1490 da Fabrizio e Agnese di Montefeltro, figlia del duca Federico. Il padre era uno dei maggiori condottieri del tempo, passato dal servizio francese a quello degli aragonesi. Ancora bambina, dal padre fu destinata in moglie a Ferrante (Ferdinando) Francesco d'Avalos, marchese di Pescara. Le nozze si celebrarono a Ischia il 27 dicembre del 1509, e due anni dopo Ferrante partecipò alla guerra della lega antifrancese promossa da Giulio II restando prigioniero a Ravenna. In quel periodo si colloca la prima composizione in versi di Vittoria, ispirata dalla lontananza del marito amato. Alla corte di Ischia e a quella di Napoli la Colonna frequenta i più noti umanisti e poeti napoletani, come Jacopo Sannazzaro, il Cariteo (Benet Garret) e Galeazzo da Tarsia. Nel 1520 andò a Roma e vi conobbe Pietro Bembo, Baldassar Castiglione e Jacopo Sadoleto, segretari di Leone X. A Ischia provvide all'educazione di Alfonso D'Avalos del Vasto, cugino di Ferrante, che allevò come un figlio. Nel 1521, la ripresa della guerra tra Francia e Spagna allontanò nuovamente il marchese di Pescara, che si pose al servizio di Carlo V, guidando l'esercito imperiale alla vittoria nella battaglia di Pavia (1525). Qui Ferrante fu colpito, e qualche mese dopo morì a Milano, per i postumi della ferita o forse per avvelenamento. Questo evento incise profondamente nella vita di Vittoria, già provata per la morte del fratello minore, del padre e della madre. Il suo desiderio di chiudersi in convento fu tuttavia contrastato dal fratello Ascanio, divenuto capofamiglia, e dal papa Clemente VII.

Nel 1530 Vittoria cominciò a frequentare a Napoli il circolo dello spagnolo Juan de Valdés, dove convenivano intellettuali e aristocratici sensibili a una religiosità interiore basata sulla meditazione della Scrittura; e iniziò un profondo cammino di fede spronata anche dalla predicazione e dall'esempio dei padri cappuccini e di Bernardino Ochino. Nel contrasto che oppose francescani osservanti e cappuccini la Colonna sostenne a più riprese questi ultimi intervenendo a loro favore prima con Clemente VII e poi con Paolo III; ma non esitò a denunziare Ludovico da Fossombrone quando questi rifiutò di convocare il capitolo dell'Ordine e lo stesso Bernardino Ochino dopo il rifiuto di presentarsi a Roma e la sua fuga dall'Italia. Nel 1537 intraprese un viaggio a Venezia con l'intento di recarsi in Terrasanta, ma si fermò a Ferrara, dove fu ospite di Renata di Francia e seguì la predicazione di Ochino, conoscendo anche i primi gesuiti che là si trovavano: Claude Jay e Simão Rodrigues. Dopo aver rinunciato al suo pellegrinaggio, si avviò in Toscana e toccò le città di Pisa e Lucca, seguendo Ochino, ma venendo anche in contatto con altri religiosi che aspiravano alla riforma della Chiesa o avevano già optato per le dottrine riformate come Pietro Carnesecchi e Pier Martire Vermigli. Nel 1538 fu pubblicata a Parma la sua prima raccolta di poesie, che comprendeva 153 sonetti. Il successo fu immediato e la fama della colta aristocratica fu tale da non venire scalfita neppure dalle disgrazie familiari. Nel 1541, infatti, il fratello Ascanio intraprese una guerra con il papa per il rifiuto di pagare una tassa sul sale. Perduta la guerra, i beni della famiglia che si trovavano nel territorio dello Stato pontificio vennero confiscati e il ribelle fu esiliato. Da quella data in poi Vittoria intraprese una vita appartata, lontana dalle corti e tutta dedita all'approfondimento della vita religiosa e della riforma della Chiesa. Visse tra Orvieto, Roma e Viterbo alloggiando in conventi femminili e coltivando legami spirituali che contribuirono all'approfondimento della sua fede. A Roma nel 1536 aveva conosciuto il grande Michelangelo, e il loro sodalizio si approfondì tra il 1545 e il 1547, anno della morte della poetessa. Ma fu soprattutto il contatto con Pole e con il cenacolo

che si riuniva nella sua casa di Viterbo, costituito da Marcantonio Flaminio, Pietro Carnesecchi e altri che la spinse ad approfondire lo studio della Scrittura e a dibattere temi teologici come quello della giustificazione per fede, nella speranza che si potesse giungere a una pacificazione con i protestanti. Il sodalizio viterbese fu ben presto sospettato di eresia, e la stessa Colonna fu oggetto d'attenzione da parte del Sant'Uffizio, guidato dal futuro Paolo IV, il cardinale Giampietro Carafa. La denuncia di Ochino da parte della poetessa nel 1542 attesta tuttavia la sua ferma intenzione di non uscire «dall'Arca», espressione con cui la nobile poetessa designava la Chiesa istituzionale.

(G. Zarri)

Vedi anche

Bembo, Pietro; Carnesecchi, Pietro; Flaminio, Marcantonio; Ochino, Bernardino; Paolo III, papa; Pole, Reginald; Sadoleto, Jacopo; Valdesianesimo; Vermigli, Pietro Martire

Bibliografia

Collett 2000, De Frede 1988, Firpo 2005, Patrizi 1982, Prosperi 1996, Ragionieri 2005, Tedeschi 2000, nn. 1279-1533

Commissario del Sant'Uffizio, Italia - Con questo termine si intendono due figure diverse dell'Inquisizione romana: il commissario generale e i commissari nominati localmente.

Il commissario generale del Sant'Uffizio a Roma

Nei tribunali dell'Inquisizione romana agirono regolarmente una pluralità di giudici della fede: i cardinali che facevano parte della Congregazione del Sant'Uffizio a Roma, i nunzi apostolici in alcune capitali di Stato, gli inquisitori e gli ordinari diocesani in tutte le sedi locali. Fra questi giudici stabili va annoverato il commissario generale del Sant'Uffizio, di norma un frate domenicano, scelto, per privilegio di Pio V, quasi esclusivamente tra i membri della provincia di Lombardia dell'Ordine dei predicatori. Si trattava di un ufficiale della Congregazione che conduceva i processi per conto dei cardinali, interrogava gli imputati e i testimoni e portava a termine le altre incombenze legate alle cause. Nei primi anni dopo la bolla *Licet ab initio* (1542) il frate commissario teneva anche la corrispondenza ed esaminava le opere a stampa.

Il primo commissario generale fu Teofilo Scullica da Tropea. Il frate ebbe la carica, con ogni probabilità, già dal 1542, e dai documenti risulta presente alle sedute della Congregazione dalla prima data della serie *Decreta Sancti Officii* (il 24 ottobre 1548) fino al 9 maggio 1551. Alla sua morte, nella seduta della Congregazione del 3 giugno 1551, furono nominati Michele Ghislieri, inquisitore di Como, e Gaspare Dotti, sacerdote e dottore *in utroque*, che ricoprì una funzione subordinata (il 9 giugno 1551 è indicato come luogotenente del commissario). Il ruolo di Ghislieri fu rilevante, ma nei processi più importanti tenuti dalla Congregazione contro vescovi o cardinali accusati di eresia i poteri giudiziari vennero delegati dal papa a giudici speciali quasi sempre di pari grado rispetto all'imputato, come risulta evidente nelle cause contro Vittore Soranzo, Giovanni Morone e Pietro Carnesecchi. In quelle circostanze, infatti, il pontefice volle esercitare un controllo diretto su casi assai delicati, eludendo così l'intervento dei cardinali inquisitori. Fin dall'inizio il commissario generale ebbe un *socius* che lo coadiuvava e che (recita un decreto del 31 maggio 1594) dopo tre anni di servizio poteva essere nominato inquisitore in una sede locale. Più tardi gli si affiancò anche un secondo *socius*. Diversi commissari generali (di cui è disponibile la serie completa fino al 1916) divennero poi vescovi, soprattutto nel Cinquecento e nella prima metà del Seicento; alcuni maestri del Sacro Palazzo e altri ancora cardinali.

Il funzionamento della Congregazione del Sant'Uffizio raggiunse già nei primi decenni la forma che conservò nel tempo. La seduta più importante era quella del giovedì: nella prima parte i cardinali inquisitori e il papa prendevano le decisioni più importanti e quelle finali sulle singole cause, alla sola presenza dell'assessore e del commissario generale, dopo che l'assessore aveva presentato i processi con un sommario; nella seconda parte, cui assistevano anche il notaio e i consultori, si trattavano i processi in corso, si concedevano le licenze di lettura e si delegavano i poteri inquisitoriali straordinari. Dal 1564 in poi si aggiunse un'altra seduta al mercoledì, alla quale il papa non partecipava mai. In essa i cardinali vagliavano e concludevano la cause più semplici, presentate loro dall'assessore alla presenza del commissario, mentre nella seconda parte della riunione erano presenti anche i consultori. I casi più complessi e gravi venivano invece riservati al papa nella seduta del giovedì. Più tardi venne istituita una seduta al lunedì, durante la quale i consultori, alla presenza del commissario e dell'assessore, deliberavano (con voto appunto consultivo) sulle questioni che sarebbero state poi sottoposte ai cardinali. Infine, a partire dal 1736 fu introdotta al venerdì o al sabato una riunione a cui partecipavano soltanto l'assessore, il commissario generale con il primo socio e il procuratore fiscale e nella quale si decidevano le questioni di minore rilevanza, che venivano tuttavia sottoposte il lunedì ai consultori e il mercoledì ai cardinali.

Elenco dei commissari generali fino al 1916 (Taurisano 1916a)

Fr. Theophilus Scullica a Tropea (1542-1551)
Fr. Michael Ghislieri e *Bosco* in Pedemontio (1551-1557)
Fr. Thomas Scoto de Rochegiano (1557-1565)
Fr. Archangelus Bianchi de Gambalo (1565-1566)
Fr. Umbertus Locati, Placentinus (1566-1572)
Fr. Antonius Balducci, Foroliviensis (1572-1576)
Fr. Thomas Zobbio, Brixiensis (1576-1582)
Fr. Lactantius Ranfoldi ab Urceis (1582-1588)
Fr. Hyppolitus Beccaria a Monteregali (1588-1589)
Fr. Vincentius Bruniatti a Monte Sancto (1589-1592)
Fr. Albertus Drago a Florentiola (1592-1599)
Fr. Deodatus Gentili, Ianuensis (1599-1604)
Fr. Augustinus Galamini, Brisighellensis (1604-1607)
Fr. Stephanus de Vicariis a Garexio (1607-1610)
Fr. Andreas Giustiniani, Ianuensis (1610-1614)
Fr. Michael-Angelus Seghizzi, Laudensis (1615-1616)
Fr. Desiderius Scaglia, Brixiensis (1616-1621)
Fr. Hyppolitus Maria Lanci ab Aqua Nigra (1621-1632)
Fr. Vincentius Maculano a Florentiola (1632-1639)
Fr. Ioannes Baptista a Martinengo (1639-1649)
Fr. Vincentius Preti a Serravalle (1650-1664)
Fr. Consalvus Gricci, Aesinus (1664-1666)
Fr. Dominicus Maria Pozzobonelli, Savonensis (1666-1681)
Fr. Thomas Mazza, Foroliviensis (1682-1688)
Fr. Thomas Maria Bosi, Bononiensis (1688-1705)
Fr. Pius Felix Cappasanta, Vicentinus (1705-1707)
Fr. Ioseph Maria Tabaglio, Placentinus (1707-1713)
Fr. Aloysius Maria Lucini, Mediolanensis (1714-1743)
Fr. Alexander Pius Sauli, Foroliviensis (1743-1760)
Fr. Seraphinus Forni de Venetia (1760-1764)
Fr. Seraphinus Maria Maccarinelli, Brixiensis (1765-1779)
Fr. Raymundus Maria Migliavacca, Mediolanensis (1779-1789)
Fr. Thomas Vincentius Pani, Ariminensis (1789-1792)
Fr. Ludovicus Paveni, Brixiensis (1792-1801)
Fr. Angelus M. Merenda, Foroliviensis (1801-1820)
Fr. Mauritius B. Olivieri, Salutiensis (1820-1845)
Fr. Hyacinthus Cipolletti de *Offida* in Piceno (1845-1850)
Fr. Philippus Bortolotti a Garexio (1850-1852)
Fr. Hyacinthus de Ferrari, Uneliensis (1852-1870)
Fr. Vincentius Leo Sallua de Garexio (1870-1897)
Fr. Thomas Maria Granello, Bononiensis (1897-1911)
Fr. Dominicus Maria Pasqualigo, Venetianus (1912-)

I commissari dell'Inquisizione romana

Fuori di Roma il commissario del Sant'Uffizio era una figura temporanea che veniva nominata appositamente in certi territori, o in riferimento a casi particolari. Si trattava di un giudice delegato a pieno titolo, e non va equiparato al *comisario* dell'Inquisizione spagnola, le cui funzioni erano analoghe a quelle del vicario foraneo dell'Inquisizione romana. I suoi poteri, infatti, erano speciali e pare corrispondessero a quelli dell'*inquisitor specialis* di età medievale: in particolare, rappresentando in modo più diretto il pontefice, nei casi assegnatigli egli godeva di una competenza superiore a ogni altra e poteva sottrarre agli altri giudici della fede anche i processi già iniziati. Sui commissari locali dell'Inquisizione romana ci sono pochi studi e pochissime notizie certe di ambito giuridico; di esempi se ne possono comunque fare alcuni. Importante il caso di Annibale Grisonio, canonico di Capodistria, in Istria dal dicembre del 1548 all'aprile del 1549 per il processo a Pier Paolo Vergerio, e dal marzo all'ottobre del 1558 per il viaggio dello stesso Vergerio in Friuli. Lo stesso Grisonio e il domenicano fra' Adriano da Venezia nell'ottobre del 1549 furono inviati a Chioggia per una *repetitio testium* sul conto del vescovo Jacopo Nacchianti. Il domenicano fra Michele Ghislieri fu inviato a Bergamo per il caso di Vittore Soranzo nell'aprile-maggio 1551. Non risultano invece commissari, ma solo inquisitori, fra' Felice Peretti da Montalto (futuro Sisto V), inviato a Venezia nel 1560, e fra' Dionigi Sammattei da Costacciaro, a Firenze nel 1594, entrambi frati minori conventuali. Essi tuttavia ebbero competenza su tutto lo Stato, come si evince chiaramente per Venezia. Un altro commissario fu il domenicano Santo Cittinio, attivo nell'Inquisizione di Aquileia durante la gestione del vicario patriarcale Giacomo Maracco (1557-1576), che lo preferì spesso al normale inquisitore, un minore conventuale. Maracco, pur dotato di autorità ordinaria nei processi di fede, nel giugno del 1558 divenne commissario subdelegato del Sant'Uffizio, cumulando così i due poteri. L'unico studio sull'attività di un commissario è quello condotto su Annibale Grisonio nel 1558. È ben documentata anche la sua attività negli anni 1548-1549 e sono stati pubblicati, ma non studiati, i suoi interrogatori contro Nacchianti. Un commissario speciale fu il giudice delegato dalla Congregazione per il Viceregno di Napoli. All'inizio (1553) la delega fu affidata al vicario arcivescovile Scipione Rebiba, e agli altri che gli succedettero nell'incarico; ma dal 1585 in poi le due cariche vennero distinte. Per volontà della Congregazione tale commissario fu chiamato ministro del Sant'Uffizio e doveva evitare con cura di usare il nome di inquisitore, per non urtare l'avversione dei napoletani a ogni tipo di Inquisizione.

Brevi notizie si hanno anche su altri commissari. Con un breve papale dell'11 agosto 1548 il domenicano Tommaso Stella fu nominato commissario per la contea della Mirandola con poteri speciali per assolvere gli eretici pentiti in entrambi i fori. Nel settembre del 1549, inoltre, il papa cercò di introdurre l'Inquisizione nella Repubblica di Lucca nominandovi due commissari; ma il provvedimento fu ritirato per l'intervento del vescovo, il cardinale Bartolomeo Guidiccioni, che pure faceva parte della Congregazione. Il 23 gennaio 1552 furono nominati commissari apostolici nel Ducato di Modena il vescovo di Casale Monferrato, Francesco de Michalis, e il domenicano fra Girolamo da Lodi, che condussero un'efficace azione contro i seguaci della Riforma. Con un breve identico, e nella stessa data, vennero confermati i commissari del Sant'Uffizio per Firenze e per tutto il Ducato mediceo. Nella repressione dei valdesi di Calabria nel novembre del 1560 fu nominato commissario apostolico a Montalto, San Sisto e Guardia il domenicano Valerio Malvicini, che con poteri ricevuti sia dal papa che dal viceré esautorò i giudici della fede precedenti, cominciò ad aprire in prima persona i processi per eresia e suggerì alla Congregazione un atteggiamento più severo verso chi aveva già abiurato. Mancando studi sistematici sulla figura del commissario, non è prudente sostenere che essa, al di fuori di Roma, scompaia a fine Cinquecento, perché deleghe speciali talvolta furono usate anche in seguito. Nel 1690, per esempio, Alessandro VIII sospese dalla giurisdizione il vescovo di Jesi Pier Matteo Petrucci e inviò come vicario generale apostolico e commissario del Sant'Uffizio Orazio Perozzi, che nei quattro anni seguenti governò la diocesi e aprì processi per quietismo contro laici ed ecclesiastici. Risulta, infine, che oltre ai vicari foranei del Sant'Uffizio gli inquisitori locali nominassero talvolta anche dei commissari con poteri limitati alla parte informativa del processo, come si può evincere, alla metà del Seicento, da casi dell'ufficio di Aquileia e Concordia.

(A. Del Col)

Vedi anche

Aquileia; Assessore; Balducci, Antonio; Carnesecchi, Pietro; Congregazione del Sant'Uffizio; Domenicani, Italia; Gentile, Deodato; Locati, Umberto; Lucca; Maestro del Sacro Palazzo; Morone, Giovanni; Napoli; Pio V, papa; Quietismo; Rebiba, Scipione; Scaglia, Desiderio; Sisto V, papa; Soranzo, Vittore; Valdesi di Calabria, età moderna; Venezia; Vergerio, Pier Paolo

Bibliografia

Beretta 1998, Borromeo 2003(a), Brambilla 2000, Del Col 1998, Del Col 2006, Fontana 1666, Henner 1890, Lavenia 2007, Mozzato 1993, Paolin 2000, Taurisano 1916(a), Visintin 2008

Commissario del Sant'Uffizio, Portogallo - Con il decreto del 12 aprile 1570, l'inquisitore generale, il cardinale infante Enrico, dispose che ciascuno dei tre tribunali del regno (Lisbona, Coimbra e Évora) si dotasse di rappresentanti (senza specificare con quale statuto) nelle località del proprio distretto. Nel 1578 il cardinale infante tornò ad insistere sull'argomento con il tribunale di Lisbona, mentre nel 1584 il suo successore Jorge de Almeida si rivolse a Coimbra ordinando per la prima volta in modo specifico la nomina di «commissari», «nelle principali località perché raccolgano informazioni sommarie sulle questioni che riguardano il Sant'Uffizio e ratifichino le testimonianze, come si usa in Castiglia». Gli inquisitori di ciascun distretto avrebbero dovuto stabilire dove creare commissari e fissarne il numero necessario. Ancora nel febbraio 1605 il nuovo inquisitore generale, Pedro de Castilho, all'epoca anche viceré di Portogallo, ribadì agli inquisitori di Coimbra la necessità di istituire commissari e notai nelle «cittadine e località di questo distretto». Inoltre stabilì che prendessero informazioni sul conto dei candidati, che avrebbero dovuto dimostrare di possedere le qualità e la purezza di sangue richieste e risiedere poi stabilmente nei luoghi loro assegnati (ANTT, CGSO, liv. 369, c. 245*v*). Gli inizi, comunque, non furono facili, come rivela l'esempio del primo commissario ufficiale di Madera, Luís Spínola, tesoriere generale della cattedrale di Funchal che, a quanto pare, accettò l'incarico solo perché forzato (1618). Di fatto, una rete di agenti tardò a lungo a diffondersi sul territorio, ma al ritardo si ovviò, almeno in parte, continuando a ricorrere alla collaborazione delle autorità diocesane. Con il tempo cominciarono a presentarsi candidati, sebbene in forme e tempi diversi da regione a regione.

Secondo José Torres la nomina dei primi commissari in Portogallo risalirebbe al 1580. Nei tribunali del regno sarebbero stati reclutati in tutto 2561 commissari (132 tra 1580 e 1620; 297 tra 1621 e 1670; 637 tra 1671 e 1720; 1011 tra 1721 e 1770; 484 tra 1771 e 1820). I commissari del Sant'Uffizio operarono anche nelle regioni che rientravano sotto la giurisdizione del tribunale di Goa (Damão, Bassein, Mozambico, Macao, Molucche). In generale, a causa delle enormi distanze che separavano i territori dell'*Estado da Índia* dalla sede del tribunale, i commissari godettero di una grande autonomia dagli inquisitori. Un'altra caratteristica perculiare dei commissari attivi nell'impero portoghese in Oriente fu quella di servirsi non solo di un notaio di loro scelta, ma anche di un nativo del luogo come *naique* del Sant'Uffizio, incaricato di «svolgere

indagini a distanza per loro conto» (BNRJ, 25, 1, 3, n. 204) e «per servire da interprete» (BNRJ, 25, 1, 5, n. 132). Tuttavia, i processi di abilitazione del tribunale di Goa sono andati perduti. Non è dunque possibile avere una misura esatta del fenomeno.

Il secondo Regolamento del Sant'Uffizio (1613) impose che nei principali centri abitati di ogni distretto, e in particolare nei porti di mare, si impiegassero commissari dotati di un notaio al loro servizio (tít. 1, §. 2). Il Regolamento successivo, entrato in vigore nel 1640, affrontava la materia in modo più approfondito, specificando quali fossero i compiti e i requisiti del commissario (liv. 1, tít. 11). Ad eccezione dell'introduzione sul profilo richiesto ai candidati, i tredici paragrafi dedicati a quella figura furono ripresi alla lettera anche nel Regolamento dei commissari (a stampa), che veniva consegnato loro insieme alla patente di agente dell'Inquisizione. I candidati, come ogni funzionario e ufficiale del Sant'Uffizio, dovevano anzitutto essere originari del regno, rispettare le norme della purezza di sangue, non aver subito arresti da parte del Sant'Uffizio, saper leggere e scrivere (liv. 1, tít. 11, § 1). Nel caso specifico dei commissari, dovevano essere anche ecclesiastici. Il loro ufficio consisteva nel puntuale svolgimento, in prima persona, degli incarichi affidati loro dagli inquisitori, nonché nella raccolta dettagliata delle testimonianze nell'ambito di un'indagine. In calce a ogni relazione il commissario doveva scrivere di proprio pugno, e senza comunicarne il contenuto al notaio, le qualità della persona interrogata e se si poteva prestare fede alle sue parole. Il commissario aveva dunque un peso importante, poiché oltre a fornire le deposizioni trascritte, il suo giudizio agiva da filtro per gli inquisitori. In realtà, il Regolamento del 1640 restrinse tale facoltà esclusivamente alle indagini sulla purezza di sangue, ma la documentazione successiva prova che continuò ad essere una pratica diffusa anche in altre circostanze. I commissari dovevano vigilare sulla popolazione del proprio distretto e mantenere informati gli inquisitori, mediante lettera, di qualsiasi atto contro la fede o, in qualche modo, di competenza inquisitoriale, come risulta dalle migliaia di lettere scritte da quegli agenti che si possono consultare nella serie dei *Cadernos do Promotor*. Di fronte alla possibilità di fuga di un sospetto, o in situazioni di particolare delicatezza, essi avevano la facoltà di inviare, a spese del Sant'Uffizio, un messaggero al tribunale di distretto, o anche di ordinare un arresto, come fu permesso ad alcuni comissari del Brasile del primo Settecento (ANTT, IL, liv. 20, cc. 242-253). Tra le altre mansioni, i commissari potevano essere incaricati di svolgere arresti, o di sorvegliare persone sentenziate dall'Inquisizione che vivevano nella loro area di azione (forestieri esiliati in quei territori, residenti condannati all'abitello, o alle penitenze consuete).

Prima del consolidamento di una rete operativa di commissari dell'Inquisizione nominati dopo un'inchiesta *de genere et moribus*, cosa che non si verificò prima della metà del Seicento, altre figure (soprattutto canonici dei capitoli, ma non solo) furono scelte come commissari speciali. Per superare le difficoltà nel reperimento di commissari nell'arcipelago delle Azzorre, il 16 ottobre 1619 l'inquisitore generale Fernão Martins Mascarenhas stabilì che «per la grande fiducia riposta nelle lettere, virtù, sana coscienza e altre qualità dei padri della Compagnia di Gesù, e in paricolare di padre Francisco Valente, rettore del Collegio della Compagnia nella città di Angra, nell'isola Terceira […], si decide di crearlo (e come lui stesso, i rettori del medesimo Collegio che gli succederanno) […] commissario del Sant'Uffizio dell'Inquisizione perché eserciti tale incarico nella suddetta città e isola e nelle altre ad essa vicine». Francisco Valente e i suoi successori furono anche i visitatori delle imbarcazioni straniere (ANTT, IL, liv. 202, c. 631). A quel tempo, infatti, i rettori dei vari Collegi gesuiti delle Azzorre (Ponta Delgada e Horta, oltre ad Angra) rivestirono ufficialmente la carica di commissari e di visitatori delle navi. Altrettanto si sarebbe verificato allora anche a Madera, e più tardi nello Stato del Maranhão, dove a partire dal 1688 i rettori dei Collegi gesuiti di São Luís e di Belém prestarono servizio in qualità di commissari. Anche a São Paulo, del resto, agli inizi del Settecento (si ignora, però, esattamente da quando) i rettori del locale Collegio della Compagnia «fanno le veci di commissari nostri in quella città». Anche membri di altri Ordini operarono in Brasile come commissari informali dell'Inquisizione, senza mai raggiungere però il livello di collaborazione dei gesuiti. Almeno dal 1677 e fino al 1693, ad esempio, furono numerosi i carmelitani del convento di Salvador da Bahia impiegati dagli inquisitori (ANTT, IL, livs. 19 e 20, *passim*) nel periodo che precedette la presenza stabile sul territorio di un corpo di ufficiali designati. In Africa occidentale ebbero competenze analoghe cappuccini, francescani e agostianiani scalzi; in Asia, i gesuiti e l'alto clero locale.

Sui commissari nel Regno di Portogallo, invece, non esistono molti studi. Pare che, almeno nel corso del Cinquecento, i gesuiti impegnati nelle missioni fuori città avessero agito anche da agenti in incognito dell'Inquisizione. In ogni caso, un corpo di commissari si formò probabilmente in anticipo rispetto alle differenti aree dell'impero. Nell'Algarve, comunque, non risulta che vi fossero ancora commissari negli anni Trenta del Seicento, quando il vescovo Francisco de Meneses guidò, in nome del Sant'Uffizio, la persecuzione contro i giudaizzanti. Il ritardo nella creazione di una rete di ufficiali dipese dal sistema di reclutamento. Al contrario di quanto affermavano le lettere degli inquisitori generali sopra citate e nonostante l'esistenza di casi di nomine forzate, non spettava al Sant'Uffizio, ma ai candidati il compito di avviare, attraverso una richiesta, la procedura di abilitazione che avrebbe portato alla nomina di un commissario. Di fatto, da quando si regolarizzò il flusso delle domande, gli inquisitori controllarono con precisione il numero di commissari installati in ogni regione e località, aumentando o sospendendo le nomine a seconda delle esigenze. Nonostante una breve fase di collaborazione da parte di alcuni Ordini, la carica di commissario fu prevalentemente appannaggio del clero secolare. Infatti, la relativa mobilità dei regolari, che potevano essere trasferiti dai loro superiori senza preavviso, poteva creare problemi al Sant'Uffizio. Nella seconda metà del Settecento alcuni frati furono nominati commissari. Si innescarono però una serie di contraddizioni legate all'incompatibilità fra privilegi e doveri inquisitoriali e la regola degli Ordini, provocando inevitabilmente tensioni tra l'Inquisizione e i rispettivi provinciali. In genere, comunque, i candidati preferiti per la carica di commissario erano chierici già in possesso di una dignità ecclesiastica, o perlomeno di un beneficio, e dovevano aver frequentato l'università. Si riscontrano, naturalmente, eccezioni, senza considerare che con il passare del tempo le prerogative richieste si andarono riducendo.

Servendo da agenti locali del Sant'Uffizio in località distanti dai tribunali, i commissari (come pure i familiari, i qualificatori e i notai) esercitarono anche una funzione di rappresentanza del potere inquisitoriale. Il crescente prestigio sociale attribuito al ruolo di ufficiale dell'Inquisizione motivò la candidatura al Sant'Uffizio di membri del clero già detentori di altri privilegi. Fra tutti, i commissari erano i più importanti e i più operativi non solo nella raccolta delle denunce o nell'esecuzione dei mandati di cattura, ma soprattutto nella realizzazione delle indagini delle interrogatori, il compito più delicato per eccellenza. È questa spinta sociale che spiega, dunque, l'incremento del numero di commissari registrato nella seconda metà del Settecento, a fronte di un drastico calo dei processi celebrati. L'ambita nomina a un posto di commissario divenne sempre più inflazionata, a causa della crescita di domande, ma anche di indagini genealogiche per ottenere la carica di familiare, tanto che il numero di commissari creati fu più elevato nelle aree di maggior provenienza dei candidati alla familiatura.

(B. Feitler)

Vedi anche

Africa; Azzorre; Brasile; Coimbra; Évora; Familiari, Portogallo; Goa; Inquisizione portoghese; *Limpeza de sangue*, Portogallo; Lisbona; Madera; Pietro Martire, santo; Vescovi, Portogallo

Bibliografia

Bethencourt 1994, Braga 1997, Farinha 1989-1990, Feitler 2003, Feitler 2007, Feitler 2008, Marcocci 2004, Torres 1994, Wadsworth 2007

Commissario del Sant'Uffizio, Spagna - I commissari rappresentavano gli inquisitori a livello locale, nelle sedi prive di tribunale. Pertanto, in alcuni contesti si trattava della carica più importante e il suo conferimento era motivo di grande preoccupazione da parte della dirigenza inquisitoriale. Il diritto medievale assegnava al commissario funzioni di rilievo. In caso di assenza dell'inquisitore, eventualità molto frequente, aveva facoltà di ricevere testimonianze, incarcerare i sospetti, chiamare a testimoniare, ecc. In generale poteva fare tutto ciò che era di competenza degli inquisitori, ricorrendo alla tortura o giudicando (sempre con il consenso dell'ordinario del luogo), sebbene le decisioni sull'esecuzione delle sentenze restassero in mano agli inquisitori, come accadeva con i casi dei relapsi e degli impenitenti. Nell'Inquisizione spagnola i commissari ebbero un ruolo teoricamente modesto, che tuttavia andò crescendo d'importanza con la stabilizzazione dei tribunali. Di fatto, essi furono i veri responsabili del controllo in un distretto a partire dalla metà del Cinquecento, in una fase in cui le strutture territoriali subirono una profonda riorganizzazione, che portò alla distinzione fra i familiari e la figura dei commissari così come ereditata dall'Inquisizione medievale. I commissari, e non i familiari, furono il braccio operativo e la tangibile rappresentazione degli inquisitori nelle città e nei territori in cui non aveva sede il tribunale. Essi furono l''Inquisizione' là dove non esistevano giudici di fede, né uffici.

Fra gli incarichi dei commissari figurava il controllo della lettura periodica degli editti di fede; essi inoltre informavano gli inquisitori di distretto circa i sospetti in materia di fede; visitavano le navi; svolgevano mansioni derivanti dal controllo dei libri; potevano ricevere testimonianze, convocare e anche imprigionare i sospetti per i quali esistesse un rischio di fuga, ma non potevano giudicare. Allo stesso tempo, riferivano agli inquisitori su coloro che si candidavano a una 'familiatura' o ad altre cariche, e sul grado di collaborazione delle istituzioni secolari ed ecclesiastiche con il tribunale; partecipavano, infine, attivamente all'accertamento delle prove di *limpieza de sangre*. Come agenti del tribunale, e secondo le norme generali che garantivano a tutti i suoi rappresentanti il privilegio del foro riservato, i commissari erano protetti dalla giurisdizione inquisitoriale nell'esercizio delle loro funzioni, e in determinati casi potevano essere giudicati dal Sant'Uffizio: per quanto riguardava i reati criminali in Castiglia; per le materie criminali e anche civili in Aragona.

Nei territori più lontani, nelle isole dove non c'era tribunale e, naturalmente, in America, i commissari tendevano di fatto ad assumere le funzioni assegnate loro dal diritto canonico inquisitoriale medievale. In alcuni casi, come l'isola di Ibiza alla metà del XVII secolo, si ha testimonianza chiara dell'esistenza di una specie di tribunale su scala ridotta i cui membri, contraddicendo le *concordias*, godevano del foro degli ufficiali. In questo singolare tribunale il commissario, di fatto, assumeva piene facoltà giurisdizionali nelle cause civili e criminali dei suoi subordinati, mentre nelle cause di fede le sue facoltà non erano maggiori di quelle abituali. La costituzione di quel tribunale fuori norma ebbe a che vedere con i costanti tentativi da parte dei servitori di distretto di estendere i propri privilegi fiscali e giudiziari fino ad essere equiparati agli ufficiali. Tale modello doveva essere relativamente comune nella Corona d'Aragona, tanto che nel 1590 una *carta acordada* esigeva che il commissario di Alicante avesse alle spalle studi di Diritto canonico, non di Teologia, perché doveva conoscere cause civili. Altri casi in Catalogna e, soprattutto, in America, provano che ci fu anche uno sforzo da parte dei commissari di estendere le proprie facoltà in questioni di fede fino a invadere le competenze degli inquisitori.

L'esercizio di funzioni così importanti contribuì a dare grande rilievo alla figura dei commissari, che già venivano reclutati tra gli alti livelli della gerarchia ecclesiastica della città o del villaggio in cui esercitavano il loro ufficio. I commissari furono comunque e sempre ecclesiastici. Dalla metà del XVI secolo si impose inoltre che laddove si fosse in presenza di chiese cattedrali o collegiate, le funzioni di commissario fossero esercitate da prebendati: e che dove non esistessero la carica spettasse comunque a ecclesiastici. In ogni caso si fece in modo che fossero membri del clero secolare estranei al mondo degli Ordini religiosi. In realtà vi furono alcune eccezioni. Nei luoghi più sperduti della Penisola, e in special modo nei possedimenti d'oltremare della monarchia, in cui il clero secolare era poco numeroso, fu frequente che la carica di commissario fosse esercitata dal membro di qualche Ordine religioso. La grande estensione del territorio assegnato ai commissari, così come la difficoltà da parte dei tribunali di esercitare un controllo su di essi, provocò frequenti denunce da parte degli altri Ordini religiosi, che accusavano spesso i commissari appartenenti a un Ordine concorrente di utilizzare la loro carica per favorire il proprio.

Come nel caso dei familiari, uno dei fattori più importanti, se non il principale, per ottenere l'allargamento della rete fu l'estensione di privilegi giurisdizionali e fiscali che si determinò a partire dalla metà del XVI secolo come effetto delle *concordias* e della *cédula real* del principe Filippo datata 1553. A ciò bisognerebbe aggiungere un fattore che ebbe particolare rilevanza. L'importante ruolo che i commissari svolsero nella stesura delle prove di *limpieza de sangre* pose gran parte delle persone che ricoprirono l'incarico al centro delle critiche lanciate contro la corruzione che si verificò intorno a tali procedimenti. Tra la metà del XVI e il XVII secolo si ebbe comunque un gran numero di richieste per ricoprire l'incarico, cosa che costrinse la *Suprema* a redigere successivamente delle lettere circolari nel tentativo di frenare gli inquisitori di distretto intenti a moltiplicare gli incarichi. A partire dal 1570 si ordinò perciò agli inquisitori di consultare l'inquisitore generale e il Consiglio prima di designare commissari come capi di circoscrizione; e due anni dopo si ordinò che ce ne fosse solo uno per ciascun arcipretato. All'inizio del XVII secolo, tuttavia, altre lettere circolari mettono ancora una volta in evidenza gli eccessi commessi dagli inquisitori nella designazione di familiari e commissari. Nel 1604 si tornò così a ordinare ai giudici locali di non nominare più di un commissario come capo di una circoscrizione o di un arcipretato e, nel caso questi fossero stati di grandi dimensioni, di nominare solo quelli necessari, tenendo conto che la distanza minima tra ciascun distretto affidato non poteva essere inferiore a quattro leghe. Venne imposto anche che i designati godessero di rendite sufficienti per poter vivere dignitosamente.

Nella prima metà del Seicento la carica di commissario continuò a essere molto ambita nei tribunali del Regno di Castiglia, dove ebbe maggiore importanza la stesura delle prove di *limpieza de sangre*. A partire dalla metà del XVII secolo, al contrario, si verificò una forte diminuzione del numero delle richieste di accesso alla carica di commissario. Si tratta di un fenomeno legato forse alla moltiplicazione dei conflitti di competenza con le giurisdizioni civili ed ecclesiastiche ordinarie derivanti dall'applicazione del foro privilegiato dei familiari, o alla riduzione dei privilegi giurisdizionali nel Regno d'Aragona avvenuta alla metà del XVII secolo. A partire da allora, e specialmente nell'ultimo decennio del Seicento e nei primi anni del Settecento, fu difficile per il Sant'Uffizio coprire un grande numero di posti di commissario, lasciando importanti vuoti nell'organizzazione del distretto.

(R. López-Vela)

© Proprietà letteraria

Vedi anche

Aragona, età moderna; Castiglia; *Concordias*; Familiari, Spagna; Inquisizione spagnola; Lettere circolari; *Limpieza de sangre*, Spagna

Bibliografia

Contreras 1982, García Cárcel 1980, Lea 1983-1984, Llorente 1980, López-Vela 1993(a), López-Vela 1997, Reguera Acedo 1984, Torres Arce 2006

Como - L'attività dell'Inquisizione nell'antica diocesi lariana (suddivisa in ventinove circoscrizioni plebane: Fino, Uggiate, Balerna, Riva San Vitale, Lugano, Agno, Bellinzona, Locarno, Cuvio, Nesso, Intelvi, Isola, Lenno, Bellagio, Mandello, Menaggio, Dongo, Gravedona, Olonio, Salmolaco, Chiavenna, Ardenno, Berbenno, Sondrio, Tresivio, Villa, Poschiavo, Mazzo, Bormio) è testimoniata sin dalla seconda metà del XIII secolo. In particolare l'attenzione degli inquisitori domenicani si rivolse alle sette catare, valdesi, arnaldiste e dolciniane, ben radicate nel territorio diocesano. L'attività del tribunale, pur favorita dall'autorità secolare, incontrò tuttavia forti resistenze culminate nel 1252 nell'assassinio di Pietro da Verona (san Pietro Martire) e di Pagano da Lecco per mano di due nobiluomini, Stefano de Confalonieri e Corrado Venosta. In più di un'occasione, inoltre, il podestà e i suoi vicari non cooperarono con gli inquisitori impegnati nella caccia agli eretici; e lo zelo con cui i domenicani esercitarono il loro ufficio portò il popolo a insorgere, come avvenne nel 1463, quando il frate Niccolò da Busalla poco mancò che non rimanesse vittima di una spontanea sollevazione contro i suoi reiterati soprusi. Numerose furono anche le suppliche della comunità comasca in epoca signorile, dirette al duca di Milano perché questi intervenisse per mitigare l'opera del tribunale. Tra queste si ricorda quella inviata nel 1495 in cui si chiedeva protezione dalle angherie di fra' Nicolò da Biella, inquisitore della città di Como, artefice «de grandissime crudelitate contra el debito et honestate verso de molte poverele persone sotto asserto colore che sieno eretici» (cit. in Portone 1991: 234). Nonostante i contrasti, l'Ordine domenicano e il tribunale dell'Inquisizione poterono comunque contare sull'appoggio di ampi settori della società e dell'autorità podestarile, e in seguito signorile, soprattutto quando la lotta religiosa si intrecciò con quella sociale, ponendo in discussione insieme al dogma il principio di proprietà. Nel maggio del 1442 Filippo Maria Visconti ordinò a «Podestà, Capitani e Vicari» di assistere l'inquisitore nella sua attività repressiva. Per facilitarne il compito, e metterlo al riparo dalle vendette dei perseguitati, nel 1458 fu istituto un corpo di ufficiali muniti di patente vescovile e autorizzati a portare armi. I crocesegnati, che cominciarono a portare la croce e a professare il voto di difensori dell'inquisitore non prima del 1593, appartenevano alle famiglie più in vista della nobiltà comasca. Del resto, per il prestigio conquistato dai domenicani furono sempre più numerosi i rampolli della nobiltà cittadina e valtellinese avviati alla carriera ecclesiastica nell'Ordine, secondo la consuetudine del maggiorasco. Famiglie importanti come i Rusca illustrarono la storia del tribunale con i celebrati inquisitori Domenico (1478) e Gregorio (1490). I privilegi concessi dai papi per i servigi resi nel tempo nella lotta contro l'eresia permisero alla primigenia comunità di padri predicatori, stabilitasi fuori le mura nel 1233, di espandersi non solo nella città di Como ma anche nel resto della diocesi (S. Maria di Rezzonico, Bellagio, Morbegno). D'altro canto le immunità, le franchigie e le esenzioni godute dai frati sotto il dominio dei duchi milanesi, dei monarchi francesi e infine della Corona spagnola, insieme alle cospicue donazioni elargite dai maggiorenti comaschi e dalle università, resero il complesso di San Giovanni Pedemonte, sede del tribunale, un fiorente centro economico, dotato di un cospicuo patrimonio fondiario e di numerose rendite. L'eccezionale ruolo rivestito in seno alla società lariana dai predicatori si rifletteva negli elenchi dei debitori e dei massari ed era testimoniato dalla magnificenza delle cappelle gentilizie che adornavano la Chiesa conventuale dedicata ai santi Giovanni Battista e Giovanni Evangelista.

Nel periodo compreso tra Quattro e Cinquecento (ma secondo alcuni documenti indiretti la cronologia andrebbe addirittura anticipata alla seconda metà del Trecento) la principale preoccupazione del tribunale di San Giovanni Pedemonte fu rappresentata dalla lotta contro la stregoneria diabolica. Analogamente a quanto verificatosi in altre zone del chiostro alpino, anche a Como l'Inquisizione, una volta eliminata la minaccia ereticale, iniziò a rivolgere la sua attenzione al variegato e radicato mondo delle superstizioni. La particolare conformazione del territorio diocesano, che nella sua massima distanza comprende ancora oggi aree ad alta concentrazione urbana, caratterizzate da un'accentuata vitalità economica e sociale e vallate praticamente selvagge, mise in contatto gli inquisitori con arcaiche tradizioni magico-religiose conservatesi tra i *rustici* ma incompatibili con la dottrina e la morale della Chiesa. Come in altre regioni alpine (Delfinato, Vallese, Savoia, Piemonte), nel tardo medioevo le pratiche e le credenze della religione folklorica subirono un drastico processo di diabolizzazione che avrebbe portato alla creazione della stregoneria demoniaca e del sabba. Secondo alcuni studiosi, un contesto storico-religioso favorevole alla genesi della persecuzione fu proprio questo settore delle Alpi, terra di eresia, di dinamismo pastorale e di attivismo mendicante. La lotta ingaggiata dal papato contro i suoi nemici, l'affinamento dei metodi repressivi e una 'riforma' della presenza ecclesiastica (Ordini mendicanti, visite pastorali) furono responsabili della riscoperta e della rilettura in chiave diabolica delle tradizioni religiose folkloriche (Paravy 2003: 22). Anche nella diocesi lariana è attestata la credenza nel cosiddetto *iocho herodiadis* o *belo zogo*. Il vescovo di Como, Gerardo Landriani, durante la visita pastorale del 1444-1445 constatò la diffusione tra i suoi fedeli di superstizioni e di pratiche magiche (Canobbio 2001: 181). Egli venne a conoscenza di donne qualificate come malefiche che si recavano a un non meglio specificato *iocho herodiadis*, credenza, o forse culto ancestrale, che aveva già attirato l'attenzione degli inquisitori di Milano sul finire del Trecento (processi contro Sibillia e Pierina, accusate di recarsi al *ludum Diane*, *Erodiade* o di *Madona Horiente*) e che probabilmente è da ricollegarsi alla 'vana osservanza' delle seguaci di Diana denunciata dal *Canon Episcopi*, di cui restava ancora traccia nel tardo medioevo.

Nei primi decenni del Quattrocento, la diocesi di Como partecipò alla creazione o invenzione del sabba, forse anche per effetto delle predicazioni di Bernardino da Siena a Milano e nelle missioni a Como nel 1432 (Ballerini 1610: 34), a Treviglio e nel Canton Ticino nel 1419 (Farinelli-Paccagnini 1989: 139n). L'assenza di documentazione diretta rende difficile una valutazione complessiva della portata del fenomeno persecutorio. Neanche il più informato degli storici ottocenteschi, Cesare Cantù, che pure si soffermò sulla caccia che imperversò nelle valli lariane, ebbe la possibilità di vedere i documenti processuali, già andati dispersi (Portone 1991: 227). Che non si sia trattato di un fenomeno passeggero, ma peculiare della diocesi, al punto da renderla una delle zone più importanti della persecuzione alle streghe in Italia (Farinelli-Paccagnini 1989: 31), restano solo alcune indicazioni, come quelle riportate nelle *Ordinationes* del Comune di Como, qualche rara sentenza (come quelle conservate nel fondo del TCD, ms. 1225) e alcune notizie relative a processi celebrati nel Seicento in documenti dell'ACDF, che possono suggerire, con le debite cautele, un'idea approssimativa della caccia nella diocesi.

Di un frate Antonio da Casale, inquisitore attivo nel primo Quattrocento artefice di una durissima repressione nel 1416, che sarebbe costata la vita a ben trecento persone, viene data notizia da Cantù e, prima di lui, da Oberti. Dei processi e delle esecuzioni capitali tuttavia non è rimasta documentazione, mentre permangono forti dubbi sull'identità dell'inquisitore (Giorgetta 2007: 100-101).

A Chiavenna, frate Ubertino da Vercelli nel 1432 procedette

contro *li strioni* locali. Grazie alle confessioni estorte sotto tortura ad una certa Bira, l'inquisitore si trovò tra le mani un buon numero di imputati, fra i quali anche il ricco mercante Baldassarre Pestalozza (Farinelli-Paccagnini 1989: 32; Giorgetta 1981) che pur scagionato dalle accuse, dovette presentarsi più volte davanti al tribunale, ottenendo solo nel 1456 la sentenza definitiva e liberatoria da frate Luca da Lecco. Sempre negli anni Trenta, le *Ordinationes civitatis Novocomi* danno notizia di una donna «di Monte Dongi» condannata al rogo nel 1436 per maleficio (ASCo, *Ordinationes civitatis Novocomi*, vol. 3, c. 25*r*). Da altre fonti si apprende dell'istruzione di un processo per stregoneria nel giugno del 1438 (Belloni 1994: 122), mentre per lo stesso anno si ha notizia di una cruenta repressione a Morbegno, in Valtellina. L'inquisitore fra Cristoforo da Luino fece incarcerare tredici persone, tra cui un sacerdote, con l'accusa di aver praticato divinazioni, malefici e arti magiche, «signaculorum» e «conversationis bone societatis seu diaboli». Quattro donne furono assolte, sette furono condannate a pene spirituali, il prete fu bandito e una certa Ganzina detta Barzia, di Gerola, fu arsa viva (Giorgetta 1980, Giorgetta 2004: 204). Il 24 agosto 1450 furono processate davanti all'inquisitore di Como, fra' Luca da Lecco, Domenica di Cino e Contessia di Cercino, della terra di Morbegno, riconosciute colpevoli di essere «maleficatrici e senza fede». Dopo la pubblica abiura, vennero poste al bando dalla Valtellina (Farinelli-Paccagnini 1989: 37; Giorgetta 2004: 120-121). In questi processi, secondo alcuni studiosi, si assisterebbe alla definitiva diabolizzazione della 'buona società' e alla trasformazione della 'signora del gioco' nel diavolo (Giorgetta 1980: 71-72, 81-82; Farinelli-Paccagnini 1989: 37-38). Il 14 agosto 1453 a Cantù fu arso vivo come stregone Gualtiero Pellegrino. Nel 1455 a Locarno due donne accusate di stregoneria furono condannate a morte; due anni dopo a Faido, nel capoluogo della Val Leventina, si consumò una dura repressione, mentre si risolsero nel nulla le accuse che avevano portato all'arresto di diverse persone a Polegio nell'estate del 1459 (Farinelli-Paccagnini 1989: 33-35). Spesso erano gli stessi abitanti a invocare l'intervento dei frati domenicani per essere liberati dalla piaga delle malefiche, come nel caso dei maggiorenti di Bellano (oggi in provincia di Lecco) che il 14 luglio del 1457 supplicarono il duca di inviare loro l'inquisitore Bartolomeo da Omate perché perseguisse quelle persone «a Dio e al prossimo nemiche», che avevano procurato la morte di fanciulli e compiuto atti non meno deprecabili (*ibid.*: 36).

Negli anni Sessanta del Quattrocento la persecuzione continuò, stavolta anche per opera dei tribunali secolari, che si affiancarono a quelli di fede, inaugurando una tendenza che divenne predominante nella diocesi dalla seconda metà del XVI fino a tutto il XVII secolo. L'intraprendenza dei giudici laici e i modi sbrigativi con cui condussero i processi provocarono in alcuni casi le proteste del vescovo e dell'inquisitore. A Tiglio, nel 1460, il duca di Milano intervenne per censurare l'operato del podestà locale, colpevole di avere proceduto alla condanna a morte di una donna «ex abrupto e senza saputa» del presule e del tribunale di San Giovanni Pedemonte. Francesco Sforza ordinò perciò al podestà di sospendere le esecuzioni di altre presunte streghe da lui detenute e di attendere le decisioni delle autorità ecclesiastiche (*ibid.*: 38). Con una lettera del 17 marzo 1463, Pio II accusò l'intera comunità di Rezzonico di praticare le arti malefiche e di essere divenuta ricettacolo di eresia e di sette stregonesche, affidandone la purgazione all'Ordine domenicano, cui fu concessa in dono la chiesa parrocchiale di S. Maria; beneficio riconfermato da Sisto IV con un breve del 18 marzo 1475 (Portone 1991: 234).

Dopo una pausa (vuoto documentario?) di circa un decennio, si ha di nuovo notizia di processi per gli anni Ottanta del XV secolo. Nel 1480 due donne, accusate di eresia, forse le stesse citate in un ordine di pagamento dell'anno successivo, furono condannate al rogo (ASCo, *Ordinationes*, vol. 7, c. 118*v*, 121*r*). Nel 1481 a Lugano varie persone di entrambe i sessi furono «facte bruciare senza processo inconfessis» perché riconosciute colpevoli di appartenere alla setta delle streghe (Farinelli-Paccagnini 1989: 43-44). Nel 1482 a Como venne giustiziata una donna di Monte Olimpino, accusata di eretica pravità (ASCo, *Ordinationes*, vol. 7, c. 190*v*). Stessa sorte toccò l'anno successivo a una donna di Moltrasio «pro heretica pravitate» (ASCo, *Ordinationes*, vol. 7, c. 225*v*).

Cantù scrive che il Comune di Como nel 1484 fu costretto a intervenire per mitigare l'eccesso di zelo di un inquisitore. L'intervento fu inutile visto che l'anno seguente nel capoluogo lariano furono arse quarantuno streghe, una repressione destinata a non fermarsi, poiché «nella diocesi il numero dei processi continuò ad aumentare», eccedendo «ogni anno il mille», mentre gli «otto, dieci e più vicari» dell'inquisitore «ne ardevano un centinaio» (Cantù 1829-1831: I, 484). L'inquisitore di Como dimostrò di non avere bisogno di legittimazioni per procedere alla repressione e agì con una tale severità da provocare la reazione dei 'maestrati' del territorio, che in una istanza del I ottobre 1484, verbalizzata nei libri delle Ordinazioni Decuriali di Como, raccomandarono ai frati domenicani di non oltrepassare «le ordinazioni apostoliche su l'eresia» (Farinelli-Paccagnini 1989: 45). Di questa terribile ondata persecutoria non è rimasta che qualche traccia, così da insinuare il dubbio che le notizie citate dallo storico ottocentesco siano del tutto prive di fondamento (Cohn 1975). Tuttavia, fu proprio nel biennio 1483-1485 che in Valtellina, a Bormio (Burbia), ebbe inizio la durissima persecuzione del tribunale di San Giovanni Pedemonte portata a esempio nel *Malleus maleficarum* (1486). Nel 1483 il consiglio comunale richiese l'invio di un inquisitore, che si stabilì nel piccolo centro per ventisette giorni. Durante la sua permanenza furono incarcerate cinque donne che, dopo essere state torturate ed aver resa piena confessione dei loro crimini, furono condannate tutte al rogo (Giorgetta 1983: 158). Nella primavera del 1485, sempre su richiesta del consiglio comunale, fu nuovamento insediato il tribunale dell'Inquisizione. A dirigerlo era un domenicano di San Giovanni Pedemonte, fra' Geronimo, mentre in qualità di rappresentate del vescovo di Como fu inviato un canonico del duomo, Nicola da Menaggio. Numerose furono le persone coinvolte nel processo e, sebbene alcuni inquisiti riuscissero a difendersi dalle accuse, cinque donne, di cui quattro molto anziane e una «iuvenis et pulcra, etatis annorum XVIII» furono condannate alla pena capitale, eseguita il 22 agosto 1485 (Giorgetta 1983: 157). Nel 1487 fra' Lorenzo Sole, o Soleri, ricordato da Francesco Ballerini nelle sue *Croniche della Città di Como* come inquisitore di Vercelli «severissimo contro le streghe» (1495), istruì un processo contro alcune donne, arrestate a Lèzzeno, accusate di recarsi al «belo zogo» (Fumi 1910: 97-98).

Il XVI secolo si apre con una recrudescenza del fenomeno persecutorio, che raggiunse particolare intensità nel primo ventennio. Di questa volontà repressiva è documento eloquente la bolla *Cum acceperimus* (1501) promulgata da Alessandro VI, con cui si esortava l'Inquisizione a intervenire per stroncare quella setta che nella Provincia di Lombardia andava raccogliendo numerosi adepti di entrambi i sessi, causando con «diversi sortilegi» e «diaboliche pratiche superstiziose» molti «nefandi delitti, che distruggono uomini, bestie e campi» (Farinelli-Paccagnini 1989: 50). Una preoccupazione ribadita in due brevi emanati da Giulio II nel 1503 e nel 1513. I riflessi dei reiterati interventi pontifici furono immediati: in Valtellina, nel quinquennio 1505-1510, l'inquisitore Bernardo Rategno condusse una vasta azione repressiva, istruendo numerosi processi contro streghe e stregoni, che videro coinvolti anche bambini di otto-dieci anni. Nel solo 1513 a Como sarebbero state bruciate più di sessanta persone (Prosperi 1996: 388n). Secondo alcune fonti nel 1514 il numero delle vittime salì a trecento, mentre secondo altre sarebbe stato addirittura superiore, passando «il numero di mille», con processi aperti dal giudice ecclesiastico e da una decina di vicari (Farinelli-Paccagnini 1989: 57). Anche in questo caso non sono rimasti documenti processuali, se non la notizia, risalente al 1514, della richiesta con cui l'inquisitore di San Giovanni Pedemonte invitava il Comune a provvedere al ne-

cessario «duabus feminis strighis», giustiziate il 7 settembre dello stesso anno (ASCo, *Ordinationes*, vol. 8, c. 159*r*). La repressione continuò per tutto il primo decennio del XVI secolo e non si attenuò neppure negli anni seguenti, quando un nuovo intervento pontificio, il breve *Dudum, uti nobis* di Adriano VI del 20 luglio 1523, invitò l'inquisitore fra' Modesto Scrofeo da Vicenza a intervenire con severità per punire gli artefici dei delitti perpetrati contro le fede cattolica. Il tribunale di San Giovanni entrò prontamente in azione, occupandosi di cacciare le streghe soprattutto in Valtellina. Le prime sentenze sono di soli venti giorni successive al breve e recano la data del 9 agosto (sentenze di morte contro Margarita detta Madregna e Agostina detta Bordiga). Complessivamente, nell'arco dei due mesi successivi all'intervento di Adriano VI, furono almeno trenta gli abitanti della Valtellina che vennero processati; tra di essi due soli furono assolti, ventuno rinchiusi in prigione e sette condannati al rogo. In occasione della nuova persecuzione si registrarono denunce dell'operato dei domenicani, che, secondo un cronista del tempo, Stefano Merlo, «se potessero andare in paradiso, troverebbero la via di far che et in paradiso si scoprisse eresia». Un'accusa ancora più circostanziata fu quella rivolta a Scrofeo, «il più furibondo et simulatore» degli uomini, talmente avido di «guadagnare scudi» che «faceva ogni diligentia a trovar gente, che avesse voglia di vendicarsi nell'accusar altri assai per cumular denari» (Farinelli-Paccagnini 1989: 73-76).

Con la seconda metà del secolo lo scenario mutò drasticamente. La riforma dell'Inquisizione, le nuove priorità rappresentate dalla diffusione dell'eresia luterana, e il contemporaneo delinearsi di orientamenti più moderati in seno alla Congregazione romana del Sant'Uffizio in materia di stregoneria diabolica, frenarono in modo considerevole l'impegno repressivo del tribunale di San Giovanni Pedemonte. Certo, si continuarono a perseguitare le streghe, ma il testimone della repressione passò in mano alle autorità secolari, in special modo nelle terre della diocesi dipendenti dai 'signori svizzeri' (Lugano, Locarno e Valtellina). Emblematiche del nuovo corso furono i processi formati dall'inquisitore fra' Stefano Guaraldo da Cento contro alcune donne della diocesi accusate di stregoneria diabolica (gennaio 1579-settembre 1580). La novità è rappresentata dalla moderazione usata dall'Inquisizione a fronte dei gravissimi reati ascritti alle imputate (aver partecipato al sabba, aver prestato omaggio al diavolo, aver offerto sacrifici umani in suo onore, calpestato l'ostia consacrata e conculcato la croce, rinnegando la fede cattolica). Nelle sentenze, conservate nel fondo del TCD, nessuna delle donne fu condannata al rogo, ma 'solo' alla pubblica abiura e a pene che andavano dalla semplice confessione generale al domicilio coatto nella propria terra, con l'imposizione dell'«habito signato di color rosso o giallo avanti, e dietro», sino alla reclusione perpetua in casa, da cui uscire solo per recarsi alla messa festiva o per grave malattia (Portone 1986). Da allora, e nonostante le serie recrudescenze persecutorie dei tribunali ecclesiastici delle diocesi finitime, quali per esempio i processi istruiti da Carlo Borromeo in Val Mesolcina (1583), la linea di prudenza adottata da Guaraldo non fu più abbandonata dal tribunale di San Giovanni Pedemonte. L'ondata persecutoria che si scatenò nel corso del XVII secolo in Valtellina e nei baliaggi svizzeri fu opera esclusiva dei tribunali secolari, che procedettero contro le streghe con eccezionale durezza, come nel caso della feroce caccia che nella sola Poschiavo causò la condanna a morte di sessantatre persone su centoventisette inquisite. Il tribunale dell'Inquisizione si limitò a mitigare gli eccessi dei giudici laici, peraltro non sempre con successo, protestando contro gli abusi procedurali e trasformandosi così nel principale avvocato degli imputati di stregoneria. Nei documenti dell'ACDF si trovano numerose testimonianze della nuova posizione assunta dall'Inquisizione cattolica e delle difficoltà incontrate nel cercare di conservare la sua residua autorità, specie in materia di stregoneria, nei territori appartenenti agli svizzeri. Nel pesante clima d'intolleranza che regnò nelle valli alpine del Seicento, l'orientamento moderato, fondato sulla «prudenza» e sulla «riservatezza», che culminò nella *Instructio pro formandis processibus*, fu visto con sospetto dalle autorità secolari cattoliche, che preferirono procedere autonomamente dal tribunale di San Giovanni Pedemonte, mettendolo talvolta davanti al fatto compiuto. Da Roma si inviarono lettere con cui si esortava l'inquisitore a tutelare le proprie prerogative «col minor dispendio possibile» (Portone 2003: 83), mentre il vescovo di Como, di fronte al mancato invio da parte del cancelliere del tribunale di Sondrio dei 'corpi dei delitti' di una donna accusata di stregoneria e poi giustiziata, pur condannando la disobbedienza di quella terra all'autorità della Chiesa, si vide costretto a suggerire al Sant'Uffizio di «lasciare passare il negozio senz'altra dimostratione», sostenendo che in un confronto con le autorità secolari «si fosse per perdere all'ingrosso» (*ibid.*: 82). Per le garanzie offerte, gli accusati fecero sempre più ricorso a San Giovanni Pedemonte per ottenere un documento liberatorio da mostrare in caso di pericolo per cautelarsi dalle azioni dei tribunali laici. L'unica strega condannata al rogo dall'Inquisizione fu quella in effigie che continuò ad ardere simbolicamente nella piazza antistante il convento domenicano fino al 1764 (Portone 1991: 236).

Privati delle elemosine della Valtellina e della Valchiavenna, superati dalla intraprendenza dei francescani, degli oblati di Sant'Ambrogio, degli agostiniani e soprattutto dei gesuiti, avviliti dalle restrizioni imposte dai signori svizzeri alle attività del tribunale della fede, tra il XVII e il XVIII secolo i domenicani di Como conobbero un periodo di profonda crisi di uomini e di strutture. Dopo la soppressione del locale Sant'Uffizio, decretata il 15 aprile del 1810, l'atto finale per il convento sede del tribunale per sei secoli avvenne nel 1814, quando le truppe napoleoniche, in ritirata dalla Russia, lo rasero al suolo, distruggendo insieme alle vestigia di un potente passato i documenti dell'attività inquisitoriale.

(P. Portone)

Vedi anche

Bolle e documenti papali; Cantù, Cesare; Carlo Borromeo, santo; Domenicani, Italia; *Instructio pro formandis processibus […]*; *Malleus maleficarum*; Poschiavo; Rategno, Bernardo; Sabba; Scrofeo, Modesto; Stregoneria, Italia; Val Mesolcina; Valtellina; Vercelli

Bibliografia

Aureggi 1961, Aureggi 1963-1964, Ballerini 1610, Belloni 1994, Canobbio 2001, Cantù 1829-1831, Cohn 1975, Farinelli-Paccagnini 1989, Fumi 1910, Giorgetta 1980, Giorgetta 1981, Giorgetta 1983, Giorgetta 2003, Giorgetta 2007, Kieckhefer 1976, Paravy 2003, Portone 1986, Portone 1991, Portone 1993, Portone 1995, Portone 2003, Prosperi 1996, Tedeschi 1991

Complice (*socius*) v. *Processo*

Comunismo - Il primo segno d'attenzione del magistero ecclesiastico per il comunismo si trova nella lettera enciclica di Pio IX *Qui plurimus* (9 novembre 1846), laddove, in riferimento alla «ferocissima, tremenda guerra contro tutto ciò che è cattolico» che la «triste età» aveva suscitato, guerra nella quale si cercava di «smantellare la fede opponendole il progresso umano, di sottometterla sacrilegamente alla ragione e di travisare le parole di Dio», si legge che «a questo mira quella dottrina funesta e più che mai contraria al diritto naturale, che chiamano *comunismo*, una volta ammessa la quale, si abbatterebbero completamente i diritti, i patrimoni, le proprietà e persino la società umana».

In alcuni articoli pubblicati nel 1844 su «La Sociedad», Jaume Balmes aveva già richiamato la necessità di non liquidare i novatori socialisti come 'disprezzabili fanatici' e si era soffermato sul manifesto socialista di Robert Owen. Alla polemica con Pier-

re Joseph Proudhon e le scuole socialiste aveva invece dedicato l'*Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851) Juan Donoso Cortés, che già all'inizio dell'anno precedente, nel suo discorso sull'Europa, aveva fatto risalire l'ingovernabilità dei popoli e la minaccia socialista all'eclissi dell'autorità divina. Nell'*Ensayo*, Donoso scriveva che se il male che i socialisti individuavano nella società era sostanziale, sarebbe stato impossibile estirparlo, mentre se era accidentale occorreva studiarne le cause e capire i motivi della sua sopravvivenza nel tempo, che solo un uomo redentore della società avrebbe potuto modificare. Di qui, a suo avviso, la differenza tra socialisti e cattolici: per questi ultimi il male stava nell'uomo e la redenzione avveniva attraverso Dio, per i primi il male era nella società e la redenzione avveniva attraverso l'uomo. Da cui l'irridente interrogativo su cosa avrebbe avuto da guadagnarci la ragione umana ad abbandonare il cattolicesimo per il socialismo, e cioè l'evidenza unita al mistero, per un mistero unito all'assurdità.

Nel frattempo, papa Mastai Ferretti era tornato sull'argomento nelle encicliche *Quibus quantisque* (20 aprile 1849) e *Noscitis et nobiscum* (8 dicembre 1849), nella seconda delle quali metteva in guardia circa lo scopo ultimo della perfida macchinazione in atto, consistente nel «propagare tra i popoli della cattolica Italia una sfrenata licenza di pensare, di favellare e di osare ogni cosa», al fine di spingerli «al sovvertimento di ogni ordine di cose, e condurli poscia ad abbracciare gli scellerati sistemi del nuovo *socialismo* e *comunismo*». E poi ancora nell'enciclica *Quanta cura* (8 dicembre 1864) dove attribuiva al «funestissimo errore del *comunismo* e del *socialismo*», non pago dal volerla rimuovere dalla pubblica società, il proposito di «strappare la religione stessa dalle private famiglie», per affermarne l'esclusivo fondamento sul diritto civile, mentre socialismo e comunismo, posti accanto alle società segrete, alle società bibliche e alle società clerico-liberali erano riprovati come pestilenze nel *Sillabo* pubblicato come appendice dell'enciclica.

Sulla base di questi primi riferimenti si può dire che il comunismo era colto, fino a questo momento, come dottrina contraria al diritto naturale, che minacciava direttamente la Chiesa e con essa la società che la Chiesa difendeva.

Alla «setta di coloro, che con nomi barbari e diversi si chiamano socialisti, comunisti e nichilisti» si riferiva Leone XIII nell'enciclica *Quod apostolici muneris* (28 dicembre 1878) che alludeva alla loro diffusione «per tutto il mondo» e al loro agire ormai alla luce del giorno, al fine di «colorire il disegno, già da lunga mano concepito, di scuotere le fondamenta medesime del consorzio civile». Il documento pontificio segnava un salto di qualità nella percezione e analisi del fenomeno che veniva stigmatizzato. Intanto perché avvertiva che in campo socialista si faceva ricorso al Vangelo a fini propagandistici. L'enciclica metteva in guardia dalla diffusione della falsa dottrina socialista circa l'eguaglianza per natura di tutti gli uomini fra loro, ribadendo che «l'ineguaglianza di diritti e di potestà» proveniva «dall'Autore medesimo della natura dal quale tutta la famiglia e in cielo e in terra prende il nome». Poi perché coglieva perfettamente la minaccia che il socialismo rappresentava per l'ordinamento della società civile, basata sull'unione indissolubile dell'uomo e della donna che trovava compimento «negli scambievoli doveri e diritti tra i padri ed i figli, tra i padroni ed i servi». In terzo luogo per la denuncia della posizione socialista in materia di diritto di proprietà, a cui contrapponeva quella della Chiesa, tesa a volere «intatto ed inviolabile per tutti il diritto di proprietà e di dominio».

Nella *Rerum novarum* (15 maggio 1891) si insisteva sul falso rimedio che la soluzione socialista rappresentava: «i socialisti» – vi si legge – «attizzando nei poveri l'odio ai ricchi, pretendono si debba abolire la proprietà, e far di tutti i particolari patrimoni un patrimonio comune, da amministrarsi per mezzo del municipio e dello Stato. Con questa trasformazione della proprietà da personale in collettiva, e con l'eguale distribuzione degli utili e degli agi tra i cittadini, credono che il male sia radicalmente riparato». Ai socialisti veniva poi attribuita la volontà di sostituire «alla provvidenza dei genitori quella dello Stato» che andava contro la giustizia naturale, favorendo lo scioglimento della compagine familiare. Le conclusioni erano che la comunanza dei beni proposta dal socialismo andava «del tutto rigettata, perché nuoce a quei medesimi a cui si deve recar soccorso, offende i diritti naturali di ciascuno, altera gli uffici dello Stato e turba la pace comune». Da cui il convincimento che, «nell'opera di migliorare le sorti delle classi operaie», dovesse «porsi come fondamento inconcusso il diritto di proprietà privata».

La comparsa del bolscevismo e del comunismo nella versione leninista e, naturalmente, la Rivoluzione d'Ottobre, segnano una profonda discontinuità sul piano storico e anche della percezione ecclesiastica del fenomeno. Pio XI lo condanna anzitutto nell'Allocuzione al mondo intero del 18 dicembre 1924, poi nelle encicliche *Miserentissimus Redemptor* (8 maggio 1928), *Quadragesimo anno* (15 maggio 1931), *Caritate Christi* (3 maggio 1932), *Acerba animi* (29 settembre 1932) e *Dilectissimi nobis* (3 giugno 1933).

Nella *Quadragesimo anno* papa Ratti riconosceva nel socialismo, come in tutti gli errori e pur fondandosi «in una dottrina della società umana, tutta sua propria e discordante dal vero cristianesimo», «qualche parte di vero». Da ciò derivava il carattere contraddittorio del cosiddetto 'socialismo religioso' e 'socialismo cristiano', che era parimenti respinto dal momento che l'enciclica negava con forza che si potesse essere allo stesso tempo buon cattolico e vero socialista.

Il principale documento del magistero ecclesiastico sul Comunismo resta comunque l'enciclica *Divini Redemptoris* (19 marzo 1937), forse ispirata dal generale della Compagnia di Gesù, Włodzimierz Ledóchowski, che qualche tempo prima aveva istituito il *Segretariato dell'ateismo*, editore del bollettino di propaganda anticomunista «Lettres de Rome sur l'athéisme moderne». Nell'enciclica si legge che il pericolo di ricadere in una barbarie peggiore di quella in cui giaceva la maggior parte dell'umanità prima della venuta del Redentore è rappresentata dal «comunismo bolscevico ed ateo che mira a capovolgere l'ordinamento sociale e a scalzare gli stessi fondamenti della civiltà». Riassunti dottrina e frutti del comunismo sottolineando l'idea di «falsa redenzione», di «nuovo presunto Vangelo […] quasi messaggio salutare e redentore!», il documento passa ad esaminare le cause della diffusione del comunismo, individuandole anche nella scristianizzazione favorita dall'economia liberale, nella diabolica propaganda irradiata da Mosca e nel silenzio della stampa mondiale non cattolica. Russia e Messico vengono indicati come paesi nei quali «il comunismo ha potuto affermarsi e dominare» (laddove è evidente la riduzione al comunismo di ogni persecuzione antireligiosa e antiecclesiastica, come nel caso del Messico). Mentre la necessaria distinzione, di contro, viene introdotta nel caso della «carissima Spagna» dove «il flagello comunista non ha avuto ancora il tempo di far sentire tutti gli effetti delle sue teorie». Passando ad esporre la «luminosa dottrina della Chiesa», il documento pontificio illustra alcuni passaggi che dimostrerebbero il positivo ruolo svolto sul piano storico dal cristianesimo: nell'introdurre il principio della fratellanza universale, nel contributo dato all'abolizione della schiavitù, nella dignità attribuita al lavoro manuale e, più in generale, per la rigenerazione della società umana. «Non vi sarebbe né socialismo né comunismo se coloro che governano i popoli non avessero disprezzati gli insegnamenti e i materni avvertimenti della Chiesa». Dopo aver trattato, nel paragrafo 57, degli infingimenti e dell'infiltrazione del comunismo nelle associazioni cattoliche e nei movimenti per la pace, il documento si sofferma, nel successivo, sulla collaborazione tra comunisti e cattolici: «Il comunismo è intrinsecamente perverso e non si può ammettere in nessun campo la collaborazione con lui da parte di chiunque voglia salvare la civilizzazione cristiana». Implicito, ma per questo non meno evidente, il riferimento alla *main tendue* ai cattolici lanciata in Francia dal Partito Comunista di Maurice Thorez dai microfoni di *Radio Paris* il 17 aprile 1936

(solennemente ribadita, poi, nell'assemblea dei quadri comunisti riunita nel *Palais de la mutualité* il 26 ottobre 1937) e la collaborazione avviata in Spagna tra i cattolici del Partito Nazionalista Basco e il Fronte popolare all'indomani della sollevazione militare del 17-18 luglio 1936. Oltre che sull'azione dei sacerdoti, l'enciclica faceva appello per contrastare il comunismo ai «militi dell'Azione Cattolica» e alle organizzazioni ad essa ausiliarie, affinché con la loro azione concorressero alla costruzione di quell'ordine sociale cristiano auspicato dai documenti pontifici. Lanciato un appello alla concordia tra cattolici e richiamati i doveri dello Stato cristiano, tra i quali quelli di impedire la propaganda atea e di lasciare piena libertà alla Chiesa, l'enciclica si concludeva indicando san Giuseppe «chiamato il Giusto, esempio vivente di quella giustizia cristiana, che deve dominare nella vita sociale».

La storiografia più avvertita non ha mancato di segnalare il maggior pericolo che agli occhi di Pio XI il comunismo rappresentò almeno fino al 1937 e, di contro, come gli ultimi mesi del suo pontificato fossero segnati da una nuova consapevolezza: quella della percezione del totalitarismo nazista e fascista come minaccia più incombente per la Chiesa e per l'umanità. Per illuminare questi aspetti nuova luce è venuta dalla documentazione dell'Archivio Segreto Vaticano. Incoronato papa con il nome di Pio XII, Eugenio Pacelli non proseguì sul solco del suo predecessore. Almeno su questo fronte, mentre nessuna discontinuità è dato percepire, allo stato degli studi, di fronte al comunismo, la cui condanna, nel radiomessaggio natalizio del 1942, il pontefice rinnovava con queste parole: «mossa sempre da motivi religiosi, la Chiesa condannò i vari sistemi del socialismo marxista e li condanna anche oggi, com'è suo dovere e diritto permanente di preservare gli uomini da correnti ed influssi, che ne mettono a repentaglio la salvezza eterna».

Il giudizio cattolico non si limitava a insistere sull'inseparabilità delle dottrine economico-sociali del comunismo bolscevico dalle sue premesse filosofiche, e cioè dal materialismo dialettico, per derivarne l'impossibilità di una conciliazione. Esso lo considerava e respingeva anche a partire dall'interpretazione che lo vedeva come prodotto della crisi del cristianesimo sia occidentale che orientale. Per quanto riguarda l'Occidente perché esso portava in sé «il dinamismo di una secolare apostasia dello spirito occidentale da Dio» che, preso avvio con la Riforma protestante, passava per l'illuminismo e il materialismo ateo della fine del XVII secolo per giungere fino a Marx. Nel caso dell'Oriente, invece, perché proprio nel bolscevismo finivano per trasferirsi alcuni tratti del cristianesimo russo, quali lo pseudo-messianismo anticattolico, che stando alla lettura di Vladimir Solov'ev, il venir meno della Chiesa russa aveva liberato al momento della separazione da quella universale. Da cui l'assunzione da parte del bolscevismo di caratteristiche pseudo-religiose o, come diremmo oggi sulla scorta della più recente storiografia, di 'religione politica': da una parte, il senso profondo che si è voluto attribuire all'enciclica *Orientales omnes* (23 dicembre 1945) di Pio XII, che auspicava la piena comunione tra Oriente e Occidente come fattore in grado di superare la crisi mondiale prodotta dal bolscevismo, a sua volta interpretato in ultima istanza come problema religioso; dall'altra, e proprio in virtù delle caratteristiche 'religiose' assunte dal comunismo bolscevico, la presenza, almeno da un certo momento in poi, nella condanna del comunismo anche della motivazione che in esso vede una religione concorrenziale.

Conclusasi la guerra, prodottasi la rottura tra l'Unione Sovietica e le potenze occidentali, già nel clima della guerra fredda e avviata la persecuzione contro la Chiesa cattolica nei paesi dell'Est europeo, la condanna all'ergastolo nel febbraio del 1949 del cardinale arcivescovo di Budapest, József Mindszenty, la collocazione dell'Italia ai confini del blocco occidentale, la presenza di un forte Partito Comunista attento a non irritare le gerarchie ecclesiastiche (al punto di votare il riferimento ai patti del Laterano nell'art. 7 della Costituzione), nelle cui file militavano non pochi cattolici, ai quali era da aggiungere il drappello di cattolici comunisti capitanati da Franco Rodano, spinsero l'autorità ecclesiastica a un più drastico provvedimento. Un decreto della Suprema Congregazione del Sant'Uffizio del I luglio 1949 stabiliva l'esclusione dalla partecipazione ai Sacramenti degli aderenti ai partiti comunisti, dei simpatizzanti e di quanti leggevano e diffondevano la stampa che sosteneva la dottrina e la prassi del comunismo, comminando la scomunica per i propagatori e i difensori della dottrina atea e materialista. «L'Osservatore Romano» commentava il decreto il 27 luglio successivo. Un decennio dopo, il 4 aprile 1959, una dichiarazione del Sant'Uffizio rispondeva negativamente all'interrogativo se i cattolici potessero votare per partiti e candidati che «quantunque non professino principi in contrasto con la dottrina cattolica, o addirittura si attribuiscano la qualifica di cristiani, tuttavia di fatto si uniscono ai comunisti e con la loro azione li favoriscono».

Nel frattempo, con la lettera apostolica *Sacro vergente anno* del 7 luglio 1952 per la consacrazione della Russia al Cuore immacolato di Maria, Pio XII aveva ripreso la distinzione appartenente alla tradizione cristiana tra 'errore' ed 'errante' per applicarla al caso del comunismo. «Senza dubbio» – si legge nel documento – «abbiamo condannato e respinto [...] gli errori che i fautori del comunismo ateo insegnano e si sforzano di propagare con sommo danno e rovina dei cittadini; ma gli erranti, ben lungi dal respingerli, desideriamo che ritornino alla verità e siano ricondotti sul retto sentiero». Si tratta della stessa distinzione che Giovanni XXIII rilanciava poi con forza nell'enciclica *Pacem in terris* (11 aprile 1963) nella quale, dopo aver richiamato la necessità di non confondere mai «l'errore con l'errante, anche quando si tratta di errore o di conoscenza inadeguata della verità in campo morale religioso» e che l'«errante è sempre ed anzitutto un essere umano e conserva, in ogni caso, la sua dignità di persona; e va sempre considerato e trattato come si conviene a tanta dignità», si precisava la necessità di non «identificare false dottrine filosofiche sulla natura, l'origine e il destino dell'universo e dell'uomo, con movimenti storici a finalità economiche, sociali, culturali e politiche, anche se questi movimenti sono stati originati da quelle dottrine e da esse hanno tratto e traggono tuttora ispirazione. Giacché le dottrine, una volta elaborate e definite, rimangono sempre le stesse; mentre i movimenti suddetti, agendo sulle situazioni storiche incessantemente evolventisi, non possono non subirne gli influssi e quindi non possono non andare soggetti a mutamenti anche profondi. Inoltre chi può negare che in quei movimenti, nella misura in cui sono conformi ai dettami della retta ragione e si fanno interpreti delle giuste aspirazioni della persona umana, vi siano elementi positivi e meritevoli di approvazione?» Da cui lo schiudersi della possibilità che «un avvicinamento o un incontro di ordine pratico, ieri ritenuto non opportuno o non fecondo, oggi invece lo sia o lo possa divenire domani». Quasi a voler sottolineare la discontinuità in materia, nei passi appena citati non compariva nessun rinvio alla lettera apostolica del predecessore.

Di notevole significato era poi che dal Concilio Vaticano II non venisse nessuna condanna del comunismo. Un'assenza che la destra cattolica ed ecclesiastica non avrebbe mancato di denunciare, una volta ripreso forza, durante i pontificati di Giovanni Paolo II e del suo successore tedesco.

Tornando agli anni Sessanta, Paolo VI, nell'Enciclica *Ecclesiam suam* (6 agosto 1964), affrontando il tema del dialogo fra la Chiesa ed il mondo moderno, dopo aver ricordato l'ostacolo a tale dialogo che la negazione di Dio rappresentava, ribadiva la condanna dei «sistemi ideologici negatori di Dio e oppressori della Chiesa, sistemi spesso identificati in regimi economici, sociali e politici, e tra questi specialmente il comunismo ateo». A queste parole facevano però immediato seguito altre che introducevano elementi di novità: «Si potrebbe dire che non tanto da parte nostra viene la loro condanna, quanto da parte dei sistemi stessi e dei regimi che li personificano viene a noi radicale opposizione di idee e oppressione di fatti. La nostra deplorazione è, in realtà, lamento di vitti-

me ancor più che sentenza di giudici». E tuttavia nella *Populorum progressio* (26 marzo 1967) si metteva in guardia dalla «tentazione di lasciarsi pericolosamente trascinare verso messianismi carichi di promesse, ma fabbricatori di illusioni», per poi chiedersi: «Chi non vede i pericoli che ne derivano, di reazioni popolari violente, di agitazioni insurrezionali, e di scivolamenti verso le ideologie totalitarie? Questi sono i dati del problema, la cui gravità non può sfuggire a nessuno».

Sono questi gli anni del dialogo tra cristiani e marxisti e del significativo avvicinamento sul piano sociale e politico tra gruppi e settori della militanza politica socialista, comunista, o che comunque si riferisce al marxismo nelle sue differenti versioni, e settori non meno significativi delle associazioni e del mondo cattolico, della Chiesa, senza escludere zone del clero. Si tratta di un fenomeno di dimensioni internazionali, favorito dal clima del disgelo che per alcuni versi è riconducibile alle leadership di Kennedy e Chruščëv, che alimenta i processi di destalinizzazione e di decolonizzazione, che consente di mettere da parte le contrapposizioni più aspre, di abbandonare le posizioni pregiudiziali, di accorciare le distanze e avvicinare i punti di vista. Anche sul piano teorico e filosofico nuova fortuna conoscono le posizioni che rompono con l'ortodossia sovietica del marxismo-leninismo, introducendo una serie di distinguo, varianti e una molteplicità di approcci al pensiero di Marx. In alcuni casi scindendo le premesse filosofiche dalla chiave interpretativa dei processi storici, in altri rivalutando l'umanesimo e l'utopismo degli scritti giovanili marxiani, in altre ancora sottoponendo a severa critica le pagine giovanili alla luce di quelle mature, alla ricerca di una netta linea di confine epistemologica. Tutte opzioni interpretative che, sia pure in modi diversi, convergono nel negare l'inscindibilità del nesso tra marxismo e ateismo, o per lasciare aperta la strada a esperienze religiose diverse da quelle considerate come alienanti dalle analisi marxiste più diffuse e convenzionali. Simmetrico il movimento all'interno o ai confini delle Chiese sul piano teologico, dove s'inizia a non negare pertinenza alla critica mossa dal marxismo al ruolo della religione e delle Chiese cristiane sul piano storico, dove per influenza della teologia protestante liberale tedesca s'introduce la distinzione tra religione e fede, dove si sottolineano il senso escatologico del cristianesimo e le contiguità tra il progetto di liberazione dalla subalternità e dall'alienazione proprio del comunismo e quello del cristianesimo. Difficile rendere la ricchezza di un quadro popolato di sfumature, attraversato da dibattiti, costellato da autori considerati per alcuni punti di riferimento, che per certi versi preparò il movimento del '68 e per altri ne fu conseguenza. Se vi si è fatto cenno, in attesa che la storiografia ne ricostruisca le trame in maniera meno impressionistica, è solo per meglio intendere il contesto nel quale si calava, in occasione dell'ottantesimo anniversario della *Rerum novarum*, la Lettera apostolica *Octogesima adveniens* (14 maggio 1971). In essa papa Montini moveva proprio dal riconoscimento dell'esistenza di «un'evoluzione storica del marxismo», che si presentava, secondo alcuni, non più «come un'ideologia unitaria, esplicativa della totalità dell'uomo e del mondo nel suo processo di sviluppo, e dunque atea». Ciò premesso affermava che per alcuni il marxismo restava essenzialmente una prassi attiva della lotta di classe, per altri esso era «prima di tutto l'esercizio collettivo del potere politico ed economico sotto la direzione del partito unico», che si riteneva «la sola espressione e il solo garante del bene di tutti, negando agli individui e agli altri gruppi qualsiasi possibilità di iniziativa e di scelta»; per altri ancora «il marxismo, sia o no al potere, indica l'ideologia socialista che ha per base il materialismo storico e la negazione di ogni trascendenza. Infine, il marxismo si presenta sotto la forma più attenuata ma più seducente per lo spirito moderno, di attività scientifica, di metodo rigoroso di analisi della realtà sociale e politica, di legame razionale ed esperimentato dalla storia tra la conoscenza teorica e la prassi della trasformazione rivoluzionaria. Benché questo tipo di analisi metta in risalto certi aspetti della realtà a danno di altri e li interpreti in funzione dell'ideologia, fornisce tuttavia a certuni, con uno strumento di lavoro, una certezza preliminare all'azione, accompagnata dalla pretesa di decifrare con metodo scientifico le spinte dell'evoluzione sociale». La lettera tuttavia precisa e conclude su questo punto che se nel marxismo «si possono distinguere questi diversi aspetti e le questioni che essi pongono alla riflessione e all'azione dei cristiani, sarebbe illusorio e pericoloso giungere a dimenticare l'intimo legame che tali aspetti radicalmente unisce, accettare gli elementi dell'analisi marxista senza riconoscerne i rapporti con l'ideologia, entrare nella prassi della lotta di classe e della sua interpretazione marxista trascurando di avvertire il tipo di società totalitaria e violenta alla quale questo processo conduce».

Profondamente segnato sul piano biografico dall'esperienza vissuta in Polonia, il tema del comunismo riemerge prepotentemente nel pontificato di Giovanni Paolo II. Nell'enciclica programmatica del pontificato, *Redemptor hominis* (4 marzo 1979), si fa riferimento ai «vari totalitarismi di Stato», intendendo con essi (come rivela il rinvio alle encicliche di Pio XI e Pio XII) il comunismo, il fascismo e il nazismo, quali responsabili della catastrofe bellica e per aver coartato i diritti del cittadino e dell'uomo. Per i novant'anni della *Rerum novarum*, l'argomento è poi affrontato nella *Laborem exercens* (14 settembre 1981) e nella *Sollicitudo rei socialis* (30 dicembre 1987), pubblicata nel ventesimo anniversario della *Populorum progressio*.

La prima tratta del lavoro e della sua priorità nei confronti del capitale, della necessità di superare l'antinomia tra il primo e il secondo, antinomia considerata come errore compiuto dall'economismo e dal materialismo. A proposito della proprietà privata si legge che il «suddetto principio […], *diverge* radicalmente dal programma del *collettivismo*, proclamato dal marxismo e realizzato in vari Paesi del mondo nei decenni seguiti all'epoca dell'Enciclica di Leone XIII. Esso, al tempo stesso, differisce dal *programma del capitalismo* praticato dal liberalismo e dai sistemi politici, che ad esso si richiamano. In questo secondo caso, la differenza consiste nel modo di intendere lo stesso diritto di proprietà. La tradizione cristiana non ha mai sostenuto questo diritto come un qualcosa di assoluto ed intoccabile. Al contrario, essa l'ha sempre inteso nel più vasto contesto del comune diritto di tutti ad usare i beni dell'intera creazione: il *diritto della proprietà privata* come *subordinato al diritto dell'uso comune*, alla destinazione universale dei beni». Più avanti, definita «inaccettabile la posizione del 'rigido' capitalismo, il quale difende l'esclusivo diritto della proprietà privata dei mezzi di produzione come un 'dogma' intoccabile nella vita economica», l'enciclica respinge anche l'idea che le tanto auspicate riforme possano realizzarsi «*mediante l'eliminazione aprioristica* della *proprietà privata dei mezzi di produzione*», che non sarebbe sufficiente a garantirne l'adeguata socializzazione. Nel secondo documento si legge che «la dottrina sociale della Chiesa non è una 'terza via' tra capitalismo liberista e collettivismo marxista, e neppure una possibile alternativa per altre soluzioni meno radicalmente contrapposte: essa costituisce una categoria a sé. Non è neppure un'ideologia, ma l'accurata formulazione dei risultati di un'attenta riflessione sulle complesse realtà dell'esistenza dell'uomo, nella società e nel contesto internazionale, alla luce della fede e della tradizione ecclesiale. Suo scopo principale è di interpretare tali realtà, esaminandone la conformità o difformità con le linee dell'insegnamento del Vangelo sull'uomo e sulla sua vocazione terrena e insieme trascendente; per orientare, quindi, il comportamento cristiano. Essa appartiene, perciò, non al campo dell'ideologia, ma della teologia e specialmente della teologia morale».

È ancora una volta l'anniversario dell'enciclica sociale di Leone XIII a offrire lo spunto per riprendere e aggiornare la dottrina del magistero nei riguardi del comunismo. Nell'enciclica *Centesimus annus* (I maggio 1991) papa Wojtyla affronta la questione del comunismo, a due anni dalla caduta del muro, attribuendo a Leone XIII il merito di aver quasi previsto l'esito catastrofico di quello che avrebbe poi preso il nome di 'socialismo reale'. Riprendendo

le due sue encicliche precedenti il papa polacco affermava che l'errore fondamentale del socialismo era di carattere antropologico. E ciò di considerare «il singolo uomo come un semplice elemento ed una molecola dell'organismo sociale, di modo che il bene dell'individuo viene del tutto subordinato al funzionamento del meccanismo economico-sociale, mentre ritiene, d'altro canto, che quel medesimo bene possa essere realizzato prescindendo dalla sua autonoma scelta, dalla sua unica ed esclusiva assunzione di responsabilità davanti al bene o al male. L'uomo così è ridotto ad una serie di relazioni sociali, e scompare il concetto di persona come soggetto autonomo di decisione morale, il quale costruisce mediante tale decisione l'ordine sociale. Da questa errata concezione della persona discendono la distorsione del diritto che definisce la sfera di esercizio della libertà, nonché l'opposizione alla proprietà privata. L'uomo, infatti, privo di qualcosa che possa dir suo e della possibilità di guadagnarsi da vivere con la sua iniziativa, viene a dipendere dalla macchina sociale e da coloro che la controllano: il che gli rende molto più difficile riconoscere la sua dignità di persona ed inceppa il cammino per la costituzione di un'autentica comunità umana». Alla radice ateistica veniva poi ricondotta la scelta dei mezzi d'azione del socialismo, cioè la lotta di classe, che non veniva condannata sempre e in quanto tale, ma come «ripresentazione – sul terreno del confronto interno tra i gruppi sociali – della dottrina della 'guerra totale', che il militarismo e l'imperialismo di quell'epoca imponevano nell'ambito dei rapporti internazionali». Proseguendo nell'*excursus* storico il pontefice si riferisce poi alla «dittatura comunista» e all'«estensione del totalitarismo comunista su oltre metà dell'Europa e su parte del mondo» all'indomani del 1945. Si sofferma poi sul crollo dei regimi oppressivi del 1989 che interpreta anche come crisi del marxismo, che tuttavia non elimina le situazioni di ingiustizia e oppressione. In questo contesto il papa polacco, fatto riferimento al «sincero desiderio di essere dalla parte degli oppressi e di non esser tagliati fuori dal corso della storia» che aveva «indotto molti credenti a cercare in diversi modi un impossibile compromesso tra marxismo e cristianesimo» giudica caduchi quei tentativi e, riaffermando «la positività di un'autentica teologia dell'integrale liberazione umana», ribadisce la propria avversione alla teologia della liberazione.

Nella seconda enciclica di papa Ratzinger, *Spe salvi* (30 novembre 2007) si attribuisce a Marx «l'errore fondamentale» di non aver ideato «gli ordinamenti necessari per il nuovo mondo» e, più in profondità, di aver dimenticato l'uomo e la sua libertà di compiere anche il male. In altre parole di aver materialisticamente creduto che «una volta messa a posto l'economia, tutto sarebbe stato a posto».

(A. Botti)

Vedi anche

Concilio Vaticano II; Donoso Cortés, Juan; Giovanni XXIII, papa; Giovanni Paolo II, papa; Ottaviani, Alfredo; Paolo VI, papa; Pio XI, papa; Pio XII, papa; *Sillabo degli errori*; Teologia della liberazione

Bibliografia

Achille Ratti 1991, Casula 1976, Del Noce 1964, Del Noce 1981, Fattorini 2007, Gozzini 1964, Guerry 1961, Horn-Gerard 2001, Ibañez Langlois 1989, Menozzi 1993, Mourin 1965, Riccardi 1992, Turbanti 2004, Wenger 1987

Conca v. *Struttura economica: Inquisizione romana*

Conciliarismo - Fin dai suoi esordi, la Chiesa cristiana ha conosciuto Sinodi (greco) o Concili (latino), cioè riunioni della o per la comunità religiosa. Negli Atti degli apostoli è documentato il cosiddetto 'Concilio apostolico', nel corso del quale gli apostoli, insieme a san Paolo e san Barnaba, missionari in terra pagana, regolarono la discussa questione delle missioni *ad gentes*. Lo sviluppo e la diffusione del cristianesimo resero urgente il bisogno di unità. Sinodi impegnati a dibattere delle linee della vita cristiana, del servizio a Dio e dell'insegnamento della fede sono testimoniati già dalla fine del II secolo. L'identità si delineava attraverso la contrapposizione: il montanismo, eretici come Noeto o Paolo di Samosata vennero condannati durante queste riunioni sinodali; le Sacre Scritture e i Padri della Chiesa fornirono le norme e i criteri necessari.

A partire e con la nuova politica di Costantino Magno anche gli imperatori tentarono di rendere funzionale al potere imperiale lo strumento del Sinodo ecclesiastico. I Concili riunivano la Chiesa dell'Impero su richiesta dell'imperatore; nel medesimo tempo, la Chiesa acquisì un sistema sinodale a più livelli, nel quale potevano agire come strumento di integrazione i Sinodi dei vescovi, delle province e dei territori dei metropoliti, così come dell'intera Chiesa dell'Impero. Il ruolo del clero non fu uguale ovunque, tuttavia l'opinione degli ecclesiastici aveva un ruolo eminente. Il vescovo guidava i Sinodi del clero della sua diocesi, il metropolita quello del suo distretto, i patriarchi presiedevano i Sinodi patriarcali. I Sinodi generali dell'Impero non avevano un capo, ma l'imperatore si incaricava del loro svolgimento.

Relativamente presto il vescovo della Chiesa di Roma pretese una particolare considerazione, affermando, non senza discussioni, il suo primato d'onore. Le decisioni delle riunioni locali, regionali ed ecumeniche guadagnarono valore e autorità attraverso la loro ricezione, vale a dire attraverso il riconoscimento delle altre comunità e Chiese. Oggetto delle contese erano le questioni di fede e di vita della comunità. I chierici che si vedevano trattati ingiustamente dal loro vescovo potevano appellarsi al Sinodo e questo poteva imporre dure punizioni (anche corporali) a chierici e monaci. La prassi sinodale del medioevo portò continuità, ma anche importanti cambiamenti. Poiché l'unità dell'Impero stava naufragando, presto furono possibili solo le assemblee regionali. Questi Sinodi, come quelli del regno visigoto in Spagna o quelli carolingi in Francia, rappresentavano il potere legislativo. L'unità della Chiesa si formò non attraverso i Sinodi generali, ma nel gioco degli scambi di ricezione e opposizione delle riunioni regionali. Quando si pretese per il vescovo della Chiesa di Roma un primato più che onorifico, le Chiese orientali ottennero un supplementare strumento di unità, in concorrenza ideale con i Sinodi. Con la riforma della Chiesa dell'XI secolo i Sinodi papali ottennero un'autorità extra-regionale, dato che le loro decisioni venivano diffuse dai legati papali fino alle periferie della cristianità. Da qui, gradualmente, nacque l'idea di un 'Concilio generale' in Occidente. Questioni dottrinali (come la teologia di Pietro Abelardo o Gioacchino da Fiore), lotta alle eresie (come la condanna di catari e valdesi) e questioni di vita religiosa (crociate, ordinazione del papa, confessione di tutti i fedeli), vennero decise da Sinodi e Concili presieduti preferibilmente dal papa o da legati papali. Nella teoria e nella prassi si trattò di un importantissimo strumento che dava unità alla politica papale. I Sinodi oggi conosciuti come Concili generali del medioevo si susseguivano con regolarità, e ogni tre-quattro decenni aveva luogo un Concilio generale sotto la direzione del papa senza che questo ritmo venisse percepito come vincolante: 1123 (Laterano I), 1139 (Laterano II), 1179 (Laterano III), 1215 (Laterano IV), 1245 (Lione I), 1274 (Lione II), 1311/1312 (Vienne).

Un problema rimase irrisolto: quello legato alla questione delle competenze. Non esisteva una soluzione condivisa su come procedere nel caso di conflitto tra papa e Sinodi, dato che un tale conflitto non si era presentato. Tuttavia sembrava chiaro che un papa potesse pronunciarsi in un Concilio con maggior determinazione e autorità di quando lo faceva come persona singola, tanto più che la più alta autorità veniva incontro alle esigenze dei Concili della Chiesa antica. Come aveva sostenuto Gregorio Magno

© 2015 SUBITO EDITRICE

essi dovevano valere «come il libro dei quattro Vangeli», paragone che venne poi inserito da Graziano nel suo *Decretum*. Tuttavia un 'Concilio generale' medievale non aveva una voce propria. La Chiesa si abituò sempre più a rimettersi alle decisioni del vescovo della Chiesa di Roma. A partire dai primi anni del XIV secolo non vennero più convocati dei Concili. Curia romana e papa poterono così giungere al convincimento di poter prendere su di sé in maniera efficace il compito dell'insegnamento della fede, della sua riforma e della sua guida, con propri metodi di sorveglianza e controllo.

Lo scoppio del cosiddetto 'grande scisma d'Occidente' (1386) portò in un vicolo cieco, visto il confronto tra una pluralità di papi. Chi era responsabile per la soluzione della crisi? A chi era consentito e chi aveva l'obbligo di prendere una decisione? I legisti di curia riconoscevano solo uno svolgimento teorico di un Concilio e non avevano nessuna esperienza pratica (dal Concilio di Vienne erano trascorsi quasi settantacinque anni); benché singoli cardinali e teologi avessero proposto di prendere la decisione in un Concilio generale, un tale Concilio ebbe luogo solo dopo una lunga serie di vani tentativi di risolvere la situazione, considerando l'evidente difficoltà di convocare e dirigere una tale riunione.

Dei tre incarichi che gli erano stati affidati il Concilio di Costanza (1414-1418) ne portò a termine splendidamente uno, la *causa unionis*. Il secondo, la *causa fidei*, lo fece proprio attraverso il processo per eresia contro Jan Hus e Girolamo di Praga. Entrambi vennero messi al rogo a Costanza; John Wyclif (morto nel 1384) venne ufficialmente condannato come eretico. Con ciò il Concilio di Costanza assolse a un compito tradizionale, demandato ormai all'Inquisizione. In questo contesto, il Concilio conservò o accolse alcune delle tecniche processuali solitamente utilizzate dall'Inquisizione (lista degli errori, rituali di abiura, recidività), ma, in generale, si orientò in maniera più consona alla storia conciliare: la condanna degli eretici apparteneva ai doveri sinodali. Il terzo incarico principale della riunione sinodale, quello che riguardava la riforma della Chiesa, venne discusso abbondantemente a Costanza, ma non si arrivò a una soluzione condivisa. Nemmeno nei Concili di Pavia/Siena (1423) e Basilea (1431-1449), convocati da papa Martino V, si riuscirono a trovare soluzioni soddisfacenti, visto il nascente conflitto tra papa e Concilio. Lo scontro sulla superiorità che si accese a Basilea tra Eugenio IV e il Concilio produsse numerose prese di posizione niente affatto definitive.

La storiografia riassume con il termine 'conciliarismo' ogni posizione che assegna al Concilio una superiorità (relativa o assoluta) sul papa. Il mezzo teorico con cui venivano motivate certe posizioni si collegava al fatto che le tradizioni e speculazioni canonistiche dei giuristi avevano altrettanto valore che le tradizioni e speculazioni teologico-patristiche dei teologi. Contavano anche le contemporanee esperienze politiche che tentavano di realizzare per la Chiesa una rappresentanza corporativa dei diversi ordini e l'idea del consenso del governo laico. A partire dalla crisi del XIV secolo, posizioni come quelle di Marsilio da Padova o di Guglielmo di Ockham rappresentavano altrettanti schemi di un'ecclesiologia generale. Il conciliarismo non era affatto una corrente unitaria; piuttosto il termine riassume sotto un unico concetto la diversità delle varie teorie alla luce delle stesso conflitto. Il traguardo di un controllo del papato da parte del Concilio poté essere perseguito con diversa intensità. Le varie ed eterogenee posizioni hanno in comune l'idea che la rappresentanza della Chiesa nel suo complesso nel Concilio (con o senza papa, cosa che già segnava un'importante differenza) sia superiore alla semplice rappresentanza dell'ufficio papale. Il Concilio di Basilea ebbe un proprio tribunale, una propria curia e infine, avendo rimosso formalmente Eugenio IV, anche un proprio papa, Felice V. Tutto ciò, insieme alla volontà esplicita del Concilio di Basilea di perseguire *more veterum* l'eresia, facendo concorrenza all'Inquisizione, fece sì che i decreti conciliari emanati a Basilea fossero regolarmente censurati nella seconda metà del XVI secolo.

Solo il naufragio del Concilio (e della modalità conciliarista) diede spazio a una reazione papale. Il conciliarismo sopravvisse nell'idea sinodale delle Chiese protestanti e riformate. La Chiesa cattolica, dopo i due Concili generali del XVI secolo, il Laterano V (1512-1517) e il Tridentino (1545-1565), solo dopo il Vaticano I (1869-1870) e il Vaticano II (1962-1965) riprese l'idea di un Sinodo diretto dal papa come mezzo di una globale politica ecclesiale.

(J. Miethke)

Vedi anche

Concilio di Trento; Concilio Vaticano II; Diritto canonico; Hus, Jan; Primato pontificio; Wyclif, John

Bibliografia

Alberigo 1981, Black 1979, CŒD, Frenken 1993, Helmrath 1987, Helmrath-Müller 2008, Kneer 1893, Kreuzer 1993, Miethke 1996, Miethke-Weinrich 1995-2002, Müller 2007, Sudmann 2005, Tierney 1998

Concilio di Costanza - Il Concilio di Costanza (1441-1418) venne convocato da Sigismondo di Lussemburgo allo scopo di ricomporre la frattura del grande scisma d'Occidente (1378), quella che il Concilio di Pisa (1409), primo tentativo di ristabilire l'unità, non riuscì a sanare, contribuendo al contrario a una esacerbazione della crisi. A Pisa era stato eletto Alessandro V, ma questa elezione aggiunse ai papi romano e avignonese una terza obbedienza. All'apertura del Concilio di Costanza i papi legittimi erano tre: Benedetto XIII, Gregorio XII e Giovanni XXIII, successore di Alessandro V. Presero parte alle sessioni anche alcune tra le maggiori personalità dell'epoca: tra i giudici figuravano Francesco Zabarella, Pierre d'Ailly, Jean Gerson, e Michele de Causis, oltre a gran parte della nobiltà europea.

Fin dalla prima sessione, tenutasi il 16 novembre 1414 nella cattedrale di Costanza, Giovanni XXIII, nella propria omelia, rivolgeva l'attenzione, piuttosto che allo scisma, a una preoccupazione per la «tranquillità del popolo cristiano» e rivolgeva ai fedeli un'esortazione a vigilare su «alcuni errori che da qualche tempo pullulano in qualche regione, specie su quelli che si ritengono originati da un certo Giovanni detto Wicleff».

Prevaleva, già alla sessione III (26 marzo 1415), una linea conciliarista, che poneva il potere decisionale del Concilio al di sopra di quello del papa e prometteva l'abdicazione di Giovanni XXIII, e così, in seguito alla sua repentina fuga, i padri conciliari convennero di proseguire, in qualità di suoi legittimi rappresentanti, nei lavori in merito alla ricomposizione dello scisma e alla riforma del corpo e del capo della Chiesa. Si affermò in particolare la posizione del cardinale Zabarella, secondo la quale il Concilio, ricevendo la propria autorità direttamente da Cristo, era in diritto di ottenere l'obbedienza papale nelle questioni di fede (sessione IV, 30 marzo).

La sentenza di condanna di Wyclif sarebbe stata oggetto della sessione VIII (4 maggio). In seno al Concilio di Costanza, così, «per l'estirpazione del presente scisma, per l'eliminazione degli errori e delle eresie che pullulano sotto la sua ombra e per la riforma della Chiesa», si dichiarava che «il falso cristiano Giovanni Wycleff […] nella sua vita affermò e formulò con ostinazione molti articoli contro la religione cristiana e la fede cattolica». Gli articoli condannati erano quarantacinque (ma molti altri verranno aggiunti nella sessione XV del 6 luglio), e si aprivano con gli errori in materia eucaristica. Wyclif avrebbe in particolare professato, secondo la formulazione dei padri, che la sostanza materiale del pane e del vino rimane dopo il sacramento, poiché gli accidenti non possono sussistere senza il loro soggetto. Un ruolo non marginale aveva poi la condanna delle affermazioni di Wyclif rivolte contro gli Ordini religiosi e, ancora, quella secondo cui «Silvestro papa

e Costantino imperatore hanno sbagliato dotando la Chiesa di proprietà». Ne seguiva immediatamente la condanna al rogo delle opere del *magister* oxoniense, e di lui stesso in quanto «eretico, notorio e ostinato», attraverso la riesumazione del corpo, una volta stabilita la «prova legale della sua impenitenza finale»: il Concilio di Costanza «decreta e ordina che il suo corpo e le sue ossa, se è possibile distinguerli da quelli degli altri fedeli, vengano esumati e gettati lontano dal luogo della sepoltura ecclesiastica».

Lo stesso papa Giovanni XXIII fu giudicato in contumacia e deposto il 29 maggio (sessione XII) con l'accusa di essere «simoniaco notorio, famoso dilapidatore dei beni e dei diritti non solo della Chiesa romana, ma anche di altre Chiese e di molti altri luoghi pii, cattivo amministratore e dispensatore dei beni tanto spirituali che materiali della Chiesa» (CŒD 417). Fu allora stabilito, inoltre, che nessuno dei tre papi sarebbe stato rieletto.

Il Concilio sancì in seguito una condanna diretta al discepolo di Jan Hus – e suo successore alla guida della cappella di Betlemme a Praga – Giacomo da Misa, che autonomamente dal suo maestro aveva introdotto il rito sotto la specie del pane e del vino per i laici senza il digiuno rituale. I padri sostenevano infatti che la comunione sotto la sola specie del pane fosse una consuetudine consolidata da secoli, introdotta con ragione dai Padri della Chiesa per evitare pericoli e scandali, e dunque mantennero in vigore quanto stabilito dai canoni e dalla consuetudine, sebbene risultasse (e gli estensori del documento conciliare non lo nascondevano) che il Gesù dei Vangeli aveva istituito il sacramento eucaristico dopo la Cena (e dunque non a digiuno) e celebrato il rito con l'offerta del pane e del vino. Sostenitore del rito *utraquista* era anche il canonista di Dresda Nicola, membro del Collegio praghese della Rosa Nera che ne diffuse la pratica anche in Germania, ove cadde nelle mani dell'Inquisizione. Gli *utraquisti*, è detto a chiusura della sessione, «devono essere allontanati come eretici e severamente puniti dai vescovi, dai loro incaricati o dagli inquisitori […] anche con l'aiuto del braccio secolare, se necessario» (sessione XIII, 15 giugno).

La condanna di Jan Hus era stata pronunciata il 6 luglio 1415. Il *magister* boemo veniva giudicato in quanto «discepolo non di Cristo ma dell'eresiarca Giovanni Wicleff» (di cui si erano allora condannati ulteriori duecentosessanta articoli), e si dispose che i suoi scritti fossero «pubblicamente e solennemente bruciati alla presenza del clero e del popolo a Costanza e altrove» poiché la sua dottrina era giudicata «sospetta per quanto riguarda la fede e da evitarsi da tutti i fedeli». Preso atto che Jan Hus non avrebbe rinnegato le proprie dottrine, fu deposto e degradato dall'Ordine sacerdotale e spogliato pubblicamente degli abili ecclesiastici. Vennero quindi condannati trenta articoli dal *De Ecclesia* e da altri scritti, si lessero strumentalmente frammenti estrapolati dagli scritti del predicatore con intento denigratorio e, infine, fu pronunciata la condanna a morte: «questo santo Sinodo di Costanza, visto che la Chiesa di Dio non ha altro da fare, abbandona Giovanni Huss alla giurisdizione secolare e stabilisce che debba essere consegnato al braccio secolare». Quello stesso giorno Jan Hus fu bruciato sul rogo in una piazza di Costanza. Nella primavera del 1416 la stessa sentenza sarà pronunciata, in seguito a una liturgia sulla parabola della vite e i tralci, per Girolamo da Praga (già citato fina dalle sessioni VI e VII 17 aprile e 2 maggio 1415), che si trovava a Costanza per chiedere la scarcerazione di Hus. Il Concilio, dissero i padri, «decreta che lo stesso Gerolamo, quale tralcio putrido, secco e ormai separato dalla vite, sia gettato via, lo proclama eretico, recidivo nell'eresia, lo scomunica e lo colpisce con l'anatema» (sessione XXI). Durante la sessione XV era stata inoltre condannata la posizione di Giovanni il Piccolo che sosteneva la legittimità del tirannicidio, in quanto questa era trovata «eretica, scandalosa, sediziosa, e come via alle frodi, agli inganni, alle menzogne, ai tradimenti, agli spergiuri».

Per quanto riguarda la questione del conciliarismo, la rinuncia ufficiale di Gregorio XII era stata presentata dal nobile Carlo Malatesta già il 4 luglio 1415, nella sessione XIV, mentre la spoliazione di Benedetto XIII sarebbe stata pronunciata nella sessione XXI, il 30 maggio 1416. Il Sinodo generale, in qualità di «tribunale per la suddetta causa di inquisizione», dichiarava Benedetto XIII spergiuro, causa di scandalo, alimentatore dello scisma della Chiesa, ostacolo all'unione e bandito dalla Chiesa cattolica. In quanto «scismatico e eretico» (sessione XXXVII, 26 luglio 1417) venne anch'egli «tagliato dalla Chiesa cattolica come un ramo secco», lasciando tutti i cristiani liberi da ogni obbligo e dovere nei suoi confronti. Venne in seguito espressa la preferenza per Martino V, ponendo di fatto fine a quello scisma che aveva lacerato la Chiesa cattolica per quasi quarant'anni. Per non incorrere nuovamente in eventi simili, venne deciso di promuovere una serie di Concili da tenersi dopo cinque e sette anni dalla chiusura di quello in corso e, successivamente, ogni dieci anni (ma una periodicità dei Concili non era certo una novità di Costanza). Il papa avrebbe avuto facoltà di anticipare ma non di posticipare la data del Concilio, e fu disposto anche un criterio per la scelta della sede conciliare (sessione XXXIX). In caso di elezione papale dubbia o irregolare perché imposta con la violenza, solo il Concilio avrebbe potuto autorizzare una seconda elezione. Le ultime sessioni impegnarono il Sinodo nella formulazione dell'elenco delle materie da riformare, nell'individuazione delle modalità per le successive elezioni papali (sessione XL, 30 ottobre 1417), nella scelta della sede del Concilio successivo (sessione XLIV 19 aprile 1418).

(A. Comi-G. Zamagni)

Vedi anche
Hus, Jan; Wyclif, John

Bibliografia
Alberigo 1981, CŒD, Landi 1997, Landi 2001, Wohlmuth 1990

Concilio di Narbonne - Nel 1243 si tiene a Narbonne il primo di quattro Concili provinciali – gli altri si svolgono a Béziers nel 1246, a Valence nel 1248 e ad Albi nel 1254 – che nell'arco di poco più di un decennio emanano una legislazione sistematica al fine di regolare le complesse azioni connesse con la repressione antiereticale. La Sinodo avviene sotto la presidenza degli arcivescovi di Narbonne, di Arles e di Aix, con la presenza dei loro rispettivi vescovi suffraganei. Narbonne inaugura una fase di riorganizzazione dell'Inquisizione di Linguadoca, al tempo stesso sollecitamente sostenuta dalla monarchia francese. D'altronde, non si dimentichi che, in quello stesso torno di tempo, l'arcivescovo di Narbonne partecipa in modo militarmente attivo all'assedio e alla conquista del castello di Montségur. Quegli eminenti uomini di Chiesa e di governo, in quanto tali, sono assai sensibili e competenti nelle questioni istituzionali e provvedono a fornire un supporto normativo ai frati predicatori *inquisitores haereticorum* operanti nelle loro circoscrizioni ecclesiastiche e nelle zone a esse confinanti. Questi ultimi agivano senza supporti sufficientemente chiari e certi sul piano appunto del diritto. La Sinodo ha la finalità di contribuire a sciogliere ed eliminare le loro *dubitationes*. Vengono pertanto promulgati ventinove canoni dalla struttura non pienamente organizzata, ma bastanti a precisare taluni aspetti e dimensioni di contenuto e di procedura. Vi è innanzitutto la preoccupazione di distinguere in modo netto tra coloro che accettano *sponte* di 'pentirsi' del proprio passato e coloro che insistono nell'"errore'. Verso i primi occorre agire nel modo più mite possibile (*mitius*), evitando, se possibile, la pena del carcere, a favore di altre *penitenze*, quali le *croci* cucite sugli abiti, a cui sono connessi impegni 'liturgici' dall'alto valore simbolico e rappresentativo (per esempio, presentarsi *nudi* durante la messa parrocchiale con verghe nelle mani per ricevere la *disciplina*; assistere, ben identificati e identificabili come ex-eretici, al *sermo generalis* dell'inquisitore). Preoccupazione dei legislatori è che la procedura inquisitoriale abbia sempre un esito finale pubblico, che serva di esempio e di rafforzamento della le-

gittimità della repressione, ovvero di rafforzamento dell'istituzione ecclesiastica che esercita la 'legittima' repressione.

Le distinzioni e la discrezionalità 'razionali' sono sempre tenute ben presenti – si veda la lunga trattazione *De quibus et ex quibus credentes possunt iudicari* – soprattutto in rapporto allo specifico momento in cui le decisioni di Narbonne vengono prese. Tra coloro che spontaneamente e immediatamente 'si pentono' e coloro che 'si pentono' soltanto dopo aver opposto un qualche comportamento di resistenza al procedere degli inquisitori (non presentandosi nel *tempus gratiae*, mentendo, tacendo certi fatti 'ereticali' riguardanti loro stessi o altri) c'è una esplicita differenza, che trova riscontro nella pena del carcere per i secondi e non per i primi. Per i *conversi ab haeresi pauperes* bisogna costruire apposite carceri, in cui essi rinvengano tutto il necessario per vivere. Siccome gli inquisitori si sono trovati davanti a una *multitudo* di 'pentiti' del secondo tipo e non si possono in tempi rapidi costruire carceri sufficienti, se ne deve rinviare la carcerazione. Quest'ultima, invero, subisce, il carattere di autocarcerazione volontaria: perché chi ritardi o rifiuti di essere incarcerato o se ne esca dopo la carcerazione o opponga altri comportamenti non rispettosi di quanto gli è imposto (non esistono motivi di qualsiasi genere a giustificazione di una o dell'altra decisione), *ipso facto* si dimostra *aperte* impenitente e protagonista di una *ficta conversio*. Le categorie di eretici e di ex-eretici, nel pieno dell'attività inquisitoriale, si moltiplicano in connessione con le diverse *realtà* che gli inquisitori si trovano via via davanti: i 'recidivi' sono tali in quanto 'sono ricaduti' nell'eresia o nella fautoria dell'eresia e dovrebbero di per ciò stesso essere lasciati al *saeculare iudicium*; ma siffatto inappellabile meccanismo viene rotto con l'offerta di soluzioni di una qualche elasticità, lasciando aperta la possibilità di un'ulteriore opzione penitenziale. Interessante è la notazione che la normativa scritta non può comprendere ogni situazione e sfumatura: pertanto, vi deve supplire la *discretio* degli inquisitori. A loro è riconosciuto un proprio distretto comportante l'esercizio giurisdizionale su tutti gli abitanti ivi residenti: contro i quali, se trasferitisi altrove, possono e devono comunque agire gli inquisitori territorialmente titolari dell'ufficio, senza che con ciò si crei un conflitto di competenze. La finalità di salvaguardia della 'ortodossia' (ovvero dell'istituzione ecclesiastica dominante) deve in assoluto prevalere, senza che in ogni caso ne patisca l'individuo sotto inchiesta; i suoi 'diritti di difesa' sono invero assai pochi e comunque lasciati alla discrezionalità dell'inquisitore, la cui giurisdizione si esercita anche nei confronti di chi, vivo o morto, avesse già ricevuto l'assoluzione e la penitenza da coloro che ne avevano il potere (sacerdoti secolari o regolari che fossero, è pensabile). Eretici e loro credenti o difensori o fautori o *receptatores* hanno il loro 'naturale' giudice ecclesiastico nell'inquisitore, la cui giurisdizione è sottoposta soltanto alla eminente autorità del pontefice. In fine del documento lo precisano e ribadiscono gli stessi arcivescovi, i quali dichiarano di aver fornito dei *consilia* su incarico della sede apostolica, ma non dettato delle norme cogenti che sarebbero state in contrasto con la *discreta arbitrii libertas* concessa agli inquisitori dal papato: una *libertas* che non poteva in ogni caso esprimersi al di fuori e al di là di *consilia, forma et regulae* che già erano stati dati e che saranno dati loro dal vescovo di Roma.

(G.G. Merlo)

Vedi anche
Crociata contro gli albigesi

Bibliografia
Mansi 1902-1927, Merlo 1998, Selge 1967

Concilio di Toulouse - La crociata contro gli albigesi era una guerra della Chiesa e del re. Dopo la sottomissione del conte Raimondo VII a Pasqua del 1229 e la revoca dell'interdetto sulla città di Toulouse, restava da regolare «la questione della fede». Il legato romano di Sant'Angelo riunì a questo fine un Concilio a Toulouse, nel mese di novembre.

I canoni di questo Concilio sono veramente gli atti fondativi dell'Inquisizione, decretando l'interdizione a possedere e tradurre i libri sacri, la detenzione in prigione (un'innovazione in materia penale), l'obbligo per i pentiti di portare la croce gialla sui vestiti e le interdizioni civili contro l'eresia. Ma il Concilio inaugurò soprattutto la procedura e questo dietro richiesta degli interessati. Già nel 1212, in una lettera al re d'Aragona Pietro II, i consoli di Toulouse si erano lamentati del fatto che i crociati pretendevano di sottometterli al 'giudizio' di Braine, vale a dire ad un'ordalia analoga a quella che aveva avuto luogo in questa città del Soissonais nel 1208 e che si era conclusa con dei roghi.

Nel 1229 a Toulouse, dice il cronista Guillaume de Puylaurens, «ci furono persone […] che dicevano di volersi difendere secondo il diritto, e chiedevano che fosse fornito loro il nome dei testimoni che avevano deposto contro di loro, poiché potevano essere dei nemici mortali, a cui non bisognava prestar fede. Il legato diede loro solamente i nomi di tutti i testimoni estratti dall'intera inchiesta, affinché essi potessero vedere se riconoscevano dei loro nemici». Non sorprende quindi che gli autori del primo manuale conosciuto a uso degli inquisitori, datato al 1248, abbiano potuto scrivere: «Non rifiutiamo a nessuno una difesa regolare, e non ci discostiamo dalle regole del diritto, se non nel fatto che non pubblichiamo i nomi dei testimoni».

Sul piano formale delle procedure, il diritto inquisitorio era allora conforme a quello del processo di diritto comune, o più precisamente a quello dell'arbitraggio, una procedura applicata spesso nella Linguadoca del periodo, specialmente nelle controversie tra istituzioni religiose. All'arbitraggio sono improntate molte fra le formule che possono apparire arbitrarie, ma che erano di prassi. È nondimeno evidente che la formula «senza il chiasso degli avvocati» (*sine strepitu advocatorum*) non avesse le stesse conseguenze per una parte in causa di diritto comune che aveva accettato degli arbitri e per un accusato in materia di fede, processato *ex officio*.

Non si sono conservate tracce dei lavori del Concilio e delle sentenze del legato. Ma si può supporre che le condanne più gravi fossero l'esilio a Costantinopoli, e per i nobili in grado di combattere, quali Olivier de Termes e Chabert de Barbaira, la partecipazione alla guerra santa in Oriente o alla presa di Maiorca.

(J. Duvernoy)

Vedi anche
Conti di Toulouse; Crociata contro gli albigesi; Inquisizione medievale

Bibliografia
Dossat 1959, Duvernoy 1958

Concilio di Trento - L'avviso per cui sarebbe stato difficile riunire un Concilio generale è tra i motivi indicati da Paolo III nella bolla *Licet ab initio* del 21 luglio 1542 per giustificare cosa avesse spinto Roma a istituire il Sant'Uffizio papale centralizzato. Sin dall'inizio, quindi, la Congregazione è presentata come un'alternativa al Concilio, che si aprì finalmente a Trento il 13 dicembre 1545. La sua storia è ricca di contrasti che vedono giocare a suo sfavore gli stessi fattori che avevano condizionato la sua lunga gestazione. Dopo l'inizio del pontificato di Farnese, la volontà del papa di tenere l'assemblea si era scontrata con la congiuntura politica europea, ma anche con le difficoltà di risolvere le condizioni poste dalle varie parti, e di sormontare la diffidenza di un settore della Curia che temeva che l'istituzione conciliare potesse ancora una volta presentarsi come superiore al potere pontificio e sentirsi chiamata a riformarne gli abusi, come già era avvenuto a Costanza e a Basilea nel Quattrocento. Al contrario, nell'intera cristianità

e nella stessa Roma il Concilio veniva atteso con fervore da tutti coloro che, a eccezione dei protestanti, si auguravano una riforma radicale della Chiesa cattolica (corrotta dal potere e dalle ricchezze) e il ritorno a una teologia evangelica libera dalle sottigliezze e dalle superstizioni che i secoli avevano accumulato. Tale attesa non poteva che suscitare la diffidenza di inquisitori, che dietro a quelle speranze vedevano profilarsi la minaccia ereticale.

La prima e fallimentare fase, che termina nel 1549 con lo scioglimento dell'assemblea, già trasferita a Bologna nel marzo del 1547, vede i padri riuniti intenti a discutere questioni dogmatiche allora centrali nel confronto con il protestantesimo e impegnarsi nei dibattiti intellettuali che agitavano la teologia cattolica ben prima della sfida luterana: l'autorità della Scrittura e della tradizione, il peccato originale, la giustificazione; in breve, tutta l'economia della salvezza tra grazia e opere, benevolenza divina e volontà umana. Come ha notato Massimo Firpo, il Sant'Uffizio si era già pronunciato in ordine a un certo numero di questioni e le sue decisioni finirono per pesare sui dibattiti dell'assemblea conciliare, sempre a favore delle posizioni più intransigenti con il protestantesimo e, più in generale, delle opinioni più conservatrici in materia dogmatica. Il Concilio tuttavia non fu subordinato a una Congregazione ancora molto recente, il cui capo e la cui anima, il cardinale Gian Pietro Carafa, riscosse per tutto il tempo di scarsissima stima da parte dell'assemblea tridentina. Il conflitto comunque finì per coalizzare da un lato gli intransigenti, dei quali il Sant'Uffizio divenne progressivamente bastione, e gli 'spirituali', l'ala più aperta: due gruppi i cui contorni restavano tuttavia sufficientemente fluidi da permettere, nel corso dei dibattiti, delle riaggregazioni che ne modificavano l'aspetto. La scelta dei tre legati pontifici inviati a Trento riproduce questa divisione, con gli intransigenti rappresentati da Marcello Cervini membro dell'Inquisizione, e gli 'spirituali' con a capo Reginald Pole; in mezzo era Giovanni Maria Del Monte, presidente del Concilio e rappresentante di una terza ala poco favorevole all'Inquisizione, ma tuttavia non sensibile ai vari temi teologici – a volte contraddittori – difesi dagli 'spirituali'. La personalità di Cervini, più complessa di quella di Carafa, più colta, ma senza alcuno scarto dalla linea strettamente ortodossa, domina tutta la prima fase del Concilio. Fu Cervini a condurre i dibattiti sulla giustificazione durante l'estate e l'autunno del 1546, e gli 'spirituali' vi si trovarono in decisa minoranza. Poterono indubbiamente cercare di diffondere le loro tesi, e perfino fare circolare testi sospetti – l'ipotesi che opere valdesiane siano state lette e copiate a Trento nell'ambiente vicino a Pole sembra fondata –, ma non poterono imporsi a una maggioranza di padri che, senza essere legata all'Inquisizione, si augurò una decisa condanna di tutte le tesi protestanti. Pole così finì per lasciare il Concilio, ufficialmente per ragioni di salute, ma in realtà per non dover avallare dei decreti che disapprovava. Alcuni tra i padri che difendevano posizioni favorevoli alla sola Scrittura o alla giustificazione esclusiva per fede furono violentemente messi a tacere, e fra loro il vescovo di Cava, Giovanni Tommaso Sanfelice, ingiuriato da Dionigi Zannettini detto il Grechetto, informatore abituale del Sant'Uffizio (cosa che provocò una rissa). Venendo in tal modo allo scoperto nello spazio di libera discussione (ovviamente del tutto relativa) che il Concilio rappresentava, gli 'spirituali' diedero un'arma in più ai loro avversari intransigenti, i quali negli anni successivi usarono le loro prese di posizione al Concilio per squalificarli e porli sotto processo. Il testo finale del decreto sulla giustificazione (13 gennaio 1547) rappresentò per il Sant'Uffizio un solido punto d'appoggio dottrinale per condurre, perfino in seno alle *élites* della Chiesa, la sua offensiva contro qualsiasi divergenza, anche la più sfumata, dalla definizione ortodossa della salvezza. Non per questo comunque si dovrà ritenere il Concilio un semplice organo ausiliare dell'Inquisizione romana, una camera di registrazione di decisioni già prese dalla Congregazione. La preoccupazione di equilibrare le condanne, di rispettare le antiche tradizioni delle scuole teologiche, di astenersi da prese di posizione troppo nette – il Concilio rifiutò per esempio di pronunciarsi sulle traduzioni della Bibbia – mise diverse volte in scacco la frangia più intransigente, legata o meno al Sant'Uffizio. Né bisogna forzare il senso dell'antagonismo che poté esistere tra le due istituzioni, conciliare e inquisitoriale, durante la prima fase del Concilio. L'assemblea non aveva la volontà esplicita di scontrarsi con la nuova Congregazione romana, e quando nel gennaio del 1546 Pier Paolo Vergerio si recò a Trento con la speranza di trovarvi un rifugio contro le persecuzioni inquisitoriali, o addirittura un giudice benevolo, fu respinto dai legati che gli chiesero di giustificarsi anzitutto davanti al tribunale inquisitoriale di Venezia o di Roma. Assemblea ridotta, dotata di scarso appoggio politico da parte dei principi cattolici e tenuta sotto stretta sorveglianza della Curia, il Concilio era in ogni caso troppo debole per cercare di imporre alla Chiesa romana, se anche l'avesse voluto, un corso davvero alternativo alle posizioni intransigenti che avevano il loro bastione nel Sant'Uffizio. La debolezza dell'assemblea spiega anche perché durante la prima fase di attività il Concilio, luogo tradizionale di definizione dell'ortodossia, non fece nulla per competere con la nuova istituzione incaricata di reprimere l'eresia. E ciò appare ben evidente nelle questioni concernenti la riconciliazione degli eretici o l'esame dei semplici sospetti, rinviati ai tribunali inquisitoriali. Durante il soggiorno a Bologna si assistette così alla piena collaborazione tra le autorità conciliari (specie il suo segretario Angelo Massarelli), la Congregazione romana e il locale tribunale della fede, allora in piena fase riorganizzativa, per trattare casi risolti con una volontà di repressione che fu temperata da una certa misericordia. Nella seconda fase tridentina (1551-1552), la questione della riconciliazione degli eretici da parte del Concilio non sembrò nemmeno porsi, tanto più che accordare un salvacondotto unicamente ai protestanti tedeschi faceva temere agli altri dissidenti la sorte toccata a Jan Hus.

La terza fase (1562-1563) vide importanti cambiamenti nelle relazioni tra Concilio e Inquisizione (non solo romana). Parecchi elementi, infatti, rafforzarono la posizione dell'assemblea conciliare: l'assise era più numerosa e rappresentava meglio ciò che restava del mondo cattolico. D'altra parte, dopo gli eccessi del pontificato di Paolo IV, il Sant'Uffizio divenne oggetto di critiche virulente e il nuovo papa Pio IV si impegnò a limitarne il potere. Il pontefice nominò dunque dei legati che non avevano avuto rapporti con la Congregazione del Sant'Uffizio o che le erano ostili, come il presidente del Concilio Ercole Gonzaga e, dopo la sua morte, avvenuta il 2 marzo 1563, il suo successore Giovanni Morone, ancora più avverso al tribunale per esserne stato vittima al tempo di Paolo IV. Tuttavia il terrore ispirato dalle procedure brutali adottate da Carafa poté condurre alcuni padri sospetti di eresia a voler dare delle prove di una fedeltà senza incrinature alle posizioni curiali, come nel caso dell'arcivescovo di Otranto Pietro Antonio di Capua. Comunque la maggior parte dell'assemblea si augurò, insieme ai legati, che fosse affermata la dignità del Concilio, libero così di affrontare gli inquisitori.

Primo motivo di conflitto fu il nodo di come assolvere gli eretici che si fossero presentati davanti all'assemblea con l'intenzione di riconciliarsi con la Chiesa romana. La concessione di tali facoltà non pose problemi per i fedeli dei paesi che ignoravano l'Inquisizione nella sua forma moderna: quando alcuni abitanti di Trento che avevano letto libri proibiti dall'Indice del 1559 o alcuni domenicani polacchi apostati chiesero l'assoluzione, Roma autorizzò senza grande difficoltà i legati a riconciliare i penitenti. Ma sia l'Inquisizione romana sia quelle iberiche rifiutarono di aprire un varco al loro potere con la concessione di una procedura eccezionale per i sospetti soggetti alle loro competenze territoriali. I legati, da parte loro, insistettero per ottenere le facoltà più ampie possibili, facendo valere l'argomento che quanti potevano sperare nella clemenza del Concilio sarebbero stati scoraggiati dalla prospettiva di essere rinviati all'Inquisizione; e insistettero anche sull'offesa che sarebbe stata fatta all'assemblea se si fosse preferito al suo giudizio quello degli inquisitori. Pio IV e il nipote Carlo Borromeo non assunsero

un atteggiamento netto: affermando l'importanza del Sant'Uffizio, concessero ai legati i poteri richiesti, ma vigilarono anche affinché tali poteri fossero esercitati con parsimonia. Il Concilio così finì per riconciliare solo una manciata di eretici italiani venuti a invocare la sua clemenza; pochi gli spagnoli o i portoghesi. Nei casi conosciuti – un mercenario originario di Faenza, Gaspar Fantino, sfuggito alle prigioni dell'Inquisizione nel 1550; Agostino Centurione, un mercante genovese residente a Lione e un tempo seguace del calvinismo – la procedura conciliare fu rapida, perfino sbrigativa, e molto clemente. La resistenza del Sant'Uffizio, già percepibile in questi processi, divenne assai più forte quando si trattò di investire il Concilio del caso del patriarca di Aquileia, Giovanni Grimani. Contro di lui, infatti, era stata avviata a Roma una causa fondata su affermazioni sospette circa la giustificazione e la predestinazione. Ma Grimani si era rifugiato a Venezia, e con l'appoggio delle autorità della Repubblica aveva chiesto di essere giudicato dal Concilio. Per la Congregazione romana ciò era fuori di discussione; e Pio IV in un primo momento appoggiò i cardinali inquisitori. Tuttavia la fermezza di Venezia, la pressione di gran parte dei padri, l'abilità diplomatica del legato Morone permisero al patriarca di far esaminare il caso, nell'agosto del 1563, da una commissione conciliare a cui partecipò un rappresentante per ogni Nazione presente al Concilio. Tutti giudicarono Grimani pienamente cattolico e il patriarca fu ufficialmente discolpato il 17 settembre 1563. Per il Sant'Uffizio si trattò di una smentita scottante. La revisione dell'Indice promulgato da Paolo IV nel 1559 diede l'occasione per un secondo atto di disconoscimento dell'Inquisizione romana che questa volta Pio IV sembra avere voluto e sostenuto. L'estrema severità di quell'Indice lo rendeva difficilmente applicabile. L'annuncio di una nuova lista elaborata dal Concilio suscitò tuttavia le proteste di Filippo II, che temeva che la revisione potesse compromettere anche l'Indice spagnolo del 1559. La commissione conciliare incaricata dell'affare non riuscì a terminare i lavori prima della fine del Concilio e affidò al papa il compito di portare a termine e di promulgare il nuovo testo nel 1564. L'Indice tridentino fu considerato dagli eredi di Carafa in seno alla Congregazione del Sant'Uffizio fin troppo permissivo, e per tutta la seconda metà del XVI secolo gli intransigenti non cessarono di svuotarlo dall'interno (un esempio sono i volgarizzamenti della Scrittura che l'Inquisizione voleva abolire anche dopo che il Concilio ebbe adottato una linea più sfumata).

Tuttavia ben presto l'affermazione della giurisdizione conciliare in materia d'eresia, che si trattasse di libri o di persone, trovò i suoi limiti sulla questione del giudizio dei vescovi, che un'antica tradizione canonica attribuiva prima di tutto al Concilio. I padri avevano potuto assolvere Grimani anzitutto grazie all'appoggio di Venezia; ma quel sostegno politico venne a mancare in altre cause che pure avrebbero potuto essere sottratte all'Inquisizione e essere affidate all'assemblea. Nell'aprile del 1563, per esempio, otto vescovi francesi sospetti di eresia furono chiamati a comparire davanti al tribunale romano. Nessuno di loro si trovava a Trento, ma il cardinale di Lorena, capo della delegazione francese al Concilio, si lamentò per una tale iniziativa che confermava i sospetti espressi in Francia e in Europa sulla libertà dell'assemblea. Se alcuni, al Concilio o nel regno, proposero di incaricare il Concilio, la possibilità non fu presa in considerazione dal governo francese, che non aveva più voglia di vedere i padri tridentini e gli inquisitori romani ergersi a giudici di vescovi soggetti al re, a danno delle libertà gallicane.

Un altro accusato celebre suscitò l'interesse dei padri conciliari. L'arcivescovo di Toledo Bartolomé Carranza, arrestato dall'Inquisizione spagnola nel 1559, poteva legittimamente sperare di vedere la propria causa sottoposta all'assemblea. Numerose voci si levarono per chiedere il trasferimento del processo a Trento, dove Carranza godeva di molti sostenitori convinti della sua innocenza. Tuttavia l'Inquisizione spagnola, consapevole del pericolo, aveva inviato a Trento uno dei suoi agenti, Pedro Zumel, e un altro ne aveva mandato a Roma, Ventura de Guzmán, allo scopo di sorvegliare il Concilio e di riferire all'inquisitore generale Fernando de Valdés sui possibili attacchi alla giurisdizione inquisitoriale, in particolare nella questione Carranza. Filippo II diede un sostegno completo alla linea dell'Inquisizione e s'indignò nel vedere dei vescovi spagnoli approfittare della loro presenza al Concilio per cercare di ridurne i poteri. Pio IV, che si augurava piuttosto di giudicare Carranza a Roma, non raccolse i suggerimenti dei padri, e il trasferimento del processo a Trento restò una semplice minaccia. Comunque, nel giugno del 1563, la commissione conciliare incaricata della revisione dell'Indice si pronunciò per iscritto sul *Catechismo* di Carranza, indicizzato in Spagna, affermandone la perfetta ortodossia. Di fronte alle proteste vigorose dell'ambasciatore di Filippo II e di alcuni vescovi spagnoli legati al tribunale della fede, la delibera fu dichiarata nulla e l'approvazione del libro fu tacitamente ritirata, suscitando un grande rancore nella maggioranza dei padri, compresi alcuni spagnoli scandalizzati di vedere l'autorità dell'Inquisizione spagnola imporsi sul Concilio. Tale rancore spiega forse alcuni tentativi intrapresi dal Concilio nella sua fase finale (autunno 1563) per limitare in modo indiretto la giurisdizione inquisitoriale, si trattasse del Sant'Uffizio romano o dei tribunali iberici. Nel settembre del 1563 un progetto di decreto propose che il vescovo potesse assolvere *in foro conscientiae* un certo numero di casi riservati, fra cui quello di eresia occulta. La maggioranza dei padri approvò o chiese persino di andare più lontano, e rare furono le voci a difesa della giurisdizione inquisitoriale direttamente minacciata. Lo stesso mese, un altro progetto propose di riservare al papa le cause criminali contro i vescovi. Filippo II e gli agenti dell'Inquisizione spagnola, ma anche gli ambasciatori del Portogallo, si mobilitarono subito contro i due progetti e ottennero dai legati l'aggiunta di una clausola al primo progetto riguardante l'assoluzione degli eretici, con la quale si esentavano i paesi «in quibus ad instantiam regum a Sede Apostolica dati sunt inquisitores generales». La clausola fu rigettata nella seduta dell'11 novembre 1563 dalla stragrande maggioranza dei padri conciliari e il decreto fu approvato nella sua prima versione il 3 dicembre. La norma che riservava al papa le cause relative ai vescovi, in particolare nel crimine di eresia, era stato votato durante la XXIV sessione dell'11 novembre. La sconfitta dei partigiani del Sant'Uffizio fu tuttavia relativa: quando non fu il papa ad accordare ai tribunali inquisitoriali garanzie sul mantenimento della loro giurisdizione a dispetto dei decreti conciliari, furono i principi a rifiutare l'applicazione delle disposizioni che potevano danneggiare le loro Inquisizioni.

Se l'Inquisizione dunque è assente in quanto tale dai decreti conciliari, essa fu ben presente nei dibattiti e, soprattutto durante la terza fase emerse un'ostilità malcelata e abbastanza generalizzata, specie nei confronti delle Inquisizioni iberiche, giudicate decisamente troppo severe. Il Concilio appariva di nuovo come il rimedio di fronte a istituzioni repressive, e non fu un caso che i milanesi, minacciati nel 1563 dall'introduzione di un tribunale della fede di stile spagnolo, si rivolsero all'assemblea per chiederne la protezione. Trento sembrava proporre un'alternativa alla dura repressione all'interno della Chiesa, restituendo al vescovo un ruolo centrale e lasciando sperare che la giurisdizione ordinaria sarebbe stata meno rigorosa di quella del Sant'Uffizio. In seguito alla mancanza di un appoggio sufficiente da parte del papato, tale riorientamento fu largamente fallimentare, specie di fronte all'Inquisizione spagnola che disponeva del sostegno del potere politico, e anche in Italia, dove, nonostante il modello borromaico, l'affermazione del potere episcopale fu limitata dal peso curiale del Sant'Uffizio. Si capisce dunque meglio perché negli studi attuali sul cattolicesimo moderno le storiografie italiana e spagnola abbiano insistito prima di tutto sul ruolo dell'Inquisizione nell'imporre un nuovo Ordine religioso, mentre le storiografie dei paesi che non hanno conosciuto l'Inquisizione nella sua forma moderna (come la Francia, la Germania e, in una certa misura, i paesi anglosassoni) continuano a vedere nel Concilio la matrice, buona o cattiva, dei

cambiamenti della Chiesa cattolica. Le differenze insomma rinviano al contesto del XVI secolo, quando il cattolicesimo si declinò secondo realtà nazionali assai diverse fra loro. Il Concilio aveva sulle Inquisizioni il vantaggio di poter imporsi su tutta la Chiesa, almeno sul piano dogmatico; cosa che né le Inquisizioni iberiche e neppure la stessa Congregazione del Sant'Uffizio potevano pretendere. La concezione conciliare dell'ortodossia e della repressione dell'eresia non era in ogni modo incompatibile con quella degli inquisitori, che seppero usarla bene per i loro obiettivi. Uno degli eretici riconciliati a Trento contrappose la giustizia, incarnata in tutto il suo rigore dal Sant'Uffizio, e la grazia, che i padri avrebbero amministrato con misericordia. Se ci fu un conflitto di competenze tra il Concilio e le Inquisizioni, che si associò alla rivalità tra due modelli di potere, episcopale e inquisitoriale, non è certo che lo spartiacque fosse quello tra severità e misericordia. Le linee di conflitto vissute dal cattolicesimo europeo di *ancien régime* furono assai più complesse.

(A. Tallon)

Vedi anche

Carlo V, imperatore e re di Spagna; Carlo Borromeo, santo; Carranza, Bartolomé de; Centurione, Agostino; Di Capua, Pietro Antonio; Filippo II, re di Spagna; Giulio III, papa; Gonzaga, Ercole; Grimani, Giovanni; Hus, Jan; Marcello II, papa; Morone, Giovanni; Paolo III, papa; Paolo IV, papa; Pio IV, papa; Pole, Reginald; Sanfelice, Giovanni Tommaso; Valdés, Fernando de; Vergerio, Pier Paolo

Bibliografia

Alberigo 1959, Bonora 2007, CCED, CT, Fernández Terricabras 2004, Firpo 1997(a), Fragnito 2005, Jedin 1951-1975, O'Malley 2000, Pastore 2003, Prosperi 1996, Prosperi 2001, Tallon 1994

Concilio di Vienne - Convocato da papa Clemente V nell'agosto del 1308, il Concilio si aprì più di tre anni dopo, il 16 ottobre 1311, in Vienne, città che non dipendeva dal Regno di Francia. Erano presenti una ventina di cardinali, quattro patriarchi, un centinaio di arcivescovi e vescovi, oltre ad altri abati e prelati: si trovarono a prendere decisioni all'interno di un contesto assai delicato e fragile, costituito dalle non ancora risolte relazioni conflittuali tra papato e Regno di Francia. Uno dei temi forti – gli altri concernevano il *negotium* di Terrasanta e la *ecclesiae reformatio* – ruotava intorno alla questione dell'Ordine dei templari, la cui discussione si protrasse per parecchi mesi. La seconda sessione venne inaugurata il 3 aprile 1312 con la ripresa del dibattito sui templari e con successivi provvedimenti intorno al destino loro e dei loro beni. Il 6 dicembre dello stesso anno iniziarono i lavori della terza sessione, in cui furono prese decisioni molte delle quali necessitarono di successivi interventi di perfezionamento e riscrittura. I padri conciliari decisero alcuni provvedimenti repressivi coinvolgenti direttamente l'Inquisizione. In primo luogo, approvarono la decisione papale di sciogliere l'Ordine dei templari, ai cui membri furono attribuite pratiche nefande di apostasia dalla fede cattolica, di idolatria, di sacrilegio e di sodomia. Papa e padri conciliari legittimarono così una vasta operazione condotta secondo modalità persecutorie – promosse e inaugurate nel 1307 da Filippo IV il Bello, re di Francia – e attraverso mezzi sanguinosamente violenti e ideologicamente terroristici. Nella *christianitas* non mancarono contingenti resistenze e dissensi rispetto a quelle modalità e a quei mezzi, poiché da più parti si era capita la vera natura strumentale dell'iniziativa di re Filippo IV. In secondo luogo, si decise di mettere 'ordine' nel molteplice e confuso mondo di beghine, begardi e liberi spirituali. Invero, in varie parti dell'Occidente cristiano da tempo erano nati e nascevano qua e là beghinaggi, fraternità e gruppi di non agevole identificazione sul piano dottrinale e istituzionale, per il cui controllo si era creata un'intensa concorrenzialità tra gli Ordini mendicanti. Con la costituzione *Ad nostrum* sono condannate otto proposizioni attribuite alla *secta abominalis quorundam hominum malignorum qui Beguardi et quarundarum infidelium mulierum quae Beguinae vulgariter nuncupantur*, sorta *in regno Alemanniae*. Allo scopo di *exstirpare* tali fenomeni vengono esplicitamente incaricati di *inquirere* intorno a loro gli ordinari diocesani e gli inquisitori *illarum partium*. Interessante è l'incarico repressivo affidato in comune a vescovi e inquisitori che è una prima applicazione esplicita della precedente costituzione *Multorum querela*, secondo cui da allora in poi vescovo e inquisitore dovranno operare congiuntamente – la prassi è precisata con cura, talvolta persino minuta – in tutte le fasi della procedura inquisitoriale: dal momento poliziesco attraverso quello giudiziario, compreso l'eventuale ricorso alla tortura (*tormentis exponere)*, sino alla finale decisione, anche per quanto riguarda l'eventuale incarcerazione penitenziale (*carceres hereticales qui muri in quibusdam partibus vulgariter nuncupantur)*. Il provvedimento è motivato sulla base di lamentele giunte alla Sede Apostolica circa i comportamenti di taluni inquisitori *a Sede Apostolica deputati*, i quali si erano spinti ben al di là delle *metae sibi traditae* e avevano esteso in modo eccessivo e improprio *suae potestatis officium*. Si tratta dunque di un mutamento istituzionale di non poco conto e di lunga durata, che sarà assunto nel *Corpus iuris canonici* tra le cosiddette Clementine, ovvero le norme decise nell'età di Clemente V ed emanate in modo sistematico da Giovanni XXII.

(G.G. Merlo)

Vedi anche

Beghine e begardi; Diritto canonico; Templari

Bibliografia

CCED, Finke 1907, Müller 1934

Concilio Laterano III - Convocato da Alessandro III nel 1178, il terzo Concilio Lateranense si tenne in Roma nel marzo dell'anno successivo con la partecipazione di circa trecento prelati. Interessa la repressione antiereticale il canone 27 *Sicut ait beatus Leo*. In esso si formalizza la 'crociata' antiereticale nel quadro di concezioni politico-istituzionali secondo cui qualsiasi cosa che sconvolgesse l'ordinamento religioso e civile diveniva o poteva divenire eresia. E l'eresia venne percepita e definita come attentato alla «pace di Dio», cioè quella 'pace' che deve regolare la convivenza tra gli individui. Assai significativo è che i problemi politico-sociali e religiosi che agitavano la vasta regione occitanica in generale furono riassunti nell'espressione «negotium pacis et fidei»: un impegno di pace e fede. Nel canone conciliare è assai bene espresso l'intreccio fra turbamenti provocati da motivi così politico-militari come religiosi: «Poiché in Guascogna, Albigese e Tolosano e in altri luoghi così è cresciuta la dannata perversità degli eretici variamente denominati Catari, Patrini, Publicani o in altro modo ancora, colpiamo con anatema loro e i loro difensori e ricettatori […]. Brabanzoni, Aragonesi, Navarrini, Baschi, Coterelli e Triaverdini, che esercitano violenze tanto immani contro i cristiani […], colpiamo con la stessa sentenza e pena che abbiamo rivolto contro i predetti eretici». Le bande di armati (provenienti dall'esterno) e i gruppi di eretici (dalla diversa denominazione), operanti e presenti nel Mezzogiorno di Francia, vengono unificati sotto lo stesso vincolo dell'anatema. Di fronte alle une e agli altri Alessandro III e i padri conciliari richiesero la mobilitazione non solo dei detentori del potere pubblico, ma anche di tutti i fedeli, sollecitati a impugnare le armi. Le ricompense spirituali e le protezioni giuridiche riservate a coloro che si fossero dedicati a quel *labor* militar-religioso, costituiscono la premessa e l'invito per la realizzazione di una 'crociata' interna alla cristianità. A tal proposito niente di più

chiarificatore che riportare brani del medesimo canone: «Coloro che ivi [nell'impegno armato nelle terre occitaniche] muoiano in vera penitenza, non dubitino di ricevere l'indulgenza dei peccati e il frutto della ricompensa eterna. Noi, infatti, confidando nella misericordia di Dio e nell'autorità degli apostoli Pietro e Paolo, ai fedeli cristiani che contro loro abbiano preso le armi e per consiglio dei vescovi e di altri prelati abbiano combattuto per sconfiggerli, concediamo un biennio [di indulgenza] rispetto alla penitenza ricevuta o, se sono impegnati per più tempo, alla discrezione dei vescovi, dai quali è stato affidato un tale impegno, lasciamo che sia attribuita un'indulgenza maggiore proporzionata all'impegno stesso […]. Frattanto accogliamo sotto la protezione della Chiesa e stabiliamo che siano garantiti rispetto a qualsiasi minaccia tanto verso le loro cose quanto verso le loro persone, coloro che per ardore di fede si siano assunti questo impegno di sconfiggere quelli, nello stesso modo di coloro che visitano il sepolcro del Signore». È indubbio che il contesto sia quello connotante la 'guerra santa'. L'appello del 1179 non portò immediatamente alla crociata poiché il papato non se ne assunse l'onere dell'organizzazione e lasciò alle forze locali di risolvere praticamente la duplice questione «della pace e della fede».

(G.G. Merlo)

Vedi anche
Crociate; Inquisizione medievale

Bibliografia
CŒD, Maisonneuve 1960, Merlo 1996

Concilio Laterano IV - Convocato da Innocenzo III sin dall'aprile 1213, il Concilio si riunì a Roma nel novembre 1215 con la partecipazione di più di quattrocento vescovi e innumerevoli abati, canonici e rappresentanti delle potestà secolari. Nel corso delle tre sessioni, tenutesi nel novembre del 1215, vennero elaborate e approvate ben settantuno costituzioni. Non è questa la sede per illustrare il grandioso disegno innocenziano che la massima assemblea ecclesiastica avrebbe dovuto portare a compimento sul piano canonistico-istituzionale: disegno, del resto, non realizzato del tutto a causa della precoce scomparsa del papa, non ancora sessantenne, avvenuta il 16 luglio 1216. Ciò non toglie che le preoccupazioni di ortodossia trovassero la loro piena sistemazione nelle prime tre costituzioni, che si aprono con una solenne professione *De fide catholica*, proseguono con la condanna del contenuto di un libello (oggi deperdito) di Gioacchino da Fiore e della *doctrina* del (defunto) maestro parigino Amalrico di Bène e terminano con la scomunica di ogni eresia e di tutti gli eretici. La terza costituzione *(De haereticis)*, che inizia con le espressioni verbali *Excommunicamus et anathemizamus*, non presenta elementi di significativa novità rispetto al canone *Sicut ait beatus Leo* del terzo Concilio Lateranense del 1179 e alla Decretale *Ad abolendam* emanata da Lucio III nel 1184, oltre che rispetto alla *Vergentis in senium* del 1199 e ad altri provvedimenti presi dallo stesso Innocenzo III. Tuttavia, l'insieme del testo, che verrà inserito nel *Liber decretalium* di Gregorio IX del 1234, assume il carattere di 'provvedimento quadro' di mobilitazione e di orientamento della *christianitas* al fine della repressione antiereticale, con la connessa e fondante esaltazione della potenza prevalente ed egemonica del *sacerdotium* nella peculiare interpretazione della Chiesa cattolico-romana. Da segnalare ancora l'importanza di altre due costituzioni. Con la decima (*De praedicatoribus instituendis)* si stabiliva che i vescovi si facessero affiancare da *viri idonei ad sanctae praedicationis officium salubriter exequendum, potentes in opere et sermone*, che sarebbero diventati loro *coadiutores et cooperatores* in ciò che pertineva alla salvezza delle anime: soprattutto la predicazione e la confessione con relativo sacramento della penitenza. Siffatta deliberazione costituisce la premessa canonistica al riconoscimento istituzionale dell'Ordine dei frati predicatori, i quali tanta parte avranno nella gestione dell'*officium inquisitionis*. Con la ventunesima costituzione, dalle note parole iniziali *Omnis utriusque sexus*, si istituivano la confessione annuale e la comunione a Pasqua presso il *proprius sacerdos*, inaugurando una modalità di controllo religioso e morale dei fedeli da parte del clero in cura d'anime che avrà conseguenze non trascurabili sull'imporsi di un conformismo religioso destinato a isolare sempre più ogni forma di comportamento critico e autonomo.

(G.G. Merlo)

Vedi anche
Ad abolendam; Almariciani; Gioacchino da Fiore, e gioachimismo; Concilio Laterano III; Innocenzo III, papa; Inquisizione medievale

Bibliografia
CŒD, Maleczek 1991, Merlo 1984, Merlo 1996

Concilio Vaticano II - Convocato da Giovanni XXIII con la costituzione apostolica *Humanae salutis* del 25 dicembre 1961, il Concilio Vaticano II rappresenta un evento cruciale nella storia della Chiesa cattolica nel XX secolo. Dopo l'interruzione del Primo Concilio Vaticano del 1870 vari pontefici avevano coltivato l'idea di convocare nuovamente i vescovi a Roma, ma solo papa Roncalli seppe dare concretezza a tale idea annunciando, a solo tre mesi dalla sua elezione, all'interno del suo programma pastorale anche l'intenzione di convocare un Concilio ecumenico, non per condannare eresie o errori dottrinali, ma per dare nuovo slancio spirituale alla vita della Chiesa, per favorire la causa dell'unità di tutti i cristiani, per venire incontro alle nuove esigenze del mondo moderno.

I lavori di preparazione presero le mosse da un'ampia consultazione dell'episcopato mondiale, ma furono poi in gran parte guidati dalle Congregazioni romane e, per le materie dottrinali, dalla Congregazione del Sant'Uffizio. Questa riteneva che il Concilio dovesse soprattutto definire i problemi più spinosi della teologia contemporanea, condannando tutti quei tentativi di rinnovamento che si erano succeduti nel corso dei decenni precedenti in ambito dogmatico e morale. Ma al momento dell'apertura dei lavori gli 'schemi' preparatori risultarono poco graditi alla maggioranza dei vescovi che, dietro la spinta di alcune figure illustri, ne ottennero la revisione in una prospettiva di apertura verso le più diffuse istanze di rinnovamento.

Era stata del resto proprio l'allocuzione di Giovanni XXIII all'inizio del Concilio, l'11 ottobre 1962, a segnare una svolta in questa direzione. Il pontefice aveva ribadito che l'assise non avrebbe dovuto limitarsi a condannare degli errori moderni, ma avrebbe dovuto rivolgersi prima di tutto ai bisogni degli uomini del mondo di allora, in una prospettiva soprattutto pastorale. Veniva in questo modo respinto un modello di Concilio come organo dottrinale per la definizione di verità atemporali e veniva invece proposto il Concilio come l'incontro dei vescovi di tutto il mondo per discutere e affrontare insieme i problemi contingenti della Chiesa in un determinato momento storico.

Alla chiusura del primo periodo, l'8 dicembre 1962, il Concilio non aveva approvato nessuno dei documenti previsti. Solo quello sulla liturgia aveva fatto sensibili passi in avanti. Le discussioni svoltesi in aula avevano permesso di impostare su basi nuove il lavoro successivo che si profilava però più impegnativo e più lungo di quanto preventivato.

La morte di Giovanni XXIII nel giugno 1963 non arrestò i lavori. Il suo successore, Paolo VI, era stato uno dei cardinali favorevoli al rinnovamento e sin dall'inizio dichiarò di voler continuare il programma iniziato. Come Giovanni XXIII anche Paolo VI non partecipò direttamente ai lavori conciliari, ma li seguì e li controllò assai da vicino attraverso quattro moderatori da lui istituiti

nel settembre 1963. La scelta dei moderatori, tre dei quali erano espressione della maggioranza favorevole al rinnovamento (il belga Léon-Joseph Suenens, il tedesco Julius Döpfner e l'italiano Giacomo Lercaro; ad essi si aggiungeva Agagianiàn, espressione della Curia), era indicativa della linea che Paolo VI intendeva perseguire. Tuttavia nel corso dei lavori la sua maggiore preoccupazione fu quella di evitare qualsiasi rottura nel tessuto ecclesiale, venendo ampiamente incontro anche alle richieste della minoranza dei padri conciliari che chiedevano di preservare la continuità della tradizione. L'intento di raggiungere il maggiore consenso possibile alle decisioni conciliari portò in molti casi a testi di compromesso che hanno poi dato adito ad interpretazioni divergenti.

Il Concilio Vaticano II si è svolto in quattro periodi: 11 ottobre-8 dicembre 1962, 29 settembre-4 dicembre 1963, 14 settembre-21 novembre 1964, 14 settembre-8 dicembre 1965. Le sessioni assembleari (Congregazioni generali) si riunivano normalmente dal lunedì al venerdì, la mattina, nella basilica di San Pietro appositamente attrezzata. Prevedevano la presenza di oltre duemila vescovi provenienti da tutti i paesi della terra (era rilevante l'assenza di vescovi dai paesi comunisti). Ad essi si devono aggiungere i teologi nominati come periti ufficiali del Concilio. Invece i teologi che accompagnavano privatamente i vari vescovi non potevano partecipare normalmente alle congregazioni. In occasione dell'apertura e della chiusura dei vari periodi o dell'approvazione e promulgazione dei documenti il Concilio si riuniva in sessione pubblica solenne con la presenza del pontefice. Sin dai primi giorni il Concilio elesse dieci commissioni per l'elaborazione dei diversi schemi, le cui successive redazioni venivano sottoposte alla discussione, all'emendazione e all'approvazione dei padri secondo il regolamento stabilito dal pontefice, anch'esso rivisto e corretto più volte durante il corso dei lavori.

I documenti conciliari di maggiore impegno teologico e dottrinale sono le quattro costituzioni: sulla liturgia (*Sacrosanctum concilium*), sulla Chiesa (*Lumen gentium*), sulla parola di Dio (*Dei verbum*), sulla Chiesa nel mondo moderno (*Gaudium et spes*). Contenuto più disciplinare, ma non senza significative implicazioni teologiche, hanno i nove decreti dedicati a diversi argomenti: gli strumenti di comunicazione sociale, le Chiese orientali, l'ecumenismo, i vescovi, i religiosi, i seminari, i laici, le missioni, i sacerdoti. Infine di grande rilievo per gli argomenti trattati sono le tre dichiarazioni: sulla libertà religiosa, sulle religioni non cristiane (e in particolare sull'ebraismo), sull'educazione.

Accogliendo le istanze del movimento liturgico dei decenni precedenti la costituzione sulla liturgia ha ripristinato la centralità della celebrazione liturgica dell'eucarestia e dei sacramenti nella Chiesa rispetto ad una prassi che nella vita religiosa privilegiava la pietà e la pratica delle virtù personali, lasciando che i fedeli partecipassero in modo solo passivo alla liturgia. Da questo punto di vista è stata di grande importanza teologica e pastorale l'introduzione delle lingue parlate nelle celebrazioni.

La riscoperta della centralità dell'eucarestia nella vita della Chiesa ha avuto importanti implicazioni teologiche, recependo istanze caratteristiche della teologia orientale. Il rinnovamento più importante ha riguardato proprio l'ecclesiologia che è passata da un modello di tipo giuridicistico incentrato sul concetto di Chiesa come *societas* gerarchicamente organizzata, a un modello più partecipativo, attraverso la riscoperta della dimensione misterica della Chiesa, incentrata sui concetti di «popolo di Dio» e di «comunione». Proprio la ridefinizione dei rapporti tra i vescovi e il pontefice, più in generale tra Chiese locali e Chiesa universale, ha rappresentato uno dei nodi più delicati e anche più importanti di tutto il Concilio. Da questo punto di vista è stata decisiva la votazione del 30 ottobre 1963, che ha stabilito tra l'altro i principi secondo i quali: a) la consacrazione episcopale attribuisce ai vescovi la pienezza dei poteri dell'Ordine prima di ogni mandato giuridico da parte del pontefice; b) i vescovi entrano a far parte del Collegio episcopale già attraverso l'ordinazione; c) il Collegio dei vescovi succede a quello degli apostoli ed ha, in comunione con il papa, la piena potestà nella Chiesa. Così venivano poste le premesse per una partecipazione più collegiale alle decisioni pastorali e al governo della Chiesa.

Grandi attese maturarono nel corso dei lavori conciliari intorno al documento sulla Chiesa nel mondo moderno, che affrontava problemi spinosi come quello del matrimonio, della vita politica, dell'economia, della pace e della guerra. Sulla linea inaugurata dall'enciclica di Giovanni XXIII *Pacem in terris* il documento conciliare propose linee significative di apertura al mondo moderno, cambiando radicalmente prospettiva rispetto alla cultura intransigente dei decenni precedenti, caratterizzata dalla fondamentale ostilità verso di esso. Vescovi e teologi che hanno lavorato al documento non sono forse riusciti ad elaborare una sintesi teologica definitiva, solida e condivisa, ma i problemi e le proposte allora avanzate sono state il punto di partenza di una feconda ricerca negli anni successivi.

Particolarmente importante per i problemi che la Chiesa ha dovuto affrontare negli ultimi decenni del XX secolo è stata la dichiarazione sulla libertà religiosa. Questo documento, nato nel contesto della problematica ecumenica, rivoluzionava in modo sostanziale la prospettiva tradizionale secondo cui solo sulla 'verità' della rivelazione cristiana era possibile fondare diritti positivi, mentre l'"errore' poteva essere solo 'tollerato'. Affermando la dignità sacra della persona umana e della sua libertà, il documento sostiene il duplice principio secondo cui nessuno deve essere costretto a professare una religione in cui non crede e, per converso, a nessuno deve essere impedito di professare liberamente la religione in cui crede.

Non tutti gli argomenti previsti nell'agenda del Concilio sono stati effettivamente trattati. Su alcuni di essi Paolo VI ha preferito intervenire personalmente, sottraendoli alla discussione dei padri: così per esempio la questione del celibato ecclesiastico o quella del controllo delle nascite. Tra le iniziative personali del pontefice, legate strettamente al rinnovamento conciliare, particolarmente rilevanti furono l'istituzione del Sinodo dei vescovi e la riforma della Curia. Già nel discorso di apertura del secondo periodo conciliare Paolo VI aveva accennato alla necessità di riformare gli organismi della Curia romana, visti con molta diffidenza da parte delle Chiese locali per l'accentramento di potere che avevano realizzato. L'8 novembre 1963 il cardinale Josef Frings criticò apertamente in Concilio i metodi del Sant'Uffizio nel giudicare l'ortodossia di teologi e pastori. A lui si rivolse Paolo VI per avere proposte concrete di riforma. Alla conclusione del Concilio, con il *motu proprio Integrae servandae* del 7 dicembre 1965, Paolo VI cambiò il nome del Sant'Uffizio in quello di Congregazione per la Dottrina della Fede, stabilendo che il suo compito sarebbe stato di «tutelare la dottrina riguardante la fede ed i costumi in tutto il mondo cattolico». Nel motivare la riforma Paolo VI ha osservato che «poiché la carità *esclude il timore* (1 Gv 4, 18), alla difesa della fede ora si provvede meglio col promuovere la dottrina, in modo che, mentre si correggono gli errori e soavemente si richiamano al bene gli erranti, gli araldi del vangelo riprendono nuove forze». Era anche questo il segno del rinnovamento conciliare che preferiva il dialogo alla rigida repressione degli errori.

(G. Turbanti)

Vedi anche

Congregazione per la Dottrina della Fede; Giovanni XXIII, papa; Paolo VI, papa

Bibliografia

Acta synodalia 1970-1999, Alberigo 1995-2001, CCED

Concordias - Sotto Filippo II l'Inquisizione rappresentò un elemento fondamentale nel processo di confessionalizzazione della

monarchia spagnola, come strumento particolarmente idoneo per vigilare il comportamento sociale e l'ortodossia religiosa. Si trattava di assegnare un campo d'azione sicuro ai diversi tribunali, imponendosi sulle giurisdizioni secolari e offrendo protezione e immunità ai suoi ufficiali e familiari. Tra il 1545 e il 1553 Carlo V aveva sospeso il godimento di privilegi ai familiari del Sant'Uffizio, conscio del fatto che la giustizia ordinaria avrebbe dovuto prevalere nei confronti di un tribunale che ancora si concepiva come straordinario. Fu il principe Filippo a promulgare il 20 marzo 1553 una pragmatica, chiamata *Concordia*, che conferì piena autonomia al foro inquisitoriale in Castiglia disponendo «que ningunas justicias seglares se entremetiessen directa ni indirectamente a conocer de cosa ni negocios algunos tocantes al Santo Oficio» (che nessun tribunale secolare potesse intromettersi direttamente o indirettamente in questioni spettanti al Sant'Uffizio). Chiunque si sentisse oggetto di soprusi da parte di un tribunale o di suoi ministri avrebbe dovuto fare appello al Consiglio dell'Inquisizione. La decisione si estese del resto ai territori dell'America e al Regno di Navarra. La denominazione di *Concordia* derivava, in primo luogo, dal fatto di provenire da un documento elaborato da un'autorità superiore composta di entrambe le parti, una giunta di consiglieri del Consiglio Reale di Castiglia e del Consiglio della Santa e Suprema Inquisizione, e per il fatto di recuperare una vecchia formula giuridica di fissazione dei limiti tra autorità di diversa natura, spirituale e secolare, su cui – ad esempio – si basano anche i concordati. La concordia, trattandosi di una pragmatica reale, si presentava come uno strumento giuridico stabilito su un piano di uguaglianza tra autorità che desideravano regolare i propri interessi comuni.

Nella Corona d'Aragona nel 1512 Ferdinando il Cattolico aveva promulgato una *Concordia* che fissò i rapporti tra tribunali secolari ed inquisitoriali. In quel momento il ruolo del Sant'Uffizio era molto più limitato e non si prestò molta attenzione al problema che rappresentava il foro, fissandosi un numero molto limitato di familiari. Ebbene, nel 1554 si andava delineando una sua maggiore presenza sociale, con l'aumento del numero dei familiari e una maggiore autonomia e indipendenza dei tribunali al fine di renderli più efficienti nel nuovo contesto della Controriforma. In un primo momento si intesero definire i rapporti tra tribunali secolari ed ecclesiastici alla maniera castigliana, pretendendo una pragmatica gemella e riunendo i Consigli dell'Inquisizione e d'Aragona al fine di elaborare la *Concordia* promulgata l'11 maggio 1554. Non venne ben accolta e venne sistematicamente disattesa dai diversi tribunali; molto presto i tribunali inquisitoriali ignorarono i limiti imposti per il numero dei familiari e la difesa del loro foro, provocando le proteste delle *Cortes* valenciane, le quali nel 1564 ottennero dal re che tornasse a riesaminarla. Lo stesso accadde in Catalogna, dove tanto il viceré quanto i tribunali e le istituzioni cetuali del principato presentarono due richieste nel 1567. E ugualmente, nell'agosto del 1567, i deputati del Regno d'Aragona, riuniti a Zaragoza, indirizzarono un memoriale al re in cui ricordavano che i membri del Sant'Uffizio eccedevano di molto i limiti stabiliti dalle leggi. Il rifiuto spinse il Consiglio dell'Inquisizione a visitare i tribunali di quei regni; il *licenciado* Soto Salazar raccolse informazioni che gli servirono per redigere un rapporto con le cui raccomandazioni elaborò la *Concordia* del 1568. I contenziosi giurisdizionali non furono comunque risolti; in Catalogna la complessità della questione tenne costantemente riunite le giunte tra i consigli d'Aragona e dell'Inquisizione, che risolsero i problemi senza che servisse a granché il tentativo di definire un nuovo quadro normativo stabile nelle 'consulte' del 1602 e del 1603. Oltre alle Corone di Castiglia e di Aragona fu necessario elaborare una *Concordia* per il Regno di Sicilia, visto che non apparteneva a nessuna delle due e che era l'unico territorio italiano, oltre alla Sardegna, raggiunto dalla giurisdizione dell'Inquisizione spagnola. In Sicilia, sin dal 1545, i conflitti giurisdizionali tra autorità secolari e inquisitoriali furono persistenti ed endemici. Nel 1577 acquisirono una tale gravità da rendere necessaria la convocazione dei consigli d'Italia e dell'Inquisizione affinché venisse elaborato un nuovo quadro normativo, che fu la *Concordia* del 1580. Il suo dispositivo fu considerato come una vittoria del partito inquisitoriale e il viceré Marc'Antonio Colonna si rifiutò di applicarla. Il suo ritorno in Spagna (e la sua morte) dimostrò che non si trattava di un problema nato dalla personalità difficile del viceré, dato che i suoi successori trovarono problemi identici se non addirittura peggiori dei suoi; l'impunità di coloro che erano esenti dalla sua giurisdizione impediva l'instaurazione di un minimo di efficacia per il mantenimento dell'ordine pubblico.

Da quel momento numerose disposizioni e altre due *Concordias* promulgate nel 1597 e nel 1635 furono insufficienti per arrestare il problema, facendo in modo che le giunte tra il Consiglio dell'Inquisizione e quello d'Italia fossero riunite in permanenza nonostante il carattere occasionale ed eccezionale con il quale avrebbero dovuto essere convocate. Come dimostrarono le *Concordias* di Sicilia, tali documenti giuridici si rivelarono inutilizzabili per porre termine ai conflitti di giurisdizione. Le giunte particolari tra il Consiglio dell'Inquisizione e i Consigli di Castiglia, d'Aragona, delle Indie e d'Italia divennero periodiche e la norma non contemplava la ricchezza e la molteplicità di conflitti esistenti. Nel 1626, con la creazione di una giunta per i conflitti, si cercò di mitigare il problema, ma senza risolverlo. Nel 1696 il collasso di questa giunta portò alla convocazione di una speciale commissione, la *Junta Magna*, che tentò di riformare il sistema in profondità, senza arrivare a nulla. L'inerzia si mantenne fino all'anno 1700, nel quale la dinastia si estinse e il regalismo borbonico impose altre modalità per la risoluzione dei conflitti.

(M. Rivero Rodríguez)

Vedi anche

Aragona, età moderna; Castiglia; Familiari, Portogallo; Familiari, Spagna; Inquisizione spagnola; Páramo, Luis de; Sicilia

Fonti

AHN, *E*, leg. 2200, *Competencias entre autoridades seglares e inquisitoriales de Sicilia*

Bibliografia

Martínez Millán 1985, Pérez Villanueva-Escandell Bonet 1984-2000, Rivero Rodríguez 1993, Sciuti Russi 2004

Confessione: gli intrecci - Nel *Repertorium Inquisitorum* (stampato nel 1495) la confessione è definita con le parole di Agostino: è attraverso la confessione che il male nascosto si apre grazie alla speranza del perdono («confessio est per quam morbus latens spe veniae aperitur»). Senza la confessione, dunque, non c'è speranza di perdono. Tenendo presente questo, è possibile comprendere la centralità della confessione del reo nel processo inquisitoriale. Fin dagli inizi nel XIII sec. della elaborazione del processo inquisitoriale la confessione del 'reo' è un passaggio fondamentale. Davanti alle prove di cui dispone l'accusa l'imputato che si rifugia nella negazione è giudicato un eretico 'negativo', e non sfuggirà alla condanna. La tortura a cui viene sottoposto lo deve spingere con la sofferenza a confessare tutto; e l'abiura finale è una confessione pubblica degli errori che dimostrerà il suo pentimento e riparerà il male fatto all'intera comunità di fede. In ciascuno di questi aspetti si ritrovano componenti antiche della penitenza sacramentale, in modo particolare l'aspetto pubblico della confessione per i peccati notori.

Con l'introduzione del processo inquisitorio romano nel sistema penale e con la parallela e contemporanea definizione della disciplina della penitenza sacramentale ecclesiastica (1215, Concilio Laterano IV, cost. *Omnis utriusque sexus*) la storia della confessione nel mondo cristiano europeo come pratica per reintegrare nella comunità chi si rende colpevole di atti e comportamenti colpevoli comincia a seguire due binari distinti ma sempre strettamente connessi e frequentemente sovrapposti o in conflitto: da un lato

quello della Inquisizione antiereticale, dove in quanto confessione pubblica in foro esterno dei delitti da parte dell'imputato, diventa un passaggio fondamentale del lavoro del giudice; dall'altro quello dello *iudicium poenitentiale* destinato a rimanere segreto e a mantenersi all'interno del sistema religioso della cancellazione del peccato e della reintegrazione del peccatore nella grazia divina. In italiano il termine unico confessione indica due aspetti che sono stati distinti in altre lingue (fr. *Confession - Aveu*; ted. *Beichte - Geständnis*, ingl. *Confession - Admission*). Sotto l'aspetto giudiziario la confessione diventa la prova regina che si tratta di ottenere con il ricorso alla tortura, da applicare laddove esistano testimonianze e prove adeguate. Sotto quello sacramentale, la confessione, imposta con ritmo almeno annuale dal Concilio Laterano IV, comporta il disvelamento orale a un sacerdote («confessio oris») dei peccati emersi alla memoria del penitente grazie all'esame di coscienza: oltre alla confessione orale compongono il sacramento della penitenza il pentimento profondo («contritio cordis») e il proposito di riparare al male fatto («satisfactio»). Una branca della teologia – la teologia morale – insegnò come riconoscere e articolare l'elenco dei peccati con sistemi mnemotecnici di vario genere (i sette peccati capitali, i dieci comandamenti, i cinque sensi) componendoli secondo le sfumature complesse della divisione tra veniali e mortali e inseguendoli fin nel pozzo senza fondo dei pensieri segreti. Il decreto del Laterano organizzò l'amministrazione del sacramento sottoponendo i penitenti al sacerdote competente per territorio («sacerdos proprius») a cui affidò il compito di sanare le ferite prodotte dal peccato come un medico sapiente, nello stesso contesto in cui ordinava ai vescovi di procedere all'ispezione, una o due volte l'anno, dei luoghi sospetti di presenze ereticali. Si avvia così a scomparire la penitenza pubblica che aveva caratterizzato le forme precedentemente in uso, quando la penitenza solenne, secondo la descrizione che ne dà Petrus Comestor (Pietro Mangiatore) consisteva in un lungo esilio o nel mendicare per giorni e giorni a pane e acqua davanti alla chiesa. Formalmente essa sopravvisse ancora in certe parti d'Europa (è attestata in Francia nel sec. XIII), non fu esclusa nemmeno dal decreto tridentino (sess. XIV, c. IV, 1551) e fece isolate ricomparse (per esempio nella Milano di Carlo Borromeo). Ma l'esercizio della confessione privata e segreta da parte dei francescani e dei domenicani come depositari di speciali poteri delegati dal papa finì col costruire un sistema di giustizia spirituale di tipo individuale e sottratto al sacerdote competente per territorio. La centralizzazione progressiva della giustizia spirituale culminò nelle funzioni assunte dalla Penitenzieria Apostolica come supremo ufficio di «amministrazione delle coscienze» (Schmugge 1998): qui affluirono questioni del più vario genere che facevano riferimento al potere papale di concedere l'assoluzione dei casi riservati oltre a indulgenze e remissioni in materia di voti e giuramenti, di irregolarità canoniche per il matrimonio o per gli Ordini sacri e concessioni di permessi di scegliersi un confessore perpetuo col potere di rimettere ogni genere di peccato.

Mentre si sviluppava la sempre più capillare organizzazione del sistema della confessione sacramentale, il ricorso alla confessione giudiziaria diventava il carattere fondamentale del processo penale. L'imputato su cui gravavano sospetti e accuse veniva sottoposto a tortura e confessava. Il contenuto della confessione doveva essere ratificato in seguito in assenza di tortura. Ma si era consapevoli delle alterazioni introdotte nella confessione dalla necessità per il torturato di far cessare i tormenti. Perciò, se l'imputato era condannato a morte, lo si attendeva ai piedi del patibolo per una estrema confessione prima dell'esecuzione con la quale si presumeva che dicesse la verità correggendo quanto c'era di non vero nella confessione rilasciata sotto tortura. Nel sistema giudiziario di diversi Stati europei questa confessione finale era l'unica prevista, a esclusione di quella sacramentale: dal condannato in procinto di morire, terrorizzato dalla prospettiva della condanna eterna, ci si attendeva la rivelazione veritiera dei nomi di eventuali complici o un elenco di altri delitti non emersi durante il processo. Era esclusa la concessione al condannato sia della penitenza sacramentale sia dell'eucarestia, anche perché la sovrapposizione di peccato e reato alimentava la convinzione che il delinquente fosse anche destinato alla dannazione: così il ladro ucciso durante il furto era ritenuto destinato all'inferno (si veda ad esempio il c. 31 del Concilio Triburiense dell'895, cap. 31: «De furibus et latronibus»). Contro questa prassi seguita allora dai giudici francesi papa Clemente V emanò una Decretale pubblicata nel 1317 dove imponeva l'obbligo di permettere ai condannati di accostarsi al sacramento della peitenza prima dell'esecuzione. Cominciò da qui una pressione ecclesiastica sui giudici laici che dette qualche frutto almeno in Francia solo in seguito a un autorevole intervento di Jean Gerson alla fine del secolo. Ma il problema rimase aperto. Anche la costituzione penale emanata da Carlo V nel 1532 (la *Constitutio Poenalis Carolina*), pur raccomandando di consentire ai condannati pentiti la possibilità di ricevere i sacramenti, ammonì i confessori a non permettere che il sacramento diventasse l'occasione per negare quanto era stato dichiarato per effetto della tortura nelle deposizioni processuali. Per tutto il secolo la discussione se consentire o meno la concessione dei sacramenti ai condannati rimase aperta. E ancora in pieno Settecento Benedetto XIV doveva registrare l'esistenza di pratiche diverse e contrastanti nell'Europa cattolica. Di fatto rimase lungamente in vigore la tradizione medievale dell'*amende honorable*, cioè della dichiarazione con la quale il condannato dall'alto del patibolo chiedeva perdono a tutti gli astanti delle proprie colpe. La confessione estrema del condannato era seguita dalla punizione, quella sua e quella degli altri da lui denunziati; invece la confessione sacramentale era seguita dal perdono. Tutto questo riguarda il processo per crimini svolto da tribunali laici. Ma c'era un caso nel quale anche la giustizia ecclesiastica era inesorabile: il processo per eresia. Qui la confessione dell'imputato (*reus*) doveva essere non orale ma verbalizzata, messa per iscritto e seguita dall'allargamento dell'inchiesta a tutti i complici. Lo si poteva perdonare se pentito, ma doveva abiurare pubblicamente con una cerimonia che consisteva nella confessione pubblica e dettagliata delle sue colpe, simile nella forma a quella dei processi delle magistrature laiche. Se poi l'eretico pentito e lasciato in vita ricadeva nello stesso reato di cui era stato riconosciuto colpevole una prima volta lo si doveva rilasciare al braccio secolare come recidivo (*relapsus*) perché lo mettessero a morte. Separando sorte dell'anima e del corpo l'Inquisizione ecclesiastica contro gli eretici poteva così consentire a che il condannato ricevesse i sacramenti ma poneva come condizione che le rivelazioni che avrebbe fatto in confessione venissero rivelate ai giudici. La ragione consisteva nella natura della colpa di eresia, equiparata alla ribellione politica perché minacciava la compattezza nella fede ortodossa della società cristiana. Dunque il processo inquisitoriale religioso offrì alla giustizia laica un modello di uso della confessione pubblica come strumento per allargare le inchieste e perseguire meglio il delitto di eresia. E d'altra parte il confessore che veniva a conoscenza di fatti e di nomi di eretici doveva rivelarli all'autorità infrangendo il segreto della penitenza perché l'eretico era portatore della peste che faceva morire le anime, dunque era necessario scoprirne ogni aspetto in nome della superiore necessità di colpire chi attentava alla salute delle anime.

Il rapporto tra confessione sacramentale e confessione giudiziaria all'interno delle norme ecclesiastiche fu soggetto a continue modifiche sia nel tempo sia nello spazio: l'inquisitore era anche un confessore, e poteva rimettere la colpa all'eretico pentito che si presentava a lui nel *tempo di grazia*. L'eretico colpevole di reati di pensiero poteva risolvere il suo caso nel colloquio con l'inquisitore che lo interrogava nel foro della coscienza, cercava di persuaderlo e gli impartiva pene spirituali, conservando il segreto su quanto gli veniva confessato, secondo le norme indicate nel manuale trecentesco di Nicolau Eymerich. Ma nel corso del Cinquecento si afferma una diversa visione del compito dell'inquisitore sostenuta soprattutto dal commentatore Francisco Peña e messa

in atto dall'Inquisizione spagnola: l'inquisitore non deve tendere alla persuasione dell'eretico, deve solo giudicarlo. Solo alla fine, prima di emettere la sentenza, dovrà invitarlo a pentirsi. Nell'area dell'Inquisizione romana riaffiorò invece la tradizione dell'affidare di volta in volta a vescovi e autorità delegate il potere di assolvere dalla colpa di eresia nel foro segreto: la bolla *Illius qui misericors* di Giulio III (5 giugno 1550) fu un segnale in questa direzione e ottenne il vistoso risultato della delazione di don Pietro Manelfi. Anche il domenicano Egidio Foscarari, vescovo di Modena, fece uso del potere di assolvere in confessione gli eterodossi modenesi che si dichiaravano pentiti; ma l'inquisitore Paolo Costabili non ritenne valida quella assoluzione e li perseguì in sede processuale. Tuttavia alcune deleghe speciali che permettevano di riammettere in quel modo chi si pentiva e tornava alla Chiesa furono conferite ai missionari operanti in terre protestanti o tra popolazioni 'infedeli'. Un indulto di questo tipo fu concesso ai gesuiti, che ne fecero uso anche in paesi cattolici. Ma la confessione inquisitoriale restava per sua natura agli antipodi di quella sacramentale: la prima portava alla condanna, la seconda al perdono. La differenza era nell'atteggiamento del giudice della fede: come scrisse Michele Ghislieri l'8 settembre 1563 al gesuita Cristóbal Rodríguez, inviato in Calabria al seguito delle truppe che eliminarono le comunità valdesi, «altro è la persona di confessore, altro è di giudice: il confessore crede tutto quello che li viene detto: il giudice ha sempre sospetto il reo della verità» (Prosperi 1996: 10).

Un aspetto particolare della questione fu quello se si potesse consentire ai condannati per eresia relapsi (e perciò destinati al patibolo) di accostarsi al sacramento del perdono e di ricevere l'eucarestia. Per coloro che furono mandati a morte a Roma nella seconda metà del Cinquecento i verbali della Compagnia di San Giovanni Decollato mostrano che per questo ci voleva un permesso speciale della Congregazione del Sant'Uffizio. La questione rimase controversa e la pratica vigente nell'Inquisizione spagnola sembra caratterizzata da maggiore durezza. Nella geografia del rapporto tra processo penale e confessione auricolare si deve ricordare sopratutto la tendenza di giuristi e teologi spagnoli a sostenere l'obbligo in coscienza delle leggi penali al pari della legge inquisitoriale della coincidenza tra colpa e pena (nel senso che la scomunica *latae sententiae* colpiva subito l'eretico nascosto, tanto da rendergli impossibile perché illegittima la vendita dei beni su cui gravava la confisca). L'avanzata dell'Inquisizione sul territorio della confessione avvenne in due forme: indirettamente con lo spostamento del confine tra peccato ed eresia, come avvenne per la bestemmia (decreti di Paolo IV del 17 ottobre 1555 e del 18 aprile 1556), per i sortilegi e le divinazioni, per i peccati sessuali commessi durante la confessione sacramentale (*sollicitatio ad turpia*). Direttamente con l'obbligo di riversare le rivelazioni fatte in confessione nel foro esterno dell'Inquisizione. Era un obbligo che già apparteneva alla tradizione della normativa medievale relativa alle conoscenze acquisite in confessione su materie di grave pericolo collettivo e di minaccia per la salute delle anime. Esso fu ripreso e reso obbligatorio con una bolla di Paolo IV del 5 gennaio 1559 che impose a tutti i confessori di interrogare i penitenti su sospetti d'eresia e di costringerli a procedere alla denunzia o autodenunzia giuridica agli inquisitori prima di assolverli. Da quel momento in area cattolica i confessori furono obbligati a giurare di osservare la bolla e si diffuse la procedura della *spontanea comparitio* o *scarico di coscienza*: il penitente denunziava se stesso o altri all'inquisitore, abiurava e poi poteva tornare a farsi assolvere dal confessore. D'altra parte, la cosa non riguardava solo l'ambito delle norme ecclesiastiche: sul piano delle leggi statali esisteva un identico obbligo fatto ai confessori di rivelare ciò che venivano a sapere in confessione se si trattava di materia relativa alla vita e al potere del sovrano. Nel suo interrogatorio del 18 maggio 1610, l'assassino di Enrico IV, il domenicano François Ravaillac, dichiarò di non essersi mai confessato prima dell'attentato perché sapeva che in materie politiche i confessori erano obbligati a rivelare ciò che apprendevano segretamente («en ce qui concerne le public les prestres sont obligés de reveler le secret»). Ma la dipendenza dei confessori dagli inquisitori su questo punto veniva guardata con sospetto anche dal punto di vista di chi voleva sostenere l'autorità dello Stato. Nel consulto «In materia di crear novo inquisitor di Venezia» (29 ottobre 1622) fra' Paolo Sarpi sottolineò il vincolo giuridico di soggezione tra confessori e inquisitori, e fece notare che «un inquisitore per mezo d'i confessori può persuader qualunque opinione, metter in buono et in cattivo concetto qualunque persona li piace, e per il medesimo mezo de confessori esplorar qualonque secreti, et anco metter in cattivo concetto il medesimo prencipe appresso i popoli» (Sarpi 1969: 1208-1209).

(A. Prosperi)

Vedi anche

Carlo V, imperatore e re di Spagna; Carlo Borromeo, santo; Concilio di Trento; Concilio Laterano IV; Conforto dei condannati; Costabili, Paolo; Giubilei e *cruzadas*; Diritto canonico; Eymerich, Nicolau; Manelfi, Pietro; Modena; Peña, Francisco; Penitenzieria Apostolica; Pio V, papa; Processo; *Repertorium inquisitorum*; Sarpi, Paolo; Scomunica; Spontanea comparizione (Procedura sommaria); Tempo di grazia; Valdesi di Calabria, età moderna

Bibliografia

Bossy 1998, Brambilla 2000, De Boer 2001, Del Col 1998, Honoré 1924, Lavenia 2004, Messana 2007, Prodi 2000, Prosperi 1996, Prosperi 2007, Sarpi 1969, Schmugge 1998, Trebbi 2002-2003

Confessione giudiziaria - Per comprendere origini e funzione della confessione giudiziaria nei processi per eresia occorre risalire alle fonti legislative di epoca tardoantica, e si devono considerare congiuntamente le leggi dell'Impero romano-cristiano, codificate nel I libro del Codice Teodosiano (confluito nel *Corpus* di Giustiniano), e i canoni dei più antichi Concili ecumenici. Le due fonti, la civile e l'ecclesiastica, non vanno considerate separatamente ma semmai come due metà complementari da integrare per comprendere il sistema completo d'imposizione dell'ortodossia. Secondo le norme romano-cristiane – che costituiscono le basi dell'antica Inquisizione episcopale, nella quale il potere di giudizio e di condanna era delegato ai vescovi dall'imperatore romano – gli eretici erano puniti con pene capitali o 'afflittive' (supplizi e lavori forzati), ma solo dopo aver concesso loro, *per una sola volta*, la facoltà di pentirsi, rendendo una confessione giudiziaria dell'apostasia o dell'eresia, seguita dall'abiura. Come premio si riceveva la grazia dalla pena capitale, commutata in pene ad arbitrio del giudice. Questa apparente 'misericordia' dei vescovi, in realtà, consentiva loro di ottenere la confessione con la minaccia delle pene capitali: si faceva pressione sugli inquisiti per costringerli a confessare (e a rinnegare la propria fede), usando il timore della morte o dei supplizi estremi, con i quali i sospetti per fede sarebbero stati altrimenti puniti. La grazia dalle pene capitali, per la confessione seguita dall'abiura, si concedeva però una sola volta, mentre agli 'ostinati' che rifiutavano di pentirsi – ossia di fare la confessione e l'abiura – e ai recidivi (relapsi) che dopo la prima abiura fossero ricaduti nell'errore, si applicava senza più alternativa la condanna al rogo.

Dall'XI secolo l'Inquisizione episcopale, su delega imperiale del potere coercitivo, rinacque; ma tra la fine del XII e il XIII secolo alla delega imperiale si sostituì quella del papa, come sovrano teocratico, ai frati dei nuovi Ordini mendicanti, che come inquisitori apostolici diedero vita all'Inquisizione delegata papale. In essa il processo di fede non si apriva solo con una *inquisitio ex officio*, alla portata di qualsiasi giudice laico o vescovile, ma si fondava su uno strumento tipico della giustizia premiale e penitenziale dei monaci e dei frati: l'anatema o scomunica *ipso facto*, minacciata nell'editto di grazia. L'editto di fede o di grazia, infatti, aveva la forma di un

monitorio che minacciava agli eretici la scomunica o anatema *ipso facto*: una variante prerazionale e 'magica' della scomunica, che si voleva attiva ed efficace anche senza una pronunzia del giudice e senza processo, e serviva a colpire i rei anche 'occulti' per obbligarli a presentarsi. Chi, entro il termine del 'tempo di grazia', si presentava volontariamente a confessare, abiurare e denunciare i complici poteva usufruire della 'misericordia' del giudice, il quale, promettendo il perdono ai confessi-delatori, disponeva delle denunce degli eretici 'pentiti' presentatisi a confessare. Solo a quel punto i frati inquisitori si trasformavano da predicatori di confessione e di penitenza in giudici di fede e aveva inizio la parte propriamente penale del processo. Esso seguiva la procedura inquisitoria penale propria del diritto comune romano, adottata dai tribunali ecclesiastici dal XII secolo. Secondo la teoria della prova di quell'ordinamento, il giudice non poteva condannare alla pena prevista se non sulla base di prove piene e legali, ovvero 'oggettive' (*plena probatio*): due testimoni la cui deposizione concordasse non sugli indizi ma sulla flagranza del reato (erano detti *contestes*); oppure, in mancanza di questi – cioè nei delitti di autore incerto o senza flagranza – la piena confessione dell'indiziato o 'reo sospetto'. In questo sistema pertanto la punizione dei delitti 'occulti' – tutti quelli per cui esistevano solo indizi e prove circostanziali, e in particolare l'eresia e la stregoneria, i delitti nascosti e mentali per antonomasia – era vincolata alla possibilità di ottenere la confessione giudiziaria dell'imputato. La confessione si otteneva con l'applicazione della tortura, secondo la procedura della *quaestio* di diritto romano, specificata nel *Corpus* giustinianeo assimilato dal diritto canonico.

Per guidare il giudice esisteva pertanto una dottrina degli 'indizi legalmente sufficienti' per applicare la tortura. Essa fu presente nel nuovo diritto criminale del XVI secolo (per esempio nella *Constitutio poenalis Carolina*, 1532, e nelle *Novae Constitutiones* dello Stato di Milano, 1541) e fu ulteriormente elaborata dal processo inquisitorio canonico. Per decretare legalmente la tortura e ottenere la confessione, si sviluppò una dottrina degli indizi che distingueva un certo numero di prove dette *plenae* o *semiplenae*, o ancora *plus* o *minus semiplenae*. Gli atti dei processi criminali sembrano mostrare che per decretare la tortura in aggiunta alle deposizioni dei testi (che offrivano prove indiziarie o *semiplenae*) risultavano decisive le contraddizioni riscontrate nell'interrogatorio dell'imputato. I canonisti italiani accolsero tuttavia anche il principio romanistico della libertà o arbitrio del giudice (*aequitas*), riconoscendo che l'intera materia degli indizi era lasciata alla sua valutazione discrezionale; e questo fu uno degli scopi per cui si rinnovarono e si moltiplicarono i manuali procedurali. La confessione, nella fase del processo, poteva dunque essere ottenuta con la tortura; ma il meccanismo che invogliava a rivelare, nelle cause per i crimini di fede, risiedeva piuttosto nella promessa che la confessione sarebbe stata premiata una sola volta con la 'grazia' della vita, mentre il rifiuto di confessare sarebbe stato punito con la pena capitale. La 'misericordia' del giudice di fede consisteva nel suo potere arbitrario di minacciare la morte a chi non confessava, e promettere la grazia a chi cedeva, preferendo l'abiura alla pena capitale. Nella divisione in due parti successive, offensiva (la costruzione del fascicolo d'accusa) e difensiva (la risposta dell'imputato ai capitoli d'accusa), il processo potrebbe apparire uguale nella giustizia penale comune e in quella di fede; in realtà esse divergono proprio nel significato e nel ruolo della confessione giudiziaria. Confondere giustizia penale e giustizia di fede significa cancellare il tratto essenziale che le distingue e le rende per definizione non confrontabili: il fatto che l'una persegue reati e l'altra opinioni. L'equivalente dell'Inquisizione di fede non è la giustizia penale, ma la giustizia politica delle moderne dittature. Si potrà obiettare che il paragone contiene un anacronismo, perché all'epoca della persecuzione degli eretici – non essendo ammessa che una sola verità di fede, ed essendo ancora inconcepibile il pluralismo d'opinioni – l'eresia non si poteva classificare che come un delitto. Ma la differenza è intrinseca nelle due forme di processo, penale o per crimini contro terzi l'uno, ideologico o per crimini contro la fede l'altro, anche se entrambi con rito segreto; e nell'opposta funzione che vi ebbe la confessione giudiziaria, anche se ugualmente ottenuta con la tortura. Proprio perché nel processo di fede si volle imporre la correzione e l'abbandono di un *error intellecti*, di un errore della mente – e non punire un reato penale come il furto o l'omicidio – il ruolo della confessione giudiziaria era capovolto rispetto al processo penale ordinario. In quest'ultimo la confessione del delitto era prova per la condanna, e chi non confessava aveva la possibilità di essere dichiarato innocente; nel tribunale di fede valeva il principio opposto, perché la confessione non era prova ma abiura, atto di ritrattazione e di propaganda delle verità di fede. Pertanto chi confessava-abiurava era perdonato – non assolto – e chi non lo faceva era condannato come ribelle e ostinato. Nell'Inquisizione religiosa il rifiuto di confessare era motivo di condanna, e la confessione, in quanto si confondeva con l'abiura, da essa inscindibile, era motivo – per una sola volta – di 'perdono'. Il risultato era che non si dava quasi mai e quasi a nessuno la possibilità di venire assolto come innocente. La tortura si decretava quando le prove di colpevolezza erano ritenute insufficienti, e chi resisteva poteva quindi 'purgarsi' dal sospetto: ma anche in tal caso non veniva assolto, ma otteneva solo la grazia della pena capitale per insufficienza di prove, sostituita da pene di carcere e penitenze ad arbitrio. Chi alla promulgazione dell'editto di grazia confessava spontaneamente e denunciava i complici – mostrando così la sua effettiva contrizione – otteneva l'assoluzione extragiudiziale che preveniva la causa, ma era comunque condannato alle pene arbitrarie che il giudice-confessore chiamava di soddisfazione o di 'penitenza' – analoghe alle pene 'salutari' dei penitenziali altomedievali e da essi derivate. La grazia della vita non scontava né l'abitello infamante, né i riti più o meno solenni di abiura, né la libertà vigilata o il carcere o la galera perpetua.

Sanare con l'abiura una condizione di eresia per la quale era prevista anche la pena del rogo potrà apparire una forma di 'misericordia', rispetto alle pene senza grazia della giustizia penale ordinaria; e proprio perché la possibilità d'abiura diminuiva il numero dei roghi, alcuni studiosi hanno finito per accreditare l'immagine di un'Inquisizione meno proclive alle condanne a morte di molti tribunali penali ordinari. Ma occorre ricordare che le Inquisizioni non erano tribunali penali ma di fede: non miravano a punire i delitti comuni ma il dissenso d'opinione. Non il rogo, ma la coazione a confessare (e abiurare) con la minaccia del rogo era il loro obiettivo primario; e occorreva un'eccezionale forza d'animo per preferire la morte all'abiura, affermando, con il rifiuto di rinnegare le proprie idee, quel principio di libertà di coscienza che proprio dall'opposizione ai metodi dell'Inquisizione cominciò a emergere come uno dei diritti umani fondamentali.

(E. Brambilla)

Vedi anche

Abiura; Diritto canonico; Diritto comune e *inquisitio ex officio*; Processo; Scomunica; Tempo di grazia

Bibliografia

Alessi 2001, *Aveu* 1986, Del Col 2006, Gaudemet 1989, Maisonneuve 1960, Peters 1989, *Preuve* 1963-1965, Tedeschi 1991

Confessione sacramentale - Strettamente legata alla campagne di repressione dell'eresia catara e albigese, la legislazione del Concilio Laterano IV del 1215 nel can. 21 (*Omnis utriusque sexus*) dispose la trasformazione della confessione volontaria, emersa dalla tradizione monastica e resa segreta a partire dalla riforma episcopale carolingia, in confessione obbligatoria da rendere a Pasqua al 'proprio sacerdote', figura che corrispondeva normalmente al pievano o al parroco come 'giudice naturale' competente per terri-

torio, nei quadri della giustizia obbligatoria episcopale. Restituendo ai vescovi il controllo della repressione dopo la vittoria della crociata contro gli albigesi, la legislazione del Concilio di Toulouse del 1229 applicò il canone del Laterano IV introducendo un sistema capillare di controllo della fede in cui assumeva un ruolo rilevante, insieme all'obbligo di confessione durante la quaresima, anche la schedatura degli inconfessi e dei sospesi dalla comunione pasquale. A tutti i maggiorenni venne imposto allora il giuramento di ortodossia e di abiura dell'eresia, che includeva l'obbligo di cercare gli eretici e di denunciarli. Ai parroci spettava l'obbligo di stilare i censimenti o stati d'anime in ciascuna parrocchia. Strettamente connesso a questi era l'obbligo di confessione, che tutti i maggiorenni dovevano fare tre volte l'anno – a Natale, Pasqua e Pentecoste – al 'proprio sacerdote' (o ad altri su sua licenza) per essere ammessi alla comunione. I parroci potevano sospendere l'assoluzione e schedare come sospetti d'eresia quanti se ne astenevano senza ragione e non su loro 'consiglio'.

Una volta resa obbligatoria la confessione segreta, l'osservanza dell'obbligo pasquale diede luogo a due distinte procedure per i *crimina maxima* o *graviora* (o casi riservati), a seconda se fossero 'pubblici' (cioè sanzionati da scomunica giudiziaria) oppure 'occulti' (ossia rivelati durante la confessione segreta). Il canone *Omnis utriusque sexus*, che definì la confessione *penitentiale iudicium* e non sacramento, mentre rese obbligatoria la confessione al parroco, incluse però due eccezioni alla sua piena competenza come 'giudice naturale', aprendo un cronico terreno di conflitto con i nuovi Ordini mendicanti. Anzitutto, il canone consentiva al confessore di chiedere il «consiglio di periti» sulla natura del peccato, pur raccomandandogli di non nominare mai il peccatore: «se avrà bisogno di un consiglio più esperto, lo richieda con prudenza senza fare alcun nome di persona» («si prudentiori consilio indiguerit, illud absque ulla expressione personae caute requirat»). Il perito poteva essere un penitenziere di nomina vescovile, o un maestro o licenziato in teologia, a cui sottoporre il dubbio senza fare nomi. In entrambi i casi i frati fecero la parte maggiore come teologi più preparati; teologi che spesso avevano funzione di giudici della fede. In secondo luogo, pur se il canone definiva legittimo l'uso delle chiavi sacramentali solo in base alla residenza parrocchiale, ammetteva però che i fedeli – come fu ribadito a Toulouse – potessero confessarsi «a un sacerdote forestiero», purché ottenuta la licenza del parroco, e non senza giusta causa («Si quis autem alieno sacerdoti voluerit iusta de causa sua confiteri peccata, licentiam prius postulet et obtineat a proprio sacerdote, cum aliter ille ipsum non possit solvere vel ligare»). L'eccezione fu introdotta per consentire ai fedeli cattolici residenti in terre a maggioranza catara o valdese di sottrarsi agli apostoli itineranti o *barba* di quelle comunità, e rivolgersi ai predicatori e agli inquisitori ortodossi, in maggioranza frati domenicani. Dal Concilio Laterano IV in poi, dunque, la confessione fu resa sacramentale e obbligatoria anche in funzione della lotta all'eresia. La sua diffusione e imposizione, del resto, fu affidata non solo e non tanto al clero secolare dei pievani e dei parroci, quanto ai 'volontari' dei nuovi Ordini regolari mendicanti (domenicani e francescani): gli stessi a cui fu affidato l'ufficio dell'Inquisizione. I frati mendicanti sostennero poi che il potere delle chiavi, loro delegato dal papa, era superiore sia per essenza, sia per estensione territoriale ai poteri del clero secolare dei vescovi e dei parroci; e quindi che le loro facoltà non dipendevano affatto dalla scelta del vescovo come penitenzieri, o dalla licenza del parroco come confessori. E infatti i frati non si limitarono a dare 'consigli', ma impartirono assoluzioni indipendenti anche nei peccati mortali più gravi: i 'casi riservati' sanzionati dalle scomuniche *a jure* e raccolti nei decreti sinodali, a cui si venivano aggiungendo nuove colpe sanzionate dalle Decretali papali. Nel 1227 Gregorio IX concesse ai domenicani, e poi agli altri Ordini, non solo la facoltà di predicare ovunque, ma anche quella di ascoltare le confessioni e di impartire le assoluzioni anche senza il consenso dell'ordinario. Questa facoltà, combinata con quella di poter essere consacrati da qualunque vescovo 'vicino', sottrasse i frati al monopolio delle ordinazioni e alla disciplina del vescovo, confermando la loro vocazione di clero mobile ed extraterritoriale, che fu messa a frutto anche delegandoli alla repressione antiereticale come inquisitori apostolici. I frati infatti riunivano la capacità di predicare, confessare, consigliare, e grazie alla scienza acquisita nelle facoltà teologiche o nei loro *Studia* conventuali, e alla casistica riversata nelle loro *Summae*, erano i più qualificati ad assolvere e a penitenziare in confessione anche i *graviora* riservati *de jure* ai vescovi o al papa, così come a dare 'consiglio' al confessore competente per territorio. Ma i frati potevano agire anche come confessori-penitenzieri, autorizzati ad assolvere per indulgenza sia dai peccati che dalle scomuniche, concedendo facili assoluzioni nel corso delle campagne di predicazione e indulgenza connesse ai cicli quaresimali.

I manuali di confessione, che si moltiplicarono in forme economiche a stampa dal secondo Quattrocento, includevano sotto il primo comandamento anche i reati di fede. Uno dei più noti manuali, quello steso nel XV secolo dall'arcivescovo di Firenze sant'Antonino Pierozzi, nei quesiti suggeriti al confessore distingueva i peccati «contro la carità verso Dio e il prossimo» e quelli per mancanza di carità. Quanto ai primi, i peccati mortali contro Dio si configuravano come reati contro la fede che il confessore non poteva assolvere, a meno che avesse la facoltà di grazia o di 'indulgenza' (di assoluzione dalle scomuniche) o non interrompesse la confessione per mandare il penitente da chi poteva impartire perdono e penitenza. I peccati mortali, quando fossero aggravati e sanzionati dal papa o dai vescovi con la censura della scomunica, erano detti casi riservati, e non potevano essere assolti se non dall'autorità che aveva promulgato la pena. Nel manuale di Girolamo Savonarola, allo stesso modo, tra le violazioni del primo comandamento erano compresi i peccati che fondavano il sospetto di eresia o di apostasia: non credere alla Sacra Scrittura o a ciò che aveva decretato la Chiesa; disputare *de fide*; conversare con gli infedeli; mangiare, bere o fare il bagno con gli ebrei. E in confessione, come si è accennato, quando emergessero peccati di quella natura (casi riservati sanciti da scomunica) si faceva divieto al confessore ordinario di impartire l'assoluzione, se prima il penitente non si fosse presentato *sponte* all'inquisitore per essere assolto in segreto dalla scomunica, dietro abiura 'privata' o segreta dell'eresia, e a condizione di denunciare eventuali complici. La confessione sacramentale divenne così uno strumento ausiliare dell'Inquisizione, e per questo, in età moderna, si riprese il controllo capillare dell'osservanza dell'obbligo pasquale già messo in atto durante le campagne contro gli eretici nel medioevo. Il controllo divenne sistematico e capillare per combinare le norme tridentine sulla confessione pasquale con l'obbligo che si fece ai penitenti, nel caso riservato d'eresia – primo tra i casi riservati papali della bolla *In Coena Domini* – di presentarsi 'spontaneamente' per ottenere l'assoluzione dai giudici periferici del Sant'Uffizio – o dai vescovi, se, come nel Vicereame di Napoli, l'Inquisizione restò in mano agli ordinati diocesani e non passò come altrove ai regolari mendicanti. Queste cosiddette 'spontanee comparizioni' furono rese coattive proprio grazie al controllo capillare dell'obbligo pasquale, condotto durante la Controriforma nei quadri territoriali delle chiese episcopali. Per avere gli elenchi degli inconfessi durante le visite pastorali si fece uso non solo dei parroci, ma dei *testes communis* – gli anziani del comune testimoni d'ufficio; e questo svela il fine di polizia che ebbero gli *Status animarum*, con cui non solo si controllò sin dall'infanzia la pratica sacramentale, ma si alimentò l'informazione alle Cancellerie vescovili, per procedere alla scomunica giudiziaria, pubblica e nominativa, dei renitenti all'obbligo pasquale, con il divieto di riammetterli alla comunione se mancava il certificato o 'bollettino' (*testimonio scripto*) del parroco. Gli stessi metodi risultano usati ogni volta che si trattava di imporre la religione con la forza: nella Spagna contro i *conversos* (Prosperi 1996: 263n) e ancora nel Seicento da Ferdinando III e Leopoldo I d'Asburgo per la cattolicizzazione forzata della Boemia e dell'Ungheria, con-

dotta, in stile tedesco, da 'commissioni di riforma' che visitavano le provincie con un seguito armato, imponendo la conversione e chiedendo come prova i *Beichtzettel*, i certificati che attestavano l'adempimento dell'obbligo di confessione annuale (Evans 1979: 118). Risulta dunque sbagliato dal punto di vista storico interpretare i tassi plebiscitari di osservanza dell'obbligo di confessione e comunione come frutto di una pratica capillare di 'disciplinamento', o solo come un segno spontaneo di devozione popolare.

(E. Brambilla)

Vedi anche

Abiura; Assoluzione *in foro conscientiae*; Assoluzione in foro esterno; Bolle e documenti papali; Catari; Casi riservati; Concilio di Toulouse; Concilio Laterano IV; Confessione: gli intrecci; Confessione giudiziaria; Crociata contro gli albigesi; Diritto canonico; Gregorio IX, papa; *In Coena Domini*; Penitenzieria Apostolica; Savonarola, Girolamo; Scomunica; Spontanea comparizione (Procedura sommaria); Visite pastorali, Spagna

Bibliografia

Aymard 1974, Brambilla 2000, CŒD, Coppola-Grandi 1989, Evans 1979, Gy 1974, Lavenia 2004, Lea 1896, Nubola 1993, Oldenbourg 1969, Prosperi 1996, Rusconi 2002, Schiaffino 1974

Confisca dei beni - Nell'immaginario inquisitoriale l'eretico era mosso alla disobbedienza religiosa non solo dalla lussuria e dalla superbia (i vizi capitali che ne corrompevano l'anima), ma anche dall'avidità sfrenata che spingeva i ribelli alla rivolta. Per ricordare uno dei casi più significativi, i controversisti cattolici condannarono la presunta sete di denaro di Lutero come la molla che lo avrebbe condotto alla rinuncia allo stato clericale, e dunque alla divisione della Chiesa e alla predazione delle sue risorse. Così sin dalla nascita dei tribunali inquisitoriali si ritenne utile colpire gli eretici con un castigo che sottraesse loro il godimento dei beni, comminando un'afflizione rispondente, per contrappasso, alla colpa commessa. Le norme che regolavano la confisca come istituto punitivo, tuttavia, hanno una storia più lunga di quella dei tribunali inquisitoriali; una storia che risale ai primi secoli del cristianesimo. Inoltre, sin dal tardo impero, la pena, estesa alla discendenza dei condannati per lesa maestà, era il principale nodo di riflessione per i giuristi e i teologi preoccupati di legittimare la punizione degli innocenti. Infatti, la legge *Quisquis*, emanata da Onorio e Arcadio (e inclusa nel *Corpus Iuris Civilis* e poi nel *Decretum*) aveva prescritto che per la colpa dei genitori rei di lesa maestà o tradimento fossero anche i figli e i discendenti innocenti, spogliati dei beni e delle dignità civili per più generazioni. Mai estesa al reato di eresia dagli ultimi imperatori romani, la punizione configurata da quella legge fu adottata contro i crimini di fede – anche per la semplice fautoria – da Innocenzo III, che nel 1199 emanò la bolla *Vergentis* diretta alla città di Viterbo.

Con il provvedimento il papa equiparò l'eresia ai crimini di lesa maestà umana, stabilendo al tempo stesso il carattere *pubblico* dei reati di fede. Si trattò – come ha scritto Walter Ullmann – di un passaggio di grande rilievo nella costruzione del primato pontificio. Incluso nelle Decretali Gregorio IX, inglobato nei canoni del IV Concilio Laterano, il documento diede il via a un progressivo inasprimento della legislazione anticatara, al punto che nelle leggi che emanò nel 1220 Federico II prescrisse di nuovo il castigo dell'infamia e della confisca contro i figli, anche ortodossi, degli eretici, sottolineando la maggiore gravità del reato di lesa maestà divina rispetto ai delitti che miravano a colpire la sovranità temporale. E se alcuni canonisti provarono nei loro commenti a moderare gli effetti della *Vergentis*, altri sottolinearono la novità del documento e la sua estensione a tutta la cristianità, in nome della battaglia contro la serpe dell'eresia. Il più impegnato nel criticare i contenuti della legge innocenziana fu, a metà del Duecento, Enrico di Susa (detto l'Ostiense), che si disse contrario a ricorrere alla confisca dei beni a danno degli eretici defunti colpendo la loro discendenza. Inoltre, in nome dell'impossibilità di perseguire i crimini occulti, l'Ostiense rimarcò la necessità che una sentenza di condanna precedesse sempre la repentina applicazione di pene di natura fiscale.

Quello della sentenza fu un nodo centrale della dottrina sulla confisca applicata agli eretici. Un nodo che Bonifacio VIII provò a sciogliere, dopo la nascita delle deleghe inquisitoriali, emanando la costituzione *Cum secundum leges* (1295). Il documento sancì che i beni degli eretici fossero confiscati *ipso iure*, vietandone l'incameramento fino alla sentenza di un giudice ecclesiastico. La comminazione della confisca divenne così, nell'opinione di molti giuristi, e in virtù dell'*ipso iure*, un castigo fulminato senza sentenza, come la scomunica immediata detta *latae sententiae*. Nel caso in cui il crimine di fede fosse rimasto occulto la comminazione *ipso iure* equivaleva *di fatto* all'obbligo di autodenuncia. Inoltre, ritenere la confisca una pena *ipso iure* significava ammettere che si applicava già nel momento in cui il crimine, occulto o palese, era commesso. La *Cum secundum leges* permetteva così alle autorità giudiziarie di appropriarsi dei beni accumulati dal colpevole anche durante il periodo intercorso tra il delitto e la sentenza, e annullava per l'intervallo in questione la validità di debiti, alienazioni e testamenti, stilati in buona o mala fede – allo scopo di salvaguardare il patrimonio o parte di esso – con l'effetto di spogliare ignari compratori, eredi e debitori in possesso di beni detenuti illecitamente. Il documento, infine, legittimava la confisca a danno dei discendenti di un eretico morto senza avere subito un processo. La pena infatti era comminata *in vita*, nel momento in cui il crimine veniva commesso, anche mancando la sanzione di un giudice; e valeva dunque anche dopo la morte del reo.

Dall'atto di confisca, come si è visto, la *Cum secundum leges* estrometteva sulla carta i tribunali secolari, che pure rivendicarono sin dal medioevo il diritto a partecipare alla spartizione dei beni espropriati. E nei fatti le confische, che furono la principale fonte di sostentamento della macchina inquisitoriale medievale, servirono anche a rimpinguare le casse del Fisco secolare (si pensi a Filippo il Bello e al processo ai templari) e quelle dei signori feudali, dei comuni, dei funzionari che agivano come braccio secolare, dei capitoli locali e dei vescovi, che avevano diritto a sedere come giudici accanto agli inquisitori papali. La questione del destino dei beni espropriati fu pertanto una materia di continua contrattazione e portò, almeno in Italia, ad accordi di spartizione approvati dai pontefici che durarono, in qualche caso, fino all'età moderna e stabilirono in che misura i beni spettassero al Fisco feudale o statale; se ne toccasse una quota ai funzionari e ai vescovi, ai giudici e agli stessi delatori; e se l'esproprio riguardasse anche i beni dotali, di enfiteusi o di maggiorascato. Dove la macchina statale intervenne più direttamente nel promuovere gli espropri fu nella Spagna moderna, che conobbe la nascita della prima Inquisizione centralizzata.

Risaliva ai Concili toletani del VII secolo la normativa iberica che fulminava la confisca per reati di fede e di lesa maestà, e puniva i discendenti degli ebrei per le colpe dei padri. Più tardi, con la nascita del tribunale, quell'antica legislazione canonistica fu richiamata insieme alle leggi imperiali e pontificie per legittimare la spoliazione delle minoranze convertite e degli eretici, che in Spagna (e poi in Portogallo) avvenne con una sistematicità mai conosciuta. Con la creazione dell'Inquisizione in Castiglia e poi nel resto della Penisola la confisca divenne un momento centrale nella lotta ai crimini di fede. Le entrate derivate dagli espropri – comminati spesso senza garanzie procedurali – furono a tal punto cospicue che la confisca è stata individuata sin dalla prima storiografia inquisitoriale come uno dei fattori che spinsero i re e una parte del clero e della classe politica a promuovere il tribunale. La bolla con cui Sisto IV autorizzò la creazione del Sant'Uffizio

spagnolo (1478) ordinava di attenersi alle pene stabilite dalla *Cum secundum leges*, e non dalla *Vergentis* (che prescriveva, come si è visto, il castigo dei discendenti). E tuttavia l'uso della confisca fu indiscriminato; i sequestri applicati prima delle sentenze; la perdita dei beni estesa ai discendenti; l'esproprio fulminato persino contro i pentiti. Nei primi decenni di vita dell'Inquisizione la storia della confisca coincide con la stessa storia di un tribunale temibile, sorto per ridurre all'ordine una congerie di realtà politico-religiose senza pari nell'Europa cattolica.

La materia fu regolata sin dalle prime istruzioni, dettate da Torquemada nel 1484. Quasi ignorando i rimproveri mossi negli anni precedenti dal papato, quelle norme ammettevano non solo la punizione degli *sponte comparentes* e dei figli, ortodossi e non, ma la liceità dell'appropriazione fiscale *post mortem*, anche a svantaggio di chi avesse comprato, prestato o ricevuto in dono dei beni in virtù di patti o contratti stipulati da eretici. I possessori potevano perdere il dominio di quanto acquisito o prestato quasi senza alcuna possibilità di rivalsa, e prima della sentenza definitiva, al momento del sequestro. Quale turbamento ciò provocasse nelle transazioni economiche bastano a evidenziarlo le pagine di Lea, messe in discussione da storici come Kamen che hanno posto in dubbio la tesi che vede nell'Inquisizione e nelle confische due ragioni della mancata 'modernizzazione' della Spagna. Rimaneggiate a più riprese, le regole – copertura di pratiche che erano più dure delle norme per iscritto – furono estese anche in quelle parti della Spagna dove si erano manifestate aperte resistenze contro il tribunale. Le proteste, miranti a conservare privilegi che rischiavano di essere cancellati, invocavano consuetudini giuridiche come quelle aragonesi contro la paventata introduzione delle procedure sbrigative che già affliggevano la Castiglia. Scatenatasi la rapacità dei funzionari negli anni dell'inquisitore generale Diego Deza, bisognò aspettare la convocazione da parte di Francisco de Cisneros di una congregazione del clero (1508) perché si potessero denunciare le violenze di giudici avidi come Diego Rodríguez Lucero. Ma quelle proteste, e altre dei decenni successivi, non ebbero effetto nel moderare le procedure. L'avvento di Carlo V apparve sì il momento opportuno per riaprire la partita in favore di una riforma dell'Inquisizione e della limitazione delle confische, ma si trattò, anche in quel caso, di una fragile speranza. L'imperatore si convertì alla causa del tribunale, e Adriano di Utrecht fece passi indietro anche rispetto alla gestione di Cisneros. Era in corso, in quegli anni, la rivolta dei *comuneros* e delle *germanías*, durante la quale Inquisizione significò non soltanto centralizzazione ma anche espropri selvaggi. Ma si trattò, di nuovo, di una parentesi senza effetto sulle norme di confisca. Il Fisco regio continuò a incamerare i beni e se ne servì soprattutto per sostentare la rete di uffici del tribunale. Le procedure cambiarono solo più tardi, durante l'amministrazione di Fernando de Valdés (1561), quando vennero vietati i sequestri prima delle sentenze e si avviò la riorganizzazione economica del tribunale. Essa tuttavia non significò affatto la fine delle confische (che avevano conosciuto punte basse già nella prima metà del secolo), ma solo la costituzione di rendite stabili che si affiancarono ai frutti discontinui degli espropri. La difesa o la contestazione dei metodi con cui furono applicate le spoliazioni misura perciò, nei primi secoli dell'età moderna, il grado di adesione a un modello repressivo per più aspetti esemplare. Nel libro che diffuse la 'leggenda nera' (1567), lo pseudo Reginaldo González de Montes attaccò le confische comminate dai giudici della fede iberici; e così fecero alcuni canonisti e teologi di provata fede cattolica. Occorre tuttavia sottolineare che furono soprattutto le rivolte in Aragona, Italia e Fiandre a costituire, nel Cinquecento, i momenti in cui l'attacco al diritto di confisca fu più clamoroso. In quelle occasioni di conflitto il timore degli espropri fu agitato come un vessillo da quanti si opposero all'introduzione del foro inquisitoriale al modo di Spagna e da quanti si batterono contro il predominio degli Asburgo iberici.

In Portogallo la confisca dei beni a danno degli ebrei convertiti fu applicata con una sistematicità impressionante ancora nel Seicento, soprattutto dopo il distacco dalla Spagna; al punto che Roma si vide costretta a intervenire a più riprese contro le procedure dell'Inquisizione lusitana sotto la spinta delle continue proteste delle comunità marrane spogliate prima delle sentenze. In Italia il Sant'Uffizio applicò le confische soprattutto negli anni che precedono il pontificato di Gregorio XIII (1572), e nei momenti in cui servirono risorse per la costruzione delle carceri; ma l'Inquisizione romana rivendicò ben presto la sua estraneità ai metodi di castigo iberici per difendersi dall'accusa di imporre gli espropri per avidità. Rispettando i patti di spartizione che vigevano in alcuni Stati italiani sin dal tardo medioevo, e stipulandone in qualche caso di nuovi, l'Inquisizione papale concesse anche la sostanziale esenzione dalle confische alla Repubblica di Venezia (1551) e alla rivoltosa Napoli (1554), preferendo ricorrere alle multe, più facilmente esigibili, e destinando i ricavi alla costruzione delle sedi e delle prigioni, alla dotazione degli uffici locali e a opere pie o di conversione coatta.

(V. Lavenia)

Vedi anche

Bolle e documenti papali; Leggenda nera dell'Inquisizione spagnola; Pene pecuniarie; Punizione degli innocenti; Rivolte; Scomunica; Struttura economica: Inquisizione portoghese; Struttura economica: Inquisizione romana; Struttura economica: Inquisizione spagnola

Bibliografia

Benedetti 2004, Hageneder 1963, Kamen 1965, Lavenia 2004, Lea 1983-1984, Martínez Millán 1984, Paolini 1999, Siquieira 1970, Ullmann 1965

Conforto dei condannati - Con l'avvio dell'attività giudiziaria dei tribunali ecclesiastici dell'Inquisizione nacque il problema di come preparare alla morte i condannati per eresia. L'eresia era punita con la scomunica e gli eretici pertinaci o relapsi erano mandati a morte sotto il peso di una condanna che sanciva anche la sorte eterna delle loro anime. Ma i relapsi potevano anche pentirsi e chiedere perciò di ricevere i sacramenti della confessione e della comunione. Si poteva amministrarli anche a loro? La domanda fu proposta dagli inquisitori di Toulouse a papa Alessandro IV (1254-1261) che rispose con una lettera poi raccolta nel VI libro delle Decretali (can. *Super eo*, tit. *De Haereticis*): ai relapsi sinceramente pentiti si dovevano concedere i sacramenti, fermo restando però che il perdono religioso non aveva conseguenze sulla condanna. Se condannati a morte, i pentiti dovevano essere fatti morire e i loro corpi mandati al rogo. La norma incontrò non poche resistenze, dovute alla stretta connessione generalmente avvertita tra dimensione religiosa e dimensione sociale del vincolo cristiano della comunione. Bisognava dunque sciogliere questa connessione; e fu questo che si fece – anche se rimasero nella tradizione forme consuetudinarie di giustizia non scritta, come il condono della pena connessa ai sacramenti che si concedeva se il corteo della giustizia incontrava un sacerdote con l'eucarestia. La folla che assisteva alle esecuzioni capitali di eretici mal comprendeva che si rifiutasse la comunione ai morenti e protestava, come avvenne nel caso del cataro Bompietro, condannato a morte a Bologna nel 1299, al quale l'inquisitore rifiutò la comunione; o faceva pressione sul morituro perché si pentisse e accettasse di comunicarsi, come accadde nel caso del 'fraticello' fra Michele da Calci, portato al patibolo a Firenze nel 1389. Tanto a Bologna quanto a Firenze e in altre città italiane l'elenco delle opere di misericordia fu allora ampliato fino a comprendere l'opera del conforto dei condannati a morte, svolta da confraternite di laici: quell'opera prevedeva anche l'amministrazione dei sacramenti per tutti coloro che lo volevano. Ma nel caso degli

eretici la questione si presentò come particolarmente complicata. La affontò nel Trecento il *Directorium Inquisitorum* di Nicolau Eymeric che distinse fra eretici pentiti ed eretici impenitenti. Coi primi, se condannati a morte, si dovevano concedere i sacramenti e rimandare l'esecuzione fino a quando lo spirito del condannato fosse pronto ad accettare la pena. Coi secondi si doveva svolgere un'azione di convinzione, lasciandoli a lungo in carcere e visitandoli per spingerli a pentirsi con l'azione non solo del vescovo e dell'inquisitore ma anche di un buon numero (anche dieci o dodici) consolatori particolarmente efficaci. Era possibile prevedere un alleggerimento della pena come premio per la conversione, purché fosse sincera e non simulata.

Una conferma delle resistenze dei poteri giudiziari alla concessione di sacramenti di pace e di unità viene dal fronte dei condannati dai tribunali secolari per delitti non ereticali. Qui il problema della concessione dei sacramenti si era posto molto presto: un'epistola di Celestino I ai vescovi di Vienne e di Narbonne (430 circa) mostra che a quella data c'erano giudici che aggiungevano «morte a morte», scrisse il papa inorridito, impedendo ai condannati di confessare le loro colpe e di esserne assolti. Molti Sinodi medievali discussero la questione del delitto come rottura della comunione cristiana e si interrogarono sulla possibilità di concedere l'eucarestia ai condannati e di seppellirne i corpi nelle chiese. Di fatto in molte parti d'Europa ai condannati per secoli i sacramenti furono negati. In Francia la confessione sacramentale fu proibita per costringere il condannato a rivelare ai giudici la verità sulle sue colpe e sui suoi complici in una confessione ai piedi del patibolo che serviva alla giustizia per procedere a ulteriori inchieste. Contro questa pratica poco valse la Decretale *Quaesitum* con cui papa Clemente V nel 1317 ordinò ai giudici francesi di lasciare che ai condannati si amministrasse almeno il sacramento della confessione. La richiesta non fu accolta e rimase in vigore il sistema di costringere i condannati alla confessione pubblica ai piedi del patibolo. Una solenne supplica al re da parte di Jean Gerson ottenne l'emanazione di un editto reale (1397) grazie al quale i condannati ricevettero la concessione di potersi confessare. Ma le resistenze dei giudici mantennero viva la consuetudine di negare l'eucarestia ai condannati.

Nelle città italiane invece si diffuse presto la consuetudine di offrire assistenza religiosa ai condannati. Come attesta Dante Alighieri, nell'Italia del primo Trecento il «perfido assessin» poteva invocare il confessore anche sul punto estremo dell'esecuzione che si fermava per dargli il tempo di confessarsi. La normativa si venne regolando sulla pratica del conforto dei condannati. Nata nel corso del Trecento dalla predicazione di una singolare 'crociata dei malfattori' da parte del frate Venturino da Bergamo, l'assistenza ai condannati a morte divenne rapidamente un esercizio specifico della carità di confraternite cittadine italiane e si diffuse a partire dal secolo XV anche nella Penisola iberica e in Francia. Per filiazione si costituì infatti una rete di confraternite diffuse in diverse città dell'Italia centro-settentrionale. Verso la metà del Quattrocento, in conseguenza della fortuna di nuovi modelli di spiritualità come la *Devotio moderna*, si costituirono gruppi ristretti all'interno delle confraternite tradizionali che si strutturarono in due livelli ('maestri' e 'discepoli') dedicandosi specificamente allo studio e alla meditazione per esercitare nella maniera migliore la funzione del conforto. Dalla confraternita fiorentina detta dei Neri nacque, per filiazione, quella romana di San Giovanni Decollato, alla quale Paolo III conferì poi il titolo di arciconfraternita offrendo indulgenze e privilegi speciali a quelle che si collegavano ad essa. Nel corso del Cinquecento, all'inizio per opera del notaio genovese Ettore Vernazza, in seguito grazie all'impulso dei gesuiti, si ebbe una forte espansione di questa forma istituzionale di devozione e di esercizio della giustizia che raggiunse aree fino ad allora non toccate, dalle campagne dell'Andalusia alle terre d'America. Particolarmente importanti in Italia furono quelle dette dei Bianchi di Napoli e di Palermo, che ebbero tra gli assistiti anche molti carcerati e condannati di tribunali inquisitoriali. Tuttavia, proprio la delicatezza delle funzioni svolte dai confortatori che li poneva in condizione di ascoltare le ultime volontà dei condannati, spinse il re di Spagna Filippo II a imporre l'abbandono del carattere laicale della confraternita che divenne un corpo di ecclesiastici, con la partecipazione delle principali autorità del clero secolare e di quello regolare. Quanto alle funzioni svolte, i confratelli, oltre a preparare i condannati alla confessione finale e alla comunione, garantivano loro la sepoltura in terra benedetta. Per quanto riguardava gli eretici pentiti fu mantenuta la distinzione fra il perdono spirituale con l'offerta dei sacramenti e la sentenza capitale, che rimaneva valida. Con l'infittirsi delle sentenze capitali per eresia nel Cinquecento si presentò più volte alle autorità ecclesiastiche romane il problema di come trattare gli eretici relapsi che si pentivano. Il teologo di Lovanio Ruard Tapper in una *Quaestio quodlibetica* del 1520 sostenne che i giudici non potevano negare i sacramenti ai pentiti; invece Martín de Azpilcueta, celebre canonista, fu di opinione contraria, almeno in un primo momento. Nella *Constitutio Criminalis Carolina* (1532) Carlo V ordinò ai magistrati di non escludere i condannati dalla concessione dei sacramenti. Nelle istruzioni dell'inquisitore Fernando de Valdés del 1561 fu prevista la confessione in determinati casi, ma con la premessa che il sacerdote doveva essere pronto a rivelare alle autorità il contenuto della confessione. La resistenza spagnola fu vinta solo quando un intervento di papa Pio V impose a Filippo II (1569) di non frapporre ostacoli alla concessione dei sacramenti. Ma per le speranze che i condannati riponevano nel significato dei sacramenti come anticipo di una possibile grazia, o almeno come mezzo per ritardare l'esecuzione, si ebbero diversi casi di pentimenti tardivi e di prolungate incertezze da parte dei condannati stessi davanti all'atto del pentimento e della conversione. In ogni caso la concessione dei sacramenti dovette sottostare alla regola della licenza previa del Sant'Uffizio, come si evince da diverse condanne capitali eseguite dal Sant'Uffizio nella Roma del Cinquecento.

La pratica del conforto dei condannati si mantenne finché rimase in vigore la pena di morte, pur attraverso le trasformazioni imposte dal mutare dei regimi politici.

(A. Prosperi)

Vedi anche

Bolle e documenti papali; Confessione: gli intrecci; Confraternite, Italia; Eymerich, Nicolau; Michele da Calci

Bibliografia

Bertolotti 1891, Fanti 1978, Fanti 2001, Firpo 1974, Illibato 2004, Mazzei Traina 2002, Orano 1904, Paglia 1982, Prosperi 2007, Romeo 1993

Confraternite, Italia - Nel corso del medioevo le confraternite laiche subirono un'evoluzione che ne mutò e ne differenziò i caratteri. Mentre alcune restarono legate agli Ordini religiosi e furono soggette a una qualche forma di controllo da parte del clero, la maggior parte di esse accentuò la propria autonomia gestionale e pose l'accento su una spiritualità laica, facendo intervenire il clero soltanto nella gestione dei funerali e nella celebrazione delle messe. Le regole di segretezza, inoltre, impedivano la conoscenza esterna delle loro attività nonché della loro vita e delle credenze religiose che vi circolavano, e ciò ha avuto un riflesso anche sulla scarsità di fonti a disposizione degli storici. La stessa segretezza facilitava la discussione di idee religiose che potevano dare luogo a controversie, specialmente se le confraternite operavano in oratori e in cappelle indipendenti. Tuttavia i primi domenicani, promuovendo confraternite laiche, in molti casi legate alla devozione mariana, favorirono la loro attiva opposizione contro le eresie. Nel 1232 Pietro Martire promosse una società laica destinata a combattere l'eresia, iniziativa che portò alla creazione di una rete di confraternite antiereticali poi chiamate con il suo nome e con quello di

Compagnie della Croce (i suoi membri furono detti crocesignati). Alcune di esse sopravvissero fino a XVI secolo, e furono imitate da nuove confraternite che miravano a sostenere gli inquisitori locali e il loro lavoro.

Durante la crisi religiosa del primo Cinquecento le confraternite contribuirono alla diffusione delle idee della Riforma, promosse sia dai protestanti dell'Europa settentrionale sia da seguaci di Juan de Valdés nell'Italia meridionale. Il terreno era stato preparato già nel XV secolo, quando alcune confraternite ebbero accesso ai volgarizzamenti della Bibbia e incoraggiarono la predicazione e la discussione delle Scritture da parte dei laici, come avvenne nel caso di Angelo Poliziano e di Niccolò Machiavelli a Firenze. La prova o il sospetto che le confraternite laiche stessero maturando idee eterodosse sollecitò l'istituzione papale dell'Inquisizione romana e la diffusione dei tribunali locali. Il predicatore cappuccino Bernardino Ochino diffuse l'eresia predicando anche alle confraternite senesi e fuggì Oltralpe una volta saputo che l'Inquisizione si apprestava a interrogarlo. Nel 1543 fu scoperto che la Confraternita della Trinità di Siena prestava orecchio agli attacchi al culto dei santi e al loro potere di intercessione, come faceva l'elitaria Compagnia bolognese di Santa Maria della Vita. Allo stesso tempo la confraternita udinese della Carità leggeva la traduzione del Nuovo Testamento di Antonio Brucioli e le prediche di Savonarola; attività che le autorità ecclesiastiche cercarono di sopprimere una volta messe sull'avviso. L'umanista Gaudenzio Merula da Borgolavezzaro, processato a Milano nel 1555 per calvinismo, sembra avesse usato inizialmente la Confraternita di San Rocco in Borgolavezzaro per diffondere le sue idee sulla giustificazione. La scoperta che i membri della Confraternita maltese dei Buoni Cristiani in Medina e Vittoriosa leggevano Erasmo, Lutero, Melantone e traduzioni della Bibbia portò all'ordine, emanato da Pio IV nel 1561, di creare per l'isola un tribunale inquisitoriale legato a Roma. La Repubblica di Lucca, centro chiave per le idee ereticali negli anni Trenta e Quaranta, evitò i tentacoli dell'Inquisizione romana e ne creò una sua versione. E quando negli anni Settanta del Cinquecento la città apparve nuovamente infettata dalle dottrine calviniste, vari frati domenicani, come quelli del convento di San Romano, appoggiati dai membri della locale confraternita promossero il progetto di fondare un tribunale dell'Inquisizione romana, e un certo fra' Sisto dal Fabbro tramò a tale scopo con i cardinali di Roma e con l'inquisitore di Pisa, ma senza successo.

Le confraternite continuarono a essere sospettate e furono soggette all'indagine inquisitoriale, come emerge, per esempio, dagli archivi veneziani. In una società popolata di immigrati di diversi culti e riti e di stranieri italiani di fede cattolica ma rivali in economia, i vicini potevano avere motivi calcolati o reali per denunciare altre persone all'Inquisizione o al patriarca (che era *ex officio* membro del tribunale inquisitoriale). Nel 1558 la Scuola dei Calegheri e Zavattoni (calzolai e ciabattini) Todeschi (a cui erano obbligati ad appartenere i tedeschi che intendevano fabbricare scarpe a Venezia) si trovò sotto inchiesta perché sospettata di incoraggiare le idee luterane in base a denunce secondo cui i suoi membri mangiavano carne nei giorni di digiuno. Nel 1590 la Scuola di S. Giovanni, una confraternita di fiorentini siti vicino ai Frari, fu denunciata perché i confratelli si incontravano di notte, ascoltavano un sermone (pronunciato da un laico), spegnevano le candele e si flagellavano mentre a turno uno di loro «dichiara l'evangelio al scuro». Il delatore proveniva da una confraternita guidata da un gesuita. Durante l'interrogatorio inquisitoriale fu insinuato che una scuola sempre condotta dai fiorentini ma in San Polo faceva cose simili, organizzando incontri notturni senza un prete. È risultato di recente che la Scuola di San Polo fu oggetto di indagini da parte del vicario del patriarca (che a volte faceva parte del tribunale inquisitoriale). Tale scuola, una sorta di confraternita di fragellanti e laudesi che si richiamava a tradizioni e statuti fiorentini, si riuniva spesso senza preti, praticava la predicazione laica del Vangelo o delle vite dei santi, usava traduzioni volgari della Bibbia e il giovedì santo rappresentava l'ultima cena con la lavanda dei piedi in assenza di un prete. In tutti questi casi furono ascoltati dei testimoni, ma non ci fu alcun processo, né sono state trovate tracce di azioni disciplinari. I tribunali inquisitoriale e patriarcale, appurato che erano in questione tensioni sociali, decisero forse che quelle pratiche religiose, pur essendo non ortodosse, non risultavano neppure propriamente ereticali. Ciò accadde prima che l'Indice del 1596 vietasse il possesso di Bibbie in volgare. Nel caso della scuola tedesca, il clero curato testimoniò che alcuni dei sospetti erano membri devoti delle scuole parrocchiali. Quel genere di deposizioni era generalmente accolto dagli inquisitori come una difesa accettabile, sebbene l'appartenenza e il servizio a una scuola del Sacramento, nel 1581, non salvò Gaspar Ribeiro dalla condanna (*post mortem*) come giudaizzante dopo un complesso e lungo processo tenutosi a Venezia.

D'altra parte, con lo sviluppo dell'Inquisizione romana a livello territoriale, nel Cinquecento e nei secoli successivi continuò, almeno nominalmente, il sostegno di alcune confraternite ai giudici della fede e ai loro tribunali. Si può percepire tale continuità guardando alla Compagnia bolognese della Santissima Croce, specializzata nella caccia all'eresia. Secondo i suoi statuti, essa risaliva al 1097 (cioè al tempo della promozione delle crociate), ma continuò a essere operativa per tutto il XVIII secolo, restando legata alla figura di Pietro Martire. I membri facevano un voto di obbedienza all'inquisitore di Bologna o al suo vicario (voto con cui si impegnavano a difendere la santissima fede dagli eretici), e operavano dietro suo diretto ordine, impugnando le armi, se necessario. I suoi membri erano tenuti a rivelare ciò che sapevano sugli eretici sospetti e sui loro sostenitori, a segnalare i possessori di libri proibiti nonché a denunciare i bestemmiatori. Inoltre dovevano portare un distintivo visibile: una croce rossa sulla spalla quale simbolo della dedizione al tribunale e a Cristo. Purtroppo non si sono conservati registri capaci di illustrare come i confratelli abbiano realmente contribuito all'opera del tribunale fungendo da informatori. È possibile, d'altra parte, che l'appartenenza al gruppo fosse intesa solo come *status symbol* e come attestazione di ortodossia.

Testimonianze di diversa provenienza indicano che nel XVI secolo locali confraternite legate agli inquisitori esistevano, ed erano considerate importanti, a Milano (che aveva una Confraternita di San Pietro Martire), a Como, a Cremona, a Pavia, a Modena, a Rimini, a Faenza, a Imola, a Firenze. Nel 1562 la Confraternita torinese di San Paolo fu indicata come attiva nella caccia agli eretici. Alcune delle confraternite nel tempo si chiusero esclusivamente ai nobili, come avvenne a Milano e a Como, il che suggerisce, ancora una volta, che lo *status* e il prestigio fossero per molti confratelli, e probabilmente anche per l'inquisitore (che veniva accompagnato da loro nelle processioni di rilievo), più importanti dell'opera di informazione. Lo *status* dei membri della confraternita d'altra parte poteva indurli a sfidare un inquisitore che volesse controllarne le attività interne, come accadde nel caso della Confraternita di Santa Croce in Cento nel 1677: i suoi membri si contrapposero all'inquisitore di Bologna. Gli statuti dei crocesignati mantovani editi nel 1595 ricalcano per più aspetti quelli di molte confraternite postridentine (specie nei capitoli iniziali sui funzionari e sui loro compiti) e si concludono con una lunga lista di indulgenze lucrabili con il servizio alla compagnia. Inoltre era messo in chiaro che l'inquisitore era il fondatore e il capo stabile dell'istituzione. Sorprendentemente, in quella confraternita di crocesignati erano ammesse le donne ('sorelle'), anche se in posizione ovviamente subordinata, dato che non potevano svolgere il ruolo di funzionarie all'interno della confraternita. Il loro compito, a quanto emerge dagli statuti, consisteva nel dare aiuto durante le visite ai malati moribondi e nell'assistenza da prestare dove non si potesse contare sul sostegno della famiglia. Di certo in età moderna furono importanti anche le processioni che esibivano l'appoggio all'inquisitore a cui si era prestato il voto e nelle quali erano concesse ritualmente le croci ai confratelli. Gli statuti invece non menzionano il con-

ferimento di incarichi speciali per denunciare persone sospette. L'approccio filantropico, basato sul riferimento alle sette opere di misericordia (*Mt* 25, 35-40), vi appare più in rilievo di qualsiasi attività di controllo dei vicini.

Nella legislazione tridentina (sessione XXII, 1562, canoni VIII e IX), rafforzata successivamente dalla bolla *Quaecumque* di Clemente VIII (7 dicembre 1604), ai vescovi e agli ordinari furono assegnati il diritto e l'obbligo di sorvegliare le confraternite laiche e di includerle nelle loro visite pastorali. Le autorità diocesane inoltre erano chiamate ad approvare le nuove fondazioni, che in teoria dovevano essere legate alle chiese parrocchiali, e a garantire che esse avessero degli statuti adeguati; esse potevano anche rivedere gli statuti delle compagnie già esistenti o chiedere la loro stesura, e avevano il compito di assicurare che le ultime volontà e i testamenti venissero rispettati, diritto da cui discendeva quello di ispezionare i conti e di verificare se le messe venivano correttamente celebrate quando fossero parte della vita della confraternita. Le vecchie confraternite tendevano a resistere a simili intrusioni con vari pretesti, e a volte con successo; ma non sempre ciò avveniva. La più problematica era proprio la posizione dei crocesignati, o delle compagnie che portavano nomi simili o quello del patrono Pietro Martire. La loro obbedienza andava al Sant'Uffizio, e in cambio i suoi membri potevano fruire di indulgenze speciali e di privilegi come la possibilità di portare armi. Visto che il Sant'Uffizio reclamava la superiorità sui vescovi in materia di fede, gli inquisitori erano inclini a insistere che spettava solo a loro di disciplinare le compagnie dei crocesignati e i loro membri, anche se le questioni in gioco non riguardavano affatto la fede; ma è inutile dire che non tutti i vescovi erano d'accordo, specie laddove tali compagnie apparivano prive di regole e gli inquisitori locali, o i loro vicari, facevano poco o nulla per mutare la situazione. Gli inquisitori, così, venivano spesso chiamati in causa come supervisori effettivi della vita e degli affari della compagnia, come accadeva durante le visite pastorali dei vescovi.

Nel 1659 scoppiò un emblematico conflitto intorno al controllo di un gruppo affiliato ai crocesignati mantovani nella chiesa parrocchiale di Goito. Il curato locale, insieme con il vicario episcopale, decise infatti di sfidare l'Inquisizione, affermando che il controllo del vescovo sopra la confraternita era superiore, e che il parroco rappresentava il solo controllore delle ordinarie attività del gruppo. La scintilla (o il pretesto) che accese la disputa fu il disordine nei conti economici della confraternita, un fatto che implicava che il controllo inquisitoriale era stato negligente. Durante una riunione generale gli ufficiali episcopali e inquisitoriali si scontrarono sulla questione della precedenza e dei diritti giurisdizionali, con gli ufficiali della confraternita che parteggiavano in gran parte per l'inquisitore; e fu persino fulminato temporaneamente l'interdetto episcopale sulla confraternita. La diocesi infatti insisteva che, se per lo statuto mantovano poteva essere accettato che l'inquisitore fosse il superiore, ciò non escludeva affatto i diritti vescovili di controllo sulle questioni amministrative della confraternita. E furono citate lettere che mostravano come il vicario episcopale avesse presieduto a riunioni passate dell'intera compagnia – ma con il permesso o su richiesta dell'inquisitore, come era avvenuto nel 1611. Alcuni ufficiali della confraternita tentarono di mediare tra l'inquisitore e il vescovo, e una normale vita parrocchiale fu alla fine ripristinata; ma le controversie formali e giurisdizionali continuarono a investire i cardinali della Congregazione del Sant'Uffizio almeno fino al 1678. Nel corso della disputa a cui si fa riferimento, nei consulti e nei rapporti stilati dalle parti furono citati i precedenti di arcivescovi e di vescovi che in alcune diocesi avevano preteso il controllo sui crocesignati o di fatto avevano preso in mano la guida della loro riforma. Furono richiamati, per esempio, i decreti dell'arcivescovo di Torino (che risalivano al 1598) e le rivendicazioni dell'arcivescovo di Ravenna per esercitare la visita, nell'ottobre del 1601. Furono ricordate anche altre gravi controversie sorte tra i vescovi e gli inquisitori intorno alle visite, come quella dell'ottobre del 1623 a Rimini e quelle ripetute con il vescovo di Cremona nel 1624, nel 1626 e nel 1659 (il conflitto era scoppiato in particolare con la Confraternita della Croce in Soncino). Fu chiarito che il vescovo poteva fare la visita, ma che il vicario del Sant'Uffizio doveva essere coinvolto nell'esecuzione di qualunque ordine; e che l'inquisitore era il legittimo capo delle confraternite. Il cardinale Giovanni Garzia Millini aveva confermato tale accordo nella congregazione del 18 aprile del 1626, quando si era trovato ad affrontare il cardinale vescovo Pietro Campori. Ed esso avrebbe potuto essere efficace già da tempo, se tutte le parti avessero accettato un documento, inviato l'8 ottobre del 1588 dal cardinale di Santa Severina Giulio Antonio Santoro all'allora inquisitore di Faenza, in cui veniva stabilito che la Compagnia della Croce era parte dell'Inquisizione, ma che il vescovo o il vicario potevano fare visita, a patto che ne informassero il giudice della fede. Del resto, il sistema episcopale appariva generalmente meglio organizzato e meglio dotato per svolgere le visite rispetto ai tribunali della fede locali, ampiamente sottofinanziati.

Occorre poi sottolineare che i membri delle confraternite legate al Sant'Uffizio erano soggetti alla giurisdizione inquisitoriale e potevano esigere l'esenzione da ogni altra corte esterna. E ciò costituì un grave problema che il caso di Ancona mette bene in luce. Quando nel 1607 i crocesignati entrarono in causa con la Compagnia del Rosario, l'inquisitore presentò una petizione al cardinale Scipione Borghese perché sostenesse la sua protesta davanti al vescovo di Ancona, che appoggiava la Compagnia del Rosario, affinché, si legge, «non s'intrometta nelle cause de crocesignati, per esser immediatamente soggetti alla giurisdittione del Sant'Officio». Nel 1611 ai crocesignati furono garantiti nuovi privilegi, sulla cui base gli ufficiali della confraternita l'anno dopo scrissero al cardinale Pompeo Arrigoni, membro della Congregazione del Sant'Uffizio, ricordando che «questa nostra Compagnia de croce segnata è stata eretta sotto il stendardo et protetione della Santa Inquisitione, et per capo nostro principale teniamo il Inquisitore»; e dunque che nella ricerca dei fondi per la costruzione di un oratorio e di una chiesa nuovi, e nel coinvolgimento in cause giudiziarie, i suoi membri non fossero mai «necessitati andare in altri tribunali et alungare le cause più del dovero». I funzionari chiesero anche che il cardinale non mettesse mai in questione i loro privilegi giurisdizionali e che garantisse che nel futuro l'inquisitore «sij giudice nostro nelle concorrente à detta nostra Compagnia, et che fuori del suo tribunale non si posino cognoscere». 'Patenti' individuali, che davano molti privilegi, venivano inoltre elargite ai familiari del tribunale, alcuni dei quali erano spesso i membri di confraternite alleate. Chi le otteneva godeva di un notevole prestigio, e dunque il suo possesso scatenava conflitti, come quello che contrappose i membri delle eminenti famiglie bolognesi dei Pepoli e dei Lambertini nell'anno 1666.

L'Inquisizione poteva ricorrere ad altre confraternite ed entrarci in relazione in vari modi. Ben presto il papato e il Concilio di Trento decisero per esempio che le persone rilasciate al braccio secolare per i crimini di fede non dovevano essere del tutto abbandonate e che si dovesse offrire loro l'assistenza e il conforto che si soleva dare ai criminali giustiziati per reati comuni. A Roma furono i membri dell'Arciconfraternita di S. Giovanni Decollato a svolgere tale compito, spingendo molti eretici a dichiarare un estremo pentimento (ma alcuni condannati rifiutarono risolutamente simile conforto). Le confraternite inoltre potevano partecipare alle processioni che costituivano parte dell'apparato dell'*auto da fé*, specie in terra spagnola; e ciò avvenne ancora con l'ultimo grande spettacolo del genere tenutosi in Italia, quello di Palermo, nel 1724 (all'epoca la Sicilia era sotto il controllo austriaco). In quell'anno i molinisti suor Gertrude e fra' Romualdo vennero arsi vivi al rogo. Nella seconda metà del Cinquecento gli inquisitori furono inoltre coinvolti in processi di conversione e di riconversione, soprattutto nelle sedi di Venezia, Ancona e Malta. Tali sforzi si rivolgevano ai musulmani (per nascita o per conversione, forzata o spontanea) che

volessero diventare buoni cattolici, a ebrei e giudaizzanti e ai greci ortodossi. Molti dei soggetti coinvolti erano soldati che passavano dall'esercito ottomano a quello veneziano, o persone catturate in mare; altri erano rinnegati di origine cristiana che avevano abitato o abitavano in territori investiti dall'espansione dell'impero ottomano. Le case dei catecumeni, a Bologna, a Roma, a Venezia, spesso preparavano alla conversione senza alcun coinvolgimento inquisitoriale. Ma i rinnegati potevano essere affidati ai gesuiti e ai cappuccini, o alle confraternite nate per le comunità greche e slave in Venezia, che poi si rivolgevano all'inquisitore per riconciliare attraverso una 'spontanea comparizione'. Nel 1612 l'inquisitore di Ancona, fra' Giovanni Maria da Bologna, informò Roma che un certo ebreo, Giacob, figlio del fu Samuele Coen di Saphet in Galilea, si era presentato davanti a lui dicendo «di volersi far christiano, onde io l'hò consegnato à quelli della Compagnia del Santissimo Sacramento che in questa Città sogliano haver cura di questi tali, et proveder delle cose necessarie». Va tuttavia sottolineato che si trattava di un compito inusuale per il Sacramento.

Confraternite informali, prive di autorizzazione vescovile, continuarono a essere istituite anche in età postridentina. Alcune per esempio gemmarono in margine all'eresia dei pelagini, nata da un gruppo di devoti guidati da un laico, Giacomo Filippo Casolo, con base nella chiesa milanese dedicata a Santa Pelagia. Negli anni Quaranta del Seicento Casolo ebbe un ruolo di rilievo nel promuovere molte organizzazioni di carità, con e senza appoggi ufficiali: la Casa di Santa Pelagia per le Convertite e la Congregazione della Immacolata destinata a salvare l'anima di giovani ex prostitute. Egli tuttavia fu soprattutto il mentore e ispiratore della Confraternita della Santissima Trinità in Santa Pelagia, favorita dalla concessione di indulgenze da parte di Urbano VIII (aprile 1644). La spiritualità di numerosi affiliati era basata sulla promozione dell'orazione mentale quale devozione non guidata che portava all'unione con Dio e alla sua contemplazione. Ma essa veniva integrata dalle attività di un gruppo di fedeli laici riuniti in confraternite informali che discutevano e predicavano il Vangelo (lo facevano pericolosamente anche le donne). L'importanza dell'eucaristia era ridotta, come pure le preghiere comuni quali il *Pater Noster* e l'*Ave Maria*. Vi erano coinvolte anche donne di alto rango, soprattutto a Milano; nobili dame che sponsorizzavano il lavoro di carità, tra cui il soccorso alle prostitute. Alcuni membri dichiaravano di avere avuto esperienze estatiche e profetizzavano dopo una preghiera silenziosa. L'entusiasmo per il gruppo carismatico si diffuse a Brescia, a Bergamo e in Valcamonica, tra conventi femminili e gruppi di laici quasi confraternali, per cui gli inquisitori iniziarono a preoccuparsi, specie negli anni Cinquanta del Seicento. Nel marzo 1653 il prete di Breno lamentò con il vescovo di Brescia che una 'setta' dei pelagini stava cercando di minare la sua Scuola de Disciplini, dando corso a lagnanze ufficiali e a inchieste che nel giugno del 1654 furono riportate alla Congregazione del Sant'Uffizio dal nunzio veneziano. I pelagini del Bresciano chiamavano il loro movimento, che aveva un forte seguito femminile, con il nome di Congregazione della Fraia, a imitazione delle confraternite medievali dei disciplinati (Fraglie). Il Senato veneziano, allo stesso tempo, ordinò ai rettori della Terraferma di indagare nelle valli mediante un giudice straordinario. L'Inquisizione e lo Stato dunque lavorarono fianco a fianco per distruggere gli oratori dei pelagini ed espellere alcune figure guida, tra cui due preti e una donna della Valcamonica. Tuttavia, l'adesione al movimento si diffuse nelle valli bergamasche, nella Valtellina e a Milano. Gli inquisitori avevano opinioni diverse circa l'estensione e l'importanza dell'influenza dei pelagini. Il giudice della fede di Bergamo, fra' Vincenzo Maria Rivale da Bologna, era preoccupato che Maria Janis e la sua guida spirituale, Pietro Morale (che dominavano la popolare Confraternita della Vergine Maria della Consolazione della Sacra Cintura a Zorzone), fossero alleati con il gruppo ereticale dei pelagini. Si diceva che la cintura di pelle portata dai membri della confraternita aiutasse le persone a realizzare i loro sogni. Ma quando Maria Janis fu processata a Venezia come 'santa finta', l'inquisitore Ambrogio Fracassini da Brescia non prese in considerazione l'allarme del collega, e neppure lo fece il suo successore dal 1663, Agapito Ugoni. Nel frattempo un noto nobile milanese, Francesco Giuseppe Borri, e i suoi 'apostoli' furono processati dall'inquisitore di Milano. Quattro abiurarono a Roma, sette durante una sollenne cerimonia voluta dall'arcivescovo di Milano Alfonso Litta, che affermò di avere radunato 40.000 fedeli. Borri, contumace, fu condannato a morte nel gennaio del 1661 e fu arso in effigie a Campo de' Fiori a Roma. Gli effetti della campagna repressiva sui gruppi di confratelli legati a Santa Pelagia rimangono ancora poco chiari.

Merita di essere ricordato anche un altro caso. Nel 1619 Perugia fu in agitazione per la proposta di porre una nuova statua della Vergine nel duomo. L'episodio provocò un conflitto tra l'inquisitore e il vescovo. La questione era se accettare o meno un nuovo rito proposto da un cappuccino, Giacinto Natta da Casale, che avrebbe giocato un ruolo nella vicenda dei pelagini. Ciò comportò la censura di un libro uscito per l'occasione e di un modello di nuova statua e la chiusura di una confraternita creata proprio allora. Per alimentare il culto mariano locale centrato sull'anello della Vergine custodito nel duomo (culto promosso dalla Confraternita di San Giuseppe), fra' Giacinto voleva infatti che si erigesse una nuova statua, la Madonna della Vita, presso la quale portare i neonati appena battezzati messi tra le sue braccia e affidati a lei per la vita, con un impegno da rinnovare come oblati all'età di sette anni. Natta aveva anche scritto un testo, *I due Poli Della Vita humana*, che intendeva pubblicare per promuovere il nuovo rito e portare così alla fondazione di nuove confraternite, una delle quali fu inaugurata alla sua presenza. Il libro ottenne la licenza episcopale per la stampa ma fu vietato dall'inquisitore, fra' Tomasso Margottini, che cercò di bloccarne la diffusione e portò il caso a Roma. Il giudice sosteneva con vigore che la proposta di Natta screditava il rito battesimale, tanto più che vi si spingevano persone laiche a praticare la devozione mariana senza l'assistenza di un sacerdote; che l'offerta all'età di sette anni non era prevista dalla Chiesa, e che parecchie fra le preghiere presenti nel libretto di fra Giacinto erano censurabili. Mentre la Congregazione deliberava sul caso, il culto si diffuse a Perugia e anche oltre, fino a Spoleto. Nel febbraio del 1619 Natta fu interrogato a Roma da Desiderio Scaglia, commissario generale, in presenza di un consultore e del fiscale. Per difendersi affermò che cercava di dare ai bambini la protezione totale della Vergine, e che l'età di sette anni non era acerba per un'oblazione. «Io non voglio disputare col Santo Officio, io voglio morire per il Santo Offitio, e si dispiace à loro dette assertioni, dispiacciono anco à me». L'inquisitore di Perugia ottenne solo una vittoria parziale poiché la statua fu spostata in un luogo meno centrale e alla fine fu posta nell'oratorio dei padri filippini, dove continuò a essere venerata. Per ogni nuovo trasloco occorreva il permesso della Congregazione del Sant'Uffizio. Il libretto non fu pubblicato e le nuove confraternite non sorsero. Il vescovo di Perugia si dichiarò d'accordo.

Legato in qualche modo all'eresia dei pelagini fu il quietismo, o molinismo, che l'Inquisizione perseguì con grande energia nella seconda metà del Seicento. Le confraternite furono coinvolte anche in quel movimento. Tra i principali aderenti vi fu il nobile senese Tommaso Bandinelli, posto per la prima volta sotto inchiesta dall'inquisitore di Perugia nel 1688. Dopo una giovinezza dissoluta, Bandinelli aveva intrapreso una vita di devozione e carità guidato dal confessore Silvestro Nelli, diventando poi rettore dell'Ospedale di Santa Maria della Scala. Egli aveva diffuso le sue idee quietiste partendo proprio dall'ospedale e da due Confraternite che si riunivano di notte: quelle della Madonna e di San Girolamo, all'interno delle quali subirono indagini altri fedeli. L'episodio si pone in perfetta linea con la tradizione senese di propagandare idee e pratiche nuove e controverse attraverso le confraternite, come avvenne anche con la Congregazione dei Sacri Chiodi, ormai sotto

l'influenza del molinista Antonio Mattei (che abiurò nel 1688). Dopo la fase difensiva svoltasi a Perugia, il Sant'Uffizio chiese che Bandinelli fosse consegnato all'inquisitore di Siena fra' Serafino Gottarelli (il maggiore persecutore dei molinisti), e in quella città l'imputato pronunciò la sua abiura, durante la quale gli fu concesso di dire che aveva espresso proposizioni non comprese fino in fondo. L'unico castigo comminato fu il divieto di aver rapporti con i monasteri e conservatori femminili infettati dal quietismo proprio grazie a lui e a Mattei.

(C.F. Black)

Vedi anche

Arrigoni, Pompeo; Arti figurative: il controllo; Borri, Francesco Giuseppe; Brucioli, Antonio; Catecumeni; Conforto dei condannati; Crocesignati; Familiari, Italia; Janis, Maria; Millini, Giovanni Garzia; Molinos, Miguel de; Ochino, Bernardino; Pelagini; Quietismo; Rinnegati, Italia; Santoro, Giulio Antonio; Scaglia, Desiderio; Spontanea comparizione (Procedura sommaria); Stranieri, Italia; Valdés, Juan de

Fonti

ACDF, S. O., *St. St.*, DD 2-b (Ancona); LL 4-f (Crocesignati di Mantova, 1637-1659 [ma 1678]); O 3-e (contro Giacinto da Casale e le nuove confraternite, 1668-1672); BAB B 1909 (lettere all'inquisitore di Bologna, 1653-1679)

Bibliografia

Black 1989, Black-Gravestock 2006, *Compagnia della Croce Bologna* 1637, *Compagnia della Croce Mantova* 1595, Firpo 1974, Malena 2003, Orano 1904, Paglia 1982, Prosperi 1989, Prosperi 2007, Renda 1997, Signorotto 1989

Confraternite, Portogallo - L'inquisitore domenicano Pietro da Verona divenne il santo patrono della Confraternita inquisitoriale di São Pedro Martir nel Sei e Settecento. Ucciso nel 1252, canonizzato già nel 1253, il giorno della sua festa viene celebrato il 29 aprile. Il suo culto arrivò in Portogallo solo nel 1266, quando papa Clemente IV ammonì i prelati portoghesi affinché rispettassero la data della festa di san Pietro da Verona. Le Inquisizioni iberiche, fondate tra Quattro e Cinquecento, scelsero san Pietro da Verona come loro protettore, rendendo infine il suo culto un elemento centrale nella loro devozione.

In Italia la confraternita apparve per la prima volta nel 1569, in Spagna nel 1604. Dalla Spagna passò in Portogallo, dove l'Inquisizione era stata istituita nel 1536. La bolla di papa Paolo V *Cum inter caeteras* (29 giugno 1611) sottolineò che i confratelli di São Pedro Martir dovevano essere considerati ufficiali dell'Inquisizione e incoraggiò i cristiani onesti ad aspirare all'ingresso nell'associazione. L'inquisitore generale di Portogallo, Pedro de Castilho, approvò l'organizzazione della confraternita (*confraria*), che apparve prima a Lisbona e a Goa (1615) e poi a Coimbra e a Porto (1620). Raggiunse quindi Évora, Funchal (Madeira), il Brasile e varie altre aree soggette alla dominazione portoghese. La Confraternita di São Pedro Martir rimase priva, in Portogallo, di un regolamento formale e certificato fino al 1632. Quell'anno l'inquisitore generale Francisco de Castro e il Consiglio Generale del Sant'Uffizio approvarono il primo statuto (*compromisso*) della confraternita portoghese, ove si stabiliva che suo scopo era quello di mantenere viva la memoria di san Pietro da Verona martire e di incoraggiare gli ufficiali dell'Inquisizione a emulare le sue qualità di zelo e di sacrificio.

A differenza che in Spagna e in Messico, le Confraternite portoghesi di São Pedro Martir consentirono di norma l'accesso ai soli funzionari dell'Inquisizione e non autorizzarono le mogli dei membri ad appartenervi. Tutti gli ufficiali del Sant'Uffizio venivano immediatamente ammessi nella confraternita ed erano tenuti a pagare una tassa d'ingresso. L'organico era composto da un giudice, uno scrivano, due amministratori o maggiordomi, e un procuratore dei familiari. L'inquisitore generale vi sedeva normalmente come giudice. Quando quest'ultimo non intendeva svolgere tale funzione, si poteva nominare un membro del Consiglio Generale. Le elezioni per tale ufficio si svolgevano solitamente nel pomeriggio della domenica prima della festa, in presenza di tutti i confratelli, ma la confraternita di Coimbra organizzava le proprie elezioni il primo venerdì del mese di marzo. Inoltre, la confraternita assumeva un banditore, che percepiva un salario ma non poteva appartenere ad essa, né portare le sue insegne o apparire con la spada durante le cerimonie pubbliche. Il banditore era responsabile di fornire ai confratelli consigli a riguardo delle varie attività e di prestare altri servizi. La confraternita operava come una sorta di società di mutuo soccorso. I suoi capi erano responsabili della supervisione di questa e di altre attività, come le pie devozioni, la cura dei suoi membri e l'organizzazione delle celebrazioni annuali della festa patronale. Ogni domenica e in tutti i giorni di festa la confraternita pagava una messa che prevedeva preghiere per il suo sviluppo e per la preservazione del Sant'Uffizio. I maggiordomi erano presenti a ciascuna di queste messe. Quando uno dei confratelli moriva, si raccoglieva denaro da tutti i suoi membri per offrire una messa funebre al defunto. Una volta all'anno si organizzava anche un servizio religioso, al quale dovevano essere presenti tutti gli ufficiali in carica. Per pagare le messe domenicali, i servizi celebrati nei giorni di festa e le messe funebri per i confratelli deceduti, una volta all'anno gli ufficiali facevano visita a ciascun membro per raccogliere la donazione obbligatoria. Se gli introiti non coprivano le spese effettuate dalla confraternita, i maggiordomi e lo scrivano dovevano compensare la differenza di tasca propria. Ogni risorsa in più ricavata nel corso dell'anno poteva essere destinata ad acquistare candele o altre cose di cui la confraternita aveva bisogno, oppure riconsegnata agli ufficiali che entravano in carica. Secondi solo alla celebrazione della festa annuale erano i funerali dei confratelli defunti. Quei servizi offrivano ai membri una sepoltura onorevole e solenne. Accompagnando le spoglie del defunto, i membri, vestiti con i loro abiti, si radunavano nella casa del morto per assistere la bara con le candele accese in mano. Da lì accompagnavano il feretro seguendo l'ordine di precedenza fino alla chiesa dove il confratello doveva essere sepolto, dopodiché lasciavano le candele nell'edificio sacro e rientravano a casa ciascuno per proprio conto. Le mogli dei confratelli (tra loro anche le vedove) godevano dello stesso diritto alla sepoltura solenne dei loro mariti, a patto che rinunciassero a risposarsi e scegliessero di vivere «in onestà» e in isolamento dopo la morte dei consorti.

La confraternita si prendeva cura anche di alcune necessità temporali dei propri membri. Se uno dei confratelli si ammalava o domandava assistenza di altro genere, il giudice indicava un banditore e un membro – quello che abitava più vicino al bisognoso –, per prendersi carico della situazione. Se le circostanze richiedevano denaro, veniva organizzata una raccolta straordinaria osservando le regole seguite per la donazione annuale. Ogni proprietà donata alla confraternita nei lasciti testamentari poteva essere usata per le spese ordinarie e per l'acquisto di prodotti indispensabili, come l'olio per le lampade del santo, ornamenti e argenteria. Ogni proprietà immobiliare ricevuta doveva essere venduta all'asta pubblica. Quest'obbligo formulato nello statuto impedì in realtà alle confraternite portoghesi di accumulare quel genere di ricchezze che ammassarono invece le istituzioni ad esse corrispondenti a Città del Messico. Ciò evitò loro di diventare strutture finanziarie importanti. Così facendo, l'Inquisizione non permise a familiari e altri ufficiali dell'Inquisizione in quanto gruppo di sviluppare fonti corporative di ricchezza e di prestigio indipendenti dal tribunale.

Agli ufficiali eletti spettava anche la fondamentale responsabilità di assicurare che la festa annuale di são Pedro Martir venisse commemorata con il necessario decoro e pietà. La celebrazione di são Pedro Martir si svolgeva la sera del 28 aprile e il giorno del 29

aprile. Lo statuto del 1632 stabilì che, se possibile, le celebrazioni dovevano svolgersi nelle chiese dedicate a san Domenico e che dovevano essere addobbate «con ogni possibile decenza». Il giudice doveva occuparsi della musica e degli arredamenti, mentre i maggiordomi rispondevano di tutto il resto. Lo scrivano doveva assicurare che tutti insieme non avrebbero superato il limite di spesa previsto. Tali limiti esistevano affinché nessuno potesse rifiutarsi di servire come maggiordomo per via delle spese e per evitare il peccaminoso «eccesso di vanagloria». I costi delle celebrazioni aumentarono nel corso del XVIII secolo, quando esse divennero molto più ricercate tentando di competere con confraternite più ricche e prestigiose. Questo innalzamento di spese spinse alla fine numerosi familiari a rifiutare gli uffici della confraternita e contribuì al declino dell'istituzione a partire dall'inizio del Settecento. Testimonianze importanti indicano che il tribunale di Lisbona utilizzò le risorse della confraternita che aveva sede in città come un conto di riserva dal quale prendeva in prestito fondi per far fronte alle proprie spese di funzionamento (ANTT, IL, liv. 154, c. 113).

Discussa è invece l'origine e l'estensione della confraternita in Brasile. Alcune testimonianze indicano che essa sarebbe apparsa verso la fine del XVII secolo. Alla fine del XVIII secolo essa era chiaramente presente a Bahia, Recife e Rio de Janeiro, anche se non sembra avere svolto un'attività consistente. La prima celebrazione nota della festa di são Pedro Martir in Brasile si svolse nel 1697 a Bahia con la processione partita dalla cattedrale diretta al monastero del patriarca San Benedetto. I familiari di Olinda e di Recife organizzarono la loro prima commemorazione nel 1698. Minas Gerais officiò la prima festa a Vila Rica nel 1733. La confraternita non poté emigrare in Brasile prima della fine del XVII secolo per il semplice motivo che nell'intera colonia non c'erano familiari sufficienti per poterne supportare una. Le confraternite brasiliane dovettero adattarsi al fatto di non avere un inquisitore e di non disporre di molte chiese dedicate a san Domenico. Era allora il comissario più anziano a svolgere la funzione di direttore della confraternita, mentre gli altri ufficiali venivano eletti.

La confraternita usava un ricco repertorio simbolico per istruire i confratelli riguardo ai loro doveri verso la fede e per promuovere il prestigio e l'onore dell'Inquisizione. Le insegne univano lo stemma del tribunale con l'iconografia dei domenicani e quella di são Pedro Martir: consistevano in una croce con un ramo d'olivo da una parte e una spada dall'altra, ambedue posti in una cornice nera a forma di scudo; alcuni gigli di san Domenico ornavano il bordo. Lo stendardo della confraternita recava tale insegna su un lato e l'immagine di são Pedro Martir con una simile cornice nera sull'altro lato. Sulla destra di são Pedro Martir figurava lo stemma della Chiesa e sulla sinistra lo stemma reale, allo stesso modo del tribunale di Lisbona. São Pedro Martir era ed è finora tradizionalmente rappresentato con il cappuccio e la veste domenicana. La mano destra poggia sul petto, tenendo un ramo di palma con tre corone in oro (i simboli della vittoria e del martirio), mentre la mano sinistra regge un libro. È rappresentato anche in modo diverso, con un coltello conficcato nel capo, con un coltello in mano o con una spada nel petto. A volte un uomo posto dietro di lui pianta la spada nella sua testa. Il giglio che appare nello statuto portoghese della confraternita del 1632 è diviso: una parte è dipinta di nero, l'altra di bianco. L'opposizione tra il bianco e il nero (due colori domenicani) metteva in risalto il contrasto fra la colpa e la sofferenza degli eretici da un lato e la speranza e la pace offerte dall'Inquisizione dall'altro. Il giglio stesso simboleggiava purezza e luce e veniva solitamente utilizzato nelle rappresentazioni di san Domenico. La croce, la spada e il ramo d'ulivo rappresentavano la morte di Cristo e la redenzione dell'umanità, misericordia, purezza e pace, punizione e morte. La spada fu anche uno degli attributi associati a são Pedro Martir come strumento del suo martirio. I regolamenti del 1640 e del 1774 limitarono l'uso di questi simboli e riservarono il diritto di portare gli abiti alle occasioni speciali. Essi potevano essere indossati soltanto durante le celebrazioni della confraternita, gli *autos da fé* e quando gli ufficiali venivano mandati ad imprigionare gli eretici.

Gli ufficiali dell'Inquisizione facevano parte anche di altre confraternite associate all'Inquisizione. La confraternita dedicata a Pietro da Verona viene a volte confusa con quella di Pedro Arbués, la quale pure era associata all'Inquisizione e fu attiva anche in Portogallo. Arbués fu un inquisitore aragonese assassinato nel 1485 mentre si trovava inginocchiato in preghiera nella cattedrale di Zaragoza. Non venne canonizzato fino al 1867. La sua festa è celebrata il 17 settembre. Numerosi ufficiali dell'Inquisizione di Lisbona entrarono a far parte anche della locale Irmandade de São Jorge. La confraternita fu istituita nel 1558 per raccogliere gli artigiani che lavoravano con il ferro e con il fuoco (fabbri, magnani, barbieri e chirurghi). I barbieri e i chirurghi che servivano il tribunale potevano affiliarsi così come fecero molti familiari. In effetti, vi confluirono così tanti ufficiali del Sant'Uffizio che l'Irmandade de São Jorge finì per adottare quasi per intero le procedure inquisitoriali per l'abilitazione. Così la confraternita si caratterizzava sempre più come un importante mezzo di promozione sociale e di diffusione dell'ideologia inquisitoriale. Nel 1726 un gruppo di familiari di Lisbona richiese il permesso di istituire una nuova confraternita, dedicata a san Giovanni da Capestrano. Anche san Giovanni aveva servito come inquisitore (in Italia nel XV secolo) ed era divenuto famoso per il suo zelo e per la sua austerità. Morì dopo aver prestato soccorso nel respingere l'assedio di Belgrado da parte dei Turchi nel 1456. La sua festa viene celebrata il 28 marzo. L'Inquisizione suggerì che la nuova confraternita doveva essere organizzata allo stesso modo di quella di Pedro Arbués. Venne approvata nel 1727 (ANTT, IL, liv. 155, cc. 444-445). I familiari di Lisbona parteciparono a tutte e tre le confraternite. L'Inquisizione mantenne il ruolo di supervisore nei loro confronti (ANTT, CGSO, m. 22, doc. 65; ANTT, CGSO, liv. 352, c, 65; ANTT, IL, NT 2126).

Il declino di tutte le confraternite sembra essersi generalizzato entro la fine del XVIII secolo. Risale ad allora la richiesta di fondi al tribunale di Lisbona da parte del banditore della Confraternita dedicata a Pedro Arbués perché il tesoro dell'associazione era vuoto. Egli affermò che il tribunale aveva fornito denaro per le celebrazioni a partire dal 1794. Ma il tribunale inviò la richiesta al Consiglio Generale, che rifiutò di assegnare tali fondi finché la Corona non gli avesse ordinato di farlo con la garanzia che ciò non diventasse una pratica comune. (ANTT, IL, NT 2127). Alla fine del XVIII secolo i familiari rifiutarono spesso di servire nella Confraternita di São Pedro Martir indicando come motivo le difficoltà finanziarie. In ogni caso tale confraternita cessò di esistere soltanto in seguito all'abolizione dell'Inquisizione avvenuta nel 1821.

(J.E. Wadsworth)

Vedi anche

Brasile; Familiari, Portogallo; Giovanni da Capestrano, santo; Inquisizione portoghese; Pedro Arbués, santo; Pietro Martire, santo

Bibliografia

Bethencourt 1994, Santos 2005, Wadsworth 2003

Congar Yves - Il frate predicatore francese Yves Congar (1904-1995) conobbe un periodo di difficoltà con il Sant'Uffizio dall'inizio del 1947 alla fine del 1956.

Nel 1947 il malcontento romano sollevato dal suo libro pionieristico *Chrétiens désunis. Principes d'un 'œcuménisme' catholique* (1937) non si è ancora placato. Nel 1947 egli prepara una riedizione dell'opera, andata rapidamente esaurita; terminerà questo lavoro il 4 agosto 1948 per sottometterlo alla censura del suo generale, che glielo renderà due anni più tardi con una risposta dilatoria. Per

ragioni di segretezza del Sant'Uffizio, egli non saprà nemmeno cosa deve correggere per soddisfare i censori. Inoltre, nel febbraio del 1948 alcuni responsabili del movimento ecumenico gli avevano chiesto una lista di una decina di persone che egli considerasse più idonee a rappresentare privatamente la Chiesa cattolica alla conferenza di Amsterdam prevista per l'agosto dello stesso anno. Il 6 giugno un *monitum* del Sant'Uffizio si riserva l'eventuale invio di osservatori, privando così Congar della possibilità di assistere all'assemblea costitutiva del Consiglio ecumenico delle Chiese e confermando la sua sensazione di essere irrimediabilmente sospettato e sorvegliato. Questa sorveglianza diventerà sempre più stretta a partire dall'agosto 1950, nel contesto dell'enciclica *Humani generis* di Pio XII.

La prima sanzione formale subita da Congar risale al 6 febbraio 1952. Il Sant'Uffizio gli vieta di lavorare sulla riedizione di *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise* (1950), la cui prima tiratura è esaurita, come pure di farla tradurre. Il successo di quest'opera in Francia e fuori della Francia costituisce, insieme al fatto che essa esce dalla penna di un sospetto, la causa più plausibile di tale avvertimento. Inoltre, l'autore deve d'ora in poi sottomettere tutti i suoi scritti alla censura del generale del suo Ordine. Questa sanzione, che non è stata motivata, viene misteriosamente tolta nell'ottobre del 1952: la provincia dei frati predicatori di Francia si riappropria della censura sugli scritti del teologo. Egli esce quasi indenne da questo primo attacco romano, ma il suo *dossier* si arricchisce.

Congar è coinvolto nella 'purga' del febbraio 1954 in Francia: dimissione forzata di tre provinciali, intensificata sorveglianza su riviste e pubblicazioni e allontanamento di quattro teologi della provincia di Francia, tra cui Congar. È più il loro atteggiamento progressista in materia pastorale che la loro dottrina teologica a essere sanzionato. L'eco di questo evento sarà considerevole, perfino fuori dell'ambito ecclesiale, per il fatto ch'esso avviene in un clima di crisi tra Roma e il cattolicesimo francese, crisi segnata dal richiamo dalle fabbriche dei preti-operai per il I marzo 1954. Avendo già subito il battesimo del fuoco e non essendo più l'unico coinvolto, Congar vive questa crisi meglio di quella del 1952, peraltro meno grave. Convinto di essere punito a torto, egli stima che le tesi incriminate abbiano aperto un varco irreversibile. In ogni caso, la crisi mostra chiaramente ai suoi occhi l'ipertrofia del magistero romano a danno del popolo di Dio e dei contrappesi alla sua autorità centralizzatrice. Roma si serve di uno di questi contrappesi: la protezione dei religiosi derivante dalla loro esenzione e, nel caso dei frati predicatori, da pratiche elettive. Di sua volontà, Congar viene 'esiliato' a Gerusalemme attorno alla Pasqua del 1954. Rientrato dalla Terra Santa verso la metà di settembre, è convocato d'urgenza a Roma per comparire davanti al Sant'Uffizio, dove incontra, nel Palazzo della Suprema Congregazione, il confratello della provincia di Toulouse Marie-Rosaire Gagnebet, promosso di recente qualificatore, per discutere i punti problematici della sua opera. Al termine di ciascuna di quelle due sedute Gagnebet redige un processo verbale facendolo firmare al suo interlocutore. Su questa base il Sant'Uffizio si pronuncerà in ordine al suo caso. Durante l'interminabile attesa, il teologo incriminato finirà per ottenere dalla Congregazione l'autorizzazione a ritornare in Francia alla fine del febbraio 1955, senza che sia definita la sua sorte. Nel frattempo, numerosi suoi manoscritti sono bloccati dalla censura.

Alla fine del mese di ottobre del 1955, il maestro generale Browne assegna Congar alla piccola casa domenicana di Cambridge. Per la terza volta in meno di due anni, egli deve lasciare Parigi. Il suo soggiorno forzato in Inghilterra durerà dall'inizio di febbraio ai primi di dicembre del 1956. Il frate predicatore francese viene allora assegnato al convento di Strasburgo, dietro richiesta di monsignor Jean Weber, che vuole metterlo al sicuro nella propria diocesi. Egli vi conduce un'intensa attività pastorale di predicatore e di conferenziere senza tuttavia essere introdotto nella locale università; riprende anche il proprio lavoro in buone condizioni materiali e intellettuali ma anche con più libertà di spirito, fino all'annuncio del Concilio Vaticano II, il 25 gennaio 1959, e alla sua nomina come consultore della Commissione teologica preparatoria, e poi come esperto ufficiale della Commissione teologica conciliare. Il Vaticano II sarà l'opportunità della sua vita.

(J. Famerée)

Vedi anche
Concilio Vaticano II; Pio XII, papa; Preti operai

Bibliografia
Congar 2000, Fouilloux 1983, Leprieur 1989

Congiura di Beja - Episodio di capitale importanza nella storia dell'Inquisizione portoghese, la congiura di Beja attende ancora uno studio accurato. All'inizio degli anni Settanta del Cinquecento la più importante cittadina del basso Alentejo si ritrovò al centro di un oscuro caso di denunce incrociate fra vecchi e nuovi cristiani, che portò all'apertura di oltre un centinaio di processi distribuiti fra i tribunali del Sant'Uffizio di Évora e di Lisbona. Solo una più attenta lettura degli atti giudiziari potrà consentire, forse, di risolvere l'intreccio di vero e di falso che distingue i testi che di quei fatti hanno conservato memoria. Secondo una versione di parte inquisitoriale, diffusa da un cronista domenicano (Sousa 1977: liv. 3, cap. 37) e ripresa ancora a un secolo di distanza da un confratello deputato dell'Inquisizione di Lisbona (Monteiro 1721-1725: III, 401-404), quattro prigionieri nuovi cristiani di Beja avrebbero cospirato per rovinare diciotto grandi famiglie di vecchi cristiani loro concittadini, attraverso l'accusa di criptoebraismo. Sarebbe stato merito dell'inquisitore di Évora, frate Manuel da Veiga (anch'egli domenicano), se la congiura dei falsari fu svelata, grazie alla mossa di riunirli in un ambiente comune e di farne spiare le conversazioni da alcune guardie. Colti in flagrante, i quattro congiurati avrebbero confessato di avere tramato contro chi in città aveva festeggiato i loro arresti, finendo per pagare con la vita le proprie false deposizioni. Questa rielaborazione dei fatti mirava a imporre l'immagine di una congiura di nuovi cristiani a danno di vecchi cristiani e Inquisizione. Al contrario, conclude António Borges Coelho – l'unico storico, insieme a Maria José Ferro Tavares, ad avere avuto accesso diretto ai documenti processuali –, «l'analisi delle sentenze permette di delineare i contorni di un'altra congiura, quella degli inquisitori per affondare i nuovi cristiani e scagionare i vecchi cristiani». Il perentorio giudizio di Coelho sembrerebbe confermato anche da altre fonti, come la denuncia sporta da un vecchio cristiano di Évora, André Dias, al locale tribunale del Sant'Uffizio. Il I luglio 1572 si presentò all'inquisitore Jerónimo de Sousa e raccontò che un suo vicino nuovo cristiano di nome Jacome Dias nel corso di una conversazione aveva esclamato che «tutte le catture effettuate a Beja erano prive di fondamento (*falsamente*), perché alcuni uomini nobili (*fidalguos*) di Beja si erano messi d'accordo per distruggere una generazione di nuovi cristiani e avevano a tal fine ordinato false testimonianze». Avrebbe anche aggiunto «che egli lo sapeva per certo, perché aveva carte che lo provavano e le avrebbe mostrate se necessario». A suo dire, «lo aveva rivelato un frate che ne era venuto a conoscenza in confessione» (ANTT, IE, liv. 89, c. 296*v*).

Lo scandalo della cosiddetta congiura di Beja inaugurò una duratura polemica sulle false deposizioni al Sant'Uffizio, che sarebbe esplosa a fine Cinquecento, dilagando poi nel secolo successivo. Il primo nuovo cristiano di Beja a essere condannato al rogo come giudaizzante dall'Inquisizione di Évora nel 1567 era stato Francisco Dias detto 'il leone' (*o Leão*). Tre anni più tardi fu bruciato un secondo abitante della cittadina alentejana, il tosatore nuovo cristiano Henrique Vaz (e forse anche un terzo, Vasco Xeres). Era il preludio della tempesta che stava per scatenarsi sulla folta e dinamica comunità dei nuovi cristiani di Beja, fra i quali non mancavano coloro che, almeno all'apparenza, si erano ormai pie-

namente integrati nelle gerarchie della società cattolica. Tavares ha insistito sulla presenza nella cittadina alentejana di cospicue tracce di un cripto-ebraismo coltivato durante riunioni segrete in varie case di giudaizzanti che spesso continuavano a ostentare l'antico nome ebraico. Oltre a coltivare l'antica religione attraverso la lettura e il commento dell'Antico Testamento, l'attesa del Messia nutrita dall'interpretazione di strofe profetiche (tra le quali spiccavano quelle di Bandarra), l'osservanza di festività e digiuni rituali, quell'esteso gruppo di nuovi cristiani giudaizzanto, molti dei quali di una condizione sociale relativamente elevata, si sarebbe impegnato anche in un'opera di proselitismo che potrebbe forse aver raggiunto anche vecchi cristiani e nuovi cristiani di fede cattolica. Da qualche tempo, ormai, i giudaizzanti della regione erano sotto l'attacco incrociato delle Inquisizioni di Évora e di Llerena, che collaboravano per vigilare i movimenti al confine tra Portogallo e Castiglia. Tavares racconta che gli inquisitori finirono per attribuire la responsabilità della congiura di Beja a un medico nuovo cristiano di Portalegre, Garcia Lopes, arrestato dai giudici di Llerena e consegnato quindi ai colleghi portoghesi, che lo condannarono a morte nel 1572. Di certo, uno dei principali esponenti dei nuovi cristiani giudaizzanti di Beja, il procuratore Luís Vasques da Costa, avrebbe iniziato a confessare le proprie colpe al Sant'Uffizio su istigazione di Catarina Álvares, una prigioniera catturata a Llerena e poi trasferita a Évora. Nelle sue deposizioni Vasques da Costa non si limitò ad ammettere i propri errori, ma descrisse agli inquisitori il vasto mondo del cripto-ebraismo di Beja e indicò tra i giudaizzanti alcuni notabili non solo *conversos*, ma anche vecchi cristiani. Le sue accuse furono confermate anche dai nuovi cristiani che avrebbero partecipato alle riunioni clandestine nelle case dei giudaizzanti (tra gli altri Luís Álvares Barzelai; suo cognato Gaspar Nunes, procuratore; il sacerdote mulatto Gaspar Lopes, cugino di quest'ultimo). Una volta arrestati, i vecchi cristiani e gli insospettati nuovi cristiani ritenuti universalmente cattolici finirono tutti per ammettere di aver giudaizzato per evitare la morte. Dai compagni di cella che li avevano denunciati avrebbero appreso nomi di complici e circostanze da ripetere nelle proprie confessioni agli inquisitori. Tavares sembra dare pieno credito all'esistenza di una congiura ordita dai giudaizzanti contro potenti vecchi cristiani e altolocati nuovi cristiani di fede cattolica. A suo parere, tuttavia, non è escluso che alla lettura fornita dagli inquisitori, che ricondussero tutto a un complotto motivato dalla ricerca di una vendetta sociale, si possa contrapporre l'esistenza di una reale promiscuità fra i vari gruppi, che avrebbe favorito da parte di alcuni nuovi e vecchi cristiani un concreto tentativo di avvicinamento al cripto-ebraismo, che di fatto sarebbe stato alla base delle denunce non del tutto prive di fondamento poi concordate tra i giudaizzanti. In ogni caso, intrighi, false confessioni e ritrattazioni avrebbero indotto anche negli inquisitori una confusa valutazione dell'episodio, della quale, secondo Tavares, rappresenterebbe un indizio anche il fatto che alcuni dei principali colpevoli della congiura, tra i quali lo stesso Vasques da Costa, finirono per salvarsi dal rogo.

È in parte diversa la ricostruzione di Coelho, basata in buona parte sulla confessione resa a tre confortatori gesuiti prima di salire sul patibolo dal chierico Gaspar Lopes (poi comunque condannato a morte) sull'intricato caso giudiziario che si sviluppò in seguito all'arresto di una serie di presunti giudaizzanti, fra i quali alcuni vecchi cristiani (i cui processi risultebbero scomparsi). La campagna repressiva si intensificò nell'estate 1572. La notizia della cattura di vecchi cristiani, fra i quali figure di spicco nella società urbana di Beja (ufficiali pubblici, mercanti, chierici), avrebbe causato un profondo turbamento nel Sant'Uffizio, che faceva della radicale distinzione tra la maggioranza della popolazione e i nuovi cristiani uno dei suoi capisaldi. Effettivamente, nella lettera del 3 luglio 1572 il deputato del Consiglio Generale Manuel de Quadros espresse agli inquisitori di Évora tutta la sua preoccupazione per l'«affare dei vecchi cristiani, che è davvero il più grande caso che sia accaduto finora o che possa accadere in una Inquisizione, ed è così grave che sarebbe molto meno male se i testimoni mentissero anziché essere sinceri». Raccomandò di procedere con cautela e poca fretta, soprattutto nei riguardi dei notabili vecchi cristiani, sottolineando come le testimonianze dei nuovi cristiani che aveva potuto consultare non apparissero molto verosimili (ANTT, IE, liv. 72, c. 84*r-v*). Intanto, però, due giorni più tardi un decreto del cardinale infante Enrico, inquisitore generale, eliminò l'obbligo di accogliere nei processi tutte le testimonianze della difesa (*contraditas*), aumentando così i margini di discrezionalità dei giudici. Durante luglio gli inquisitori di Évora mantennero costantemente informati il cardinale infante e i suoi più stretti collaboratori sull'andamento dei fatti (come segnala Coelho, un nuovo mandato di arresto contro nuovi e vecchi cristiani fu emesso l'11 luglio). Alla fine del mese fu quindi assunta una misura eccezionale, l'invio a Évora di due deputati del Consiglio Generale, Quadros e il padre gesuita Leão Henriques, «perché tutti insieme discutiate e esaminiate con molta attenzione ogni cosa necessaria e tutte le difficoltà, e perché tutti sappiano, in qualsiasi eventualità, che non ho mancato di mettere in atto tutti i rimedi ritenuti necessari». La situazione era grave, il pericolo che a Beja scoppiasse una rivolta era reale: «si può temere di tutto», scriveva il cardinale infante agli inquisitori di Évora, «in un caso così sventurato, nuovo e strano, che tanto tocca la nostra santa fede cattolica e nel quale si mette a grande rischio l'autorità e il credito del Sant'Uffizio». Erano in gioco «l'onore del regno e della nazione portoghese» (*ibid.*, c. 105). L'intervento di Quadros e Henriques, ignorato da Coelho (e anche da Tavares), permise ai giudici di Évora di risolvere l'inquietante caso in modo rapido e soddisfacente. In una lettera del 2 settembre l'inquisitore generale si rallegrava per il successo delle indagini che avevano consentito di scoprire una sospetta «congiura», recando «grande servizio a Nostro Signore e grande credito e reputazione a questo Sant'Uffizio» (*ibid.*, c. 72, seconda numerazione). Secondo Coelho, tra i principali responsabili furono individuati il sacerdote Gaspar Lopes, in carcere dalla fine del 1569, suo cugino Gaspar Nunes, il negoziante di generi alimentari Bento Henriques e l'orefice Fernão Martins, tutti agli arresti almeno dall'estate 1571, e due anziani, lo speziale castigliano Fernando de Velázquez e maestro Pedro, un chirurgo. Il 14 dicembre 1572 furono giustiziati dopo un maestoso *auto da fé* celebrato a Évora alla presenza del re Sebastiano e dell'inquisitore generale Enrico. Fu uno spettacolo imponente, «di cui rimase grande fama» (Baião 1737: liv. 3, cap. 2). Quel giorno avrebbero trovato la morte anche altri nuovi cristiani di Beja (tra cui Leonor Rodrigues, Luís e Tomás Álvares Barselai, Diogo Nunes e Estêvão Martins). Durante tutta la cerimonia l'alfiere maggiore Luís de Meneses tenne alto lo stocco regio, segno visibile dello zelo con cui Sua Maestà si impegnava in difesa della fede. I penitenziati furono decine. Le presunte vittime della congiura (fra le quali si contavano anche nuovi cristiani) furono liberate, anche se gli strascichi giudiziari dell'intera vicenda si prolungarono almeno per altri due anni, non senza ulteriori condanne a morte.

Ma che cos'era realmente accaduto nell'estate del 1572? L'unico ad aver tentato di rispondere, sebbene in modo incompleto, a questa domanda è stato Coelho. Secondo un'ammissione di Bento Henriques, la congiura era stata ordita «affinché si potesse dire a Roma e da altre parti che anche nel Sant'Uffizio si commettevano falsità», aggiungendo «che come i suddetti vecchi cristiani erano indebitamente arrestati sulla base di false testimonianze, così anche i nuovi cristiani venivano catturati senza colpa». L'obiettivo dei nuovi cristiani sarebbe stato, dunque, quello di gettare discredito sull'Inquisizione e dichiarare illegittime le sue condanne. In ogni caso, i congiurati avrebbero dovuto svelare il loro inganno, una strategia senza dubbio molto rischiosa. Quale fiducia meritano parole come quelle di Bento Henriques? Nei decenni seguenti, nelle loro proteste formali contro il Sant'Uffizio portoghese i nuovi cristiani ricordarono spesso la congiura di Beja proprio come una prova dell'inattendibilità delle procedure inquisitoriali. La lettura

che dettero dell'episodio fu di fatto speculare a quella degli inquisitori, che a loro volta vi fecero appello di continuo per dimostrare l'inaffidabilità delle affermazioni dei loro detrattori. Del resto, se è difficile resistere alla tentazione di interpretare l'ondata di arresti che colpì Beja dalla fine degli anni Sessanta come l'esito di rivalità e tensioni che ne attraversavano il tessuto sociale e economico, certo fu l'Inquisizione a trarre i maggiori vantaggi dalla congiura. Grazie a un pacchetto di decreti emanati dal cardinale infante a ridosso dei clamorosi processi (nel 1573 tentò anche di ottenere la facoltà di punire con la morte i falsi testimoni), il Sant'Uffizio riuscì a indebolire in modo decisivo la posizione giuridica dei nuovi cristiani. Secondo Francisco Bethencourt, venne quasi formalizzata la proibizione di accettare le accuse di cripto-ebraismo da parte di questi ultimi contro i vecchi cristiani. Acquisterebbe così maggior rilievo la pur lacunosa e tutt'altro che lineare interpretazione di Coelho, secondo il quale all'origine delle false testimonianze vi sarebbe stata davvero una trappola degli inquisitori che per colpire alcuni imputati negativi avrebbero favorito la comunicazione tra alcuni prigionieri nuovi cristiani e un'imputata di nome Ana Gomes attraverso un foro nella parete della cella di quest'ultima. Si sarebbe così innescata una serie di confessioni e di accuse a catena, non senza l'uso della torture, che finirono per investire anche vecchi cristiani. Fu allora, sostiene Coelho, che il Sant'Uffizio iniziò a fare pressioni su alcuni delatori (come attesta una lettera di Gaspar Nunes conservata tra le carte del suo processo) perché ritrattassero le loro dichiarazioni contro i vecchi cristiani in cambio di un trattamento meno duro, rovesciando così la strategia seguita con il giudaizzante vecchio cristiano Gil Vaz Bugalho, arso sul rogo nel 1551 dopo quattordici anni di carcere. Senza dubbio vi furono alcuni vecchi cristiani di Beja che ammisero le colpe loro imputate. Ma anche se si prendesse per corretta la versione fornita da Coelho, resterebbe da chiarire come riuscirono gli inquisitori di Évora a elaborare la tesi della congiura e ad ottenere da alcuni nuovi cristiani la confessione di averla organizzata. Come si è già osservato, una svolta importante, probabilmente decisiva, avvenne nell'agosto 1572, grazie all'arrivo a Évora di due deputati del Consiglio Generale.

Il passare del tempo e il segreto degli atti inquisitoriali finirono rapidamente per avvolgere la congiura di Beja in un fitto velo di incertezza e usi strumentali. Quando a fine Cinquecento divampò la polemica sulle procedure del Sant'Uffizio portoghese, con l'accusa portata fino a Roma di operare sulla base del falso, l'episodio accaduto più di due decenni prima tornò all'improvviso d'attualità. Nel giugno 1597 l'inquisitore generale António Matos de Noronha scrisse a Évora per chiedere, in una stessa lettera, «se è stato preso qualche accordo in questa Inquisizione che non valga la parola di un nuovo cristiano contro un vecchio cristiano e per quale causa è stato fatto» e «se al tempo della congiura che fecero i nuovi cristiani contro i vecchi cristiani di Beja, furono arrestati alcuni vecchi cristiani e se confessarono di essere ebrei e di giudaizzare» (ANTT, IE, liv. 72, c. 418-419). I dubbi di Noronha furono presto chiariti, tanto che un anno più tardi, nell'agosto 1598, l'inquisitore generale fece richiesta ai giudici di Évora di «alcuni processi dei falsari di Beja, sia dei vecchi, sia dei nuovi cristiani, che confessarono di essere ebrei senza esserlo e perseverarono nelle false confessioni per timore che, in caso di ritrattazione, li avrebbero bruciati, e così anche di coloro che fecero le suddette false confessioni e poi le revocarono» (*ibid.*, c. 98, seconda numerazione). Sono le tracce iniziali della stratificata e controversa memoria prodotta dall'episodio che vide per primo le conseguenze di un'applicazione su vasta scala dei peculiari metodi di un'Inquisizione disposta a tutelare la verità anche sulla base del falso.

(G. Marcocci)

Vedi anche

Bandarra (Gonçalo Anes); Bugalho, Gil Vaz; Enrico, cardinale infante, poi re di Portogallo; Évora; Henriques, Leão; Inquisizione portoghese; Lisbona; Noronha, António Matos de; Nuovi Cristiani, Portogallo; Quadros, Manuel da; Sousa, Jerónimo de

Bibliografia

Baião 1737, Bethencourt 1994, Coelho 1987, Marcocci 2004, Tavares 1992, Veloso 1945

Congregazione del Concilio - I rapporti tra il Sant'Uffizio e la Congregazione del Concilio, istituita nel 1564, riguardarono diversi aspetti, soprattutto a partire dagli anni Ottanta del Cinquecento, allorché gli interessi del tribunale della fede si spostarono dalla repressione dell'eterodossia al controllo dei comportamenti dei fedeli. Nel 1588 la bolla di Sisto V *Immensa aeterni* regolò le competenze dei due organi attribuendo al Sant'Uffizio la facoltà di intervenire su reati come apostasia, scisma, magia e stregoneria, profezia, abuso dei sacramenti (ad esempio mediante bigamia oppure matrimoni 'finti'), bestemmia, consumo di cibi proibiti, lettura di libri proibiti. Secondo la logica del tribunale della fede, i comportamenti potevano configurare il reato di eresia (almeno implicita); pertanto divennero oggetto della sua attenzione ambiti come la disciplina del matrimonio, i costumi del clero, la diffusione di testi proibiti, in cui la sua azione intercettava le competenze di altri organi della Curia romana. Dal canto suo, la Congregazione del Concilio non rivendicò competenze quali quelle che il Concilio tridentino aveva espletato in materia di fede (avendo chiesto e ottenuto nel 1562 l'autorizzazione a giudicare e a riconciliare eretici), né proseguì sulla strada della valutazione e della censura dei libri, cui pure il Concilio aveva contribuito stilando un Indice. La Congregazione era deputata a vagliare attraverso l'attività di interpretazione i dettami tridentini e a indicare quale fosse la corretta applicazione dei *decreta* conciliari in casi particolari, che gli ordinari locali sottoponevano alla sua attenzione. Dal punto di vista procedurale, dunque, correva una sensibile differenza tra Sant'Uffizio e Congregazione del Concilio: il primo interveniva con un'azione investigativa e un'ipotesi di reato, la seconda agiva su interpellazione esterna e, proprio per la mediazione compiuta dagli ordinari, non aveva un rapporto diretto con i fedeli.

Se prendiamo la materia matrimoniale, la Congregazione del Concilio era chiamata a vagliare la nullità o meno di un'unione sulla scorta dei decreti tridentini riguardanti la forma di conclusione del vincolo nuziale e gli eventuali impedimenti; e il suo pronunciamento costituiva un'interpretazione cui si atteneva anche il tribunale della Sacra Rota in caso di incertezza. Il Sant'Uffizio invece interveniva in caso di reati come la bigamia per procedere alla persecuzione del reo. L'intervento diretto della Congregazione del Concilio nei contenziosi, vietato dalla bolla sistina di istituzione, era tuttavia prevalso nella pratica della Curia romana, secondo quei criteri di opportunità che improntavano l'intera gestione delle cause; dunque l'intervento poteva avvenire «ex mutuo partium consensu», o per mancato accordo oppure perché «ita Papa ex aliqua iusta causa mandet, praesertim pro evitandis scandalis» (De Luca 1697, t. 11, disc. 15, 11). In ogni caso, i vescovi – diretti responsabili dell'applicazione e della stessa osservanza dei decreti tridentini nelle loro diocesi – esercitavano poteri di giudizio che finivano per interferire con quelli del Sant'Uffizio (si pensi al caso controverso di come assolvere dall'eresia occulta, potere concesso dal Concilio a tutti gli ordinari e revocato da Pio V). Altra materia di interferenza era l'ordine come sacramento, materia di competenza di più congregazioni e tribunali (la Sacra Rota, il Concilio, il Sant'Uffizio e la Congregazione dei Vescovi e dei Regolari). All'inizio i rapporti di collaborazione tra le due istituzioni erano garantiti dal fatto che ben sette su otto membri della Congregazione del Concilio sedevano anche nel Sacro Tribunale; ma con il tempo il conflitto crebbe, e non sorprende di trovare tra le carte conservate all'ACDF un volume di 'delucidazioni' fornite dal Sant'Uffizio alla Congregazione tra gli anni Settanta e Ottanta

© ARCHIVIO SEGRETO VATICANO

del Cinquecento (*St. St.*, Q 3-l). Del resto le competenze dell'Inquisizione si estesero anche alle unioni interconfessionali, che con decreto del 21 aprile 1637 furono proibite nel Levante, malgrado il costume invalso da tempo in Germania. Inoltre il Sant'Uffizio si arrogò prerogative a scapito dei nunzi intorno ai matrimoni in grado proibito. Il 4 luglio 1642 fu inviata ai nunzi di Francia, Vienna, Polonia, Colonia e Bruxelles, una circolare con cui – «per facilitare maggiormente la spedizione delle dispense» richieste dagli ordinari alle nunziature per conto di quei «poveri, i quali bramano di contrarre matrimonio ne' gradi proibiti da sacri canoni» – il papa ordinò «che da qui avanti le note de medesimi pretendenti» inviate alla Segreteria di Stato fossero mandate «a questa Sacra Congregatione del Santo Offitio, perché da monsignor assessore si prenderà cura di chiedere a Sua Beatitudine la facoltà necessaria, e d'inviarla poi» (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, Q 3-n, c. 217*r*). Infine nel 1670 il Sant'Uffizio pubblicò un'istruzione in cui obbligò all'accertamento dello stato libero dei contraenti matrimonio al di là dei requisiti previsti dal Tridentino.

(S. Feci)

Vedi anche

Assoluzione *in foro conscientiae*; Bigamia e poligamia, Italia; Concilio di Trento; Matrimoni misti

Bibliografia

De Luca 1697, Palazzini 1964, Pastore 2000, Schutte 2006, Siebenhüner 2004

Congregazione dell'Indice - La Congregazione dell'Indice fu per tre secoli e mezzo, dalla fine del Cinquecento all'inizio del Novecento, l'organo centrale della Chiesa cattolica incaricato dell'emanazione degli *Indices librorum prohibitorum* e del controllo sulla circolazione libraria. Fu istituita nel concistoro del 5 marzo 1571 con lo scopo di rivedere l'Indice tridentino del 1564, progetto al quale Pio V aspirava fin dall'inizio del suo pontificato, perseguendo l'idea di un ritorno al rigore dell'Indice romano del 1559. L'istituzione venne ratificata poco dopo dallo stesso Pio V con la costituzione *In apostolicae* del 4 aprile 1571 e in seguito dal successore Gregorio XIII, il 13 settembre 1572, nella bolla *Ut pestiferarum opinionum*, che esplicitava e fissava i compiti della nuova Congregazione. Essa doveva anzitutto chiarire i dubbi sorti in merito all'Indice tridentino e alle dieci regole premesse alla lista di proibizioni; aveva poi l'incarico di espurgare i libri sospetti; doveva inoltre inserire nell'Indice le opere proibite di recente e togliere quelle non più considerate pericolose, e infine controllare la circolazione libraria. Tra le sue prerogative rientrò in seguito, per alcuni periodi, anche il rilascio dei permessi di lettura a chi ne facesse richiesta. Occorre evidenziare come la bolla istitutiva non stabilisse una potestà esclusiva della Congregazione dell'Indice in materia di censura. Proprio la compresenza all'interno della Chiesa di vari organi dotati di prerogative e ambiti d'azione simili e concorrenti in questo campo, come la Congregazione dell'Indice, il Sant'Uffizio, il maestro del Sacro Palazzo, gli ordinari diocesani e gli inquisitori locali, fu all'origine dei numerosi conflitti di competenza e del farraginoso sistema di controllo che venne allora a costituirsi.

Altro aspetto di estrema rilevanza, soprattutto per la prima fase di vita della Congregazione, fu l'assenza, nella bolla, di indicazioni in merito alla durata in carica del nuovo organo. Non veniva specificato, infatti, se la Congregazione dovesse configurarsi come una struttura provvisoria, destinata a sciogliersi dopo aver compiuto la revisione dell'Indice, così come era accaduto nel caso della commissione episcopale che aveva ottenuto da Pio IV e dal Concilio tridentino l'incarico di aggiornare l'Indice romano, o se dovesse invece diventare un ufficio stabile della Curia romana, come effettivamente avvenne. Lentamente, la necessità di coordinare l'applicazione dell'Indice e la consuetudine diedero all'istituto la stabilità che non era stata chiaramente indicata nella bolla di fondazione. A livello normativo, se un primo passo fu compiuto da Sisto V nel 1588 includendo la Congregazione dell'Indice nel progetto di riorganizzazione degli uffici romani, fu Clemente VIII, con la bolla *Sacrosanctum catholicae fidei depositum* premessa all'Indice del 1596, a contribuire all'affermazione della Congregazione, in quanto ai cardinali allora in carica e a coloro «qui pro tempore super Indice huiusmodi deputati fuerint» veniva affidato l'incarico di sovrintendere all'applicazione del nuovo Indice e alla risoluzione dei dubbi che sarebbero sorti successivamente.

Le fonti coeve riportano dati non concordanti riguardo al numero e ai nomi dei membri nominati da Pio V; tuttavia dagli atti della Congregazione risulta che la prima riunione si tenne due settimane dopo il concistoro, il 22 marzo 1571. Essa ebbe luogo nella dimora del cardinale Jérôme Souchier, cistercense, alla presenza dei cardinali Arcangelo de' Bianchi e Vincenzo Giustiniani, domenicani, e Felice Peretti, minore conventuale e futuro papa Sisto V. Erano presenti anche il maestro del Sacro Palazzo Tomás Manrique, il vescovo di Reggio Emilia Eustachio Locatelli, Giuseppe Pamphili vescovo di Segni come sacrista, il segretario Antonio Posio e i procuratori generali di domenicani, francescani, agostiniani, carmelitani e serviti. L'incarico di Souchier durò pochi mesi; nel novembre di 1571 infatti egli morì e al suo posto venne nominato Guglielmo Sirleto. Gregorio XIII con la bolla dell'anno successivo nominò prefetto della Congregazione Arcangelo de' Bianchi.

La prima fase dell'attività della Congregazione si colloca tra la sua fondazione e la metà degli anni Ottanta del Cinquecento. In questo primo periodo l'attenzione si concentrò sulla revisione dell'Indice tridentino e delle dieci regole. La realizzazione di un Indice espurgatorio venne affrontata con grandi incertezze. Dopo dodici anni di lavoro, il 20 aprile 1584, fu letto in Congregazione il nuovo Indice dei libri proibiti, frutto in particolar modo del lavoro di Sirleto e dei due maestri del Sacro Palazzo che si erano succeduti, Sisto Fabri e Tommaso Zobbia. Pochi mesi dopo i cardinali diedero disposizioni affinché venisse pubblicato l'Indice espurgatorio con i materiali prodotti dai vari consultori in quegli anni. Tuttavia nessuno dei due elenchi venne diffuso: con la morte di Gregorio XIII, nel 1585, ebbe fine il primo periodo di vita della Congregazione. Nei due anni successivi, infatti, non si tennero più riunioni, probabilmente per i contrasti sorti tra Sirleto e il nuovo papa, Sisto V. Nel febbraio 1587, a quasi un anno dalla scomparsa di Sirleto, il papa convocò nuovamente la Congregazione e diede avvio a una nuova fase della sua attività. L'assetto venne completamente stravolto. Il primo cambiamento riguardò la composizione: mentre la Congregazione voluta da Pio V era formata da membri quasi tutti appartenenti a un Ordine religioso, tra i nominati da Sisto V l'unico frate era Costanzo Boccafuoco, minore conventuale. Assieme a lui l'8 febbraio 1587 presero parte alla riunione Marcantonio Colonna, Vincenzo Lauro, Girolamo della Rovere e Agostino Valier. La seconda modifica andò a influire sulle dimensioni della Congregazione. Nel volgere di un anno il numero dei cardinali fu accresciuto con l'ingresso di Ascanio Colonna, Gabriele Paleotti, William Allen e Federico Borromeo. Rispetto alla prima fase, il numero dei membri era così quasi raddoppiato, passando da cinque a otto. L'intento del pontefice, che aveva fatto parte della Congregazione e ne conosceva quindi le difficoltà e i problemi, era quello di renderla più funzionale. Considerata la massa di testi che ci si proponeva di vagliare e di espurgare, un maggior numero di cardinali avrebbe consentito di accelerare le attività. La ventata di novità andò a coinvolgere anche i consultori; il loro numero fu aumentato proporzionalmente a quello dei cardinali e la scelta cadde su alcune tra le personalità di spicco dell'erudizione di fine Cinquecento, come Roberto Bellarmino e Francisco Peña. Ai consultori vennero imposti il giuramento di non diffondere all'esterno il contenuto delle discussioni della Congregazione e l'obbligo di presentare per iscritto ai cardinali i pareri sui testi analizzati. L'intervento di riassetto dell'Indice non deve essere considerato

isolatamente, ma va letto all'interno del progetto più generale di Sisto V di risistemazione dell'insieme delle Congregazioni, codificato nella costituzione *Immensa Aeterni Dei* con cui all'Inquisizione veniva attribuito il rango di «Suprema» (22 gennaio 1588). La struttura dell'Indice era fissata una volta per tutte e destinata a restare pressoché inalterata per tutta la vita dell'istituzione.

La riunione era presieduta dal cardinale prefetto, presso la cui dimora nei primi anni si tenevano le riunioni. In un periodo successivo le assemblee si trasferirono invece nel palazzo apostolico, dove risiedeva il papa. Il maestro del Sacro Palazzo, domenicano, era membro di diritto delle due Congregazioni del Sant'Uffizio e dell'Indice. Teologo personale del papa, aveva anche compiti propri in materia di censura: la città di Roma, la Campagna e il Patrimonio di San Pietro erano infatti sottoposti alla sua giurisdizione per quanto riguardava il controllo della circolazione libraria, l'emanazione di nuovi divieti e il rilascio degli *imprimatur*. Fino al primo decennio del Seicento il maestro rivestì un ruolo di primordine anche all'interno dell'Indice. Nel 1601, nel 1603 e nel 1605, infatti, i decreti della Congregazione con le liste di aggiornamento dell'Indice clementino uscirono a nome di Giovanni Maria Guanzelli da Brisighella, allora maestro del Sacro Palazzo. Se nel caso di questi decreti l'autonomia decisionale del *magister* fu limitata (Guanzelli si limitò a rendere note proibizioni già decise dal Sant'Uffizio e dall'Indice), maggiore responsabilità egli ebbe nell'emanazione dell'unico Indice espurgatorio romano, da lui pubblicato nel 1607. Il suo lavoro, che sostanzialmente raccoglieva censure precedenti, romane o iberiche, portava a compimento un progetto di lungo corso e dimostrava la sua indipendenza soprattutto nei criteri con cui erano state scelte le voci. La proibizione dell'espurgatorio da parte della Congregazione dell'Indice, cinque anni dopo, dimostrò quanto la linea seguita dal Brisighella fosse lontana dal sentire dei cardinali. Dopo Guanzelli, la figura del maestro del Sacro Palazzo non rivestì più un ruolo di spicco nelle vicende della Congregazione, limitandosi ai suoi compiti istituzionali e di mediazione tra l'Indice e il Sant'Uffizio.

Ad eccezione del primo, il francescano Antonio Posio, il segretario della Congregazione dell'Indice fu sempre un domenicano. La scelta di nominare il segretario tra i membri dell'Ordine dei predicatori viene fatta risalire alla struttura della commissione tridentina che aveva realizzato l'Indice del 1564, che era stata presieduta dal domenicano Francisco Forerio. I compiti del segretario erano numerosi, e l'intraprendenza o l'inattività della Congregazione dipesero in larga misura dalle differenti personalità che ricoprirono la carica, più che dai cardinali che ne facevano parte, soprattutto a partire dagli anni Venti del Seicento, quando, finito il periodo degli scontri con il Sant'Uffizio per la stesura del clementino e degli sforzi per la sua applicazione, l'azione della Congregazione divenne *routine*. Il segretario risiedeva nel convento di Santa Maria sopra Minerva. Assieme al prefetto convocava le singole congregazioni: la prima preparatoria alla Minerva, la seconda generale nel palazzo pontificio. Sono conservati, a partire dalla metà del XVII secolo, numerosi ordini del giorno che il segretario inviava ai cardinali come convocazione, indicando gli argomenti di discussione e i libri della cui proibizione si sarebbe trattato nel successivo incontro. Al segretario spettava anche il compito di presentare al pontefice, nell'udienza del mercoledì mattina, le decisioni prese. Se la Congregazione aveva stabilito di emanare una nuova lista di libri proibiti, questa veniva sottoposta al papa e, dopo essere stata corretta o integrata, mandata in tipografia. Il decreto veniva quindi stampato in forma di bando e affisso per rendere note le nuove proibizioni. A partire dalla fine del Seicento si diffuse anche l'uso di stampare i decreti contenenti gli aggiornamenti in fascicoli che potevano essere così legati alla fine dei volumi a stampa degli Indici. Ulteriore, importante compito del segretario era redigere i verbali (*diarii*), in cui si teneva memoria delle decisioni, e raccogliere i pareri dei consultori che motivavano le proibizioni. Il compito dei consultori, che erano preti secolari o membri di Ordini religiosi e non erano ufficiali della Congregazione, era quello di presentare ai cardinali un parere scritto sui testi sospetti che erano stati loro attribuiti dal segretario, analizzandone passo a passo il contenuto ed evidenziandone gli aspetti dubbi o ereticali. Il loro giudizio sulla necessità o meno di una proibizione aveva un valore solamente consultivo, mentre il voto decisivo spettava esclusivamente ai cardinali. Furono consultori della Congregazione personalità di spicco della cultura cattolica europea del periodo. La loro attività fu di fondamentale importanza per il funzionamento della macchina censoria, tanto che sia Alessandro VII sia Clemente X emanarono norme al fine di evitare che essi si allontanassero da Roma senza l'approvazione della Congregazione, anche se convocati dai superiori dei loro Ordini religiosi, per garantire continuità all'attività censoria. I consultori, come si è detto, andarono aumentando di numero a partire dalla fine degli anni Ottanta del Cinquecento. Indicativa del grande numero cui essi arrivarono nel Settecento è la bolla *Alias* di Benedetto XIII (1727), in cui si obbligava ogni convento romano a ospitare a titolo gratuito al massimo un consultore dell'Indice. Quelli in soprannumero avrebbero dovuto pagare il mantenimento. Accadeva tuttavia che le censure fossero occasionalmente presentate da relatori, letterati, giuristi o teologi, esterni alla Congregazione, che offrivano così il loro contributo al controllo della circolazione libraria.

La Congregazione dell'Indice fu priva di un proprio apparato di controllo distribuito sul territorio che fosse paragonabile ai tribunali locali dell'Inquisizione. Essa venne creata come Congregazione centrale romana, focalizzando l'attenzione sull'attività di revisione dell'Indice tridentino, senza tenere conto che per l'esplicazione delle altre sue attività, in particolare quella di controllo delle letture, era necessaria una struttura che garantisse un contatto costante con le realtà locali. A questa assenza i cardinali supplirono sfruttando le autorità già presenti sul territorio. Nella prima fase di vita, la Congregazione non mantenne molti contatti con la periferia, impegnata com'era in discussioni, interne e con il Sant'Uffizio, sull'assetto del nuovo Indice. Dagli anni Novanta fino agli anni dell'applicazione del clementino, sulla scia del nuovo corso che era stato impresso all'Indice da Sisto V e portato poi avanti da Clemente VIII, essa tentò di appoggiarsi alla rete diocesana e all'autorità dei vescovi italiani (alcuni dei più rappresentativi, del resto, facevano parte della stessa Congregazione). È in questo contesto che va iscritta la proposta di creare Congregazioni dell'Indice decentrate, formate da consultori laici ed ecclesiastici scelti tra i dotti locali e presiedute dal vescovo, da tenersi nei palazzi episcopali, in particolar modo per occuparsi dell'espurgazione dei testi. Era un tentativo di svincolare la censura dal controllo dell'Inquisizione, organo che traeva forza proprio dal suo radicato apparato locale. Già nel primo decennio del Seicento il tentativo mostrò le sue debolezze, dalla scarsa partecipazione dei vescovi all'incapacità della Congregazione di coordinare l'attività delle diocesi che avevano aderito alla proposta. La Congregazione dell'Indice perciò si vide costretta a fare affidamento sugli inquisitori locali, finendo quindi per dipendere dalle decisioni del Sant'Uffizio, che controllava in maniera molto stringente i propri rappresentanti sparsi sul territorio. Nella seduta del 17 novembre 1676 il segretario Giacomo Ricci, accusato dai cardinali di avere trascurato di inviare agli inquisitori locali i decreti di aggiornamento dell'Indice, informò la Congregazione che già da tempo l'invio era stato sospeso, in quanto circolava voce che il Sant'Uffizio avesse ordinato agli inquisitori di non dare applicazione agli editti dell'Indice, a meno di non aver ricevuto prima esplicite indicazioni in questo senso da parte della «Suprema». La voce non venne smentita né confermata dall'assessore del Sant'Uffizio. L'incertezza del controllo sul territorio che l'Indice poteva garantirsi attraverso gli inquisitori fu la causa principale della sua debolezza.

Nel 1753 si ebbe un sostanziale atto di riforma della Congregazione. Il 9 luglio di quell'anno, infatti, Benedetto XIV emanò la costituzione *Sollicita ac provida*, in cui si fissavano le procedu-

re da osservarsi nell'esame e nella proibizione dei libri. Prospero Lambertini era da tempo a conoscenza delle pratiche censorie: il 7 maggio 1703 aveva riferito per la prima volta all'Indice, anche se non come vero e proprio consultore, in merito a un volume sospetto intitolato *Lettres pastorales*; poi nel 1713 Clemente XI lo aveva nominato consultore del Sant'Uffizio. Il suo interesse per la materia non era quindi recente. La costituzione, che venne riprodotta anche nelle pagine preliminari dell'*Index librorum prohibitorum* del 1758, si dipanava lungo 27 paragrafi, dopo una breve introduzione in cui si ricordava come la censura fosse un impegno di entrambe le Congregazioni, Inquisizione e Indice. Il pontefice era certo del loro buon funzionamento, di cui si diceva testimone oculare ricordando la propria attività come consultore e i rendiconti che riceveva periodicamente. Scopo delle costituzioni era fissare le norme per la revisione dei testi. Non si trattava di creare nuove regole, ma di riordinare le procedure già esistenti. I §§ 3, 4 e 5 si occupavano della censura dei libri ereticali, che spettava all'Inquisizione. Si passava poi alla Congregazione dell'Indice, descrivendone la composizione. Il riordino, stando al testo della costituzione, sarebbe stato concepito dal pontefice con la collaborazione del cardinale Angelo Maria Querini e del maestro del Sacro Palazzo Giuseppe Agostino Orsi, già segretario dell'Indice. In verità i rapporti tra il pontefice e il cardinale Querini, prefetto della Congregazione, erano già tesi e il progetto di riforma era stato invece concepito dal segretario dell'Indice Tommaso A. Ricchini con l'aiuto di alcuni consultori. L'*iter* censorio iniziava con la denuncia di un volume, che doveva essere accolta dal segretario solo se motivata. Il libro passava quindi a due consultori che dovevano avviare un primo esame. Nel caso in cui vi fossero ragioni sufficienti per un'analisi più approfondita, il compito era affidato a qualcuno competente nella materia trattata nel testo, che doveva presentare una relazione scritta nella congregazione *parva* o *praeparatoria*. Solo dopo questo passaggio, il libro e i pareri dei consultori venivano presentati dal segretario in Congregazione, dove si decideva della proibizione, che andava poi approvata dal papa. Benedetto XIV introduceva delle cautele da usarsi nei confronti degli autori cattolici. Per essi proponeva come prima proibizione quella *donec corrigatur*, in modo da offrire loro l'occasione di redimersi. Solo in caso contrario la proibizione sarebbe divenuta definitiva. Veniva sottolineato così come la condanna di un testo non equivalesse alla condanna dell'autore stesso, e come al papato premesse non tanto castigare l'errore ma tutelare i fedeli lettori. Diverso era il caso degli autori eretici, di cui si doveva occupare il Sant'Uffizio. La costituzione passava poi ad analizzare in cinque punti le figure e i compiti dei consultori e dei relatori. Essi erano tenuti al silenzio e all'imparzialità, dovevano esercitare con serietà il proprio compito e dovevano riconoscere i propri limiti, rifiutando di esprimere giudizi su materie in cui non erano veramente competenti. Particolare attenzione andava prestata ai libri nei quali dottrine erronee erano presentate e mescolate insieme ad altre ortodosse, senza che l'autore si pronunciasse: in questi casi la scelta era tra l'espurgazione e la proibizione. Allo stesso modo andavano trattati con cautela i testi in cui venivano derise o offese dottrine della Chiesa. La costituzione ribadiva infine che le nuove prescrizioni non andavano a scontrarsi con nessuna delle regole di funzionamento dalla Congregazione fissate in precedenza. Per quanto la *Sollicita ac provida*, riorganizzando il lavoro della Congregazione, ne favorisse l'attività di analisi e valutazione dei testi, non riuscì comunque a darle nuova forza di intervento o maggiore autorità; e tutto ciò mentre i divieti emanati da Roma si trovavano a essere sempre meno applicati. Per di più la soppressione, a partire dalla metà del XVIII secolo, di gran parte dei tribunali inquisitoriali locali finì per privare l'Indice del suo maggior contatto con la società e l'affermazione di pari passo di uffici di revisione laici alle dipendenze degli antichi Stati, come in Toscana e in Lombardia, determinò il passaggio della censura libraria dalla sfera ecclesiastica a quella statale, portando a compimento un percorso che in alcune zone aveva preso avvio già nel Seicento. Non va però sottovalutato l'influsso che gli Indici ebbero come modello per l'attività dalle censure di Stato e l'impatto che continuarono ad avere sulla vita interna della Chiesa e sul dibattito teologico.

La Congregazione attraversò più o meno indenne il periodo napoleonico. Il suo archivio, contrariamente a quanto accadde a quello del Sant'Uffizio con il trasferimento a Parigi negli anni 1810-1817, non venne troppo depauperato. Le due serie archivistiche principali, quella dei *Diarii*, che contiene i verbali delle riunioni, e quella dei *Protocolli*, che raduna i materiali presentati ai cardinali per la discussione dei testi, risultano a tutt'oggi sostanzialmente integre. Inoltre sono conservati volumi che radunano parte della corrispondenza con la periferia, fascicoli riguardanti singoli argomenti e altri materiali relativi alla confezione degli Indici. Dopo gli sconvolgimenti del periodo napoleonico, la Congregazione tornò di nuovo a riunirsi nel 1817, continuando nella sua attività di revisione dei testi e di emanazione dei divieti, e proseguendo anche con la pubblicazione di nuovi Indici dei libri proibiti durante il pontificato di Pio VII (1819) e di Gregorio XVI (1835 e 1841). Alla metà del secolo, tuttavia, si verificò un evento eccezionale nella storia della Congregazione, in quanto essa venne convocata fuori Roma. Nella primavera del 1849, infatti, la Congregazione si riunì in esilio, a Napoli e Gaeta, a seguito della fuga di Pio IX dopo la proclamazione della Repubblica romana. Non tutti i cardinali membri erano presenti, poiché molti, dopo avere lasciato Roma, si erano ritirati nelle sedi di pertinenza. I cardinali più conservatori approfittarono dell'occasione per condannare le istanze di riforma della Chiesa rappresentate dagli scritti di Antonio Rosmini e Vincenzo Gioberti. L'esilio della Congregazione fu breve, e le riunioni ripresero con regolarità a Roma il 25 ottobre di quell'anno, anche se si tenne un'ultima seduta straordinaria a Napoli il 17 novembre, poiché il cardinale prefetto Lambruschini era rimasto presso Pio IX, non ancora rientrato nell'Urbe.

L'ultimo importante intervento di regolamentazione della Congregazione fu la costituzione *Officiorum ac munerum* (25 gennaio 1897), che Leone XIII pubblicò anche nelle pagine introduttive del nuovo Indice del 1900. La costituzione, che trattava *de prohibitione et censura librorum*, abolì tutte le norme precedenti, comprese le regole tridentine, elencò le materie e i libri da ritenersi proibiti e fornì indicazioni sulla censura preventiva. L'intervento tuttavia non apportò alcuna modifica all'attività della Congregazione nel campo della revisione dei libri. Infatti la validità della *Sollicita ac provida* fu riconfermata e il suo testo fu riprodotto nell'Indice del 1900 dopo quello della *Officiorum ac munerum*. A un secolo e mezzo di distanza, dunque, la costituzione di Benedetto XIV continuava a regolare l'attività dei cardinali e dei consultori dell'Indice. Un segno del declino fu invece l'intervento normativo di Pio X: con la costituzione *Sapienti consilio* del 29 giugno 1908, infatti, fu tolto alla Congregazione il diritto di comminare pene agli autori. Col *motu proprio Alloquentes proxime* (25 marzo 1917) la Congregazione venne infine soppressa da Benedetto XV e il compito di vigilare sulla circolazione libraria e di aggiornare l'Indice rientrò tra le competenze del Sant'Uffizio. Nel 1948 Pio XII pubblicò l'ultimo Indice dei libri proibiti, che il 24 giugno 1966, per volere della Congregazione per la Dottrina della Fede, cessò di essere una legge ecclesiastica e fu definitivamente abrogato il 15 novembre dello stesso anno.

(E. Rebellato)

Vedi anche

Allen, William; Benedetto XIV, papa; Biblioteche e censura libraria; Borromeo, Federico; Censura libraria; Clemente VIII, papa; Colonna, Marcantonio; Guanzelli, Giovanni Maria; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Indici dei libri proibiti, Roma; Maestro del Sacro Palazzo; Paleotti, Gabriele; Peña, Francisco; Permessi di lettura; Pio V, papa; Roberto Bellarmino, santo; Segretario della Congregazione dell'Indice; Sirleto, Guglielmo; Sisto V, papa; Valier, Agostino

Bibliografia

Catalano 1751, Fragnito 1997, Fragnito 2001, Fragnito 2005, Frajese 1998, Frajese 2001, Frajese 2006, Hilgers 1904, ILI, Infelise 1999, Reusch 1883-1885, Reusch 1886, Rotondò 1973, Simoncelli 1983-1984, Wolf 2005, Wolf 2006, Zaccaria 1777

Congregazione del Sant'Uffizio - La denominazione ufficiale di *Congregatio Sanctae Inquisitionis haereticae pravitatis* fu assunta, dopo qualche decennio, dalla commissione cardinalizia creata – come vedremo – da Paolo III nel 1542. Nota presto anche come Congregazione del Sant'Uffizio, portò formalmente quest'ultimo nome tra il 1908 e il 1965, data nella quale Paolo VI ne mutò la denominazione in Congregazione per la Dottrina della Fede.

La precoce penetrazione in Italia delle opere di Lutero, che precede quella di altri autori riformati, è un fenomeno largamente studiato. La vicinanza con i paesi passati alla Riforma, l'assenteismo di gran parte dell'episcopato, l'inefficienza del languente apparato inquisitoriale di origine medievale sono alcuni dei fattori che spiegano la diffusione incontrollata delle dottrine eterodosse nella Penisola tra gli anni Venti e gli anni Quaranta del Cinquecento. Di fatto, anche fuori d'Italia, tutto sembra indicare come ai massimi livelli, tanto ecclesiastici, quanto temporali, la gravità della situazione religiosa restasse a lungo sottovalutata. L'imperatore Carlo V coltivava l'utopica speranza che la convocazione di un Concilio ecumenico avrebbe favorito la riconciliazione tra protestanti e cattolici; il papato si mostrava restio a concederlo. Dopo le tergiversazioni di Clemente VII, Paolo III comunque finì per aderire ai piani dell'imperatore. Ma la prima convocazione dell'assise ecumenica (a Mantova, nel 1537) andò deserta, così come avvenne con la successiva indizione a Vicenza. Né miglior esito produsse l'invio, nel 1541, di una legazione pontificia a Ratisbona (Regensburg), delegata a trattare le materie più spinose con i protestanti tedeschi e guidata dal cardinale Gasparo Contarini.

Il fallimento della missione papale, le notizie allarmanti circa la diffusione dell'eresia a Modena, Lucca e Napoli, l'ennesimo rinvio del Concilio in seguito al riaccendersi del conflitto franco-imperiale, spinsero il papa a promulgare la bolla *Licet ab initio* (21 luglio 1542). Con quel documento, Paolo III decideva di istituire una speciale commissione composta da sei cardinali: Gian Pietro Carafa (convinto fautore della necessità di una lotta senza quartiere contro ogni forma di eresia e verosimilmente l'ispiratore del provvedimento), Juan Álvarez de Toledo, Pietro Paolo Parisio, Bartolomeo Guidiccioni, Dionisio Laurerio e Tommaso Badia. A loro, insieme con il titolo di «super negotio fidei commissarios et inquisitores generales et generalissimos», venivano conferite le più ampie facoltà di procedere contro gli eretici e i sospetti d'eresia, nonché contro i loro seguaci, fautori difensori, ovvero, più in generale, contro quanti prestassero ai primi, direttamente o indirettamente, aiuto. Tali facoltà includevano la pronuncia della sentenza finale di condanna, mentre restò riservata al pontefice ogni decisione relativa all'assoluzione o riconciliazione degli imputati. La costituzione papale attribuiva inoltre ai cardinali la giurisdizione d'appello sulle sentenze pronunciate dagli inquisitori locali e la facoltà di subdelegare i propri poteri, o parte di essi, a persone ecclesiastiche ovunque residenti. Dall'insieme delle disposizioni adottate con la bolla risulta che la commissione aveva un duplice compito: giudicare direttamente singoli casi di eresia e riorganizzare la rete dei tribunali periferici, esercitando poteri di controllo e di coordinamento sulla loro attività. Sotto questo profilo, la commissione operava, allo stesso tempo, come organismo burocratico della Curia romana e come tribunale in materia di fede in prima e seconda istanza. Alle sue dipendenze sarebbe così sorta una nuova struttura inquisitoriale, soggetta al diretto controllo della Sede Apostolica e destinata, con il tempo, a essere conosciuta sotto la denominazione di Inquisizione romana (per distinguerla dalle preesistenti Inquisizioni spagnola e portoghese).

Poco sappiamo circa la primissima attività del nuovo organismo. Certo è che su di esso esercitò un'egemonia incontrastata il cardinale Carafa, il quale ne diresse l'operato con quella severità e quella intransigenza consentanee, oltre che alla sua personalità, anche alla sua allarmistica percezione del pericolo incombente. La linea di rigore da lui seguita tuttavia creò momenti di tensione tanto con Paolo III, quanto con Giulio III. In questa prima fase, comunque, furono gli ecclesiastici, alcuni investiti anche della dignità episcopale, a costituire il principale bersaglio dell'azione della Congregazione. A motivo della migliore preparazione teologica, infatti, erano stati soprattutto i membri del clero ad essere attratti dalle nuove dottrine. Così la categoria nei confronti della quale fu esercitata una più stretta vigilanza risulta essere quella dei predicatori, in quanto potevano facilmente tramutarsi in un pericoloso canale di diffusione delle dottrine riformate. Nel 1555, divenuto papa con il nome di Paolo IV, Carafa non mancò di accentuare l'azione repressiva della Congregazione, assegnandole un ruolo di supremazia all'interno della Curia romana. Per un verso ne ampliò la sfera d'azione a delitti diversi da quelli di eresia, quali la simonia e la sodomia; per l'altro, fece avviare processi contro personaggi costituiti in dignità ecclesiastica, come il protonotario Pietro Carnesecchi, condannato in contumacia nel 1559, o il cardinale Giovanni Morone, incarcerato in Castel Sant'Angelo il 31 maggio dello stesso anno. Particolare cura fu dedicata al controlllo sulla stampa: frutto dell'impegno della Congregazione fu l'Indice dei libri proibiti del 1559, i cui severi divieti non mancarono di suscitare critiche e perplessità. Morto in quello stesso anno Paolo IV, il successore Pio IV, che non ne condivideva gli orientamenti, provvide a riportare le attribuzioni del Sant'Uffizio entro i limiti originari. Con la costituzione *Pastoralis officii munus* (14 ottobre 1562) egli confermò le competenze tradizionali del dicastero, ribadì che la sua competenza per territorio abbracciava l'intero orbe cattolico e riservò a se stesso la pronuncia della sentenza finale dei processi celebrati contro vescovi, arcivescovi e cardinali. La presa di distanza dalla politica antiereticale del predecessore si tradusse nell'assoluzione di Carnesecchi e di Morone, nonché di altri vescovi messi sotto processo negli anni precedenti, come Egidio Foscarari o Giovanni Francesco Verdura. Inoltre nel 1561 Pio IV affidò al Concilio che doveva riunirsi per la terza volta a Trento il compito di elaborare un nuovo Indice dei libri (poi effettivamente promulgato nel 1564). Nel frattempo, il papa incaricò un'apposita commissione di provvedere a una prima attenuazione dei divieti.

Le competenze del dicastero furono chiaramente definite soltanto nella costituzione *Immensa Aeterni Dei* con la quale, il 22 gennaio 1588, papa Sisto V procedette a una radicale ristrutturazione della Curia romana, portando al numero di quindici le Congregazioni. Al primo posto era la *Congregatio Inquisitionis haereticae pravitatis*, denominazione che non era quella in uso nel linguaggio corrente. Al dicastero venivano conferite competenze amplissime per perseguire i casi di eresia manifesta, di scisma, di apostasia, di magia, di sortilegi, di abuso dei sacramenti nonché in tutti i casi in cui si potesse presumere il delitto d'eresia. La costituzione sistina, come tutti i documenti pontifici anteriori, attribuiva alla Congregazione una competenza per territorio che sembrava coprire l'intero mondo cattolico. La realtà era tuttavia ben diversa. Sin dall'inizio, risulta che l'azione di superiore direzione e di coordinamento svolta dal dicastero riguardò i tribunali operanti nella Penisola italiana e, al di fuori di essa, solo quelli di Malta, Avignone, Besançon, Carcassonne, Toulouse e Colonia. Il documento papale, inoltre, non accennava alla competenza del dicastero in materia di censura libraria, a dispetto del fatto che la Congregazione operasse già da tempo in questo campo. L'omissione era certamente involontaria, anche se poneva un problema. Alla fine del suo pontificato Pio V aveva creato una Congregazione dell'Indice, che tenne la sua prima seduta il 27 marzo 1571 e fu poi conferma-

ta da Gregorio XIII il 13 settembre 1572. Quest'ultimo dicastero doveva svolgere un duplice compito: aggiornare l'Indice tridentino del 1564 ed espurgare (cioè correggere) quelle opere che, in quest'ultimo, fossero vietate con la clausola sospensiva «donec corrigatur». Né il documento istitutivo della Congregazione dell'Indice, né la costituzione sistina apportavano alcun elemento chiarificatore riguardo alla giurisdizione concorrente dei due dicasteri in materia di censura. Ignoriamo come, nella realtà effettuale, venissero regolati i rapporti tra i due organismi curiali, anche se la documentazione dimostra che, dopo il 1572, il Sant'Uffizio continuò a esaminare opere a stampa sospette e a proibirle con appositi decreti. Il problema non fu risolto nemmeno dalla costituzione *Sollicita ac provida* di Benedetto XIV (9 luglio 1753). Il papa confermò la competenza tradizionale del Sant'Uffizio in materia di censura e si limitò a specificare che la Congregazione dell'Indice doveva occuparsi unicamente delle opere denunciate come sospette, astenendosi dal procedere nel caso in cui il loro giudizio si trovasse già pendente presso l'altro dicastero. Anche se non sappiamo molto al riguardo, si deve presumere che il Sant'Uffizio si riservasse l'esame delle opere di contenuto più strettamente teologico o comunque allegate agli incartamenti dei processi contro persone.

Nel frattempo le attribuzioni della Congregazione avevano registrato qualche ampliamento. Il suo campo d'azione (ampliato già da Sisto V) sin dagli inizi del Seicento fu esteso anche alle materie matrimoniali, in relazione alla dispensa per i matrimoni misti (contratti da un coniuge cattolico con un coniuge acattolico) e allo scioglimento dei matrimoni in virtù del cosiddetto 'privilegio paolino', che permetteva lo scioglimento delle nozze tra i non cristiani quando uno dei due coniugi si fosse convertito al cattolicesimo. Più o meno nella stessa epoca la Congregazione ricevette poteri di intervento nell'*iter* delle beatificazioni e delle canonizzazioni, in relazione all'accertamento dell'ortodossia del futuro santo e al controllo del culto popolare in favore di persone non ancora elevate agli onori degli altari. Nella seconda metà del Settecento, sotto Pio VI (1775-1799), al Sacro Tribunale furono inoltre affidate tutte le questioni connesse con gli Ordini sacri, tanto dal punto di vista dottrinale, quanto dal punto di vista disciplinare.

A quest'epoca la Congregazione era ormai dotata di una struttura burocratica e di un'organizzazione assai più complessa di quella della commissione del 1542. Il numero originario di sei cardinali andò crescendo con il tempo. Diciassette porporati risultavano ascritti alla Congregazione tra il dicembre 1558 e il maggio 1559, verso la fine del pontificato di Paolo IV. Il suo successore Pio IV non fu da meno perché nella tarda primavera del 1564 risultano al vertice dell'istituzione ben ventiquattro cardinali, anche se, poco dopo, il loro numero fu ridotto a nove. La composizione della Congregazione continuò a variare anche dopo: dodici porporati ne facevano parte nel 1644, quindici tra il 1670 e il 1676, tredici nel 1847. A partire dal pontificato di Pio V si instaurò la prassi, poi mantenuta sino al XX secolo, per cui il papa in persona presiedeva una volta alla settimana le riunioni dei cardinali (generalmente il giovedì, nella seduta di «feria V»). Si venne così affermando il principio secondo cui la presidenza della Congregazione spettava al pontefice: per questo motivo, a partire dal XVII secolo e fino al 1965, il cardinale responsabile del Sant'Uffizio romano non portò mai il titolo di prefetto, come avveniva in altre congregazioni, ma quello di cardinale segretario. Tra il personale emerse la figura dell'assessore, una carica creata sin dal 1553. Con il tempo, il titolare dell'incarico assunse una posizione di superiorità rispetto agli altri ministri del Sant'Uffizio, essendo a lui conferite la responsabilità di sovraintendere al lavoro svolto dal resto del personale e la facoltà di conoscere gli appelli contro le sentenze di primo grado pronunciate nei tribunali periferici.

Allo stato attuale degli studi risulta difficile un bilancio dell'attività svolta dal dicastero nella prima età moderna. Certo è che alla fine del Cinquecento il pericolo di una diffusione massiccia delle dottrine riformate nella Penisola italiana apparve definitivamente scongiurato: le più importanti condanne pronunciate dalla Congregazione nel Seicento non hanno relazione con il dissenso religioso ispirato alla Riforma protestante, ma riguardano dottrine filosofiche o teologiche considerate contrarie alle verità della fede, come nel caso di Giordano Bruno, condannato al rogo come eretico pertinace nel 1600, o di Tommaso Campanella, che riuscì a evitare la pena capitale fingendosi pazzo. La condanna di Galileo, costretto all'abiura nel 1633, fu determinata invece dall'incompatibilità tra la teoria scientifica dell'eliocentrismo da lui sostenuta e l'interpretazione letterale delle Scritture sulla quale si basava allora l'esegesi biblica cattolica: il che non toglie – sia detto per inciso – che non pochi punti della sua complessa vicenda giudiziaria rimangano irrisolti. Infine, l'avere sviluppato dottrine divergenti dalla mistica tradizionale fu l'accusa che portò alla condanna di Miguel Molinos nel 1687. A prescindere dai casi clamorosi, va rilevato come, con la scomparsa dei seguaci delle dottrine riformate, l'impegno complessivo del Sant'Uffizio romano si spostasse sulla repressione dei reati fino ad allora considerati di minore gravità, come la magia, la stregoneria, la blasfemia o l'abuso dei sacramenti. L'azione dell'Inquisizione veniva così ad inserirsi nel più generale sforzo compiuto dalla Chiesa postridentina per imporre al clero e ai fedeli modelli di comportamento conformi alla fede e alla morale cattolica. Un calo dell'attività del Sant'Uffizio si registrò a partire dalla seconda metà del Settecento, come conseguenza del processo di progressiva abolizione delle sedi periferiche dell'Inquisizione messo in atto unilateralmente dalle autorità civili dei singoli Stati italiani. La politica giurisdizionalistica dei vari governi e la diffusione, tra i ceti dirigenti, delle idee illuministiche – secondo le quali l'Inquisizione andava soppressa in quanto simbolo del fanatismo e dell'intolleranza – aiutano a comprendere gli sviluppi di tale processo. L'abolizione avvenne in tempi e in circostanze diversi, ma ebbe l'effetto di scardinare, quasi per intero, la rete dei tribunali dipendenti dal Sant'Uffizio romano tra il 1741 e i primi dell'Ottocento.

Conosciamo poco e male l'azione svolta della Congregazione nel XIX e nel XX secolo. Certamente, con la soppressione dei tribunali italiani, la massa di lavoro si ridusse notevolmente, anche se risulta che le otto sedi inquisitoriali ubicate entro i confini del defunto Stato della Chiesa continuarono a funzionare, anche dopo l'Unità d'Italia, fino al 1880. Non essendo più in grado di esercitare poteri giurisdizionali diretti sui possibili imputati, la Congregazione finì con l'incentrare la parte più rilevante della sua attività, in collaborazione con la Congregazione dell'Indice, sull'esame e sull'eventuale condanna di opere o di dottrine giudicate non conformi all'ortodossia cattolica. Se questo nuovo indirizzo, per un verso riduceva il campo di attività del dicastero, per l'altro gli conferiva implicitamente una giurisdizione amplissima: in relazione alla materia, infatti, si estendeva agli scritti di carattere non strettamente teologico; in relazione alla geografia, copriva l'intero orbe cattolico. Il primo rilevante intervento in qualche modo collegato alla reazione anti-illuministica tipica dell'età della Restaurazione riguardò la condanna postuma delle opere del teologo di Bonn Georg Hermes (1775-1831), sancita dal breve *Dum acerbissimas* di Gregorio XVI del 26 settembre 1835. Hermes si era sforzato di spiegare la fede sulla base del razionalismo kantiano. Siccome il suo insegnamento aveva riscosso grande successo e restavano molti suoi seguaci, il pronunciamento papale evitò volutamente la censura delle singole dottrine. Una condanna altrettanto clamorosa, e sancita anch'essa da documenti pontifici, fu quella che colpì il cattolicesimo liberale. Il movimento propugnava la rinuncia, da parte della Chiesa, a ogni forma di protezione e di privilegio offertale dallo Stato, al fine di fondare la propria libertà sui diritti generali di libertà di religione, libertà d'associazione e libertà di stampa. Il rigetto papale di siffatte tesi, che rischiavano di ridurre la Chiesa al rango di una qualsiasi associazione, si manifestò attraverso la condanna delle opere dell'esponente più rappresentativo del cattolicesimo liberale, il

francese Félicité de Lammenais (1782-1854), fondatore della rivista l'*Avenir*. La condanna fu sancita da due documenti di Gregorio XVI, l'enciclica *Mirari vos* (15 agosto 1832) e l'enciclica *Singulari nos* (25 giugno 1834). Anche due sacerdoti filosofi italiani le cui posizioni possono essere ricondotte al cattolicesimo liberale, Antonio Rosmini Serbati (1797-1855) e Vincenzo Gioberti (1801-1852), caddero allora sotto gli strali della censura romana. Il caso del primo assume un'aspetto paradossale. Egli preconizzava una radicale riforma della Chiesa, ma le sue opere, in particolare *Le cinque piaghe della Santa Chiesa*, furono messe all'Indice nel 1849, mentre 40 proposizioni tratte dalle sue opere vennero condannate dal Sant'Uffizio solo nel 1888. Circa un secolo dopo quest'ultima condanna, ha preso avvio la procedura per la beatificazione di Rosmini, dal momento che l'esemplarità della sua vita è ormai riconosciuta e che i dubbi circa l'ortodossia delle sue opere risultano fugati, come appare da una *Nota* del 1° luglio 2001 emanata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede. Una questione spinosa con la quale il Sant'Uffizio dovette confrontarsi, all'inizio del XX secolo fu quella del modernismo. Il movimento era caratterizzato da un anelito di riforma delle istituzioni ecclesiastiche e della stessa vita religiosa, di rinnovamento degli studi biblici, teologici e filosofici, nonché, più in generale, di un ripensamento dell'impegno del cristiano in campo sociale e politico dinanzi alle sfide del mondo moderno. Nelle sue istanze più radicali, il modernismo era incompatibile con la dottrina cattolica. Ma nell'ambito del movimento si erano pure delineate posizioni moderate che rimanevano entro i confini dell'ortodossia. Sin dagli inizi del suo pontificato, nel 1903, Pio X dimostrò di voler combattere quella che egli stesso qualificò come la sintesi di tutte le eresie. Così a un decreto del Sant'Uffizio del 17 luglio 1907, contenente un elenco di 65 proposizioni proscritte, fece seguito, l'8 settembre, la celebre enciclica *Pascendi* per mezzo della quale vennero condannate, come contrarie alla fede cattolica, tutte le tesi moderniste. La Congregazione diede un sostanziale contributo al lavoro censorio, sia prima, sia dopo la pubblicazione dell'enciclica. Tra il 1903 e il 1938, essa condannò ben 14 opere di Alfred Loisy (1857-1940), per tre volte – 1924, 1925, 1944 – l'*opera omnia* di Ernesto Buonaiuti (1881-1946), mentre il 22 marzo 1909 scomunicò, con apposito decreto, il sacerdote Romolo Murri (1870-1944), i cui scritti erano stati ripetutamente censurati dalla Congregazione dell'Indice.

Nel frattempo erano state apportate alcune modifiche al funzionamento della Congregazione inquisitoriale. Con la costituzione *Sapienti consilio* del 29 giugno 1908, mediante la quale Pio X operò una radicale riforma della Curia romana, la sua antica denominazione fu mutata in quella di Congregazione del Sant'Uffizio, già usata nel linguaggio corrente. La riforma non alterò tuttavia in modo sostanziale le competenze del dicastero, che rimasero amplissime. In effetti, mentre, da un lato, gli venivano sottratte le attribuzioni relative a certe materie (come quelle di carattere disciplinare, devolute alla Congregazione del Concilio), dall'altro la sua competenza fu estesa alle questioni connesse con le indulgenze. Un ulteriore cambiamento si verificò pochi anni più tardi, allorquando, nel 1917, Benedetto XV trasferì le competenze in materia d'indulgenze alla Penitenzeria Apostolica; contestualmente alla Congregazione furono affidati i compiti fino a quel momento assolti dalla Congregazione dell'Indice, che veniva soppressa. Va notato del resto come il dicastero, fra la fine dell'Ottocento e la prima metà del Novecento, oltre ad adempiere ai tradizionali compiti censori, fu chiamato anche a emettere direttive su problemi connessi con la partecipazione dei cattolici alla vita politica. Così, per esempio, una circolare del 30 luglio 1886 esplicitò il principio in base al quale, in ragione dell'irrisolta Questione Romana, veniva vietato ai cattolici italiani di prendere parte alle elezioni legislative. Mezzo secolo più tardi, Pio XI condannò il comunismo con l'enciclica *Divini Redemptoris* del 19 marzo 1937. Sotto il successore, Pio XII, toccò al Sant'Uffizio promulgare, il 1° luglio 1949, un decreto che vietava ai cattolici l'iscrizione al Partito Comunista e che prevedeva, per quanti si fossero attivamente impegnati a suo favore, l'esclusione dai sacramenti e persino la scomunica. Meno di vent'anni più tardi, Paolo VI avrebbe operato una riforma radicale del dicastero. Egli intendeva così rispondere alle critiche, levatesi da più parti nel corso del Concilio Vaticano II, intorno ai modi di procedere del Sant'Uffizio. Alla vigilia della conclusione dell'assise, con il *motu proprio Integrae servandae* del 7 dicembre 1965, il papa cambiò così la denominazione della Congregazione del Sant'Uffizio in quella di Congregazione per la Dottrina della Fede, modificandone scopi e procedure. Scompariva allora un'istituzione la cui vita era durata per più di quattro secoli.

(A. Borromeo)

Vedi anche

Abolizione dei tribunali, Italia; Assessore; Benedetto XIV, papa; Bruno, Giordano; Campanella, Tommaso; Carnesecchi, Pietro; Comunismo; Concilio di Trento; Concilio Vaticano II; Congregazione per la Dottrina della Fede; Congregazione dell'Indice; Galilei, Galileo; Germania; Inquisizione romana; *Licet ab initio*; *Mirari vos*; Modernismo; Morone, Giovanni; Paolo III, papa; Paolo IV, papa; Pio IV, papa; Pio V, papa; Rosmini, Antonio; Sisto V, papa

Bibliografia

Borromeo 2003(a), Borromeo 2003(b), Del Col 2006, Del Re 1998, Firpo 1958, Mayaud 1992, Prosperi 1996, Romeo 2002, Schwedt 1995, Tedeschi 1991, Wolf 2001, Wolf 2005

Congregazione *De Propaganda Fide* - Fondata da papa Gregorio XV il 6 gennaio 1622 con la bolla *Inscrutabili divinae providentiae* (pubblicata il 22 giugno 1622), la Congregazione doveva assolvere allo scopo di costituire un organismo centrale della Curia romana che avesse giurisdizione sull'attività missionaria della Chiesa che, a quell'epoca, soprattutto grazie agli Ordini regolari, aveva ormai raggiunto i quattro continenti allora conosciuti. L'azione della Congregazione si indirizzò pertanto sia verso la diffusione della fede tra 'eretici', 'scismatici' e 'infedeli', sia verso la difesa della fede cattolica nei territori dove mancavano il clero secolare e la gerarchia ecclesiastica, o laddove i vescovi avessero richiesto un intervento supplementare da parte dei missionari. In tale spazio di dimensione mondiale, che si estendeva dall'Europa settentrionale e orientale (ma anche alle parti di Francia e Italia *ubi viget haeresis*) ai continenti extraeuropei, la Congregazione sperimentò situazioni differenziate nelle quali non sempre riuscì a esercitare la giurisdizione. Ad esempio l'area del Patronato Regio spagnolo (l'America centro-meridionale) sfuggì in gran parte al controllo dei cardinali, a differenza dell'area del Patronato portoghese in Asia, dove si aprirono maggiori spazi di intervento. Nel corso dei secoli, grazie alla fondazione di vicariati apostolici e di vescovati missionari dipendenti dalla Congregazione, l'avanzata territoriale della sua giurisdizione si precisò anche dal punto di vista geografico. Nei primi tempi invece la definizione del suo spazio d'azione, pur nominalmente universale, era di fatto differenziata, in quanto l'efficacia del suo intervento era limitata per vari motivi, tra i quali anche i difficili rapporti con il principale Ordine missionario, quello dei gesuiti, renitenti a sottomettersi alla Congregazione. Occorre poi ricordare che essa controllava importanti istituzioni legate alle missioni: i Collegi nazionali o internazionali istituiti a Roma (il Collegio Urbano), in Europa e, più tardi, anche oltreoceano, e la Tipografia Poliglotta, che fornì ai missionari i libri in lingua utili all'apostolato.

L'entrata in scena di un organismo di quel profilo all'interno della Curia papale provocò sovrapposizioni e problemi di carattere burocratico e amministrativo in rapporto alle altre Congregazioni, e in particolare al Sant'Uffizio. Quest'ultimo, infatti, non era solo il dicastero di maggior peso politico nella Curia, ma aveva anche

esercitato un controllo diretto sull'attività missionaria nel contesto della sua sorveglianza sull'eresia negli anni che precedono la nascita della Congregazione *De Propaganda Fide*. Pur muovendo da una comune concezione degli strumenti per l'estensione universale dell'autorità papale, le due Congregazioni muovevano da due ragioni d'essere differenti, ben espresse dalla lettera circolare ai nunzi apostolici redatta il 15 gennaio del 1622. Come è stato notato (Prosperi 1996: 583 sgg.), nel documento fondatore si delineavano con chiarezza le differenze tra l'azione della Congregazione *De Propaganda Fide* e quella dell'Inquisizione. Mentre l'attività del Sant'Uffizio si esercitava alla maniera «giudiciale», cioè repressiva dell'eresia e di altre deviazioni dottrinali e morali dal dogma tridentino, la prima intese dispiegare un'azione «morale o piuttosto apostolica» basata sulla missione e sulla predicazione, che dovevano affiancarsi all'attività dell'Inquisizione. Non è intenzione del nuovo istituto, si legge nel documento, di «rizzar tribunali, ma di attender per le vie soavi e piene di carità che son proprie dello Spirito Santo» la conversione dei popoli. Con il dicastero missionario l'impegno del papa rilanciava in modo più diretto l'azione di diffusione della fede, mentre la lotta all'eresia appariva sempre meno urgente. Ma la vera distinzione tra i due organismi non fu tanto negli obiettivi: anche per la Congregazione *De Propaganda Fide* la lotta all'eresia e la difesa dei convertiti e dei cattolici che vivevano al di fuori della 'Cristianità romana' erano centrali; anzi, al primo posto secondo alcuni storici. Essa fu di metodo: dalla coercizione, dalla conversione per via processuale, che aveva un limite anche nella necessità di un appoggio dello Stato, si ambiva a passare all'approccio 'dolce' organizzando e coordinando lo sforzo apostolico che promanava dagli Ordini regolari o che la stessa nuova Congregazione intendeva sollecitare nel clero secolare. Questi principi, espressi all'inizio della sua attività, evidenziarono una contrapposizione tra i due dicasteri; una frizione che ci fu, ma che portò per altro verso alla necessità di stabilire un qualche *modus vivendi* di collaborazione tra le due Congregazioni riguardo alla giurisdizione missionaria.

La prima metà del XVII secolo si rivelò un momento fondamentale per definire una divisione di competenze tra i due dicasteri destinata a durare per secoli. Una prima importante questione fu quella della concessione delle facoltà apostoliche ai missionari, cioè dei poteri spirituali relativi alla pratica religiosa nelle particolari condizioni del territorio di missione: soprattutto l'amministrazione dei sacramenti e le pratiche liturgiche, ma anche le questioni inerenti la disciplina del missionario stesso, quali l'abito o la lettura di libri proibiti. Tali concessioni in passato erano state elargite in modo assai confuso. Gli Ordini regolari erano stati beneficiati direttamente dal papa di facoltà missionarie estesissime di cui si era addirittura perduto il testo iniziale, e alle quali i singoli Ordini non volevano rinunciare. Il Sant'Uffizio era stato coinvolto nella concessione di queste facoltà nell'ambito dell'azione di controllo ereticale. Dopo la fondazione della Congregazione *De Propaganda Fide* si decise invece di procedere a una revisione delle facoltà per uniformarle. Fu così costituita la Commissione *super facultatibus missionariorum* che restò attiva tra il 1633 e il 1637, con un prolungamento fino al 1643. Di essa furono membri alcuni cardinali di entrambe le Congregazioni (Antonio Barberini, Laudivio Zacchia, Giovan Battista Pamphili, Desiderio Scaglia) oltre all'assessore del Sant'Uffizio e il segretario della Congregazione *De Propaganda Fide*. Nello stesso tempo si ribadì che era l'Inquisizione a concedere le facoltà, mentre al dicastero missionario spettava tutta l'attività informativa e l'invio delle lettere patenti che accompagnavano le facoltà e autorizzavano la fondazione di missioni nominandone i superiori, anche se dal 1765 i poteri spirituali potevano essere concessi direttamente dal segretario Congregazione *De Propaganda Fide* in occasione dell'Udienza presso il papa che, di norma, si teneva ogni settimana. Le formule delle facoltà elaborate dalla commissione erano generiche e potevano essere adattate ai vari campi dell'azione missionaria. Nel corso degli anni furono modificate, e l'adeguamento dei principi generali alle situazioni locali avvenne soprattutto grazie alla pratica di risoluzione dei vari *dubia* proposti dai religiosi. In tale mansione il Sant'Uffizio ebbe un ruolo primario. La Congregazione *De Propaganda Fide* infatti trasmise all'Inquisizione le molte richieste provenienti dalle missioni, relative soprattutto ai sacramenti ma anche alle pratiche sociali e religiose, alle liturgie e alle preghiere e a quanto concerneva questioni di dottrina.

A proposito di questa impegnativa attività negli stessi decenni del XVII secolo nacque un altro conflitto tra i due dicasteri. Il Sant'Uffizio infatti aveva respinto la proposta di alcuni esponenti della Congregazione *De Propaganda Fide* (Juan Bautista Vives, Francesco Ingoli) di costituire una commissione teologica mista (detta *Congregatio de Tuenda Fide*), formata da regolari e secolari, incaricata di risolvere i dubbi dei missionari. Per quel compito, infatti, si riteneva necessaria non soltanto una conoscenza teologica e giuridica, ma anche la cognizione delle caratteristiche delle varie terre missionarie quale si poteva ricavare di documenti raccolti dalla Congregazione *De Propaganda Fide*, nonché la conoscenza delle lingue locali. Inoltre il Sant'Uffizio aveva tempi lentissimi che, data la lontananza dei luoghi di missione, gravavavo enormemente sull'efficienza decisionale. La commissione teologica non riuscì mai a stabilizzarsi, anche se si svolsero riunioni su questioni particolari relative alla Persia e al Giappone. L'insistenza del segretario Ingoli, anzi, creò frizioni tra quest'ultimo e i Barberini che sostenevano la preminenza del Sant'Uffizio. Per questo motivo (l'esempio è celebre) i dubbi portati a Roma nel 1643 dal domenicano Juan Bautista Morales sui riti cinesi furono sottratti alla Congregazione *De Propaganda Fide* e affidati al Sant'Uffizio.

Con la morte di Urbano VIII Barberini e l'elezione di Innocenzo X (1644) la possibilità di formare una commissione mista fu riproposta da Ingoli. Papa Pamphili era stato membro della Congregazione *De Propaganda Fide* e aveva seguito la vicenda fin dagli inizi. Un elemento aggiuntivo presentato da Ingoli era relativo al fatto che nei territori di missione dell'Europa del Nord l'istituzione inquisitoriale romana era mal vista e che pertanto era imprudente farvi giungere decisioni su dubbi o su concessioni di facoltà provenienti dal Sant'Uffizio. Gli stessi missionari rischiavano la vita se trovati in possesso di documenti emanati dall'Inquisizione. Queste proposte di Ingoli furono preventivamente sottoposte dal papa al Sant'Uffizio, che invariabilmente le bocciò. Nel 1658 ci fu un definitivo pronunciamento di Alessandro VII che ordinò alla Congregazione *De Propaganda Fide* di trasmettere al Sant'Uffizio le diverse questioni concernenti la dottrina o la morale, corredate dalle informazioni necessarie. In caso di bisogno di consultori, sarebbe stato il Sant'Uffizio a designarli. Questo lungo braccio di ferro definì per sempre l'intervento dell'Inquisizione nelle materie missionarie. Essa deteneva un importante ruolo decisionale che doveva attivarsi, di solito, su richiesta e per il tramite della Congregazione *De Propaganda Fide*, che continuava a esercitare la sua sovrintendenza in diretto contatto con religiosi, vescovi, nunzi apostolici, ai quali trasmetteva i decreti che talvolta prendevano forma più ampia e venivano articolati in istruzioni o in brevi papali. Di tale attività decisionale è testimonianza anche l'imponente documentazione missionaria conservata all'ACDF. La prassi burocratica mostra che le informative inviate dalla Congregazione *De Propaganda Fide*, spesso in originale e talvolta senza conservarne copia, sono restate presso l'Inquisizione, il cui archivio costituisce quindi un'integrazione essenziale di quello della Congregazione *De Propaganda Fide* per lo studio della giurisdizione missionaria, come mostrano, ad esempio, i volumi della *Stanza Storica* relativi ai dubbi sulle facoltà missionarie, alle questioni dei riti cinesi e malabarici, alla lettura di libri proibiti; o le serie dei *Dubia circa sacramenta*. Questa rilevante attività decisionale del Sant'Uffizio su singoli casi, insieme alla pratica corrente della Congregazione *De Propaganda Fide*, ha costituito la base giurisprudenziale sulla quale si esercitava la giurisdizione sulle missioni. I precedenti servivano

per le decisioni successive, seguendo spesso un metodo analogico che portava a comparare situazioni diverse, originate in ambiti geografici lontanissimi da Roma e tra loro, che la Congregazione *De Propaganda Fide* sottoponeva all'Inquisizione come casi particolari o eccezionali che rimettevano in discussione regole e norme stabilite. Su tale multiforme realtà il Sant'Uffizio cercò di esercitare un controllo sempre maggiore, soprattutto nel XIX secolo, quando la sua attività decisionale sulle missioni si moltiplicò, come rilevato da Prudhomme, estendendosi anche a materie solo apparentemente minute come – ad esempio – gli aspetti materiali dei sacramenti (olio sacro, acqua benedetta, vino) che, nei vari contesti missionari, ponevano problemi non immaginabili fino ad allora nel cattolicesimo europeo. Il Sant'Uffizio mantenne il diritto di esame sulle questioni dottrinali e morali, soprattutto se relative al mondo non cattolico, sforzandosi di riprodurre ovunque il modello romano di cattolicesimo e dunque di preservarlo dalle influenze esterne, originate dal contatto con neofiti, promuovendo così un'attenta e puntuale difesa dell'ortodossia tridentina. Questa attività decisionale si condensò in raccolte di giurisprudenza come la *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fidei seu Decreta, Instructiones, Rescripta pro Apostolicis Missionibus* (due edd.: Roma, 1893 e 1907), che riporta le numerose decisioni del Sant'Uffizio sulle varie materie, dalle dispense matrimoniali alle formule battesimali alle numerose altre voci dell'indice tematico di quel repertorio. Tuttavia già nei secoli precedenti i funzionari della Congregazione *De Propaganda Fide* avevano riunito in raccolte manoscritte, per uso interno dell'istituto, le decisioni prese dall'Inquisizione. La corrispondenza tra il segretario della Congregazione e l'assessore del Sant'Uffizio (che aveva diritto di partecipare alle riunioni del dicastero missionario) testimonia la stretta collaborazione tra i due organi di governo, nella quale il Sant'Uffizio tendeva a imprimere una tensione regolatrice e uniformante rispetto al panorama di situazioni specifiche che la realtà delle missioni presentava al *Propaganda* nel contesto dell'azione giurisdizionale ordinaria di quest'ultima. Il quadro, abbozzato nelle linee generali, rimase immutato fino all'inizio del XX secolo, quando si realizzarono importanti cambiamenti. Vi fu infatti una riconsiderazione dello spazio missionario posto sotto il potere della Congregazione *De Propaganda Fide*. Le questioni relative alle Chiese orientali, affidate a una sezione distinta della Congregazione già nel 1862, vennero affidate a una nuova Congregazione per la Chiesa orientale nel 1917. Con la riforma della Curia promossa da Pio X nel 1908 (Costituzione apostolica *Sapienti Consilio*) la Congregazione *De Propaganda Fide* vide limitata la sua giurisdizione sia dal punto di vista territoriale (venendole sottratti i territori dell'Europa del Nord e dell'America settentrionale), sia rispetto ai religiosi in missione (sui quali il dicastero ebbe giurisdizione soltanto nella loro attività missionaria e non più in generale), sia infine nella sottrazione di varie competenze a vantaggio di altri uffici curiali, tra cui lo stesso Sant'Uffizio. Nel 1917 il Codice di Diritto canonico fissò la legislazione nel campo missionario riguardante la Congregazione *De Propaganda Fide* (can. 252), confermandovi il ruolo preminente del Sant'Uffizio in questioni di dottrina e di morale (can. 247).

(G. Pizzorusso)

Vedi anche

America Settentrionale e americanismo; Congregazione del Sant'Uffizio; Gesuiti, Italia; Missioni; Riti Cinesi; Riti Malabarici

Bibliografia

Pizzorusso 2000, Prosperi 1996, Prudhomme 1994, Reuter 1971, Sastre Santos 1998

Congregazione per la Dottrina della Fede - La Congregazione per la Dottrina della Fede nasce dalle ceneri della Suprema Congregazione del Sant'Uffizio che nella Curia degli anni Cinquanta aveva acquistato una posizione di grande rilievo, seppure molto controversa. Alla fine del pontificato di Pio XII il ruolo della Congregazione e i suoi metodi di azione – soprattutto nell'interpretazione che ne dava il segretario Alfredo Ottaviani – erano messi in questione da diversi fronti. Molti vescovi diocesani lamentavano il ruolo puramente passivo a essi riservato nella trattazione delle cause relative alla difesa «della fede e dei costumi». Essi in genere dovevano comunicare a nome proprio decisioni prese a Roma senza alcuna consultazione previa. I soggetti delle cause non avevano possibilità di difendersi. All'interno della stessa Curia romana cresceva un malessere generalizzato per l'invadenza del Sant'Uffizio in questioni relative anche al proprio specifico lavoro. Durante gli anni del pontificato di Giovanni XXIII la credibilità della stessa Congregazione aveva subito un duro colpo dall'esposizione di Ottaviani nelle vicende politico-ecclesiastiche legate alla nascita del centro-sinistra in Italia. Durante i dibattiti del Concilio Vaticano II (1962-1965) venne in luce di nuovo questo sentimento, nel quadro di un generale progetto di riforma della Curia romana. Se ne era fatto portavoce il cardinale tedesco Josef Frings in un famoso intervento dell'8 novembre 1963, durante il quale parlò della procedura del Sant'Uffizio come di un retaggio del passato e di uno 'scandalo' per molti dentro e fuori la Chiesa. L'intervento di Frings era destinato ad appoggiare l'inserimento del tema della riforma della Curia (già tra l'altro accennato dal nuovo papa Paolo VI nel settembre dello stesso anno) nel documento conciliare sui vescovi e il governo delle diocesi. Risultato del dibattito conciliare furono l'inserzione di un inciso sulla riforma della Curia nel decreto *Christus Dominus* al numero nove e la pubblicazione – nel dicembre 1965 – del *motu proprio* di Paolo VI *Integrae servanda* che fissava il cambiamento di denominazione della Congregazione. Questa prima misura fu completata dalla decisione di ammettere come membri della Congregazione un certo numero di vescovi residenziali (*Motu proprio Pro comperto sane* dell'agosto 1967) e dalla riforma complessiva della Curia di Paolo VI (Costituzione apostolica *Regimini Ecclesiae universae* dell'agosto 1967). Con la riforma la Congregazione veniva denominata come Congregazione per la Dottrina della Fede e i suoi compiti venivano fissati, in modo non dissimile dal passato, nel «tutelare la dottrina riguardante la fede e i costumi in tutto il mondo cattolico». Le novità principali riguardavano i metodi di azione e le procedure. L'eventualità della condanna di dottrine erronee era collegata espressamente al parere dei vescovi competenti «se hanno particolare attinenza alle questioni». Nel caso dell'esame dei libri si rendeva obbligatoria la convocazione dell'autore (il quale aveva la possibilità di inviare memorie di difesa scritte) e il coinvolgimento del vescovo competente. La riforma del 1967 riprendeva in realtà letteralmente il testo del 1965. La novità principale restava la scomparsa della Congregazione dell'Indice (da sempre collegata al Sant'Uffizio). Andando incontro alle richieste emerse al Concilio, essa venne abolita anche se una successiva notificazione della Congregazione (1966) chiariva che, seppure privato di valore giuridico, l'Indice dei libri manteneva un valore di indicazione morale nel guidare gli orientamenti dei fedeli cattolici. Si prevedeva la pubblicazione di liste periodiche di libri sconsigliati. Nello stesso anno venivano anche abrogati i canoni 1399 (elenco dei libri proibiti) e 2318 (scomunica degli editori, autori e lettori) del *Codex iuris canonici*.

Questo nuovo assetto della Congregazione si mantenne fino alla successiva riforma di Giovanni Paolo II con la Costituzione apostolica *Pastor bonus* del 28 giugno 1988, che disciplinava l'intero assetto curiale. Le finalità della Congregazione per la Dottrina della Fede venivano riformulate con la significativa aggiunta della 'promozione' della dottrina. Dal punto di vista delle competenze e delle procedure il nuovo documento non contemplava particolari novità. Esso sottolineava piuttosto la funzione ausiliaria della Congregazione nei confronti dei vescovi e delle diocesi. Nello stesso tempo introduceva un principio che avreb-

be avuto conseguenze importanti nei rapporti interni alla Curia: alla Congregazione dovevano essere «sottoposti i documenti che debbano essere pubblicati da altri dicasteri della Curia romana, in quanto essi riguardino la dottrina circa la fede e i costumi». Alla Congregazione venivano ricondotte anche in maniera più stretta i lavori della Commissione teologica internazionale e della Pontificia commissione biblica. Queste norme implicavano senza dubbio un rafforzamento del ruolo della Congregazione per la Dottrina della Fede a scapito di altre Congregazioni. Completava la riforma l'emanazione nel 1997 di un regolamento relativo all'esame delle dottrine.

Al di là degli aspetti strutturali il rinnovamento dell'azione della Congregazione voluto dal Concilio contemplava l'utilizzo di personale di provenienza internazionale, dopo la stagione del predominio dell'elemento italiano. Dopo il 1965 il segretario rimase Ottaviani ma fu affiancato da un sottosegretario belga, Charles Moeller (in servizio dal 1966 al 1973). Figura di grande teologo, Moeller ebbe il compito di portare nell'ambiente della Congregazione le istanze del rinnovamento conciliare. Allo stesso modo tra il 1973 e il 1984 fu nominato segretario il teologo francese Jérôme Hamer, proveniente dal segretariato per l'unità dei cristiani. Con l'entrata in vigore della riforma paolina prefetto della Congregazione non era più il papa ma un cardinale e il primo a coprire questo incarico fu il croato Franjo Šeper (in carica fino al 1981), fino ad allora arcivescovo di Zagabria. A lui succederà Joseph Ratzinger destinato a ricoprire l'incarico per ben 24 anni, fino all'elezione al pontificato. Ultimo della serie dei cardinali prefetti è l'americano Joseph Levada. Nella pur breve storia della Congregazione il periodo della direzione di Ratzinger ha senza dubbio un'importanza centrale. Il cardinale tedesco ebbe probabilmente anche un ruolo nell'ideazione della riforma della Curia del 1988. In questo periodo sono emersi molti dei nodi della ricezione del Concilio, affrontati da Ratzinger a partire da una ben precisa lettura del momento storico ecclesiale che sottolinea la continuità tra alcuni aspetti della tradizione pre-conciliare e le linee portanti del magistero del Vaticano II, alla cui elaborazione lo stesso teologo tedesco aveva partecipato.

Scorrendo l'elenco dei 105 documenti (lettere, notificazioni, istruzioni, decreti, ecc.) prodotti dalla Congregazione dal 1966 al 2006 si può avere un'idea della sua attività. L'aspetto propositivo, di promozione e di sviluppo della dottrina cattolica, che doveva essere uno dei caratteri salienti della nuova fase post-conciliare è emerso in alcuni documenti di ampio respiro su tematiche diverse come la cura pastorale delle persone omosessuali (1986), le definizione dei concetti di libertà cristiana e di liberazione (1986), la vocazione ecclesiale del teologo (1990) oppure l'unicità e universalità salvifica di Gesù e della Chiesa (*Dominus Jesus* 2000). Il desiderato rinnovamento delle procedure nelle cause contro autori e libri si è scontrato con un contesto storico ben differente dal passato, in una società fortemente mediatica, provocando polemiche molto forti a livello dell'opinione pubblica, cattolica e non solo. Si vedano i casi di Hans Küng, di Leonard Boff e della teologia della liberazione, oppure più recentemente quello di Jacques Dupuis accusato per il libro sulla teologia cristiana del pluralismo religioso. In molti degli interventi della Congregazione si è manifestata l'intenzione di proporre una lettura 'autoritativa' del magistero conciliare che non ha mancato di suscitare vivaci dibattiti, in un contesto in cui la ricezione dell'insegnamento del Vaticano II è tuttora in corso. Da questo punto di vista è significativo il caso dell'ecumenismo. La Congregazione per la Dottrina della Fede ha avuto modo di intervenire direttamente anche nel campo dei dialoghi ecumenici bilaterali, condotti per parte cattolica dal segretariato per l'unità, come dimostrano i documenti relativi al dialogo anglicano-cattolico, nel 1982 e nel 1988. È però soprattutto con tre documenti degli anni Novanta, la lettera su alcuni aspetti della Chiesa come comunione (1992), la nota sull'espressione 'Chiese sorelle' e la già citata *Dominus Jesus* (entrambe del 2000), che la Congregazione è parsa bloccare il dibattito ecclesiologico in corso dagli anni del Vaticano II.

(M. Velati)

Vedi anche

Benedetto XVI, papa; Giubileo del 2000 e 'Dichiarazione delle colpe'; Ottaviani, Alfredo; Paolo VI, papa; Teologia della liberazione

Bibliografia

Del Re 1998, *Congregatio pro Doctrina Fidei* 2006

Conrad von Marburg (Corrado di Marburgo) - Corrado di Marburgo iniziò la sua carriera durante il pontificato di Innocenzo III, predicando la crociata in Germania, ma è più noto come confessore della futura santa Elisabetta d'Ungheria e quale inquisitore (forse il primo inquisitore nominato dal papato sotto Gregorio IX). Il pontefice certamente diede abbastanza presto a Corrado il permesso di predicare contro l'eresia in Germania. Anche se a volte definito dai frati predicatori come confratello, in realtà non sembra che egli sia appartenuto ad alcun Ordine religioso. Descritto spesso come *magister*, fu chiaramente un uomo di cultura e di fama internazionali, anche se nulla sappiamo della sua formazione. Ha avuto una reputazione molto lugubre nella storiografia recente, fondata sia sul suo trattamento estremamente rigido di santa Elisabetta d'Ungheria che sul suo eccesso di zelo nelle attività inquisitoriali.

Elisabetta morì nel 1231 all'età di ventiquattro anni e fu canonizzata rapidamente nel 1235. Autorizzato dalla bolla papale del 1227 a «indagare con diligenza e vigilanza sull'infezione della depravazione ereticale» in Germania, Corrado rivolse completamente le proprie attenzioni verso ciò che egli percepiva nell'area come eresia. Nel 1233 Gregorio IX rafforzò ulteriormente il suo appoggio alle attività di Corrado, premiando coloro che lo assistevano nello sradicamento dell'eresia con lo stesso grado di indulgenza concesso a coloro che partecipavano alla crociata nella Terra Santa. Comunque, non tutti erano così entusiasti: un'anonima relazione cronachistica proveniente da Worms descrive l'arrivo di Corrado come «una miserabile pestilenza e la sentenza più dura». Sembra infatti ch'egli sia stato preceduto da un frate predicatore chiamato Conrad Dors, assistito da un laico disabile dal nome Johannes (ambedue, secondo una narrazione, convertiti dall'eresia), i quali erano arrivati prima nella regione (principalmente nell'arcidiocesi di Mainz) dichiarando di poter identificare gli eretici e avevano messo al rogo diverse persone, sulla base di quale autorità non è chiaro. Questa coppia unì poi le sue forze con Corrado di Marburgo, che assunse la guida delle loro indagini. I cronisti avevano poca fiducia nei loro metodi, credendo che alle persone venisse data l'alternativa di confessare la colpa ed evitare il rogo o di dichiarare la propria innocenza ed essere messe a morte. «Saremmo disposti a bruciare un centinaio di innocenti fra i quali ci fosse un solo colpevole», avrebbero dichiarato gli inquisitori. Come spesso avviene, la natura delle eresie che le vittime confessarono non è per nulla chiara. Corrado e i suoi assistenti alla fine fecero il passo più lungo della gamba iniziando un'azione contro il conte Heinrich von Seyn e altri nobili. Il caso fu dichiarato inammissibile dal Concilio di Mainz del 1233, e Corrado fu ucciso tre giorni più tardi da una delle persone che aveva accusato.

Le testimonianze cronachistiche su Corrado, oscillando fra una cauta e una forte ostilità, offrono un quadro più caotico rispetto a quello che si potrebbe avere se fosse stata conservata qualche documentazione processuale del periodo. Alcuni passi descrivono la procedura inquisitoriale: la necessità che i testimoni confessino non solo i propri reati ma anche quelli degli altri, il trattamento dei sostenitori degli eretici come ugualmente colpevoli di eresia, il fatto di punire i relapsi con sentenza di morte. Di certo Corrado

godette del sostegno papale e la sua morte causò la lettera *Vox in Rama* (13 giugno 1233) e altre lettere che scomunicavano gli assassini di Corrado e incitavano alla loro persecuzione.

Il cronista Aubry de Trois-Fontaines ricorda una lettera dell'arcivescovo Sigfrid III di Mainz al papa che descriveva in dettaglio le azioni dell'inquisitore. Corrado, affermava l'arcivescovo, aveva permesso agli eretici di accusare degli innocenti come parte di vendette private; aveva «assicurato il martirio» a chiunque si fosse rifiutato di confessare la colpa; e, in seguito al suo fallimento al Concilio di Mainz, aveva predicato la crociata contro coloro che aveva accusato di eresia contravvenendo agli ordini espressi dell'arcivescovo. Corrado era stato più volte avvertito da Sigfrid di «procedere in una materia così vasta con più moderazione e discrezione, ma costui aveva rifiutato». Una parte di queste critiche può essere ascritta alla gelosia giurisdizionale dell'episcopato, ma forse non tutte. Dopo la morte di Corrado, durante la discussione sulla questione in un Sinodo del 1234, l'inquisitore defunto trovò scarso appoggio, mentre uno dei prelati esclamò: «il maestro Corrado di Marburgo merita di essere dissotterrato e bruciato proprio come un eretico!». C'è da sospettare che solo un individuo del tutto eccezionale potesse suscitare una simile ostilità tra i propri colleghi chierici.

(J.H. Arnold)

Vedi anche

Bolle e documenti papali; Germania; Gregorio IX, papa; Storiografia: Inquisizione medievale

Bibliografia

Albert de Trois Fontaines 1874, Elliott 2004, Kurze 1993, Patschovsky 1981, *Registres de Grégoire IX* 1890-1955

Consiglio Generale dell'Inquisizione portoghese - Un *Consilium generale inquisitionis* era previsto già dalla bolla *Cum ad nihil magis* (1536), che istituì definitivamente l'Inquisizione in Portogallo. Sebbene l'organo non avesse attribuzioni e funzionamento istituzionale ben definiti prima del 1569, sono noti alcuni nomi di deputati e consiglieri attivi già in precedenza. Un primo gruppo di deputati (Rui Lopes de Carvalho, João de Melo e Castro, Gonçalo Pinheiro e António Rodrigues de Monsanto) era stato nominato dal primo inquisitore generale il frate francescano Diogo da Silva nel 1536. Una seconda serie di creazioni (Rui Lopes de Carvalho, João de Melo e Castro, il frate agostiniano João Soares e Rodrigo Gomes Pinheiro) fu effettuata nel 1539 dall'infante Enrico che quell'anno era succeduto a Diogo da Silva. Al 1569 risale invece l'elezione di altri consiglieri di cui non conosciamo le date di investitura. Il Consiglio Generale si riuniva presso la corte, pertanto nel Cinquecento seguì i sovrani nei loro soggiorni (per esempio, ad Almeirim), ma il suo centro d'attività fu sempre Lisbona. Inizialmente il Consiglio era ospitato con molta probabilità dal monastero della Trindade nel quartiere del Bairro Alto. In seguitò passò a servirsi del palazzo reale degli *Estaus*, che fu donato definitivamente al Sant'Uffizio nel 1584. Il palazzo, che già ospitava il tribunale di Lisbona, subì varie ristrutturazioni fino a trasformarsi nella sede ufficiale dell'Inquisizione, demolita nel contesto della rivoluzione liberale, un anno e mezzo dopo l'abolizione del Sant'Uffizio, votata dalle *Cortes* nella primavera del 1821.

Statuto e funzioni

Lo statuto del Consiglio Generale portoghese era meno vago di quello della *Suprema* spagnola. A quanto pare, il Consiglio non ebbe segretari o deputati direttamente legati alla Camera Regia, a differenza del segretario del re di Spagna (che ogni settimana doveva fornire al sovrano un resoconto del lavoro della *Suprema*), o del confessore regio che, in quanto domenicano, occupò spesso il posto di consigliere nell'istituzione. In Portogallo soltanto in alcuni rari momenti vi furono deputati del Consiglio che allo stesso tempo svolgevano funzioni di primo piano nel governo del regno, come avvenne con l'*escrivão da puridade* Martim Gonçalves da Câmara nella prima metà degli anni Settanta del Cinquecento. Sebbene proprio nel 1572 il sovrano Sebastiano avesse concesso ai deputati del Consiglio il titolo di consiglieri del re (Baião 1920: 45), di fatto, almeno fino all'epoca pombalina, i membri del Consiglio Generale risposero solo all'inquisitore generale, eccetto nei momenti di vacanza della carica, quando assumevano, pur con difficoltà, le sue funzioni e comunicavano direttamente con il re. A sua volta l'inquisitore generale, finché era in carica, partecipava alle decisioni del Consiglio in qualità di presidente.

La bolla del 1536 definì il Consiglio Generale un tribunale d'appello, tuttavia la documentazione coeva sui consiglieri mostra i segni di una loro attività di prima istanza al fianco dei consiglieri ordinari. Il Consiglio fu ufficialmente istituito nel 1569 dall'infante Enrico, divenuto nel frattempo cardinale. Il raggio d'azione dei consiglieri fu esteso rispetto al passato. Il 14 luglio dello stesso anno i tre deputati del Consiglio, Manuel de Meneses (canonista, già rettore dell'Università di Coimbra), Martim Gonçalves da Câmara (teologo e presidente del tribunale regio della *Mesa da Consciência e Ordens*, nonché di quello del *Desembargo do Paço*, creato *escrivão da puridade* dal re Sebastiano nello stesso 1569) e Ambrósio Campelo (canonista, giudice del tribunale regio della *Casa da Suplicação*, già deputato del primo Consiglio Generale e inquisitore di Lisbona) prestarono giuramento di fronte al cardinale infante Enrico nel castello di Lisbona. Come si vedrà, il *curriculum* di questi deputati si ripropose molto spesso con i loro successori, a dimostrazione del peso della formazione culturale e dell'esperienza giudiziaria nel reclutamento dei membri del Consiglio. Completando il Regolamento del Sant'Uffizio del 1552, nel marzo 1570 il cardinale infante promulgò il Regolamento del Consiglio Generale, in cui si descrivevano le funzioni dell'organo, che possono essere divise in tre categorie: l'attività giudiziaria, quella giurisprudenziale e quella di controllo.

Attività giudiziaria

La bolla del 1536 assegnava all'inquisitore generale, e per delega al Consiglio, il grado di tribunale di appello per i casi giudicati dagli inquisitori. Grazie alla successiva bolla *Meditatio cordis* (1547), che vietava il ricorso alla Sede Apostolica, l'istanza di giudizio nei casi di eresia divenne suprema, dal momento che l'Inquisizione si era liberata dalla minaccia dell'ingerenza papale. Roma rimase comunque la fonte di legittimazione dell'attività del tribunale della fede anche dopo il 1769, quando il Consiglio Generale fu trasformato in organo regio. I deputati avevano inoltre competenza sulle cause d'appello provenienti dai tribunali del Fisco e, in base al capitolo 21 del Regolamento del 1570, potevano fare richiesta dei processi in corso nei tribunali episcopali per trasmetterli agli inquisitori di distretto, e nel caso in cui i vescovi non avessero obbedito, era previsto l'intervento dell'inquisitore generale in virtù della facoltà di avocare le cause di fede concessa dal breve *Cum audiamus* (1561). Il Consiglio, inoltre, esaminava e si esprimeva sui casi dubbi e gravi di prima istanza (si esprimeva, cioè prima dell'emissione della sentenza finale), confermando o respingendo i pareri espressi dagli inquisitori di distretto. Al Consiglio Generale dovevano pervenire i processi dei condannati a morte, qualora la sentenza fosse stata decretata con un solo voto di scarto; le cause contro eresiarchi e dogmatisti e contro i colpevoli di aver giudaizzato in carcere; i casi di sospetti speciali (preti e religiosi, nobili, «persone di qualità», «mercanti molto ricchi e importanti» e, dal 1632, anche gli accusati di sodomia) per i quali il Regolamento prevedeva la trasmissione all'inquisitore generale o al Consiglio perché decidessero se procedere all'arresto; infine, a partire dal 1637, i processi degli imputati assolti (ANTT, IL, liv. 151, cc. 94; 121). Inoltre, ogni volta che un processo veniva inviato al Consiglio a causa di incertezze specifiche degli inqui-

sitori, esso doveva comunque essere visionato una seconda volta dai consiglieri prima della pubblicazione della sentenza. Allo stesso modo, era il Consiglio Generale, a seconda dei casi, agendo d'intesa con l'inquisitore generale, a stabilire l'esonero, o la commutazione, della pena del carcere, dell'esilio e dell'obbligo di indossare l'abitello.

Nel 1580 il cardinale infante Enrico, divenuto re, confermò una serie di privilegi concessi a ministri e ufficiali dell'Inquisizione dalla Corona nel 1562, estendendoli alla sfera giudiziaria con il privilegio di foro. Con il decreto regio del 20 gennaio 1580 gli inquisitori furono abilitati come giudici nei procedimenti penali in cui ministri e ufficiali del tribunale della fede fossero parti in causa o imputati, e nei processi civili in cui fossero imputati, sebbene la norma prevedesse restrizioni nel caso dei familiari che, in prima istanza, erano sentenziati dal giudice del Fisco e non dagli inquisitori. Da allora il Consiglio Generale passò a giudicare in appello anche questi casi, sempre più numerosi, che non riguardavano delitti di fede. La sovrapposizione dei fori dell'Inquisizione non fu sempre rispettata, perché i tribunali civili rifiutarono spesso di accettare i privilegi degli ufficiali inquisitoriali, in particolare dei familiari e degli altri servitori laici dell'Inquisizione. In caso di dubbio veniva creata una commissione formata da due deputati consiglieri e due giudici del tribunale di corte (*Desembargo do Paço*). Le cause che rimanevano irrisolte giungevano di fronte al re (ANTT, CGSO, liv. 200, *passim*; ANTT, IL, liv. 151, c. 106; BNRJ, 25, 1, 6, n. 279). Il fatto che spesso i deputati fossero anche giudici di corte, e che molti giudici di corte, a loro volta, occupassero anche la carica di giudice del Fisco non eliminò il problema. Il Regolamento stabiliva anche che l'inquisitore generale nominasse inquisitore di corte uno dei deputati più anziani e di maggiore esperienza inquisitoriale. Questi aveva autorità di giudizio contro i crimini di eresia e apostasia commessi a corte, nonché sulle denunce presentate direttamente al Consiglio Generale, anche se dopo aver affrontato la questione, la causa veniva al tribunale di distretto competente sull'imputato. Poiché mancano prove di una loro attività, è probabile che il titolo di inquisitore di corte assunse sin dal principio le caratteristiche di titolo onorifico, oltre a rappresentare un'ulteriore fonte di guadagno per l'incaricato.

Attività giurisprudenziale e di controllo

Sebbene non si possa parlare di potere legislativo in senso proprio, il Consiglio Generale poteva fissare norme giuridiche per l'Inquisizione attraverso risoluzioni o patenti (*cartas acordadas*), ma sempre su delega dell'inquisitore generale. L'uso giurisprudenziale delle decisioni del Consiglio si registrava soprattutto nei momenti di sfasamento tra pratica inquisitoriale e quanto disposto nel Regolamento. Così, nel 1592, quando si iniziò a pensare a una riforma del Regolamento del Sant'Uffizio (portata a termine solo nel 1613), il Consiglio si fece carico di organizzare i documenti e i decreti inviati agli inquisitori di distretto, che contenessero risoluzioni su casi dubbi (ANTT, CGSO, liv. 219, c. 372). Nel 1631 l'inquisitore generale ordinò direttamente agli inquisitori dei tre tribunali del regno (Lisbona, Coimbra e Évora) di riesaminare sia il Regolamento, sia le «patenti, le istruzioni delle visite del passato e gli stili», vale a dire gli strumenti giuridici del Consiglio, perché, se necessario, si provvedesse a redigere un nuovo regolamento, come di fatto accadde nel 1640 (ANTT, CGSO, liv. 98, c. 6). Le risoluzioni e gli 'stili' non emanavano soltanto dal Consiglio, ma anche dall'inquisitore generale che molte volte firmava da solo le risposte ai quesiti avanzati dai tribunali, che del resto dovevano sempre essergli indirizzati (ad es. ANTT, IL, livs. 151-155, *passim*). Anche le bolle o i brevi papali sui perdoni concessi ai nuovi cristiani, o su altre materie che si riferissero «allo stato o buon governo del Sant'Uffizio», dovevano essere visionati dal Consiglio, alla presenza dell'inquisitore generale. Il ruolo attribuito in questa sfera all'inquisitore generale dal Regolamento del 1570 (ad es. cap. 10) conferma che un'osmosi tra questi e il Consiglio Generale (il *suo* consiglio) fu prevista sin dalla fondazione dell'organo centrale dell'Inquisizione, e che quest'ultimo, sul piano formale, non aveva nessuna autonomia di azione dall'inquisitore generale. Tale rapporto di dipendenza, come si vedrà, emerge anche dalle funzioni di governo svolte dal Consiglio Generale.

Il Consiglio si incaricava anche di attività di controllo: ordinava le ispezioni nelle biblioteche del regno, era responsabile della censura, deteneva il monopolio nella concessione delle licenza per la stampa dei libri, la cui analisi era compiuta da teologi designati, i qualificatori del Sant'Uffizio. Quanto agli Indici, anche quelli elaborati dopo la creazione del Consiglio Generale (1581; 1597; 1624) furono commissionati, a quanto pare, dall'inquisitore generale. L'ultimo, in particolare, fu affidato al gesuita Baltasar Álvares. Gli editti speciali sui libri proibiti, elaborati in sostituzione all'Indice dopo il 1624, presentavano anch'essi la firma dell'inquisitore generale, ma non si sa con esattezza quale peso abbia avuto il Consiglio nella loro elaborazione.

Attività di governo

Oltre alle attività ordinarie, il Consiglio Generale poteva assolvere a funzioni di governo nei periodi di vacanza della carica di inquisitore generale, che però non si protrassero mai oltre i due anni necessari alla scelta del candidato da parte del sovrano e alla ratifica da parte dal papa, tranne che in due casi: negli anni compresi tra la morte di Francisco de Castro (1653) e il dicembre 1671, quando il riconoscimento dell'indipendenza del Portogallo da parte di Roma regolarizzò le nomine pontificie nel mondo portoghese; nel periodo trascorso dall'allontanamento di José de Bragança dalla carica di inquisitore generale (1760) e l'elezione al suo posto di João Cosme da Cunha (1770). Il capitolo quinto del Regolamento del 1570 stabiliva che, in caso di vacanza, «il Consiglio Generale governerà e disporrà tutti gli affari come faceva l'inquisitore generale». Al momento di salire al trono nel 1578, il cardinale Enrico confermò subito questa prerogativa del Consiglio: «le questioni che, in base al Regolamento, devono essere comunicate all'inquisitore generale, si comunichino al Consiglio» (BNL, cod. 668, c. 145). Le fonti dimostrano che i deputati si fecero realmente carico di tutti i compiti burocratici dell'inquisitore generale, dal principale che consisteva nella designazione dei ministri e degli ufficiali del Sant'Uffizio (dagli uscieri ai familiari, fino agli stessi membri del Consiglio Generale) fino al confronto con il re e le rivendicazioni dei nuovi cristiani, come avvenne nel 1628 dopo la morte di Fernão Martins Mascarenhas (cfr. ad es. ANTT, CGSO, liv. 397, cc. 39-50). Ma i documenti rivelano anche che l'assenza di una figura-guida poteva ridurre, o addirittura bloccare, il funzionamento del tribunale. Nel 1627 il deputato del Consiglio Generale Francisco Barreto (futuro vescovo dell'Algarve), fresco di nomina, invocò il «rispetto per l'inquisitore generale che sta per succedere o che è già stato eletto», affinché il Consiglio durante la vacanza della carica non eccedesse «i limiti delle nomine» effettuando solo quelle che «non si potessero evitare» (BNL, cod. 6.986, c. 33). Ma la riduzione di attività del Sant'Uffizio fu cosa di poco conto se paragonata alle difficoltà politiche alle quali l'inquisitore generale Mascarenhas sembra far riferimento nella lettera che scrisse al sovrano cinque giorni prima di morire. Mascarenhas considerava urgente scegliere il suo successore (senza tuttavia indicare nomi), «perché da qualsiasi ritardo potranno derivare problemi, dato che spesso il Sant'Uffizio richiede interventi maggiori di quelli che il limitato potere del Consiglio Generale consentirà, e non si riuscirà a rimediare come conviene» (ANTT, CGSO, liv. 397, cc. 21*v*-25). Mascarenhas non menziona quali problemi avrebbero potuto verificarsi, né quali limiti avrebbe potuto incontrare il Consiglio Generale. Non è escluso che si trattasse soltanto di un'allusione al sistema politico corporativo incapace di funzionare in assenza di una guida. Il Regolamento del 1570 prevedeva inoltre che il deputato più anziano del Consiglio ne assumesse la presidenza, sia in caso di assenza temporanea dell'inquisitore generale, sia in stato di vacanza del posto, con facoltà

di proporre casi, raccogliere voti e dare responsi alle parti in causa. A quanto pare l'unico ad aver assolto ufficialmente l'incarico fu il vescovo di Elvas, António Matos de Noronha, nominato presidente dal cardinale arciduca Alberto d'Austria, nell'agosto 1592, quando stava ormai per lasciare il Portogallo e rientrare in Castiglia. Tuttavia, esistono anche altri esempi, come quello di João de Melo e Castro al tempo dell'inquisitore generale Diogo da Silva e del cardinale infante Enrico, che li sostituì nella carica, senza tuttavia che gli fosse attribuito il titolo di presidente. Noronha mantenne l'incarico fino al 1596, quando succedette al cardinale Alberto come inquisitore generale. Anche da quell'episodio emerge la necessità che esisteva di avere un capo all'interno del Consiglio. Infatti, quando nel 1594 Noronha si trasferì da Lisbona a Elvas per dedicarsi alla gestione della sua diocesi, gli altri due deputati del Consiglio pregarono il cardinale Alberto di sollecitare il ritorno del presidente a Lisbona in vista dell'*auto da fé* che si preparava a Évora, un avvenimento in cui «si verificano sempre questioni di rilievo e sarebbe molto conveniente che si trovasse […] presente» (ANTT, CGSO, liv. 129, c. 46). Se si considera invece ciò che accadde nel Settecento dopo l'allontanamento dell'inquisitore generale José de Bragança (1760), la presidenza del Consiglio fu assunta da Paulo de Carvalho e Mendonça, deputato del Consiglio Generale dal 1759 e fratello del marchese di Pombal, il quale governò con il titolo di inquisitore di corte, ma solo a partire dal 1766.

Il Consiglio aveva funzioni di governo anche in tempi normali. Riceveva relazioni sulle attività dei tribunali di distretto, soprattutto dopo gli *autos da fé*, che non si potevano effettuare senza l'autorizzazione del Consiglio. Spettava ai suoi deputati anche il rilascio del permesso per il trasferimento degli imputati da un tribunale all'altro. Infine, i consiglieri ordinavano l'esecuzione delle visite nei distretti, ma anche alla sede dei tribunali locali, sia da parte dei deputati stessi, sia da parte di loro delegati. Le visite del Sant'Uffizio non rispettavano sempre i limiti dei singoli distretti inquisitoriali, dimostrandosi così un'importante strumento di centralizzazione, ma anche di occupazione dello spazio da parte dell'Inquisizione prima della creazione di un'effettiva rete stabile di agenti locali del Sant'Uffizio. Al termine di una visita di distretto, le denunce raccolte o i sospetti accusati di gravi crimini dovevano essere inviati dal visitatore al tribunale di competenza. Il Consiglio vigilava anche sul corretto funzionamento dei tribunali locali e assicurava l'uniformità d'azione attraverso visite alle sedi giudiziarie, previste dal Regolamento del 1570 almeno ogni tre anni. Se il ritmo delle ispezioni non rispettò le scadenze previste, mantenne comunque una frequenza abbastanza alta fino agli anni Cinquanta del Seicento. Il tribunale di Lisbona, sul quale si dispone di maggiori informazioni, fu visitato nel 1571, nel 1573, nel 1578, nel 1592, nel 1632, nel 1649 e nel 1658. Non risultano invece tracce di visite più tarde. L'inquisitore generale esercitava un potere diretto anche in questo ambito, non solo come responsabile della promulgazione degli editti di visita, ma anche guidandole talora in prima persona, come fecero il cardinale infante Enrico a Évora nel 1576 (ANTT, CGSO, liv. 213, c. 136*v*) e Francisco de Castro, una prima volta nei tre tribunali del regno nel 1632, quindi soltanto a Lisbona nel 1643 e nel 1649. La visita del 1658 risale invece ad un momento di sede vacante e fu convocata, di conseguenza, dal Consiglio Generale. I deputati erano infine dotati della facoltà di intervento nei tribunali di distretto per correggere eventuali errori procedurali. Il deputato João Álvares Brandão trascorse almeno due anni (1625-1626) a Coimbra in veste di supervisore allo scopo di eliminare ogni irregolarità giudiziaria degli inquisitori (ANTT, CGSO, liv. 396: 2).

I deputati del Consiglio Generale

Il Regolamento del 1570 stabiliva la nomina di tre deputati per il Consiglio Generale. Nel Seicento il loro numero passò a sei, probabilmente in risposta all'aumento di mole di lavoro, ma anche a causa del carattere non esclusivo della carica di deputato, al contrario, ad esempio, di quello di inquisitore. La selezione dei deputati rispondeva, naturalmente, anche agli equilibri politici del momento, come si rese da subito evidente con la decisione informale presa nel 1571 dal cardinale infante Enrico di riservare in permanenza un seggio a un gesuita. La Compagnia godette però di tale privilegio soltanto fino agli anni Novanta del Cinquecento, quando da Madrid si decise di porvi fine. Qualche anno più tardi, nel 1614, Filippo III assegnò invece lo stesso privilegio ai domenicani (così fece, allo stesso tempo, per la *Suprema* in Spagna). Era previsto anche un segretario, che fosse insieme notaio apostolico e scrivano della camera del re «per redigere tutte le lettere e i decreti che devono essere preparate nel Consiglio [a suo nome]», un usciere e un sollecitatore.

La scelta dei deputati spettava all'inquisitore generale. Questi proponeva un candidato al re che si limitava poi a convalidare la designazione. Durante l'unione dinastica (1580-1640) i re di Spagna tentarono per tre volte (1620; 1622; 1632) di cambiare il sistema di reclutamento dei deputati del Consiglio portoghese, per uniformarlo a quello della *Suprema*, allo scopo di aumentare la capacità di intervento della Corona negli affari dell'Inquisizione lusitana. Miguel de Castro, rappresentante del tribunale portoghese a Madrid, dopo che il problema fu discusso da una giunta sulle questioni toccanti il Sant'Uffizio (ne facevano parte, insieme all'inquisitore generale spagnolo, il confessore del re e altri ministri), ottenne da Filippo IV un decreto (datato 13 marzo 1633) che confermò la regola e l'uso portoghese (ANTT, CGSO, livs. 235, c. 143; livs. 397, c. 42). Tale episodio, come del resto l'avvio della creazione di una rete di commissari sul modello spagnolo (CGSO, liv. 214, c. 5), può far pensare a un tentativo di ispanizzazione del Sant'Uffizio portoghese durante l'unione dinastica, anche se, come si è visto, inquisitore generale e Consiglio Generale seppero opporsi quando quella tendenza non conveniva loro o minacciava l'autonomia del tribunale.

Il Regolamento del Consiglio Generale raccomandava, se possibile, l'elezione di deputati che fossero nobili e depositari del maggior numero possibile di qualità (ecclesiastici dal sangue puro, istruiti e dotati di virtù e prudenza). Si aspirava a un ideale di nobiltà come elemento capace di accrescere l'autorità e il prestigio del Consiglio (ANTT, CGSO, liv. 213, cc. 186-190). Il requisito principale rimaneva comunque l'esperienza nelle questioni inquisitoriali. Di fatto, molti deputati del Consiglio Generale nominati tra 1569 e 1814 erano di origine nobile. Alcuni erano cavalieri nobili (*fidalgos*) della casa reale, altri invece discendevano dalla più alta nobiltà del regno (inclusi i figli illegittimi). La nobiltà richiesta poteva provenire anche dal servizio prestato alla Corona dai discendenti diretti e indiretti dei candidati, in qualità di governatori, giudici, vescovi e anche inquisitori. La stessa carica di ministro del Sant'Uffizio implicava, dal punto di vista simbolico e dell'etichetta, un trattamento speciale che poneva inquisitori e deputati, in quanto delegati papali, al di sopra di ministri regi e vescovi. Ciò non impedì, comunque, che raggiungessero l'investitura anche cinque figli di artigiani, due di contadini, tre di commercianti e altri ancora che non sembrano essere che semplici discendenti di proprietari terrieri arricchiti. L'incarico si rivelò nel loro caso uno straordinario strumento di ascesa sociale. Anche i legami di parentela con ministri e ufficiali dell'Inquisizione ebbero un'importanza non secondaria. Nella seconda metà del Settecento, però, i deputati furono più facilmente figli o discendenti di familiari, che non nipoti di inquisitori.

Tra i principali elementi per la valutazione dei candidati figuravano la formazione accademica e, soprattutto, l'esperienza in campo inquisitoriale. Secondo i dati riportati da Maria do Carmo Jasmins Dias Farinha, i 126 deputati nominati nella storia istituzionale del Consiglio Generale avevano tutti alle spalle studi universitari compiuti in Portogallo, soprattutto a Coimbra: 51 dottori, 19 laureati e 5 baccellieri in Diritto canonico. L'insieme giuristi (75 canonisti, inclusi i 5 deputati diplomati in diritto civile) rap-

presentano il 65% dei 115 deputati sui quali si possiedono informazioni, confermando la predilezione dell'Inquisizione portoghese per i giuristi. Si contano poi 22 diplomati in Teologia, in prevalenza domenicani (13) formatisi presso i conventi. Il Regolamento del Consiglio Generale non indica un'età minima per i deputati, ma analizzando quei pochi (23) di cui si conoscono la data di nascita o di battesimo, la media dell'età del loro ingresso nel Consiglio risulta essere di 55 anni (gli estremi sono compresi tra 38 anni e 78 anni; i dati si riferiscono alla seconda metà del Settecento). Se si valutano però anche gli incarichi svolti nell'Inquisizione prima della nomina a deputati del Consiglio, si può osservare che nel Cinque e Seicento essi dovevano aver raggiunto più giovani l'incarico di maggior prestigio nel Sant'Uffizio, naturalmente dopo quello di inquisitore generale. Nella prima metà del Seicento l'esperienza precedente nell'istituzione aveva una durata media di circa 11 anni e mezzo; 19 anni tra 1651 e 1750; poco più di 27 tra 1751 e 1814, anno dell'ultima nomina per il Consiglio. Furono assai pochi coloro che, come Paulo de Carvalho e Mendonça, furono eletti nel Consiglio senza aver accumulato una previa carriera nell'Inquisizione. Si registrano in tutto 15 casi di questo tipo, due terzi dei quali risalenti a prima del 1640, anno di pubblicazione del nuovo Regolamento del Sant'Uffizio che attribuì maggior peso al fattore dell'esperienza per l'avanzamento di carriera nell'Inquisizione. Gli incarichi che permisero ai candidati di acquisire la maturità necessaria variarono nel tempo. La metà dei deputati eletti nel Consiglio tra Sei e Settecento era costituita da inquisitori del tribunale di Lisbona (26 su 53), a cui seguono gli inquisitori di Coimbra (7) e di Évora (6). La prevalenza degli inquisitori di Lisbona conobbe un declino nel primo Settecento, a vantaggio della nomina diretta di deputati dei tribunali di distretto (provenienti soprattutto dall'ufficio di Lisbona) e di promotori. Per metà quei consiglieri erano domenicani che non erano mai stati inquisitori (13 deputati su 26). Per ragioni che si ignorano, soprattutto a partire dal 1750, Lisbona perse il suo ruolo centrale nella promozione di religiosi secolari nel Consiglio Generale, a differenza degli altri due tribunali del regno (mentre nessun inquisitore entrò in Consiglio direttamente da Goa).

In virtù della loro specializzazione giuridica, in genere i deputati intrapresero in contemporanea anche una carriera nelle istituzioni regie: 18 come giudici dei tribunali di corte del *Desembargo do Paço* o della *Casa da Suplicação*; 8 nel Consiglio di Stato e 13 presso nella *Mesa da Consciência e Ordens*. L'assenza di casi analoghi per il periodo compreso tra la Restaurazione (1640) e gli anni Venti del Settecento mostra come gli attriti allora esistenti tra la Corona e il Sant'Uffizio compromisero il percorso professionale dei membri del Consiglio Generale. Quando poi l'Inquisizione cessò di rappresentare un contro-potere, sotto Giovanni V, un numero ristretto di consiglieri tornò a ricevere l'investitura a giudice di corte (nel *Desembargo do Paço* o nella *Casa da Suplicação*) o deputato della *Mesa da Consciência e Ordens* (4 sotto Giovanni V; 4 sotto Giuseppe I; 2 sotto Maria I). Nonostante il clima di tensione degli anni critici che seguirono alla Restaurazione, molti deputati furono elevati a vescovi. La mitra, unitamente agli incarichi nei tribunali regi, rappresentava la promozione massima a cui poteva aspirare un deputato del Consiglio, poiché soltanto due deputati (António Matos de Noronha e Veríssimo de Lencastre) raggiunsero la carica di inquisitore generale. I consiglieri eletti vescovi o arcivescovi furono 31. A questo proposito un altro dato proviene dagli anni di Giovanni V (1707-1750), quando, secondo lo studio di Farinha, si verificò, nel 1720, l'ultima assegnazione di una diocesi a un deputato del Consiglio Generale (fa eccezione la consacrazione a vescovo di Viseu di Francisco Mendes Trigoso del 1766). La sospensione di quella pratica, interrotta anche sotto Giuseppe I e Maria I, fu dovuta con molta probabilità all'influenza di frate Gaspar da Encarnação, consigliere prediletto di re Giovanni V nell'ambito del reclutamento vescovile, nonché rivale del Sant'Uffizio come membro del movimento rigorista della *Jacobeia*. Il conseguente blocco della carriera ecclesiastica dei ministri dell'Inquisizione è un chiaro segnale della perdita di prestigio del Sant'Uffizio.

Le riforme pombaline cambiarono lo statuto del Consiglio Generale, ma non ne alterarono le funzioni, anche se l'attività repressiva dell'Inquisizione era ormai entrata in declino. Il 20 maggio del 1769 il Sant'Uffizio fu trasformato in un tribunale regio. L'anno precedente la creazione della *Real Mesa Censória* aveva temporaneamente sospeso l'autorità del Consiglio sul controllo della produzione e della circolazione libraria. Ma il decreto con cui fu istituito il nuovo tribunale dispose l'introduzione di un «inquisitore del tribunale del Sant'Uffizio» nell'organico della *Real Mesa Censória*. Il primo ad essere designato fu l'inquisitore di Évora, Manuel de Vasconcelos Pereira, ma in seguito rivestirono l'incarico anche due deputati del Consiglio Generale. Nel 1795 fu ripristinato il sistema della triplice censura (*Desembrago do Paço*, vescovo e Inquisizione). Ma la decadenza del Sant'Uffizio portoghese era ormai inarrestabile.

(B. Feitler)

Vedi anche

Alberto, cardinale e arciduca d'Austria; Castilho, Pedro de; Cunha, Nuno da; Domenicani, Portogallo; Enrico, cardinale infante, poi re di Portogallo; Gesuiti, Portogallo; Indici dei libri proibiti, Portogallo; Inquisitori generali, Portogallo; Inquisizione portoghese; Pombal, marchese di; Regolamenti, Portogallo

Bibliografia

Baião 1920, Bastos 1926, Bethencourt 1994, Bethencourt 2000(a), Farinha 1988, Farinha 1989, Marcocci 2004(a), Paiva 2006, Paiva 2006(a), Pereira 1984, Pereira 1984(a), Pereira 1987, Souza 2004, Tavares 1987

Consiglio Generale dell'Inquisizione spagnola v. *Suprema*

Consultori, Spagna - Nell'Inquisizione spagnola i consultori erano giuristi, ma non ufficiali nominati direttamente dall'inquisitore generale: fino alla metà del Seicento furono membri dei tribunali locali scelti dagli inquisitori di distretto tra i giudici degli organi di giustizia secolari o ecclesiastici di singole aree. A partire dalla metà del secolo l'inquisitore generale Diego Arce Reinoso iniziò a designare i consultori in servizio nei tribunali castigliani dopo avere chiesto informazioni agli inquisitori circa i posti vacanti e, in ciascun caso, circa l'idoneità del pretendente, sebbene il titolo continuasse a essere conferito dagli inquisitori del distretto corrispondente. Sin dal 1562, tuttavia, con lettera circolare, era stato ordinato agli inquisitori che i consultori non fossero ammessi nei tribunali senza aver prima informato l'inquisitore generale e la *Suprema*, disposizione adottata sin dal 1590 anche per i qualificatori.

La loro funzione consisteva nel partecipare al processo degli accusati, con diritto di voto consultivo nella sentenza. Il voto dei consultori, insieme con quello degli inquisitori e dell'ordinario, doveva essere allegato alla sentenza che gli inquisitori inviavano all'inquisitore generale e al Consiglio. La diffusione di questa figura fu il risultato di uno sforzo per mettere a tacere le critiche per la mancanza di rigore delle procedure impiegate nei tribunali. Nello stesso tempo la decisione di introdurre i consultori permetteva la collaborazione con giurisdizioni diverse da quella inquisitoriale. La loro presenza conferiva più autorità alle sentenze del Sant'Uffizio e faceva in modo che quest'ultimo tenesse più in conto la proiezione sociale delle sue decisioni.

L'ingresso dei consultori nel tribunale dipendeva essenzialmente dal tipo di corpi di giustizia, ecclesiastici o regi, che esistevano nei dintorni di ciascun tribunale. Normalmente i consultori furono *oidores* laddove c'erano *chancillerías* o *audiencias*, *abogados* o *alcaldes*

mayores laddove non esistevano. Se il *cabildo* ecclesiastico aveva un peso notevole nella città in cui risiedeva il tribunale, c'era di solito un'elevata proporzione di giudici ecclesiastici. Risiedere nella città dove si trovava il tribunale fu considerato un requisito imprescindibile, sebbene non sempre rispettato. Quando i candidati presentavano le loro richieste per occupare uno dei posti vacanti di consultore facevano mostra dei servizi resi dai loro avi al Sant'Uffizio e, soprattutto, della carica che occupavano. Il fatto di servire in un alto organo di giustizia, rafforzato dai servizi resi dai propri avi, costituiva il miglior requisito per ottenere il posto. Effettivamente attraverso i consultori l'Inquisizione cercò di inserire nelle sue file eminenti giudici o *alcaldes mayores*, garantendo la partecipazione degli organi giudiziari intermedi alla sua azione repressiva.

Nella loro richiesta di occupare un posto di consultore i candidati erano soliti esibire dei *curricula* notevoli, all'altezza delle importanti cariche che occupavano negli organi di giustizia secolari o ecclesiastici. La regola era che questi giudici non risedessero per un periodo prolungato nella stessa città, essendo nominati dal re o da un vescovo per un organo di un'altra città, e spesso di altro distretto. Questa è la ragione per cui gli inquisitori in diverse occasioni si lamentarono di non poter fare affidamento sui consultori nonostante ne fossero stati nominati diversi, ragione per cui negli archivi si incontrano costantemente richieste di spiegazioni dei giudici di distretto rivolte all'inquisitore generale circa il ruolo dei consultori. Il ripetersi di tali richieste rivela fino a che punto la carica di consultore fosse diventata progressivamente una carica onorifica, come era accaduto in molti casi anche per i qualificatori. Si ebbe anche il caso di familiari che, dotati di titoli adeguati, richiesero di diventare consultori considerando questa 'promozione' come un loro diritto.

(R. López-Vela)

Vedi anche
Inquisizione spagnola; Qualificatore, Inquisizioni iberiche

Bibliografia
Contreras 1982, Lea 1983-1984, Llorente 1980, López-Vela 1993(a), Torres Arce 2006

Contarini, Gasparo - Il patrizio veneziano Gasparo Contarini (16 ottobre 1483-24 agosto 1542) era stato destinato a una carriera al servizio della Serenissima, carriera che però poté percorrere solo in parte. Ne furono momenti salienti la legazione alla corte di Carlo V, che lo portò alla dieta di Worms del 1521 – dalla quale ricavò un'impressione non favorevole, anche se indiretta, di Martin Lutero –, e il periodo come oratore veneziano alla corte di papa Clemente VII. Una *Turmerlebnis* la ebbe in occasione della confessione pasquale, il sabato santo del 1511, quando gli fu chiaro il primato di una fede sentita e fiduciosa nel sacrificio di Cristo sulla croce, rispetto a tutte le penitenze umane, via sulla quale lo avevano del resto già condotto gli anni di studio individuale delle Sacre Scritture, dei padri della Chiesa e della teologia scolastica (e soprattutto di Tommaso d'Aquino), il cui frutto furono i suoi scritti teologici e filosofici. Non c'è dunque da meravigliarsi se Paolo III, nel 1535, da laico lo creò cardinale, mettendolo quindi a capo della commissione per la riforma che nel 1537 presentò il *Consilium de emendanda Ecclesia* che, oltre a una riforma della Curia, prevedeva anche il controllo sulla stampa.

Negli anni successivi Contarini fu coinvolto nei preparativi del progettato Concilio, occupandosi nel contempo, da Roma, della sua sede episcopale di Belluno. I circoli elitari come quello vicino a Reginald Pole, che si impegnavano per una religiosità di tipo interiore, guardarono a lui come al rappresentante di quella riforma della Chiesa su basi umanistiche, bibliche e patristiche, che – a partire dal XIX secolo – venne definita come *evangelismo*.

Gli ultimi due anni della sua vita, il 1541 e il 1542, portarono un nuovo momento di svolta nella carriera di Contarini, connesso al suo ruolo di legato papale ai colloqui religiosi di Ratisbona (Regensburg). Il fallimento dei colloqui, insieme alla successiva costituzione del tribunale dell'Inquisizione romana sotto Paolo III (1542), è visto tradizionalmente come punto decisivo di un'inversione di tendenza degli sforzi per una 'Riforma cattolica'. Benché si fosse trovato un accordo sui cinque articoli riguardanti il peccato e la grazia, e in questo contesto si fosse ricorsi (se non letteralmente) al concetto di 'doppia' giustificazione, cioè di una *iustitia imputata* e di una *iustitia inhaerens*, Contarini, nella questione della transustanziazione, dovette riconoscere la frattura insanabile tra le sue idee sulla dottrina dei sacramenti – improntate in ultima analisi alla scolastica – e le posizioni dei riformatori.

Contarini prese allora coscienza del pericolo che correva la Chiesa cattolica, e affermò innanzi tutto l'autorità papale. Sempre nel 1541 scrisse la sua *Instructio pro praedicatoribus*, nella quale ancora più di prima sottolineò il lato istituzionale della Chiesa con le sue cerimonie e i suoi riti. Sotto l'impressione dei radicali cambiamenti in Germania e dell'infiltrazione di idee riformate in Italia, ora anche Contarini, dal marzo 1542 legato papale a Bologna, optò per la necessità di una forte guida ecclesiastica per la massa dei credenti, mentre l'esperienza spirituale individuale senza mediazioni diveniva sempre più faccenda di *élite*. Si scavò così un fossato tra il moderato evangelismo di Contarini e gli aderenti al gruppo di Viterbo che faceva capo a Reginald Pole: poco prima della sua morte Contarini lesse il *Beneficio di Cristo*, testo programmatico dei circoli valdesiani, o più precisamente 'spirituali', che aveva ricevuto indirettamente da Marcantonio Flaminio. Il suo commento fu chiaro: «Oh povero Flaminio, el passa troppo!». L'esclusiva considerazione dell'interiorità degli 'spirituali' radicali, e la loro implicita svalutazione della religione esteriore, si spingevano troppo avanti per lui. Sebbene Contarini fosse sospetto agli occhi del partito più intransigente per l'atteggiamento da lui tenuto a Regensburg, ma anche e soprattutto per l'idea di una 'doppia giustificazione', respinta al Concilio di Trento e, qualificata come ereticale, tra l'altro, nei processi contro Giovanni Morone – che era stato con lui in Germania –, e contro Pietro Carnesecchi, l'Inquisizione romana adottò infine, riguardo al cardinale, la linea di un mite trattamento postumo.

L'edizione parigina delle sue opere, uscita sotto la responsabilità del nipote Alvise nel 1571, venne proibita nel 1572 dall'Inquisizione romana *donec corrigatur*, ma, relativamente presto – nel 1578 –, ne comparve una nuova edizione veneziana espurgata, che si basava su una censura romana della Congregazione dell'Indice promossa da Guglielmo Sirleto, ma formalmente autorizzata dall'inquisitore veneziano Marco Medici. Nell'espurgazione furono eliminate in primo luogo le formulazioni sulla *duplex iustitia*. Progetti di una nuova espurgazione da parte della Congregazione dell'Indice si persero nell'oblio dopo il 1587.

(C. Arnold)

Vedi anche
Beneficio di Cristo; Carnesecchi, Pietro; Censura libraria; Concilio di Trento; Flaminio, Marcantonio; Morone, Giovanni; Paolo III, papa; Pole, Reginald; Valdés, Juan de; Valdesianesimo

Bibliografia
Arnold 2008, Fragnito 1983(b), Fragnito 1988(b), Gleason 1993, ILI

Conti di Toulouse - La dinastia dei conti di Toulouse si trovava nel XII secolo in una situazione delicata. Il re d'Inghilterra rivendicava la contea e deteneva l'Agenais e il Quercy. Il re d'Aragona era sovrano delle contee di Razès e di Carcassonne. Il suo vassallo, il visconte di Carcassonne, Béziers e Albi, fu in stato di guerra contro il conte di Toulouse per una buona parte del secolo. In Provenza

il conte possedeva, oltre alla riva destra del Rodano, un territorio dipendente dall'Impero, ma a Sud la Provenza apparteneva a un ramo della casa d'Aragona.

Nel 1177 il conte Raimondo V indirizzò al capitolo generale di Cîteaux una lettera in cui presentava un quadro drammatico della situazione e chiedeva un intervento armato del re di Francia. Il re d'Inghilterra lo prevenne e organizzò una spedizione congiunta franco-inglese sotto la guida di un legato pontificio. La spedizione fu reiterata nel 1181, e da allora il papato non cessò di intervenire nella politica locale. Quando successe a suo padre nel 1194, Raimondo VI trovò una contea liberata dalla paura dei visconti d'Albi, Carcassonne e Béziers. Sposando Giovanna d'Inghilterra, ricevette in dote l'Agenais e il Quercy. Dopo la morte di Giovanna sposò la sorella del re d'Aragona e unì suo figlio Raimondo con un'altra principessa aragonese. Alla sua morte nel 1222, Raimondo VI aveva riconquistato la quasi totalità dei propri domini e il signore del Nord, Simon de Montfort, al quale il Concilio Laterano IV del 1215 aveva donato le terre di Raimondo, era morto durante l'assedio di Toulouse.

Dopo una crociata sanguinosa, Raimondo VII, successore di Raimondo VI, tentò di regolare i propri rapporti con la Chiesa romana. Fu celebrato un Concilio provinciale, a Toulouse, nel 1229. Ciascun vescovo della contea fornì una lista dei principali sospetti d'eresia; il legato pontificio rispose fornendo i nomi di tutti i testimoni dell'inchiesta. Questo procedimento non ebbe seguito, ma la procedura inquisitoriale aveva mosso i suoi primi passi. Nel 1233 furono nominati i primi inquisitori della regione, frati predicatori della comunità di Toulouse. La loro missione era evidentemente smisurata: tutta la popolazione adulta doveva confessarsi, abiurare l'eresia ed essere liberata dalla scomunica. Raimondo VII trovò una soluzione: quelli che entro otto giorni avessero confessato di essersi compromessi di eresia non sarebbero incorsi nella confisca dei beni, nella prigione o nell'esilio. E tuttavia, nel 1235, quando gli inquisitori citarono a comparire i membri del capitolo di Toulouse, gli stessi consoli risposero con l'espulsione di Guillaume Arnaud e di tutti i frati predicatori della comunità tolosana.

Raimondo VII fu immediatamente convocato dal legato pontificio, ritornò in Linguadoca e rinnovò la promessa di aiutare l'Inquisizione: ottenne però che un frate minore fosse designato al fianco di Guillaume Arnaud e si oppose a che Perre Cellan, primo discepolo di san Domenico e figlio di un bailo di suo padre, operasse a Toulouse. Questi venne inviato nel Quercy, ma Raimondo VII giunse fino a far proibire attraverso il suo bailo che le sentenze di costui fossero pronunciate nelle chiese. Il frate designato dal vescovo d'Albi, Arnaud Cathala, volle inaugurare la propria missione con delle esumazioni. La popolazione tentò di affogarlo nel Tarn ed egli venne di seguito sostituito da Ferrer, incaricato del vescovato di Narbonne.

Nella primavera del 1236 ebbe luogo una strana scena: un presunto *perfetto* cataro, Raimond Gros, si presentò al convento dei frati predicatori di Toulouse e chiese di farvi professione di fede rinnegando la sua eresia passata, il che comportava da parte sua la denuncia di tutti i fedeli tolosani di sua conoscenza. Durante la crociata, Toulouse aveva dato riparo ai capi della Chiesa catara con la consapevolezza e talvolta con la fervida approvazione di tutti gli abitanti. Il transfuga aveva dunque molto da dire e gli inquisitori fecero ricorso a membri del clero per annotare le sue deposizioni. Il cronista e testimone, il frate Guillaume Pelhisson, vide come un miracolo il fatto che le persone denunciate si accontentassero di dire che tutto si era svolto come egli aveva detto. Guillaume Arnaud e il suo confratello frate minore si erano nel frattempo messi all'opera nel Lauragais, a Nord-Est di Toulouse. Gli inquisitori convocarono la popolazione in una data stabilita nelle sedi delle baronie, con risultati diversi.

Montségur, un castello situato ai confini della signoria di Mirepoix (dipendente dalla Corona di Francia) e degli Stati del conte di Foix, doveva alla sua posizione inespugnabile su un picco di roccia o a un calcolo della Chiesa e del re di Francia il fatto di essere rimasta un luogo sicuro per la gerarchia catara (i vescovi del Tolosano e del Razès) e per quasi trecento *perfetti*. Il 28 maggio 1242 una piccola spedizione partita da Montségur si impadronì senza colpo ferire del castello d'Avignonet nel Lauragais, all'est di Toulouse, con la complicità del bailo del conte, suo nipote naturale. Essi massacrarono selvaggiamente gli inquisitori Guillaume Arnaud, il suo collega frate minore e tutto il loro seguito.

Fu l'Inquisizione a prendersi l'incarico di neutralizzare definitivamente Montségur, convocando per prima cosa, parrocchia per parrocchia, gli abitanti del Lauragais. A quest'epoca risale un registro di alcuni interrogatori svolti da Ferrer, che fanno onore alle sue qualità di investigatore. Fu ancora Ferrer a sentire a Montségur, sin dal giorno seguente alla capitolazione, le persone poco numerose che avevano abiurato e che avevano appena assistito al rogo di circa duecentodieci *perfetti* e credenti catari a metà quaresima del 1244. Era l'epilogo di una piccola crociata, predicata fino in Guascogna. Caduto Montségur, due inquisitori furono nominati per la diocesi di Toulouse, Bernard de Caux e Jean de Saint-Pierre, che risiedettero a Toulouse e convocarono a loro volta tutti i parrocchiani del Lauragais. Di tale lavoro resta un manoscritto che ne rappresenta circa un quinto e riguarda circa cinquemilacinquecento persone. Anch'essi condussero inchieste nel paese di Foix.

Raimondo VII avrebbe dovuto accompagnare san Luigi IX alla crociata. Ne prese dispensa dicendo che un «veliero oceanico» da lui richiesto non era arrivato e non ebbe alcuna difficoltà a essere sciolto dai suoi voti, poiché era allora alleato fedele di papa Innocenzo IV, rifugiatosi a Lione per paura di Federico II e dei suoi discendenti. Egli sedette al Concilio di Lione che destituì l'imperatore. Durante la sua vita, numerosi furono i notabili compromessi nel catarismo che beneficiarono di lettere del penitenziere pontificio, lettere che consentirono loro di conservare i beni e la libertà. Il suo siniscalco di Toulouse, citato sempre per primo nei propri atti, era il figlio di un *perfetto* bruciato al rogo, largamente compromesso nelle deposizioni davanti agli inquisitori. Egli non venne imprigionato che dopo la sua morte. Quanto al suo nipote naturale, bailo d'Avigonet ai tempi del massacro degli inquisitori, non abbiamo indizi su qualche azione da parte degli inquisitori, i libri dei quali tuttavia contenevano delle denunce formali.

Raimondo VII morì nel 1249 a Millau, un feudo ricevuto dal re d'Aragona dove era tornato a morire, e fu sepolto a Fontevrault.

(J. Duvernoy)

Vedi anche

Bernard de Caux; Carcassonne; Catari; Concilio di Toulouse; Crociata contro gli albigesi; Ferrer, frate domenicano; Inquisizione medievale; Jean de Saint-Pierre; Pelhisson, Guillaume; Simon de Montfort

Bibliografia

Dossat 1959, Duvernoy 1979, Roquebert 1999

Contrabbando, Aragona - Il contrabbando è forse il più strano di tutti i reati 'ereticali'. Sebbene l'Inquisizione romana avesse anch'essa alcuni tribunali confinanti con i territori ereticali in Svizzera o in Francia (ad esempio Avignone), sembra che soltanto l'Inquisizione spagnola abbia criminalizzato il commerciò con gli eretici come *causa de fe* soggetta alla giurisdizione del Sant'Uffizio. Tale reato costituiva probabilmente il più lampante cattivo uso politico del Sant'Uffizio spagnolo da parte di Filippo II, appoggiato da alcuni consulenti casuisti adulatori; e sorprende meno che sia caduto rapidamente in disuso del fatto che sia stato applicato. Le motivazioni che spinsero Filippo II a rendere il commercio con gli eretici un reato inquisitoriale furono strettamente legate al suo inadeguato controllo delle frontiere del Nord della Spagna, in

particolare della Corona d'Aragona. Per il 're prudente', l'intenso traffico trans-confessionale del contrabbando di cavalli spagnoli nei territori francesi limitrofi, che suo padre aveva proibito dal 1550, divenne tale per via degli acquirenti ugonotti in Foix e in Navarra; il contrabbando di cavalli rappresentava un passaggio intollerabile di risorse militari verso il suo temuto nemico, Enrico di Navarra. Tale processo iniziò con un lungo *memorandum* rilasciato dal tribunale di Zaragoza nel 1568, che la *Suprema* incorporò velocemente negli editti di fede letti nei Regni di Aragona e di Catalogna; a partire dal 1574 esso fu esteso alla Navarra. In Aragona le pene previste per i contrabbandieri di cavalli (*pasadores de caballos*) furono aumentate e gli arresti iniziarono nel 1573. Tale traffico veniva d'allora in poi trattato come 'crimine di fede', con i colpevoli che dovevano fornire genealogie e che, se condannati, perdevano il diritto a ricoprire cariche pubbliche. Tre imputati apparvero agli *autos de fe* di Zaragoza nel 1575, e furono obbligati a pronunciare una abiura formale *de levi* in quanto 'leggermente sospetti' di eresia. Nei vent'anni successivi questo crimine portò a numerosi arresti nel Regno d'Aragona. Pochi fra gli imputati, tuttavia, comparvero negli *autos de fe*, anche se quattro *pasadores* furono mandati alle galere negli anni Ottanta del XVI secolo. Nella vicina Catalogna, dove il Sant'Uffizio non riuscì mai a controllare efficacemente il confine francese, gli arresti di contrabbandieri di cavalli furono rari, con la strana eccezione di un monaco benedettino, nobile e brigante, catturato e condannato come *pasador* nel 1581. Tali persecuzioni registrarono un brusco calo anche prima della morte di Filippo II, dopo che nel 1595 la *Suprema* proibì al tribunale di Zaragoza di esporre i *pasadores* negli *autos* pubblici. L'anno seguente il tribunale di Barcellona arrivò ad affermare che non avrebbe più perseguito i contrabbandieri di cavalli, visto che Enrico IV era stato assolto dal papa. Già nel 1607, la *Suprema* chiedeva a Zaragoza come e perché i *pasadores* venissero perseguiti. Anche se l'ultimo arresto noto per questo crimine avvenne nel 1628, un processo del 1610 cancellò la pena chiave per tale reato, permettendo al figlio di un *pasador* condannato di svolgere un ufficio presso l'Università di Huesca. La breve storia dell'ascesa e della caduta di questo reato particolare mostra, indirettamente, che il Sant'Uffizio spagnolo limitava di solito la propria azione agli effettivi 'crimini di fede'.

(W. Monter)

Vedi anche

Aragona, età moderna; Barcellona; Catalogna; Enrico IV, re di Francia; Filippo II, re di Spagna; Zaragoza

Bibliografia

Monter 1990

Contraccezione - La disciplina cattolica della contraccezione gravita attorno al dubbio se e in quali condizioni la procreazione possa essere controllata, eventualmente esclusa, e in questa prospettiva riguarda un ampio spettro di comportamenti, dalla castità alla masturbazione. Essa mobilita e definisce il significato morale e naturale della sessualità, le condizioni del suo esercizio, e, soprattutto, la tensione polarizzante e irrisolta tra procreazione e piacere in quanto fini e motivi che legittimano i comportamenti sessuali in un ordine morale. Storicamente, la condanna morale delle pratiche anticoncezionali si è strutturata a partire dal concetto di contro-natura, riferimento comune che, al fondo, congiunge la sanzione di ogni comportamento sessuale che escluda la procreazione; in questo senso, l'atto contraccettivo è considerato peccato perché agente contro l'ordine della natura e la funzionalità della sessualità alla generazione. Per larga parte della storia – dalla medicina ippocratico-galenica fino al XIX secolo di Herman Fol, che osservò direttamente la fase iniziale della riproduzione nella penetrazione dello spermatozoo nell'ovulo – l'azione contraccettiva era considerata un atto e una responsabilità prettamente maschile, in base a una conoscenza della fisiologia che, pur interrogandosi sull'esistenza di un seme femminile, riteneva quello dell'uomo l'unico elemento attivo del processo embriogenico. In quest'ottica, il suo sperpero rappresentava l'archetipo del peccato contro-natura. Tale colpa aveva il suo simbolo nella figura biblica di Onan, figlio di Giuda (*Gen* 38, 8-10) che per non dare la discendenza al fratello morto Er si era unito alla di lui vedova Tamar spargendo il seme e per questo era stato punito da Dio con la morte. Benché l'esegesi dei motivi dell'ira divina sia largamente discussa, l'azione di Onan ne fece l'emblema del *coitus interruptus* e, più in generale, di ogni comportamento sessuale che determinasse la dispersione del seme, non solo in una dimensione consapevolmente contraccettiva. Allo stigma morale si aggiunse quello medico a partire dal 1760, quando il medico Samuel Tissot pubblicò a Losanna il volume *L'onanisme ou dissertation physique sur les maladies produites par la masturbation*, il quale in tali comportamenti iscriveva delle conseguenze patologiche rilevanti per il fisico e per la mente, inaugurando così quella medicalizzazione della condanna della sessualità non procreativa che sarebbe stata una delle caratteristiche centrali dei dispositivi biopolitici ottocenteschi.

L'origine del discorso teologico sulla contraccezione è oggetto di discussione in sede storiografica. Da una parte, coloro che privilegiano il piano teoretico hanno sottolineato la presenza costante fin dalla patristica di un riferimento alla natura umana quale spazio metastorico e assoluto sul quale costruire la norma morale della sessualità e della disciplina del matrimonio. Da questo punto di vista, a fronte di significativi cambiamenti nei giudizi e nelle norme, viene istituito un legame tra le encicliche novecentesche di Pio XI e Paolo VI, dedicate *apertis verbis* al controllo della procreazione, e la riflessione di Agostino, il quale per primo inserì la *proles* tra i beni fondanti il matrimonio e, sulla scia della relazione tra atto sessuale e peccato originale, già presente nei Padri alessandrini, fece della procreazione l'unico fine con il quale legittimare la sessualità e governare la ricerca del piacere (Flandrin 1970, Noonan 1996). Dall'altra, una lettura più attenta al piano demografico e sociale ha visto nella presenza di un comportamento anticoncezionale quale esperienza consapevole, efficace e diffusa il *terminus a quo* per poter parlare di un discorso teologico sulla contraccezione. Questo ha condotto a identificare nel tardo XVIII secolo una sostanziale svolta, che ha segnato una cesura tra la dottrina del matrimonio e della sessualità fondata sul popolazionismo biblico e quella riferita alla modernità demografica della limitazione delle nascite (Langlois 2005).

L'intervento giuridico-canonistico della Chiesa sulla contraccezione si è modellato all'interno della disciplina del matrimonio a partire dal medioevo, secondo un ordine normativo delineato da quattro canoni: il *Si aliquis*, di Reginone di Prüm, che paragonava all'omicidio l'azione di provocare sterilità con qualsiasi mezzo; l'*Aliquando*, brano estrapolato dal *corpus* agostiniano nel *Decretum Gratiani*, che equiparava a fornicatori o adulteri i coniugi che facevano uso di metodi contraccettivi; il *Si conditiones*, che sanciva l'annullamento del matrimonio quando vi era azione contraccettiva; e l'*Adulterium malum*, che definiva i contorni del peccato contro-natura in base alla funzionalità degli organi genitali. In base a questi riferimenti, e nel solco della riflessione inaugurata da Tomás Sanchez sul ruolo e sulla responsabilità della donna nell'atto contraccettivo e sugli eventuali limiti al suo dovere di restituire il debito coniugale ad un marito conosciuto come onanista, l'intervento diretto e massiccio delle istituzioni romane – prima la Penitenzieria Apostolica sul piano pastorale, poi il Sant'Uffizio su quello dottrinale – si concretizzò in maniera storicamente significativa con i primi decenni del XIX secolo.

La disciplina della contraccezione prese corpo soprattutto in riferimento alla Francia post-rivoluzionaria, che stava sperimentando i primi segni di un consistente decremento demografico e

che i confessionali indicavano dipendere dall'ampia diffusione di comportamenti anticoncezionali anche tra i fedeli più osservanti. La teologia cominciò a interrogarsi sulla modernità e complessità etica di tali pratiche, nuove nelle motivazioni e nel contesto nel quale erano agite, per gestire le quali avanzò nel concreto un approccio etico accomodante, che fu avallato dalla Penitenzieria apostolica interpellata a più riprese a partire dal 1816. In particolare fu Jean Baptiste Bouvier, vescovo di Le Mans, con la *Dissertatio in sextum decalogi praeceptum* pubblicata a Le Mans nel 1827 e più volte riedita, a delineare i contorni di quest'ottica conciliante, che aderiva ai punti forti dell'impostazione teologica e pastorale di Alfonso Maria de' Liguori. Tra il 1816 e il 1848, in una serie di risposte, la Penitenzieria definì come possibile la cooperazione passiva della donna all'atto contraccettivo, e proprio in base alla categoria liguoriana di buona fede sostenne che il confessore non doveva interrogare nel dettaglio i fedeli sui comportamenti sessuali, nemmeno di fronte a un sospetto di onanismo, ma doveva, invece, limitarsi a un atteggiamento prudente nell'intera confessione. Bouvier cercò la conferma dottrinale a questo approccio conciliante chiedendo al Sant'Uffizio di formalizzare la depenalizzazione dell'atto contraccettivo stesso. Tale richiesta mosse l'Inquisizione romana a due interventi che sancirono un deciso cambiamento di rotta nella disciplina della contraccezione, segnando i caratteri di una nuova visione rigorista che avrebbe condotto fino all'enciclica *Casti connubii* del 1930, prodotta in risposta alla scelta anglicana di legittimare le pratiche contraccettive, e alla *Humanae vitae* del 1968, che condannò la pillola contraccettiva. Nel 1851 la prima sentenza definì contrario alla morale l'onanismo, e falsa e pericolosa l'idea di non dover interrogare in confessionale i coniugi sospettati di farvi ricorso; nel 1853 fu invece condannato come *intrinsece malum* il profilattico e come illecita la cooperazione passiva della donna a un atto contraccettivo. La condanna di ogni strumento artificiale (pessario, diaframma) fu riconfermata nel 1955.

Altri interventi delle istituzioni romane, progressivamente marcati da un accentuato rigorismo, prepararono il terreno alla rigida disciplina dell'enciclica di Pio XI. Nel 1886 la Penitenzieria sancì come obbligo l'interrogazione dei coniugi, nel 1916 come illecita la cooperazione femminile anche a fronte di rischi per la salute o minacce. Nel 1897 il Sant'Uffizio condannò la fecondazione artificiale perché dispersione del seme, e per lo stesso motivo nel 1929 la Penitenzieria vietò l'analisi preventiva dello sperma per ragioni di salute. Nel 1922 gli inquisitori cancellarono anche l'ultima possibilità alternativa di controllare la procreazione, l'*amplexus reservatus*, che era stato suggerito fin dal XII secolo quale stratagemma per permettere la restituzione del debito coniugale senza il rischio di cadere nel peccato, condanna ribadita da un monito del Sant'Uffizio nel 1952.

A fianco di questa graduale chiusura completa ad ogni opzione contraccettiva artificiale iniziò, a partire dalla metà del XIX secolo, il percorso che avrebbe condotto all'accettazione dei metodi contraccettivi cosiddetti naturali. Nel 1847 la pubblicazione della *Théorie positive de l'ovulation spontanée et de la fécondation des mammifères de l'espèce humaine*, del fisiologo francese Félix Archiméde Pouchet, che iniziò a decifrare i tempi del ciclo femminile, aprì la strada all'ipotesi dell'uso dei periodi infecondi, avanzata dal cardinale Thomas-Marie-Joseph Gousset nel 1867 e dall'abate belga Auguste Lecomte sulle pagine degli *Analecta Juris Pontificii* nel 1873. Tale opzione fu avallata a più riprese dalla Penitenzieria (1855, 1880, 1932), venne implicitamente ammessa dalla enciclica di Pio XI del 31 dicembre 1930 e infine fu esplicitamente ratificata il 25 luglio 1968 dall'enciclica *Humanae vitae*, che, nel ribadire la netta condanna della contraccezione artificiale, rappresentata dalla pillola contraccettiva, ammise la possibilità di regolare le nascite per motivi fisici, psicologici o per specifiche condizioni esterne, ricorrendo all'uso dei tempi infecondi.

(E. Betta)

Vedi anche
Bioetica; Fecondazione artificiale; Scienze della natura

Bibliografia
Brundage 1987, Flandrin 1970, Langlois 2005, Mclaren 1990, Noonan 1996

Controllo della sessualità v. *Aborto*; *Bigamia e poligamia, Italia*; *Bigamia e poligamia, Portogallo*; *Bigamia e poligamia, Spagna*; *Contraccezione*; *Fornicazione; Sessualità; Sodomia*; *Sodomia, Portogallo; Sollecitazione in confessionale; Sollecitazione in confessionale, Portogallo*; *Sollecitazione in confessionale, Spagna*

Controriforma - Da lunghissimo tempo quando si vogliono indicare le modalità di azione della Chiesa di Roma *dopo* la Riforma protestante si usa l'etichetta di Controriforma. Il concetto che sta dietro a questo termine è quello di una *Riforma-contro*: in altre parole, si tratterebbe di un'azione uguale e contraria, di un 'apparato' censorio, coercitivo, violento in funzione *anti* protestante. La parola, dunque, contiene in sé tutto il giudizio negativo che il mondo protestante diede sulla Chiesa romana a partire da Lutero: reale personificazione della Bestia dell'Apocalisse e quindi dell'Anticristo stesso. In senso proprio, *Controriforma* o più esattamente *Gegenreformation* si riferisce tuttavia all'ambito luterano in un momento assai particolare della storia tedesca. La sua prima comparsa avvenne infatti in un manuale di storia del Sacro Romano Impero per indicare l'azione di riconquista al cattolicesimo posta in opera nei territori tedeschi, segnatamente dagli Asburgo: dunque il termine *Controriforma* in questo caso fu correttamente riferito, all'origine, all'apparato politico (e militare) che gli Asburgo usarono negli *Erblande* per riguadagnarli al cattolicesimo, facendo di questa confessione *lo* strumento di controllo e *il* precipuo collante politico di una federazione altrimenti assai divisa. Quel manuale apparve negli anni Settanta del '700, tempo che vide fra l'altro la soppressione, chiesta a gran voce da buona parte degli Stati europei, di quella Compagnia di Gesù che tanto aveva supportato tale riconquista. E non a caso: dato che le era stato concesso, nel passato, un potere così ampio da suscitare inquietudini. Successivamente, il termine fu accolto anche dalla 'grande' storiografia, perché adottato dallo storico – anch'egli protestante – Leopold von Ranke: così nelle università tedesche nella seconda metà dell'Ottocento la parola divenne di uso comune nel suo significato esteso che si riferiva, nel complesso, alle modalità con cui la Chiesa cattolica agì dalla seconda metà del Cinquecento.

Dietro questa prospettiva, vi era l'assunto ideologico e confessionale dei padri della Riforma per i quali la Chiesa romana era *il nemico* da colpire, contrastare e soffocare. Del resto, ritenevano che non ci sarebbe stato bisogno di una *Riforma* se la Chiesa non si fosse macchiata nel tempo di infiniti e orribili mali, e se questo organismo, reso perverso soprattutto dalla corruzione del suo capo, il papa, avesse mostrato una qualche intenzione di emendarsi. Nessuna riforma e nessun dialogo era pensabile con un'istituzione e con uomini arroccati unicamente in difesa dei privilegi. Sappiamo bene che Lutero partiva da un'attesa di tipo escatologico – l'attesa del tempo futuro, del mondo successivo al giudizio universale – e in questo partecipava alla sensibilità propria del suo tempo: la *sua* riforma era l'inizio dei *tempi nuovi*, annunciava la *Gerusalemme celeste* di cui parlava l'Apocalisse. Egli si attendeva che la Chiesa romana collassasse per i suoi mali, e in ambito luterano la celebrazione del primo centenario della Riforma avvenne non a caso nei termini di una riflessione amara, misurando quanto su tale punto Lutero si fosse ingannato. Perché, appunto, nessuna di quelle attese si avverò. Anzi la Chiesa romana, dopo i momenti iniziali di grande, profondo smarrimento, mostrò di essere in grado di fermare l'espansione delle dottrine riformate, di sapersi rior-

ganizzare e di riuscire a riguadagnare, almeno in parte, il terreno perduto. Nelle terre rimaste cattoliche, poi, la Chiesa fu capace di notevoli cambiamenti. Come spiegare tutto ciò? Come giustificare l'opposto di quanto in molti attendevano? Più che indagare lucidamente sull'aspetto *politico* del legame Roma-Asburgo per fondare un nuovo ordine nella futura *Mitteleuropa* e nella stessa Scandinavia; più che guardare al ruolo della Spagna nelle trame di riconquista di Irlanda e Inghilterra; più che riflettere sui limiti delle alleanze e delle leghe protestanti che pure erano esistite; più che riconoscere come la forza della Chiesa di Roma fosse data in verità proprio dalla coesione e dalla ferma difesa di un *centro* dottrinale al quale molte libertà vennero sacrificate, e che una debolezza del mondo riformato era la sua frammentazione, l'attenzione si puntò sugli strumenti più appariscenti – e tuttavia esteriori – a cui la Chiesa aveva fatto ricorso in un'opera di difesa e di censura che certamente non va edulcorata perché drammaticamente innegabile. E dunque, per effetto di questo paradigma interpretativo, si sono sottolineati e studiati per molto tempo quasi esclusivamente gli aspetti coercitivi: l'Indice e il tentativo di 'ingabbiare' la cultura del tempo; l'Inquisizione, con la sua idea di irreggimentare la società; la capacità della Chiesa – che era istituzione bifronte, una potente organizzazione spirituale, ma anche uno Stato temporale con tutto il suo apparato, politico e diplomatico se non militare – di essere presente sulla scena internazionale con accordi, negoziazioni e trattative tese, pur con mezzi non spirituali, a difendere le ragioni della fede.

Nella ricostruzione attuale, la prima strada che Roma percorse davanti alla minaccia che Leone X aveva sottovalutato (che differenza poteva esserci agli occhi di un papa mecenate tra Lutero e John Wyclif?) fu quella di appoggiarsi alle istituzioni civili fedeli alla Chiesa. Così la dieta di Worms del 1521 condannò ufficialmente le dottrine luterane entro i confini dell'Impero, e altrettanto fece quella di Baden nel 1525 per quelle zwingliane, nell'ambito della Confederazione Elvetica. Ma bastava un editto o un *Abschied* confederale a fermare un fiume di idee? Il problema della diffusione delle nuove dottrine si presentava complesso perché, innanzitutto, erano quasi due secoli che il mondo occidentale discuteva della necessità di una riforma: anche a Roma si era convinti che non si potesse più aspettare. E, all'interno della Curia romana, non pochi ritenevano che Lutero avesse qualche buona ragione (ma non la volontà di rompere l'unità religiosa). Del resto, all'azione dispiegata dall'Inquisizione romana dopo il 1542 (azione che accelerò la fuga di molti 'eretici' dall'Italia) fecero da contraltare ecclesiastici di rilievo come Gian Matteo Giberti, Gaspare Contarini, Reginald Pole, Giovanni Morone – il cosiddetto partito del dialogo – che sino alla fine cercarono di evitare una rottura sentita come una sconfitta, e furono sospettati per questo di eresia.

D'altra parte, il movimento riformatore d'Oltralpe era tale soprattutto perché aveva dato voce ai laici. Uno dei caratteri più interessanti della pubblicistica del primo Cinquecento è dato proprio dal coinvolgimento religioso della società del tempo a tutti i suoi livelli. E dobbiamo pensare non soltanto alle chiese costituite, ma anche ai movimenti radicali come gli anabattisti: nelle botteghe, nelle piazze, nelle case si leggevano le Scritture, e si discuteva liberamente di teologia con grande disappunto delle gerarchie ecclesiastiche. In questo confronto, in questo dibattito acceso, intervennero anche – e questo sembrò ancora più scandaloso – le donne. Sino a tutto il terzo decennio del Cinquecento, tale fervore fu ben visibile. Si godeva di una inaspettata libertà, e anche se la Chiesa di Roma emetteva delle condanne, queste spesso non si traducevano in realtà e non era chiaro cosa fosse proibito e cosa no. Mentre gli atteggiamenti dei riformatori andavano anch'essi radicalizzandosi, in attesa di un futuro Concilio, nella Curia romana cresceva però un *partito* sempre meno favorevole al dialogo e la convocazione di un Concilio si prolungava per motivi essenzialmente politici (gli appetiti familiari dei papi, la situazione tedesca). Era naturalmente Carlo V a essere maggiormente preoccupato per la rottura religiosa della Germania. Sicché, sino alla pacificazione di Augusta (1555), che sancì la divisione religiosa dell'Impero, si contrapposero a Roma un partito della fermezza e un partito 'imperiale' che giocò tutte le sue carte per non chiudere il dialogo. Ancora all'inizio degli anni Quaranta del XVI secolo, la situazione era insomma in evoluzione e fu solo il sostanziale fallimento della linea del dialogo a Regensburg (Ratisbona, 1541) a far prevalere nella Curia il gruppo degli intransigenti capeggiati dal cardinale Gian Piero Carafa, il futuro Paolo IV. Su sua pressione Paolo III riorganizzò il tribunale ecclesiastico dell'Inquisizione (1542), con il compito di reprimere le devianze di fede. La scelta romana ebbe conseguenze immediate. L'equilibrio, già precario, fra conservatori e innovatori, fra uomini del dialogo e difensori dell'ortodossia, si era rotto, anche se gli ultimi studi hanno incrinato l'idea di una compattezza romana sempre data per scontata. Il clima mutò e lo percepirono soprattutto gli uomini del dialogo – gli 'spirituali', come vennero chiamati. Iniziava così, come si è accennato, una stagione di fughe: da quella, clamorosa, dal generale dei cappuccini Bernardino Ochino, a quella di intere famiglie lucchesi disposte ad affrontare un viaggio avventuroso e la paura di un destino incerto pur di non rinnegare le proprie convinzioni religiose. Ma il cambiamento era appena iniziato, poiché l'opera di repressione si estese presto anche in campo culturale. Nel 1559, fu ancora Paolo IV a far pubblicare l'Indice dei libri proibiti, sintesi via via aggiornata, fra infinite proteste, di quanto in uno 'sciagurato' momento di confusione era stato dato alle stampe al di fuori di ogni controllo. L'obiettivo (impedire l'uso della stampa come strumento di diffusione di idee eterodosse, riconoscendone e consacrandone l'importanza), si scontrò con mille difficoltà e con la resistenza economica di un'impresa di tutto riguardo come ormai era la tipografia. L'iniziativa censoria, più che produrre una crisi nel settore della stampa – che si verificò nel Seicento avanzato per motivi economici –, ebbe l'effetto, molto duraturo, di spegnere la libertà di espressione interna e soprattutto di interrompere i rapporti culturali fra la Penisola italiana e l'Europa del centro Nord. Ma un altro effetto perverso di quella congerie religiosa – in passato poco rilevato – fu che per contrapporsi al mondo protestante la Chiesa di Roma accentuò la sua diffidenza secolare nei confronti dei laici. Sino al Concilio Vaticano II – chiusosi nel 1965 – vennero preclusi loro spazi fondamentali, compresa la possibilità di un contatto diretto con i testi sacri; e ne è testimonianza il duraturo divieto di stampare, in Italia almeno, le Scritture in volgare e di leggere testi di controversie: anche la Bibbia poteva andare 'al rogo' (Fragnito 1997).

Come si vede, dai tempi dell'adozione polemica del termine Controriforma il quadro si è fatto più articolato e pieno di sfumature, e ciò lo dobbiamo anche alla vera rivoluzione apportata negli studi religiosi dalla scuola delle «Annales», la rivista fondata da Lucien Febvre e Marc Bloch. Nata con l'obiettivo di combattere le rigide divisioni fra specialisti prodotte dal positivismo, questa scuola smascherò per sempre i limiti negativi di studi di tipo *nazionalistico* e *confessionale* e indicò prospettive metodologiche innovative, che andavano soprattutto nella direzione dello studio della sensibilità religiosa. Esse ci hanno anche consentito di ribaltare il nostro modo di guardare ai problemi religiosi e confessionali del Cinquecento. Ci siamo così abituati a dare peso, e non solo nell'ambito della storia religiosa, più alle continuità che alle rotture. Apparve presto ben chiaro, ad esempio, che il giorno di Ognissanti del 1517 non era *scoppiata* la Riforma, come si soleva dire un tempo: e che Lutero aveva, invece, un preciso contesto nel quale era necessario inserirlo, e senza il quale avremmo avuto una grande deflagrazione ma non certo un vasto movimento di portata europea. Improvvisamente, tutto si faceva più chiaro ma anche più complesso. Perché, guardando non alle differenze teologiche fra le chiese ma alla sensibilità e alle attese della gente, è emerso innanzitutto come alle spalle della Riforma ci fosse un'attesa vivissima di rinnovamento del sentire religioso – che Febvre legò ai mutamenti

più profondi della società urbana del tardo Quattrocento; attesa del resto comune – e questa è stata la prima novità di peso – tanto alle terre rimaste cattoliche quanto a quelle passate alla Riforma. Sarebbe dunque esistita una *Preriforma* che avrebbe poi dato esiti diversissimi: una *Riforma* protestante, e una *Controriforma* cattolica. Su quest'ultimo termine alla metà del Novecento si concentrarono gli sforzi interpretativi degli storici, soprattutto cattolici. Perché, guardando in profondità ai problemi del tempo, apparve immotivato ricapitolare la storia di quasi due secoli della Chiesa romana sotto la dicitura negativa e riduttiva di una *Riforma contro*. E fu il più grande studioso del Concilio, Hubert Jedin, a porre molto presto la questione in termini diversi. Come negare, scrisse, una riforma *anche* nella Chiesa di Roma? Se si poteva parlare di una *Preriforma*, e quindi di una *Riforma protestante*, si doveva riconoscere anche una *Riforma cattolica* indipendente dalla *Controriforma*.

Sull'esistenza di una *Riforma cattolica* (due termini scandalosamente antitetici se si pensa al punto dal quale siamo partiti) si è molto discusso a partire dalla seconda metà del secolo scorso, poiché la novità di Jedin (rilanciata da Cantimori) non fu – e non è ancora – pacificamente accettata. Innanzitutto, ci si chiede quanto dell'una e quanto dell'altra ci siano, in realtà, nel cattolicesimo cinquecentesco: in altre parole, gli studiosi – di formazione protestante ma anche semplicemente laica – si domandano se l'*invenzione* di un *Riforma cattolica* non serva per far dimenticare e cancellare le malefatte della *Controriforma* e quale rapporto esista veramente fra quelle che potremmo chiamare le due anime del cattolicesimo nella prima età moderna (ve n'è una sola?). Qualche riserva esiste anche da parte cattolica, e non tanto sul concetto di Controriforma (pacificamente accettato per quello che è stato: il risvolto violento della Chiesa), quanto invece sul senso da dare alla Riforma cattolica: e ci si è chiesti se fra il cattolicesimo medievale e quello moderno non sia da accentuare la continuità in luogo della discontinuità.

Ora, negli ultimi vent'anni una delle linee di frattura è stata individuata uscendo dall'ottica puramente interna alle problematiche religiose del XVI secolo. Alcuni studiosi infatti hannno evidenziato come una componente essenziale alla nascita e soprattutto alla diffusione della Riforma fosse stato il rafforzamento degli Stati: ciò è vero specialmente nel caso della prima Riforma – Chiesa luterana, zwingliana, anglicana – che di fatto ha preso forma a partire dalla volontà, ma anche dagli interessi, delle autorità civili – fossero esse re, principi territoriali, città – che la appoggiarono, contribuirono a strutturarla e in molti casi la *gestirono* concretamente. La rottura religiosa dell'Europa dunque deve essere vista non soltanto, e non unicamente, all'insegna di un rinnovamento spirituale, ma anche nell'ottica, pure fondamentale, del rafforzamento di alcune forme statali e insieme della contemporanea *costruzione* delle nuove Chiese, o della loro *ricostruzione* come accadde successivamente per quella tridentina. Non è esistita insomma solo una *pars destruens* (la critica distruttiva nei confronti della Chiesa romana da parte protestante). Ad essa è ben presto seguita un *pars costruens*, dalla quale hanno avuto origine le diverse Chiese nate dalla Riforma, con la loro struttura, la loro teologia e i loro apparati, anche censori. E proprio perché queste confessioni lottavano duramente l'una contro l'altra, esse tendevano a creare contrapposizioni violente. Si è perciò preferito usare la definizione di *età confessionale*, che non distingue tra aree cattoliche e aree riformate. E la confessionalizzazione portò con sé molti aspetti: la disciplina interna della Chiesa si fece più rigorosa; la struttura interna cercò di modernizzarsi, e così facendo si 'burocratizzò'; il clero assunse un volto 'professionale' e tese a distinguersi dal resto della popolazione. Sono tratti *moderni*? Sembrerebbe di poter rispondere positivamente pur nell'ambiguità che il termine comporta. Se è così, è impossibile allora non rilevare che essi sono comuni, in misura maggiore o minore, a *tutte* le confessioni cristiane occidentali del tempo. E ciò costituisce un punto di rottura interpretativa, dopo secoli nei quali, per definizione, l'apertura verso il futuro, la 'liberazione' del credente, la laicizzazione di tutta la società, i nuovi rapporti istaurati fra autorità civile ed autorità religiosa, una cultura più prammatica e moderna, la 'nuova scienza' – ma si potrebbe ancora andare avanti nel declinare il concetto di *modernità* –, sono stati considerati elementi tutti *costitutivi* delle *nuove* Chiese nate dalla Riforma. Il concetto tedesco di *confessionalizzazione*, parallelo a quello di *disciplinamento* – per il quale tutti gli Stati del tempo avevano interesse a sostenere *una* Chiesa che educasse i *fedeli* ad essere in primo luogo *sudditi* leali – ha dunque messo in forse anche la fiducia assoluta nella *modernità* della Riforma; ma ha anche messo in discussione linee di demarcazione troppo rigide fra diverse confessioni cristiane. Fra il rigore di Carlo Borromeo e quello di Giovanni Calvino, non ci fu forse una contiguità maggiore di quanto non si potesse riconoscere nel passato? Come si può notare, la prospettiva si è allargata e complicata sino quasi a smarrire le linee guida della riflessione originaria. E, infatti, non tutti gli storici sono disposti ad accogliere i suggerimenti della storiografia del disciplinamento. Certo, oggi pare comunemente accettato che si debba innanzitutto parlare non già di una *Riforma* – al singolare –, ma di *Riforme* – al plurale. Fra Quattro e Cinquecento, insomma, in Europa sarebbe esistito un sostrato comune, una comune attesa di riforme. E tale ansia di riforma dell'istituzione ecclesiastica, ma anche il bisogno di sentirsi maggiormente coinvolti in una fede più semplice e più vissuta, si sarebbe poi incontrato – o 'incarnato' – in situazioni diverse. E differenti sarebbero stati anche gli esiti ottenuti. Secondo tale prospettiva, la *Riforma cattolica* altro non sarebbe che *una* di queste riforme, quella appunto specifica della Chiesa romana (Prodi 1989).

Negli ultimi anni è stato anche proposto il termine, concettualmente assai più neutro, di *rinnovamento cattolico* (Hsia 1998). Questo termine lascia infatti sullo sfondo buona parte dei problemi oggetto di passate controversie: quanto abbia pesato la coercizione inquisitoriale; se la Chiesa romana sia stata o meno fedele alla sua tradizione; se abbia agito solo sulla spinta della Riforma protestante; che cosa ci sia di 'moderno' e cosa di 'conservatore' nella storia del cattolicesimo del XVI e del XVII secolo. Al contrario, il rinnovamento pone l'accento sulle novità poi concretizzatesi nel Concilio di Trento e sulla mondializzazione missionaria della Chiesa. E pare difficile comprendere tutto ciò nel termine, datato e limitato, di *Controriforma*. Che resta; che allude ad una parte, consistente e caratterizzante, della storia della Chiesa di Roma del XVI secolo; ma non ne racchiude certo *tutto* il percorso interno. Roma si trascinava sin dalla fine del Trecento molti nodi da tagliare, molte strutture da modificare, molte innovazioni da sperimentare. Da questo punto di vista, la riforma messa in atto nella seconda metà del secolo XVI riprese parecchi decreti dei Concili di Costanza e di Basilea. Eppure, il suo progetto aveva un'organicità speciale, una complessità sconosciuta ai Concili del secolo XV: portava in sé il travaglio di un'epoca molto sofferta, ma anche le riflessioni e i contrasti nuovissimi del nascente mondo moderno. Esprimeva la consapevolezza, ma anche il peso, di sentirsi direttamente responsabili della rottura dell'unità cristiana occidentale: la Riforma *fu* effetto degli abusi. Tutti gli uomini di Chiesa impegnati sul versante della riforma interna cattolica erano assolutamente convinti di questo. E quindi gli effetti della Riforma protestante furono almeno in parte positivi per Roma. Tuttavia, alcune esigenze presenti nella Chiesa prima di Lutero – la spinta verso la volgarizzazione dei testi sacri e della liturgia – e presenti ancora a inizio Cinquecento nel V Concilio Laterano, vennero a perdersi del tutto, proprio per la paura di ripetere le modalità che erano state assunte dai protestanti. Senza la Riforma, insomma, il rinnovamento avrebbe potuto sortire effetti meno restrittivi: e tuttavia senza la Riforma, forse, Roma avrebbe fatto una fatica maggiore nel trovare il coraggio per impostare un serio progetto di rinnovamento. Non interamente una *Riforma contro*, dunque. Certo, la Chiesa di Roma usò strumenti coercitivi particolarmente severi e crudeli nei confronti dell'*eresia*. Tutta-

via, Trento fu un Concilio interamente cattolico e pensato per la cattolicità, che ai protestanti concesse poco più del riconoscimento dei famosi abusi. Ma, se il problema stava negli abusi, allora alla loro soluzione bastava *la* Riforma. Un clero secolare e regolare ben formato, adeguato anche pastoralmente, con una forte motivazione vocazionale, sarebbe stato in grado di resistere alle indebite intromissioni della società, di tagliare i condizionamenti più pesanti, di essere un esempio vivente e dunque anche di riformare i propri fedeli. E, infatti, gran parte dei decreti conciliati vertevano precisamente su ciò, e per questo le resistenze alla riforma *interna* pensata sulla carta a Trento furono molte. Il Concilio non fu in grado di delineare un progetto completo di riforma, anzi navigò in molti casi a vista. Eppure stabilì dei precisi confini, distinse per sempre il cattolicesimo dalle restanti Chiese, delineò a grandi linee una complessa ristrutturazione e indicò soprattutto delle piste: la riforma del clero secolare, l'uso missionario dei regolari, la distinzione fra chierici e laici, il disimpegno nei confronti dei legami con la società del tempo. Non tutto fu deliberato, ma le linee portanti erano state certamente tracciate con cura. E il progetto consisteva in un accurato rimodellamento – culturale, comportamentale, morale, pastorale – del clero secolare, garantito dal *buon* vescovo, in modo tale che, in strettissimo collegamento con la sede romana, il *buon* parroco potesse educare il *buon* fedele. Ma, come ottenere tutto ciò? Il progetto tridentino non era certo volontario: ebbe implicita una buona dose di coercizione. Smettendo di ragionare *solo* in termini di Inquisizione ed Indice, si è infatti scoperto che non esisteva *solo* una *censura pubblica*, ma anche una più *interiore* e forse anche più cogente: la confessione. E su questo si sta ancora indagando in numerosi cantieri di ricerca. Eppure, anche questo strumento tipicamente tridentino fu ambiguo: un mezzo di controllo sottile ed efficace, ma anche, e insieme, di direzione e di consolazione spirituale, così forte da mettere in crisi, nelle mani esperte dei padri della Compagnia di Gesù, lo stesso potere dell'Inquisizione (Prosperi 1996). E come pensare poi alla Chiesa tridentina *senza* il suo sterminato peso nelle missioni, e dunque anche *senza* l'importanza del clero regolare, e dei suoi nuovi e vecchi Ordini e Congregazioni, l'altra faccia dell'universo cattolico del XVI e XVII secolo? Perché l'*educazione* è forse la cifra nuova di tutta questa complessa vicenda: dai seminari e dall'educazione del clero alle scuole di dottrina cristiana per i giovani, dalla predicazione alle missioni cittadine, dalle missioni oltre Oceano a quelle *interne*, dal controllo in negativo della stampa al suo uso strumentale, molta parte delle energie della Chiesa cattolica nata dal Concilio fu certo giocata sul versante di una educazione, che ebbe comunque un volto clericale, maschile e spesso censorio.

Per concludere, più che parlare di *Riforma cattolica* o di Controriforma, due aspetti che abbiamo visto intersecarsi continuamente, meglio sarebbe – e questa è anche la proposta contenuta in queste righe – allargare la visuale a quel Concilio di Trento che incarnò e sostanziò lo *spirito* e la *prassi* della Chiesa di Roma in quel difficile secolo che fu il Cinquecento, e parlare più semplicemente di *Chiesa tridentina*: termine storicamente corretto, ideologicamente non schierato, che ci consente di capire meglio in tutta la sua estensione complessità e ambiguità, una stagione storica lunghissima e contraddittoria. Con Trento, la Chiesa cattolica, prendendo coscienza di vecchi e nuovi mondi da evangelizzare, acquistò infatti una prospettiva pastorale sempre meno europea. Teso a *riformare*, non meno che a *innovare*, Trento costituì insomma un grande Concilio cattolico, in grado di fatto di tenere nel tempo, tanto che occorrerà arrivare all'Ottocento per vederne convocato un altro (il Concilio Vaticano I, 1869-1870, voluto da Pio IX).

(C. Di Filippo Bareggi)

Vedi anche

Carlo V, imperatore e re di Spagna; Carlo Borromeo, santo; Catechismi; Concilio di Trento; Confessione: gli intrecci; Congregazione dell'Indice; Gesuiti, Italia; Inquisizione romana; Missioni; Paolo IV, papa; Storiografia: Inquisizione romana; Valdesianesimo

Bibliografia

Bonora 2001, Bossy 1970, Brambilla 2000, Cantimori 1959(a), Di Filippo Bareggi 1999, Evennett 1968, Febvre 1957, Fragnito 1997, Hsia 1998, Jedin 1946, Jedin 1951-1975, O'Malley 2000, Prodi 1989, Prodi-Penuti 1994, Prosperi 1994(a), Prosperi 1996, Prosperi 2001, Reinhard 1977

Controversisti v. *Baronio, Cesare*; *Chizzola, Ippolito*; *Catarino, Ambrogio*; *Muzio, Girolamo*; *Roberto Bellarmino, santo*

Contumacia - Nel suo significato più esteso, definire un battezzato contumace equivaleva a dirlo ostinato nell'errore. Silvestro Mazzolini, che nel 1520 scrisse su ordine di Leone X la bolla papale *Exsurge Domine* che condannò Lutero, si riferì al riformatore tedesco come a un contumace per il suo rifiuto di riconoscere l'autorità della Chiesa a giudicare le sue dottrine. Ma in senso giuridico le corti ecclesiastiche, o il papa, potevano dichiarare contumace un imputato battezzato a cui era stata notificata l'apertura di un procedimento per crimini contro la fede cattolica ma si rifiutava di desistere, o di fare penitenza, o di risarcire il danno e lo scandalo. Contumace, dunque, per i tribunali della Chiesa ordinari e inquisitoriali, era un fedele che si rifiutava di presentarsi davanti alla corte dopo essere stato citato per tre volte in forma ufficiale e sotto minaccia di scomunica. Presso le corti inquisitoriali non presentarsi al tribunale una volta citati significava che l'accusato aveva lasciato la zona di residenza prima dell'arresto, o che era riuscito a fuggire di prigione prima del processo. Non presentarsi al tribunale implicava il disprezzo della sua autorità e, per estensione, dell'autorità della Chiesa cattolica. Tale mancata comparizione aveva come conseguenza una presunzione di colpa; il processo dunque poteva svolgersi *in absentia*, e i processati *in absentia* venivano quasi sempre dichiarati colpevoli. Nella gerarchia inquisitoriale dei crimini, così come esposta nei manuali inquisitoriali quali il *Sacro Arsenale* di Eliseo Masini (1621 e 1625), o il *Directorium Inquisitorum* di Nicolau Eymerich commentato nel Cinquecento da Francisco Peña, un eretico contumace era colpevolissimo poiché negava implicitamente all'autorità della Chiesa la facoltà di decidere su questioni di dottrina. Gli eretici contumaci impenitenti, se non catturati, erano condannati a morte anche da assenti e venivano arsi al rogo *in statua* (in effigie).

(J. Wickersham)

Vedi anche

Effigie; Manuali per inquisitori; Pena capitale; Pertinacia; Processo; Scomunica

Bibliografia

Brundage 1995, CIC, Eymerich-Peña 1607, Masini 1625, Tedeschi 1991

Conversione - Il termine si riferisce a un cambiamento fondamentale di religione, a un passaggio da un gruppo di credenze a un altro o da una religione a un'altra. Nella tradizione cristiana la conversione è antica quanto i primi seguaci di Cristo, che furono tutti dei convertiti. La conversione rimase un argomento fondamentale per l'intera epoca tardoantica, mentre il cristianesimo si diffondeva nell'area del morente Impero romano. Ma il termine assunse di nuovo un significato speciale all'inizio dell'età moderna, come risultato di un incremento e di una maggiore conoscenza delle alternative religiose dovuto alla diffusione della stampa; come esito dei problemi sorti dall'espansione europea e

dall'impatto con civiltà e fedi diverse da quelle fin lì conosciute; infine, come effetto della Riforma protestante e delle strategie ecclesiastiche e politiche che miravano a imporre certe credenze, il che portava spesso alle conversioni forzate o a una coatta ortodossia religiosa. A ciò si aggiunge la pressione contro i mori e gli ebrei nella Penisola iberica, che subì gli effetti uniformatori dei tribunali dell'Inquisizione. Ma anche altrove, in Europa, la crescita dell'antigiudaismo comportò un aumento dei battesimi coatti che si aggiunse alla questione di come trattare i cristiani che avevano rinnegato il battesimo in seguito alla cattura da parte dei turchi presenti nel Mediterraneo.

Anche se il Nuovo Testamento offre due modelli di conversione, il lento cammino di Pietro e l'istantanea esperienza della 'luce accecante' di Paolo, la seconda forma ha dominato l'immaginario occidentale e cristiano. Dopo la morte di Cristo, Pietro negò di essere suo discepolo finché non udì il canto del gallo per la terza volta (come aveva predetto Gesù). Solo allora egli aderì pienamente al cristianesimo. La conversione di Paolo al contrario concise con la sua drammatica esperienza sulla via di Damasco, quando egli inaspettatamente «vide la luce». L'esperienza di Paolo divenne il modello dominante nella Chiesa occidentale e influenzò fortemente il modo in cui altri (per esempio Agostino di Ippona), immaginarono le loro esperienze di conversione. Un altro elemento del modello paolino è che la conversione cancella il passato individuale in favore di nuove credenze e di una nuova identità; e che la conversione diviene permanente, un cambiamento da cui non si torna indietro. Le narrazioni di conversioni in linea con il modello paolino diedero luogo a una lunga serie di dotte disquisizioni sulla conversione. Gli studiosi delle sette hanno generalmente investigato sui motivi per cui la gente si converte a tali movimenti. Praticamente tutti hanno spiegato le origini dei nuovi movimenti religiosi in termini di «deprivazione». La teoria della «deprivazione» vede l'apparizione di nuovi movimenti religiosi (e la conversione a essi) come forma di compensazione per insufficienze individuali o di gruppo (economiche, sociali, fisiche, etiche o psichiche). I convertiti di solito sono stati considerati come psicologicamente 'deprivati'. Negli ultimi cinquant'anni tale lettura ha fornito la base per numerose ricerche scientifiche sulla Riforma. Quasi tutte le spiegazioni della rapida conversione al protestantesimo hanno fatto perno sull'idea che siano state le sottostanti motivazioni sociali, economiche o psicologiche, piuttosto che la fede stessa, a condurre la gente a tali conversioni. Le recenti ricerche invece hanno suggerito che le caratteristiche dell'esperienza di Pietro, la cui conversione implicava paura, dubbio, pressioni sociali e una fase di transizione, possano corrispondere meglio a molte, se non alla maggior parte delle conversioni rispetto al più drammatico, e dominante, modello paolino. Studiosi dei nascenti movimenti religiosi hanno così abbandonato la cornice esplicativa della 'deprivazione' psicologica e si sono mossi verso una motivazione che pone l'accento sulla 'socializzazione'. La conversione viene vista sempre più non come un evento ma come un processo. Le relazioni sociali, quali 'portali' per la trasmissione di idee, sono ora considerate cruciali in molte conversioni, insieme alla forza dei legami sociali tra i neofiti e i membri consolidati della 'nuova' religione. Durante il passaggio a nuove religioni, nuovi membri mostrano spesso segni visibili di impegno, anche quando nutrono dubbi sulla decisione presa o si sentono insicuri della propria dedizione. Infine, la conversione non costituisce un annullamento del passato individuale: spesso i membri escono 'fuori' da una religione prima praticata attraverso un tipico processo di socializzazione che ha molte somiglianze con quello mediante il quale essi erano entrati in essa. Questo nuovo approccio teorico significa non che i soggetti convertiti non abbiano mai sentito una pressione sociale, economica o psicologica (e cioè un senso di 'deprivazione'), ma piuttosto che la conversione può aver significato un processo più complicato di quanto ritenessero le passate interpretazioni.

Le complessità della conversione sono particolarmente palesi in due contesti comuni, specie all'inizio dell'epoca moderna: conversioni forzate e conversioni che attraversavano i confini di culture largamente incommensurabili. Conversioni imposte o propriamente forzate, frequenti nella Penisola iberica nell'epoca tardo medioevale, diventano più comuni in tutta l'Europa dopo l'inizio della Riforma, quando numerose magistrature o tribunali religiosi come l'Inquisizione spagnola e portoghese o i Concistori imposero ai fedeli l'omogeneità religiosa. Alcuni europei scelsero allora di non praticare la religione ufficiale ed emigrarono in altre regioni; oppure rimasero a fronteggiare le conseguenze, a volte fatali, della loro decisione. Altri ancora non scelsero né la fuga né la persecuzione o il martirio e aderirono alla religione ufficiale, facendo sorgere la questione se l'espressione esteriore della loro religiosità fosse diversa dalle loro credenze interiori. Etichettata come dissimulazione o come nicodemismo dal fronte protestante (che individuò negli eretici italiani i maestri dell'arte di mentire) tale pratica fu largamente condannata nel corso del Cinquecento, anche se numerose prove indicano che era comune, almeno nei primi decenni dell'epoca confessionale.

Conversioni forzate ebbero luogo anche negli imperi europei in espansione nel Nuovo Mondo, dove molti *indios* furono costretti a diventare cristiani con metodi non diversi da quelli adottati nella Penisola iberica. E le idee correnti sulla conversione istantanea e irreversibile hanno influenzato a lungo la comprensione degli studiosi riguardo al processo di conversione degli indigeni americani. Anche quando la conversione non fu dovuta solo alla costrizione, il linguaggio usato dai ricercatori per descriverla, il lessico della conquista e della vittoria, presumeva un centro e una periferia, un vincitore e un vinto. Riguardo ai vinti questo linguaggio suggeriva un annullamento del loro passato e la creazione di nuove identità. Studi più recenti sono arrivati a riconoscere che la conversione dei nativi americani non fu così semplice, e che le identità passate dei convertiti influenzarono vari aspetti della pratica delle nuove religioni abbracciate, comportando tra l'altro varie forme di recidività, di sincretismo e di adattamento.

(R.A. Pierce)

Vedi anche

Apostasia; Battesimo; Battesimo forzato, Italia; Battesimo forzato, Portogallo; Battesimo forzato, Spagna; Catecumeni; *Conversos*, Spagna; Giudaizzanti; *Indios*; Islam; *Moriscos*, Spagna; *Mouriscos*, Portogallo; Rinnegati, Italia; Rinnegati, Portogallo; Rinnegati, Spagna

Bibliografia

Beckford 1990, Morrison 1990, Rambo 1993, Schwartz 2008

Conversos, Spagna - Contrariamente alla parola giudaizzante, che designa un delitto giuridicamente constatabile, i termini *converso*, giudeo-*converso*, cristiano nuovo di origine ebraica (*cristiano nuevo*) e, in una certa misura, *marrano*, contrapposti al termine cristiano vecchio (*cristiano viejo*), hanno una forte componente soggettiva. Essi designano, con diverse sfumature, uno stesso modo di classificazione degli individui definiti in virtù di un'ascendenza ebraica diretta o dei loro antenati, mascherata da una conversione più o meno convinta al cristianesimo. Tale categorizzazione può declinarsi in termini biologici – aspetto meno evidente nella pratica, ma capitale dal punto di vista simbolico –, in termini giuridici e in termini sociali, punto quest'ultimo particolarmente importante. Una simile classificazione è opera della società inglobante più che di un'autocoscienza spontanea del gruppo così designato. Essa vige in Spagna dalla metà del XV alla metà del XIX secolo e in Portogallo dalla fine del XV alla metà del XVIII secolo, rappresentando in questi due paesi una base simbolica essenziale dell'ordine sociale. L'Inquisizione giocò un ruolo fondamentale nell'imporsi di tale categorizzazione.

La teoria, esposta esplicitamente a partire dagli anni Sessanta del Quattrocento nel *Fortalitium fidei contra Judaeos, Sarracenos aliosque fidei innimicos* del francescano Alonso de Espina, spiega che l'ebreo, anche convertito al cristianesimo, resta indefettibilmente un ebreo, e i suoi discendenti con lui, poiché la 'macula' si trasmette attraverso il sangue. Ciò implica una forte propensione all'infedeltà e un odio perverso per i cristiani. I *conversos* avrebbero dovuto dunque essere esclusi da tutti gli uffici di responsabilità e da tutti gli incarichi pubblici per ridurre per quanto possibile la loro capacità di nuocere. Questa teoria razzista – nel senso proprio del termine – all'inizio minoritaria, diventa dominante nel corso del XVI secolo. Essa rappresenta l'altra faccia della medaglia di una teoria della nobiltà che diviene anch'essa dominante in Europa nello stesso periodo, la quale basa la nobiltà su un'origine biologica ereditaria piuttosto che sul merito personale e rivendica per essa un accesso preferenziale alle cariche di responsabilità. Quale che sia il giudizio di valore dato alla marchiatura biologica dei giudeo-*conversi*, non bisogna dunque vedervi un'aberrazione. Essa rappresenta la traduzione ispanica di una corrente del pensiero europeo che assume qui modalità particolari, per la presenza di un'importante minoranza ebraica e per una storia segnata da un passato di frontiera della cristianità.

L'Inquisizione non era di per se stessa fautrice di una teoria 'razziale' della trasmissione dell'eresia. Tutta la sua pratica in materia di fede è fondata sulla possibilità della conversione sincera. Tuttavia, di fatto, vi rimane pericolosamente vicina. La pratica aveva rivelato rapidamente agli inquisitori che la trasmissione del giudaismo era un fatto essenzialmente familiare e che quanto non poteva il sangue lo faceva l'educazione. Essi furono quindi ben presto indotti a tenere esplicitamente conto della religione degli antenati dell'accusato nel corso dei processi: un gesto innocente per un vecchio cristiano – cambiarsi la camicia il sabato, ad esempio –, in un discendente di ebrei assumeva una connotazione molto sospetta. Tale è il senso dell'indicazione sistematica della provenienza etnica dell'accusato nelle *relaciones de causas* e della considerazione assegnata a questo fattore in tutti i manuali inquisitoriali. Ma è bene sottolineare anche che l'Inquisizione stessa non ha mai insistito pubblicamente su questo aspetto. Gli editti di grazia tacciono sulla questione: negli *autos de fe* erano i predicatori a farsi carico di sviluppare il tema, e non la normativa inquisitoriale, lasciando in qualche modo il problema sullo sfondo.

Ma non dimentichiamo che l'Inquisizione è stata in modo esplicito introdotta in Spagna, come pure in Portogallo, per determinare una netta divisione tra fedeli e infedeli all'interno del gruppo giudeo-*converso*, il cui riconoscimento sociale come gruppo è anteriore, l'abbiamo visto, alla nascita del tribunale. La creazione dell'Inquisizione significò essenzialmente l'accettazione, la ratifica ufficiale di un'ideologia anti*conversa* da parte della monarchia e del papato. L'Inquisizione svolse questa funzione fino alla fine della sua presenza in Spagna. L'importanza del 'fattore *converso*' non cederà il passo mai, nell'immaginario degli spagnoli, né al pericolo protestante né a quello *morisco*, nonostante la loro importanza per la storia del tribunale a partire dalla metà del XVI secolo.

Circostanza aggravante, l'Inquisizione, fin dai suoi primi anni, trovò migliaia di 'colpevoli', confermando così le peggiori previsioni dei sostenitori della teoria della 'macula'. Nel corso della sua storia, in Spagna come in Portogallo, la sua funzione antigiudaica fu così evidente che non solo ne dominò l'attività fino alla metà del XVIII secolo, ma fu oggetto di un'intensa campagna propagandistica a differenza di altri aspetti del suo lavoro. Così, sebbene sulla carta ne risultasse aliena, l'Inquisizione con la sua azione finì per alimentare l'ideologia della razza. Per opporsi a Olivares, l'inquisitore generale Sotomayor, per esempio, montò quasi dal nulla un'accusa di sacrilegio contro un gruppo di marrani portoghesi di Madrid e favorì consapevolmente un'esplosione di ideologia anti*conversa* la quale, coltivata dalle confraternite e dalle associazioni create per l'occasione, durò parecchie decine di anni. La capacità di mobilitazione del mito non era sfuggita al Santo Tribunale.

Ci sono casi in cui la nozione di *converso* indicò anche una categoria giuridica. Ciò è dovuto alla tendenza delle amministrazioni di antico regime a raggruppare, in casi specifici, i soggetti di diritto in diversi corpi intermedi dotati di giurisdizione propria. In questa 'giuridizzazione' della categoria di *converso* l'Inquisizione giocò un ruolo essenziale. Così ad esempio il recupero delle composizioni richieste ai riconciliati e ai discendenti dei condannati portò, a partire dalla fine del XVI secolo, all'unione temporanea di interessi comuni. Analogamente, la negoziazione da parte dei nuovi cristiani portoghesi, tra il 1604 e gli anni Trenta del Seicento, di brevi di perdono, ottenuti mediante pesanti versamenti finanziari, dovette portare necessariamente per gli stessi motivi a un'istituzionalizzazione del gruppo.

Non bisogna però esagerare questi aspetti. L'istituzionalizzazione non fu che circostanziale e temporanea. D'altro canto, l'ideologia anti*conversa* andava ben al di là della pratica giudiziaria, della religione o del diritto. Essa era anzitutto ideologia radicata nella società. Alcune istituzioni – a cominciare dall'Inquisizione e dai suoi ufficiali, più ancora che dai suoi giudici –, a partire dalla fine del XV secolo e dall'inizio del secolo XVI, intrapresero misure volte all'eliminazione dei *conversos*. Fu solo a metà del secolo XVI però che si stabilirono in Castiglia, disposizioni necessarie per assicurare la *limpieza de sangre* delle *élites* religiose e intellettuali, e poi nel XVII secolo delle *élites* municipali. Sempre più istituzioni pretesero dai postulanti un'inchiesta sulla purezza del sangue, di severità variabile: numerosi capitoli delle cattedrali, un numero crescente di istituzioni universitarie, gli ordini militari, e naturalmente molte confraternite, di mestieri e corporazioni nel XVII secolo, varie municipalità, tutte le province basche fin dall'inizio del XVI secolo. Dotarsi di un tale statuto fu un procedimento volontario e individuale; ma non ciò non impedì una sua rapida diffusione e generalizzazione. Le principali istituzioni l'appartenenza alle quali rappresentava un segno di rango sociale imposero statuti di *limpieza de sangre*. In questo stesso periodo l'idea di nobiltà finì per coincidere con quella di assenza di 'macula'.

Le inchieste sulla purezza del sangue, se menzionano sistematicamente l'assenza di ascendenza ebraica, insistettero sempre più nel corso del tempo su altri aspetti di onorabilità: vita e costumi onesti, assenza di mestieri vili nell'ascendenza, legittimità della nascita, appartenenza a corpi prestigiosi. Il sangue ebraico non fu che un fattore di corruzione fra gli altri, ben lontano dal rappresentare il problema più frequente nella pratica. Esso fu nondimeno l'aspetto più discusso, all'epoca, nella letteratura e nei libelli. L'esclusione a causa delle origini ebraiche fu avvertita come una specificità spagnola – cosa che fu effettivamente –, una fonte di orgoglio, un marchio di identità nazionale.

L'Inquisizione giocò in questo processo estremamente complesso e ancora poco conosciuto, un ruolo capitale. Fin dall'inizio contribuì a definire nelle sue pratiche il gruppo giudeo-*converso*, marcandone gli individui con la costante riattivazione della memoria delle condanne sotto l'effetto delle abilitazioni e con la presenza nelle chiese dei *sambenitos* con i nomi dei condannati. Essa acquistò in tal modo un ruolo di riferimento essenziale, quasi un guardiano della memoria. I suoi archivi sono estremamente interessanti. Il tribunale ne rifiutò per principio la divulgazione: conoscendone la loro forza distruttiva, se ne riservò l'utilizzo esclusivo. Le sue inchieste sulla purezza sono estremamente indicative. Dall'inizio del XVII secolo queste vengono considerate dalla monarchia come garanzia di qualità assoluta, al pari di quelle degli ordini militari e dei collegi maggiori. Nel corso del XVIII secolo l'essere familiare dell'Inquisizione diventa, agli occhi degli informatori nelle inchieste di altre istituzioni, un grado di nobiltà.

Fu del resto l'Inquisizione a ratificare le soluzioni di compromesso quando i conflitti tra le famiglie insediate e le famiglie nuove accusate di portare la 'macula' minacciarono gravemente la pace sociale (Contreras 1992). In sostanza, l'Inquisizione non ostaco-

lò l'integrazione nelle classi dirigenti dei *conversos* che pure contribuì, in modo più o meno violento, a individuare come tali. Alla fine del XV secolo essa consentì un rapido ripristinarsi della fortuna delle famiglie a cui aveva teoricamente confiscato i beni, preservando così una fonte di prelevamenti finanziari futuri; e non si oppose neppure alla introduzione, o reintroduzione, dei *conversos* nei posti di comando. Sotto Filippo II, quando il movimento di ricomposizione delle nobiltà municipali che caratterizzò il Cinquecento castigliano giunse alla sua fase ultima di stabilizzazione, il tribunale tollerò false inchieste perfino tra i propri *familiares*, ratificando pubblicamente dichiarazioni di purezza del sangue di cui conosceva perfettamente la falsità. Facendo ciò sapeva di mettere ai posti di potere persone ricattabili: una sola parola poteva infatti distruggerne reputazione e posizione sociale. Esso acquisì in tal modo quegli appoggi clientelari che gli permisero di condurre la politica di confessionalizzazione che all'epoca caratterizzò la sua azione giudiziaria.

L'atteggiamento nei confronti dei *conversos* portoghesi fu invece profondamente diverso. Il rifiuto in quel caso fu senza mezzi termini. Differenza di epoca e di contesto? Differenza nell'attitudine degli stessi marrani, poco inclini all'integrazione, al contrario dei *conversos* 'antichi' di Castiglia? Il ruolo capitale della nozione di *converso* nella storia dell'Inquisizione ha portato alcuni storici a chiedersi se non si trattasse di una categoria creata dal tribunale. Secondo le tesi più estreme (Netanyahu 1995, Saraiva 1956), l'Inquisizione inventò il delitto di giudaismo e su tale base costruì una rappresentazione del *converso* che fece di tutto per imporre socialmente, in modo da far accettare alla popolazione un'istituzione inquisitoriale il cui scopo era una riforma sociale conservatrice. Gli argomenti dei sostenitori di tali posizioni sono indifendibili: l'esistenza degli archivi quali si presentano al giorno d'oggi avrebbe implicato, secondo tale ipotesi, la fabbricazione nella segretezza più assoluta e attraverso i secoli di falsi molteplici, coerenti e ben informati sui riti giudaici. Tali eccessi non devono però impedire di considerare seriamente il nocciolo della questione. I gruppi di origine ebraica si integrarono massicciamente e totalmente nella società spagnola nel corso del XVI secolo: i nuclei di resistenza che si possono individuare ancora alla fine del XVI secolo non sono altro che reliquie. L'ideologia della purezza del sangue già a queste altezze non aveva più alcun fondamento. Fu l'immigrazione dal Portogallo, dove abbondavano i *conversos* marchiati come tali dalla locale Inquisizione, che lo mantenne in vita, tanto in seno alla società quanto forse addirittura, per reazione, all'interno delle stesse famiglie di *conversos* portoghesi. E tale discorso era fortemente inquisitoriale.

(J.-P. Dedieu)

Vedi anche

Abilitazioni; Battesimo forzato, Portogallo; Battesimo forzato, Spagna; Castiglia; Ebrei in Spagna; Espina, Alonso de; Filippo IV, re di Spagna; Inquisizione spagnola; *Limpieza de sangre*, Spagna; Marranesimo; *Moriscos*, Spagna; Olivares, conte-duca di; Perdoni generali; Protestantesimo, Spagna; Sotomayor, Antonio de

Bibliografia

Carrasco 2007, Contreras 1992, Dedieu 1987, Gil 2000-2003, Netanyahu 1995, Pulido Serrano 2002, Saraiva 1956, Soria Mesa 2000, Wachtel 2001, Yerushalmi 1971

Copernicanesimo - In storiografia il termine indica la cosmologia eliocentrica che si diffonde in Europa fra XVI e XVII secolo sulla base delle tesi dell'astronomo Nicola Copernico (Nikołaj Kopernik, 1473-1543), compendiate nel suo *De revolutionibus orbium coelestium* (Norimbergae, apud Ioh. Petreium, 1543, poi Basileae, Henricopetrus 1566).

Gli elementi cosmologici introdotti da Copernico in rottura con il sistema geocentrico tolemaico – comunemente accolto nella tarda antichità e nel medioevo –, sono costituiti dalla posizione del sole quale centro delle orbite planetarie (ossia, nella concezione prenewtoniana di cosmo finito, quale centro dell'intero universo) e dai due moti di rotazione sul proprio asse e di rivoluzione annua attorno al sole compiuti dalla terra. Sono tali elementi a definire la peculiare eterodossia del copernicanesimo rispetto all'immagine dell'universo fondata sulla fisica aristotelica e sull'esegesi letterale della Bibbia: è quest'ultima, infatti, attraverso una serie di luoghi scritturali ben presto codificati, a fare dell'astronomia l'area della più manifesta contraddizione storica tra il sapere filosofico e scientifico e quello religioso, almeno sino ai grandi dibattiti sull'origine della terra e del genere umano che sorgono nel XVIII e nel XIX secolo. I passi biblici più ricorrenti nella polemistica anticopernicana sono, in particolare: *Gb* 9, 6; *Gs* 10, 12-14; *Sal* 18, 6-7; 92, 1 e 103, 5; *Ec* 1, 4-6.

Dell'incompatibilità del moto della terra e della quiete del sole con la lettera biblica sono consapevoli sin dall'inizio Copernico stesso e i suoi corrispondenti, che prima ancora della pubblicazione del *De revolutionibus* possono conoscerne le tesi innovative attraverso il *Commentariolus* manoscritto (1530 ca.), con cui l'autore anticipa la propria opera principale, e attraverso la *Narratio prima* (1540) del matematico di Wittenberg Georg Joachim Rheticus. La celebre introduzione anonima al *De revolutionibus* di Andreas Osiander, autorevole teologo luterano e curatore del libro, con il suo surrettizio richiamo al carattere ipotetico e strumentale della teoria eliocentrica, volto a prevenire le critiche, chiarisce quanto la nuova astronomia nasca da subito sotto il segno del sospetto e della contraddizione con un universo culturale in cui il dato della rivelazione è ancora largamente norma di interpretazione del reale.

Il dibattito sulla cosmologia eliocentrica che, nel terzo e nel quarto decennio del Cinquecento, vede l'intrecciarsi di relazioni fra teologi e matematici cattolici e protestanti di lingua tedesca, mostra come la questione copernicana non denunci, al suo nascere, un'originaria peculiarità confessionale. È piuttosto l'evoluzione storica dell'età delle confessioni a conferire al copernicanesimo un segno di eterodossia nel contesto specifico della cultura cattolica. Nonostante le espressioni ostili riservate a Copernico da Lutero e Melantone, il geocentrismo non diviene mai articolo di fede a Wittenberg né altrove nel mondo protestante, e anzi le Province Unite e la città di Strasburgo ospitano – fra il primo terzo e la metà del Seicento – combattivi propagatori della nuova astronomia; al contrario, solo nel 1615 prende corpo quella censura dell'eliocentrismo destinata a incidere profondamente sul rapporto fra cattolicesimo e modernità, a indicare quanto le cause di un tale conflitto siano da rinvenire nella complessa maglia di motivi teologici, filosofici e politici che si cristallizza nel periodo di apice e di successiva crisi della Controriforma. Da questo punto di vista, la proibizione del copernicanesimo *ut thesis* è figlia tanto della vocazione della Chiesa postridentina a estendere l'ambito di pertinenza del magistero alle discipline profane quanto dello sclerotizzarsi del modello di gerarchia dei saperi dominante nelle università cattoliche, che dalla logica e dalla metafisica si eleva alla teologia scolastica, consacrata «regina delle scienze».

Vero è che l'attenzione degli organi romani di censura verso la cosmologia eliocentrica risale a ben prima del procedimento del 1615-1616. A breve distanza dalla sua pubblicazione si imbatte nel *De revolutionibus* il domenicano Giovanni Maria Tolosani, che nell'opuscolo *De coelo supremo immobili et terra infima stabili* (1546-1547) schiera i passi scritturali già visti e le argomentazioni del *De coelo* di Aristotele a confutare la tesi di Copernico. Che la terra sia mobile è «falsum», e da questo errore «plurima sequuntur absurda». «Falso»; «assurdo»: due categorie – fra le tante della complessa diagnostica inquisitoriale della devianza – di cui anche i qualificatori del Sant'Uffizio si serviranno in vista della proibizione del *De revolutionibus*. I fattori di rischio che Tolosani pone in evidenza dipendono sostanzialmente dal presupposto epistemologico che regge l'opera di Copernico, cioè a dire l'autonomia della ma-

tematica nell'elaborazione di un modello realista della natura tale da stravolgere il corretto ordine delle discipline, e dalla prevedibile sovversione dell'accordo storico fra ragione umana e rivelazione operato da Tommaso.

È proprio quest'ultima consonanza gerarchicamente formalizzata a legittimare canonicamente l'intervento di Tolosani in un settore nel quale, prima di allora, la Chiesa non aveva avuto occasione di pronunciarsi. La bolla *Apostolici regiminis*, approvata nella sede del Concilio Laterano V nel 1513, aveva ribadito l'inderogabilità della norma tomista della non contrarietà dei veri, per la quale la verità di ragione non può contraddire la verità di fede, stabilendo che «omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam, omnino falsam esse», e prescrivendo ai lettori di filosofia delle università di esporre l'approvata interpretazione del magistero allorché dovessero trattare di proposizioni sospette. Una considerazione che merita di essere fatta a margine di questo primo urto fra eliocentrismo e ortodossia romana riguarda, dunque, la serrata filiazione tra l'esercizio della censura teologica nelle materie di ordine naturale e la canonizzazione della teologia razionalista di Tommaso, che include in un'unica gerarchia dei saperi le verità rivelate e quelle conoscibili attraverso la ragione.

Dall'inizio del Seicento, poi, nel lavoro delle Congregazioni dell'Indice e del Sant'Uffizio il copernicanesimo si colora delle inquietanti sfumature proprie di un diverso complesso di saperi, non più inerente alle nuove applicazioni della matematica, bensì alla reviviscenza del platonismo e delle dottrine ermetiche. È in particolare la convergenza dei motivi del moto terrestre e dell'animazione dei corpi celesti a essere segnalata nella *Nova de universis philosophia* di Francesco Patrizi da Cherso (Ferrariae, apud Benedictum Mammarellum, 1591, proibita nel 1596, probabilmente per la concezione iniziatica del sapere che la innerva) e nella *Epitome astronomiae copernicanae* di Keplero (edita a Linz tra il 1618 e il 1622, i cui primi volumi vennero già proibiti nel 1619). Quello che si presenta al vaglio dei teologi romani come sistema copernicano, ancora a XVII secolo inoltrato, è dunque un composito insieme di dati osservativi e di suggestioni filosofiche e religiose difficilmente districabili gli uni dalle altre.

Discorso non dissimile per l'altra delle imputazioni mosse dal consultore dell'Indice Francesco Ingoli all'opera kepleriana: un'imputazione fertile di conseguenze di più vasta portata nella valutazione teologica del copernicanesimo laddove tocca direttamente il nervo scoperto dell'interpretazione biblica. L'astronomo tedesco «systema Copernici […] ut verissimum credit et defendit […]. Et ad evitandam Scripturarum authoritatem, exponit illas loqui non secundum veritatem sed secundum quoad nobis videtur et apparet» (Mayaud 1997: 65-67). Il tema dell'accomodamento, cioè dell'adozione di un linguaggio elementare da parte degli autori biblici, è uno dei punti di forza dell'ermeneutica dei copernicani, unica via d'uscita dall'alternativa fra l'immagine di una Bibbia patentemente disseminata di errori dove descrive il moto del sole e quella di due distinti e inconciliabili piani di verità, il piano soprannaturale e il piano filosofico. Ma ciò non toglie che tale ermeneutica richiami quella divaricazione fra livelli del sapere, fra la conoscenza arcana riservata ai filosofi e quella apparente, destinata agli incolti, che è propria della tradizione pitagorica e platonica e si declina variamente, in tutta l'età moderna, nell'assunto della religione come *instrumentum regni*.

L'idea di una verità occulta acquisibile attraverso un percorso iniziatico disciplinato dal segreto è un lascito che si riallaccia direttamente alla rinascenza ermetica e pitagorica del Quattrocento e al platonismo di Ficino, Pico e Cusano, che a sua volta, con l'insistenza sulla natura teofanica del sole, incide in profondità nella formazione di Copernico. A conferire un tono radicale al pitagorismo di fondo del *De revolutionibus* è però Giordano Bruno, che nel *De innumerabilibus, immenso et infigurabili* (Francofurti ad M., Wechel, 1591) e, prima ancora, nella *Cena de le ceneri* ([London, John Charlewood], 1584) celebra nell'astronomo polacco il protagonista della riscoperta dell'antica sapienza cosmologica occultata da Aristotele. Nel Nolano il copernicanesimo si erge a paradigma di quella nuova filosofia in grado di riportare alla luce l'arcana verità originaria, laddove agli indotti sono indirizzate le norme e gli insegnamenti semplici di una religione liberata dall'artificio del sapere scolastico.

I teologi incaricati dal Sant'Uffizio di istruire il processo leggono quasi certamente la *Cena* nel corso dell'esame dei libri di Bruno. Agli originari capi d'imputazione di ordine disciplinare e cristologico, e a quello «che il mondo è eterno, e che sono infiniti mondi», se ne aggiungono altri di più chiara matrice filosofica: i moti di rotazione e di rivoluzione della terra, l'animazione degli astri. Alle obiezioni dei giudici contro il moto terrestre, inconciliabile con i passi della Scrittura e il consenso dei Padri, Bruno risponde che questi ultimi «sono meno de' filosofi pratichi e meno attenti alle cose della natura» (Firpo 1949: 82).

Non sappiamo con certezza se il copernicanesimo sia incluso nella lista delle proposizioni estratte dagli incartamenti processuali da Roberto Bellarmino nel gennaio del 1599 e sottoposte a Bruno nello schema di abiura; dunque non possiamo stimare con precisione il peso della cosmologia eliocentrica nel complesso delle accuse formulate contro di lui, che comunque non deve essere sopravvalutato stante la gravità degli errori acclarati nelle materie ben più scottanti del dogma. Ma anche per quel che riguarda l'influenza della memoria di Bruno nelle successive determinazioni della Chiesa contro gli autori copernicani è difficile concludere, in assenza di evidenze dirette, che il suo processo sia recepito dal Sant'Uffizio come un precedente decisivo in occasione delle indagini sui copernicani che sfociano nelle censure del 1616. Probabilmente il solo che, per esperienza diretta, può stabilire un nesso immediato fra il caso di Bruno e la nuova indagine sui testi copernicani è il cardinale Bellarmino. Non è difficile ipotizzare che i punti controversi che al teologo devono apparire comuni al primo e ai secondi, a parte la cosmologia eliocentrica, rimandino a tre questioni di carattere squisitamente ermeneutico: la tesi dell'accomodamento, e dunque la proposta di un'interpretazione soltanto allegorica dei passi biblici contestati; quella della superiorità delle discipline filosofiche su quelle teologiche nell'indagine sulla natura; quella dell'esclusivo valore morale e parenetico della Bibbia. Entro queste coordinate si gioca la scelta del Sant'Uffizio e dell'Indice di proibire l'esegesi copernicana e di ammettere l'eliocentrismo solo come ipotesi strumentale atta a «salvare i fenomeni».

Si tratta di una scelta, questa, che scaturisce da una pianificazione dell'intervento censorio tutt'altro che scontata, e che è opportuno segnalare. Contrariamente alla consueta procedura d'indagine dell'Inquisizione, che prevede la verifica di ogni possibile indizio di errore al fine di formare un quadro il più possibile esaustivo dell'eterodossia del testo o della persona indagata, nel caso dell'istruttoria sul copernicanesimo del 1615-1616 assistiamo a una chiara delimitazione dell'oggetto d'indagine alle sole due proposizioni che definiscono l'eliocentrismo in senso astronomico, senza ulteriori implicazioni filosofiche. Le tesi sottoposte ai qualificatori del Sant'Uffizio il 24 febbraio 1616 sono specificate in termini puramente astronomici: «Che il sole sii centro del mondo, et per consequenza immobile di moto locale. Che la terra non è centro del mondo né immobile, ma si muove secondo sé tutta, *etiam* di moto diurno» (Pagano-Luciani 1984: 99). La cosa risulta singolare alla luce degli addebiti a carico di colui che dà origine a questa decisiva offensiva anticopernicana, e cioè Galilei.

Nel 1612 il *De phoenomenis in orbe lunae* di Giulio Cesare Lagalla punta il dito su una serie di analogie comuni al copernicanesimo galileiano, alla teoria corpuscolare di Democrito e all'infinitismo di Bruno. Il 21 dicembre del 1614, dal pulpito di Santa Maria Novella, Tommaso Caccini del convento di San Marco ammonisce quanti, per difendere l'eliocentrismo, disattendono la canonica esegesi letterale del passo di Giosuè sul miracolo dell'arresto del sole lungo l'eclittica. L'allarme è originato dalla circolazione della

lettera dello scienziato all'allievo Benedetto Castelli, che anticipa i temi della celebre lettera di Galileo a Cristina di Lorena con la distinzione fra gli ambiti della fede e della filosofia naturale e l'appello a un'interpretazione della Bibbia che non precluda la discussione della nuova astronomia. La predica di Caccini suscita inizialmente malumore a Roma; probabilmente per questa ragione il 7 febbraio 1615 è il priore di San Marco Niccolò Lorini a inviare al prefetto dell'Indice, il cardinale Paolo Camillo Sfondrati, una copia della lettera a Castelli, con le frasi insidiose debitamente sottolineate. Queste rinviano alle criticità ermeneutiche segnalate sopra: il principio dell'accomodamento, quello della pertinenza del testo sacro alla sola sfera religiosa e quello del primato della scienza sperimentale nell'indagine sul vero ordine della natura.

La lettera a Benedetto Castelli è immediatamente trasmessa al Sant'Uffizio per una prima valutazione. Su iniziativa del cardinale Agostino Galamini i cardinali inquisitori ascoltano poi una deposizione di Caccini, rilasciata il 19 marzo e, in forma scritta, il giorno successivo al commissario del Sant'Uffizio Michelangelo Seghizzi: e in essa si aggiungono ulteriori addebiti attribuiti a non precisati «seguaci» dello scienziato. Si tratta di addebiti che sembrano il frutto di una lettura del pensiero galileiano compiuta con le lenti distorcenti della teologia scolastica: «Iddio non è altrimente sustanza, ma accidente; Iddio è sensitivo, perché in lui son sensi divinali; veramente che i miracoli che si dicono esser fatti da' santi, non sono veri miracoli». Caccini precisa di avere tratto le notizie dalla testimonianza del reggente di Santa Maria Novella Fernando Ximenes; il quale, interrogato il 13 novembre successivo, conferma. «Ho sentito alcuni suoi scolari, i quali hanno detto che la terra si muove et che il cielo è immobile; […] che Iddio è accidente, et che *non datur substantia rerum* né quantità continua, ma che ogni cosa è quantità discreta, composta de vacui; che Iddio è sensitivo *dealiter*, che ride, che piange *etiam dealiter*» (Pagano-Luciani 1984: 95-97).

Echi di voci sparse ma, per l'Inquisizione, indizi sufficienti all'apertura di un'inchiesta. L'affermazione circa la natura accidentale di Dio pare prefigurare un possibile, estremo sbocco teologico delle teorie corpuscolariste che circolano nella scuola di Galilei, e che trovano una prima esposizione nel *Discorso sulle cose che stanno in sull'acqua* (1612) e sovvertono radicalmente la dottrina aristotelica della materia, individuando nelle forme e nella natura dei corpi l'effetto del diverso aggregarsi degli atomi. La nozione di un Dio «sensitivo *dealiter* [ossia secondo le sue proprie qualità divine], che ride, che piange» è un evidente trascoloramento del passaggio della lettera a Castelli in cui Galilei osserva retoricamente che l'ossequio incondizionato all'esegesi letterale della Bibbia implicherebbe che «sarebbe necessario dar a Iddio e piedi e mani e occhi, e non meno affetti corporei e humani, come d'ira, pentimento, odio» (Galileo 1890-1909: V, 282) E l'accusa di negare i miracoli sembra un'estremizzazione del tentativo compiuto dallo scienziato, nella stessa lettera, di accreditare un'interpretazione copernicana del miracolo del sole di Giosuè. Eppure nessun seguito è dato a questi possibili filoni d'indagine, e l'istruttoria resta d'ora in poi limitata alla sola connotazione astronomica del copernicanesimo e alle sue implicazioni ermeneutiche.

Sulla scelta deve probabilmente pesare l'ingresso in scena, fra l'inverno e la primavera del 1615, dei due testi che determinano l'andamento della questione: la *Lettera sull'oppinione de' pittagorici e del Copernico* (in Napoli, per Lazaro Scoriggio, 1615) del carmelitano Paolo Antonio Foscarini e la lettera di Galileo a Cristina di Lorena: testi che, da prospettive differenti – la concordanza fra la Bibbia e l'eliocentrismo per Foscarini, la separazione fra gli ambiti del sapere religioso e del sapere scientifico per Galilei – tengono al centro dell'attenzione il nodo ermeneutico come baricentro del caso. I segnali da Roma sono discordanti: se in gennaio Federico Cesi informa Galilei che «quanto all'opinione di Copernico, Bellarmino istesso […] m'ha detto che l'ha per heretica» (*ibid.*: XII, 129), in maggio monsignor Piero Dini gli confida che molti dei matematici del Collegio romano aderiscono riservatamente al copernicanesimo. A quella data, tuttavia, il cardinale Bellarmino ha già avuto modo di leggere il trattato di Foscarini, e, con una lettera indirizzata al frate calabrese il 12 aprile, di sbarrare la strada a qualsiasi ipotesi di legittimazione teologica dell'eliocentrismo.

È questo testo a offrire il modello teorico adottato dalla Chiesa romana nel suo rapporto con la scienza moderna almeno sino all'enciclica *Providentissimus Deus* di Leone XIII (1893) sullo studio della Scrittura. Sul piano epistemologico il cardinale rifiuta, sulle orme di Osiander, lo statuto di realtà alla cosmologia eliocentrica, concedendola solo come ipotesi, nel nome dell'inconoscibilità della vera costituzione della natura con gli strumenti della ragione umana. Sul piano dogmatico l'esegesi copernicana confligge apertamente con il decreto del Tridentino sulle fonti della rivelazione. Sul piano ermeneutico, infine, la proposta di una distinzione fra l'ambito scientifico e quello religioso urta con il carattere rivelato del testo sacro, che impone la validità integrale dell'interpretazione letterale della Scrittura accanto a quella figurata.

Quest'ultima osservazione di Bellarmino rispetta perfettamente la definizione di eresia sviluppata dalla scolastica cinquecentesca a partire dalla *Summa theologiae*, e argomentata al suo più alto livello dai fondativi *Loci theologici* di Melchor Cano (1563), dove la tipologia dell'errore di fede è definita con precisione sulla base della contraddizione di un assunto con le fonti della rivelazione. Essendo la Bibbia la più autorevole fra esse, qualsiasi assunto direttamente opposto al testo scritturale incarna di per sé il più grave fra gli errori, e cioè l'eresia. Tale criterio fa testo anche per la normativa inquisitoriale: come specifica il *Directorium* di Nicolau Eymerich, un'affermazione è da considerarsi eretica «vel quia est contra aliquem fidei articulum», «vel quia contra Ecclesiae generalis determinationem», «vel quia est contra Scripturam sacram per Ecclesiam approbatam, hoc est contra Biblia» (Eymerich-Peña 1585: 330 sgg.).

Di qui una seconda singolarità del procedimento del 1615-1616. Nella sessione dei consultori del Sant'Uffizio del 24 febbraio 1616 la tesi della centralità e dell'immobilità del sole è classificata «stulta», «absurda in philosophia» e «formaliter haeretica», in quanto apertamente in contraddizione con la Scrittura secondo la sua comune esposizione; le qualifiche di stoltezza e di assurdità filosofica sono evidentemente dovute al peso concettuale esercitato dal nesso che lega sistema del sapere aristotelico e ortodossia teologica. La tesi del moto di rotazione e di rivoluzione della terra è altresì giudicata degna della stessa censura in filosofia e, «spectando veritatem theologicam», «in fide erronea», ossia posta a un grado di devianza inferiore rispetto all'eresia formale della prima (meno cogenti sono i luoghi scritturali in proposito). L'incidentale «spectando veritatem theologicam» mostra come gli esperti incaricati dalla Congregazione rendano conto del copernicanesimo sotto due diverse prospettive, quella della verità teologica e, implicitamente, quella della verità filosofica. È sulla premessa che ha guidato la promulgazione della bolla *Apostolici regiminis*, e cioè la necessaria concordanza fra le due verità, che essi, giudicando della prima, possono giudicare anche della seconda, che alla prima è subordinata tomisticamente quanto ai mezzi e ai fini.

Non è tuttavia in questi termini dottrinali che viene chiusa la questione. Il parere unanime espresso dai consultori il 24 febbraio è smentito il giorno dopo nella seduta plenaria del Sant'Uffizio, alla presenza del papa: la nota di eresia formale è sostituita da una più vaga caratterizzazione di contrarietà alla Scrittura. Lo sappiamo dal celebre attestato consegnato a Galilei da Bellarmino il 26 maggio, in cui si notifica l'ammonizione al primo del divieto di «difendere» o «tenere» l'opinione copernicana, dichiarata «contraria alle Sacre Scritture». Il passo indietro è generalmente spiegato come segno di favore verso il filosofo del granduca: e, del resto, la qualifica di eresia a carico del copernicanesimo avrebbe radicalmente mutato la posizione del principale indiziato, rendendolo sospetto di eresia e, in quanto tale, passibile di inchiesta giu-

diziaria. Le voci che corrono appena dopo la pubblicazione della condanna dell'eliocentrismo parlano infatti di un Galilei «imputato di havere abiurato».

Disimpegnati in via informale dalla denuncia di Caccini pendente a carico di Galilei, gli apparati di censura romani devono tuttavia chiudere la procedura contro i testi sui quali nel frattempo si è appuntata l'attenzione: ossia il *De revolutionibus orbium coelestium*, la *Lettera* di Foscarini e un vecchio trattato di esegesi, i *Commentaria in Iob* dell'agostiniano spagnolo Diego de Zuñiga (Toleti, excudebat Ioannes Rodericus, 1584), un'opera in cui il possibile accordo fra Bibbia ed eliocentrismo ricorre incidentalmente, e della quale nessuno probabilmente si ricorderebbe se Galilei non l'avesse citata nella lettera a Cristina di Lorena. Alla deliberazione sulle opere incriminate è appositamente dedicata la riunione plenaria dell'Indice che si tiene il primo marzo: e questa seduta *ad hoc* è una terza singolarità del procedimento attivato contro la teoria eliocentrica. Viene stesa la bozza del decreto di proibizione, poi presentata a Paolo V e approvata. Il papa inoltre richiede espressamente che al decreto siano aggiunti «aliqui alii libri» fra quelli la cui condanna non è stata ancora resa pubblica: la scelta cade su cinque opere in nessun modo correlate a temi cosmologici. Sono questi titoli ad aprire il decreto della Congregazione dell'Indice del 5 marzo, il quale dal punto di vista testuale rappresenta un *unicum* fra i documenti prodotti dalla Congregazione laddove espone le ragioni della condanna del copernicanesimo. Copernico e Zuñiga sono sospesi *donec corrigantur*; Foscarini invece proibito e condannato *in toto*, a ribadire l'inaccettabilità di qualsiasi tentativo di rinnovare l'esegesi biblica in senso favorevole alla nuova astronomia.

La decisione di chiarire le motivazioni della condanna rende di fatto il decreto assai simile a una notifica di ordine dottrinale, sul modello dei documenti legislativi della Santa Sede. Essa è probabilmente dettata tanto dalla volontà di trasmettere un segnale inequivocabile alla comunità dei matematici quanto dalla consapevolezza della circolazione di altre opere del medesimo tenore, le quali, a rigore, dovrebbero essere considerate indirettamente proibite. Lo specificano le righe finali del testo, dove si rende noto che tutti gli altri libri «pariter idem docentes» sono proibiti e condannati oppure sospesi, a seconda che siano diretti a provare che la teoria eliocentrica si può accordare con la Scrittura, come quello di Foscarini, o si limitino a insegnarla come Copernico e Zuñiga. Il 9 aprile copia del decreto è trasmessa ai nunzi apostolici e agli inquisitori della Penisola.

Nel complesso, l'azione giudiziaria conclusa dal Sant'Uffizio ed eseguita dall'Indice contro il copernicanesimo apre un quadro dottrinale fra i meno limpidi della storia della Chiesa moderna. L'impressione è che la strategia adottata a Roma tenda più a voler incidere sull'insegnamento dell'astronomia eliocentrica e sulla sua adozione nelle scuole che non sulla sua diffusione attraverso le opere a stampa. Una strategia di contenimento, in altre parole, anziché di vera e propria repressione. Keplero è messo all'Indice soltanto nel 1619, nonostante i suoi volumi circolino da tempo, e comunque tale sorte tocca solo all'*Epitome astronomiae copernicanae*. La *Narratio prima* (pubblicata a Danzica nel 1540) di Rheticus (Georg Joachim von Lauchen) sembra non essere stata intercettata: e anche i rari casi successivi di interventi censori contro testi copernicani paiono più frutto di occasionalità che di vigilanza assidua. Più sensibili, nell'ottica della censura libraria, gli effetti della ricezione del decreto in Spagna: se il *De revolutionibus* è assente dal corpo dell'Indice spagnolo del 1632 (probabilmente a causa di una svista, poiché il nome di Copernico è comunque presente nella lista degli autori in apertura del volume), sono però citate tutte le opere di Keplero, poi Michael Maestlin, Jacob Christmann, David Origanus e Nicolas Muliers; non compaiono invece Zuñiga né Foscarini. Non sarà incluso nell'Indice spagnolo il *Dialogo* di Galilei, 'salvato' insieme con altri titoli da un conflitto di giurisdizione sorto fra la *Suprema* e il nunzio Monti in merito alla notifica ai vescovi del decreto di proibizione.

Di altro tenore l'impegno che la Congregazione dell'Indice profonde nella correzione di Copernico. Il *De revolutionibus* è uno tra i pochi titoli compresi nell'Indice romano la cui espurgazione non resta lettera morta: l'incarico è affidato a Francesco Ingoli, la cui relazione, presentata nell'aprile del 1618, è demandata al vaglio dei due matematici di migliore fama del Collegio romano, i padri Cristoph Grienberger e Orazio Grassi. La loro piena approvazione arriva ai primi di luglio; in ottobre le emendazioni sono convalidate; il decreto, con l'indicazione dei passi da cancellare e il *Monitum* di Ingoli da premettere al volume, è pubblicato nel maggio del 1620. I nomi di Copernico, Zuñiga e Foscarini sono compresi per la prima volta fra gli autori proibiti nelle aggiunte all'Indice clementino date alle stampe nel 1619. I decreti del 1616 e del 1620 sono pubblicati poi nelle successive aggiunte del 1624 e nell'importante Indice di Alessandro VII del 1664, che mette ordine a una congerie di titoli e decreti accumulata nel corso degli anni.

La correzione del *De revolutionibus* può essere intesa come la traduzione secondo il metodo censorio delle considerazioni rivolte da Bellarmino a Foscarini circa lo statuto disciplinare dell'astronomia. Le premesse epistemologiche di Ingoli sono le medesime: la «propriissima methodus» dell'astronomia consiste «nell'usare principi falsi e immaginari per salvare le apparenze», quali sono gli eccentrici, gli epicicli e gli altri formalismi geometrici della tradizione tolemaica. «Se i passi di Copernico sul moto della terra da non ipotetici si rendono ipotetici, essi non risulteranno contrari alla verità, né alle sacre pagine». La prima censura colpisce il passo della prefazione in cui l'autore dichiara di non voler tenere conto delle critiche di natura teologica alla sua tesi; quindi seguono i passi in cui è affermata la realtà del moto della terra, o si elencano le prove a favore di essa, o ancora si definisce la terra *sydus*, «pianeta» (capitoli 6, 8, 9, 10 e 11 del libro primo, capitolo 20 del libro quarto). Delle seicento copie che restano del *De revolutionibus* nelle due edizioni cinquecentesche, meno di ottanta presentano le correzioni imposte dal decreto del 1620: e, di queste, quasi tutte sono conservate in Italia.

La proibizione del copernicanesimo accomuna i paesi d'Inquisizione, Spagna, Portogallo e Italia: ma è solo negli Indici romani che trova spazio l'apparato emendativo con l'elenco dei passi da espungere, ed è solo nella Penisola che gli inquisitori si impegnano a incalzare le copie in circolazione del *De revolutionibus* e a cancellarne le frasi proibite. Uno sforzo del tutto coerente con la politica culturale della Chiesa della Controriforma: con la puntuale emendazione del *De revolutionibus* e il contestuale arresto dell'ipotesi di un'ermeneutica aperta alla nuova scienza le autorità censorie romane tracciano il quadro di un'astronomia cattolica che sappia essere aggiornata sul piano del calcolo e dell'indagine fenomenica senza tuttavia compromettere la gerarchia dei saperi e il primato indiscusso del magistero nell'interpretazione della Bibbia.

Di certo anche a questo si deve l'incertezza che regna in merito allo statuto dottrinale del copernicanesimo dopo la sua condanna: se un'opinione eretica è da rigettare *sic et simpliciter*, un'opinione contraria alla Scrittura può essere comunque corretta, svuotata della sua portata più radicale (la pretesa di descrivere la *vera* costituzione dell'universo) e utilizzata quale mero strumento operativo. La scelta di esplicitare l'intervento diretto del papa nell'emanazione del decreto sembra altresì diretta a segnalare la sua ascrizione all'intera Chiesa, rappresentata *in capite*, e come tale essa viene da subito recepita; i libri «giudicati perniciosi» sono stati proibiti «d'ordine anco di Sua Santità», recita la missiva del cardinale Sfondrati ai nunzi e agli inquisitori.

I richiami al decreto di condanna si fanno più frequenti dall'inizio degli anni Venti, in buona parte per opera di astronomi e biblisti gesuiti. Tuttavia il problema dello statuto dottrinale del copernicanesimo resta privo di soluzione definitiva. La fragilità teologica di un attributo di contrarietà alla Bibbia, che però non incorre nell'eresia, apre la strada a una coesistenza tra interpretazioni contrastanti che permane nel lungo periodo e che, con l'esaurimento della spinta egemonica della Controriforma e il suo

progressivo irrigidirsi in disciplina rituale, permette di fatto alla cosmologia eliocentrica, fra Sei e Settecento, di circolare sottotraccia in Italia e financo di essere insegnata nelle università, fatto salvo l'ossequio al «salutifero editto» dell'Indice.

L'incertezza sulla qualifica della teoria copernicana si amplia nel giro di pochi anni dalla condanna, riflesso delle difformità che separano i diversi contesti culturali in cui essa è recepita. L'ambasciatore del granduca, Piero Guicciardini, e Alessandro Tassoni, nel marzo del 1616 parlano di errore ed eresia, Antonio Querengo il 5 marzo di contrarietà alle dottrine infallibili della Chiesa, l'Avviso di Roma del 12 marzo di contrarietà alla Scrittura. Il decreto di emendazione del 1620 la menziona come «principia […] sacrae Scripturae, eiusque verae, et catholicae interpretationi repugnantia». Per l'Indice spagnolo essa è «parum tuta, et periculosa in fide, atque adeo in speciem valde adversa nonnullis Scripturae locis». Urbano VIII nel 1624 si dice sicuro che la Chiesa «non l'havea dannata né era per dannarla per heretica, ma solo per temeraria» (Beretta 1996b).

Solo nel 1633 l'abiura imposta a Galilei in qualità di «vehementer suspectus de haeresi» sembra mutare i termini della questione. Come nota Francesco Beretta, il sospetto di eresia che grava sull'imputato trasforma *a posteriori* lo statuto dottrinale del copernicanesimo, sino a qualificarlo, almeno in via teorica, come eresia formale. Si tratta di un'ulteriore singolarità del caso, che fra l'altro implica che la dottrina contraria, ossia il geocentrismo, debba essere tenuta *de fide*. Durante il processo del 1632-1633 il Sant'Uffizio, impegnato nella ricerca di una via d'uscita dignitosa da una faccenda ispida di risvolti diplomatici, preferisce non affrontare la questione: ma, del resto, è il papa stesso a sottrarre al supremo tribunale della fede la competenza sull'istruttoria per affidarla a una commissione ristretta di teologi di sua scelta, Agostino Oreggi, Zaccaria Pasqualigo e Melchior Inchofer.

Da questo momento l'indirizzo ufficiale della Chiesa in materia di copernicanesimo si assesta sulla soluzione di compromesso elaborata nel 1616. Le autorità di censura si disimpegnano via via, nel prosieguo del secolo, da una vigilanza più che sporadica sulla questione. La proibizione del *Dialogo* è pubblicata dalla Congregazione dell'Indice nell'agosto del 1634, mentre la sua edizione latina, il *Systema cosmicum* uscito a Strasburgo nel 1635 (Augustae Treboc., imp. Elzeviriorum, typ. Davidis Hautti, 1635), resta sconosciuta; l'edizione latina di Lione del 1641 è proibita dal Sant'Uffizio nel 1642 insieme con l'apparato di scritti copernicani annesso dagli editori e i *Progymnasmata astronomiae restitutae* di Philips van Lansberg (Middelburgi Zelandiae, apud Zachariam Romanum, 1628): ma il decreto resta nei verbali senza che quei titoli siano mai inclusi nell'Indice. Al 1685 risale un mandato della Congregazione dell'Indice che impone l'aggiunta dell'iscrizione «hypothesis erronea» a una *tabula cosmica systematis Copernici* stampata a Roma; al 1695 un semplice ammonimento nel palazzo del Sant'Uffizio, senza imposizione dell'abiura, a un oratoriano belga che ha difeso il moto della terra e il linguaggio figurato della Scrittura. La proibizione del *Newtonianismo per le dame* di Francesco Algarotti, nel 1744, quando già da tempo le opere apertamente copernicane di Newton e di Willem Jacob s'Gravesande circolano in Italia, sembra invece dovuta soprattutto alla gnoseologia sensista che percorre il libro e all'avvio della grande offensiva antimassonica della Chiesa.

La seconda edizione italiana del *Dialogo*, pubblicata alla macchia nel 1710 con il falso luogo di Firenze, non è fatta segno di alcuna attenzione inquisitoriale, forse anche per l'inclusione del testo della sentenza e dell'abiura di Galilei, dotato ormai di un puro valore storico-documentario. Anzi nel 1742 l'abate Giuseppe Toaldo, nel richiedere al Sant'Uffizio il permesso di stampa del *Dialogo*, spiega di voler stabilire il testo proprio su quello del 1710; l'edizione vede la luce due anni dopo con un'introduzione cautelativa formata da una nota al lettore di Toaldo, dalla sentenza e dall'abiura e dalla *Dissertazione sovra il sistema del mondo degli antichi ebrei* del biblista benedettino Augustin Calmet – il quale, per paradosso postumo, si vale proprio della tesi dell'accomodamento quale chiave d'interpretazione del geocentrismo scritturale. A questa data tuttavia, con il dibattito sul sistema del mondo ampiamente consegnato al passato, a essere d'ostacolo non è più la possibilità di un'ermeneutica svincolata dal comune sentire dei Padri, bensì i decreti dell'Indice e del Sant'Uffizio in sé, in quanto disposizioni ancora pienamente in vigore.

A Roma, infatti, con il trionfale ingresso di Newton nel dibattito scientifico nel primo quarto del XVIII secolo, favorito dai più aperti intellettuali di Curia in opposizione al cartesianismo razionalista e atomista, il clima è profondamente cambiato. La teoria relativista dello spazio che la cosmologia e la fisica celeste newtoniane sottendono traduce in categorie nuove il sistema copernicano: in un cosmo privo di confini, nel quale i pianeti non ruotano più attorno a un centro assoluto bensì si muovono lungo orbite ellittiche in virtù della reciproca attrazione gravitazionale, il *centrum mundi* non corrisponde né alla terra né al sole, ma può essere identificato con ogni luogo intermedio rispetto alla combinazione delle forze esercitate da ciascun corpo celeste sugli altri. Di questa nuova visione del cosmo si sostanzia il progetto del maggior astronomo attivo all'epoca in Italia, il gesuita Ruggero Giuseppe Boscovich, di archiviare definitivamente la preclusione della Chiesa al copernicanesimo, svuotando di significato matematico l'opposizione fra il geocentrismo tolemaico e l'eliocentrismo a universo chiuso del *De revolutionibus* (*Dissertatio de maris aestu*, Romae, ex typographia Komarek, 1747).

In merito alla questione del divieto del copernicanesimo il risultato più significativo conseguito dal cattolicesimo progressista è tuttavia modesto. La clausola di proibizione dei libri «pariter docentes» l'eliocentrismo è stralciata dall'Indice del 1758, mentre non smettono di figurarvi gli autori citati *ad nominem*, ossia Copernico, Galilei, Keplero, Foscarini e Zuñiga. A monte, il pontificato riformista di Benedetto XIV: in via indiretta, con la promulgazione della bolla *Sollicita ac provida* (1753), che detta le regole per la riorganizzazione delle procedure di censura; in via diretta, con un suo intervento personale nella questione, seppure non valutabile con precisione.

Il memoriale per la riforma dell'Indice presentato al papa nel 1754 dal segretario della Congregazione Tommaso Agostino Ricchini prevede, in realtà, la derubricazione dei nomi di Copernico e Galilei. La perizia è affidata al padre Pietro Lazzari, docente di storia ecclesiastica al Collegio romano: la sua relazione, databile alla primavera del 1757, restituisce di fatto il punto di vista degli intellettuali riformatori romani in merito a una questione ampiamente passata in giudicato nel dibattito scientifico, ma che ancora tocca nel vivo l'equilibrio dei poteri in Curia e il rapporto fra Chiesa e cultura europea. Secondo Lazzari, se il copernicanesimo «fu […] con buone ragioni prudentemente posto» all'Indice, «queste ragioni non vi sono più ora nel ritenerlo» (Baldini 2000a: 307-308). Il cuore della proposta, concordata con Boscovich, sta nel giocare i progressi della scienza astronomica a favore della legittimità sia delle censure di centoquarant'anni prima, sia di un nuovo provvedimento atto a rimuoverle. L'eliocentrismo della cosmologia newtoniana non è più quello di Copernico, Keplero e Galilei: non solo è ora suffragato da numerose prove sperimentali (l'aberrazione della luce stellare, la nutazione dell'asse dell'equatore), ma non contrasta nemmeno più con la lettera biblica, poiché il principio del moto relativo dei corpi rende vana la nozione stessa di centro assoluto dell'universo, mentre la legge della gravitazione permette di sostenere che il sole non sia realmente il centro del sistema planetario, ma ruoti anch'esso attorno a un centro, corrispondente al comune centro di gravità.

La relazione di Lazzari rende chiaro come la questione copernicana, alla metà del XVIII secolo, sia del tutto storicizzata a Roma, quantomeno sotto il profilo strettamente scientifico e filosofico. Il nodo cruciale della questione arretra così al livello dell'autorità del Sant'Uffizio e dell'Indice e della coerenza delle loro determinazioni attraverso i secoli. In questo frangente si preferisce lasciare

la cosa in sospeso, e tale è probabilmente l'espresso intendimento di Benedetto XIV, il quale impone che «omittatur decretum quo prohibentur libri omnes docentes immobilitatem solis et mobilitatem terrae» (Mayaud 1997: 197-198). L'Indice riformato esce nel 1758, dopo la morte del papa: senza il decreto di censura, ma con i cinque titoli già condannati a figurare ancora nell'elenco. Il ritiro di un libro dall'Indice implica infatti la revoca di una sentenza di condanna: ossia, in assenza di nuove definizioni dottrinali, la sconfessione del tribunale che l'ha emanata. Pochi anni dopo, nel 1765, il prefetto dell'Indice cardinale Antonio Andrea Galli fa notare a Joseph Jérôme de La Lande come il ritiro della proibizione di Galilei dovrebbe essere preceduto dall'abrogazione della sentenza del Sant'Uffizio.

È dall'ambiguità di questa situazione di stallo che prende corpo la fase conclusiva delle vicende che riguardano il copernicanesimo come problema politico e giuridico per la Chiesa (ché come problema storico esso non smetterà di porsi sino a tempi recenti). La questione copernicana è un fattore – e non di secondo piano –, della crescente divaricazione con il mondo moderno che scuote la Chiesa romana nel tardo Settecento: in essa si incrociano tanto la frizione tra le due anime del cattolicesimo italiano – quella curiale e quella più aperta alle istanze di riforma –, quanto la ridiscussione della tradizionale primazia del Sant'Uffizio nella geografia ecclesiastica dei poteri.

Il contesto scientifico è quello di una ripresa della divulgazione astronomica e delle ricerche sperimentali sui moti di rotazione e di rivoluzione della terra, di certo favorita dall'abolizione del divieto generico contro l'eliocentrismo. Sul piano di una rilettura complessiva della vicenda è però Girolamo Tiraboschi, nella sua *Storia della letteratura italiana*, ad affrontare per la prima volta nel 1780, in merito al processo di Galilei, il problema sino ad allora taciuto, quello dell'errore compiuto con la condanna del copernicanesimo, e a indicare come sola via d'uscita onorevole quella del circoscrivere, del distinguere, del limitare le responsabilità. «Il Galileo non fu condannato né dalla Chiesa universale, né dalla romana, ma solo dal tribunale dell'Inquisizione, a cui niuno tra' teologi più zelanti ha mai accordato il diritto della infallibilità; e che anzi il riflettere che la Chiesa, anche in que' tempi ne' quali credevasi comunemente che la dottrina del Copernico e del Galileo fosse contraria a quella della sacra Scrittura, pure non condennolla giammai come eretica, ci fa conoscere con qual cautela essa proceda nelle solenni sue decisioni» (Tiraboschi 1787-1794: VIII, 173).

Salvare insomma l'infallibilità del papa sacrificando il prestigio del Sant'Uffizio: un'operazione delicatissima e dall'esito tutt'altro che scontato, e che infatti, nell'ultimo quarto del Settecento, ancora non passa a Roma, dove le battaglie condotte senza sosta contro regalisti, giansenisti e *philosophes* rinsaldano l'ala intransigente che fa capo alla casa generalizia dei domenicani e agli organi centrali di censura. Non a caso la ristampa romana della *Storia* di Tiraboschi viene bloccata, poi emendata di proprio pugno dal maestro del Sacro Palazzo Tommaso Maria Mamachi dove si descrivono i fasti dell'antica scuola eliocentrica della Magna Grecia. Nonostante la riforma dell'Indice, il moto della terra è ancora ammesso solo sotto la vecchia cautela dell'ipoteticismo. A non smettere di bruciare sotto la cenere è un conflitto tra la Chiesa, la sua storia, e il principio della conclusività delle determinazioni del magistero. Come ha capito bene Tiraboschi, per salvare questo principio occorre sacrificare la decretazione del 1616 e del 1633, che, pur ancora formalmente in vigore, ha un valore non più che simbolico. Su questo dilemma si giocano gli eventi che, tra il 1820 e il 1822, conducono infine alla chiusura giuridica e teologica del caso.

Il cosiddetto affare Settele è oggi sufficientemente noto per dover essere rievocato nei particolari. Giuseppe Settele è docente di Astronomia alla Sapienza; è anche un chierico costituzionale, che nel 1812 ha prestato il giuramento di fedeltà all'impero francese. Filippo Anfossi è un teologo specializzato in polemica antigiansenista e antilluminista, maestro del Sacro Palazzo dal 1814 con la definitiva rotta francese e il ritorno del papa, membro dell'Accademia di religione cattolica, il circolo culturale di riferimento del partito intransigente romano. Anfossi, nel gennaio del 1820, nega l'*imprimatur* agli *Elementi di ottica e di astronomia* di Settele, poiché il copernicanesimo vi è insegnato come tesi. A sostenere le ragioni dell'astronomo è invece Maurizio Olivieri, prima assistente, quindi commissario del Sant'Uffizio.

Dall'impressionante mole di documenti prodotti dalle parti emerge come il merito della questione sia di fatto fermo a sessant'anni prima, all'epoca di Benedetto XIV. Un punto fermo di dottrina resta tale anche per i più aperti patrocinatori della causa di Settele, Olivieri e il procuratore generale dei barnabiti Antonio Maria Grandi, incaricato dal Sant'Uffizio di stendere la relazione sul caso: vale a dire la legittimità dell'intervento censorio *in philosophicis*, che si traduce anche in legittimità di una successiva modifica dei provvedimenti già emessi. Non a caso le considerazioni inoltrate dai due a Pio VII sono di ordine storico, giuridico e scientifico, e non più latamente ermeneutico; e non a caso, nel rievocare le vicende della condanna di Copernico e di Galilei, Olivieri si rifà alla *Storia* di Tiraboschi e alle sue prolusioni all'Accademia dei Dissonanti di Modena. In primo luogo, ricorda, l'eliocentrismo è presupposto comune di manuali, trattati e relazioni osservative che si stampano e si vendono senza veti. In secondo luogo, l'effetto della derubricazione dall'Indice del decreto generico di proibizione del copernicanesimo è da intendere come un implicito assenso al suo studio e al suo insegnamento. Infine il sistema eliocentrico assunto nella sintesi newtoniana è altra cosa rispetto a quello condannato nel 1616.

Di contro a queste tesi, il maestro del Sacro Palazzo fonda le proprie argomentazioni sulla distinzione fra il piano umano della ragione e dell'opportunità politica e il piano divino delle superiori determinazioni della Sede Apostolica. E lo fa rovesciando a proprio favore tutte le contraddizioni di cui è costellata la questione copernicana sin dalla prima condanna. Anfossi si rifà al voto unanime dei consultori del Sant'Uffizio del 25 febbraio 1616, alla notifica impartita a Galilei da Bellarmino dietro ordine del papa, alla condanna di Zuñiga e Foscarini. I progressi dell'astronomia e la brillante elusione del problema offerta dall'universo di Newton sono privi di alcun significato: «I pontificii decreti, ove si tratta della vera intelligenza delle Scritture, da cui dipende la fede, sono irreformabili». Infine, «la santa Sede […] mai non muta i suoi sentimenti nella vera intelligenza delle Scritture», perché l'assistenza dello Spirito Santo è la stessa nel 1616 come nel 1820 (Brandmüller-Greipl 1992: 310-17).

Pio VII e il Sant'Uffizio ingiungono più volte al maestro del Sacro Palazzo di conferire la licenza di stampa al manuale di Settele e alla riproduzione di alcuni estratti sul «Giornale arcadico». Quanto ai cinque autori all'Indice, ancora nel dicembre del 1823, nonostante le pressioni di Olivieri, i consultori del Sant'Uffizio sembrano non voler prendere una decisione. Le fonti non danno conto degli sviluppi successivi: tuttavia il nuovo Indice di Gregorio XVI esce nel 1835 senza i nomi di Copernico, Zuñiga, Foscarini, Keplero e Galilei. La questione copernicana è, almeno giuridicamente, terminata.

(F. Motta)

Vedi anche

Atomismo; Benedetto XIV, papa; Brahe, Tycho; Bruno, Giordano; Galilei, Galileo; Newton, Isaac, e newtonianesimo; Roberto Bellarmino, santo; Scienze della natura

Bibliografia

Baldini 2000(a), Beretta 1999(b), Brandmüller-Greipl 1992, Bucciantini 1995, Eymerich-Peña 1585, Firpo 1949, Galileo 1890-1909, ILI, Lerner 1999, Lerner 2004, Mayaud 1997, Pagano-Luciani 1984, Pardo Tomás 1991, Spruit 2001, Tiraboschi 1787-1794

Corano - Il Corano (dall'arabo *Qur'ân*, 'recitazione') è il libro sacro e la prima fonte di diritto dei musulmani. Per i credenti esso costituisce l'insieme delle rivelazioni divine predicate dal fondatore dell'islam Muhammad (Maometto). Dal secolo XII il mondo cristiano ne ebbe una conoscenza più dettagliata attraverso la traduzione latina eseguita per conto di Pietro il Venerabile e facente parte del cosiddetto *Corpus Toletanum*, che a lungo avrebbe costituito il compendio dello scibile latino riguardo alla dottrina musulmana: oltre alla citata traduzione del Corano (*Lex Saracenorum seu Alchoran*), la collezione comprendeva diversi testi di genere storico-biografico islamico e apologetico cristiano. Su tale versione si basò la prima edizione latina a stampa del 1543, ad opera di Theodor Buchmann (Bibliander), lettore di teologia presso la *Grossmünsterschule* di Zurigo dove era succeduto a Hulrich Zwingli. Questa traduzione, integrata da altro materiale, tra cui la *Praemonitio* di Lutero contro la legge islamica, fu compresa nell'Indice romano del 1559 (che seguiva a un generico divieto del Corano nell'Indice di Venezia e Milano del 1554), ma pochi anni prima era servita probabilmente per la versione italiana, *L'Alcorano di Macometto* (1547), ad opera di Andrea Arrivabene, che pure asseriva di essersi avvalso dell'originale arabo. Anche in questo caso non si trattava in realtà di una semplice traduzione, ma di un apparato testuale in cui trovavano posto, tra l'altro, una *Vera vita di Macometo tratta dalle historie di christiani* e una serie di digressioni sulla religione musulmana, secondo un modello controversistico che rimandava sostanzialmente al *Corpus Toledanum*. L'interesse inquisitoriale nei confronti di tale opera va per lo più inquadrato all'interno della diffusa percezione di un legame tra le tendenze riformatrici e le dottrine islamiche. Per due volte Arrivabene fu seriamente sospettato di eresia per i suoi contatti con un piccolo gruppo vicino all'evangelismo valdesiano; e se, a quanto pare, non fu la sua traduzione a suscitare l'interesse degli inquisitori su di lui, è vero che con sempre maggiore frequenza il Corano apparve un testo collegato all'eresia: un'opera che veniva richiamata in tema di tolleranza religiosa, ma anche di antitrinitarismo e anabattismo. Nella seconda metà del secolo XVI, in particolare tra Venezia e Padova, capitò più di una volta che ai sospetti di eresia venissero sequestrate, tra gli altri libri, copie del Corano. E il testo islamico, magari conosciuto attraverso la traduzione di Arrivabene, figurò in numerosi altri processi inquisitoriali del Nord Italia, come attesta anche il celebre caso del mugnaio friulano Domenico Scandella (Menocchio).

Ripresa e ampliata nell'Indice tridentino del 1564, la proibizione del Corano e delle sue traduzioni era allora già un fatto consolidato nella Penisola iberica. All'Indice portoghese del 1547, rimasto manoscritto, risale una prima condanna, che colpì i «libri della setta di Maometto in ebraico o in volgare». Un accenno più esplicito al Corano si incontra nel successivo Indice lusitano del 1551; allo stesso anno data anche il primo divieto espresso dall'Inquisizione spagnola, che nel proprio Indice incluse il Corano e altre opere «dove si trovano errori della setta di Maometto», sia in arabo, sia in traduzione. La condanna fu confermata poi dall'Indice di Fernando de Valdés del 1559. In Spagna l'attenzione al testo coranico, e alla lingua araba, rifletteva la preoccupazione inquisitoriale per la cospicua minoranza dei *moriscos* (fenomeno ben più rilevante di quello dei *mouriscos* in Portogallo), come attestano opere di controversistica quale quella cinquecentesca di Juan Andrés, autore di un *Libro que se llama confusión de la secta mahometana y del Corán* (1515). Nella Penisola iberica, in ogni caso, traduzioni del Corano erano circolante da tempo (si possono ricordare una versione catalana del secolo XIV, oggi perduta, e quella castigliana di Juan de Segovia della metà del secolo XV). In Spagna il Corano continuava ad essere diffuso anche tra i *moriscos*, e ciò malgrado la sempre meno ampia conoscenza dell'arabo classico e gli ovvi rischi legati alle indagini inquisitoriali. Alcuni si rifecero forse a versioni *aljamiade* (cioè scritte in lingua romanza ma con caratteri arabi), altri ne mandarono a memoria l'intero testo o parti di esso; pochi infine continuarono a praticarne la lettura in originale, come si desume da alcuni sequestri di libri operati dall'Inquisizione ancora alla fine del secolo XVI (il Sant'Uffizio aveva vietato le opere a stampa in arabo già nel 1511). Effetto delle condanne romane fu il progressivo innesto dell'allarme anti-protestante sull'asse della tradizionale battaglia anti-musulmana, divenuti espliciti con l'inserimento dell'edizione di Basilea prefata da Lutero nell'Indice portoghese del 1581 e di quello spagnolo del 1583.

Anche dopo la cacciata dei *moriscos* dalla Spagna (1609), nell'Europa del secolo XVII l'interesse nei confronti del Corano rimase comunque vivo, pur se ancora profondamente legato alla tradizione controversistica. Ludovico Marracci fu l'autore di una nuova e memorabile traduzione latina del Corano stampata a Padova nel 1698 (*Alcorani textus universus ex correctionibus Arabum exemplaribus summa fide*) assieme al testo originale e a una lunga e circostanziata confutazione. Si trattava questa volta di un lavoro rigoroso, frutto di quarant'anni di studio dei principali commentari arabi, che egli aveva affrontato con il preciso intento di dimostrare l'inconsistenza teologica del libro sacro dei musulmani. Il risultato fu un'opera di straordinaria accuratezza filologica, che avrebbe fornito a sua volta la base per molte traduzioni successive.

(A. Vanoli)

Vedi anche

Arrivabene, Andrea; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Indici dei libri proibiti, Portogallo; Indici dei libri proibiti, Spagna; Islam; Menocchio (Domenico Scandella *detto*); *Moriscos*, Spagna; *Mouriscos*, Portogallo

Bibliografia

Bobzin 1995, Daniel 1966, De Frede 1967, Ginzburg 1976, ILI, Malvezzi 1956, Zatti 2000

Córdoba - I Re Cattolici decisero la creazione del tribunale di Córdoba solo due anni dopo aver nominato inquisitori per il vicino tribunale di Siviglia. Era il 1482 e l'idea di avere due tribunali limitrofi facilitava la persecuzione nei confronti dell'importante fuoco giudaizzante della zona, obiettivo prioritario indiscusso nei primi tempi dell'Inquisizione.

Nel 1492, con la conquista di Granada, i sovrani decisero di cedere il palazzo reale di Córdoba (Alcázar) al Sant'Uffizio. In tal modo, come successe anche altrove, contribuirono a rafforzare l'autorità e il prestigio di un'istituzione nata da poco, ma che i sudditi avrebbero presto imparato a temere e rispettare.

Il territorio sotto la giurisdizione del tribunale di Córdoba non venne delimitato fino al 1533. All'inizio ebbe competenze teoriche sulla zona dell'antico regno *nazarí*, ma diversi fattori andarono modificando la sua area di azione: la creazione del tribunale di Granada nel 1526, la soppressione del tribunale di Jaén – i cui territori vennero ripartiti tra Córdoba e Granada – e, infine, l'incorporazione della *vicaría* di Beas de Segura e dell'arcipretato di Alcaraz al distretto dell'Inquisizione di Murcia dovuta alle difficoltà di azione in essi riscontrate. A partire dal 1533 il distretto di Córdoba si sarebbe stabilizzato, allargandosi alla diocesi di Jaén – eccetto la contea di Belalcázar – e alla città di Ecija.

Le prime azioni del tribunale si diressero contro le *élites* giudeo*converse* del territorio. In città fu colpito in particolare, come accadde anche a Siviglia, il capitolo della cattedrale. Fu un periodo particolarmente violento e l'attacco dell'Inquisizione arrivò al culmine con le centinaia di processi voluti dal famigerato inquisitore Diego Rodríguez Lucero. La sua sanguinosa ossessione per l'eliminazione dei falsi cristiani portò al rogo centinaia di persone e si rivolse a buona parte delle gerarchie *converse* ecclesiastiche, nobiliari e municipali di Córdoba. I processi di Córdoba, che ebbero ripercussioni in tutta la Castiglia e arrivarono a coinvolgere grandi personalità, come gli Álvarez de Toledo e l'arcivescovo di Granada Hernando de Talavera, fecero sollevare la città contro l'Inquisizio-

ne spagnola e scatenarono una indignata reazione in tutto il regno. Fu il primo vero scandalo spagnolo, che costrinse Ferdinando a destituire l'inquisitore generale Diego de Deza e a sostituirlo con il cardinal Francisco Jiménez de Cisneros, cui fu affidata la guida di una commissione di inchiesta sui processi.

Il grande vuoto documentale esistente per il tribunale di Córdoba fino all'anno 1558 non permette di stabilire quando la persecuzione ai giudaizzanti calò di intensità e iniziò a rivolgersi con forza verso l'islamismo, ciò che in altri tribunali avvenne attorno agli anni Trenta del Cinquecento. Sicuramente dopo la rivolta delle Alpujarras i *moriscos* si imposero come i principali obiettivi del tribunale, insieme con gli schiavi mori. Ma già alla fine del XVI secolo l'azione contro i *moriscos* andò attenuandosi, in coincidenza con una nuova fase di attenzione nei confronti dei giudaizzanti.

In questo modo i *conversos* vennero di nuovo attaccati dall'Inquisizione di Córdoba, diventando la categoria più perseguitata del Seicento. Anche se con l'arrivo dei Borboni nel secolo successivo si entrò poco a poco in una fase di non attività, gli anni Venti avrebbero avuto una nuova recrudescenza anti*conversa*, mirata soprattutto alle donne, portatrici di culti e ritualità difficili da sradicare.

Nonostante tutto, il XVIII e soprattutto il XIX secolo possono essere considerati come gli anni della decadenza del tribunale. Si ebbero ancora processi a personaggi locali celebri, come il filofrancese Manuel María Arjona, ma essi non costituirono la norma. Proposizioni e blasfemie ereticali, bigami, sollecitanti e superstiziosi, avrebbero condiviso le carceri con i *conversos*, in numero ben più basso che nei secoli precedenti. Furono anni nei quali – giudaizzanti a parte – gli affari trattati furono, in realtà, quelli considerati come delitti residuali; un'epoca in cui l'attenzione inquisitoriale fu volta quasi totalmente al mantenimento di un'immagine ormai in declino. Gli archivi del tribunale di distretto furono bruciati il 20 febbraio 1810 da Manuel María Arjona Cubas e José Garrido per ordine del commissario reale bonapartista conte di Casa Valencia, che non risparmiò se non le informazioni di *limpieza de sangre* dei familiari e commissari. Queste ultime si trovano oggi depositate all'Archivo Histórico Nacional di Madrid.

(A.C. Cuadro García)

Vedi anche

Abolizione del tribunale, Spagna; Castiglia; Cisneros, Francisco Jiménez de; *Conversos*, Spagna; Deza Tavera, Diego; Giudaizzanti; Granada; Inquisizione spagnola; Jaén; *Moriscos*, Spagna; Rodríguez Lucero, Diego; Talavera, Hernando de

Bibliografia

Acosta González 1990, Cuadro García 2003, Edwards 1976, Gracia Boix 1982, Gracia Boix 1983, Martínez Bara 1970, Matute y Luquín 1836

Coroza v. *Mitra*

Correzione fraterna - Vi fu un passo evangelico, che indicava come correggere chi sbagliava, particolarmente discusso e dibattuto nella lunga storia delle Inquisizioni, quello di Matteo 18, 15: «si autem peccaverit in te frater tuus, vade et corripe eum inter te et ipsum solum; si te audierit, lucratus eris fratrem tuum. Si autem te non audierit, adhibe tecum unum vel duos, ut in ore duorum vel trium stet omne verbum. Quod si non audierit eos, dic ecclesiae; si autem ecclesiam non audierit, sit tibi ethnicus et publicanus». Punto di partenza di ogni tentativo di disciplinare il vivere ecclesiale, il passo era diventato, nella tradizione patristica e poi, con fondamentali trasformazioni, in quella alto medievale la base fondante del diritto processuale canonico e dei procedimenti giuridico-disciplinari all'interno degli Ordini (Bellini 1986, Kuttner 1936, Prodi 2000).

Tommaso d'Aquino nella seconda parte della sua *Summa Theologiae* (*Secunda Secundae*, *quaestio* 33) approntò una lettura che rimase il punto di riferimento obbligato di ogni discussione successiva sulla cosiddetta *correctio fraterna*. In otto articoli di commento enucleò e prese in considerazione tutti i possibili problemi che il passo evangelico poteva aprire: la *correctio fraterna* si poneva tra gli atti di carità e costituiva atto obbligante per tutti, e non solo, come volevano alcuni, per i prelati. Era precetto universale e non legato a gerarchie terrene o a rapporti di forza: ognuno avrebbe dovuto poter correggere il proprio superiore senza temere possibili ripercussioni. Fu il penultimo articolo di discussione, il n. 7, a porre una serie di problemi sostanziali attorno a cui 'teologi' e 'giuristi' continuarono a contendere per secoli. Tommaso si chiedeva infatti se l'ammonizione segreta dovesse precedere anche nei casi più gravi la pubblica denuncia. Nel passo di Matteo la successione degli atti era chiara: Cristo aveva detto di riprendere un uomo che sbagliava prima segretamente, «inter te et ipsum solum», poi di fronte a un testimone. Solo nel caso in cui questi primi tentativi fossero andati a vuoto si sarebbe dovuto denunciare il peccatore al prelato e poi alle autorità. Era una questione spinosa, che riguardava non solo il governo all'interno degli Ordini ma quello della stessa comunità dei fedeli. Affermare che sempre e in ogni caso la denuncia alla pubblica autorità dovesse essere preceduta da tentativi di singoli di rimediare il danno causato dal peccatore, poteva essere molto pericoloso. La risposta che tradizionalmente si opponeva a questi dubbi era quella che distingueva tra peccato pubblico e peccato occulto: in caso di peccati pubblici sarebbe stata valida l'indicazione di *Paolo* «Peccantem coram omnibus argue, ut ceteri timorem habeant» (I *Tim* 5, 20), in caso di peccati occulti legittimamente avrebbe avuto luogo una correzione segreta. Ma, ritenuta valida questa spiegazione, che cosa accadeva ad esempio se qualcuno, di nascosto, tentava di consegnare la città al nemico, o se un eretico in tutta segretezza tentava di guadagnare anime alla propria causa? Il precetto evangelico si scontrava in questi casi con pratiche esigenze di governo, che imponevano di denunciare immediatamente alle autorità competenti ogni caso che potesse mettere a rischio la *res publica* e il ben vivere dei suoi membri.

Nell'interpretazione tomista la *correctio fraterna* si rendeva obbligatoria nella maggior parte dei casi. Solo in quelli più pericolosi, che riguardano i tentativi di sovversione del traditore contro lo Stato e dell'eretico contro la Chiesa, era necessario passare a un'immediata denuncia, per limitare il più possibile il danno, a meno che – e fu attorno alla possibile e legittima estensione di questa clausola che si costruirono i contrasti – si fosse creduto «firmiter» di potere, con una correzione segreta, impedire ugualmente il danno.

Fu proprio l'ambiguità della lettura di Tommaso che rese il passo evangelico un potenziale ostacolo ad un pieno imporsi del tribunale della fede come meccanismo di controllo religioso e sociale. La discussione attorno alla *correctio fraterna* si riaccese, non a caso, nella Spagna del primo Cinquecento: in una struttura come quella inquisitoriale, il cui funzionamento era basato quasi unicamente su denunzie e delazioni, il passo di Matteo 18, 15 riuscì spesso a scardinare uno dei punti più importanti del sistema inquisitoriale, quello dell'obbligatorietà della denuncia immediata dell'eretico.

La posizione ufficiale dell'Inquisizione spagnola fu sempre quella di accettare la *fraterna correctio* come precetto evangelico e obbligante ma negare che esso potesse valere anche per i delitti di eresia, dove invece si rendeva obbligatoria un'immediata denuncia ai giudici della fede. Un punto quest'ultimo, difficilmente sostenibile e 'teologicamente' del tutto confutabile, visto che, come commentava Francisco de Vitoria a partire dalla *Summa*, la lezione tomista sembrava essere cristallina: se la correzione dell'eretico poteva sembrare 'certa' non si doveva provvedere alla pubblica denuncia, «quidquid dicant inquisitores» (Vitoria 1932-1935: II, 224).

L'opera più famosa fu senza dubbio il *De ratione tegendi et detegen-*

di secretum di Domingo de Soto, del 1541, una *relectio* universitaria che era partita, come si spiegava nell'introduzione, da un indagine sul 'segreto' e che si era dovuta allargare ai temi della *correctio* e *denunciatio fraterna*, dell'accusa e della denuncia, cercando di definire i confini dell'eresia occulta e gli ambiti di intervento dell'Inquisizione (Dedieu 1989). Si proponeva di raccogliere e dare forma sistematica a discussioni che prese singolarmente avevano già trovato un'ampia divulgazione e che erano diventate oggetto di viva polemica in una Spagna che si avviava a fare del tribunale della fede una presenza incontestata e sempre più invadente. Attorno alla questione sul segreto, punto di partenza della trattazione di Soto, il dibattito attorno agli anni Trenta aveva conosciuto infatti aspri momenti di conflitto. Nel 1528 l'inquisitore di Valencia Arnau Albert aveva pubblicato un *Tractatus sive quaestio de secreto*, in cui, richiamando un caso inquisitoriale che aveva risolto a Maiorca nel 1520 grazie a un consulto dell'allora inquisitore generale Adriano di Utrecht, allargava notevolmente i poteri di indagine dell'Inquisizione, scavando ai fianchi di un punto considerato fino ad allora intoccabile: il sigillo sacramentale della confessione. Si trattava di un caso eccezionale, una congiura ordita ai danni dell'Inquisizione, ma il trattato di Albert suscitò non poche reazioni (Lavenia 2001a). Vitoria da Salamanca aveva risposto, pare, con un eloquente *De silentii obligatione*, mentre nei commenti alla *quaestio* 33 di san Tommaso, che avevano già messo in dubbio l'autorità inquisitoriale a proposito dei tempi della *fraterna correctio*, sottolineava come fosse stato lo stesso Adriano di Utrecht ad avallare nei suoi commentari teologici tutt'altra posizione.

Destinato a diventare un classico, il *De ratione* sembrava tentare una soluzione di compromesso, nettamente sbilanciata però, nella sua indeterminatezza, da parte inquisitoriale. Se infatti ribadiva in linea teorica l'inviolabilità del segreto e la necessità della correzione fraterna prima della pubblica denuncia, Soto prevedeva la possibilità di rinunciarvi di fronte ai «peccata perniciosa rei pubblicae aut proximo», una distinzione in cui rientrava ovviamente il peccato d'eresia, come aveva ampiamente rilevato nella sua *Relectio de haeresi*, letta a Salamanca durante il corso 1538-1539. Era una breccia aperta a favore di un sistema di delazione inquisitoriale, che altri dopo di lui avrebbero allargato con una facile apologia dei *mala tempora*.

Soto non era l'unico che all'inizio degli anni Quaranta aveva deciso di dare una forma e una discussione compiuta a quella selva di polemiche e discussioni che partendo dal passo di Tommaso finivano per legittimare o meno i non sempre limpidi metodi di indagine inquisitoriali. Il francescano Antonio de Córdoba proprio nel 1541 aveva pronti per le stampe due trattati il *De ratione tegendi et detegendi secretum* e il *De detractione et famae restitutione* che l'uscita del testo di Soto obbligò a rifondere in un unico volume, trasformando il primo in delle *Adnotationes in tractatum De secreto magistri Soto*. Córdoba, mitigando lo zelo dottrinale di Soto, aveva esposto una posizione ben diversa, che, tra le altre cose, escludeva l'obbligo di denuncia immediata all'autorità per tutti i casi di eresia, limitandolo a quelli di eresia pertinace.

Anche il meno noto Martín Pérez de Oliván, facendo tesoro di una cultura giuridica perfezionata a Bologna al Collegio di San Clemente degli Spagnoli e dell'esperienza come inquisitore nel difficile distretto di Córdoba, aveva voluto affrontare la questione in un trattato sistematico che però non arrivò mai a pubbicare. La corrispondenza con l'amico Juan Ginés de Sepúlveda ci permette di conoscere che Oliván mirava ad ampliare il possibile campo di intervento dell'Inquisizione, allargandolo anche ai crimini occulti, ribaltando in questo la posizione tradizionale della Chiesa, ed arrivando a considerare chi fosse incorso in peccato di eresia occulta *ipso facto* scomunicato (Sepúlveda 1966: 138). Lo stesso Sepúlveda d'altra parte nel suo *Theophilus sive de ratione dicendi testimonium in causis occultorum criminum* aveva sfiorato temi simili, prendendosela con i dottissimi teologi che, dalle aule universitarie più prestigiose, continuavano a sostenere che fosse perfettamente legittimo tacere il colpevole di un crimine occulto, salvaguardando così la sua pubblica fama (Sepúlveda 1541: 243).

La notorietà – e probabilmente la funzione – che il trattato di Oliván non riuscì ad ottenere, la conobbe invece un altro trattato, quello del francescano Bernardino de Arévalo. Il *De correctione fraterna* di Arévalo, pubblicato postumo nel 1557 ma verosimilmente scritto proprio in questi anni, si inserì all'interno di questa lunga polemica spostando drasticamente i termini del problema.

La sua interpretazione si snodava attraverso quattro conclusioni e si allontanava dalle altre in un unico, ma fondamentale punto: l'*incipit* del testo di *Matteo*, il «Si peccaverit in te frater tuus», si sarebbe dovuto leggere «ad literam», «de propria iniuria in nos commissa, et non de omni peccato indifferenter, sicut communiter exponi consuevit a Doctoribus Scholasticis» (Arévalo 1557: 14). Ignorando volontariamente l'interpretazione che di quel passo veniva data comunemente dagli scolastici, Arévalo sosteneva che il campo della correzione fraterna andava pesantemente ristretto, nella maggior parte dei casi, ai peccati commessi contro la propria persona, e in pochi altri, che dovevano essere considerati eccezioni, anche contro il prossimo. In ogni caso mai la correzione fraterna si sarebbe dovuta estendere ai peccati commessi contro Dio (Arévalo 1557: 50), fra i quali rientravano, ovviamente, i reati perseguiti dal Sant'Uffizio. Con la sua spiegazione del senso «proprium et planum» del passo di *Matteo*, Arévalo fornì il migliore appoggio teologico alla dottrina inquisitoriale. Il suo contributo venne significativamente dato alle stampe nel 1557, alla vigilia di uno dei periodi di repressione più intensi mai avviati durante tutta la storia dell'Inquisizione spagnola. Divenne, ovviamente, uno dei testi più citati, da parte inquisitoriale, su questi temi.

La polemica sulla *correctio fraterna* e i tentativi inquisitoriali di decretarne l'assoluta inadeguatezza rispetto a metodi inquisitoriali di correzione, emerse in tutta la sua forza solo due anni dopo, durante il processo più famoso del secolo, quello all'arcivescovo di Toledo Bartolomé Carranza de Miranda. Se nel suo primo discorso come arcivescovo, di fronte ai primi arresti di luterani, Carranza aveva invitato alla moderazione, a ripristinare nella muraglia della Chiesa le pietre cadute (Tellechea Idígoras 1968: 263-264, Pastore 2003). Uno dei capi d'accusa consisteva nel fatto che aveva solo 'corretto fraternamente' e non denunciato all'Inquisizione un eretico italiano, Carlo di Sesso, uno dei principali imputati dei processi ai luterani di Valladolid del 1558-1559. Era un episodio che risaliva al maggio di cinque anni prima. Allora, chiamato in causa da Pedro de Cazalla (a sua volta accusato di luteranesimo), dopo aver consultato gli altri teologi di San Gregorio e dopo aver ascoltato l'italiano che gli aveva parlato più volte della non esistenza del purgatorio e dell'infinita misericordia di Dio che avrebbe cancellato ogni peccato, Carranza aveva deciso di 'correggerlo' senza denunciarlo all'Inquisizione. Allora, colpendo Carranza, l'Inquisizione dava anche un segnale forte del fatto che la dottrina tomistica di una *fraterna correctio* che precedesse la denuncia anche dei casi di eresia era legittimamente condannabile da parte dell'Inquisizione. A Valladolid tutti sapevano che l'arcivescovo era stato arrestato anche per quella sua mancata denuncia all'Inquisizione, costata alla Spagna tanto danno. I domenicani non si allinearono pedissequamente ai dettami inquisitoriali. Nel 1561 *fray* Pedro Serrano, domenicano di Valladolid, chiamato dagli inquisitori a spiegare che cosa sapesse del processo di Carranza, disse «que porque no denuncio del dicho don Carlos, le tienen preso: el cual arzobispo dicen que dejó de denunciarle, seguiendo la opinión de Santo Tomás, que dice que al que esta corregido, no se ha de denunciar» (Tellechea Idígoras 1962-1994: II, 404-405). *Fray* Juan de la Peña, confratello e amico di Carranza, riservò nella sua testimonianza una lezione di teologia agli inquisitori, ricordando le interpretazioni di Tommaso, *Secunda Secundae*, *quaestio* 33, e la piena legittimità del comportamento dell'arcivescovo (Tellechea Idígoras 1977: 86).

Lo scontro tra 'teologi' e 'giurisperiti' a proposito della 'corre-

zione fraterna' ricevuta da Carlo di Sesso al posto di un'immediata denuncia inquisitoriale si ripropose significativamente anche nella fase romana del processo Carranza. I protagonisti, *fray* Tomás Manrique, domenicano e maestro del Sacro Palazzo, e Diego de Simancas, inquisitore e giurista, contesero su due punti chiave: la possibilità di giudicare il reo attraverso nuove censure dei suoi scritti e delle sue proposizioni, e l'interpretazione data all'episodio della correzione di Carlo di Sesso. Su quest'ultimo punto *fray* Tomás, seguendo la dottrina di Tommaso, dimostrò non solo la liceità del singolo caso, ma la validità generale di un comportamento come quello di Carranza (Simancas 1907: 170).

Simancas incassò il colpo ma della Congregazione romana, dell'impertinenza di *fray* Tomás e di chi l'aveva sostenuto, della pericolosità che una dottrina come quella della *correctio* poteva acquistare a scapito dei privilegi inquisitoriali si ricordò bene al momento di riprendere in mano la sua opera più famosa, le *Catholicae Institutiones*, del 1552. Nel 1575 decise di ripubblicarle in un'edizione notevolmente ampliata, con il titolo leggermente cambiato di *De Catholicis Institutionibus liber*. Nell'accingersi a scrivere uno dei capitoli più importanti del testo, il *De denunciatione*, dovettero passargli rapidamente davanti agli occhi le discussioni di quegli anni sulla *correctio*: il processo Carranza e le conseguenze della non denuncia di Carlo di Sesso, il discorso di Manrique sulla dottrina di Tommaso e la generale approvazione che aveva avuto durante quella seduta della congregazione romana, il trattato di Arévalo nel frattempo pubblicato. Di *correctio fraterna* nella sua edizione del 1552 Simancas non aveva parlato. Ora era evidentemente il nucleo centrale della trattazione. Il capitolo iniziava ricordando l'obbligo che vincola ogni cristiano di denunciare ai giudici eretici i casi di eresia conosciuti e chiudeva, con un passaggio sorprendente, asserendo che non vi era differenza tra eresia occulta ed eresia manifesta. La storia spagnola del 1558-1559 aveva dato lezioni chiare e la dottrina di san Tommaso non poteva essere trasposta e applicata «hodie» e «in Hispania». L'eretico, anche se occulto, anche se sembrava essersi pentito, andava immediatamente denunciato agli inquisitori, tralasciato ogni tentativo di correzione. E non solo per evitare che l'eresia si propagasse e che l'eretico rendesse *alios sibi simili*, ma anche per poter scoprire i complici, e soprattutto per ottenere una conversione sincera, e una valida assoluzione, sia pure a prezzo della vita dello stesso eretico. Era quindi solo quella 'loro' correzione, quella inquisitoriale, forse violenta ma certo efficace, l'unica che poteva essere considerata valida, perché alla fine «caeterum nostra correctio unificatio est, ut haeresi moriens, vivat catholicae fidei». La *correctio fraterna* di fronte a tutte queste motivazioni non poteva che essere considerata un pretesto, una scusa per non volere denunciare l'eretico. L'accusa a cui si sarebbe andati incontro era quella che gli inquisitori di Valladolid avevano cercato in un primo tempo di imputare a Carranza: quella di essere 'fautore di eretici' e di aver palesemente ostacolato il buon procedere del Sant'Uffizio. I cattivi consiglieri andavano puniti come, se non più duramente degli altri (Simancas 1575, tit. 19, par. 16).

La discussione sulla *correctio* non si sarebbe fermata. Numerosi furono i processi e le carte inquisitoriali in cui si parlava dei problemi suscitati agli inquisitori dal passo di Matteo e già nel 1558 l'inquisitore generale Fernando de Valdés, nella lettera a Paolo IV del 9 settembre 1558, richiamando l'attenzione sul ruolo svolto dai confessori nella lotta all'eresia e sulle loro potenzialità, ancora tutte da sfruttare, indicava che proprio dietro il paravento della «fraterna correctio» si potevano nascondere i rifiuti di collaborazione con gli inquisitori: «del descuido o malicia de algunos confesores se entiende que ha habido mucho daño *so color de correción fraterna*» (González Novalín 1968-1971: II, 214-221; Pastore 2003).

Nel 1570, arrestato dagli inquisitori e chiamato a rendere conto della propria cattura, *fray* Luis pensò come prima probabile accusa al commento fatto in classe al passo di Matteo 18, 15 e al suo invito a «dezillo asi paso porque no nos oygan los señores inquisidores» («a commentarlo così, a bassa voce, perché non ci sentano gli inquisitori») (Alcalá 1991: 55). Solo pochi anni più tardi la tollerante posizione sulla dottrina della *correctio fraterna* sostenuta dai gesuiti, sarebbe stata al centro delle accuse fatte alla Compagnia di Gesù dai domenicani, a partire dai processi di Valladolid del 1586 (Pastore 2003).

Gli inquisitori della *Suprema* da parte loro, facendo tesoro degli scontri che sull'argomento avevano attraversato tutto il Cinquecento, raccolsero in un fascicolo, a partire dal 1597, ogni caso che potesse riguardare la discussione sulla *correctio fraterna*. Conservarono accuratamente le censure composte in occasione di diversi casi, i divieti e le proibizioni precedentemente stabilite. Almeno per tutta la metà del secolo successivo l'attenzione inquisitoriale nei confronti della dottrina della *correctio* non venne mai meno, anzi cercò di evitarne ogni possibilità di discussione, sia che essa avvenisse a livello alto, tra le aule di conventi e di università, o, molto più pericolosamente a livello basso, tra i fedeli radunati per il sermone. Nel 1623 la *Suprema* invitò tutte le facoltà di Teologia e gli Ordini a non trattare della *correctio fraterna* in relazione alla denuncia inquisitoriale; nel 1627 l'inquisitore generale Antonio de Zapata Cisneros scriveva a tutti i provinciali degli Ordini perché lo tenessero ben presente.

Ma il passo di Matteo 18, 15 era ben lungi dall'esaurire la sua carica eversiva e le ingiunzioni della *Suprema* dall'essere rispettate alla lettera. Nel 1628 ad esempio un religioso incaricato di predicare dopo la lettura dell'editto di fede aveva invece ricordato ai fedeli come anche per i delitti indicati dall'editto valesse il precetto della correzione fraterna e, nel caso di eretici «corregidos y emendados», venisse a cadere l'obbligo di denuncia al Sant'Uffizio. Durante la quaresima del 1650 un francescano, Antonio Téllez, fece esattamente lo stesso. Chiamato a predicare dopo la lettura dell'editto in un paesino delle campagne di Cuenca, aveva terminato il sermone richiamando l'attenzione degli uditori. «Una palabra señores» pare avesse detto prima di concludere, «no todo lo que diçe el edicto se debe guardar y hacer assi como lo diçe porque no esta obligado uno a delatar a otro de qualquiera crimen que comete que vastara corregirlo fraternalmente y esto lo dicen muchos sanctos» («Una parola signori. Non tutto quello che dice l'editto di fede si deve rispettare: nessuno è obbligato a denunciare un altro, perché, qualsiasi crimine abbia commesso, basterà correggerlo fraternalmente. È l'opinione di molti santi») (Pastore 2001). Poco più tardi, richiamato e denunciato dal locale commissario del Sant'Uffizio, il francescano aveva convocato quanti poteva supporre sapessero di teologia nella zona, per dimostrare la giustezza della propria posizione, citando «los sanctos y auctores que lo decian». I processi aperti dagli inquisitori e le proibizioni in materia non valsero a sradicare le posizioni anti-inquisitoriali sottese al passo di Matteo 18, 15. La dottrina della *correctio fraterna* rischiava veramente di diventare, secondo la definizione che ne diede Diego García de Trasmiera inquisitore e membro del Consiglio della Suprema, una «nebbia» in cui poteva nascondersi qualsiasi posizione alternativa o in contrasto con la pratica repressiva inquisitoriale. Lo stesso Trasmiera, in un suo trattato del 1642, intitolato *Stimulus fidei, sive de obbligatione revelandi haereticos, et de haeresi suspectos, item de correctione fraterna* si era proposto proprio di confutarla, dimostrandone la falsità. Oscillando tra l'allarmismo di Simancas e il 'senso letterale' di Arévalo, non fece altro che comporre una collazione di tutti gli autori che con lo stesso scopo avevano parlato di *correctio fraterna*. Se il trattato non apportava contributi fondamentali alla discussione sul passo di Matteo, l'introduzione esprimeva con nitida chiarezza il senso di precarietà e di impotenza che attanagliava gli inquisitori di fronte alla questione. In quasi vent'anni a servizio del tribunale del Sant'Uffizio Trasmiera aveva potuto constatare come proprio molte faziose intepretazioni a proposito avessero potuto impedire più di ogni altra cosa il normale svolgimento delle attività inquisitoriali e la necessaria punizione dell'eresia, sottraendo innumerevoli casi alla giurisdizione inquisitoriale. Chi, come lui, cercava di spegnere «l'incendio nella vigna del Signore» non

aveva potuto non notare che anche da quella piccola scintilla era divampato un gran fuoco (García De Trasmiera 1642).

(S. Pastore)

Vedi anche

Albert, Arnau; Biblisti, processi ai, Spagna; Carranza, Bartolomé de; Castiglia; Denuncia; Editto; Fautoria; García de Trasmiera, Diego; Gesuiti, Spagna; León, Luis de; Sesso, Carlo di; Simancas, Diego de; Soto, Domingo de; Valladolid, processi ai gesuiti di; Valladolid, processi di; Vitoria, Francisco de

Fonti

ACDF, S. O., *St. St.*, R 2-e
ACDF, S. O., *St. St.*, R 2-i
ACDF, S. O., *St. St.*, R 2-h
AHN, *Inq*, leg. 4435, n. 9
BAV, *Vat. Lat.*12016, ff. 141 sgg.

Bibliografia

Alcalá 1991, Arévalo 1557, Bañez 1586, Bellini 1986, Córdoba 1553, Dedieu 1989, García De Trasmiera 1642, González Novalín 1968-1971, Grundmann 1971, Kuttner 1936, Lavenia 2001(a), Lavenia 2004, Pastore 2001, Pastore 2003, Prodi 2000, Sánchez-Lauro Pérez 1984, Sepúlveda 1541, Sepúlveda 1966, Simancas 1575, Simancas 1907, Soto 1541, Soto 2000, Tellechea Idígoras 1962-1994, Tellechea Idígoras 1968, Tellechea Idígoras 1977, Vitoria 1932-1935

Corro, Antonio del, il giovane - Corro il giovane (Corranus, Corran, de Bellerive) nacque a Siviglia nel 1527, un anno dopo che l'omonimo presunto zio fu nominato inquisitore della città. La supposta parentela fra l'inquisitore Corro e il futuro eretico deriva dalla confusione da parte degli storici tra il giovane Corro e un altro omonimo nipote, il *bachiller* Antonio del Corro († 1579), figlio di un fratello dell'inquisitore ed erede alla morte di quest'ultimo (31 luglio 1556) tanto del canonicato della cattedrale di Siviglia, quanto delle sue case, dei suoi servitori e dei suoi libri. Il fatto che Corro il giovane non venga menzionato né nel testamento dell'inquisitore, né in quello del *bachiller* e canonico Corro potrebbe derivare dalla presunta nascita illegittima («filz de putain publique et dung preste qui depuis fut inquisiteur», Boehmer 1874-1904: III, 7), ma anche da possibili origini familiari diverse (i del Corro «delle montagne della Extremadura», cioé in Fuente de Cantos, furono esclusi esplicitamente in uno dei due testamenti). Inoltre, nel libro delle matricole dell'Università di Oxford in data I ottobre 1586 Corro è registrato come «Hispalensis, legum Doctoris filius», mentre l'inquisitore non era che «licenciatus». E l'unica volta che Corro fece menzione del vecchio inquisitore in un scritto a stampa («jusqu'a ce que vn des Inquisiteurs [...] me commença à faire plaintes de l'iniquité et injustice de ses compaignons», [Corro 1567a]), non fece la benché minima allusione a una eventuale parentela.

Corro dunque era libero da vincoli familiari al momento della sua fuga a Ginevra, per la rotta di Genova, essendo forse il primo dei dodici frati fuggitivi del monastero geronimiano di San Isidoro del Campo di Siviglia ad arrivare nella città di Calvino (inverno 1556-1557). Poiché Corro non possedeva titolo universitario, gli fu concessa una borsa di studio dei Signori di Berna per studiare Teologia nell'Accademia di Losanna, dove insegnava Théodore de Bèze. Nel maggio del 1559 lo stesso Calvino raccomandò Corro al precettore del futuro Enrico IV a Nerac (Bearne).

In base alla sua stessa testimonianza Corro comprese la tirannide del papa e degli inquisitori nel 1552, durante il processo contro Juan Gil (detto il dottor Egidio) e, ancora nel monastero, si confermò in tale opinione attraverso la lettura di «alcuni libri di Martin Lutero e di altri dottori protestanti tedeschi, che gli inquisitori mi passavano volentieri in cambio di qualche dono o gentilezza». Ma durante la permanenza a Losanna le aspre controversie dei riformatori ginevrini contro il campione della libertà di coscienza Sébastien Castellion a proposito del caso di Miguel Servet gli causarono l'impressione di essere uscito «de la tyrannie du Papisme pour entrer dans une autre presque semblable». Fu allora che Corro iniziò a interessarsi ai libri di altri dissidenti religiosi come Caspar Schwenckfeld, Valentin Krautwald, Justus Velsius, Andreas Osiander o Jacopo Aconcio, e decise di prescindere nei suoi scritti da «questioni superflue», del tutto aliene alla «edificazione delle coscienze» (Corro 1564). Per questo quando venne chiamato come ministro di lingua francese ad Anversa durante il *Wonderjaar* (1566), Corro si rifiutò nella maniera più assoluta di ratificare con la sua firma la condanna esplicita degli errori degli anabattisti, antitrinitari e libertini o di Schwenckfeld e Castellion, che ciascun nuovo ministro era obbligato a firmare. In cambio propose e pubblicò di propria iniziativa – durante il breve periodo di libertà religiosa ad Anversa che precedette l'arrivo del duca d'Alba – un coraggioso programma di accordo confessionale minimo tra luterani e calvinisti nel quale, tra le altre cose, egli criticava apertamente la «arroganza più che farisaica» dei «nuovi inquisitori delle Chiese riformate» e dei «censori della fede altrui», «che rendono le loro confessioni, catechismi, commentari e tradizioni un Quinto Vangelo e vogliono dare autorità alle loro particolari interpretazioni in modo da renderle articoli di fede, spingendosi a chiamare eretici tutti coloro che non seguono punto per punto le loro immaginazioni [...], coloro che condannano, anatemizzano, scomunicano e chiamano eretici, escludendoli dalla Chiesa, tutti coloro che non accettano la loro particolare confessione di fede», e tutto ciò precisamente in una Chiesa come quella di Anversa, «delivrée de la tirannye et insuportable ioug des inquisiteurs Papisticques, et ce par la grace de Dieu et debonnaireté de nostre Roy et souverain Magistrat» (Corro 1567).

Per quanto concerne l'Inquisizione spagnola essa aveva già condannato a morte Corro e i suoi undici compagni e bruciato le loro effigi nella piazza pubblica di Siviglia durante l'autodafé del 26 aprile 1562, mentre, allo stesso tempo, il Consiglio del re aveva allertato una costosa rete di spie e di informatori per catturarli, come lo stesso Corro scrisse nella sua *Lettre envoyée à la Maiesté du Roy des Espaignes*: «In tutte le mie peregrinazioni non ho mai sofferto così tanto come nel vedere l'estrema diligenza impiegata dai membri del vostro Consiglio, mio Re, per avere nelle loro mani questi spagnoli tutto sommato insignificanti, che vivono ormai da queste parti, e me fra loro. Nulla mi ha fatto più male. Per farlo hanno mandato avanti spioni e scagnozzi molto diligenti anch'essi, e gettato grandi somme di denaro» (Corro 1567a).

Dopo la caduta di Anversa Corro si rifugiò in Inghilterra, ma anche da lì Filippo II continuò a essere informato personalmente per mezzo dei suoi ambasciatori: «C'è un ministro figlio di spagnolo e nato in Olanda, che fu frate in Spagna e sfuggì all'Inquisizione, contro la quale ha scritto un blasfemo libro che qui è stato stampato in tre lingue volgari» (lettera di don Guerau d'Espés a Filippo II, Londra, 2 aprile 1569). Alcuni studiosi, come Vermaseren e Kinder, hanno creduto di rintracciare in questa confusa denuncia la prova che Corro sia l'autore del celebre libro di Montanus, *Sanctae Inquisitionis Hispanicae artes*, quando probabilmente il contributo di Corro alla redazione del libro, come accadde con l'apporto di Juan Pérez, non andò oltre lo scambio di informazioni con il vero autore, Casiodoro de Reina nel corso della permanenza comune dei tre proscritti sivigliani dal novembre 1564 al febbraio 1565 nella corte della duchessa di Ferrara Renata a Montargis e Bergerac. Il libro polemico che in realtà Corro scrisse non è altro che la già menzionata *Lettre* al re di Spagna, nella quale, oltre alla sua peculiare confessione di fede, lo spagnolo incluse un'aspra critica nei confronti dell'Inquisizione spagnola, un severo rimprovero al re che con la sua autorità man-

teneva quella crudele istituzione contro i suoi sudditi e, infine, una magnifica perorazione a favore della libertà di religione e di coscienza, presa e adattata direttamente dal *Conseil a la France désolée* e dal *De haereticis an sint persequendi* di Castellion. Entrambi i libri furono pubblicati da Corro ad Anversa poco prima di rifugiarsi in Inghilterra, ma anche l'aver messo sotto silenzio il dogma della predestinazione nella composizione del celebre foglio volante *Tableau de l'oeuvre de Dieu* (in contrapposizione con una *Table ou figure* predestinazionista anonima che risultò essere di Théodore de Bèze) allarmò enormemente i ministri delle Chiese francese e italiana di Londra, i quali – in continuo contatto con Ginevra – impedirono con ogni tipo di denuncia, interrogatorio ed espurgazione di testi che Corro potesse esercitare le funzioni di ministro di una chiesa di lingua spagnola («Ecclesia illa Hispanica, Londini erecta») o conseguire il dottorato in un'università. Corro, tuttavia, appoggiato soprattutto dal conte di Leicester Robert Dudley, cancelliere dell'Università di Oxford e politico influente, non cedette agli intrighi e alle pressioni dei calvinisti ortodossi, «quilz ont usé de cruauté et tyrannie plus grande envers moi que n'est celle des Inquisiteurs d'Espagne», neanche quando lo accusarono di essere il maestro di Francesco Pucci, o il divulgatore delle idee di Castellion in Inghilterra.

Corro fu uno dei pochi ad avere utilizzato un esemplare manoscritto del *De arte dubitandi* di Castellion, da cui trasse letteralmente – incluse le illustrazioni – un secondo foglio volante che appose all'edizione del suo *Dialogus theologicus* (Corro 1574). Sebbene non avesse il titolo di dottorato Corro insegnò a Oxford come professore di Teologia, divenne membro del Christ Church College, ottenne alcune prebende ecclesiastiche e nel 1581 partecipò persino come agente e confidente di Leicester ai negoziati con don Antonio, il pretendente alla Corona del Portogallo; una questione che l'ambasciatore spagnolo, Bernardino de Mendoza, interpretò a modo suo: «Un certo eretico spagnolo, un frate chiamato Corro, che anni fa fuggì da San Isidro di Siviglia e adesso è sposato e professore a Oxford, è stato portato da Leicester a Londra per mandarlo a predicare da D. Antonio e a convertirlo» (CSP *Spain*: III, 166). Leicester sostenne Corro anche dopo la condanna dei 'settari', di Castellion e di altri *free-will men*, a causa della pubblicazione in latino e in inglese, sotto lo pseudonimo di Wittewronghelus, del dialogo *De vera christiani hominis fide* (uno dei *Dialogi quatuor* pubblicati da Pietro Perna a Basilea nel 1578) e nonostante le astruse denunce del suo vecchio discepolo Pucci, il quale, ritornando per la seconda volta da Londra ad Anversa nel febbraio 1582, aveva assicurato a un agente di Leicester, William Herle, «che Corrano il predicatore spagnolo, per la sua condotta e le sue idee, è una delle persone più pericolose del paese. Anche se esteriormente appare uomo religioso e di salda dottrina, nel suo intimo è esattamente il contrario e ha sostenuto di fronte a Pucci che il Cristo Messia non era mai stato promesso, né è mai venuto, ma che era un'invenzione rabbinica, e che gli ebrei dell'Asia sono ancora di questa opinione» (CSP *Foreign*: 1581-1582, 520).

Tra le ultime pubblicazioni di Corro in Inghilterra si contano le *Reglas gramaticales para aprender la lengua Española* y *Francesa* (Corro 1586), un'edizione del *Diálogo [de] las cosas ocurridas en Roma* di Alfonso de Valdés (Valdés 1586) e infine la prima edizione del *De sacrae scripturae auctoritate* di Fausto Sozzini (Sozzini 1588), pubblicata con una interessante prefazione anonima di Corro, sotto il nome di un inesistente «R.P. Dominicus Lopez Societatis Jesu» e con l'indicazione di un editore ugualmente fittizio (Hispali, apud Lazarum Ferrerium), in ricordo della sua città natale, Siviglia. Corro morì nel 1591. Edizioni delle opere principali di Corro possono essere consultate su Internet (EEBO, Gallica).

(C. Gilly)

Vedi anche

Corro, Antonio del, il vecchio; Geronimiani; Gil, Juan (dottor Egidio); González de Montes, Reginaldo; Leggenda nera dell'Inquisizione spagnola; Pucci, Francesco; Renata di Francia, duchessa di Ferrara; Reyna, Casiodoro de; Siviglia; Siviglia, processi di; Sozzini, Fausto; Valdés, Alfonso de

Bibliografia

Boehmer 1874-1904, CSP, Corro 1564, Corro 1567, Corro 1567(a), Corro 1574, Corro 1586, Firpo 1996(a), García Pinilla [2004], Gilly 1985, Gilly 2001, Kinder 1986, McFadden 1953, Rotondò 1974, Sozzini 1588, Valdés 1586, Vermaseren 1986, Vermaseren 1990

Corro, Antonio del, il vecchio - *Licenciado* in Diritto, inquisitore e canonico di Siviglia, Corro il vecchio, nato nel 1472 e morto nel 1556, è conosciuto oggi soprattutto per la bella scultura sepolcrale di cui lui stesso dispose l'esecuzione che si trova nella chiesa del suo villaggio natale, San Vicente de la Barquera (Cantabria), e il cui epitaffio recita: «Hic iacet licenciatus Antonius del Corro, vir praeclarus moribus et nobilitate, ac perpetuae memoriae dignus. Canonicus Hispalensis ac ibidem contra haereticam pravitatem a Catholicis regibus Ferdinando et Elisabeth usque ad suum obitum apostolicus inquisitor et huius almae Ecclesiae tanquam naturalis utique beneficiatus, qui obiit vigesima nona die mensis Iulii, anno 1556, aetatis vero suae 84». La statua dell'inquisitore è reclinata sopra l'urna in atteggiamento di lettura di uno dei libri della biblioteca che alla sua morte donò all'omonimo figlio di suo fratello Hernando, il *bachiller* e canonico della cattedrale di Siviglia Antonio del Corro, a condizione che alla morte di quest'ultimo (accaduta nel 1580) passasse alla chiesa parrocchiale di San Vicente (Fig. 20). Uomo di fiducia del cardinale Francisco Jiménez de Cisneros, sulla lunga attività di Corro come inquisitore nei tribunali di Cuenca (1509-1525) e di Siviglia (1525-1556) le informazioni finora pubblicate non cessano di essere contraddittorie. Un abisso separa infatti la figura che emerge dalle proteste di un fratello di Juan de Valdés nel 1512 a Cuenca («disse che l'inquisitore del Corro era un villano ruffiano, vigliacco ladro, e che quando venne in questo ufficio non aveva da mangiare e che ora si è fatto strada e che si è arricchito con ciò che ha rubato, e che gli togliessero la carica, perché ne approfittava per arricchirsi. E che era più eretico lui di quelli che faceva bruciare, e che faceva mille falsità e malvagità»), e la posizione moderata che egli tenne a Siviglia all'epoca del processo di Juan de Ávila (1531), nelle censure dei libri di Erasmo (1546, 1549), o nel processo contro il dottor Egidio (1552), della cui difesa si occupò lo stesso Corro, come scrive Montanus (*alias* Casiodoro de Reina) nelle *Sanctae Inquisitionis Hispanicae artes* (Heidelberg, 1567): «Lo aiutava molto nella sua causa Corro, anziano venerabile, che era uno degli inquisitori e conosceva la sua pietà [di Juan Gil] e la perversione degli ipocriti che lo accusavano».

Degli scritti letterari di Antonio del Corro si conservano solo alcune lettere al suo parente Juan de Estrada in cui l'inquisitore («raffinato spirito del Rinascimento spagnolo») formula un «codice amoroso» pieno di affettività erotica. La lettura del suo esteso testamento, datato 30 luglio 1556 e conservato a Santander, ci permette di conoscere un uomo dalla grande ricchezza, padrone di schiavi e schiave e devotissimo all'Ordine francescano, ma legato soprattutto all'agiatezza della sua grande famiglia e allo sviluppo del suo paese natio, San Vicente de la Barquera, dove fondò un ospedale per accogliere poveri e pellegrini, oltre a creare due prebende per studi universitari con 200 ducati di rendita annuale e a donare alla Chiesa parrocchiale la sua ricca biblioteca, che sembra non essere mai giunta alla sua destinazione finale.

(C. Gilly)

Vedi anche

Corro, Antonio del, il giovane; Cuenca; Gil, Juan (dottor Egidio); González de Montes, Reginaldo; Juan de Ávila, santo; Leg-

genda nera dell'Inquisizione spagnola; Reyna, Casiodoro de; Siviglia; Siviglia, processi di; Valdés, Juan de

Fonti

BMS, ms. 841, doc. 353

BMS, ms. 534, doc. 354 (testamento di Antonio del Corro)

Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, *Pl. civiles*, Fernando Alonso (F), caja 903, 1

Bibliografia

Bataillon 1996, Caballero 1995, Caro Baroja 1968, Cossio 1960, Leguina 1875, Ortiz de la Torre 1920, Pastore 2004

Cortes - Nel medioevo e nell'età moderna le *Cortes* furono gli organi di rappresentanza cetuale che assumevano la voce e la personalità del regno, collaborando con il re in forma più o meno incisiva, a seconda dei periodi. A partire dal XIII secolo (o anche dalla fine del XII nel León) esistettero delle *Cortes* nella maggior parte dei regni che componevano la monarchia cattolica: Castiglia, León, Aragona, Catalogna, Valencia e Navarra. La loro composizione rifletteva, in linea di principio, la società suddivisa per ceti, con una rappresentanza separata per il clero, la nobiltà e le città. Tale struttura di base cambiava in Aragona, dove la nobiltà alta e bassa (gli *infanzones*) aveva dei «bracci» o rappresentanze distinte, come dimostrazione del peso predominante del ceto nobiliare in questo regno. In Castiglia e nel León, invece, le cui *Cortes* si unirono nel 1300, a partire dal XV secolo i ceti privilegiati smisero di assistere alle *Cortes* e la Corona cessò di convocarli a partire dal 1538. In tal modo le *Cortes* castigliane avrebbero finito per rappresentare solamente le città più importanti del regno o, per meglio dire, le oligarchie urbane che le controllavano sotto protezione reale. La storiografia recente ha dimostrato che le *Cortes* castigliane possedettero fino alla metà del XVII un dinamismo e una combattività che nulla aveva da invidiare alle *Cortes* della Corona d'Aragona. Ma nonostante questo, il potere reale aveva in Castiglia, fin dal medioevo, un margine superiore a quello che aveva in Aragona, dove era vincolato a esplicite disposizioni legali di cui le *Cortes* erano depositarie e custodi. Anche per questo motivo, le resistenze di fronte all'introduzione dell'Inquisizione, fatta sotto gli auspici e con totale beneficio della monarchia, furono diverse nell'ambito delle due *Cortes*.

Con il trionfo dei Borboni nella Guerra di Successione e i decreti di *Nueva Planta* (1707-1715) vennero soppresse in successione le *Cortes* di Valencia, Aragona e Catalogna, aggregando le città di questi regni alle *Cortes* castigliane a partire dal 1712 e dal 1724. Da parte loro le *Cortes* di Navarra si mantennero in vita fino alla fine dell'Antico Regime. Per maggiore chiarezza si dividerà il tema in diversi paragrafi riguardanti le *Cortes* di ciascun regno fino al 1701 (esclusa la Navarra).

Cortes di Castiglia e León

Bisogna ricordare prima di tutto che in Castiglia non esistette alcun tribunale inquisitoriale prima della creazione dell'Inquisizione spagnola a partire dal 1478 e che, pertanto, non ci fu nessun intervento delle *Cortes* medievali riguardo tale giurisdizione. Le *Cortes* di Castiglia inoltre non ebbero alcun ruolo nell'istituzione né vennero consultate, né tanto meno si chiese mai il loro consenso per la creazione e lo sviluppo del Sant'Uffizio in terra castigliana. Questo dà la misura del potere della Corona di Castiglia. È anche vero che le *Cortes* non si opposero mai frontalmente all'Inquisizione in quanto tale (anche se protestarono contro i suoi abusi di potere), anzi la difesero, argomentando nel 1555 (*Cortes* di Valladolid) che l'Inquisizione aveva salvato la Spagna dal contagio dell'eresia dai paesi vicini e che grazie ad essa «si era accresciuto il servizio di Dio nostro Signore». Un entusiasta procuratore di Murcia, Ginés de Rocamora, arrivò a proporre nelle *Cortes* di Madrid del 1593, in piena guerra contro la Francia, l'Inghilterra e i Paesi Bassi, di esportare il Sant'Uffizio in questi paesi e in Scozia «affinché non potessero mai più tornare ai loro falsi errori ed eresie». In altre occasioni era il re ad esaltare l'operato dell'Inquisizione, che «è riuscita a rimediare ed estirpare il male che era iniziato e che si era diffuso» (*Cortes* di Madrid, 1563), con riferimento allo sterminio dei riformati spagnoli nel 1559-1562, ed anche a Córdoba nel 1570, nel corso della guerra delle Alpujarras. Altre dimostrazioni della stima nei confronti del Sant'Uffizio da parte delle *Cortes* hanno a che vedere con questioni di magia e stregoneria, che le *Cortes* di Madrid del 1592 vollero che fossero di esclusiva giurisdizione inquisitoriale, a motivo dell'incapacità degli altri tribunali; con la distribuzione dell'Indice dei libri proibiti e censurati, affinché fosse nelle mani di coloro che erano incaricati del controllo dei libri nei porti, nelle università ecc. (Madrid, 1646); con la richiesta che la presidenza del tribunale ricadesse su un prelato, per il suo migliore governo (Valladolid, 1523); o con la presenza delle *Cortes* nell'autodafé di Madrid del 1632. Ma ciò non toglie che le *Cortes* si preoccuparono in molte occasioni degli abusi del Sant'Uffizio. La prima volta che si occuparono di questioni dell'Inquisizione (Valladolid, 1518) le *Cortes* chiesero la sua riforma affinché si castigassero i colpevoli (*malos*) e non venissero persueguitati gli innocenti, che venissero osservate le norme del diritto civile e canonico e che i giudici fossero ordinari. Il re chiese che gli fossero presentati dei memoriali di abusi e pareri, a partire dai quali vennero preparate delle istruzioni che, se messe in vigore, avrebbero grandemente limitato i poteri dell'Inquisizione, soprattutto per ciò che attiene il segreto e la confisca dei beni. Ma, nonostante venisse successivamente appoggiata dalle *Cortes* aragonesi del 1518-1519, la riforma fallì a causa della morte del cancelliere Jean le Sauvage e dell'opposizione dell'inquisitore generale Adriano di Utrecht. Nuove richieste delle *Cortes* di La Coruña nel 1520 e di Valladolid nel 1523 vennero ignorate e si smise di insistere su una riforma delle procedure. Ma si continuò a protestare per gli abusi, specie su due fronti: gli sconfinamenti giurisdizionali, nell'intento di limitare il Sant'Uffizio alle cause di fede, e il fatto che i salari di inquisitori e ufficiali provenisse dalle confische e dalle multe a processati e condannati. Il primo di questi temi aveva a che vedere con la difesa della giurisdizione regia e municipale, che tanto stava a cuore ai rappresentanti delle oligarchie urbane, ma anche con l'infamia che ricadeva sulle persone processate dall'Inquisizione, anche in questioni che non avevano nulla a che vedere con l'eresia, come quelle legate ai suoi ufficiali e familiari, infamia che si trasmetteva anche alle famiglie e ai discendenti dei processati, a differenza di quanto accadeva nei tribunali civili ed ecclesiastici. Si tratta di una questione ricorrente fin dalle *Cortes* di Toledo del 1525; sembrò risolversi con la *Concordia* firmata nel 1553 tra autorità regie e inquisitoriali, ma si continuò a protestare per la mancata attuazione nel 1560, 1587, 1592 e 1598. Il secondo tema aveva lo scopo di evitare che l'avidità e le necessità finanziarie condizionassero il percorso della giustizia inquisitoriale, alla ricerca di confische e multe per mantenersi o arricchirsi. Per questo, nelle *Cortes* di La Coruña del 1520, già si chiedeva che si pagasse un salario reale a inquisitori e impiegati, richiesta reiterata nel 1523, 1537, 1548 e 1555. Risulta che dopo questa data venne effettivamente dato loro uno stipendio, che le *Cortes* chiesero di aumentare nel 1589 e nel 1595, ma con scarso esito. Altro sconfinamento abusivo del Sant'Uffizio riguardava i privilegi sull'acquisto di vettovaglie nelle città, che i dispensatori inquisitoriali rivendevano a prezzi esentasse, essendo protetti dalla giustizia municipale dagli inquisitori, ragion per cui le *Cortes* di Madrid protestarono nel 1607, 1610 e 1612. Ci furono infine proteste anche contro presunti privilegi fiscali dei ministri dell'Inquisizione quanto alla ripartizione delle pensioni di Stato (*juros*) (Madrid, 1646).

Cortes di Aragona

Diversamente dalla Castiglia, l'Inquisizione aveva funzionato nella Corona d'Aragona sin dal XIII secolo, e le sue origini risalgono agli anni Venti del Duecento. Non sembra tuttavia che la sua attività abbia lasciato molte tracce nelle sessioni delle *Cortes* aragonesi. È stata trovata solo una legge del 1371 che proibiva che si impiegasse l'Inquisizione ecclesiastica nei processi per usura, che dovevano essere realizzati secondo la procedura ordinaria. Tale opposizione ai metodi propri del Sant'Uffizio si mantenne viva nelle *Cortes* una volta istituita la nuova Inquisizione a partire dal 1484. Diversamente da quanto era avvenuto in Castiglia, i Re Cattolici sapevano di aver bisogno dell'assenso delle *Cortes* per impiantare in Aragona il nuovo tribunale del Sant'Uffizio. Dopo molte negoziazioni ottennero l'approvazione delle *Cortes* riunite a Tarazona nel 1484, alla presenza dell'inquisitore generale Tomás de Torquemada, approvazione che lasciò il posto a veementi proteste pochi mesi dopo, quando si venne a conoscenza dei gravi fatti di Teruel. Ma si era arrivati ad un punto di non ritorno e il re Ferdinando rigettò rabbiosamente le proteste dei procuratori. Fuori dalle *Cortes*, la resistenza legale proseguì nel corso dell'anno successivo, fino all'assassinio dell'inquisitore Pedro de Arbués (1485), evento che ottenne l'effetto opposto di metterla del tutto a tacere. Quando le *Cortes* tornarono ad occuparsi della questione inquisitoriale, nelle *Cortes* di Monzón del 1510, non si trattò più di mettere in dubbio l'istituzione del tribunale, bensì di opporsi ai suoi sconfinamenti giurisdizionali e alle esenzioni dei suoi funzionari e, soprattutto, di riformare la procedura. Tale evoluzione metteva l'Aragona in parallelo con ciò che sarebbe accaduto in Castiglia otto anni dopo. Ferdinando eluse le riforme fino alle nuove *Cortes* del 1512 nelle quali, bisognoso di appoggio per la conquista della Navarra e indebolita la sua posizione per la rinuncia a istituire il Sant'Uffizio a Napoli, dovette cedere e approvare una serie di articoli che avrebbero costituito la prima delle *Concordias* in Spagna, parallelamente alla Catalogna. Tale *Concordia* prevedeva la riduzione del numero e dei privilegi dei familiari, la soppressione della giurisdizione inquisitoriale nelle questioni civili, come usura, bigamia, blasfemia e stregoneria, e l'accettazione di appelli alla *Suprema* e all'inquisitore generale. Appena giurata questa *Concordia* dal re e dall'inquisitore generale, una volta ottenuti i sussidi e conquistata la Navarra, Ferdinando ottenne da papa Leone X la dispensa da questi giuramenti (1513) e la *Concordia* rimase senza valore legale. Le successive *Cortes* di Monzón (1515) protestarono in maniera veemente contro tali manovre e ottennero che il re ristabilisse la *Concordia*, confermata con bolla papale. Ma la morte di Ferdinando nel 1516 paralizzò la riforma e l'Inquisizione si rifiutò di accettare la validità della bolla. La reazione delle *Cortes* fu radicale, non appena vennero convocate da Carlo I. Approfittando della dinamica riformatrice iniziata in Castiglia, e della necessità di risorse da parte del re, vennero approvati alcuni articoli che in pratica smantellavano la procedura inquisitoriale, dotandola delle stesse garanzie esistenti nei tribunali ordinari (1519). Di fronte a questo pericolo il cardinale Adriano ottenne dal re che, in gran segreto, negoziasse con la corte pontificia affinché fosse negata la conferma degli articoli. Tali intrighi richiesero la falsificazione degli articoli da parte del cancelliere Mercurino da Gattinara e l'incarcerazione del notaio delle *Cortes*, Juan Prat, che fu accusato di manipolare gli articoli (in tal modo si intendeva presentare a Roma come falsi gli articoli approvati nelle *Cortes* e come autentici quelli falsificati da Gattinara). L'arresto di Prat fu sul punto di provocare una rivolta in Aragona, dove una riunione delle *Cortes* espressamente vietata dal re decise di trattenere l'imposta approvata fino che non fosse stato rimesso in libertà. Peggio ancora, il papa decise di confermare gli articoli delle *Cortes* mediante tre brevi, che in Spagna non vennero pubblicati per ordine di Carlo, che ottenne infine la loro sospensione nel 1520. Il papa confermò la *Concordia* del 1520 senza pronunciarsi tra le due versioni, e le due parti la interpretarono ciascuna a modo suo: essa nacque, pertanto, morta, senza che si arrivasse ad eseguirla.

Il proscioglimento e la liberazione del notaio Prat furono visti come una vittoria dalle autorità del regno, ma la progettata riforma andò a monte. Le *Cortes* non tornarono mai a ripetere un tentativo di riforma radicale, ma continuarono a protestare contro gli abusi del Sant'Uffizio (nel 1523 e nel 1528, ad esempio), gli stessi già visti per la Castiglia. Ma nella Corona d'Aragona una maggiore enfasi era posta sulla riduzione del numero dei familiari. In realtà si trattava di una lotta tra la nobiltà feudale, molto più forte qui che in Castiglia (e predominante nelle *Cortes*), e gli inquisitori. Di fronte ad una turbolenta (e armata) bassa nobiltà e ai suoi poteri feudali, gli inquisitori insistevano nel mantenere una forza armata di consistenza considerevole (rivolta anche contro i numerosi *moriscos* aragonesi sin dal loro battesimo forzato nel 1526), mentre i signori provavano ripugnanza nei confronti del fatto che i loro vassalli potessero restare liberi dalla loro giurisdizione mettendosi al servizio dell'Inquisizione. Le *Cortes* aragonesi del 1532 chiesero che i servi *moriscos* fossero castigati dai loro signori, e non dagli inquisitori, pretesa che venne duramente respinta dall'inquisitore generale Alonso Manrique, insieme con altre rimostranze. Si giunse persino ad accusare di essere fautori di eresia quattro procuratori che si erano distinti nella difesa di tali richieste. Non si arrivò a tanto, e la *Suprema*, per evitare problemi, preferì evitare i dibattiti di fronte alle *Cortes* della Corona d'Aragona, ordinando agli inquisitori di non assistere, o quanto meno di mantenere il silenzio. Nuove proteste nel 1547 non trovarono nessuna eco e fino al 1564 le *Cortes* non sarebbero tornate a pronunciarsi contro gli abusi inquisitoriali, e questa volta in forma davvero convincente. Quando Filippo II tentò di evadere la questione, i procuratori si rifiutarono di concedere il *Servicio* (l'imposta che si dava al re) finché non gli si fosse stata data soddisfazione. Di fronte a ciò il re promise di inviare una «visita» e, con i risultati, arrivare una soluzione. La promessa venne mantenuta e il risultato della «visita» del consigliere Francisco de Soto Salazar fu la *Concordia* del 1568, adattamento aragonese di quella valenciana dello stesso anno, che intendeva correggere i peggiori abusi quanto a sconfinamenti di giurisdizione e numero e condizione dei familiari. Ma la *Concordia* non trovò attuazione e nel 1585 le *Cortes* chiesero che si arrivasse a una nuova, ma senza risultati. Anzi, quando le *Cortes* del 1626 tentarono di rinnovare le proteste, l'unica cosa che ottennero fu l'adozione come *fuero* (privilegio) del regno della *Concordia* del 1568, visto che una moderata riforma negoziata tra funzionari regi e procuratori dei quattro ceti venne sospesa da Filippo IV. La *Concordia* continuava a non essere eseguita, e le *Cortes* del 1645 reagirono chiedendo una riforma più ampia, esigendo la soppressione della giurisdizione del Sacro Tribunale in questioni civili, e anche che gli inquisitori e gli ufficiali fossero originari dell'Aragona. Di fronte alla dura risposta inquisitoriale le *Cortes* moderarono le richieste, modellandole sulla *Concordia* di Castiglia del 1553 e promettendo al re un consistente aiuto finanziario e militare, che mirava alla riconquista della Catalogna. Con il pericolo di un'Aragona ribelle nella sua retroguardia Filippo finì per cedere e per approvare la *Concordia* del 1646. Questa volta essa venne messa in atto e l'Inquisizione, rinunciando ai suoi processi civili, perse gran parte delle proprie entrate, indebolendo notevolmente la sua posizione nel regno. Era così debole che, quando furono convocate le *Cortes* del 1677, il tribunale dovette supplicare il re Carlo II di adottare in esse delle misure in favore della sua giurisdizione; però la petizione fu ignorata.

Cortes di Catalogna

L'opposizione delle magistrature catalane all'introduzione dell'Inquisizione spagnola in un territorio che aveva conosciuto nel medioevo il più antico tribunale inquisitoriale della Penisola e aveva prodotto niente meno che Nicolau Eymerich, fu la punta più alta raggiunta all'interno della Corona d'Aragona. Diversa-

mente dall'Aragona e dal Regno di Valencia, la Catalogna si rifiutò di inviare rappresentanti alle *Cortes* di Tarazona del 1484, opponendosi in tal modo alla sostituzione dell'inattivo tribunale papale di Barcellona con uno nominato da Torquemada, come ordinava il re Ferdinando. La resistenza giuridica catalana, con continue manovre a Roma finalizzate ad impedire la sostituzione, si risolse nel fallimento nel 1487, anno dell'introduzione del nuovo Sant'Uffizio. A partire da quel momento le magistrature catalane mantennero un assedio giuridico permanente contro l'Inquisizione di Barcellona, la cui giurisdizione tentarono di limitare *de facto* opponendole ogni sorta di espediente giuridico e riuscendo in tal modo a ridurre la sua presenza politica, sociale ed anche economica. Esse lottavano contro un tribunale straniero (in tre secoli ci sarebbe stato un solo inquisitore catalano) e difensore dell'assolutismo regio. Dal 1510 uno degli strumenti di tale assedio furono le *Cortes* catalane. Nel 1512 la protesta congiunta con le *Cortes* d'Aragona ottenne dal re la concessione di una *Concordia*, sostanzialmente uguale a quella aragonese dello stesso anno, e come quest'ultima elusa ed ignorata dal Sant'Uffizio con gli stessi metodi. Ma la pressione era stata tanta che Ferdinando ritenne opportuno emanare delle Istruzioni (1514), redatte dall'inquisitore generale Luis Mercader, moderando i termini della *Concordia*. Ciò nonostante le *Cortes* di Lérida del 1515 continuarono a protestare in modo tale da ottenere dal re il ripristino della *Concordia* che, come si è visto, sarebbe stata resa vana dalla morte di Ferdinando, così come alla morte di Mercader mesi dopo gli inquisitori si sarebbero rifiutati di osservare le sue Istruzioni (e di accettare la bolla di Leone X). Già nel 1519 le *Cortes* ottennero da Carlo V la conferma della *Concordia* del 1512, con aggiunte contro la giurisdizione e le esenzioni degli ufficiali inquisitoriali, in cambio di un sostanzioso servizio in denaro, stabilendo in tal modo una nuova *Concordia*, nuovamente confermata dal cardinale Adriano nel 1520. Anche in Catalogna si tentò di porre un limite al numero dei familiari e di ridurre la giurisdizione inquisitoriale, per le medesime ragioni che in Aragona: sostenere la giurisdizione delle magistrature, fondamento del potere delle oligarchie di Barcellona, e quella signorile, ed evitare che molti vassalli si liberassero della loro soggezione ai signori. Per questo motivo si moltiplicarono le proteste contro la mancata attuazione della *Concordia* da parte del tribunale della fede, il quale, da parte sua, intendeva aumentare la propria giurisdizione per poter accrescere i suoi precari proventi e aumentare il numero dei suoi familiari (persino con delinquenti, alla ricerca della protezione della sua immunità) al fine di far fronte agli stessi nobili che dominavano le *Cortes*. Si spiegano in tal modo i conflitti nelle *Cortes* del 1523 e del 1528, così come gli incidenti dell'inquisitore Fernando de Loaces e la sua influenza nelle *Cortes* del 1533, e le nuove proteste di quelle del 1542 e del 1547. Questi problemi sfociarono nel grande scontro delle *Cortes* del 1564, nelle quali Filippo II, di fronte alla pressione congiunta dei rappresentanti aragonesi, catalani e valenciani, fu costretto a promettere una «visita» e la correzione degli abusi. La «visita» di Soto Salazar venne effettuata nel 1566 e rivelò tutta una serie di irregolarità a Barcellona, dando luogo ad una nuova *Concordia*, firmata nel 1568, ma che non fu accettata né posta in esecuzione dalle parti. Nel 1585 l'opposizione al Sacro Tribunale registrò una vittoria: le *Cortes* stabilirono l'esclusione dei familiari e degli ufficiali dell'Inquisizione da qualsiasi incarico pubblico (anche se già le *Cortes* del 1552 avevano proibito che i *bayles* o sindaci potessero essere familiari). Insieme con la crisi economica tale decisione contribuì molto alla riduzione del numero di ufficiali o familiari in Catalogna nel corso del XVII secolo. Ma nelle *Cortes* del 1599 si ripresentarono tutte le questioni rimaste pendenti dalla *Concordia* anteriore e si ottenne l'approvazione di Filippo III per una nuova *Concordia*, più restrittiva per il Sant'Uffizio. La *Suprema* ottenne che Clemente VIII negasse la conferma, in modo da far restare la *Concordia* lettera morta. Le *Cortes* del 1626 insistettero nuovamente sulla restrizione della giurisdizione inquisitoriale, sulla linea della *Concordia* castigliana, tranne per il fatto che si prevedeva che gli inquisitori fossero catalani e giurassero di osservare le leggi del Principato. Sospese le *Cortes* a causa del rifiuto della *Unión de Armas*, anche questa questione rimase senza soluzione, ciò che si verificò anche nelle *Cortes* del 1632. Dopo la rivolta del 1640-1652, con il ristabilimento dell'Inquisizione spagnola, non si riscontrano molte proteste nelle *Cortes* del 1653 e del 1701, nelle quali il Sant'Uffizio chiese al nuovo re Borbone Filippo V di non cedere di fronte ad eventuali richieste. L'Inquisizione rifondata dall'arciduca Carlo, nella sua qualità di re proclamato nella Corona d'Aragona durante la Guerra di Successione, fu convalidata dalle *Cortes* catalane del 1706.

Cortes di Valencia

A Valencia l'Inquisizione papale fu anche più attiva che in Catalogna, ma non sembra tuttavia aver richiamato l'attenzione delle *Cortes* valenciane. Non fu lo stesso quando si trattò di introdurre la nuova Inquisizione nel 1484. Nonostante la scelta dei sovrani di convocare le *Cortes* a Tarazona, presto la resistenza popolare unita a quella dei *jurados* (i membri del consiglio municipale) della città contagiò le *Cortes*, alle quali avevano presentato appello. I ceti del regno protestarono con forza contro la violazione delle libertà e dei privilegi di Valencia ed ostacolarono l'insediamento del tribunale designato da Torquemada. Di fronte a ciò il re Ferdinando rimproverò duramente le autorità, negò che il Sant'Uffizio fosse contrario alle costituzioni di Valencia e fece sapere che non avrebbe fatto marcia indietro. Ciò nonostante le *Cortes* gli inviarono una delegazione per impedire l'insediamento del tribunale, e persino i funzionari regi continuarono a ostacolare il suo cammino. Ferdinando mantenne la sua parola e ordinò al governatore che mettesse gli inquisitori a lavorare senza curarsi dell'opinione delle *Cortes*. Alla fine dell'anno l'Inquisizione di Valencia iniziò a funzionare. Fino al 1510 non si riproposero nelle *Cortes* le proteste anti-inquisitoriali. Insieme con aragonesi e catalani i rappresentanti valenciani chiesero la limitazione della giurisdizione inquisitoriale e delle esenzioni dei suoi ufficiali, senza però ricevere una risposta concreta. Nonostante questo precedente le *Cortes* valenciane non sembrano aver partecipato all'agitazione degli anni 1512-1520, e solo nel 1523 tornarono a protestare contro gli abusi del Sant'Uffizio. La struttura sociale simile, di tipo feudale, che accomunava Regno di Valencia, Aragona e Catalogna, spiega il ripetersi delle proteste contro i familiari, che respingevano il regime signorile ed erano rivali della bassa nobiltà valenciana, con una riconosciuta fama di banditi. Naturalmente si trattava anche di difendere la Costituzione del regno e le sue autorità contro un tribunale visto come straniero e legato all'espressione del potere assoluto del re. Le proteste delle *Cortes* del 1547 e del 1553 trovarono ascoltatore più attento nell'inquisitore generale Fernando de Valdés, protagonista di una riorganizzazione dell'Inquisizione finalizzata a una sua maggiore efficienza. Sul modello della *Concordia* di Castiglia, Valencia ricevette la sua, ma non fu elaborata da procuratori nelle *Cortes*, bensì da una giunta di membri dei Consigli dell'Inquisizione e d'Aragona (1554). In tal modo si riduceva il numero di familiari e anche la giurisdizione del Sant'Uffizio su questioni non di fede. Tale *Concordia* non impedì che nelle *Cortes* del 1564 i rappresentanti valenciani si unissero al resto della Corona per reclamare contro i continui abusi dell'Inquisizione. Il risultato fu la «visita» del consigliere Soto Salazar, ordinata da Filippo II. Come in altri luoghi, il visitatore trovò numerose irregolarità, soprattutto nelle nomine di ufficiali e familiari. Dopo intense controversie tra le autorità venne pubblicata una nuova *Concordia* nel 1568, che confermava quella precedente ampliandola. Ma lo scontro tra un'Inquisizione con pochi controlli ed una società che continuava a lamentarsi di una giurisdizione non tradizionale non poteva essere evitato e riaffiorò nel *cuaderno de agravios* (registro delle ingiustizie) delle *Cortes* del 1585. In queste ultime venne approvato che il tribuna-

le avrebbe dovuto agire in conformità con le leggi e le prerogative valenciane, in tutte le cause che non fossero di fede. Anche se non appare probabile che tutti i problemi potessero trovare soluzione in questo modo, visto che vennero sollevate proteste nelle *Cortes* del 1599 e del 1604, non se ne registrano più in quelle successive, nonostante i fatti di banditismo collegati ai familiari, fino all'ultima riunione delle *Cortes* del 1645. È possibile che la decadenza generalizzata del regno, dopo l'espulsione dei *moriscos* nel 1609, abbia potuto attenuare il conflitto tra le istituzioni.

Cortes di Navarra

Nonostante il fatto che in Navarra alla fine del XV secolo esistesse una Inquisizione papale, e che formalmente fosse indipendente, l'Inquisizione di Zaragoza già nel 1486 osò porre in interdetto la città di Tudela per aver dato rifugio agli scampati alle persecuzioni da lei perpetrate ai danni dei *conversos*, e tornò a farlo agli inizi del XVI secolo, quando le autorità di Tudela protestarono di fronte alle *Cortes* di Navarra del 1510. Ben poco potevano fare le *Cortes* quando era lo stesso re Giovanni III a raccomandare alla città la sottomissione ai mandati inquisitoriali. Tale sottomissione fu totale a partire dalla conquista della Navarra da parte della Castiglia nel 1512. I castigliani trovarono a Pamplona un inquisitore papale, che sarebbe stato incorporato al nuovo tribunale installato nella capitale della Navarra nel 1513 per ordine del re Ferdinando. Presto la sede inquisitoriale sarebbe stata trasferita a Tudela (1515), provocando la richiesta delle *Cortes* del 1520 perché ritornasse a Pamplona. L'invasione francese del 1521 obbligò gli inquisitori a trasferire tutto l'apparato del Sant'Uffizio a Calahorra, dall'altra parte della frontiera, trasferimento che sarebbe stato permanente una volta installato a Logroño nel 1570. Le *Cortes* di Navarra non intesero mai opporsi all'introduzione dell'Inquisizione spagnola, però chiesero – a seguito della sconfitta francese – una riforma in accordo con la legislazione forale che contemplasse il ritorno a Pamplona del tribunale, con la condizione che ordinari, consultori e *letrados* fossero originari della Navarra, così come gli inquisitori, che si rendessero pubblici i nomi dei denuncianti, e che i prigionieri non potessero essere trasferiti fuori dal regno. A queste ultime pretese delle *Cortes* la *Suprema* oppose un netto rifiuto, e il ritorno in Navarra non ebbe mai luogo. I successivi riferimenti al Sant'Uffizio nelle *Cortes* di Navarra riguardano le proteste contro i familiari, il loro numero e contro il fatto che l'Inquisizione si intromettesse in cause civili. Già nel 1526 Carlo V rispondeva a tali proteste ordinando che se ne moderasse il numero e che la giurisdizione inquisitoriale non intervenisse su questioni profane. Al fine di limitare la sua influenza le *Cortes* chiesero nel 1556 che ai familiari fosse impedito di ricoprire incarichi pubblici, e questo venne accettato dal re. Gli inquisitori passarono al contrattacco proponendo al Regno di Navarra, nelle *Cortes* del 1558, che revocasse questa legge con la condizione che i familiari eletti alle cariche pubbliche non potessero valersi dei propri privilegi in quanto tali, soluzione approvata da Filippo II. Nuovi soprusi si verificarono nel 1576: eccesso del numero di familiari, privilegi non specificati, arresti di *alcaldes* da parte dell'Inquisizione per aver obbligato i familiari a pagare diritti non dovuti. Il re acconsentì che si eseguisse l'ordine precedente riguardo al numero e che si specificassero i privilegi, ma dovette ordinare nuovamente la limitazione del numero di fronte alle proteste delle *Cortes* del 1583, che denunciavano il fatto che molti familiari lo erano solo per le esenzioni connesse all'incarico. Curiosamente nel 1600 le *Cortes* chiesero che si applicasse l'esclusione delle cariche municipali solo a coloro che potessero dimostrare con documenti di essere effettivamente familiari dell'Inquisizione: forse già si era in una situazione di scarsità di persone adatte per questi incarichi. Nelle *Cortes* del 1611-1612 si riproposero le proteste contro le cause civili affidate all'Inquisizione, dal momento che violava diversi principi giuridici: si sarebbe dovuti uscire fuori dal regno per fare cause (a Logroño o a Madrid) e ci si sarebbe dovuti sottomettere a giudici stranieri, ma Filippo III evitò di dare una risposta, e lo stesso fece con la proposta in base alla quale i casi di familiari con conflitti di giurisdizione tra la Corte Reale e il Sant'Uffizio fossero determinati all'interno della Navarra dal vescovo di Pamplona e dal reggente del Consiglio Reale. Dopo questi episodi non si tornò più a parlare di Inquisizione nelle *Cortes* di Navarra fino alla sua estinzione nel XIX secolo, probabilmente a causa della riduzione del numero dei familiari a partire dal XVII secolo.

Cortes di Castiglia e Aragona

Come già si è visto le *Cortes* della Corona d'Aragona furono abolite dalla *Nueva Planta* e la rappresentanza delle sue città (non dei suoi ceti clericale e nobiliare) aggregata alle *Cortes* castigliane, nel 1712 per l'Aragona e Valencia, e nel 1724 per la Catalogna e Maiorca, regno quest'ultimo che non aveva mai avuto proprie *Cortes*. Queste *Cortes* del XVIII secolo furono più che altro cerimoniali e formali: la loro principale missione era infatti quella di giurare fedeltà ai re e principi delle Asturie. In tali condizioni a stento vennero trattate altre questioni, e sempre per iniziativa regia. Tantomeno vennero trattati problemi relativi all'Inquisizione. Neanche alle *Cortes* del 1789, che discussero, per ordine del re, questioni importanti, vennero trattati temi connessi con il tribunale (in forte decadenza) prima di essere chiuse in tutta fretta per timore dell'esempio della Francia rivoluzionaria. Precisamente da lì sarebbe venuta un'idea destinata ad affermarsi. José Marchena, scrittore processato dall'Inquisizione ed esiliato in Francia, affermò in un manifesto propagandistico che la causa di tutti i mali della Spagna era l'Inquisizione e che la soluzione sarebbe dovuta venire da delle *Cortes* che abolissero il «dispotismo religioso», e incitava gli spagnoli a esigerle in massa. Marchena non lo sapeva, ma si stava facendo eco delle idee del teologo protestante Francisco de Enzinas (*alias* Dryander), anche lui perseguitato dagli inquisitori ed esiliato, che nel 1545 aveva proposto all'imperatore delle *Cortes* che se proprio non abolissero, almeno emendassero l'Inquisizione, che conteneva in sé «una atrocità eccessiva ed estremamente grande». Le prime *Cortes* di Spagna (inclusa la Navarra) e le prime *Cortes* del Nuovo Regime, le *Cortes* di Cadice del 1812, dominate dai deputati sostenitori delle nuove idee, accolsero dopo tanto tempo le richieste di tanti perseguitati e abolirono l'Inquisizione il 22 febbraio 1813, sebbene per pubblicare il decreto dovettero destituire i reggenti che esercitavano il governo. Dopo essere stata istituita di nuovo dal re Ferdinando VII nel 1814, l'Inquisizione fu definitivamente abolita di fronte alla trionfante rivoluzione liberale: lo stesso re sarebbe stato costretto a riconoscere e a eseguire il decreto delle *Cortes* il 9 marzo 1820.

(F. Campese Gallego)

Vedi anche

Abolizione del tribunale, Spagna; Adriano VI, papa; Aragona, età medievale; Aragona, età moderna; Barcellona; Bigamia e poligamia, Spagna; Bolle e documenti papali; Carlo II, re di Spagna; Carlo V, imperatore e re di Spagna; Castiglia; Catalogna; Clemente VIII, papa; *Concordias*; Confisca dei beni; *Conversos*, Spagna; Costituzionalismo; Enzinas, Francisco de; Eymerich, Nicolau; Familiari, Spagna; Fautoria; Filippo II, re di Spagna; Filippo III, re di Spagna; Filippo IV, re di Spagna; Filippo V, re di Spagna; Ferdinando il Cattolico, re di Aragona; Fiandre; Francia, età moderna; Illuminismo, Spagna; Indici dei libri proibiti, Spagna; Inquisizione medievale; Inquisitori generali, Spagna; Isabella la Cattolica, regina di Castiglia; Letteratura spagnola; Logroño; Manrique de Lara, Alonso; *Moriscos*, Spagna; Napoli; Navarra; Pedro Arbués, santo; Pene infamanti; Processo; Rivoluzione francese; Sauvage, Jean le; Sodomia; Struttura economica: Inquisizione spagnola; *Suprema*; Teruel; Torquemada, Tomás de; Tribunali secolari; Usura; Valdés, Fernando de; Valencia; Visite inquisitoriali; Zaragoza

© CNRS EDITIONS

Fonti

[1476/1477?]. *Fori Regni Aragonum a Jacobo Arag., Rege ad Joannam Reginam*. Zaragoza, s.e.

Bibliografia

Blázquez Miguel 1990, Castellano 1990, Escudero 1989(a), García Cárcel 1980, González Antón 1989, Lea 1983-1984, Llorente 1980, Marchena 1990, Martí Gilabert 1975, Monter 1990, Moreno Martínez 2002, Pérez Villanueva-Escandell Bonet 1984-2000, Reguera Acedo 1984, Vázquez de Prada 1993

Cortese, Gregorio - La biografia di Gianandrea Cortese, nato tra il 1480 e il 1483 da un'importante famiglia patrizia modenese (forse a Modena, forse a Venezia), dottore *in utroque Iure* nel 1503 (probabilmente a Padova), fattosi benedettino nel 1507 con il nome di Gregorio nei chiostri di San Benedetto di Polirone, monastero appartenente alla Congregazione Cassinese, evidenzia in modo paradigmatico le inquietudini religiose condivise da molti esponenti di primo piano della Chiesa di Roma, nonché della cultura italiana, nella prima metà del XVI secolo. Egli rivolse la propria raffinata preparazione al rinnovamento degli studi biblici e patristici, dedicandosi ad innestarvi i nuovi orientamenti filologici e linguistici scaturiti dall'umanesimo. Del resto proprio su questo terreno una tradizione di ricerche ben viva nella Congregazione, e documentata da un'intensa attività di pubblicazione di testi, si incontrava con il lavoro degli umanisti cristiani, da Guillaume Budé ad Erasmo, su un terreno delicatissimo in grado di nutrire, con il richiamo alle istanze originarie del cristianesimo, l'aspirazione a un profondo rinnovamento religioso. Quell'ansia di *renovatio* fu condivisa anche da Cortese e da molti degli uomini che più gli furono vicini e le cui scelte si disposero, nel tempo, lungo un arco che dall'evangelismo italiano giunge fino al nicodemismo, e persino a esiti riformati.

Nella rapida carriera che Cortese percorse all'interno della Congregazione (fu abate a Lérins nel 1524, a San Pietro di Modena nel 1526, a San Pietro di Perugia nel 1528, a San Giorgio Maggiore nel 1532, a Praglia nel 1537, a San Benedetto di Polirone nel 1538), un posto peculiare va riservato al lustro trascorso in laguna, nel monastero di San Giorgio. La ricchissima biblioteca e la pace del chiostro veneziano, infatti, invitavano monaci e visitatori esterni a un intenso scambio di idee circa l'aspirazione comune a una profonda rigenerazione della Chiesa e della società. E non sorprende che vi nascesse proprio allora un intenso interesse per i temi teologici fatti propri dalla Riforma: la predestinazione, il libero arbitrio, la giustificazione per fede, il ruolo delle opere, in un quadro di irenica tensione alla ricomposizione della frattura religiosa. La rete dei rapporti intrattenuti in quella sede da Cortese evidenzia la ricchezza di posizioni capaci (per pochi anni ancora) di convivere e di dialogare. Se da un lato, infatti, Cortese poteva frequentare gli inquieti confratelli Benedetto Fontanini, Onorato Fascitelli e (forse) Isidoro Cucchi da Chiari; dall'altro gli era possibile approfondire il rapporto con Gasparo Contarini, guida riconosciuta di quell'ambiente, di cui Cortese sarebbe poi stato definito (da Girolamo Aleandro) «l'occhio destro». Né mancarono rapporti diretti con altri patrizi veneziani del calibro di Pietro Bembo, Matteo Dandolo, Alvise Priuli, o con esuli come Antonio Brucioli e Reginald Pole; con il neonato gruppo dei teatini di Gian Pietro Carafa, o ancora con Federico Fregoso e Marcantonio Flaminio, stimatissimo da Cortese. Sullo sfondo, in quegli stessi anni, il vescovo riformatore di Verona Gian Matteo Giberti e i suoi collaboratori davano corpo a un modo nuovo di interpretare le funzioni pastorali, trovando un interesse comune con Cortese sul terreno degli studi biblici e patristici. Un'eco di quelle discussioni riecheggierà, nei primi anni Quaranta, nelle pagine di un testo di ampia diffusione come il *Beneficio di Cristo* (scritto da Fontanini e poi rivisto da Flaminio). E l'ammirazione di Cortese per quel libro fu tale da fargli ammettere che «quando la mattina mi metto il giuppone, io non mi so vestire di altro che di questo *Beneficio di Cristo*». Nettezza di giudizio, questa, che può stupire, se si considera che nel *Beneficio* sono inframmezzati brani tratti dalla *Institutio Christianae religionis*, e che Cortese conosceva il lavoro di Calvino per averlo letto nell'agosto del 1540 giudicandolo opera «atta a infettare le menti, tanto il buono è mescolato con quel suo veneno» (Cortese 1774: 1, 137). La dispensa papale di lettura, concessa più volte, gli consentì infatti di tenersi aggiornato sulla pubblicistica religiosa d'Oltralpe.

Dopo aver partecipato, su richiesta di Contarini, alla redazione del *Consilium de emendanda Ecclesia* (la proposta di riforma fu stilata nel marzo 1537), l'ultimo decennio della sua vita fu assorbito in prevalenza da due nodi tra loro collegati: l'intricata questione del Concilio e della posizione da assumere nei confronti dei protestanti; e la questione della diffusione dell'eresia in Italia, e in particolare nella sua Modena. Le iniziali speranze di una rapida convocazione del Concilio furono presto deluse dalle molte «dilationi» frapposte, segno, a suo dire, della «oblivione» dello stesso. In accordo con la politica imperiale Cortese sostenne allora il diverso metodo dei «colloqui di religione» con il fronte riformato, in cui Contarini avrebbe voluto coinvolgerlo. Ripetute malattie impedirono a Cortese di essere presente sia a Worms che a Ratisbona (1541), anche se l'amico Contarini gli sottopose il testo dell'accordo raggiunto sulla giustificazione, ricevendone, a quanto sembra, una valutazione positiva. Creato cardinale il 2 giugno 1542, fu membro della deputazione *pro rebus Concilii* (nel maggio del 1543 e di nuovo nel novembre 1544) opponendosi poi al trasferimento dell'assise tridentina a Bologna e insistendo sulla necessità di portare avanti la discussione con i protestanti. Per questo, come Pole e Giovanni Morone tra gli altri, egli si disse contrario alla pubblicazione del decreto sulla giustificazione che chiudeva le porte al dialogo.

Nel frattempo, durante l'estate del 1542, per volontà del pontefice Paolo III e in collaborazione con Contarini e Morone, Cortese aveva dovuto affrontare il problema della diffusione dell'eresia a Modena, dove un gruppo di intellettuali (gli «Accademici»), forte del seguito popolare, si era scontrato con le autorità religiose sostenendo pubblicamente posizioni eterodosse. La vicenda rappresentò un banco di prova decisivo per gli orientamenti dell'evangelismo italiano: si trattava cioè di comprendere se era possibile riassorbire il dissenso per via di moderazione e discussione, fornendo un'alternativa al ricorso alla leva repressiva, istituzionalizzata in quello stesso periodo con la fondazione del tribunale del Sant'Uffizio (bolla *Licet ab initio*, 21 luglio 1542). Nel lungo e difficile confronto con gli eretici modenesi Cortese fece valere senz'altro l'autorità derivatagli dai vincoli di parentela ed amicizia che lo legavano alle principali famiglie della città, nonché ad alcuni degli stessi Accademici; ma la soluzione compromissoria e provvisoria raggiunta alla fine di agosto del 1542 (consisteva nella firma da parte dei Conservatori della città e degli Accademici di un «formulario di fede» redatto da Contarini e sottoposto anche a Cortese), se riuscì ad evitare l'intervento diretto dell'Inquisizione, rese tuttavia evidente la crisi del gruppo degli «spirituali», che presto furono privi della guida di Contarini, morto il 24 agosto di quell'anno, e furono costretti a misurarsi con il progressivo esaurirsi degli spazi di mediazione, sia all'interno della Chiesa, sia nella società italiana del tempo.

Dopo l'elevazione alla porpora, e con certezza dal settembre del 1545 fino alla morte, Cortese fece anche parte della Congregazione cardinalizia a cui fu affidato l'ufficio dell'Inquisizione. La sua presenza si spiega con l'esigenza di Paolo III di collocare in quella sede un moderato per contrastare le tendenze rigoriste di Carafa. Al ruolo giocato da Cortese andrà forse ricondotta la rapida conclusione del primo processo aperto contro il protonotario Pietro Carnesecchi. Ma i suoi passati rapporti con gli autori

del *Beneficio di Cristo* e l'approvazione del testo, insieme con altri indizi (come l'ospitalità concessa nel 1545 a Basilio Zanchi, di lì a poco accusato di eresia), accumularono contro di lui, come contro Morone, i sospetti degli intransigenti, destando in lui una reazione tra lo stupito e il divertito, come riferì Scipione Bongalli in una testimonianza resa durante il processo contro Morone («"Non sai N. (Bongalli) quel che si dice? Ch'io et Morone siamo heretici", et si cacciava a ridere», Firpo-Marcatto 1981: 82). Neppure la morte (21 settembre 1548) riuscì a porre fine alle indagini del Sant'Uffizio sul suo conto, che continuarono a margine dei processi aperti da Carafa e da Michele Ghislieri contro i vertici della Chiesa di Roma accusati di connivenze con l'eterodossia.

(M. Donattini)

Vedi anche

Bembo, Pietro; Benedettini Cassinesi; *Beneficio di Cristo*; Brucioli, Antonio; Carnesecchi, Pietro; Concilio di Trento; Contarini, Gaspare; Flaminio, Marcantonio; Fontanini, Benedetto; Fregoso, Federico; Modena, Accademia; Morone, Giovanni; Paolo III, papa; Pole, Reginald; Priuli, Alvise

Bibliografia

Cesareo 1990, Cortese 1774, Firpo-Marcatto 1981, Fragnito 1983, Fragnito 1983(a), Piva-Del Canto 1989

Costabili, Paolo - Nato a Ferrara il 23 luglio 1520, erede di due famiglie ambedue di livello sociale elevato e di raffinata cultura (la madre era Ippolita Guarini erede del grande maestro di studi umanistici Guarino da Verona), fu educato in famiglia da precettori privati. Nel 1534 prese l'abito domenicano nel convento degli Angeli di Ferrara. Studiò Teologia a Bologna e poi divenne docente in molte sedi domenicane: insegnò Teologia a Genova e Filosofia nel convento ferrarese dove si era formato e in quelli di Murano, Rimini, Modena, Vicenza. A Genova un oscuro incidente lo costrinse a difendersi davanti all'Inquisizione di Milano dall'accusa di complicità con un eretico fuggito dalle carceri genovesi. Assolto, si spostò a Bologna nel 1565, e poi a Napoli con diversi incarichi. L'elezione del 'grande inquisitore' Michele Ghislieri (pontefice con il nome di Pio V) significò per lui un impegno diretto nella caccia agli eretici nella sua stessa città d'origine: designato come inquisitore generale degli stati estensi dal generale dell'Ordine Vincenzo Giustiniani il 13 luglio del 1568, vi dedicò un'attività caratterizzata da impegno assiduo e grande rigore. Rispetto alla gestione precedente, la sua opera cambiò infatti completamente il panorama della circolazione di opinioni e comportamenti ereticali e colpì in profondità il dissenso religioso. Perduto l'Archivio ferrarese dell'Inquisizione, è sulle carte modenesi che si può misurare lo stile di Costabili. Il vescovo domenicano Egidio Foscarari aveva fatto largo uso dei poteri vescovili per riconciliare in foro segreto gli eretici pentiti e farli tornare alla Chiesa senza clamore e senza punizioni. Unica traccia restava l'annotazione dei nomi in un brogliaccio. Costabili trovò quegli elenchi e sulla base del principio che rendeva non soggetti a prescrizione i reati di eresia richiamò davanti a sé tutti coloro che riuscì a far arrestare. Ne nacque così una ricognizione sistematica sugli anni e sui gruppi del dissenso modenese. I fascicoli processuali disegnarono via via i contorni del fenomeno e consentirono l'individuazione di figure rimaste fino ad allora oscure. A Ferrara le tracce della sua attività si limitano alla documentazione amministrativa da lui tenuta con grande precisione e a qualche frammento dei processi. Anche qui però, succedendo a Camillo Campeggi che aveva già svolto una accanita azione poliziesca, risultano dalle carte della sua amministrazione una fittissima serie di viaggi in barca sul Po e per via di terra all'inseguimento di eretici e le spese minute per erigere pulpiti per le abiure e per riesumare i corpi di defunti da sottoporre a processo. Le spese relative venivano poi saldate a usura dai processati (o dalle loro famiglie, nel caso in cui gli imputati fossero fuggiti o fossero stati mandati a morte). Le sue lettere conservate in fascicoli processuali informano sui progressi delle sue inchieste contro gli ultimi eredi del dissenso dottrinale legato al tema del 'beneficio di Cristo' e alle visioni di Giorgio Siculo. Nell'elogio funebre di frate Pietro Rodolfo da Tossignano recitato a Venezia nel settembre 1582 si menziona non solo la guerra da lui condotta contro gli eretici, ma anche quella contro gli ebrei («Judaeorum phalanges»). Nel 1570 Costabili poté informare asciuttamente un collega del rogo di Francesco Argenta, il medico ferrarese della setta del Siculo. Accanto a nomi noti si incontrano tra le persone da lui perseguitate quelli di personaggi più oscuri: il modenese Pellegrino Baroni detto Pighino, Viano da Viadana, Giovanni Battista Marzaia. Il biografo Girolamo Giovannini da Capugnano ne riferì con intenti apologetici frasi che denotano lo spirito inclemente della sua opera («Diceva che questi tempi più timore ch'amor volevano») e l'odio feroce che egli portava agli eretici, tanto che al solo parlarne «avampava nel viso, et pareva che gettasse foco». Lui personalmente non aveva timore; sognava il martirio mentre attraversava le terre estensi e si preparava a interrogare e a torturare i sospettati, ben consapevole di non godere popolarità tra la gente ma tuttavia animato dalla fanatica letizia di chi si sentiva strumento della volontà di Dio e della sua Chiesa. Queste caratteristiche personali e la dedizione instancabile all'opera inquisitoriale gli garantirono una rapida carriera fino ai livelli più alti dell'Ordine, a cui nell'epoca di Pio V si guardò come al baluardo della guerra di religione. Da Ferrara passò a Milano nel 1573 come inquisitore. Vi rimase pochissimo perché nello stesso anno fu chiamato a Roma, dove fu nominato maestro del Sacro Palazzo succedendo a Tomás Manrique. In tale veste si occupò della censura libraria e per sette anni partecipò *ex officio* alle Congregazioni del Sant'Uffizio dell'Inquisizione romana e a quelle dell'Indice. Unendo le funzioni di controllo della produzione e circolazione libraria a Roma proprie del suo ufficio a quelle esercitate nell'ambito delle due Congregazioni, egli poté sviluppare con speciale efficacia il controllo sulla stampa. Per opera sua furono diffusi da Roma elenchi di opere condannate o sospese e istruzioni in materia di censura che dettero corpo a una volontà di accentramento e a un clima di sospetto preventivo caratterizzanti tutta questa fase di impianto della censura ecclesiastica. Fu specialmente aggressivo e sospettoso nei confronti della letteratura amorosa, da lui considerata fonte di corruzione morale. Costabili si accanì perciò contro il *Decameron* già espurgato, contro l'*Orlando Furioso*, contro il *Cortegiano* e più in generale contro i «libri volgari d'inamoramenti». Nel maggio del 1580 fu eletto alla suprema carica di generale dei domenicani. Con la nuova autorità si occupò delle missioni domenicane nei domini portoghesi e in quelli spagnoli; particolare cura dedicò alla riforma delle province italiane dell'Ordine e a tal fine intraprese la visita generale delle sedi. Tra il 1580 e il 1581 visitò i conventi del Viceregno di Napoli e della Sicilia. Nel 1582 visitò quelli a Nord di Roma: ma a Venezia, dove giunse nell'agosto, si ammalò. Vi morì il 17 settembre 1582. Era in fama di santità per cui il popolo si affollò intorno al suo corpo in cerca di reliquie e solo a fatica si riuscì a seppellirlo. Nel 1586 fu pubblicata una sua biografia opera di fra' Girolamo Giovannini detto il Capugnano, insieme a testi di uomini che provarono (o almeno temettero) i rigori dell'inquisitore: un'orazione di Luigi Groto il cieco d'Adria, un sonetto di Torquato Tasso. La voce redazionale nel DBI (vol. 30, 1984) fornisce ampi dati.

(A. Prosperi)

Vedi anche

Beneficio di Cristo; Campeggi, Camillo; Censura libraria; Commissario del Sant'Uffizio, Italia; Congregazione del Sant'Uffizio; Congregazione dell'Indice; Domenicani, Italia; Ferrara; Foscarari,

Egidio; Giorgio Siculo; Letteratura italiana; Maestro del Sacro Palazzo; Modena; Pio V, papa

Fonti
ASMo, *Inquisizione*
Biblioteca Estense di Modena, ms. 5551

Bibliografia
Biondi 2008(h), Costabili 1984, Foa 1984, Fragnito 2002, Giovannini 1586, Prosperi 2003(a), Rotondò 1963, Trenti 2003

Costituzionalismo - I rapporti fra l'Inquisizione e il costituzionalismo moderno, ancora in gran parte da ricostruire, si intrecciano con le vicende e i principi che portarono in Italia e in Europa all'abolizione dei tribunali inquisitoriali, poi trasfusi nelle prime carte costituzionali. Si tratta di tracce particolarmente riconoscibili laddove i tribunali inquisitoriali sopravvissero fino alla fine del XVIII secolo, proprio mentre nascevano i fondamenti del costituzionalismo moderno, rendendo particolarmente evidente il confronto e lo scontro con il Sant'Uffizio, sia per le sue posizioni dottrinali, sia per quanto rappresentava come istituzione ecclesiastica. Ne rappresenta un segnale l'abolizione del Sant'Uffizio in Toscana, disposta da Pietro Leopoldo nel 1782, non a caso in concomitanza con i lavori per la stesura dell'incompiuto progetto di costituzione, culminato quello stesso anno nel disegno di *Editto diviso in tre parti, cioè Proemio, la Costituzione e le Ordinazioni per la formazione delli Stati di Toscana*.

Significativo è il fatto che quasi contemporanea e ancora più diretta è la condanna del Sant'Uffizio presente in un testo fondamentale per la cultura costituzionale italiana, cioè il terzo libro della *Scienza della legislazione* di Gaetano Filangieri, steso tra il 1780 e il 1781 e pubblicato nell'estate 1783, in cui l'autore lamentava i «colpi che ha recati all'umanità la terribile Inquisizione, in un tempo in cui questa fiera superstiziosa ha perdute quelle unghia colle quali ha per cinque secoli lacerata l'innocenza, l'ignoranza, la filosofia e la religione istessa» (cap. III). Si tratta di pagine che vennero tradotte nell'arco di soli tre anni in tedesco, francese e spagnolo e che – proprio anche con riferimento a questo passo – attirarono la condanna dell'Inquisizione spagnola nel 1790 e di quella romana nel 1826.

Echi dell'atteggiamento del Sant'Uffizio nei confronti del costituzionalismo repubblicano si ritrovano tra gli anni Ottanta e Novanta del Settecento anche dinanzi alle vicende di altri paesi. Così ad esempio dinanzi alla Rivoluzione americana e alla circolazione del testo delle *Constitutions des Treize Etats-Unis de l'Amérique* (Filadelfia, ma Parigi 1784) i cui estratti vennero pubblicati nelle «Notizie del Mondo» (gennaio 1784) e a Napoli nella «Scelta miscellanea» di Antonio de Gennaro duca di Belforte (in quattro puntate fra gennaio e aprile 1784). Così, ancora, dinanzi alla Rivoluzione francese e alla costituzione del 1791, come dimostrano le carte del processo inquisitoriale condotto a Roma nel 1792 contro lo scultore francese Joseph Chinard, udito caldeggiare l'adozione in Italia della costituzione francese. L'avversione del Sant'Uffizio nei confronti della legge fondamentale della monarchia costituzionale francese è peraltro facilmente spiegabile alla luce del divieto dei tribunali speciali contenuti al titolo III, cap. V, art. 4 della costituzione del 1791 e sostanzialmente riprodotto nella costituzione repubblicana dell'anno III all'art. 204. In ossequio a questo principio, l'adozione di tutte le carte costituzionali modellate sull'esperienza francese doveva comportare, nel triennio repubblicano, l'illegittimità dei tribunali inquisitoriali ancora operanti. Così, a Roma le giurisdizioni ecclesiastiche vennero abolite sin dai primi giorni della repubblica e la proclamazione della costituzione della Repubblica romana (17 marzo 1798), che riprendeva quella bolognese del 1796 e a sua volta quella dell'anno III, pur non comportando alcun riferimento specifico ai rapporti fra Stato e religione, venne seguita simbolicamente nello stesso 1798 dal rogo di parte dei documenti inquisitoriali disposto per precauzione dalla stessa Inquisizione romana. Nel Piemonte fu il governo provvisorio istituito dalla Repubblica Cisalpina a sopprimere, in nome dei principi della costituzione dell'anno III, il tribunale dell'Inquisizione con un decreto del 23 gennaio 1799.

Anche nella Penisola iberica le vicende dell'Inquisizione appaiono strettamente legate a quelle del dibattito costituzionale, sia nelle vicende che portarono alla soppressione dei tribunali inquisitoriali nel 1808, sia nelle discussioni che accompagnarono la redazione della costituzione di Cadice e la rinascita della nazione cattolica. È in tale contesto che le *Cortes* riunite a Cadice, nei primi atti, accompagnarono l'abolizione solenne dell'Inquisizione con l'affermazione del principio secondo cui ogni aspetto costituzionale di natura civile doveva comunque prevalere quello religioso, come sancito poi nell'art. 12 della costituzione del 1812.

Con il sorgere dell'Ottocento e la ripresa dell'attività del Sant'Uffizio, le tensioni non vennero meno e i documenti repubblicani e costituzionali tornarono ad essere oggetto di indagini e condanne. Sant'Uffizio e Congregazione dell'Indice continuarono a intervenire sui testi del costituzionalismo settecentesco, anche quando i contenuti non apparivano più fortemente radicali, come nel caso del catechismo repubblicano di Francesco Maria Bottazzi, che tra il 1798 e il 1799 aveva illustrato le «verità fondamentali su i diritti dell'uomo e sue conseguenze in società» e come nel caso della *Scienza della legislazione* di Gaetano Filangieri, le cui proposizioni vennero nuovamente condannate nel 1826 proprio nel momento in cui veniva tradotto in Italia il *Commentaire* di Benjamin Constant. Le conseguenze di quest'impostazione e dell'avversione verso nuove forme di costituzionalismo erano però destinate a permanere, per riemergere ancora nel 1848 in occasione della pubblicazione del disegno tracciato in *La costituzione secondo giustizia sociale* di Antonio Rosmini, messa all'Indice nel 1849 e riesaminata dal Sant'Uffizio solo nel 1854.

(A. Trampus)

Vedi anche
Abolizione dei tribunali, Italia; Abolizione del tribunale, Spagna; Cadice, *Cortes* di; Rivoluzione francese; Rosmini, Antonio

Bibliografia
Ara 1971, Caffiero 1995, Portillo Valdés 2000, Trampus 2005

Coutinho, Fernando - Di origini illustri, Fernando Coutinho (ca. 1460-Silves, 1538) era figlio di Branca Coutinho, discendente di una delle principali famiglie del regno, e di João da Silva, quarto signore di Vagos, poi gran ciambelliere del re Giovanni II (1481-1495). Secondo una consuetudine diffusa fra i rampolli dell'aristocrazia lusitana del tempo, Coutinho perfezionò la sua formazione in Italia. Entrò in contatto con il mondo degli umanisti fiorentini e ottenne il grado di dottore in Diritto civile e canonico all'Università di Pisa. Tornato in Portogallo, nel 1488 Giovanni II lo promosse priore della prestigiosa collegiata di Guimarães. Fu eletto vescovo di Lamego il 20 marzo 1493 (ASV, *Acta Vicecancellarii*, 1A, c. 27), data in cui serviva anche come decano della cattedrale di Évora. In quello stesso anno Coutinho vide confermato il convinto favore di cui godeva presso il sovrano, che lo incluse nella delegazione incaricata di prestare l'obbedienza del re di Portogallo al nuovo pontefice Alessandro VI, appena eletto. A Coutinho sarebbe stato affidato il compito di recitare l'orazione ufficiale in latino, che però non giunse a pronunciare perché la missione fu sospesa, forse a causa della crisi diplomatica tra Portogallo e Castiglia innescata dalla scoperta dell'America. Avrebbe comunque fatto realizzare un'edizione a stampa dell'orazione, ma la ricostruzione

dell'intera vicenda è stata messa in dubbio da alcuni studiosi. Incerte rimangono anche le ragioni che nel 1499 avrebbero indotto il concistoro a nominare Coutinho vescovo di Nevers, su richiesta del re di Francia, Carlo VIII (ASV, *Acta Vicecancellarii*, 1, c. 65). Il trasferimento, in ogni caso, non ebbe luogo.

A quel tempo Coutinho partecipava ormai attivamente alla vita politica di corte. Fu uno degli oppositori al decreto di espulsione di ebrei e musulmani (1496), intorno al quale si consumò un'accesa battaglia nel Consiglio del re Emanuele, salito al trono l'anno precedente. Il coinvolgimento diretto nei massimi affari del regno precluse a Coutinho la possibilità di risiedere nella sua diocesi, anche a seguito del conseguimento della carica di giudice supremo del regno (*regedor da Casa da Suplicação*) che, ancora nel 1501, esercitava insieme all'ufficio episcopale (ANTT, CC, pt. 2, mç. 4, doc. 125). Il 24 gennaio 1502 fece a cambio di diocesi con João de Madureira, vescovo di Silves (Algarve). Con gli anni nella nuova sede l'attività pastorale di Coutinho si fece più intensa. Sostituito dal fratello più anziano, Aires da Silva, alla testa del tribunale della *Casa da Suplicação*, Coutinho dette impulso a un'opera di riorganizzazione delle strutture ecclesiastiche della diocesi (conventi, parrocchie, Ordini religiosi). Violente tensioni si vennero in seguito a creare tra il prelato e i canonici della cattedrale, che nel 1524 si spinsero a presentare un duro memoriale di accusa al giovane re Giovanni III. Ne emerge un'immagine di maniera del vescovo, descritto come un uomo immorale, violento e corrotto. Tra i numerosi capi di accusa spicca quello di non amministrare nel tribunale ecclesiastico «nessuna giustizia», se non «per denaro» (ANTT, *Cartas Missivas*, m. 3, doc. 40). Il sovrano non dette ascolto alle proteste del capitolo. Su ordine di Giovanni III, l'anno seguente Coutinho concesse il perdono ai canonici, come si legge in una sua lettera indirizzata al confessore del re, il francescano João de Chaves, vescovo di Viseu. Nella meditata epistola, inoltre, la lunga esperienza politica e istituzionale di Coutinho veniva messa al servizio di Chaves perché sapesse guidare e consigliare l'inesperto Giovanni III (CSL: I, 329-333).

Qualche anno più tardi, quando le autorità secolari e ecclesiastiche iniziarono a celebrare i primi processi per cripto-ebraismo contro i nuovi cristiani, Coutinho contrastò quello che considerava uno scandalo legato all'ipocrita realtà religiosa del regno. Nella sentenza pronunciata dal tribunale vescovile di Silves nella causa del nuovo cristiano Jorge Afonso di Loulé, Coutinho annullò l'azione legale con la motivazione che la conversione dell'imputato non era valida perché aveva ricevuto un battesimo forzato, a somiglianza di «molti», proseguiva l'anziano vescovo, che «vidi trascinare per i capelli al fonte». Emessa nel 1531, in corrispondenza con la decisa ripresa dell'azione diplomatica della Corona per ottenere l'Inquisizione in Portogallo, la sentenza non rifletteva affatto una generica posizione di indulgenza verso i nuovi cristiani. Coutinho muoveva da un'amareggiata constatazione del cospicuo numero di ebrei che continuavano ad osservare la propria antica religione sotto le sembianze di cristiani. Alla fede occorreva aderire con sincerità. La repressione violenta di chi era stato convertito a forza era perciò illegittima. Ma al rifiuto di una soluzione giudiziaria del problema Coutinho accompagnò un'altrettanto significativa dichiarazione sul fatto che la sentenza non dovesse essere interpretata come un'autorizzazione alla libertà di coscienza. Negli anni successivi i procuratori dei nuovi cristiani, che operavano a Roma per ostacolare la fondazione del Sant'Uffizio in Portogallo, si procurarono una copia autenticata del documento (1534) e lo impiegarono più volte come una prova delle ingiuste persecuzioni che avevano luogo nel regno.

(G. Marcocci)

Vedi anche

Battesimo forzato, Portogallo; Inquisizione portoghese; Nuovi Cristiani, Portogallo; Procuratori dei nuovi cristiani portoghesi a Roma; *Symmicta Lusitana*; Vescovi, Portogallo

Bibliografia

Herculano 1975-1976, Marcocci 2004, Marcocci 2006

Coutinho, José Joaquim da Cunha de Azeredo - Primogenito di Sebastião da Cunha Coutinho Rangel e di Isabel Sebastiana Rosa e Morais, José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho (Campos de Goitacazes, capitanato di Rio de Janeiro, 1742 – Lisbona, 1821) nacque da un'agiata famiglia di proprietari di piantagioni di canna da zucchero, con solidi legami al potere locale e coinvolta nella pacificazione degli *indios goytacazes*. Intraprese gli studi classici a Rio de Janeiro e all'età di 33 anni decise di trasferirsi in Portogallo abbandonando così la direzione dell'attività familiare, che aveva ricevuto in carico dopo la prematura morte del padre nel 1768. Nel 1775 si immatricolò all'Università di Coimbra, al tempo in cui ne era rettore il vescovo di Zenopolis, governatore della diocesi e futuro vescovo della città, suo parente. Conseguì la baccalaurea (1780) e quindi il grado di dottore in Diritto canonico (1785). Verso il 1780 ricevette gli Ordini sacri. Nel 1784 fu eletto arcidiacono della cattedrale di Rio de Janeiro, ma prima di partire per il Brasile servì come deputato dell'Inquisizione di Lisbona durante l'anno seguente, forse su richiesta del vescovo-rettore di Coimbra. Nel 1794 fu nominato vescovo di Olinda, dove si recò soltanto nel 1798, dopo essere stato consacrato (25 gennaio 1795). Giunto a Olinda, assunse anche le funzioni di direttore generale degli studi, governatore provvisorio della capitania del Pernambuco e presidente della Commissione del Tesoro Regio (*Junta da Fazenda Real*). Incrementò così il numero di maestri elementari e fondò due nuovi istituti di formazione, il ritiro di Nossa Senhora da Glória, a Recife, e il seminario diocesano a Olinda, aperto anche a coloro che non avevano intenzione di intraprendere la vita sacerdotale. L'impostazione che Coutinho dette al seminario diocesano riflette la sua volontà di apportare innovazioni ai programmi accademici su cui si era formato in Portogallo.

Nel 1802, dopo aver attraversato alcuni problemi in Brasile, fu indicato per guidare le diocesi di Bragança e Miranda. Nello stesso anno fece quindi ritorno a Lisbona, ma finì per non essere eletto. Tra 1806 e 1818 fu comunque vescovo di Elvas. Al tempo delle invasioni francesi Coutinho fu uno dei pochi prelati che non invitarono i propri parrocchiani a prestare obbedienza ai francesi. Scelto come vescovo di Beja nel 1817, non arrivò mai a occupare l'incarico perché il 13 maggio 1818 fu creato inquisitore generale. Restò alla guida dell'istituzione fino al marzo 1821, quando il Sant'Uffizio portoghese fu soppresso. Su quel periodo della vita di Coutinho non esistono tuttavia studi specifici. È noto, però, che non si oppose all'abolizione del Sant'Uffizio e che, insieme ai restanti membri del Consiglio Generale, il 13 ottobre 1820 giurò obbedienza al nuovo governo, alle *Cortes* e alla costituzione che avrebbero elaborato. Coutinho fu anche presidente della Commissione per l'esame dello stato attuale e il miglioramento temporale degli Ordini religiosi (*Junta do exame do estado actual e melhoramento temporal das Ordens religiosas*), oltre che membro dell'Academia Real das Ciências di Lisbona dal 1791. All'accademia Coutinho presentò varie memorie economiche. Con la rivoluzione liberale fu eletto alle *Cortes* come deputato per la città di Rio de Janeiro (1821), carica che però non arrivò ad esercitare. La morte, infatti, lo colse improvvisamente nell'autunno dello stesso anno.

Polemista instancabile, Coutinho fu autore di pubblicazioni su vari argomenti, dal tribunale della *Mesa da Consciência e Ordens* e il patronato portoghese a questioni economiche relative al Portogallo e al suo impero, fino alla stesura di lettere pastorali. Feroce oppositore della *Mesa da Consciência*, ebbe con essa aspri conflitti quando era vescovo del Pernambuco. Tra gli scritti del secondo gruppo spicca il suo *Ensaio Económico sobre o comércio de Portugal e suas colónias*, che godette all'epoca di un'ampia diffusione internazionale. Fu pubblicato in portoghese nel 1794 (e poi ancora nel

1816 e nel 1828), ma subito tradotto in inglese (1801; altre edizioni nel 1806 e nel 1807) in tedesco (1801; poi ancora nel 1808) e in francese (1803). Nell'opera Coutinho difendeva gli interessi dei coltivatori e dei commercianti di canna da zucchero. Molte delle sue idee sulle colonie, sul commercio e sulla schiavitù furono discusse dai giornali di diversi paesi europei, che prestavano grande attenzione alle notizie divulgate da un vescovo che era anche un profondo conoscitore del Brasile e membro di un'accademia scientifica.

(F. Olival)

Vedi anche

Abolizione del tribunale, Portogallo; Inquisitori generali, Portogallo; Lisbona

Bibliografia

Burns 1964, Cardozo 1969, Pedreira 1992, Pires 1915

Crema - Località compresa nell'elenco dei centri del dissenso religioso menzionati nei costituti di Pietro Manelfi e, in precedenza, luogo di origine, formazione e prima attività del domenicano Battista Carioni, la città di Crema fu innalzata a sede vescovile nel 1580 ed ebbe un tribunale inquisitoriale proprio – istituito nel convento di San Domenico – a partire dal 1614, essendo la maggior parte delle parrocchie urbane prima di allora dipendente dall'ordinario di Piacenza e il locale delegato del Sant'Uffizio giudice vicario di quello piacentino. L'attività inquisitoriale svolta in città, di cui sinora è stata studiata la documentazione che si conserva per i periodi 1582-1613 e 1622-1630 (per un totale rispettivamente di 53 e 63 casi di infrazione della norma tridentina), risulta tesa a favorire l'espressione del giudizio da parte del vescovo, con cui operavano in posizione subordinata, ma di sostanziale sintonia, sia gli ufficiali dell'Inquisizione romana, sia l'autorità secolare, chiamata a partecipare all'*iter* giudiziario del Sant'Uffizio nelle forme solite ravvisabili dentro i confini della Repubblica di Venezia. Quanto al primo intervallo cronologico, la casistica, cui si potrebbero aggiungere almeno i dati provenienti dall'ACDF, è stata rilevata grazie alle fonti custodite nell'Archivio Storico Diocesano di Crema; riguardo al secondo gli storici hanno attinto al ms. 9 del fondo Meille della Biblioteca Valdese di Torre Pellice. Si tratta di un vol. misc. già appartenuto alla collezione del pastore William Meille (al quale giunse forse dopo la dismissione degli scarti dell'Archivio del Sant'Uffizio trasferito da Napoleone a Parigi, in vista del suo rientro a Roma, 1816-1818), e poi confluito nell'attuale sede di conservazione alle soglie del XX secolo, insieme all'intero corpo bibliotecario dello studioso valdese. Tale materiale pone in evidenza la sopravvivenza, sino alla fine del Cinquecento, nel cremasco, di residui di idee eterodosse e/o anticlericali, venate talvolta di anabattismo e di libertinismo (o forse soltanto di un certo razionalismo di matrice popolare), che però in un solo caso, e piuttosto tardivo, sfociano in un aperto tentativo di proselitismo. Ben più frequenti si registrano gli episodi di spontanee abiure di pregresse adesioni al luteranesimo, al calvinismo e all'Islam, che sovente sono da collegare alla stabile presenza in zona – terra di confine, e di indubbia importanza strategica, nei domini della Serenissima – di soldatesche così numerose quanto di eterogenea provenienza. Analogamente testimoniati sono molteplici casi di devianza, che spaziano dall'infrazione del digiuno, alla bestemmia, alla *sollicitatio ad turpia*, e riguardano in una circostanza anche la circolazione e la lettura di libri proibiti. Numerose si riscontrano le denunce di stregoneria, ma il più delle volte derubricate nel corso dell'inchiesta a pratiche superstiziose. Scarsissimo appare il ricorso alla pratica della tortura, sovente però minacciata a scopo intimidatorio; blande e limitate al novero di quelle spirituali si ravvisano invece le pene comminate di solito dal tribunale inquisitoriale. Più in dettaglio, una recente elaborazione statistica (Regazzi 1997: 40) calcola, nel totale dei processi condotti a termine, delle inchieste parziali e delle semplici denunce che ci sono note, 21 casi di sospetta eresia (14 nel primo periodo citato e 7 nel secondo), 23 di bestemmia ereticale (5 e 18, rispettivamente), due di 'parole scandalose' (tutti nel primo periodo), due di possesso di libri proibiti (uno in ciascun intervallo), 26 di magia, stregoneria e superstizione (17 e 9), cinque di infrazione del precetto del magro (3 e 2), quattro di atti sacrileghi (3 e 1), quattro di sollecitazione in confessionale (2 e 2), due di bigamia (entrambi nel secondo lasso di tempo), due di offese all'inquisitore (uno in ogni periodo), 23 di apostasia (4 e 19) e due infine (uno per ogni intervallo) per i quali non risulta chiara la tipologia delittuale.

(L. Ceriotti)

Vedi anche

Anabattismo; Archivi e serie documentarie: Italia; Battista da Crema; Manelfi, Pietro; Piacenza; Rinnegati, Italia; Venezia

Bibliografia

Jalla 1913, Piastrella 2000, Regazzi 1997, Regazzi 1998

Cremazione - Urne cinerarie e resti combusti attestano fin dall'antichità la presenza in ambienti pagani di pratiche di incenerimento parziali o complete dei corpi dei defunti, in forme diverse, falò, roghi, scarnificazioni, spesso accompagnate da rituali di matrice religiosa. Nel solco della tradizione semitica da subito il cristianesimo optò per l'inumazione ed a partire dall'alto medioevo la cremazione si diradò nell'Europa cristiana, mentre al 1299 risale la prima condanna di queste pratiche, comminata da Bonifacio VII nella scomunica *latae sententiae* dei praticanti la scarnificazione, diffusi nelle aree franco-tedesche. Al Settecento illuminista e razionalista è databile l'inizio della moderna storia della cremazione, comparsa in una veste differente e più organica rispetto alle esperienze precedenti.

Nella dottrina della Chiesa, in termini assoluti la cremazione non contraddice verità rivelate o naturali, in quanto non lede i diritti della persona umana, né è ostacolo all'onnipotenza divina per la resurrezione dei corpi. I motivi dell'ostilità cattolica sono radicati nel significato simbolico, culturale e politico che ha segnato il ritorno della cremazione a partire dal XVIII secolo. La dimensione individuale della morte, l'idea di una dispersione definitiva della singolarità del corpo, e con essa l'impossibilità di distinguere le sepolture cattoliche da quelle acattoliche, erano considerate pregiudicare i significati simbolici cristiani, l'equiparazione della morte al sonno e la dimensione comunitaria del rito funerario e dell'inumazione in terra consacrata: elementi questi determinanti nella costruzione del significato cristiano di morte, dell'idea di immortalità dell'anima e di fede nella risurrezione della carne.

La moderna storia della cremazione nasce dalla riflessione illuminista, che nella prospettiva di una visione secolarizzata della gestione del corpo, elabora forme rituali funerarie alternative a quelle cattoliche. La cremazione si riaffaccia in Europa con la Rivoluzione francese, che vede i primi tentativi legislativi di dar riconoscimento giuridico a tale pratica. Diviene emblema di una prospettiva laica e secolarizzata sulla morte, la cui gestione viene trasferita alla dimensione pubblica e civile dell'amministrazione ed alle sue istituzioni.

Con l'Ottocento, la laicità di quest'interpretazione si nutre di istanze liberali e anticlericali, incarnate dall'associazionismo massonico, e di motivi positivisti e materialisti, che nella prospettiva biopolitica attribuiscono allo Stato la gestione della salute individuale e collettiva, facendo della cremazione un problema sanitario. Nell'ottica igienista, i corpi dei defunti divengono potenziale veicolo epidemico, e da qui scaturisce un complesso di leggi che, nella scia del Codice napoleonico, introduce il divieto di sepoltura di cadaveri in chiese o luoghi ritenuti non idonei, e sanciscono il

© EDIZIONI DELLA NORMALE PISA

trasferimento dei cimiteri in ambito extraurbano, attribuendone la gestione all'amministrazione civile. Tra la seconda metà del XIX secolo e i primi decenni del successivo, la maggior parte dei paesi europei approvano leggi che permettono la cremazione.

L'intervento normativo della Chiesa in materia si definisce in riferimento a questa moderna genealogia culturale, politica e simbolica della cremazione. In una prima fase l'intransigenza delle istituzioni romane è netta. In una visione progressiva della storia, la cremazione è interpretata come retaggio primitivo e atavico di culture precristiane, che il cristianesimo, inteso come espressione di civiltà, aveva cancellato con la sua comparsa. Nel solco del conflitto radicale con la modernità delineato dal *Sillabo* di Pio IX e nell'ottica della formula *extra ecclesiam nulla salus*, la pubblicistica cattolica – dall'«Osservatore Romano» a «La Civiltà cattolica» – e con essa il Sant'Uffizio nella seconda metà del secolo condannano a più riprese la cremazione quale prodotto di una modernità scientista, secolarizzante e anticlericale. L'Inquisizione romana interviene per due volte nel 1886: il 19 maggio vietando l'iscrizione ad associazioni che promuovano la cremazione e vietando la collaborazione materiale a questa pratica; il 15 dicembre ribadendo la condanna nell'istruzione *Sulla cremazione dei cadaveri*. Se nel 1897, il Sant'Uffizio permette, dietro preciso ordine medico, l'incineramento di membra amputate, prescrivendone la sepoltura in luogo consacrato, nel 1892, in risposta all'arcivescovo di Friburgo la condanna viene riconfermata, tollerando, tuttavia, la collaborazione materiale e l'amministrazione dei sacramenti ai moribondi per evitare lo scandalo, purché l'atto non sia caricato di significati massonici o anticlericali. Nel 1917 il divieto di cremazione è formalizzato dal nuovo Codice di Diritto Canonico.

Indotto da molteplici richieste in tal senso e dalla percezione di una diffusione del fenomeno anche tra i cattolici, nell'istruzione del 19 luglio 1926 il Sant'Uffizio muta orientamento. Rimarcando la necessità di avvertire i fedeli che la cremazione è propagandata dai nemici della Chiesa, e ribadendo che non può essere regola generale, l'Inquisizione romana la ammette in condizioni eccezionali per esigenze di salute pubblica. Quest'apertura, rafforzata dalla percezione dei problemi concreti per la gestione dei cimiteri determinati dall'urbanizzazione, viene confermata nel 1963 dall'istruzione *Piam et constantem*: la cremazione viene definita non intrinsecamente cattiva; non lesiva dell'immortalità dell'anima né della risurrezione; in questo senso è ammessa la deroga al divieto del codice canonico, quando sia chiesta senza moventi anticlericali, o per esigenze pastorali in quei contesti dove essa andava incontro al sentire comune, come in India. Tuttavia, a rimarcarne il carattere eccezionale rispetto a una tradizione plurisecolare *a priori* da salvaguardare, vieta la celebrazione dei riti nei luoghi crematori e l'accompagnamento ivi del corpo del defunto.

(E. Betta)

Vedi anche
Scienze della natura; *Sillabo degli errori*

Bibliografia
Comba-Nonnis-Vigilante-Mana 1998, Conti-Isastia-Tarozzi 1998, Vovelle 1970

Cremona - Seconda città nel Ducato di Milano, Cremona attrasse l'attenzione dell'Inquisizione romana d'improvviso nel settembre 1550, quando due monaci benedettini fuggiaschi furono catturati nella casa di campagna di Giuseppe Fossa, membro di un'illustre famiglia cremonese. Durante l'interrogatorio, gli inquisitori ottennero i nomi di circa due dozzine di membri di una conventicola ereticale. Ricostruita magistralmente nel 1938 (Chabod 1962: 172-178), la clandestina *ecclesia cremonensis* fu probabilmente la prima organizzazione del genere nella Penisola italiana. Nonostante la forte opposizione locale, culminata addirittura nel ricorso alle minacce fisiche, gli inquisitori iniziarono ad emanare mandati d'arresto nel 1551. La campagna repressiva culminò nel 1558 con numerose condanne (spesso *in absentia*) che distrussero del tutto il nascente movimento riformato cittadino.

Anche se alcune figure chiave del movimento ritrattarono, molti, tra cui Fossa, fuggirono nella Ginevra calvinista. Nel periodo decisivo della repressione, tra il 1550 e il 1556, i fuggiaschi cremonesi formarono il nucleo originario nella Nuova Chiesa Italiana di Ginevra. E infatti fra i primi diciannove nomi presenti nel registro dei membri addirittura prima che la chiesa avesse un ministro (1552), ben sette erano uomini provenienti da Cremona. Altri nomi cremonesi appaiono nei registri del 1552, del 1553 e del 1554, e precedono un altro gruppo di nove nomi del 1555. Come avveniva per altre comunità di dissidenti religiosi italiani (si pensi al caso lucchese), ma in misura maggiore, l'*ecclesia cremonensis* in molti casi migrò per interi nuclei familiari: nella lista che precede il 1552, tre dei cinque uomini che avevano moglie provenivano da Cremona, mentre un altro cremonese portava con sé tre nipoti. Nonostante le modeste dimensioni di Cremona, i suoi fuggiaschi durante tutto il Cinquecento detennero circa il 30% delle posizioni elettive di *leadership* nella Chiesa italiana di Ginevra e fornirono circa il 15% di oltre 1.200 battesimi registrati nella stessa Chiesa fra il 1554 e il 1600.

Sebbene i documenti dell'Inquisizione locale di Cremona sembrino perduti, quelli di Ginevra offrono la possibilità di intravederne occasionalmente le attività. Per esempio, il figlio di uno dei primi rifugiati, Bernardino Vero, raccontò al concistoro di Ginevra la cattura e l'interrogatorio davanti all'inquisitore locale avvenuti durante una visita a Cremona nel 1566. Dopo che suo zio aveva offerto un centinaio di scudi per garantirne il rientro, narrò, l'inquisitore acconsentì a rilasciarlo a condizione di tornare entro tre mesi, portandosi dietro la moglie, la madre e i tre figli piccoli. Sempre al concistoro, nel 1571 un altro italiano rivelò di essere stato imprigionato nella città d'origine per aver portato con sé dei libri editi a Ginevra, mentendo poi durante l'interrogatorio sul fatto di aver vissuto lì.

D'altra parte le fonti italiane, e in particolare quelle sui beni confiscati di Milano, mostrano che l'Inquisizione, nonostante un prolungato ostruzionismo, riuscì infine a recuperare alcune delle proprietà abbandonate dai riformati cremonesi fuggiaschi dopo il 1560, e impedì loro di ricevere fondi dai familiari o dagli amici. Per esempio, il figlio di un *magnificus jurisconsultus* predispose, insieme ai suoi tre fratelli, di impiegare la propria parte della comune eredità a uso della moglie e dei quattro figli prima di emigrare nel 1560. Successivamente gli inquisitori confiscarono le sue proprietà, e nel 1572 scoprirono una grave frode nella gestione del patrimonio. Quando le sue relazioni con gli amici e i familiari di Cremona si inasprirono, il fuggiasco, nel 1574, decise finalmente di ottenere il divorzio dalla moglie, «qui est papiste et laquelle il a abandonné des dix-sept ans pour la Religion, ne l'ayant voulu suivre». Per il figlio maggiore di Fossa fu possibile fuggire a Ginevra anche dopo il 1580, nonostante il grande numero di familiari dell'Inquisizione presenti a Cremona – nel 1594 il podestà li bollò come uomini «delli peggiori della città» (Peyronel Rambaldi 1995: 578). Tuttavia né lui né suo padre poterono mai stabilire l'entità precisa dell'eredità proveniente dalla dote materna.

(W. Monter)

Vedi anche
Calvinismo; Familiari, Italia; Lucca; Milano

Bibliografia
Chabod 1962, Monter 2006, Peyronel Rambaldi 1995, Tedeschi 2000, nn. 3903-3905

© 2010 SISMEL

Cremonini, Cesare - Nacque a Cento (Ferrara) nel dicembre del 1550. Andò all'Università di Ferrara per studiarvi Legge, ma passò presto a Filosofia. Nel 1578 vi divenne professore di Filosofia naturale e lì rimase a lungo, tenendovi talvolta anche lezioni di matematica e di astronomia. Nel novembre del 1590 fu chiamato a insegnare Filosofia naturale all'Università di Padova e vi pronunciò la sua prima lezione nel gennaio del 1591. Nel dicembre di quell'anno assunse la guida della campagna organizzata da professori e studenti contro il Collegio gesuitico della città; una battaglia che portò il Senato di Venezia a ordinare che la scuola dei padri ignaziani insegnasse solo ai membri dell'Ordine. Cremonini esercitò una considerevole influenza sugli allievi, sull'università e il patriziato veneziano, e vide il proprio stipendio raggiungere livelli altissimi quando divenne il più illustre filosofo d'Italia. Smise di insegnare solo nel 1629 e morì poco dopo, nel 1631.

Cremonini fu un aristotelico rigido, ortodosso e conservatore che rifiutava i nuovi approcci teorici e l'uso della matematica nella dimostrazione scientifica. Pur essendo amico di Galilei quando questi insegnò a Padova (1592-1610), rigettò la nuova strada aperta dallo scienziato toscano. Con ogni probabilità è proprio Cremonini l'anonimo filosofo aristotelico ridicolizzato da Galileo nei suoi lavori, alcuni pubblicati dopo la morte del filosofo ferrarese. Egli affermava inoltre che la tesi di Aristotele era che l'anima umana fosse mortale e il mondo eterno, cioè non creato da Dio. Alcuni ritennero d'altra parte che Cremonini non stesse solo spiegando le posizioni aristoteliche ma che egli stesso condividesse le opinioni che insegnava agli studenti. Fu denunciato perciò all'Inquisizione padovana e tra il 1604 e il 1626 dovette presentarsi varie volte davanti al tribunale della fede.

Nel 1613 Cremonini pubblicò un'opera cosmologica intitolata *Disputatio de coelo*. La Congregazione romana del Sant'Uffizio compilò una lunga lista di obiezioni al libro e la inoltrò all'Inquisizione padovana nel luglio e nell'agosto del 1614. Alla fine di quell'anno Cremonini replicò alle censure con una *Responsio* nei confronti della quale il tribunale ebbe altre obiezioni. La Congregazione obiettò infatti che l'interpretazione di Aristotele proposta dal filosofo era contraria alla verità cristiana. Ma Cremonini insistette nel sostenere la distinzione tra pensiero aristotelico e rivelazione cristiana e rifiutò di correggere il libro, asserendo che, se doveva essere emendato per conformarlo alla verità rivelata, ciò era compito di un teologo. Inoltre nel 1616 pubblicò una *Apologia* in cui elaborò la sua posizione. La Congregazione ritornò sulla questione nell'estate del 1619, chiedendo di nuovo che Cremonini apportasse modifiche alle sue tesi. L'inquisitore di Padova gli riferì le richieste, e lo informò che doveva seguire gli ordini del V Concilio Lateranense, che con la bolla *Apostolici regiminis sollicitudo* (1513) aveva permesso ai filosofi di insegnare opinioni non cristiane ma a patto che dimostrassero insieme anche la verità rivelata. Cremonini rifiutò di nuovo, ribadendo che, in quanto filosofo aristotelico, non poteva apportare le modifiche richieste. Egli si definì un naturalista che insegnava solo ciò che poteva essere dimostrato filosoficamente; un uomo pagato per insegnare Aristotele così come lo intendeva; se avesse fatto diversamente, avrebbe dovuto restituire il suo onorario, non svolgendo il lavoro per il quale era stato assunto. Se l'Inquisizione desiderava cambiamenti, doveva impegnare un teologo attrezzato per correggere il lavoro e confutare le opinioni erronee di Aristotele. Cremonini affermò così in modo netto la separazione tra filosofia e teologia e la libertà di insegnare nelle aule, e continuò l'antica tradizione universitaria italiana che leggeva Aristotele indipendente da ogni considerazione teologica. Forse il fatto di avere insegnato a molti giovani nobili veneziani e di godere dei favori del governo gli rese più facile l'audacia di disobbedire all'Inquisizione. In ogni caso nel 1623 la Congregazione dell'Indice mise la *Disputatio de coelo* all'Indice, ma non interrogò più il filosofo.

(P.F. Grendler)

Vedi anche
Aristotelismo; Congregazione dell'Indice; Galilei, Galileo; Padova; Scienze della natura; Venezia

Bibliografia
Della Torre 1968, ILI, Poppi 1993, Schmitt 1984

Crimen exceptum - Dopo il XIII secolo, con la riscoperta del diritto romano e la nascita del processo inquisitorio, la criminalistica prese a distinguere i reati secondo classi di gravità che comportavano diverse procedure e una graduazione delle pene che, in larga parte, risaliva all'epoca imperiale. In antichità si usava classificare i delitti per lo più in *privati* e *pubblici*, ma più tardi le categorie si moltiplicarono fino a individuare un'intera gamma di infrazioni per cui non era ammessa alcuna clemenza. Guardando al castigo stabilito dalla legge, si potevano riconoscere i crimini normali (lievi o gravi) e i crimini *atroci* e *atrocissimi* (colpiti dalla pena di morte con metodi più crudeli, dall'infamia della discendenza del colpevole e dalla confisca dei beni). Inoltre, in virtù delle eccezioni ammesse nella normale procedura inquisitoria, si stabilì una differenza tra i reati ordinari e i reati di *difficile probazione* o eccezionali (i *crimina excepta*). Nel secondo caso, al giudice era permesso il ricorso ripetuto e prolungato alla tortura anche in presenza di indizi labili; e si concedeva che potessero testimoniare gli infami, gli schiavi, le donne, i comuni soldati, i bambini, i parenti e i complici, la cui deposizione, anche quando ammessa, non costituiva – secondo le regole sancite dal diritto comune – una prova *piena*. Va ricordato infatti che nella procedura inquisitoria (adottata dai tribunali criminali ecclesiastici e secolari, dall'Inquisizione pontificia medievale e dai moderni tribunali del Sant'Uffizio: il romano e gli iberici) le prove principali erano due: la confessione dell'imputato, per ottenere la quale si faceva ricorso alla tortura; e la testimonianza coincidente di due uomini ritenuti pubblicamente 'degni' (*contestes*). Tra il medioevo e l'età moderna, come già in epoca imperiale, la lesa maestà – divina (l'eresia ovvero l'apostasia) e umana (la cospirazione o il tradimento dell'autorità sovrana) – fu considerata un crimine atrocissimo, di difficile probazione ed *exceptum*. Con tali categorie penali (applicate a molti reati 'scandalosi', occulti oppure riconosciuti di pubblica nocività) si confuse quella di crimine *enorme*, che giustificava, come le altre, la comminazione di pene severe e l'uso di procedure straordinarie. Infatti si consideravano reati enormi il tradimento, la congiura, alcune fattispecie di omicidio, la falsificazione delle monete, il veneficio, l'incesto, l'infanticidio, la sodomia, la bestialità, il sacrilegio, lo stupro e, non ultimi, l'eresia e il ricorso alle arti diaboliche. Certo, l'offesa di Dio e il maleficio erano duramente colpiti nel Vecchio Testamento; ma il cristianesimo operò una maggiore commistione tra la nozione di peccato e quella di reato, adattando poi gli istituti del diritto romano alla prassi dei tribunali ecclesiastici.

Alla fine del Quattrocento fu il *Malleus maleficarum* a facilitare l'inclusione della stregoneria tra i *crimina excepta* ed enormi (parte I, questioni XIV e XVII). Secondo quel celebre testo, i delitti commessi in conseguenza del patto con i diavoli (apostasia, bestemmia, maleficio, sacrilegio, infanticidio, coito bestiale) rendevano le streghe degne di pene crudeli, e il loro un crimine eccezionale: il più orrendo che una creatura umana potesse compiere. «Se i falsari di monete vengono immediatamente giustiziati – si legge –, a maggior ragione devono esserlo i falsari della fede». Ciò significava che davanti all'apostasia non valeva la regola del diritto canonico che permetteva ai tribunali ecclesiastici di applicare una sanzione ridotta per il colpevole che si fosse detto pentito e fosse stato inquisito per la prima volta: bisognava punire il reo con la pena capitale già alla prima caduta. A dispetto della resistenza opposta dalle corti di seconda istanza agli abusi giudiziari di molti tribunali locali, e della moderazione che seguì alla progressiva centralizzazione giudiziaria dell'epoca moderna, i tribunali secolari fecero fatica ad

abbandonare le procedure eccezionali. Trattando di streghe, nella *Démonomanie* il giurista francese Jean Bodin sottolineò che seguire i diavoli era un delitto gravissimo non solo perché si rinnegava Dio, ma perché si manifestava aperto disprezzo per l'autorità che derivava dal Creatore. La sequela dei demoni, insomma, era crimine orrendo e insieme disordine, ribellione, complotto contro l'ordine politico. Sui caratteri che configuravano la stregoneria come un reato di grave pericolosità sociale insistette, in Gran Bretagna, anche Giacomo di Scozia nella sua *Daemonologie* (1597). Come altri trattatisti, egli sostenne che i delitti di magia, proprio perché *oscuri*, consentivano indagini rapide e condanne severe.

Ma non tutte le corti giudiziarie ammisero sempre le procedure sommarie, né i giuristi furono tutti concordi nel legittimare l'abuso della tortura e la condanna immediata alla pena capitale in nome della presunta enormità di un delitto. L'Inquisizione romana, passata l'emergenza della Riforma, fece ricorso al rogo assai raramente e moderò le stesse norme che regolavano i processi di stregoneria, anche se non mancarono le contraddizioni. Nel 1623, per esempio, con la bolla *Onnipotentis Dei* papa Gregorio XV ribadì che l'eccezionale gravità dei reati di stregoneria consentiva la condanna a morte alla prima caduta del reo. E tuttavia, come scrisse all'inizio del XVII secolo il giurista italiano Prospero Farinacci, la gravità della stregoneria permetteva solo un maggiore arbitrio nell'applicazione del castigo, e non certo l'uso di procedure più disinvolte e straordinarie. Un punto di vista moderato, il suo, che non sempre trovò ascolto tra i giudici. Il tentativo di ricondurre i procedimenti contro i cosiddetti *crimina excepta* nelle normali regole del processo inquisitorio si sarebbe affermato, in tutta Europa, solo con il declino della paura nella stregoneria e con la secolarizzazione dell'azione penale, che comportò l'esclusione dell'eresia e dell'apostasia dal novero dei reati pubblici.

(V. Lavenia)

Vedi anche

Bodin, Jean; Difesa; Diritto canonico; Diritto comune e *inquisitio ex officio*; Eresia; Farinacci, Prospero; *Malleus maleficarum*; Processo; Stregoneria; Tortura

Bibliografia

Larner 1984, Peters 2001, Sbriccoli 1974

Croce, Benedetto - Il 21 marzo 1932 la *Storia d'Europa nel secolo decimonono* di Benedetto Croce fu ufficialmente posta all'esame del Sant'Uffizio. Iniziava così un percorso inquisitorio che avrebbe portato alla decisione di mettere all'Indice dapprima il volume sulla «religione della libertà», il 13 luglio 1932, poi la *Storia d'Italia* e la *Storia del Regno di Napoli*, il 7 novembre 1932, anche se la pubblicazione della condanna fu sospesa in attesa di analizzare l'intera produzione crociana, e infine l'opera omnia del filosofo napoletano, unitamente a quella di Giovanni Gentile, il 20 giugno 1934.

Il fatto che fu per prima la *Storia d'Europa* a essere condannata dal Sant'Uffizio, stimolando a ritroso l'esame delle pubblicazioni precedenti, è significativo della percezione che la gerarchia ecclesiastica aveva della figura di Croce, le cui opere storiche, avendo una maggiore diffusione e penetrazione nella cultura italiana del tempo, erano considerate potenzialmente più influenti e dannose di quelle filosofiche. E nella *Storia d'Europa*, come era stato rilevato poco prima della condanna negli articoli de «La Civiltà cattolica», si rilevava una particolare pericolosità, cogliendo l'intenzione di costruire una «religione della libertà» contrapposta alle «fedi religiose opposte» e in primo luogo al cattolicesimo, definito in quell'opera «la più diretta e logica negazione dell'idea liberale».

La simultanea condanna dell'opera omnia di Benedetto Croce e di Giovanni Gentile veniva incontro all'esigenza di colpire i due massimi esponenti dell'idealismo filosofico, i quali, sebbene fossero attestati su diverse posizioni teoretiche, erano accomunati da una medesima impostazione immanentistica, che considerava la religione come un'espressione mitologica avente i caratteri della *philosophia inferior*. Venute meno, a seguito del Concordato e della riforma gentiliana della scuola, le ragioni della comune avversione alle teorie positiviste e anticlericali di origine ottocentesca, tornava ad accentuarsi lo scontro culturale tra cattolicesimo e neoidealismo italiano. Al fine di non sollevare dubbi sull'imparzialità delle attività del Sant'Uffizio, la decisione abbinata metteva all'Indice due figure intellettuali che continuavano a esercitare una profonda influenza sulla cultura italiana pur trovandosi su fronti politici contrapposti. Se infatti Gentile era considerato il principale teorico del fascismo, nonché potente organizzatore culturale e fautore di un'idea di Stato totalizzante, che risolveva in sé la dimensione etica e religiosa, Croce, simbolo dell'opposizione liberale al regime e punto di riferimento per la borghesia colta antifascista, aveva sostenuto l'autonomia del momento politico e statuale di fronte a qualsiasi evoluzione confessionale e aveva individuato, nel celebre discorso di contrarietà ai Patti Lateranensi pronunciato in Senato il 24 maggio 1929, l'origine del Risorgimento italiano nella crescita «del pensiero e delle istituzioni laiche di fronte alla Chiesa», ricordando la persecuzione e il martirio di Pietro Giannone.

Nell'ambito di una riflessione complessa, e secondo alcuni interpreti ambivalente, il tema della religione e il giudizio sulla Chiesa e le sue istituzioni hanno attraversato l'intera opera di Croce. Nel sistema dei 'distinti' la religione non possiede la natura di autonoma categoria dello spirito, essendo assimilata al mito e assoggettata alla filosofia, che è superiore forma di conoscenza della verità. Anche in scritti tardi come il *Non possiamo non dirci cristiani* del 1942, in cui al cristianesimo è attribuito un valore primario nello sviluppo della civiltà occidentale, l'esperienza religiosa cristiana viene esaltata proprio perché è assorbita nello storicismo assoluto, superata e in un certo senso 'purificata' dalla filosofia. La *diminutio* filosofica della religione non portava però Croce a svalutare la funzione svolta dalla Chiesa nella storia del pensiero e delle istituzioni. Non è forse un caso che l'unica opera della tetralogia storiografica a non essere stata inquisita singolarmente dal Sant'Uffizio, come invece fu per *Storia d'Europa*, *Storia d'Italia* e *Storia del Regno di Napoli*, fosse stata la *Storia dell'età barocca* del 1929. In essa veniva affermato che la Controriforma aveva svolto un «ufficio storico, non solo necessario ma positivo» e che aveva fatto da argine alla dissoluzione delle unità nazionali di Italia, Spagna, Francia e domini asburgici, sebbene non avesse avuto il carattere di «eterno momento spirituale e morale», proprio del Rinascimento e della Riforma, e fosse stata «un'epoca priva di forza creatrice di nuovi ideali».

Lo sforzo della Chiesa cattolica e dei gesuiti, «che spensero le faville della divisione religiosa» e «impedirono che agli altri contrasti e dissensi si aggiungessero anche quelli di religione», riuscì a preservare l'integrità del carattere nazionale italiano, ponendo le condizioni per una successiva rinascita morale che sarebbe stata compiuta dall'Illuminismo. L'apparato istituzionale e repressivo della Chiesa controriformistica, tutto volto alla preservazione dell'uniformità religiosa, veniva collocato dunque da Croce nel processo di costruzione della statualità, una chiave di lettura che sarà sviluppata dalla storiografia sullo stato moderno dei decenni successivi. Il giudizio sul valore storico della Controriforma non poteva tuttavia tramutarsi in un'esaltazione incondizionata di quel periodo della storia italiana. Negli articoli della «Critica» dedicati al tema del 1924, che poi confluiranno in parte nella *Storia*, il filosofo prendeva posizione contro il 'partito dominante', ovvero il fascismo, in cui si mostravano nuove «ammirazioni, entusiasmi e nostalgie» verso la Controriforma, la quale subiva a suo modo di vedere una strumentalizzazione da parte degli ambienti culturali vicini al nascente regime e veniva utilizzata solamente per 'celare' un vuoto ideale e politico.

A partire dal 1924, di fronte all'inarrestabile ascesa del fascismo in Italia, Croce diede avvio a un cambiamento della sua concezione della politica e dei suoi rapporti con l'etica che coinvolse anche

il giudizio storico sulla Chiesa cattolica. La lettura che egli aveva fatto di Machiavelli quale scopritore dell'autonomia della politica iniziò a essere mediata dal dispiegarsi dell'etica e dalla riscoperta degli scrittori politici controriformistici della ragion di Stato, i quali per primi avevano posto il problema del conflitto, che si poneva talvolta in modo lacerante, tra etica e politica. L'antimachiavellismo della Controriforma aveva avuto per Croce la sua massima espressione nell'opera di Tommaso Campanella, il quale non negando il principio politico di Machiavelli lo aveva recepito e superato, opponendo al potente individualismo del segretario fiorentino, che privilegiava la «parte per il tutto» e trascurava il «momento universale», l'idea della «Provvidenza». Nello scritto *Stato e Chiesa in senso ideale e loro perpetua lotta nella storia* del 1928, poi raccolto in *Etica e Politica*, Croce, con chiara intenzione antigentiliana, tornava a estendere l'incidenza dell'etica e riconosceva alla Chiesa il merito di aver difeso i diritti della coscienza morale nei confronti della religione dello Stato e della concezione omnicomprensiva della politica.

La volontà di opporsi alla visione fascista della modernità politica e alla declinazione autoritaria del machiavellismo portava Croce, durante gli anni Venti, a trovare nel ruolo istituzionale svolto dalla Chiesa un riferimento storico capace di moderare l'idolatria dello Stato. La situazione mutò con il Concordato del 1929, tramite il quale il cattolicesimo diventava religione di Stato e veniva sancito un accordo – seppur controverso e non privo di tensioni – tra il fascismo e il Vaticano. La *Storia d'Europa* del 1932, dove la religione di Roma veniva radicalmente contrapposta alla religione della libertà, e che diede avvio al meccanismo della condanna all'Indice dell'*opera omnia*, fu anche il frutto di quella svolta e appariva, con tutta la sua forza simbolica e programmatica, in un contesto nel quale il solco tra la Chiesa e il liberalismo crociano si era approfondito.

(F. Pommier Vincelli)

Vedi anche

Controriforma; Machiavelli, Niccolò, e machiavellismo; Gentile, Giovanni

Bibliografia

Galasso 2002, ILI, Pommier Vincelli 2003, Sartori 1966, Sasso 2006, Savorelli 2004, Verucci 2006, Zapponi 1986

Crocesignati - Il nome designa i membri della *Confraternita della Santa Croce o di San Pietro Martire*, un'istituto laico largamente presente in molte aree urbane dell'Italia settentrionale e centrale i cui membri servivano come familiari nei tribunali locali dell'Inquisizione. I crocesignati arrestavano i sospetti per conto delle corti inquisitoriali, assistevano l'inquisitore durante le funzioni cerimoniali e godevano di una serie di privilegi che includevano il diritto a essere giudicati esclusivamente dalla corte inquisitoriale in ogni materia ecclesiastica, civile o criminale, l'esenzione da alcune tasse e la licenza di portare armi proibite. E tuttavia, se i crocesignati lavoravano al fianco di altri familiari e dei *patentati*, tanto che a volte i nomi venivano usati in modo intercambiabile, la loro struttura corporativa li distingueva da tutti gli altri assistenti laici del tribunale della fede.

Le Confraternite dei crocesignati ebbero la loro origine nel XIII secolo, dopo la fondazione dell'Inquisizione; ma sembra che la crescita delle loro attività e della loro importanza abbia coinciso con l'istituzione e con il consolidamento della rete locale dei tribunali dell'Inquisizione romana, nella seconda metà del XVI secolo, e che la loro influenza sia durata fino alla loro abolizione, nel XVIII secolo. Manifestazione del potere e dell'autorità inquisitoriali, nel corso dell'età moderna il corpo dei crocesignati fu oggetto di lunghe controversie in numerose occasioni di conflitto. Sebbene infatti le autorità civili dell'Italia settentrionale e centrale riconoscessero la legittimità del ruolo istituzionale dei crocesignati, le magistrature secolari presero sempre più a percepirli come una minaccia interna e cercarono di limitarne il più possibile il numero e i privilegi. Il caso più noto è quello di Cremona, dove nel 1593 l'inquisitore richiese la licenza di portare armi proibite per 104 persone, tra cui molti crocesignati, provocando così una decisa protesta da parte del podestà della città, i cui ufficiali erano soltanto diciannove. Senza mai esplodere, la disputa fu tuttavia accesa, tanto che alla fine sia Filippo II che Clemente VIII furono costretti ad affrontare la questione. Il re e le autorità spagnole di Milano si opposero alla concessione delle licenze obiettando che un gruppo così numeroso di uomini armati rappresentava una vera minaccia per la giurisdizione reale nella città di Cremona, mentre il pontefice Clemente VIII e la Congregazione del Sant'Uffizio insistettero sul diritto dell'inquisitore di dotarsi di un gruppo di assistenti armati ampio secondo le necessità riconosciute dal giudice della fede. Gli spagnoli alla fine accettarono gli argomenti dell'inquisitore, ma la presenza di questa piccola *militia* in città rimase un punto dolente, e lo divenne ancor di più nel corso del secolo successivo, senza trovare soluzioni definitive. Resta da verificare se il caso di Cremona sia stata un'eccezione; tuttavia abbiamo fonti che attestano che altre città della Lombardia e dell'Italia settentrionale furono sede di conflitti simili. Nel 1593, per esempio, una piccola disputa scoppiò anche a Como dopo che l'inquisitore aveva sfilato in processione con una scorta armata; e nel 1595 il Sant'Uffizio ordinò al Presidente di Romagna di impedire ai suoi *birri* di arrestare i crocesignati e altri familiari per il porto di armi proibite.

Per altro verso disponiamo di informazioni decisamente minori sulla natura dell'assistenza che i crocesignati fornirono agli inquisitori, nonché sul livello di controllo che gli inquisitori poterono esercitare nei loro confronti. Da quel che sappiamo, non mancarono certo i casi in cui i crocesignati tentarono di esercitare una certa autonomia dai loro superiori, come avvenne a Milano, dove l'inquisitore lottò ripetutamente con i membri della confraternita cittadina che rivendicava il diritto di nominare e di eleggere nuovi membri senza consultare il giudice. Tale conflitto, già evidente negli anni Ottanta del Cinquecento, proseguì nella seconda metà del XVII secolo. E tuttavia, non sembra che tali schermaglie avessero molto effetto sull'attività dei crocesignati né che compromettessero l'azione giudiziaria dei tribunali da loro serviti. La relazione tra un inquisitore e i suoi familiari era in genere di tipo simbiotico, e i familiari ricevevano onore e privilegi in cambio del servizio prestato alle corti del Sant'Uffizio. Resta poi da chiarire quali fossero lo *status* sociale e l'immagine pubblica dei crocesignati. Le testimonianze disperse a nostra disposizione sollevano non poche perplessità. Mentre l'appartenenza alla polizia dei crocesignati appariva come un segno di distinzione, tanto che i nobili e i patrizi italiani furono disposti ad accese competizioni pur di risultarne membri, i comuni familiari dell'Inquisizione, al contrario, erano spesso figure di pessima reputazione e venivano disprezzati come spie o criminali. Sembra inoltre che il retroterra sociale dei membri delle varie confraternite sia cambiato nel corso del tempo, e non sempre allo stesso modo nelle diverse città sedi di tribunale. È probabile, infine, che le due percezioni contrastanti appena descritte, e le realtà che sottintendevano, dipendessero dal mutevole favore suscitato dalle stesse corti inquisitoriali locali. Ma solo ricerche ulteriori potranno fare luce sulla questione.

(P. Mazur)

Vedi anche

Confraternite, Italia; Cremona; Familiari, Italia; Milano

Bibliografia

Albizzi 1683, Brambilla 2003, Canosa 1986-1990, Di Filippo Bareggi-Signorotto 2009, Peyronel Rambaldi 1995, Prosperi 1996

Crociata contro gli albigesi - La crociata contro gli albigesi è spesso presentata come una semplice impresa di conquista del Mezzogiorno occitano motivata da ragioni economiche e politiche. Se è innegabile che fu il re di Francia a raccogliere, a partire dal 1229, i benefici dell'operazione, e se è incontestabile che i baroni del Nord che impugnarono la croce nel 1209 contro i protettori di eretici erano animati da appetiti del tutto materiali, resta tuttavia vero che il movente profondo della guerra fu religioso. Questa guerra di conquista fu certamente un grande avvenimento politico, ma in un contesto dove il politico si intrecciava strettamente con il religioso, dove il papato ierocratico occupava un posto fondamentale sullo scacchiere politico europeo. L'intervento del re di Francia nella questione sigillò, dopo vent'anni di guerra, una vittoria congiunta del trono e dell'altare, in cui ciascuno trovò il proprio tornaconto: il capetingio riunendo alla sua Corona i domini meridionali; il papa ottenendo mano libera per sradicare l'eresia e per incrementare l'influenza della Chiesa sul mondo. Considerare la crociata contro gli albigesi una guerra ordinaria spogliandola del suo carattere religioso, come pure rifiutare agli eretici ogni forma di organizzazione ecclesiale, implica una visione riduttiva che può portare solo a incomprensioni.

La crociata contro gli albigesi è da iscrivere nella logica di un'offensiva generalizzata dell'Occidente cristiano contro quelle che il papato definiva le forze del male: vale a dire coloro che non si erano sottomessi all'ordine voluto da Dio in questo mondo attraverso la voce del suo rappresentante, il papa. Negli anni 1202-1204, la quarta crociata di Terra Santa era stata deviata contro l'impero cristiano ortodosso – e dunque scismatico – di Bisanzio. Se il papa aveva condannato il massacro della popolazione cristiana di Zara, la fondazione di un impero latino a Costantinopoli serviva alle sue mire. Il 16 luglio 1212, a Las Navas de Tolosa, la vittoria sui Saraceni di Spagna segnava il primo trionfo della *reconquista*; dal 1209 infine la crociata contro gli albigesi e contro coloro che li proteggevano imprimeva il sigillo di una guerra santa sulle terre di grandi vassalli della Corona di Francia e di quella d'Aragona.

«Benedetto sia nostro Signore Gesù Cristo, che per la sua misericordia, ai nostri tempi, sotto il felice pontificato del papa Innocenzo, ha accordato la vittoria ai cattolici cristiani sopra la triplice pestilenza dei nemici della santa Chiesa, e cioè gli scismatici all'Est, gli eretici all'Ovest e al Sud i saraceni». Questa formula di Arnaut Amaury, abate di Cîteaux, del settembre 1212 chiarisce in maniera particolarmente cruda la configurazione alla quale è giunta allora l'ideologia della crociata: in gestazione da più di un secolo, sin dall'appello di Urbano II nel 1096 e dai movimenti di massa al grido di «Dio lo vuole!», la crociata era stata sollecitata nel XII secolo dal giovane Ordine di Cîteaux e dal suo illustre portavoce, Bernardo di Chiaravalle: sotto il termine di *malicida* (distruttrice del male) il futuro san Bernardo designava e lodava la nuova milizia dei cavalieri di Cristo che, combattendo per Dio e perseguitando l'infedele, non incorrevano in nessun peccato di omicidio ma guadagnavano la salvezza. Era diventato lecito, per un cristiano, uccidere in nome di Cristo. Henry de Marcy, abate di Chiaravalle e legato papale, all'atto del suo intervento di forza in Linguadoca negli anni 1178-1181, doveva per primo estendere la nozione di crociata contro gli infedeli a quella di guerra santa contro l'eresia.

Accedendo al pontificato nel 1198, Innocenzo III affida all'Ordine di Cîteaux ogni potere di combattere l'eresia in Linguadoca. Ostacolati nell'azione diretta dal rapporto di forza che qui protegge i catari, poiché un buon numero di lignaggi signorili rurali, vassalli e valvassori dei conti, sono essi stessi credenti degli eretici, i legati e gli abati cistercensi si impegnano in un confronto teologico che non porta alcun vantaggio. Lo scacco dei loro tentativi di confutazione dell'eresia in un dibattito pubblico, come pure dei tentativi di conversioni persuasive degli eretici condotti dal futuro san Domenico a partire dal 1206, nonostante la fondazione della prima comunità a Prouille, sancisce l'imminenza del ricorso alla forza. Sotto Innocenzo III e i suoi legati cistercensi il papato riformatore si fa Chiesa militante e ben presto diventa Chiesa di guerra.

La crociata dei baroni, 1209-1215

L'assassinio nel gennaio del 1208 di uno dei legati cistercensi del papa, Pierre de Castelnau, immediatamente messo sul conto della bestia nera del papa, il conte Raimondo VI di Toulouse, favorisce di fatto il partito dei falchi. Fino ad allora era mancato a Innocenzo III un pretesto per forzare la mano al re di Francia. Filippo Augusto, il quale risparmiava le sue forze per serie operazioni contro l'Inghilterra, si mostrava reticente di fronte a un'ingerenza pontificia negli affari dei suoi vassalli meridionali. Ormai all'appello del papa il re non può che autorizzare i suoi grandi vassalli di Francia a conquistare la salvezza dell'anima e delle terre in Linguadoca prendendo la croce contro i vassalli lontani, il conte di Foix e il conte di Toulouse, come pure contro il visconte d'Albi, Carcassonne e Razès, egualmente vassallo d'Aragona.

È lo stesso abate di Cîteaux, Arnaut Amaury, a dirigere la crociata in nome del papa. Quando l'esercito giunge nella valle del Rodano, nel giugno del 1209, il conte di Toulouse si sottomette, fa un'ammenda onorevole a Saint-Gilles e dirotta la tempesta sui principati del nipote e vassallo Raimondo Ruggiero Trencavel, visconte di Carcassonne, Béziers, Albi e Limoux, protettore di eretici. Il bersaglio della crociata è da questo momento chiaramente individuato. Nel luglio del 1209, l'abate di Cîteaux ordina un massacro esemplare della popolazione di Béziers destinato a propagare il terrore. La sentenza che gli si attribuisce («uccideteli tutti; Dio riconoscerà i suoi») non è inconcepibile nella bocca di un abate cistercense. «La vendetta divina ha fatto meraviglie», egli scrive in ogni caso al papa, «li abbiamo uccisi tutti». In agosto, dopo tre settimane di un assedio reso drammatico per la popolazione dalla siccità estiva, i crociati entrano a Carcassonne cantando il *Te Deum*, mentre il giovane visconte Raimondo Ruggiero Trencavel, che si era consegnato in ostaggio per negoziare una pace onorevole, è gettato in prigione dove muore entro due mesi. Arnaut Amaury sceglie allora fra i signori crociati un nuovo visconte di Carcassonne, capace di unire militarmente le forze della crociata: sarà Simon de Montfort, conte di Leicester, un crociato nell'anima mal guarito dalle sfortune in della Terra Santa, fedele al papa, devoto della Vergine e di Cîteaux ma anche temibile capo militare, carismatico condottiero di uomini e grande stratega.

In due anni Simon de Montfort sottomette le signorie vassalle dei Trencavel: Minerve, Termes, Fanjeaux, Montréal, Cabaret. Poi il capo della crociata, che combatte pure per proprio conto al fine di fondare una dinastia in Linguadoca, rivolge le proprie ambizioni alle contee di Foix e di Toulouse. Raimondo VI, scomunicato di nuovo, è ostacolato nella propria città dagli intrighi del vescovo cistercense Foulque di Marsiglia. Il conte non viene nemmeno a difendere Lavaur che, assediata da Montfort, cade nel maggio del 1211 con un nuovo grande massacro. Su ordine di Montfort e in presenza del vescovo Foulque, ottanta cavalieri sono impiccati e sgozzati insieme ad Aimery de Roquefort-Montréal, luogotenente della cittadina. Sua sorella Géraude, dama del luogo, è lapidata in fondo ad un pozzo dai mercenari mentre alcune centinaia di eretici bruciano in massa: sono i religiosi e le religiose delle case catare della città a cui si erano unite alcune comunità rifugiate dalla pianura.

Nel settembre del 1213, Montfort, visconte di Carcassonne e di Albi, fa il passo decisivo contro Toulouse. Fine stratega e grande capo militare, egli sconfigge a Muret con una manciata di uomini le forze coalizzate di Toulouse, di Foix e dell'Aragona. Pietro II il Cattolico, re d'Aragona, il grande crociato e vincitore dei saraceni di Spagna, trova la morte alle porte di Toulouse per mano di altri crociati. Vassallo del papa e vecchio compagno dell'abate di Cîteaux a las Navas de Toulouse, egli aveva tentato di fare causa comune con suo cognato, il conte Raimondo VI – e di togliere la

sovranità tolosana a Filippo Augusto, un anno prima di Bouvine. Niente sembra più poter fermare l'uragano Montfort appoggiato dal papa.

Nell'autunno del 1215, al Concilio Lateranense IV, Innocenzo III riorganizza la cristianità occidentale. È finita per la ribelle Linguadoca e per i suoi principi protettori di eretici. Nel Concilio il papa, che si dichiara l'autorità suprema del mondo cristiano, riconosce la legittimità della dinastia Montfort sopra Toulouse, su Carcassonne e sull'Albigese e consacra la decadenza dei conti legittimi, ad eccezione di qualche dominio in Provenza lasciato a Raimondo il giovane, figlio del conte di Toulouse. Le contee e le viscontee nuovamente conquistate sono d'ora in poi sottomesse alla Sede Apostolica, con vescovi e arcivescovi meridionali, tutti membri dell'Ordine di Cîteaux. Al Laterano, dove si è recato in compagnia del vescovo di Toulouse, Domenico ottiene dal papa il primo riconoscimento del suo Ordine dei predicatori, che Onorio III confermerà pienamente nel 1217.

La riconquista occitana, 1216-1225

Quando Arnaut Amaury, ormai vescovo e primate delle Gallie, contende aspramente con il suo vecchio compagno, Simon de Montfort, il titolo e i diritti sul Ducato di Narbonne, una sorpresa sta per arrivare dai domini provenzali dei conti di Toulouse, ove il giovane conte Raimondo, figlio di Raimondo VI, suscita un'entusiastica sollevazione da Avignone a Marsiglia in nome del suo diritto legittimo tradito e dei valori di *paratge* (vera nobiltà). Durante l'estate 1216 Montfort fallisce nel tentativo di riprendergli Beaucaire. Il giovane conte andrà di successo in successo, mentre Montfort, lasciando la Provenza, tenta di impossessarsi di Toulouse che il papa gli ha donato. Ma il popolo della città insorge e respinge i francesi, i quali si vedono costretti a iniziare un lungo e vano assedio. Quando il conte Raimondo, sotto il naso degli assedianti, rientra nella città con i rinforzi che porta dall'Aragona, la gioia popolare giunge al culmine. È del resto questa nozione cortese di *paratge*, nobiltà e generosità del cuore più che della nascita, che l'autore anonimo della *Canzone della crociata* invoca come il fermento più forte della resistenza la quale unisce, intorno ai conti legittimi, il popolo e i notabili tolosani, contro i francesi dell'usurpatore Montfort. Nel giugno del 1218, Simon de Montfort è ucciso sotto le mura di Toulouse. Toulouse è liberata e la riconquista occitana si accresce attorno ad essa e si estende. Scritta attorno al 1220 alla corte dei conti Raimondo, la *Canzone della crociata* lascia trasparire un fervore che può essere interpretato come un primo accenno di sentimento nazionale – nell'Europa delle monarchie centralizzatrici nascenti.

Quando nel 1221 muore Raimondo VI di Toulouse, da scomunicato in quanto ribelle al papa, suo figlio Raimondo VII porta a termine la riconquista. Mentre Amaury de Montfort ripiega su Carcassonne e il vescovo cistercense Foulque fugge dalla città, la chiesa catara del Tolosano, decimata dai roghi della crociata, si rinnova e si riorganizza sotto la direzione del vescovo Guilhabert de Castres e di suo figlio maggiore Bernat de Lamothe. Nel 1224 Raimondo Trencavel, il figlio del visconte ucciso nel 1209, rientra a Carcassonne: il figlio di Simon de Montfort, Amaury, riguadagna l'Ile-de-France da vinto, portando con sé i resti del padre che egli seppellirà piamente nel priorato cistercense di Hautes Bruyères, vicino a Montfort Amaury. La crociata dei baroni contro i principati cristiani di Toulouse e Carcassonne si chiude così con un fiasco. L'introduzione nelle contee meridionali di una dinastia per diritto di conquista è stata vigorosamente rigettata. La stessa eresia, ultimo bersaglio della guerra santa, ne esce esangue ma in pieno dinamismo; dopo quella del Tolosano, è la volta della Chiesa catara di Carcasses di ricostruirsi e di riorganizzarsi attorno al proprio vescovo Pierre Isarn che presiede, verso il 1225, alla creazione di un quinto vescovado occitano, quello di Razès. È probabilmente in quell'occasione che egli fa copiare un atto di delimitazione tra la sua Chiesa e quella del Tolosano, stipulato a Saint-Félix en Lauragais nel 1167 e che oggi è conosciuto sotto il nome di Carta di Niquinta.

Ma di nuovo il papa – Onorio III e il suo legato, il cardinale Romain de Saint-Ange –, mette in guardia la cristianità contro l'idra dell'eresia e contro i principi meridionali che la tollerano. Filippo Augusto, il vincitore degli inglesi, è scomparso. A Parigi, è ai piedi di suo figlio Luigi VIII che Amaury de Montfort, sconfitto, va a deporre i diritti del proprio casato su Carcassonne e Toulouse. Luigi VIII, che si era già fatto notare nel 1219, quando era soltanto il principe Luigi di Francia, grazie a una sanguinosa spedizione di crociata a Marmande, li rileverà.

La crociata reale, 1226-1229

Quando l'armata reale francese penetra in Linguadoca nella primavera del 1226, un vento di disperazione si alza sopra le piazzeforti meridionali. Contro il capetingio consacrato a Saint-Denis, contro la regalità che impone la propria preminenza sulla Cristianità occidentale, è possibile resistere? Città e castelli si arrendono senza combattere. Luigi VIII installa suo cugino Humbert de Beaujeu a siniscalco di Carcassonne e risale verso la Francia non appena la sua quarantena è terminata. La morte lo sorprende per strada, ma il processo della conquista francese della Linguadoca è ormai avviato.

A partire dal 1226, un distaccamento dell'armata reale sorprende il vescovo cataro di Carcasses, Pierre Isarn, durante uno spostamento e lo fa bruciare a Caunes Minervois. Il villaggio fortificato di Cabaret, dove il vescovo risiedeva abitualmente, forma un isolotto di resistenza che prefigura con dieci anni di anticipo Montségur. Difeso dai suoi signori – tra cui il grande *faydit* Bernat Oth de Niort – e da una notevole guarnigione, il luogo accoglie importanti comunità di religiosi e di religiose catari, come pure il nuovo vescovo cataro di Carcasses, Guiraut Abit, che predica per la popolazione, per i cavalieri e per gli uomini d'arme. Fatta di colpi di mano e di scaramucce, la 'guerra di Cabaret' tiene così in scacco Humbert de Beaujeu fino al 1229, quando il *castrum* alla fine si arrende, dopo che gli eretici ne erano stati preventivamente evacuati con cura da parte dei difensori verso il riparo di altre mura, e in particolare sotto la protezione dei signori d'Hautpoul.

Nello stesso tempo, anche se la 'guerra di Limoux' trattiene essa pure l'armata reale nelle antiche viscontee Trencavel, il massacro di Labécède nel Lauragais segna l'offensiva del siniscalcato di Carcassonne contro il Tolosano. Fortificata da Raimondo VII, difesa da Olivier de Termes, sede di un diacono e di numerose comunità catare, la città subisce un assedio serrato e cade nell'estate del 1227. Sotto gli occhi di Foulque di Toulouse, tutta la popolazione è passata «per palo e per spada» mentre gli eretici sono bruciati in massa attorno al proprio diacono, Géraud de Lamothe. L'antico signore del luogo, Pagan de Labécède, divenuto religioso cataro, sarà catturato nel 1232 su intervento diretto del conte di Toulouse, che cerca di dare prova della sua buona volontà.

Nel 1229, Raimondo VII di Toulouse si è infatti deciso alla pace. Non vinto mediante le armi, egli firma a Meaux e ratifica a Parigi col re infante Luigi IX e la reggente Bianca di Castiglia un trattato che riconosce infine la sua legittimità di conte di Toulouse, messa in discussione dal papato al Concilio Laterano IV nel 1215. Ma se egli conquista terreni nel Lauragais a spese dell'antica viscontea Trencavel (divenuta siniscalcato reale di Carcassonne), perde definitivamente i suoi domini nella bassa Linguadoca e in Provenza, s'impegna a smantellare trenta delle sue piazzeforti e a combattere l'eresia sulle proprie terre; soprattutto, con una clausola che determinerà il futuro più ancora di quanto si potesse allora temere, dona la sua unica figlia Jeanne in moglie a un giovane fratello del re, Alfonso di Poitiers, impegnandosi a non designare mai altro erede che la giovane coppia. Invano cercherà di contrarre matrimonio e di generare un figlio che potesse riprendere il titolo di conte di Toulouse. Raimondo VII muore nel 1249 senza

lasciare eredi oltre a Jeanne e al suo marito capetingio. Il ricongiungimento della contea di Toulouse con la Corona francese, nel 1271, sarà la conseguenza diretta, ineluttabile della capitolazione del 1229.

Epilogo: l'Inquisizione e Montségur

Nel corso di vent'anni, voluta dal papa e a lungo condotta da Cîteaux, la crociata contro gli albigesi era finalmente stata vinta dal re; ma il ricongiungimento della Linguadoca alla Corona di Francia, risultato della guerra reale di conquista, rappresentava anche la condizione preliminare necessaria per l'eliminazione dell'eresia auspicata dal papa e di cui l'Inquisizione doveva ormai prendersi carico.

Al tempo della crociata, espressione di un'ideologia cistercense, succede quello dell'Inquisizione, a cui l'Ordine dei frati predicatori associerà durevolmente il suo nome. Nel paese conquistato e pacificato da «una pace di chierici e di Francesi» – secondo i termini del trovatore Bernat de Labarthe – non resta altro da fare che sradicare l'eresia, ormai clandestina, attraverso i tribunali inquisitoriali. La conquista capetingia ha messo in Linguadoca il potere politico al servizio della normalizzazione religiosa. L'Inquisizione è nata dalla crociata trionfante. Uno degli ultimi episodi della crociata, tuttavia, segnerà ancora la storia di questa 'pacificazione': l'assedio di Montségur nel 1243-1244. Nel *castrum* pirenaico, probabile *enclave* di sovranità tolosana in piena contea di Foix, aveva ripiegato la gerarchia delle chiese catare del Tolosano, di Razès e forse anche dell'Agenais, sotto la protezione di lignaggi non sottomessi (detti *faydits*). Nel maggio del 1242, Raimondo di Toulouse, che s'è conquistato contro la monarchia francese l'alleanza del re inglese e del conte de la Marche, incarica la cavalleria di Montségur di dare il segnale di un sollevamento popolare meridionale attraverso una spedizione destinata a fare giustizia degli inquisitori che stazionavano ad Avignonnet. Ma, dopo le sconfitte di Saintes e di Taillebourg, la guerra del conte è perduta, come era stata perduta nel 1240 la guerra del visconte Raimondo Trencavel che tentava di riprendere Carcassonne. Raimondo VII si arrende a Lorris mentre la fortezza solitaria di Montségur, testa e sede della Chiesa proibita e riparo dei *faydits*, viene individuata dal papa e dal re come l'idra da decapitare. Nella primavera del 1243, contro Montségur si raduna una grande armata crociata: dei contingenti crociati, raccolti dai loro vescovi nelle diocesi meridionali, vengono a rinforzare l'armata reale sotto gli ordini del siniscalco di Carcassonne. Dopo la resa del luogo, al termine di quasi un anno d'assedio, il rogo collettivo, come tutti i roghi di crociata, travolge in massa gli eretici che rifiutano di abiurare. L'Inquisizione mette sotto esame la totalità dei sopravvissuti.

La caduta di Montségur e il grande rogo del 16 marzo 1244 dovevano segnare la fine delle speranze politiche e militari del conte di Toulouse, lo scacco del suo ultimo tentativo di evitare l'ineluttabile e allo stesso tempo la fine dell'intera Chiesa catara strutturata in Linguadoca. Da quel momento l'ultima clandestinità religiosa sarà disperata. Ma doveva ancora costare all'Inquisizione, dopo vent'anni di guerra santa, lo sforzo di cento anni di caccia organizzata, di terrore sistematico e di delazione burocratica con il compito di eliminare il catarismo dal profondo dei cuori e dal dedalo dei villaggi occitani – Montaillou e molti altri.

(A. Brenon)

Vedi anche

Carcassonne; Catari; Concilio di Toulouse; Conti di Toulouse; Crociate; Domenico, santo; Linguadoca; Montaillou; Simon de Montfort

Bibliografia

Alvira-Cabrer 2002, Berlioz 1994, Berlioz 2000, Brenon 1997, Brenon 2006, Flori 2001, Flori 2002, Pegg 2007, Roquebert 2005, Zerner-Chardavoine 1979

Crociate - La crociata è una guerra santa il cui oggetto è la liberazione del Santo Sepolcro di Gerusalemme e dei cristiani d'Oriente sottomessi agli infedeli. Essa garantisce ai partecipanti dei privilegi spirituali, in particolare la corona del martirio per coloro che muoiono in battaglia. Ma è considerata anche un pellegrinaggio in armi, il che le conferisce una dimensione penitenziale molto importante poiché offre a chi vi s'impegna la remissione dei peccati. Queste guerre sante iniziarono alla fine dell'XI secolo, ma bisogna attendere l'inizio del XIII secolo per veder apparire e imporsi il termine 'crociata'. A differenza della guerra giusta condotta sotto l'autorità civile, la guerra santa è mossa per volere di Dio e soggetta all'autorità pontificia. Lo sviluppo della guerra santa nella cristianità occidentale dalla fine dell'XI secolo si inscrive negli sforzi da parte del papato per imporre il proprio modello ierocratico di potere. Le crociate hanno contribuito al rafforzamento di tale autorità all'indomani della riforma detta gregoriana. Da quel momento il papa, vicario di Cristo, si pone alla guida della Chiesa e per estensione dell'intera società cristiana che egli intende unificare e pacificare. Attraverso le crociate, egli inizia allora la lotta contro i nemici esterni della cristianità, gli infedeli. Lotta seguita da vicino da un'altra che la Chiesa lancia nel corso dei primi decenni del XII secolo contro coloro che essa riterrà i principali nemici all'interno, gli eretici. Se la loro identificazione rimane assai vaga durante tutto il secolo XII, l'immagine e lo *status* dell'eretico non cesseranno di subire una degradazione e una sempre più precisa definizione. Così, alla fine del XII secolo papa Innocenzo III, nella sua bolla *Vergentis in senium* del 1199, fa dell'eresia un crimine di lesa maestà. Criminalizzato, l'eretico diviene il nemico più pericoloso, l'ostacolo principale per arrivare alla pace ordinata da Dio. Attraverso il processo di criminalizzazione dell'eresia, il papato legittima l'uso della guerra santa, della crociata fino ad allora destinata a combattere gli infedeli, per applicarla non solamente alla lotta contro altri cristiani nei suoi propri territori ma anche contro tutti gli oppositori.

Nel 1208 papa Innocenzo III lancia la prima crociata contro gli eretici della Linguadoca. Nel corso degli anni precedenti egli aveva più volte fatto appello, senza successo, al re di Francia Filippo Augusto, esortandolo a riunire un'armata di cavalieri per contrastare i signori del Mezzogiorno accusati di porsi «fuori dalla pace». Il conte di Toulouse Raimondo VI rifiutava di firmare la pace dei legati pontifici, interpretata come atto di sottomissione attraverso il quale impegnarsi ad applicare la politica della Chiesa nei propri territori: accusato di turbare la pace e di proteggere gli eretici, il conte di Toulouse viene scomunicato nel 1207. In questo contesto di tensione, l'assassinio avvenuto nel 1208 del legato Pierre de Castelnau servì da detonatore per il lancio della crociata, poiché il conte di Toulouse fu sospettato di essere il mandante dell'assassinio. Chiamando i signori occidentali, in quanto cavalieri di Cristo, a combattere gli eretici della Linguadoca e i loro protettori per cacciarli dalle proprie terre, il papa assicura loro gli stessi privilegi dei crociati di Terra Santa.

Nel corso dei vent'anni di questa crociata contro gli albigesi (1209-1229), è possibile distinguere più fasi. Ai successi dei primi tempi riportati dai nuovi crociati si susseguono momenti di ripiegamento imposti dalla 'riconquista' dei signori meridionali, prima del lancio d'una nuova crociata, nel 1226, condotta di persona dal re di Francia, Luigi VIII. Il Mezzogiorno finisce per sottomettersi alla monarchia capetingia: il trattato di Meaux prepara, con le obbligazioni imposte al nuovo conte di Toulouse Raimondo VII, la riunione definitiva dei suoi domini alla Corona francese. I canoni del Concilio di Toulouse, tenuto nello stesso anno (1229), fissano il programma del nuovo periodo che si apre nella lotta contro l'eresia. Il Concilio tolosano mette a punto le misure che dovranno essere applicate per il futuro nella ricerca e nella persecuzione degli eretici. La base della procedura, che diventerà in seguito propria dei tribunali dell'Inquisizione nella loro missione di lotta contro gli eretici, è definita allora. Due anni più tardi, nel 1231, Gregorio

IX crea l'*officium inquisitionis*, ponendolo sotto l'autorità esclusiva del pontefice.

Con la fondazione dell'Inquisizione, il papato si dota di uno dei mezzi più temuti ed efficaci per la persecuzione degli eretici. A partire da quel momento, Inquisizione e crociata serviranno i poteri religioso e politico nella lotta contro i loro rispettivi nemici. Così, nel 1241, Gregorio IX lancia una crociata contro Federico II nel momento in cui ambedue si battono per il dominio su Viterbo. Qualche anno più tardi, nel 1248, Innocenzo IV indice una nuova crociata per impossessarsi di Aquisgrana, simbolo del potere imperiale, città in cui gli imperatori germanici si facevano incoronare. Nel 1250, il figlio di Federico II, Corrado IV, subisce lo stesso trattamento del padre: il papato lancia l'anatema su tutti coloro che difenderanno il partito imperiale. Nel 1284 una nuova crociata fu predicata da Martino IV, con l'intenzione di aiutare Carlo d'Angiò, figlio del re di Francia e protetto del papa, contro Pietro III d'Aragona che aveva appena conquistato la Sicilia. Nel 1285, il re di Francia Filippo III penetra alla testa di una grande armata nei territori della Corona d'Aragona per sconfiggere il loro sovrano scomunicato dal papa. Infine, all'epoca del grande scisma, nel 1356, Innocenzo VI lancia la scomunica contro i Manfredi di Faenza, potente famiglia della Romagna.

Altre crociate saranno ancora indette per appoggiare e rafforzare l'azione inquisitoriale incaricata di cacciare, perseguitare e condannare gli eretici. Se la crociata contro gli albigesi non aveva sradicato del tutto la dissidenza in Linguadoca, essa era riuscita a infrangere le basi dell'organizzazione del movimento nel territorio. Diverso il caso di Dolcino e dei dolciniani: Clemente V lanciò contro Dolcino e la sua 'setta' una crociata, conclusasi, dopo una resistenza armata di Dolcino nel Vercellese, con la morte di quello che le fonti di parte papale definiscono 'eresiarca'. Un secolo più tardi, nel 1419, la crociata colpisce di nuovo presunti 'eretici': gli ussiti, adepti di Jan Hus, scomunicato nel 1411 e giustiziato durante il Concilio di Costanza, divennero il bersaglio della crociata indetta da papa Martino V. Nel 1420 le truppe riunite dall'imperatore Sigismondo, re d'Ungheria, assediarono Praga, ribellatasi l'anno precedente. Fino al 1431, gli ussiti furono l'oggetto di cinque crociate lanciate dall'imperatore e dal papa; finiranno per negoziare al Concilio di Basilea, nel 1431.

L'ultimo movimento dissidente combattuto con lo strumento della crociata fu quello dei valdesi. Adepti della povertà evangelica, essi appaiono nell'ultimo quarto del XII secolo e vengono condannati come eretici nel 1184. Sono perseguitati nel XIII secolo ma, contrariamente agli albigesi o buoni uomini della Linguadoca, sopravvivono in Piemonte e nel Lubéron, come pure nell'Europa Centrale ed Orientale. Nel Delfinato e in Piemonte i valdesi furono vittime di una crociata lanciata nel 1488 da papa Innocenzo VIII.

Crociata e Inquisizione fanno dunque causa comune a partire dal 1230. Esse rappresentano gli strumenti della lotta che la Chiesa conduce contro il nemico rappresentato dall'eretico, dall'agitatore, dal sovversivo, e cioè da tutti coloro che s'oppongono alla sua autorità.

(P. Jiménez Sanchez)

Vedi anche

Boemia; Catari; Concilio di Toulouse; Crociata contro gli albigesi; Delfinato; Dolcino e dolciniani; Hus, Jan; Indulgenze; Inquisizione medievale; Valdesi di Piemonte

Bibliografia

Audisio 1989, Baloup-Josserand 2006, Jiménez Sanchez 2004, Merlo 1996, Paravy 1993, Richard 1996

Crudeli, Tommaso - Letterato nato a Poppi (Pisa) nel 1702. Fu allievo di Bernardo Tanucci a Pisa, dove si laureò *in utroque Iure* nel 1726. Spirito indipendente e originale, Crudeli trascorse un breve soggiorno a Venezia, come precettore della famiglia Contarini, quindi si stabilì a Firenze, dove visse impartendo lezioni d'italiano agli stranieri, in particolare agli inglesi residenti nella capitale toscana. Qui Crudeli strinse rapporti di amicizia con il rappresentante diplomatico Horace Mann e venne in contatto con un ambiente intellettuale frequentato da personaggi di rilievo, formati nell'Ateneo pisano e fedeli all'esempio di Galileo, come Pompeo Neri, Antonio Cocchi, Giulio Rucellai. Fu in questo ambiente, cosmopolita e anticonformista, che Crudeli ebbe notizia dell'esistenza di una loggia massonica, cui risulta affiliato dal 1735-1736. La sociabilità massonica fiorentina, legata alla Gran Loggia di Londra, socialmente composita ma culturalmente contraddistinta da motivi deistici e libertini, si era affermata, nell'ultimo periodo di Gian Gastone, come uno spazio di libertà di lettura e di parola, indifferente alle interdizioni del Sant'Uffizio. Il mutamento dinastico e l'avvento sul trono di Toscana nel 1737 di Francesco Stefano di Lorena, principe e massone, fu all'origine della bolla *In eminenti* (aprile 1738), con cui Clemente XII decretò la scomunica dei 'Liberi muratori'. Alla conseguente dissoluzione della loggia fiorentina seguì la richiesta del Sant'Uffizio di poter inquisire su alcuni dei suoi membri, sospetti di eresia e di pratiche contrarie alla morale. Di fatto, tra i diversi indagati, solo Crudeli, personaggio poco influente e poco difendibile per le sue prese di posizione in materia religiosa, fu arrestato il 9 maggio 1739. L'esame di Crudeli e dei testimoni, alcuni dei quali poi ritrattarono, si protrasse per circa un anno e si concluse con la condanna dell'imputato, pronunciata il 20 agosto 1740, per blasfemie e letture proibite. Crudeli fu quindi relegato a Poppi dove, gravemente ammalato, in parte per le dure condizioni di prigionia, morì il 27 marzo 1745. Un anno dopo usciva a Firenze (con la falsa indicazione di Napoli), a cura di alcuni amici e 'fratelli', una sua *Raccolta di poesie*, prontamente posta all'Indice.

Condotto in prima persona dal minore conventuale Paolo Antonio Ambrogi, pilotato da eminenti esponenti della Curia, tra cui il nipote del papa Neri Corsini, il processo Crudeli acquistò subito un rilievo politico, configurandosi, da un lato, come il tentativo di processare la massoneria e di indagarne il segreto, dall'altro, come l'occasione per riaffermare l'autorità del Sant'Uffizio in Toscana, in una fase di transizione del potere civile. Fu conseguito in realtà il risultato contrario, a causa della forte mobilitazione dell'opinione illuminata, che vide nell'*affaire* Crudeli il documento dell'arbitrio e della crudeltà del Sant'Uffizio. Paradossalmente, la condanna del poeta casentinese contribuì alla nascita di un martirologio massonico e rafforzò l'identità religioso-settaria della massoneria. Inoltre, il caso Crudeli mise in luce, in modo clamoroso, le disfunzioni del segreto inquisitoriale. Non solo, infatti, i quesiti posti all'imputato divennero presto di dominio pubblico, ma Crudeli stesso partecipò, nei suoi ultimi anni, forse su invito del governo lorenese, alla stesura di una relazione sulla sua esperienza. Il caso Crudeli diveniva insomma pretesto per una riforma del Sant'Uffizio. Non a caso, dunque, per volontà di Pietro Leopoldo, questo materiale riservato fu pubblicato da Francesco Becattini in un testo del 1782 (*Fatti attinenti all'Inquisizione e sua istoria generale e particolare di Toscana*) che celebrava la contemporanea abolizione dell'Inquisizione in Toscana.

(S. Landi)

Vedi anche

Abolizione dei tribunali, Italia; Becattini, Francesco; Cagliostro (Giuseppe Balsamo, conte di); Deismo; Firenze; Libertinismo; Massoneria

Bibliografia

Casini 1972, Francovich 1974, Morelli Timpanaro 2003, Vigilante 1985

© 2015 SISMEL EDIZIONI

Cruz, Bernardo da - Illustre teologo domenicano, Bernardo da Cruz (ca. 1503-ca. 1565) ricoprì l'incarico di maestro dei novizi nel convento di São Domingos a Lisbona. Eletto vescovo di São Tomé il 24 settembre 1540, meno di un anno più tardi fu il primo inquisitore nominato nel tribunale del Sant'Uffizio di Coimbra (15 ottobre 1541), di cui si stava organizzando l'imminente apertura. Con un decreto dello stesso anno fu creato riformatore e rettore dell'Università di Coimbra. Sulla data della sua effettiva entrata in servizio le opinioni degli studiosi non sono concordi: secondo alcuni, Cruz non assunse mai l'incarico, mentre altri riportano come giorno di inizio della sua attività il 18 maggio 1541.

Dalle scarse notizie che rimangono sul primo tribunale di Coimbra (ca. 1541-1545) sembra emergere che Cruz assolse con zelo alle funzioni di inquisitore difendendo con rigore la giurisdizione del Sant'Uffizio. Un esempio della sua solerzia è fornito dell'episodio del processo inquisitoriale contro il terziario francescano Tomás de Jerez. Nel corso del processo celebrato dalle autorità diocesane di Coimbra, Cruz intervenne per evitare che il caso di frate Tomás fosse trasmesso ai superiori del religioso, tentando di avocare la causa al Sant'Uffizio. Si aprì un duro confronto giurisdizionale che si protrasse per alcuni mesi nel 1542. Alla fine, il processo fu sottratto all'inquisitore di Coimbra e gestito direttamente dal Consiglio Generale del Sant'Uffizio, che approfittò dell'episodio per rafforzare l'autorità dell'Inquisizione in seno alla Chiesa lusitana.

Rientrato a Lisbona in data ignota, Bernardo da Cruz occupò posizioni di grande rilievo nelle istituzioni della Corona e nella vita di corte. Intorno al 1544 ottenne il posto di presidente del tribunale della *Mesa da Consciência*, un tribunale regio incaricato di dirimere le controversie fra la Corona e la Chiesa. Fu investito anche della prestigiosa carica di elemosiniere maggiore del re Giovanni III. Il 28 aprile 1553 rinunciò al titolo di vescovo di São Tomé. Morì nella regione settentrionale del Minho, presso il monastero benedettino di Carvoeiro che, come Tibães, era soggetto al frate domenicano per agevolare lo svolgimento dei suoi compiti per conto della *Mesa da Consciência*.

(S. Bastos Mateus)

Vedi anche

Coimbra; Consiglio Generale dell'Inquisizione portoghese; Domenicani, Portogallo; Inquisizione portoghese; Vescovi, Portogallo

Bibliografia

Marcocci 2004, Mea 1997, Paiva 2006

Cruz, Francisco de la - Nato a Lopera (1530), nella piana di Jaén e del Guadalquivir, Francisco de la Cruz apparteneva ad una famiglia di contadini agiati e *cristianos viejos*. Bambino di salute malferma, la sua educazione fu irregolare. A partire dai quattordici anni studiò grammatica a Porcuna, Andújar e Granada; ad Alcalá de Henares studiò retorica e greco (1550). Il contatto con i gesuiti risvegliò in lui un'euforica vocazione religiosa. Poco tempo dopo entrò nell'Ordine domenicano, a Santo Domingo di Madrid. Successivamente studiò Teologia a Toro, dove si mise in tale risalto che i suoi maestri lo proposero per un posto di collegiale nel convento di San Gregorio di Valladolid, dove – dopo aver superato la prova della *limpieza de sangre* – terminò gli studi teologici nel 1561. Gli anni che trascorse nel prestigioso Collegio di San Gregorio sarebbero stati decisivi per la formazione del suo pensiero. Bartolomé de Las Casas gli infuse il suo entusiasmo filo-indigeno e lo convinse della ingiustizia e della crudeltà della colonizzazione. Bartolomé de Carranza gli fornì l'ampiezza di vedute di ogni gran maestro, permettendogli di conoscere la teologia riformata e i principi luterani. Francisco de la Cruz accompagnò Carranza nella storica giornata (22 agosto 1559) nella quale l'arcivescovo venne incarcerato dall'Inquisizione.

Fu un colpo durissimo e l'afflitto frate, per paura della repressione inquisitoriale, decise di partire per il Perù, dove arrivò alla fine del 1561. Lì si fece carico di una cattedra di Teologia nell'Università di San Marcos di Lima, della quale fu rettore (1566). Nominato priore del convento di Santo Domingo, l'arcivescovo di Lima, Jerónimo de Loaysa, lo aveva in tale stima che lo propose come coadiutore (vescovo ausiliare). Mentre la sua reputazione di teologo e di santo cresceva, operò come esorcista di Maria Pizarro, nipote del celeberrimo *conquistador*. Nel processo inquisitoriale della giovane creola Francisco de la Cruz comparve in qualità di testimone il 9 ottobre 1571. Ma parlò troppo. Profetizzò la distruzione della cristianità europea e la sua traslazione/restaurazione nel Perù, dove lui stesso avrebbe regnato come sovrano e papa in un regno egualitario in cui avrebbero convissuto pacificamente i *conquistadores* spagnoli e gli *indios*. Annunciò il glorioso arrivo del Millennio gioioso nel quale l'umanità avrebbe goduto di tutte le sue fortune. Si presentò come padre e pastore degli *indios* ingiustamente maltrattati. Per lui gli indigeni – portatori della religiosità più genuina – erano superiori ai cristiani quanto a valore e senso della giustizia. Dio – vaticinava – avrebbe distrutto la Chiesa di Roma e la monarchia di Spagna perché desiderava che i nativi e gli spagnoli vivessero in armonia e fratellanza. Convinto di essere il profeta liberatore del Perù, affermò che Dio lo aveva scelto per sovvertire la gerarchia razziale e l'ordine sociale nel continente americano al fine di vendicare la verità oltraggiata e porre fine a tanta stoltezza e barbarie erette in nome della fede e della spada. Un simile ideale, nel quale si mescolava la tradizione profetica cristiana con le culture e le credenze dei popoli americani, non avrebbe tardato a metterlo contro l'Inquisizione di Lima.

Il frate domenicano aveva trascorso già quattro anni in carcere quando nel luglio 1575 dichiarò agli inquisitori «che gli *indios* del Cuzco dicono comunemente che in questi anni ci sarà un *pachacuti*, che vuol dire che il mondo si capovolgerà, in maniera che i maggiori siano i minori e i minori e sconfitti siano maggiori [...]. Gli *indios* tutti sono discendenti del popolo di Israele, e gli Incas sono della tribù di Giuda, e cavalieri, e parenti di questo confessante [...]. Quelli del popolo di Israele devono essere sublimati da qui in avanti, come dice la Sacra Scrittura in molte parti». In una nuova deposizione di fronte agli inquisitori di Lima, spiegò di essere «profeta di Dio e che il significato delle rivelazioni che colui che chiamava angelo gli faceva è che Dio intendeva distruggere la Chiesa dei cristiani gentili (la Chiesa d'Europa) e fondare la sua Chiesa nelle Indie, e che le Indie sono il popolo d'Israele, e che lui deve essere Sommo Pontefice e re d'Israele». Cruz Sosteneva di essere il più grande profeta giudeo-cristiano di tutti i tempi, basandosi sulla sua stirpe giudea (discendenza dai re David e Salomone) e cristiana (eredità degli antichi re di Spagna), che lo converte, in senso biologico e genealogico, in un nuovo David destinato ad essere il papa-imperatore del Vecchio e del Nuovo Mondo. Sulla base di confessioni di questo tenore gli vennero addossati centotrenta capi d'accusa, tra i quali spiccavano quelli di eresia, sedizione, falsa profezia e negromanzia. Senza dubbio sottostimò i giudici, inquisitori alle prime armi, servili e senza grande esperienza, ma che agivano seguendo le istruzioni dell'inflessibile Francisco de Toledo, che non esitò a decapitare l'Inca Tupac Amaru I per evitare l'ipotetica rivolta che, secondo il viceré, promuoveva Francisco de la Cruz. L'isolamento e l'insalubrità del carcere inquisitoriale provocarono in Francisco de la Cruz un ciclo di pazzia e offuscamento mentale intermittente tra il 1574 e il 1575. Il fatidico *auto de fe* che lo condannò ad essere rilasciato al braccio secolare (morire sul rogo), pose termine alla sua vita il 13 aprile 1578.

Acceso predicatore e profeta apocalittico, Francisco de la Cruz fu uno degli uomini più affascinanti tra le migliaia di spagnoli che passarono nel Nuovo Mondo. La sua rivoluzionaria ideologia si caratterizzava per una sorprendente modernità. Riformatore radicale della Chiesa, sosteneva la necessità di abolire il celibato, di incoraggiare il meticciato e la sessualità senza freni morali. In

un certo senso può essere considerato come un precursore della teologia della liberazione per la sua difesa degli *indios* sfruttati in maniera disumana.

(A. Fernández Luzón)

Vedi anche
Alumbradismo; Carranza, Bartolomé de; Domenicani, Spagna; *Indios*; Las Casas, Bartolomé de; Lima; Messianismo *converso*, Spagna

Bibliografia
Abril Castelló 1992-1997, Fernández Luzón 2004, Huerga 1978-1994, Milhou 1984, Olivari 1999, Pérez 1986(a)

Cruz, Isabel de la - Isabel de la Cruz, terziaria francescana di origine *conversa*, nacque a Guadalajara intorno alla seconda metà del Quattrocento. Negli anni 1511-1512 cominciò a diffondere in quella città una 'dottrina' basata su un cristianesimo spirituale di ispirazione paolina, più tardi chiamato *dejamiento*. Negli ambienti francescani, in cui era solita muoversi, conobbe il *converso* Pedro Ruiz de Alcaraz che divenne il più importante divulgatore dei suoi insegnamenti. La predicazione di Isabel de la Cruz suscitò grande interesse anche all'interno del palazzo ducale di Guadalajara, coinvolgendo il terzo duca dell'Infantado, Diego Hurtado de Mendoza e i suoi *criados*.

Nel 1519 la fama della *beata* aveva superato i confini di Guadalajara, raggiungendo Cifuentes, Alcalá e Pastrana. Quando nel 1524 venne arrestata dall'Inquisizione insieme ad Alcaraz era già considerata la maestra spirituale degli «alumbrados, dejados o perfectos» di Toledo. Decisiva per il suo arresto era stata la denuncia di Mari Nuñez, una *beata* del suo seguito con la quale era entrata in conflitto. La donna apparve dinnanzi all'Inquisizione per accusarla di eresia nel 1519 e poi una seconda volta, nel 1526, per apportare nuove prove contro la sua maestra.

Uscita di scena in seguito al processo, Isabel de la Cruz fu sostituita da María de Cazalla nella guida del gruppo di spirituali toledani, fino a quando anche quest'ultima venne arrestata nel 1532.

Per recuperare i frammenti della sua vicenda umana e spirituale l'unico documento di cui si dispone è lo stralcio di un interrogatorio, le «Confesiones de Isabel de la Cruz», inserite nel processo di Alcaraz e trascritte da John Longhurst.

Quelle deposizioni, rilasciate da Isabel de la Cruz di fronte al Sant'Uffizio tra il 19 settembre del 1524 e il 26 di gennaio del 1525, sono poi servite a costruire il profilo ereticale della rea, responsabile di aver elaborato la dottrina dell'impeccabilità, secondo la quale chi raggiungeva lo *status* di 'perfetto' era reso immune dal peccato. La *beata* fu accusata anche di praticare la lettura «en espíritu» delle Sacre Scritture, possibile grazie all'illuminazione divina che guidava il lettore.

L'altro profilo di Isabel de la Cruz è quello di una maestra spiritule impegnata in un progetto di evangelizzazione. Secondo la *beata* chi leggeva la Bibbia, anche se in modo autonomo, e ne seguiva gli insegnamenti, non poteva in nessun caso essere considerato eretico, anche se poteva sbagliarsi nell'interpretazione delle Scritture. Da questa convinzione derivò la grande libertà e sicurezza con cui costruì una 'dottrina' che annunciò ai gruppi di laici – *criados* e *letrados* – presenti alla corte del terzo duca dell'Infantado. Essa si basava sul valore centrale dei comandamenti – unico «camino seguro» – e sulla liberazione dalla nuova idolatria degli «actos exteriores» (orazione vocale, digiuni, pene corporali), che riducevano la fede a una ripetizione meccanica di atti fisici.

L'insegnamento di Isabel de la Cruz aspirava a sanare un tessuto di inquietudine religiosa: la *beata* si proponeva di rinnovare la sclerotizzata fede dei *cristianos viejos* rafforzando al tempo stesso il radicamento nel cristianesimo dei *cristianos nuevos*, minacciato dal sincretismo e dall'ignoranza causati dalla rapidità delle conversioni dei decenni anteriori. Guadalajara, Cifuentes e Pastrana ed Alcalá circoscrivevano l'area di massima penetrazione dell'*alumbradismo* toledano. In quelle zone, il tribunale dell'Inquisizione era stato particolarmente attivo contro *conversos* e giudaizzanti. In tale contesto, l'azione evangelizzatrice di Isabel de la Cruz rappresentava una proposta di riconversione o di ricristianizzazione secondo i moduli di una religione dell'interiorità – il *dejamiento* – portata avanti laddove l'Inquisizione condannava e puniva. A tal proposito, la *beata* aveva sperimentato un articolato metodo con il quale insegnava a superare – attraverso un autentico cammino di iniziazione – gli «actos exteriores» facendo esperienza della loro inutilità. Anche dal timore dell'inferno bisognava liberarsi, poiché l'unica paura del cristiano doveva essere quella di non corrispondere all'amore di Dio.

In questa ossessione contro gli «actos exteriores» si riconosce, in realtà, il rigetto dell'antico ritualismo ebraico che si credeva ormai invalidato dal cristianesimo, la religione della grazia conosciuta ed amata attraverso gli scritti paolini.

Nel 1529 fu condannata alla «cárcel perpetua». Longhurst ipotizza che possa aver lasciato la prigione nel 1539, come il suo discepolo Alcaraz. Dopo la sentenza la sua vita sprofondò nell'anominato. Non si conosce la data della sua morte.

(M.L. Giordano)

Vedi anche
Alumbradismo; *Beatas*, Spagna; Cazalla, María de; Ruiz de Alcaraz, Pedro

Fonti
AHN, *Inq*, leg. 106, exp. 5, ff. 105-111, processo di Pedro Ruiz de Alcaraz

Bibliografia
Bataillon 1996, Giordano 2004, Longhurst 1957

Cruz, Magdalena de la - Nata ad Aguilar (Córdoba), suor Magdalena de la Cruz fu protagonista di uno dei più gravi scandali religiosi del regno di Carlo V. Secondo il racconto che lei stessa fece, a partire dai dodici anni iniziò a sperimentare fenomeni sovrannaturali e a sostenere violenti combattimenti contro il demonio. La sua fama di santità, sostenuta da estasi, visioni profetiche e apparizioni di piaghe e stigmate, si diffuse per tutta l'Andalusia nel corso della sua vita di religiosa clarissa nel convento di Santa Isabel de los Angeles di Córdoba.

Rieletta per tre volte badessa nel 1533, 1536 e 1539, persone di ogni condizione accorrevano da lei, persuasi che Dio l'aveva scelta per purificare la sua anima con dure prove, cercando consiglio o per affidarsi alle sue preghiere. Non solo il popolo credeva ciecamente nei suoi prodigi, ma anche spiriti eletti come *fray* Francisco de Osuna, che la religiosa incoraggiò a pubblicare la sua opera *Norte de Estados*, accorrevano a renderle visita. L'inquisitore generale Alonso Manrique, uno dei suoi più entusiasti adepti, convinse la corte di Carlo V delle virtù di Magdalena e ottenne che il futuro Filippo II, nato nel 1527, fosse portato alla fonte battesimale in un corredo benedetto dalla miracolosa religiosa.

Il monopolio della carica di priora, la distribuzione arbitraria delle elemosine e dei doni che Magdalena de La Cruz e il convento ricevevano e le sue stravaganze suscitarono opinioni opposte nella comunità francescana. Alcune religiose scettiche decisero di porla sotto stretta ed occulta vigilanza per vedere se potevano scoprire i suoi inganni e smascherarla agli occhi di tutto il mondo. L'occasione propizia si presentò nel 1542, quando Magdalena perse l'elezione alla carica di priora e la fazione vincitrice raccolse prove sufficienti per denunciarla alle autorità dell'Ordine come ingannatrice.

Per un certo periodo Magdalena seppe uscire indenne dalle accuse, ma nel 1544 il suo caso passò nelle mani del locale tribunale

del Sant'Uffizio. A quel punto la religiosa, malata e spaventata dalla possibile condanna capitale nel caso in cui fosse stata riconosciuta colpevole di eresia, confessò tutto. Aveva simulato esperienze mistiche, piaghe e stigmate al fine di conseguire fama di santità, cioè per cercare il riconoscimento sociale. Ammise anche di essere stata posseduta dal demonio.

La sentenza la dichiarò sospetta di eresia e pretese da lei un'abiura *de vehementi*, cosa che fece il 3 maggio 1546. La condanna si sforzò di svalutare la proiezione sociale della celebre impostora attraverso un pubblico affronto, obbligandola a percorrere le strade della città con una candela accesa nelle mani, un bavaglio ed una corda al collo. Venne punita con la reclusione perpetua in un convento del suo Ordine, inabilitandola ad esercitare qualsiasi incarico e degradandola alla posizione più infima della comunità.

Con l'andar del tempo il suo pentimento e la sua condotta esemplare indussero le autorità religiose a mitigare il rigore della condanna, fino a che la francescana morì ad Andújar nel 1560, in pace con Dio.

(A. Fernández Luzón)

Vedi anche

Beatas, Spagna; Carlo V, imperatore e re di Spagna; Córdoba; Filippo II, re di Spagna; Manrique de Lara, Alonso; Teresa d'Ávila, santa

Bibliografia

Enzinas 1992, Gracia Boix 1983, Imirizaldu 1977, Poutrin 1995

Cuenca - Il 28 gennaio 1489, con *cédula real* firmata a Valladolid, veniva costituito il tribunale inquisitoriale di Cuenca. In essa si ordinava che nella città si ricevessero con benignità i primi inquisitori del tribunale che erano stati nominati da Torquemada: il *licenciado* Francisco Flórez, arcidiacono di Trastámara, e Bartolomé Gumiel, vicario generale della diocesi di Toledo (AGS, *Registro General del Sello*, gennaio 1489, f. 370). Le dipendenze del tribunale si stabilirono nei palazzi episcopali della città; lì, dal mese di aprile, iniziarono a essere ricevute le prime confessioni e testimonianze, dando così inizio a una intensa attività processuale.

Quattro grandi fasi segnano l'evoluzione storica del tribunale di Cuenca. Il primo periodo comprende gli anni dal 1489 al 1500 e viene definito nella documentazione come l'epoca della 'prima Inquisizione'. Nei suoi primi anni il tribunale funzionò parallelamente al tribunale di Sigüenza, fino a che quest'ultimo non venne temporaneamente annesso a quello di Cuenca, a partire dal 1495. Questo periodo corrisponde ai mandati degli inquisitori Bartolomé Gumiel, che fu attivo dal 1489 al 1497, e Juan de Loaysa, che assunse la direzione del tribunale a partire dal 1498. Altri inquisitori che lavorarono durante questo periodo furono Francisco Flórez, Pedro González del Castillo, Miguel Sánchez de Parraces, Fernando de Villa, Diego Rodríguez de Santisidro e Pedro de Gumiel.

Una seconda fase comprende gli anni dal 1500 al 1507. Si caratterizzò per l'instabilità della sede, dato che il tribunale di Cuenca passò a far parte di un esteso tribunale itinerante che comprendeva le diocesi di Calahorra, Osma, Cuenca e Sigüenza. In questo periodo il tribunale fu quasi inoperante, si conservano solo alcuni processi provenienti dalla diocesi di Sigüenza.

Fu a partire dal 1507 che il tribunale si insediò definitivamente nella città. È la stessa documentazione inquisitoriale a definire come 'seconda Inquisizione', il momento in cui il tribunale 'tornò in sede' («volvió de asiento»). Cominciò a essere attivo dopo il 1509, con la nomina del *bachiller* Antonio del Corro e di Francisco González de Fresneda come inquisitori. Come conseguenza della riorganizzazione dei tribunali realizzata da Francisco Jiménez de Cisneros, a partire dal 1507 fino all'incirca al 1517 il distretto inquisitoriale di Cuenca restò unito a quello di Murcia – Cartagena. Durante questo terzo periodo i due tribunali funzionarono in forma più o meno autonoma, sbrigando separatamente i propri affari; anche se le cause di ciascuna sede si votavano nell'altra. Questi due distretti furono diretti dagli stessi inquisitori, che fino al 1522 si fregiavano del titolo «di Cuenca e Cartagena».

È molto probabile, tuttavia, che il distacco del tribunale di Cuenca da quello di Murcia fosse già avvenuto all'incirca nel 1520, sotto il mandato dell'inquisitore generale Adriano di Utrecht. Nel mese di aprile di quello stesso anno il Consiglio della Suprema rifiutava l'idea di unire i distretti di Cuenca e Toledo in un unico tribunale, data la grande estensione di entrambi. Nel 1522 il tribunale di Cuenca era finalmente consolidato, dopo l'annessione definitiva a quest'ultimo del tribunale di Sigüenza.

La giurisdizione del tribunale variò a causa delle sue continue riorganizzazioni. Questa si estendeva all'intero territorio della diocesi di Cuenca, che a partire dal XVI secolo comprendeva circa 385 villaggi ripartiti tra gli arcidiaconati di Cuenca, Huete, Moya e Alarcón. Quasi da subito la sua giurisdizione si estese al priorato di Uclés, dell'Ordine di Santiago, che conservò sempre. Comprendeva anche l'arcipretato di Sacedón, l'arcipretato di Requena e quello di La Roda. A partire dal 1522 vennero annessi i territori dell'antica diocesi di Sigüenza. Negli anni 1568 e 1575 si verificarono le ultime modifiche di giurisdizione. Il tribunale di Cuenca perse il suo dominio su alcuni territori del Regno d'Aragona, come Ariza, che passò a dipendere dal distretto di Zaragoza, mentre vennero incorporati a esso i nuclei di Motos, Huélamo e Santa Cruz de Moya, che fino a quel momento avevano fatto parte dell'Inquisizione di Valencia. Si consolidava in tal modo un vasto distretto che non venne più modificato fino alla soppressione definitiva del tribunale. Arrivava a Nord alle terre del Sud di Soria e a Sud a quelle di Ciudad Real, insieme con i villaggi del priorato di Santiago; confinava ad Ovest con l'estesa arcidiocesi di Toledo e ad est con quella di Valencia.

Sin dai primi passi del tribunale nella primavera del 1489 fino agli ultimi processi effettuati nel 1808, l'Inquisizione di Cuenca svolse un'attività incessante. Nel corso del XVI secolo, tuttavia, si concentrò il numero più alto di cause l'anno. Fino al 1550 la persecuzione dei giudeo-*conversi* fu assolutamente predominante. Nel corso della 'prima Inquisizione' furono processate 376 persone, la maggior parte per cripto-giudaismo; dalla 'seconda Inquisizione' fino al 1530 si registrarono approssimativamente 748 cause. In questo secondo periodo vennero duramente attaccate le basi del cripto-giudaismo a Cuenca, così come di quelle di altri territori del tribunale di Sigüenza. A partire dalla metà del XVI secolo aumentarono notevolmente le cause contro *moriscos* e *cristianos viejos* per blasfemie, incredulità, così come alcuni casi sporadici di luteranesimo, in coincidenza con il periodo tridentino del Sant'Uffizio. Alla fine del XVI secolo si iniziò una nuova persecuzione di giudaizzanti portoghesi che si protrasse fino alla seconda metà del XVII secolo. Furono molto numerose anche le accuse per delitti di superstizione e stregoneria.

Tra i processi maggiormente significativi del tribunale troviamo quelli connessi con il gruppo dei giudaizzanti che visse nella città agli inizi del XVI secolo, appartenenti a importanti famiglie di Cuenca, come gli Xuárez de Toledo, i Chirino, i Montemayor, ecc. Di speciale rilevanza fu la figura di Diego de Alcalá, *regidor* di Cuenca, del cui processo si conserva un'abbondante informazione. Allo stesso modo merita segnalare il processo contro lo scultore francese residente a Cuenca, Esteban Jamete (Étienne Chamet), accusato di luteranesimo e di blasfemia nel 1557; quello di Rodrigo Méndez Silva, cronista di Filippo IV, accusato di criptogiudaismo nel 1659; e quello della *beata* di Vilar del Aguila, Isabel Herráiz, una delle ultime vittime del tribunale, accusata di *alumbradismo* nel 1802 e sepolta alle porte della parrocchia di San Pedro di Cuenca.

I fondi dell'Archivio dell'Inquisizione di Cuenca, tra i più completi per lo studio di temi inquisitoriali in Spagna, sono suddivisi in nove serie: «Procesos de delitos», «Expedientes de Limpieza», «Procesos Civiles», «Procesos de Delitos II», «Testificaciones», «Confesiones», «Relaciones de Causas», «Papeles Sueltos» e «Libros». L'opera di catalogazione, iniziata nel 1930 da Sebastián Cirac Estopañán, è stata brillantemente portata avanti dal canonico archivista Dimas Pérez Ramírez, direttore dell'Archivio di Cuenca per più di vent'anni. In questa così abbondante documentazione è stata trovata una nuova versione dei *Proverbios Morales* del poeta castigliano Seb Tob de Carrión, elenchi manoscritti in arabo e in ebraico, libri incompleti di magia, ed anche alcuni frammenti di codici biblici e del *Talmud* che servirono come documentazione in vari processi contro giudaizzanti dell'antico tribunale di Sigüenza. Collocato per decenni nel Palazzo Episcopale, l'archivio ha cambiato recentemente la sua ubicazione ed ha modernizzato le sue strutture sotto la direzione del suo nuovo archivista, Marcelino Angulo García.

(R. Muñoz Solla)

Vedi anche

Alumbradismo; *Beatas*, Spagna; Cisneros, Francisco Jiménez de; Castiglia; Corro, Antonio del, il vecchio; Murcia; Sigüenza; Torquemada, Tomás de

Bibliografia

Carrasco 1987, Carrete Parrondo-Fraile Conde 1987, Cirac Estopañán 1942, Pérez Ramírez 1980, Pérez Ramírez-Triguero Cordente 1982-1999, Sem Tob de Carrión 1998

Cunha, João Cosme da - Secondogenito del quarto conte di São Vicente, membro di una famiglia della più alta nobiltà del regno, João Cosme da Cunha (Lisbona, 28 settembre 1715-Lisbona, 31 gennaio 1783) entrò ventitreenne nella Congregazione dei canonici di S. Agostino nel monastero di Santa Cruz di Coimbra (1738), adottando il nome religioso di João de Nossa Senhora da Porta. Nel 1746 fu consacrato vescovo di Olympensis e ausiliare e futuro successore del vescovo di Leiria, diocesi di cui divenne titolare in quello stesso anno e alla cui guida restò fino al 1760, quando fu nominato arcivescovo di Évora. Durante il suo episcopato a Leiria mostrò affinità con il gruppo di prelati riformatori, in prevalenza aderenti alla corrente rigorista della *Jacobeia*, guidati da prelati come Miguel de Távora, arcivescovo di Évora, e Miguel da Anuciação, vescovo di Coimbra. Fu membro, inoltre, della Pontificia Accademia Liturgica dei Sacri Riti e della Storia Ecclesiastica, fondata nel 1747 da Benedetto XIV, su istanza di Miguel da Anuciação.

Negli anni Sessanta del Settecento, quando era arcivescovo di Évora, Cunha divenne consigliere di fiducia di Sebastião José de Carvalho e Melo (meglio noto come il marchese di Pombal) contribuendo in modo decisivo al consolidamento della politica riformatrice del suo governo in materia ecclesiastica. Nel 1765, ad esempio, fece tradurre e divulgò nella sua arcidiocesi il *Catecismo de Montpellier*, scritto dall'oratoriano François-Aimé Pouget su ordine di Charles-Joachim Colbert, vescovo di Montpellier (uno dei vescovi che, nel corso delle proteste sollevate in Francia contro la bolla *Unigenitus*, erano arrivati a invocare il Concilio). Consapevole del fatto che il testo figurava nell'*Index* romano sin dal 1721, Cunha attribuì la responsabilità della censura dell'opera ad una mossa della Compagnia di Gesù che, a suo dire, avrebbe etichettato come «eretici tutti gli autori che seguivano dottrine contrarie alla loro scuola» includendoli «nell'elenco dei giansenisti». Grazie alla fedeltà mostrata al governo di Pombal e al re Giuseppe I, nel 1768 Cunha ottenne l'incarico di presidente del tribunale censorio della Corona, la *Real Mesa Censória*. Nel 1770 giunse quindi a essere nominato inquisitore generale e a ricevere la dignità cardinalizia. In quegli anni il tribunale della fede lusitano si trovava ormai in piena fase di declino. L'ultima condanna a morte in un *auto da fé* era stata quella di padre Gabriele Malagrida (1761), mentre le ultime esecuzioni pubbliche del rito furono celebrate nel 1765. La censura dei libri, attività esercitata in precedenza dall'Inquisizione (anche se non in maniera esclusiva, poiché si trattava di una censura tripartita, a cui partecipavano anche i vescovi e la Corona attraverso il tribunale regio del *Desembargo do Paço*) era uscita dal suo controllo, passando sotto la competenza esclusiva della *Real Mesa Censória* dal 1768, sebbene vi partecipasse sin dall'inizio un deputato del Consiglio Generale dell'Inquisizione. Infine, l'abolizione della distinzione tra vecchi e nuovi cristiani, sancita nel 1773, mise termine a quella che era stata, fin dall'inizio, la principale attività dell'Inquisizione portoghese, la persecuzione del cripto-ebraismo.

La trasformazione del Sant'Uffizio in un tribunale regio, l'entrata in vigore del nuovo Regolamento nel 1774, così come la chiusura (1773) e la successiva riapertura (1778) dell'Inquisizione di Goa furono gli avvenimenti più rilevanti verificatisi negli anni in cui Cunha fu inquisitore generale. Entrambi provocarono significativi cambiamenti nelle procedure inquisitoriali. I più importanti furono la subordinazione del tribunale al potere reale e il suo riorientamento verso la persecuzione della massoneria e dei filosofismi. Sul ruolo svolto da Cunha nel corso di quelle trasformazioni, il giudizio degli storici è relativamente unanime. Cunha è dipinto come un inquisitore dal carattere estremamente servile, ridotto a una semplice pedina nelle mani di Pombal, che lo utilizzò per realizzare i suoi disegni riformatori. La partecipazione di Cunha all'azione si sarebbe dunque limitata a una semplice esecuzione di ordini provenienti dai suoi superiori diretti, il re Giuseppe I e Pombal. Uno tra gli esempi che confermerebbero simile tesi sembra fornito dal caso dell'Inquisizione di Goa, che fu soppressa da Cunha nel 1774 per volere del re salvo poi essere riaperta dallo stesso inquisitore generale nel 1778, ormai sotto il regno di Maria I.

(E. Sales Souza)

Vedi anche

Illuminismo, Portogallo; Indici dei libri proibiti, Portogallo; Indici dei libri proibiti, Roma; Inquisitori generali, Portogallo; Inquisizione portoghese; Malagrida, Gabriele; Nuovi Cristiani, Portogallo; Pombal, marchese di

Bibliografia

Bethencourt 2000(a), Oliveira 2007, Ramos 1983, Rêgo 1984, Souza 2004

Cunha, José Anastácio da - Ricevuta la prima educazione dagli oratoriani presso la Casa das Necessidades di Lisbona, José Anastácio da Cunha (Lisbona, 11 aprile 1744-Lisbona, 1 gennaio 1787) fu promosso nel 1764 primo tenente del reggimento di artiglieria di Porto, allora di recente fondazione, finendo quindi distaccato a Valença do Minho. Nel 1767 fu nominato tenente colonnello e trasferito nella piazza di Almeida. In quel periodo scrisse un breve opuscolo di argomento militare intitolato *A Teoria da Pólvora em geral, e a determinação do melhor comprimento da peça em particular*, che fu poi presentato al conte de Lippe. Dopo aver conquistato una certa fama grazie alla sua abilità nella fisica e nella matematica, nel 1773, nell'ambito della riforma pombalina dell'università, Cunha fu scelto come professore di Geometria per l'Università di Coimbra, incarico che occupò per cinque anni. Spinto da forti motivazioni pedagogiche, il 20 aprile 1776 Cunha presentò un nuovo manuale per lo studio della sua materia, il *Compendio de Ellementos Praticos*. Il testo però non fu mai approvato. Nel 1778 terminò la carriera universitaria.

Quello stesso anno fu denunciato all'Inquisizione e il 26 giugno

fu arrestato dal tribunale del Sant'Uffizio di Coimbra con l'accusa di aver stretto relazioni con militari protestanti inglesi e di aver letto opere proibite di Voltaire, Rousseau, Hobbes e altri pensatori e sostenitori di idee deiste. Molti denuncianti gli attribuirono attitudini libertine e uno scarso rispetto per la religione cattolica. A quanto pare, infatti, quando visse a Valença do Minho, Cunha avrebbe condiviso la fede protestante e gli ideali massonici insieme a molti suoi colleghi stranieri. Secondo alcuni studiosi, a Valença do Minho sarebbe esistita una loggia massonica già negli anni Sessanta del Settecento, sotto la guida del sergente maggiore di fanteria Micheal Kinselach. Ad essa sarebbero appartenuti anche alcuni militari portoghesi e stranieri dello stesso reggimento in cui operò Cunha. Nel corso del suo processo furono sequestrate varie lettere in codice scritte in un alfabeto composto da caratteri geometrici, l'alfabeto massonico. Per il Portogallo si tratta della prima testimonianza dell'uso di questo tipo di alfabeto. Il processo di Cunha si concluse nell'ottobre 1778 con la lettura della sentenza durante un *auto da fé* privato. Fu condannato a una reclusione di tre anni nella Casa das Necessidades degli oratoriani di Lisbona e a quattro anni di esilio nella città di Évora. Ma già il 21 gennaio 1781 tornò in libertà, in seguito alla cancellazione dell'esilio. Nel febbraio 1783 divenne assistente del corso di Matematica e rettore degli studi nel Collegio di São Lucas da Casa Pia di Lisbona. La sua opera più importante, *Principios Mathematicos*, fu pubblicata postuma nel 1790. Il libro, tradotto anche in francese, godette di una certa risonanza negli ambienti matematici europei.

(S. Bastos Mateus)

Vedi anche

Deismo; Illuminismo, Portogallo; Inquisizione portoghese; Massoneria

Bibliografia

Baião 1972-1973, Ferro 1987, *José Antastácio da Cunha* 1987, Marques 1990-1997

Cunha, Nuno da - Nuno da Cunha de Ataíde e Mello (Lisbona, 8 dicembre 1664-Lisbona, 3 dicembre 1750), figlio di Luís da Cunha de Ataíde e di Guiomar de Lencastre, era terzogenito di una famiglia nobile (suo padre fu signore e poi conte di Povolide) e fu destinato alla vita ecclesiastica. La cerimonia del suo battesimo fu officiata dall'allora inquisitore di Lisbona e futuro inquisitore generale Veríssimo de Lencastre. Anni più tardi Cunha avrebbe iniziato la sua carriera nel Sant'Uffizio proprio sotto la guida del suo padrino. Divenuto canonico nella diocesi di Coimbra nel 1688, tre anni più tardi conseguì la laurea in Diritto canonico presso la locale Università e fu nominato deputato nel tribunale inquisitoriale della stessa città. In quel periodo viaggiò all'estero per la prima volta, al seguito dello zio, il conte di Pontével, in missione diplomatica a Parigi. Nel 1693 divenne promotore del tribunale di Coimbra; l'anno seguente fu eletto deputato a Lisbona e dal 1700 vi prese servizio come inquisitore. Da allora la sua ascesa conobbe un'accelerazione: abbandonato il canonicato di Coimbra nel 1703, due anni più tardi Cunha venne eletto vescovo di Elvas, ma rifiutò il titolo perché non era intenzionato ad allontanarsi dal palazzo reale. A corte assunse gradualmente un ruolo centrale: scelto come credenziere (*sumilher da cortina*) da Pietro II nel 1695, nel 1702 era deputato della giunta dei tre Stati e nel 1705 fu nominato cappellano su istanza del futuro re Giovanni V, segno che già all'epoca esisteva uno stretto legame tra i due personaggi, che si mantenne abbastanza solido per la maggior parte del tempo. Nel 1706 Cunha fu consacrato vescovo di Targa. Dopo essere salito al trono nel 1707, Giovanni V gli assegnò la carica di consigliere di Stato e di primo ministro esecutivo (*Primeiro Ministro do Despacho*). Pochi mesi dopo, il 6 ottobre 1707, Cunha assunse anche l'incarico di inquisitore generale, rimasto vacante dopo la morte di José de Lencastre (1705), già stato sostituito dallo stesso Cunha nella funzione di cappellano maggiore. Elevato a cardinale su proposta del re nel 1712, partecipò in prima persona alla politica di prestigio di Giovanni V, che portò all'elevazione di Lisbona a patriarcato (1716), a vincolare il titolo di cardinale ai legati pontifici in Portogallo e infine alla concessione del titolo di 'Fedelissimo' al sovrano portoghese, che veniva così ad essere equiparato al 'Cristianissmo' re di Francia e alla 'Maestà Cattolica' del re di Castiglia. In tale contesto si inserisce anche il soggiorno di Cunha e del cardinale José Pereira a Roma. Il pretesto del viaggio era stato quello di assistere al conclave in cui venne eletto papa Innocenzo XIII, anche se i due prelati lusitani non arrivarono in tempo (8 maggio 1721). A Roma Cunha ricevette il cappello cardinalizio, fu inserito nella Congregazione *De Propaganda Fide*, in quella dei Vescovi e dei Regolari, e in quella dei Riti e Concistoro. Fu anche il padrino nel battesimo di una ebrea nel corso di una sfarzosa cerimonia. Finanziò il restauro della chiesa di Sant'Anastasia, a cui era intitolata la sua dignità cardinalizia, spendendo circa 30.000 *cruzados*. Distribuì molti doni. Erano tutte operazioni che, in assenza di una specifica missione diplomatica, avevano l'obiettivo di dare lustro al Regno di Portogallo come potenza cattolica. Nel giugno 1722 Cunha lasciò Roma e si spostò prima a Parigi e poi a Versailles, dove si occupò dei negoziati con il reggente e con il cardinale Guillaume Dubois per la partecipazione del Portogallo al congresso di Cambrais (1720-1725).

Cunha fece parte della più stretta cerchia di consiglieri di Giovanni V, insieme a Diogo de Mendonça Corte Real, al cardinale Pão da Mota e Silva, a frate Gaspar da Anunciação e a Alexandre de Gusmão. Forniva pareri sulle nomine dei vescovi, dei governatori delle colonie, degli ambasciatori e del cancelliere maggiore. Come testimonia la corrispondenza con i conti di Assumar e di Tarouca, era ben informato sulle questioni militari e sugli affari esteri. La rilevanza della figura di Cunha traspare inoltre da una serie di pasquinate nelle quali, a partire dal 1720, vennero avanzate dure critiche sul suo ruolo politico e sulla sua influenza sul monarca; ritenuto persona arrogante e avida, Cunha era inoltre accusato di aver mostrato negligenza nel consentire la circolazione di libri d'ispirazione gallicana. Un errore, quest'ultimo, al quale, come vedremo, Cunha rimediò in breve tempo. Merita di essere richiamata l'attenzione sulla rete di contatti costruita da Cunha con noti esterofili portoghesi come Luís da Cunha, il filosofo e medico Francisco Xavier Leitão e Alexandre de Gusmão, il quale era invece identificato del Sant'Uffizio come «il principale responsabile degli scandali che al tempo presente turbano questo regno con gesto da eretici da cui, a ragione, si teme possano derivare conseguenze molto dannose», a non considerare che i suoi fratelli erano notoriamente sospetti, già all'epoca, di cripto-ebraismo. Tali frequentazioni, comunque, non fecero di Cunha un uomo dei Lumi.

Sull'attività svolta da Cunha come inquisitore generale non esistono studi, anche perché l'unica monografia dedicata al personaggio, quella di Maria Luisa Braga, non attinge alle fonti degli archivi dell'Inquisizione. Le conclusioni che si possono trarre dal suo operato come inquisitore sono dunque poche e rimandano ai più ampi fenomeni del *sigilismo* e della *Jacobeia*. Si può ricorrere, in ogni caso, ad alcuni dati (numero di sentenziati, *autos da fé*, nomine di familiari) per capire come si caratterizzò l'attività del Sant'Uffizio sotto la sua gestione, sebbene la messa in relazione tra questi calcoli e la personalità di Cunha possa apparire non immediata. Se, come ha fatto Braga, si prendono dunque in esame le fonti contenute nella *Colecção Moreira* (conservata alla Biblioteca Nacional di Lisbona) relative ai tre tribunali del regno (Lisbona, Coimbra e Évora), durante la gestione di Cunha si osserva una netta ripresa dell'attività inquisitoriale, vale a dire un tasso di condanne maggiore rispetto al periodo successivo agli anni in cui era stata sospesa l'Inquisizione (1674-1681). L'andamento di condanne annue rimase costante nel periodo compreso tra 1707 e

1750 (circa 100 all'anno, con un calo progressivo tra 1721 e 1725 e una sensibile diminuzione dopo il 1738), ma l'anno che registrò il massimo numero di sentenze nel corso del Settecento fu il 1706 (300 condanne), sotto la reggenza del Consiglio Generale. Cifre molto alte si erano già toccate nel 1703-1704, quando era ancora inquisitore generale José de Lencastre. Se dunque si può notare una sostanziale continuità di ritmi inquisitoriali elevati al tempo di Cunha, occorre precisare che una tendenza all'aumento era già iniziata prima della sua nomina. Anche la maggior percentuale di condanne a morte distribuite su uno spettro più ampio di delitti (nel periodo precedente si contavano solo giudaizzanti) dimostra un aumento dell'aggressività inquisitoriale. Se già alla fine del Seicento i condannati a morte nel tribunale di Évora uscivano negli *autos da fé* di Lisbona, dal 1718 ciò fu vero anche per i cittadini di Coimbra. Tale dinamica rivela una minore autonomia dei tribunali locali, già notata da Michéle Janin-Thivos Tailland, che rifletterebbe la volontà di esercitare una forma di controllo più stretto da parte di Cunha e del Consiglio Generale. Tuttavia, a ragione Alberto Dines sottolinea come i grandiosi *autos da fé* di Lisbona, celebrati al Rossio, e non più al Terreiro do Paço, furono definitivamente trasferiti all'interno della chiesa di São Domingos nel 1716 (l'ultimo *auto da fé* realizzato in piazza risale al 9 giugno 1713). In parallelo, anche Cunha si eclissò. Da allora cessò di presiedere agli *autos da fé* pubblici. Giovanni V continuò invece a frequentare quelle cerimonie a lui tanto gradite, secondo l'opinione pubblica dell'epoca, dando così dimostrazione ai sudditi (e all'inquisitore generale) di esercitare la propria sovranità anche nel delicato settore della tutela dell'ortodossia della fede. La politica di rigore portata avanti da Cunha fu all'origine anche di un calo nel reclutamento dei familiari, secondo una scelta che, a giudizio di José Veiga Torres, andrebbe ricondotta alla personalità autoritaria del cardinale. Infine, la storia del tribunale in quegli anni dimostra che, oltre alla persecuzione dei giudaizzanti, che riprese vigore all'inizio del Settecento, il Sant'Uffizio impose anche una maggiore disciplina ecclesiastica come indicto dalla crescita del numero dei religiosi sottoposti a processo, sia per sollecitazione, sia per eresia, o per delitti di altro genere. Da ciò si può meglio cogliere l'atteggiamento tenuto da Cunha nelle dispute ecclesiologiche che esistevano in seno al clero portoghese, giungendo fino a corte, dove il re sembra però aver preferito non intromettersi nella polemica che oppose per via indiretta due dei suoi più fidati consiglieri, frate Gaspar da Encarnação, una delle guide della corrente rigorista chiamata *Jacobeia*, e lo stesso inquisitore generale. Era *jacobeu*, per esempio, l'arcivescovo di Goa Inácio de Santa Teresa, che fu denunciato all'Inquisizione a causa delle sue posizioni. Tra 1724 e 1732 Cunha scambiò una fitta corrispondenza con l'arcivescovo invitandolo a ritrattare. Il caso passò poi alla Congregazione romana del Sant'Uffizio che dette ragione a Santa Teresa. Ma la questione esplose solamente nel maggio 1745, quando l'inquisitore generale, preoccupato dalla minaccia posta dal successo crescente dei rigoristi, pubblicò l'editto sul *sigilismo*, ribadendo il divieto di violare il segreto della confessione sacramentale, con l'obiettivo di ostacolare la *Jacobeia* e di consolidare il Sant'Uffizio come il più forte bastione dell'ortodossia. Allora, grazie alla pubblicazione del breve *Suprema Omnium* (1745) che condannava le presunte pratiche 'sigilliste' dei *jacobeus*, fu Cunha ad uscirne vincitore.

Inquisitore generale per tutto il regno di Giovanni V, Cunha morì pochi mesi dopo il sovrano. Considerato il grado di subordinazione al re, è spesso difficile cogliere nelle decisioni in materia di Inquisizione che cosa sia da attribuire all'uno e che cosa all'altro. Di certo, sembra che tra i due non vi siano stati mai conflitti, forse qualche disaccordo, verificatosi soprattutto a partire dagli anni Venti. In definitiva, la gestione del Sant'Uffizio da parte di Cunha coincise con una fase di piena sottomissione del tribunale alla Corona, secondo un'evoluzione cominciata già sotto Pietro II, quando l'Inquisizione aveva cessato di ergersi a contro-potere. Si aprì così il cammino ai successivi sviluppi che si sarebbero verificati sotto Giuseppe I.

(B. Feitler)

Vedi anche

Coimbra; Congregazione *De Propaganda Fide*; Consiglio Generale dell'Inquisizione portoghese; Inquisitori generali, Portogallo; Lencastre, José de; Lencastre, Veríssimo de; Lisbona; Santa Teresa, Ignacio de; *Sigilismo*

Bibliografia

Braga 1992, Dines 1992, Janin-Thivos Tailland 2001, Souza 2004, Torres 1994, Wadsworth 2006

Curione, Celio Secondo - Nato a Ciriè il I maggio 1503, proveniva da una famiglia della piccola nobiltà piemontese, ventitreesimo figlio di Jacomino Troterio e Carlotta Montrottier, dama di corte della duchessa Bianca di Savoia. Restato orfano di madre alla nascita e di padre a nove anni, fu mandato a Torino a seguire studi di *Humanae Litterae* e di Diritto. La predicazione dell'agostiniano Girolamo Negri, che polemizzava con le idee della Riforma protestante, cominciò a interessare il giovane agli scritti dei riformatori, e soprattutto ai testi di Lutero, Zwingli e Melantone, fatti circolare clandestinamente dai librai fin dagli anni Venti del Cinquecento. Aveva progettato di fare un viaggio in terra riformata, ma fu imprigionato per idee eterodosse dal vescovo d'Ivrea, Bonifacio Ferreri, e detenuto per due mesi. Liberato per intervento di alcuni nobili che fecero pressioni su Ferreri, fu messo in convento per evitare altri colpi di testa. Nell'abbazia benedettina di San Benigno in Fruttuaria poté continuare i suoi studi, ma sotto controllo, non più libero di frequentare l'università. Denunciato nuovamente per le sue letture clandestine si diede alla fuga, peregrinando per l'Italia ed entrando in contatto con l'effervescente panorama culturale delle città italiane del primo Cinquecento. Sposò Margherita Bianca Isacchi, di nobile famiglia milanese, e il matrimonio, vincolo più importante per i cristiani, a suo parere, del voto di castità fatto dal clero, fu un tema che percorrerà molte delle sue opere. Protetto dal marchese Gian Giorgio Paleologo, nella piccola corte di Casale Monferrato, ebbe il primo incarico d'insegnamento a Racconigi. Nuovamente denunciato, per aver disturbato la predica di un frate francescano, fu imprigionato dall'Inquisizione a Torino, dalle cui carceri riuscì ben presto a scappare. Alla fuga dedicò un'intera operetta, il dialogo latino *Probus* scritto tra il 1536 e il 1537, dove, con gusto della narrazione avventurosa e un po' rocambolesca, sostenne che l'evasione era stata opera della provvidenza divina e costituiva l'inizio della sua definitiva vocazione.

Le larghe maglie della repressione, in quegli anni, gli permisero anche questa volta di allontanarsi grazie a protezioni influenti. Aveva studiato per diventare umanista, e poi docente di *humanae litterae*, un *grammaticus*, e la sua carriera d'insegnante iniziò in Italia. Fu chiamato a Pavia sulla cattedra che era stata di Lorenzo Valla, come *publicus professor* nel 1536-1537; e proprio a Pavia iniziò a intrecciare le sue più importanti relazioni. Frequentò soprattutto un gruppo di agostiniani, Agostino Mainardi di Caraglio, priore del convento di S. Agostino a Pavia, il milanese Giulio da Milano, il confratello Ambrogio (Cavalli) da Milano. Mainardi fuggirà probabilmente nel 1541, Giulio da Milano sarà processato in quello stesso anno a Venezia e poi riuscirà a fuggire anch'egli, Ambrogio Cavalli fu giustiziato a Roma nel 1556. Erano agostiniani che in quegli anni cruciali, tra il 1536 e il 1539, organizzavano il dissenso attraverso una predicazione radicale. Curione ebbe relazioni di profonda amicizia soprattutto con Mainardi, «teologo non meno santo che dotto», con cui intrecciò un rapporto di amicizia e discusse molte delle nuove idee religiose. Come docente riscosse grande successo tra gli studenti. Si dice che, in odore di eresia e ricercato dall'Inquisizione, fosse scortato

ogni giorno per difesa e protezione da una schiera di allievi («magna studiosorum caterva»). Molti di questi, negli anni successivi, saranno inquisiti, incarcerati e condannati dall'Inquisizione. Il clima infatti divenne incandescente anche a Pavia e, nel 1539, Curione fu costretto a fuggire nuovamente verso una terra più libera, Venezia, tappa importantissima per la sua biografia, perché, sotto la protezione dell'ambasciatore francese, Guillaume Pellissier, vi concepì alcuni degli scritti più noti, frequentando circoli eterodossi e conventicole clandestine. Anche a Venezia, tuttavia, iniziò la prima ondata di persecuzioni, scatenate dal legato pontificio monsignor Giovanni Della Casa (nel 1541 Giulio da Milano fu incarcerato e processato). La tappa veneziana, in ogni caso, fu importante, come si diceva, perché Curione vi compose due opere rilevanti per la sua biografia intellettuale. Nell'*Araneus* (Elogio del ragno), operetta filosofica edita nel 1540, ispirandosi all'*Elogio della follia* di Erasmo egli si sforzò per la prima volta di unire la cultura umanistica e filosofica con le nuove idee religiose della Riforma (soprattutto con quelle espresse nel *De providentia Dei* di Zwingli, 1530), divenendo «il maggior rappresentante di tale opera di adattamento» in Italia (Cantimori 1992: 112). Anche il *Pasquino in estasi*, il suo testo più famoso, fu concepito a Venezia, e si tratta di un *work in progress* più volte riscritto e ampliato. La prima redazione fu in latino, pubblicata in Svizzera, e la traduzione italiana fu fatta probabilmente a Venezia, con la connivenza del protonotario apostolico Pietro Carnesecchi, giustiziato poi a Roma nel 1567. L'opera s'inserisce nella tradizione pasquillesca, innovandola profondamente: interlocutori del dialogo erano Pasquino, famosa statua romana, protagonista di una letteratura satirica consacrata come genere letterario da Pietro Aretino, e Marforio, altra famosa statua parlante romana. L'ispirazione è dantesca: per la crisi spirituale di Pasquino è necessario un viaggio espiatorio. In uno spazio celeste, sorta di purgatorio dantesco, Pasquino scopre di non essere nel cielo di Dio, ma in quello dei papi (due cieli diversi ed incomunicabili). Costruendo un'opera popolaresca, in cui l'autore sbizzarrì la sua fantasia nell'immaginifica rappresentazione spaziale e temporale e in cui diede sfogo a un'intransigenza eversiva, Curione scrisse uno straordinario libro satirico in cui difese una visione del cristianesimo contrapposta a quella della Chiesa di Roma. La sua diffusione fu enorme, tanto che si tratta sicuramente di una delle opere più popolari del dissenso religioso italiano. Libello clandestino e assolutamente proibito, il *Pasquino* aggrediva la Chiesa con argomenti duri e fortemente 'anticlericali', e per questo piacque molto: era un libro «qual discovera tutte le magagne de frati, preti e del papa», si diceva nei gruppi ereticali dell'Istria. Diffusissimo ovunque, è un libro che si ritrova in quasi tutti i processi subiti da eretici italiani dagli anni Quaranta agli anni Ottanta del Cinquecento. Circolava in ambienti intellettuali raffinati come quelli della casa veneziana di Carnesecchi, ma anche tra ecclesiastici, artigiani, borghesi e soldati delle città italiane, come una sorta di *best seller* clandestino.

Costretto a fuggire anche da Venezia, Curione si recò allora a Ferrara, dove instaurò rapporti intensi con la corte di Renata di Francia, e poi a Lucca, dove il dissenso religioso si era diffuso in ogni ceto cittadino. Nel 1542, anno cruciale per la fuga dei dissenzienti, fuggì definitivamente all'estero, compiendo tuttavia una peregrinazione molto limitata, a differenza di altri esuli italiani. Da Berna infatti passò a Losanna e infine a Basilea dove, per ben ventitré anni, continuò il suo insegnamento in modo ininterrotto, diventando assiduo curatore e traduttore per la *respublica* intellettuale europea non solo dei tesori umanistici, ma anche di opere fondamentali della cultura italiana, come le *Storie* di Francesco Guicciardini. Scrittore prolifico di testi destinati anche all'insegnamento, fu influenzato da Erasmo, da cui tuttavia prese le distanze per le sue ambigue posizioni religiose. Fu sensibile al tema dell'educazione femminile non solo perché ebbe numerose figlie, ma per l'esperienza ferrarese, alla corte di Renata, dove le fanciulle ricevevano un'educazione umanistica come gli uomini. Una donna gli rimase particolarmente cara, Olimpia Morata, compagna di studi d'Anna d'Este e figlia dell'amico Fulvio Pellegrino Morato, fuggita per motivi di fede dall'Italia e morta a soli 29 anni. Nel 1558 egli si fece promotore di un'edizione dell'intensa corrispondenza che Olimpia aveva coltivato, specie dall'esilio, con numerosi umanisti europei. E in un trattato sull'educazione dei figli, il *De liberis pie christianeque educandis*, scritto nel 1542 per il padre di Olimpia, si ritrovano armonizzati l'insegnamento pedagogico umanistico, Erasmo e le dottrine della Riforma, con sfumature assai radicali. All'importanza dell'educazione umanistica e cristiana, infatti, Curione affiancò l'insegnamento di un qualche utile mestiere, di una qualche «arte honesta». L'esaltazione del lavoro, con il riconoscimento del valore delle 'arti mechaniche', dei mestieri anche più umili fatti a beneficio della comunità, acquisiva dunque una grande valenza morale e civica. Il lavoro diveniva il fondamento della realtà umana, celebrato negli anni in cui l'ideologia dei ceti dirigenti connotava sempre più le attività 'manuali' in senso antinobiliare.

Dopo la vita tumultuosa e rocambolesca trascorsa in Italia, Curione tuttavia non si inserì neppure nella realtà della Riforma svizzera. Per quanto egli resti una delle figure più enigmatiche del tempo, attento a non farsi coinvolgere troppo nelle terribili dispute teologiche delle chiese riformate, tuttavia in Basilea, città di grande tolleranza culturale, partecipò ad alcuni dei momenti più drammatici dello scontro tra i riformatori e gli esuli radicali. Il tragico evento della condanna di Miguel Servet, il medico spagnolo antitrinitario condannato a morte a Ginevra nel 1553, suscitò un appassionato e noto dibattito. Curione così prese parte a un'opera collettiva promossa dall'amico savoiardo Sébastien Castellion, che raccolse scritti a favore della tolleranza pubblicati con il titolo *De haereticis an sint persequendi*; una partecipazione che costò agli autori l'accusa di antitrinitarismo. Prima di chiudersi nel silenzio Curione scrisse la sua opera più complessa, il *De amplitudine beati Regni Dei* (1554), un dialogo sul difficile e dibattuto nodo dell'ampiezza della misericordia di Dio e sul numero dei beati e dei dannati; una questione sollevata in particolare dalla dottrina della predestinazione di Calvino. Pur partendo da un'adesione convinta alla dottrina della predestinazione, per Curione non esisteva un limite né al numero dei buoni, né alla misericordia di Dio, perché il sacrificio di Cristo era per tutti, anche per i popoli recentemente scoperti. L'affermazione più scandalosa riguardava dunque la salvezza dei pagani virtuosi. L'ampia concezione religiosa si apriva a una prospettiva millenaristica che sperava in un secondo avvento di Cristo, nella futura unità tutti i popoli in un'unica fede, e soprattutto nella diffusione della vera religione e della vera predicazione senza coercizione, né violenza. Il libro, dedicato a Sigismondo II Augusto di Polonia, dal quale ci si attendeva tolleranza religiosa e aiuto in favore degli aderenti alla Riforma perseguitati, fu pubblicato clandestinamente e diffuso soprattutto in Polonia, ma gli causò accuse velenose, promosse soprattutto da Pier Paolo Vergerio, che lo costrinsero infine a un prudente silenzio. Curione morì a Basilea il 24 novembre 1569.

(S. Peyronel Rambaldi)

Vedi anche

Aretino, Pietro; Carnesecchi, Pietro; Cavalli, Ambrogio; Della Casa, Giovanni; Erasmismo; Giulio da Milano; Lucca; Mainardi, Agostino; Morata, Olimpia; Pasquino; Renata di Francia, duchessa di Ferrara; Servet, Miguel; Venezia; Vergerio, Pier Paolo

Bibliografia

Biondi 1985, Biondi 2008(d), Cantimori 1992, Kutter 1955, Peyronel Rambaldi 1997, Rotondò 2008(g), Tedeschi 2000, nn. 1537-1592

© 2010 SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

Daimiel, *moriscos* di - Il borgo di Daimiel, situato nella Mancha, a Nord-Est di Ciudad Real, apparteneva sin dalle origini (1483) al distretto dell'Inquisizione di Toledo e fu sempre residenza di un commissario del tribunale. Sede alla fine del XV secolo di una notevole comunità ebraica, non sembrava comunque essere oggetto di un interesse particolare da parte del tribunale. La fama inquisitoriale gli deriva dalla sua comunità di *moriscos* composta da qualche centinaio di persone. Una sessantina di loro furono accusati di islamismo o pratica di magia tra il 1538 e il 1555. Si sono conservati 44 processi che contengono parecchie centinaia di testimonianze. Quest'eccezionale densità documentaria ha permesso di condurre uno studio approfondito della vita religiosa e dell'inserimento sociale dei 'vecchi *moriscos*' in un ambiente cristiano, come pure delle modalità d'azione dell'Inquisizione di fronte a comunità strutturate.

Ne risulta che i *moriscos*, convertiti nel 1502, avevano praticamente perso di vista, a metà del XVI secolo, il contenuto rituale dell'Islam e che le sue vestigia residue si stavano cancellando rapidamente. Le pratiche funerarie furono senz'altro quelle che resistettero più a lungo. Per il resto il bilancio è senza appello: abbandono della circoncisione, consumo di vino sempre più rilevante e infine indebolimento del tabù sulla carne di maiale. Lo stesso riguardava gli elementi culturali meno direttamente legati alla religione: molti non conoscevano l'arabo, e il vestiario tradizionale, i modi di vita, le pratiche culinarie; anche i mestieri erano molto simili a quelli dei *cristianos viejos* del posto. Niente, nelle apparenze esteriori, lasciava intravedere differenze.

I *moriscos* tuttavia, o almeno un gruppo importante fra loro, restavano musulmani e si consideravano tali. Erano discepoli di Maometto in contrapposizione ai cristiani che lo erano di Cristo. Il loro Islam era essenzialmente una voglia d'Islam, senz'altro contenuto reale che un calco in negativo del cristianesimo, spesso bizzarro, ma non per questo meno efficace. Oltre alle vestigia rituali che abbiamo menzionato, esso consisteva nel mantenimento di una coscienza di appartenenza alla comunità islamica globale. La coscienza dell'Islam si traduceva in un'endogamia che pareva assoluta ancora a metà del secolo XVI, oltre all'affermazione quotidiana di un'identità di gruppo che portava a schierarsi automaticamente dalla parte dei propri simili in tutte le contese. Restavano tracce dell'antica repubblica islamica la quale, sotto la protezione dei re cristiani, era sopravvissuta fino alla conversione: essa aveva i suoi notabili, a cui riconosceva un ruolo dirigente, intraprendeva operazioni collettive, si tassava a fini caritatevoli fino agli anni Trenta del XVI secolo per pagare le spese delle ambascerie che inviò a più riprese a corte per tentare di parare i colpi dell'Inquisizione. Agli occhi dei *moriscos*, Daimiel si inseriva nel quadro delle 'Cinque città della Mancha', un insieme di comunità musulmane che costituivano un'unità amministrativa prima della conversione e che continuavano ad agire insieme anche dopo: è sempre in questo contesto che i *moriscos* di Daimiel condussero le loro operazioni collettive. Essi si consideravano infine politicamente solidali con l'Islam universale: li si vide rattristarsi per la presa di Tunisi da parte di Carlo V e rallegrarsi alle disfatte cristiane che seguirono. È difficile stabilire, sulla base delle fonti dell'Inquisizione, la prevalenza di un Islam che ai tempi dei processi inquisitoriali sembra già inegualmente condiviso. La sua forza è tuttavia innegabile. Essa è tanto netta che i vecchi cristiani ripagavano i *moriscos* con la stessa moneta e li ponevano sotto una stessa luce negativa, secondo i ben noti meccanismi di discriminazione. L'Inquisizione fu attirata a Daimiel dalla presenza di potenziali prede, in un'epoca in cui, dopo l'eliminazione dei giudaizzanti di prima generazione, il lavoro era scarso. Lo fu anche a causa di una famiglia di nuovi-cristiani di origine ebraica, i fratelli Oviedo, in piena ascesa e in cerca di legittimazione sociale. Eccellenti conoscitori del mondo dei *moriscos* locali – uno di loro era amante della nuora di uno dei principali notabili *moriscos*, Lope de Hinestrosa – essi indicarono le crepe attraverso le quali far scoppiare il muro di silenzio che Daimiel oppose agli inquisitori. Le prime inchieste, in effetti, furono deludenti. Decine di potenziali informatori, nella maggior parte 'cristiani vecchi', vennero interrogati sugli usi e sui costumi dei *moriscos*. Essi si mostrarono evasivi. La sfilacciatura delle pratiche, l'emarginazione dei *moriscos* da parte della società dei vecchi cristiani, il loro vivo sentimento d'appartenenza a una comunità separata risultavano chiaramente da questa inchiesta preliminare, ma non emerse nulla di preciso che permettesse di avviare una procedura. I fratelli Oviedo sbloccarono la situazione. La nuora di Hinestrosa detestava il suocero. Dopo diverse pressioni del suo amante essa accettò di raccontare come egli organizzava nel suo domicilio delle riunioni dove un altro dei suoi generi, *morisco* aragonese, leggeva dei testi *aljamiados* (in spagnolo redatto con caratteri arabi). Il meccanismo della 'complicità' poteva essere messo in atto: arrestato, Lope denunciò i suoi vicini, che ne denunciarono altri, i quali a loro volta ne denunciano altri ancora. Per un effetto a valanga, varie centinaia di *moriscos* delle *Cinco villas* si trovarono incolpate, a decine furono arrestati e i loro beni sequestrati o confiscati.

Un editto di grazia pose fine allora ai procedimenti (1546), e le accuse non ancora sfociate in una sentenza furono abbandonate. I prigionieri vennero rilasciati. Una sola pena di morte era stata effettivamente pronunciata. Il sentimento di comunità che sosteneva l'identità dei *moriscos* era comunque infranto: tutti sapevano di essere stati denunciati dai vicini e di averne denunciati altri, senza che nessuno sapesse veramente chi aveva parlato e che cosa era stato detto. Inoltre, il rischio connesso a una rivendicazione di appartenenza musulmana sembrava ora troppo grande. I *moriscos* si assimilarono a tappe forzate, come i nuovi cristiani d'origine ebraica prima di loro, e per la stessa ragione: la sopravvivenza della famiglia era più importante dell'identità religiosa. Dopo diverse traversie, i *moriscos* di Daimiel riuscirono, all'inizio del XVII secolo, a evitare l'espulsione a titolo di assimilati e veri cristiani. Essi rimasero però emarginati. L'ultima volta che le fonti inquisitoriali menzionano i *moriscos* delle *Cinco villas* fu quando il commissario del Sant'Uffizio di Villarrubia de los Ojos li fece parlare ricattandoli. Correva l'anno 1645: ancora si sapeva chi era *morisco* e il fatto portava con sé una precisa classificazione sociale.

Daimiel attira l'attenzione sul risultato più notevole dell'efficacia inquisitoriale: la sua capacità di agire all'interno di un contesto sociale molto al di là del quadro della semplice repressione giudiziaria. A dispetto delle apparenze, anche quando sembra che si tratti di questioni individuali, non è l'individuo l'obiettivo a cui si mira ma è il gruppo che si vuole colpire. L'individuo segue: senza il gruppo, non è niente. Daimiel d'altronde, proprio come il caso Montaillou o le ricerche sul processo all'arcivescovo Bartolom é

© EDIZIONI SCIENTIFICA

de Carranza, illustra le potenzialità delle fonti inquisitoriali per lo studio in profondità di precisi contesti sociali. Il meccanismo della 'complicità' insito nel processo inquisitoriale facilita l'ottenimento di *dossiers* a catena che riguardano tutti lo stesso oggetto, permettendo di incrociare e raffrontare informazioni già attentamente vagliate.

(J.-P. Dedieu)

Vedi anche
Carranza, Bartolomé de; Castiglia; Montaillou; *Moriscos*, Spagna; Toledo

Bibliografia
Dedieu 1983, Dedieu 1984, Gómez Vozmediano 2000

Dandini, Anselmo v. *Manuali per inquisitori*

Dante Alighieri v. *Letteratura italiana*; *Monarchia*

Darwin, Charles R., e darwinismo - Quando, nel 1859, Charles Darwin (1809-1882) pubblicò *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, l'idea di evoluzione era già stata fatta circolare dalle opere di Jean-Baptiste Lamarck. Fitta era la schiera dei precursori settecenteschi dell'evoluzionismo meccanicista. L'evoluzionismo era stato per alcuni aspetti recepito anche in ambito teologico dall'arcivescovo di Westminster e poi cardinale, Nicholas Wiseman. Di «selezione naturale», avendone scritto già Lamarck, si parlava nel dibattito epistemologico e la geologia, dapprima con Niels Stensen, poi con Georges Buffon, aveva già suggerito che la storia del pianeta coinvolgeva un orizzonte temporale ben più ampio di quanto il racconto biblico delle origini lasciasse pensare. Con tutto ciò, e per quanto fossero colte nell'immediato solo da ristrette *élites*, le teorie darwiniane si abbatterono sulla cristianità come un cataclisma. Specie con la pubblicazione di *Descent of Man and Selection in Relation to Sex* (1871), nel quale Darwin trattava dell'origine dell'uomo per verificare se, come altre specie, discendesse da forme preesistenti, che individuava nel ceppo delle catarrine, o scimmie del vecchio mondo, introducendo anche il concetto di 'selezione sessuale', come lotta degli individui di un sesso, generalmente maschi, per il possesso delle femmine.

Prima del naturalista inglese si era insistito sull'eliminazione, sul ruolo negativo, non sugli aspetti creativi dell'evoluzione. Prevedendo e temendo le reazioni della società vittoriana, Darwin aveva preso tempo e tardato a pubblicare i risultati delle sue ricerche, decidendosi alla fine per non essere sopravanzato da Alfred Russel Wallace (1823-1913), che aveva parallelamente sviluppato una teoria simile. Come quelle della terra sferica e in movimento, le teorie di Darwin erano in netto contrasto con il letteralismo biblico; come la teoria copernicana, quella del naturalista inglese, superava la visione antropocentrica dell'universo; come la teoria di Newton, Darwin offriva una visione non religiosa di fenomeni che fino a quel tempo erano stati spiegati con l'intervento di Dio. Basti pensare che dal 1701, stando alle Bibbie autorizzate, la Creazione aveva una data: il 23 ottobre del 4004 a.C. A questo risultato era pervenuta la faticosa ricerca sulla cronologia biblica dell'arcivescovo di Armagh, James Ussher (1581-1656). Di qui il cataclisma di cui si diceva o, per uscire dalla metafora, l'affermazione di un nuovo orizzonte teorico, contraddistinto da nuovi modelli interpretativi. Insomma: una rivoluzione che la Chiesa percepiva come mirata a colpire le credenze religiose, come dispiegamento dello scientismo ateo che apriva la strada agli adoratori della natura, della materia e della ragione in un sussulto di neoilluminismo iconoclasta.

Tra i primi critici delle teorie darwiniane fu l'acrimonioso e loquace vescovo di Oxford, Samuel Wilberforce, in una storica disputa con Thomas Henry Huxley (1825-1895), che ebbe luogo il 30 giugno del 1860 alla British Association for the Advancement of Science di Oxford. Come Wilberforce, molti ecclesiastici continuarono a condannare le idee evoluzionistiche in quanto giudicate contrarie alla verità rivelata, mentre altri ne sostenevano la compatibilità. Tra questi il naturalista convertito al cattolicesimo, poi dal 1884 docente all'Università di Lovanio, George Jackson Mivart (1827-1900), che nel suo *On the Genesis of Species* (1871) sostenne la compatibilità tra evoluzione biologica e dottrina cristiana, muovendo obiezioni di cui Darwin tenne successivamente conto; così anche il cardinale John Henry Newman (1801-1890), che scriveva in una lettera al reverendo Edward Bouverie Pusey di non trovare nelle ipotesi di Darwin nulla di contrario alla religione.

È a partire dal contesto britannico che, alla fine del XIX secolo, creazionismo ed evoluzionismo si configurano come due partiti. La posizione d'intransigente difesa della credibilità del racconto biblico, così come descritto nei primi capitoli della Genesi, prese ad essere chiamata *creazionista*, da *creazionismo*, termine iniziato a comparire attorno al declinare degli anni Sessanta del secolo. Ne derivava l'idea che le specie, formalizzate scientificamente da Carlo Linneo nel Settecento, fossero tutte frutto di singoli atti di Dio e dunque fisse (da cui *fissismo)*. Creazionismo e fissismo camminavano appaiati, essendo il secondo criticato da posizioni *trasformiste* (o *evoluzioniste*), non necessariamente contrarie o chiuse all'idea della creazione. Tra le due posizioni occorre registrare quella del denominato *concordismo*, essendo chiamati *concordisti* coloro che, a costo di forzature del testo, cercarono di adattare la Bibbia all'evoluzionismo o, per meglio dire, sostennero che la Bibbia non era in contrapposizione con l'evoluzionismo e che, correttamente interpretata, presentava molte affinità o compatibilità con la posizione evoluzionista. In definitiva era questa una teoria ermeneutica tendente a far coincidere le affermazioni della Bibbia sulla realtà naturale con le acquisizioni della ricerca scientifica.

Interpellate dalle teorie darwiniane la cultura e la dottrina cattolica, non reagirono in modo uniforme. Mentre univoca, anche se cauta, fu la risposta dell'istituzione. Note le posizioni del teologo gesuita antirosminiano Camillo Mazzella (1833-1900), che sarebbe poi divenuto cardinale, secondo cui negare la creazione immediata del corpo di Adamo era dottrina temeraria, priva di qualsiasi fondamento. Per il decreto emanato dal Concilio provinciale di Colonia del 1860 era da ritenersi completamente contraria alle Sacre Scritture e alla fede l'opinione di coloro che affermano che il corpo dell'uomo si originò per *spontanea immutatione* dalla forma più imperfetta a quella più perfetta. Alla testa della battaglia contro il darwinismo troviamo gli articoli su «La Civiltà cattolica», che esercitarono una notevole influenza anche sul cattolicesimo statunitense. Tra i gesuiti più attivi sulla rivista, Pietro Caterini, Salvatore Brandi e soprattutto Francesco Salis Sewis, sostenitore dell'inconsistenza scientifica della teoria evoluzionista, anche se disponibile ad ammettere la compatibilità della teoria trasformista dell'evoluzione con gli schemi interpretativi della dottrina scolastica della creazione. Analoga ostilità le teorie darwiniane incontrarono sulle pagine de «La Scuola Cattolica». Ha giustamente osservato Rocco Cerrato che «le motivazioni che spingevano i pensatori religiosi a fare muro pressoché compatto contro le impostazioni trasformiste erano in prevalenza ragioni di carattere filosofico nella linea di un radicato ed indiscutibile essenzialismo». E che, essendo tale impostazione a caratterizzare la prima stagione neotomista, «ad essa occorre far riferimento se si vuole spiegare il fatto che la polemica antievoluzionista diviene una delle costanti sempre ribadita dell'atteggiamento antimoderno, tipico della restaurazione neoscolastica».

L'apertura degli Archivi dell'Indice e del Sant'Uffizio ha reso possibile una più analitica ricostruzione dell'atteggiamento della Chiesa cattolica nei riguardi delle teorie darwiniane. Si è a lungo ignorato che il vero motivo della messa all'Indice con decreto in

data 10 luglio 1878, pubblicato il 31 luglio successivo, del libro *De' nuovi studi della Filosofia. Discorsi a un giovane studente* (1877) del sacerdote fiorentino Raffaello Caverni (1837-1900), fosse da rinvenire nella difesa delle tesi evoluzioniste contenuta nel libro. Si tratta, allo stato degli studi, del primo caso noto. Sempre in Italia, nel solco di sacerdoti poeti e naturalisti come Giacomo Zanella e Pietro Stoppani, ma superando le resistenze di entrambi, tra i primi ad affermare la non contraddittorietà delle dottrine darwiniane con il cattolicesimo, fu Antonio Fogazzaro, sul quale esercita iniziale influenza il libro di Joseph Le Conte, *Evolution and Its Relations with Religious Thought* che legge nel 1889. Lo scrittore vicentino, in una conferenza tenuta a Venezia il 22 febbraio 1891, pose a confronto le teorie darwiniane con il pensiero di Agostino. Il vescovo di Cremona, Geremia Bonomelli, lettone il testo, gli scrisse di condividerne lo spirito e di non vedere contraddizioni fra trasformismo e creazione. Fogazzaro tornò sull'argomento in una conferenza del 2 maggio 1892 e in una terza, delle tre quella con maggiore impatto, che lesse a Roma il 2 marzo 1893 al Collegio romano, presente la regina, e che ripeté poi in varie città italiane. I testi furono pubblicati e anche tradotti. Lo scrittore vicentino attribuiva l'origine dell'anima umana a un atto di creazione di Dio, ma difendeva l'evoluzionismo come ipotesi scientifica che la Chiesa avrebbe dovuto lasciar dibattere liberamente, interpretandola come specifica modalità attraverso la quale Dio realizzava l'opera della creazione (*Ascensioni umane*, 1899).

Se in Italia era Fogazzaro ad agitare le acque, in Francia era stato il frate predicatore Marie-Dalmance Leroy (1825-1905), già autore de *L'Evolution des espèces organiques* (1887) e poi *L'Évolution restreinte aux espèces organiques* (1891), ad incorrere nei rigori della censura ecclesiastica. Il secondo dei due libri fu denunciato nel 1894 alla Congregazione dell'Indice. La decisione che l'organismo adottò, ascoltati i discordanti pareri dei diversi consultori, fu di censurare il libro, il cui contenuto fu giudicato indegno di essere insegnato e sostenuto, senza però pubblicare il decreto. Leroy, convocato a Roma dal maestro generale dell'Ordine, fu invitato a una pubblica ritrattazione, cosa che il domenicano fece con una lettera inviata il 26 febbraio da Roma a «Le Monde», dove apparve il 4 marzo 1895.

Maggiore impatto e quindi più noto fu il caso John Augustine Zahm (1851-1921), sacerdote, americanista, autore di *Evolution and Dogma*, 1891 (tradotto in italiano nel 1896) che ebbe un grande ruolo nel superamento delle posizioni fissiste. Di qui la possibilità di individuare un nesso tra l'americanismo condannato da Leone XIII nel 1899 con la lettera *Testem benevolentiae* e il dibattito sull'evoluzionismo in ambito cattolico. Il libro venne denunciato alla Congregazione dell'Indice nel 1897. Il I settembre 1898 la Congregazione adottò la decisione di proibirlo, ma di non pubblicare il relativo decreto fin tanto che Zahm non avesse fatto atto di sottomissione. Iniziò allora un lungo negoziato che in virtù delle influenti amicizie che il religioso contava a Roma (tra le quali il cardinale Serafino Vannutelli, prefetto della Congregazione dei Vescovi) fece sì che il decreto non venisse pubblicato, come chiese lo stesso Vannutelli a Leone XIII il 7 novembre, ottenendo risposta positiva. La campagna venne rilanciata da Salvatore Brandi su «La Civiltà cattolica» nel 1899 e Zahm si risolse a chiedere ai propri editori di ritirare il libro dal mercato. Nel frattempo anche i vescovi Geremia Bonomelli (1831-1914) e John Hedley (1837-1915), che avevano entrambi manifestato apprezzamento per il libro di Zahm, avevano dovuto fare marcia indietro, il primo pubblicando una lettera di ritrattazione in data 22 ottobre 1898 (poi riprodotta in *Seguiamo la ragione*).

In Spagna fino alla condanna del modernismo nel 1907, le teorie darwiniane incontrarono il favore, tra gli altri, del frate predicatore Juan González Arintero (1860-1928), specie ne *La evolución y la filosofía cristiana* (1898), che cercò poi cautamente di applicarle anche allo sviluppo della dottrina cattolica, dei dogmi e della Chiesa nell'opera *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia* (1908-1909, 4 voll.). Sottoposta a valutazione da parte dell'Ordine, l'opera di Arintero si sottrasse definitivamente nel 1913 alla censura ecclesiastica per intervento dell'influente frate predicatore francese Réginald Garrigou-Lagrange.

Generalmente avversate e contrastate dalla pubblicistica cattolica, le teorie darwiniane meritavano espressa menzione da parte del Magistero solo molti decenni dopo la loro apparizione e discussione nella comunità scientifica e nel mondo cattolico. Era Pio XII, infatti, per la prima volta nell'enciclica *Humani generis* (22 agosto 1950), ad affermare di non proibire che «in conformità dell'attuale stato delle scienze e della teologia, sia oggetto di ricerche e di discussioni, da parte dei competenti in tutti e due i campi, la dottrina dell'evoluzionismo, in quanto cioè essa fa ricerche sull'origine del corpo umano, che proverrebbe da materia organica preesistente (la fede cattolica ci obbliga a ritenere che le anime sono state create immediatamente da Dio)». In riferimento all'allocuzione pontificia ai membri dell'Accademia delle Scienze del 30 novembre 1941, precisava poi che ciò era da farsi in modo tale «che le ragioni delle due opinioni, cioè di quella favorevole e di quella contraria all'evoluzionismo» fossero «ponderate e giudicate con la necessaria serietà, moderazione e misura e purché tutti» fossero «pronti a sottostare al giudizio della Chiesa, alla quale Cristo ha affidato l'ufficio di interpretare autenticamente la Sacra Scrittura e di difendere i dogmi della fede». L'enciclica ammoniva dall'oltrepassare «questa libertà di discussione, agendo in modo come fosse già dimostrata con totale certezza la stessa origine del corpo umano dalla materia organica preesistente, valendosi di dati indiziali finora raccolti e di ragionamenti basati sui medesimi indizi; e ciò come se nelle fonti della divina Rivelazione non vi fosse nulla che esiga in questa materia la più grande moderazione e cautela». Se l'evoluzionismo era ammesso come ipotesi, il documento condannava invece il poligenismo, e cioè «quell'opinione i cui assertori insegnano che dopo Adamo sono esistiti qui sulla terra veri uomini che non hanno avuto origine, per generazione naturale, dal medesimo come da progenitore di tutti gli uomini, oppure che Adamo rappresenta l'insieme di molti progenitori». Tali affermazioni erano, infatti, ritenute discordanti «con quanto le fonti della Rivelazione e gli atti del Magistero della Chiesa ci insegnano circa il peccato originale, che proviene da un peccato veramente commesso da Adamo individualmente e personalmente, e che, trasmesso a tutti per generazione, è inerente in ciascun uomo come suo proprio». Nel deplorare «un certo sistema di interpretazione troppo libera dei libri storici del Vecchio Testamento», che erroneamente si appellava, fraintendendone il significato, alla lettera inviata il 16 gennaio 1948 all'arcivescovo di Parigi dalla pontificia Commissione per gli studi biblici, l'*Humani generis* faceva notare che in tale documento è vero che si affermava che i primi undici capitoli della Genesi, pur appartenendo al genere storico, dovevano essere studiati con maggiore attenzione dagli esegeti, dal momento che, in linguaggio semplice e metaforico, riferivano sia le principali verità sia una narrazione popolare sull'origine del genere umano e del popolo eletto. Ma vi si legge anche che avendo gli antichi agiografi scritto con l'aiuto dell'ispirazione divina che li preservava dall'errore, le narrazioni popolari presenti nelle Scritture non potevano essere poste sullo stesso piano dei racconti mitologici. Onde stroncare sul nascere la possibilità che le «nuove opinioni» facessero presa, Pio XII ordinava ai vescovi e ai superiori generali degli Ordini e delle Congregazioni religiose «di curare con ogni diligenza» che opinioni di tal genere non fossero sostenute nelle scuole, adunanze e conferenze, ai chierici o ai fedeli. Le conclusioni dell'enciclica esortavano a non «oltrepassare i confini» stabiliti dal Magistero «per la difesa della fede e della dottrina cattolica» e a non indulgere nel falso irenismo di credere che si potesse ottenere un felice ritorno «nel seno della Chiesa dei dissidenti e degli erranti, se non si insegna a tutti, sinceramente, tutta la verità in vigore nella Chiesa, senza alcuna corruzione e senza alcuna diminuzione».

In questo quadro dottrinale, con questi timori nei riguardi del-

le «nuove opinioni», non sorprende che quando il paleontologo, geologo e filosofo gesuita francese Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) si proponeva di superare il tradizionale antagonismo spirito-materia, considerato come residuo dell'eredità della cultura greca e del modello manicheo che identificava il male con la materia, offrendo, specie ne *Le Phénomène Humain*, (1955) una visione nella quale la materia era per la vita, la vita per l'uomo, l'uomo per Cristo e Cristo per Dio, venisse colpito il 30 giugno 1962 dal *monitum* del Sant'Uffizio.

Il confronto con l'evoluzionismo darwiniano è tornato in primo piano durante il pontificato di Giovanni Paolo II, quando le durevoli e persistenti ambiguità del discorso magisteriale in materia di rapporti tra fede e scienza hanno ridato vita, specie negli Stati Uniti, a correnti, associazioni e gruppi fondamentalisti, attestati su un'irriducibile difesa del creazionismo. Nel discorso al simposio su *Fede cristiana e teoria dell´evoluzione*, del 6 aprile 1985, papa Wojtyla affermava: «Una fede rettamente compresa nella creazione e un insegnamento rettamente inteso della evoluzione non creano ostacoli […]. L'evoluzione suppone la creazione, anzi la creazione si pone nella luce dell´evoluzione come un avvenimento che si estende nel tempo, come una *creatio* continua». Nell'udienza generale del 10 luglio 1985 tornava sull'argomento ribadendo l'esistenza del «disegno intelligente» del Creatore allorquando affermava che «tutte le osservazioni concernenti lo sviluppo della vita conducono a un'analoga conclusione. L'evoluzione degli esseri viventi, di cui la scienza cerca di determinare le tappe e discernere il meccanismo, presenta un interno finalismo che suscita l'ammirazione. Questa finalità che orienta gli esseri in una direzione, di cui non sono padroni né responsabili, obbliga a supporre uno Spirito che ne è l'inventore, il creatore». E proseguiva ammonendo: «A tutte queste indicazioni sull'esistenza di Dio creatore, alcuni oppongono la virtù del caso o di meccanismi propri della materia. Parlare di caso per un universo che presenta una così complessa organizzazione negli elementi e un così meraviglioso finalismo nella vita, significa rinunciare alla ricerca di una spiegazione del mondo come ci appare. In realtà, ciò equivale a voler ammettere degli effetti senza causa. Si tratta di un'abdicazione dell'intelligenza umana, che rinuncerebbe così a pensare, a cercare una soluzione ai suoi problemi». In un passaggio dell'udienza generale del 5 marzo 1986 affermava poi: «È chiaro quindi che la verità di fede sulla creazione si contrappone in modo radicale alle teorie della filosofia materialistica, che vedono il cosmo come risultato di una evoluzione della materia riconducibile a puro caso e necessità».

Nel *Catechismo della Chiesa cattolica* del 1992 si legge che «la creazione non è uscita dalle mani del Creatore interamente compiuta»; che «Dio è la causa prima che opera nelle e per mezzo delle cause seconde» e che Dio ha creato un mondo non perfetto, ma «in stato di via verso la sua perfezione ultima. Questo divenire nel disegno di Dio comporta con la comparsa di certi esseri la scomparsa di altri, con il più perfetto anche il meno perfetto, con le costruzioni della natura, anche le distruzioni».

Un passo in avanti viene compiuto con il messaggio papale del 22 ottobre 1996 alla Pontificia Accademia delle Scienze. In esso, richiamati i punti essenziali dell'*Humani generis*, si afferma che «circa mezzo secolo dopo la pubblicazione dell'enciclica, nuove conoscenze conducono a non considerare più la teoria dell'evoluzione una mera ipotesi. È degno di nota il fatto che questa teoria si sia progressivamente imposta all'attenzione dei ricercatori, a seguito di una serie di scoperte fatte nelle diverse discipline del sapere. La convergenza, non ricercata né provocata, dei risultati dei lavori condotti indipendentemente gli uni dagli altri, costituisce di per sé un argomento significativo a favore di questa teoria». Il messaggio prosegue affermando che «più che *della* teoria dell'evoluzione, conviene parlare *delle* teorie dell'evoluzione». Pluralità che si fa risalire da una parte «alla diversità delle spiegazioni che sono state proposte sul meccanismo dell'evoluzione» e dall'altra alle «diverse filosofie alle quali si fa riferimento». Esisterebbero pertanto «letture materialiste e riduttive e letture spiritualistiche» sulle quali il giudizio non può che essere «di competenza propria della filosofia e, ancora oltre, della teologia». Vi si legge poi che il magistero della Chiesa è direttamente interessato alla questione dell'evoluzione, poiché questa concerne la concezione dell'uomo, del quale la rivelazione ci dice che è stato creato a immagine e somiglianza di Dio, da cui deriva la non subordinazione dell'individuo umano «come un puro mezzo o come un mero strumento né alla specie né alla società». «Di conseguenza» – prosegue il messaggio – «le teorie dell'evoluzione che, in funzione delle filosofie che le ispirano, considerano lo spirito come emergente dalle forze della materia viva o come un semplice epifenomeno di questa materia, sono incompatibili con la verità dell'uomo. Esse sono inoltre incapaci di fondare la dignità della persona». Secondo Giovanni Paolo II l'uomo rappresenta una sorta di «salto ontologico» o «discontinuità ontologica» che tuttavia non si opporrebbe «a quella continuità fisica che sembra essere il filo conduttore delle ricerche sull'evoluzione dal piano della fisica e della chimica». Ciò in virtù del «metodo utilizzato nei diversi ordini del sapere» che consentirebbe «di conciliare due punti di vista apparentemente inconciliabili». A suo giudizio, infatti, le scienze dell'osservazione, pur capaci di descrivere e valutare con sempre maggiore precisione le molteplici manifestazioni della vita e di iscriverle nella linea del tempo, non sarebbero in grado di spiegare il momento del passaggio all'ambito spirituale, oggetto estraneo a un'osservazione di questo tipo, che comunque potrebbe rivelare, a livello sperimentale, una serie di segni molto preziosi della specificità dell'essere umano: «L'esperienza del sapere metafisico, della coscienza di sé e della propria riflessività, della coscienza morale, della libertà e anche l'esperienza estetica e religiosa, sono però di competenza dell'analisi e della riflessione filosofiche, mentre la teologia ne coglie il senso ultimo secondo il disegno del Creatore».

Del 23 luglio 2004 è il documento, discusso tra il 2000 e il 2002 e poi sottoposto al cardinal Joseph Ratzinger, all'epoca prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, della Commissione teologica internazionale dal titolo *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio*. In esso, riaffermato che «le teorie dell'evoluzione e dell'origine dell'universo rivestono un particolare interesse teologico», si legge che le «dottrine dell'*imago Dei* e della *creatio ex nihilo* ci insegnano che l'universo esistente è teatro di un evento *radicalmente personale*, in cui il Creatore uno e trino chiama dal niente coloro che poi richiama nell'amore». Certo, vi si legge più avanti, in «riferimento alla *creatio ex nihilo*, i teologi possono notare che la teoria del *Big Bang* non contraddice questa dottrina, sempre che si possa affermare che la supposizione di un inizio assoluto non è scientificamente inammissibile. Poiché la teoria del *Big Bang* in realtà non esclude la possibilità di un precedente stadio della materia, è possibile rilevare che essa sembra dare un sostegno semplicemente *indiretto* alla dottrina della *creatio ex nihilo*, che in quanto tale può essere conosciuta soltanto attraverso la fede». «Con riferimento all'evoluzione di condizioni favorevoli alla comparsa della vita – prosegue il documento – la tradizione cattolica afferma che, in quanto causa trascendente universale, Dio è causa non solo dell'*esistenza*, ma anche causa delle *cause* […]. Attraverso l'attività delle cause naturali, Dio provoca il verificarsi di quelle condizioni necessarie alla comparsa e all'esistenza degli organismi viventi e, inoltre, alla loro riproduzione e differenziazione. Nonostante sia in corso un dibattito scientifico sul grado di progettualità o intenzionalità empiricamente osservabile in questi sviluppi, essi hanno *de facto* favorito la comparsa e lo sviluppo della vita. I teologi cattolici possono vedere in un tale ragionamento un sostegno alle affermazioni derivanti dalla fede nella divina creazione e nella divina Provvidenza. Nel disegno provvidenziale della creazione, il Dio uno e trino ha voluto non solo creare un posto per gli esseri umani nell'universo, ma anche, e in ultima analisi, riservare ad essi uno spazio nella sua stessa vita trinitaria». Contro i denominati 'scienziati neodarwinisti', per i quali l'evoluzione è

un processo materialistico radicalmente contingente, guidato dalla selezione naturale e da variazioni genetiche casuali, il documento si appella alla compagine «sempre più ampia di scienziati critici del neodarwinismo» per i quali sarebbe evidente la presenza di un disegno. Per la prospettiva cattolica le posizioni neodarwiniste andrebbero oltre quanto è dimostrabile dalla scienza, mentre, citando san Tommaso, il documento esclude la possibilità che possa esistere un processo evolutivo privo di guida poiché «la causalità di Dio, il quale è l'agente primo, si estende a tutti gli esseri, non solo quanto ai principi della specie, ma anche quanto ai principi individuali […]. È necessario che tutte le cose siano soggette alla divina Provvidenza, nella misura della loro partecipazione all'essere».

Al disegno intelligente del creatore ha alluso Benedetto XVI nel discorso pronunciato in San Pietro il 24 aprile 2005 per l'inaugurazione del pontificato allorquando ha escluso che gli esseri umani siano «un prodotto casuale e senza senso dell'evoluzione». Vi è tornato l6 aprile 2006, parlando ai giovani riuniti in piazza San Pietro in vista della giornata mondiale della gioventù, affermando che «la scienza suppone la struttura affidabile, intelligente della materia, il 'disegno' della creazione». In precedenza, nel 1981, quando era arcivescovo, aveva trattato l'argomento in quattro omelie quaresimali pronunciate a Monaco di Baviera, in una delle quali aveva affermato: «i grandi progetti della vita non sono un prodotto del caso e dell'errore; né sono il prodotto di una selezione naturale, cui si attribuiscono predicati divini, che in questa sede sono illogici, ascientifici, un mito moderno. I grandi progetti della vita rimandano a una ragione creatrice, ci indicano lo Spirito creatore e lo fanno oggi in maniera più chiara e splendente».

Nell'articolo *Finding Design in Nature* sul «New York Times» del 7 luglio 2005 il cardinale Christoph Schönborn ha scritto che «l'evoluzione nel senso di una comune discendenza può essere vera, ma l'evoluzione nel senso neodarwiniano – un processo non guidato e non pianificato di variazioni casuali e di selezione naturale – non lo è. Ogni sistema di pensiero che nega o cerca di escludere la schiacciante evidenza di un disegno nella biologia è ideologia, non scienza». Dopo qualche tempo, sul prestigioso giornale cattolico inglese «The Tablet» del 6 agosto 2005 è comparsa una replica dello scienziato gesuita americano, direttore dell'Osservatorio astronomico del Vaticano, George V. Coyne, *God's chance creation*. Nell'articolo si faceva osservare che l'intervento del cardinale di Vienna portava acqua al mulino del creazionismo, un movimento religioso privo di qualsiasi base scientifica.

Si può concludere, alla luce di quanto fin qui esposto e di alcune osservazioni dell'antropologo Fiorenzo Facchini, che la Chiesa considera 'tutto aperto' il discorso che riguarda i fattori e le modalità evolutive, ritiene il darwinismo un modello interpretativo sufficientemente attendibile per quanto concerne le piccole variazioni della specie, ma ancora inadeguato per spiegazioni esaurienti sul piano macroevolutivo. Di qui il monito costante a evitare l'assunzione del darwinismo in senso totalizzante, come ideologia che pretende «spiegare tutta la realtà, vivente, compreso il comportamento umano, in termini di selezione naturale escludendo altre prospettive, quasi che l'evoluzione renda superflua la creazione e tutto possa essersi autoformato e possa essere ricondotto al caso». Più in generale, la Chiesa giudica compatibile l'evoluzione con la creazione attraverso l'*intelligent design*, il disegno attraverso il quale Dio sarebbe intervenuto e avrebbe predisposto l'ordine del mondo naturale, uomo compreso, risultato però quest'ultimo non di un processo naturale o casuale, ma di un «salto ontologico», provocato direttamente da Dio: «quando, dove e come Dio ha voluto, si è accesa dunque la scintilla dell'intelligenza in uno o più ominidi. La natura ha la potenzialità di accogliere lo spirito secondo la volontà di Dio creatore, ma non può produrlo da sé. In fondo, è quello che avviene anche nella formazione di ogni essere umano ed è ciò che fa la differenza tra l'uomo e l'animale; un'affermazione che si colloca fuori dalla scienza empirica e, in quanto tale, non può essere né provata né negata con le metodologie della scienza». Tale disegno intelligente non può essere considerato interpretazione alternativa all'evoluzionismo, trattandosi di qualcosa estraneo alla scienza e proprio della filosofia e della teologia. Esso può realizzarsi attraverso le cause seconde, come asserito da Teilhard de Chardin e dalla proposizione 308 del Catechismo della Chiesa cattolica. Uomini non per caso e neppure per necessità, in definitiva, la vicenda umana avrebbe «un senso e una direzione segnate da un disegno superiore».

Ha scritto il gesuita Giuseppe De Rosa su «La Civiltà cattolica» del 5-19 agosto 2006 che deve essere chiara «la distinzione tra il fatto dell'evoluzione e la teoria, o meglio, le teorie che cercano di spiegarlo. Mentre il fatto può ritenersi sufficientemente certo, le teorie che cercano di spiegarlo devono passare al vaglio della verifica sperimentale per poter divenire teorie di valore scientifico. Finora questo non è avvenuto. Per tale motivo, sul problema dell'evoluzione non è stata detta l'ultima parola sul piano scientifico».

(A. Botti)

Vedi anche

Ateismo; Benedetto XVI, papa; Bioetica; Bonomelli, Geremia; Giovanni Paolo II, papa; Razza; Scienze della natura

Bibliografia

Artigas-Glick-Martínez 2006, Artigas-Martínez 2004, Betts 1959, Botti 1987, Brooke 1991, Cerrato 1980, Facchini 2002, Gilson 1971, Hayward 1988, Landucci 1977, McIver 1992, McMullin 1985

Dassoucy, Charles (Charles Coypeau) - Compositore e uomo di lettere francese, Charles Coypeau, detto Dassoucy (1605-1677) è conosciuto soprattutto per la sua importante produzione burlesca (*Le Jugement de Paris*, Paris, 1658; *Ovide en belle humeur*, Paris, 1650; *Le Ravissement de Proserpine*, Paris, 1652) e, ancor più, per le sue *Avantures* (Paris, 1670-1677), opera autobiografica in cui racconta i suoi viaggi in Francia e in Italia. Questi ultimi testi, estremamente interessanti, dove la *verve* burlesca si esercita appieno, giocano il ruolo di apologia *pro domo sua*. Dassoucy infatti fu accusato a più riprese di irreligiosità e di sodomia da alcuni vecchi amici appartenenti, come lui, all'ambiente libertino (Claude-Emmanuel Lhuillier detto Chapelle, François Le Coigneux de Bachaumont, Cyrano de Bergerac). Quest'ultima accusa fu peraltro all'origine di almeno due incarcerazioni, a Montpellier nel 1656, prima della sua partenza per l'Italia, e poi a Parigi, dopo il suo ritorno, nel 1673. Nel frattempo egli conobbe anche le carceri del Sant'Uffizio a Roma, dove fu arrestato nel 1667 e condannato il 22 marzo del 1668 per blasfemia e affermazioni eretiche a un'abiura *de levi* e a scontare un periodo di reclusione. Nell'atto di condanna si legge: «Contra Carolum Dassousj Gallum carceratum in hoc S. Officio ob blasphemis et propositiones haereticales, et circa immortalitatem animae, et de commistione carnis diebus vetitis, proposita causa, relato summarie processu, et auditis votis Eminentissimi, dictum Carolum praevia abiuratione de levi, et poenitentiis salutaribus dimitti, et carcerem caedere in poenam decreverunt». Dassoucy verrà liberato probabilmente verso la fine del 1668, e nel 1676 pubblicherà a Parigi un'opera che rappresenterà un'eccezione nella sua produzione, *Les Pensées de Monsieur Dassoucy dans le Saint-Office de Rome*. L'autore presenta il suo testo come un'opera apologetica scritta durante l'incarcerazione romana: egli vi sviluppa una curiosa difesa della propria ortodossia cattolica, sostenendo la posizione della 'fede del carbonaio' contro le sottigliezze della teologia, e offre un'analisi molto fine e ambigua – ancora una volta per discolparsi –, di diversi tipi di 'uomini malvagi', incontrati durante la sua vita: per quanto attiene all'ambito religioso, i «settari», i «deisti» e gli «atei», falsi (in dissolutezza: Chapelle e Cyrano) o veritieri, perfetti e consumati (Pierre Gassendi).

(J.-P. Cavaillé)

© CONTROPRIVA

Vedi anche
Ateismo; Bestemmia; Carcere; Deismo; Gassendi, Pierre; Libertinismo

Bibliografia
Bertrand 2005, Colarizi 1976, Colombey 1858

Davidico, Lorenzo - Castellino de David nacque nel 1513 a Castelnovetto (provincia di Pavia), da Giorgio e Giovanna. Lorenzo, Castellino e Paolo furono i nomi che i genitori gli imposero alla nascita, ma egli scelse di chiamarsi soltanto Lorenzo. In seguito al successo ottenuto dalle sue predicazioni, spesso basate sui salmi, in cui veniva elogiato come «vir totus Davidicus», modificò anche il proprio cognome.

Nel 1528, durante un assalto militare, la sua casa fu distrutta e la famiglia costretta a trasferirsi a Vercelli dove egli conobbe il suo primo maestro spirituale: don Felice da Torino. In questo periodo perse entrambi i genitori ed i beni aviti. Abbandonata definitivamente la città natale sembra che intorno agli anni 1530-1531 si trovasse a Roma al servizio del cardinale Lorenzo Pucci. A Roma prese gli Ordini minori e – secondo quello che scrisse di se stesso, ma non ci sono documenti che lo confermano – si laureò in Teologia e Diritto canonico.

Nel 1534 lasciò il mondo curiale romano per partecipare all'esperienza spirituale milanese dei chierici regolari di S. Paolo. Giunto a Milano non riuscì però ad integrarsi nella comunità e si scontrò più volte sia con la 'divina madre' Paola Antonia Negri sia con altri confratelli. Fu punito duramente e a più riprese per il suo atteggiamento superbo e dovette svolgere nella casa mansioni poco edificanti quali il lavoro in cucina e la custodia delle galline. Nel 1547, dopo diversi episodi di insubordinazione (fu scoperto con soldi rubati cuciti addosso), i barnabiti decisero di espellere Davidico dalla comunità.

Il 10 marzo di quell'anno Davidico partì da Milano ed iniziò la sua peregrinazione attraverso la Penisola. In questo periodo è attestata la sua presenza a Bologna, Pavia, Forlì e Firenze dove nel 1550 fu più volte ricordato per l'eccezionalità della sua predica. Nello stesso anno uscì a Firenze l'opera *Anotomia delli vitii*, dedicata a Giulio III che lo nominò predicatore apostolico e commissario contro l'eretica pravità. Secondo una parte della storiografia barnabitica i padri Gian Pietro Besozzi e Paolo Melso, giunti a Roma per difendersi dalle accuse mosse alla Congregazione dalla Repubblica di Venezia che li aveva banditi dal proprio territorio, sarebbero stati imprigionati dall'Inquisizione in seguito alle denunce di Davidico, in cui era rimasto il rancore per l'espulsione e la non riammissione, chiesta nel 1550 da Ignazio di Loyola. Lasciò di nuovo il territorio romano per trasferirsi in Umbria e nel 1552 lo troviamo a Perugia dove inizialmente ebbe un notevole ascendente sul vicario del vescovo Giovanni Oliva e sul gesuita Everard Mercurian che si trovava in quella città poiché i gesuiti erano impegnati nella costituzione di un loro collegio.

Dopo gli iniziali entusiasmi Davidico iniziò a suscitare sospetti sia nel vicario del vescovo sia in Mercurian. La dottrina che predicava era troppo ricca di paradossi spirituali ed il soggetto in questione invece di essere un esempio di perfezione spirituale peccava sempre più spesso di inaffidabile protagonismo. Mercurian informò Juan Polanco (segretario della Compagnia di Gesù) del comportamento di Davidico ed egli con grande acume osservò che lo spirito di fra' Battista da Crema sembrava essersi trasferito «in hunc sacerdotem Laurentium […] cum minori tamen fundamento et theologiae et philosophiae». Il suo prestigio venne dunque presto meno anche a Perugia, il che lo indusse a cambiare di nuovo città di residenza. Andò a Roma dove fece pubblicare il *Candore della cattolica verità* e qui decise di tornare a Perugia dove, nel 1553, fu chiamato dal vescovo di Foligno Isidoro Chiari, per predicare la quaresima. A Foligno ricevette la lettera del vescovo Giovanni Morone, conosciuto a Bologna nel 1548, che lo invitò a Novara quale collaboratore ufficiale. Nonostante egli fosse a conoscenza dei sospetti sulle opinioni religiose del Morone, partì subito per Novara, nella speranza di riuscire ad ottenere una qualche collocazione sociale che gli garantisse una certa stabilità economica. Prese alloggio in vescovato e fu nominato vicario foraneo e visitatore apostolico della val d'Ossola. La collaborazione con il vescovo di Novara si interruppe presto poiché soltanto dopo qualche mese Davidico fu accusato di ruberie, violenze private, ricatti, malversazioni e perfino di sodomia. L'inchiesta a suo carico si concluse con la confessione piena di tutto ciò che aveva commesso ed il vescovo Giovanni Morone, pur decidendo di non infierire con il carcere, lo costrinse a restituire i soldi che aveva rubato e lo cacciò ignominiosamente da Novara.

Cacciato da Novara, giunse a Milano e scrisse alcune lettere d'accusa verso il cardinal Morone ed i suoi collaboratori, lettere che furono immediatamente distrutte dal commissario dell'Inquisizione Bonaventura Castiglioni, incaricato di recapitarle a destinazione. Probabilmente fu il suo desiderio di vendetta verso il vescovo Giovanni Morone a spingerlo fino a Roma, nel novembre del 1553, a testimoniare contro di lui presso Rodolfo Pio da Carpi (a cui nel 1550 aveva dedicato lo *Steccato spirituale*) durante un colloquio di cui non fu redatto nessun verbale, ma che fu sufficiente per stilare in seguito un documento che dimostrava la pubblica fama di eretico luterano che circondava il cardinal Morone. Fu lo stesso Davidico che, poche settimane più tardi a Spoleto dove assunse la carica di «visitatore e vicario in spiritualibus» offertagli dal cardinale Fulvio della Cornia, riferì all'inquisitore fra' Matteo Lachi (che aveva sottoscritto il permesso di stampa di alcuni suoi libri) il contenuto di quel colloquio avuto con il Carpi. Nell'ambito del processo per eresia a carico del cardinal Morone le accuse che il Davidico mosse a quest'ultimo in quel frangente si rivelarono decisive, ed egli momentaneamente riuscì a far credere che quello che fu un abuso di potere con veri e propri atti di ribalderia era stato in realtà eccessivo zelo cattolico che si era opposto alla propagazione delle idee luterane del cardinal Morone.

Sempre in viaggio per l'Italia in cerca di una posizione di prestigio nel 1554 si recò di nuovo a Perugia dove fece stampare una raccolta di *Opuscoli*; a Loreto per predicarvi la quaresima; infine a Roma, ospite di Filippo Archinto, dove fece stampare la *Davidica* ed il *Cacciavillano* raccolti in un unico volume.

Nell'estate del 1554 partì per Verona ospite del vescovo Alvise Lippomano. Alla fine dello stesso anno si trovò di nuovo a Roma per chiedere di essere accettato nella Compagnia di Gesù, ma la sua richiesta non fu presa in considerazione. Qui incontrò Basilio Ferrari, fratello di uno dei primi fondatori dei barnabiti che cercò di convincerlo a ravvedersi ed a condurre una vita più regolare, specialmente dopo gli atti ingiuriosi di cui si era macchiato a Novara. Probabilmente in seguito al severo rimprovero impartitogli da Basilio Ferrari egli si decise a riconciliarsi con il cardinal Morone e si recò personalmente da lui per chiedergli perdono in ginocchio.

L'anno seguente fu chiamato a Loreto per predicare la quaresima e qui incontrò il cardinal Cervini che, secondo le sue stesse parole, lo avrebbe convocato a Roma in vista di una probabile collaborazione. La morte improvvisa del cardinale, appena nominato papa Marcello II, mortificò le speranze di Davidico che, in vista dell'incontro con il papa si era fatto preparare un *dossier* di attestati giuridici sottoscritti da oscuri avvocati e dichiaranti la sua fama integerrima di predicatore ortodosso.

Nel maggio del 1555 era di nuovo a Roma e nel giugno dello stesso anno fu interrogato in merito ai sospetti che il Sant'Uffizio nutriva verso il cardinal Morone. Preoccupato ed impaurito Davidico fuggì da Roma accreditando i sospetti di eresia sul Morone e facendo pensare ad un suo coinvolgimento in tal senso. Nei mesi estivi probabilmente passò da Fano e da Venezia dove l'anno seguente fece pubblicare il *Laberintho de pazzi*. Si recò infine a Mila-

no per chiedere di nuovo ai barnabiti di essere accolto nella loro comunità, ma la decisione pressoché unanime fu quella di porre un fermo rifiuto alla sua richiesta col pretesto «che s'andasse a sbrigare de alcuni negocii che haveva in Roma». Tornò a Perugia e scrisse, per giustificare quanto era avvenuto a Novara, il *Dialogo tra messer Guglielmo Pontano perugino dottore et reverendo messer Laurentio Davidico* che però rimase inedito.

Qualche mese dopo (nell'ottobre 1555) lo troviamo di nuovo a Roma dove fu arrestato e rinchiuso nelle carceri dell'Inquisizione. Riappacificatosi con il Morone ed interpretando male le intenzioni degli inquisitori, Davidico nelle sue deposizioni ritrattò le accuse che aveva mosso contro il cardinal Morone soltanto due anni prima e ne scagionò la condotta spirituale mettendosi così in cattiva luce presso gli inquisitori.

Nel 1556 Lorenzo Pancaldi, corrispondente dei barnabiti a Roma e cugino del Davidico, in una lettera al padre Gerolamo Marta scrisse che Davidico era stato dimenticato nelle carceri dell'Inquisizione e, dopo aver tentato di evadere, fu colpito da un collasso nervoso. Alcuni mesi più tardi Pancaldi scriveva ancora ai chierici milanesi «del Davidico non se ne intende niente: stassi lì per sgordato», mentre invece il Davidico continuava a scrivere ai giudici cercando di richiamare l'attenzione su di se attraverso false dichiarazioni e false promesse di denunce di persone eretiche. Michele Ghislieri perse presto la pazienza con lui e volendolo punire esemplarmente come si fa con i «disperati o dimonii et di poco frutto» nel marzo del 1557 sottoscrisse la sentenza in cui lo condannava ad essere incatenato al remo di una galera. Lorenzo Pancaldi riuscì a farlo liberare dalle catene, ma per la scarcerazione definitiva dovette aspettare il 1559 quando, in seguito alla morte di Paolo IV ed alle sommosse popolari che seguirono, il palazzo dell'Inquisizione fu incendiato e i detenuti liberati a furor di popolo.

All'inizio del 1560 è attestato il suo passaggio prima a Milano presso i barnabiti a chiedere ancora conforto e aiuto, in seguito a Venezia a predicare la quaresima e quindi a Treviso, ospite del medico Alvise del Corno, dove dopo un breve periodo in cui aveva ripreso a predicare guadagnandosi nuovi fedeli e ammiratori, fu di nuovo catturato dagli sbirri del podestà e rinchiuso in carcere. Alvise del Corno, col pretesto delle sue cattive condizioni di salute, riuscì ad ottenere per lui la commutazione del carcere in camera comune ed egli ne approfittò per fuggire.

Nel 1560 si trovava a Pavia, ospite del precettore del nipote Bartolomeo Fazzoni, poi in Valtellina a Morbegno dove dettò e sottoscrisse il suo *Testamentum spirituale* che fu pubblicato nel 1562 insieme alla *Columba animae* scritto anch'esso per cercare di difendere il proprio personaggio. Nonostante l'esigenza di nascondersi, rimase costantemente in contatto epistolare con il Pancaldi a Roma e con i barnabiti a Milano che, sebbene la ferma volontà di non riammetterlo tra i membri della comunità a causa dei vecchi dissapori, non cessarono mai di dargli una seppur minima protezione. Durante l'ottobre del 1561 da Vigevano si mise in viaggio per Vercelli e per Bologna.

Nel 1562 giunse a Milano presso i barnabiti ed il preposito generale Girolamo Marta colse l'occasione per fargli l'ennesimo rimprovero. Ma Davidico con la consueta imprudenza che lo caratterizzava aveva dedicato la *Columba animae* a Pio IV con una esplicita richiesta di protezione. Comportandosi come se egli non fosse la stessa persona protagonista delle ingloriose vicende inquisitoriali, usò il libro per riproporsi, ancora una volta e nel tono enfatico che caratterizzava la sua prosa, come un povero martire perseguitato.

Sono attestate al 1563 alcune lettere che Davidico scrisse ai padri barnabiti in cui chiese più volte di essere perdonato ed accolto nel «sacro loco» di S. Barnaba. In questo periodo lo troviamo nel Bresciano, a Trento, Asti, Casale e Torino dove, per l'ennesima volta, chiese di essere riammesso nelle file dei barnabiti. Incurante del fatto di non aver ricevuto nessuna assoluzione formale e di essere fuggito due volte dalle carceri dell'Inquisizione egli continuò imperterrito a predicare in pubblico trasferendosi in gran segreto da una città all'altra. «Da per tutto si fa scorgere, Dio lo illumini» scrisse ai confratelli di Milano il padre Besozzi da Pavia, dove si trovava e dove incontrò Davidico.

Nel 1564 era di nuovo a Vercelli, nel bergamasco e poi a Padova. Nel 1566 informò il cugino Pancaldi del suo desiderio di tornare a Roma, ma poi lo troviamo invece a «bere le acque» di Prataglia, dove il medico Aloisio Bellecato gli aveva consigliato di andare a causa dei suoi problemi di salute. Nel 1567 tornò a Vercelli chiamato dal vescovo Guido Ferrero. Fu incaricato di visitare le parrocchie cittadine e di predicare e gli fu chiesto di partecipare al Sinodo diocesano. Poco dopo fu a Padova dove fece publicare il *Tractatus aureus de laudabili puerorum institutione*.

Nel 1568 lo troviamo a Torino, a Padova ed infine di nuovo a Vercelli, dove riuscì ad ottenere, finalmente, una sistemazione stabile.

Durante gli ultimi anni della sua vita riallacciò contatti epistolari con i barnabiti di Milano e cercò, con ogni mezzo, di convincerli a riprenderlo nella loro casa. Rassegnatosi all'idea di non poter più entrare nel 'sacro loco' barnabitico, si adoperò instancabilmente presso il vescovo, cardinal Guido Ferrero, perché questi ultimi fossero accolti a Vercelli per fondarvi una casa.

Nel 1572 pubblicò il *Conforto de' tribolati* e nel 1573 un libello dal titolo *Tavola delle opere del reverendo messer Lorenzo Davidico*, tanto per non smentire, fino alla fine, il suo desiderio di protagonismo. Morì a Vercelli nel 1574, soltanto pochi mesi prima della stabilizzazione dei chierici paolini in quella città.

(R. Bacchiddu)

Vedi anche

Barnabiti; Battista da Crema; Gesuiti, Italia; Giulio III, papa; Ignazio di Loyola, santo; Lippomano, Alvise; Marcello II, papa; Morone, Giovanni; Negri, Paola Antonia; Novara; Paolo IV, papa; Pio IV, papa; Pio V, papa

Bibliografia

Boffito 1933-1937, Firpo 1992, Firpo-Marcatto 1981-1995, Marcatto 1992, Premoli 1912, Premoli 1913, Ungarelli 1836 von Flue 1987

Decretali v. *Diritto canonico*

De Dominis, Marc'Antonio - Nato nell'isola di Arbe, in Dalmazia, nel 1560-1561, fu gesuita fino al giugno 1597; nel 1597 divenne vescovo di Segna, nella Croazia asburgica. Il 10 agosto 1602 Clemente VIII lo nominò arcivescovo di Spalato, accogliendo la richiesta del governo veneziano. Nel 1606 partecipò alle polemiche sull'Interdetto componendo tre scritti antipapali, rimasti inediti, in cui negava a Roma la facoltà d'intervento nella vita delle singole diocesi e criticava i decreti del Concilio di Trento.

A Spalato De Dominis ebbe una lunga vertenza con il vescovo di Traù Marzio Andreuzzi, che godeva di una rendita sulle entrate dell'arcidiocesi: la Curia pontificia appoggiò le rivendicazioni di Andreuzzi e l'arcivescovo fu anche colpito da censure canoniche. Nel 1612 il nunzio a Venezia riferì che De Dominis aveva iniziato a comporre un'opera contro il papa. Negli anni seguenti l'arcivescovo De Dominis, che per ragioni di salute risiedeva gran parte dell'anno a Venezia, cominciò a intrattenere rapporti sempre più stretti con l'ambasciata inglese.

Nel 1615-1616 Andreuzzi raccolse varie testimonianze su dichiarazioni compromettenti che De Dominis aveva fatto nel corso delle sue prediche a Spalato, per riferirle a Roma. L'arcivescovo però nel settembre del 1616 lasciò in gran segreto l'Italia per rag-

giungere l'Inghilterra. Arrivò a Londra il 20 dicembre; durante il viaggio aveva fatto stampare a Heidelberg il manifesto *Causae profectionis suae ex Italia*, con la data di Venezia, 20 settembre 1616, in cui spiegava le ragioni della sua partenza dall'Italia e offriva un riassunto dei dieci libri *De republica ecclesiastica*, che intendeva pubblicare. Nel manifesto faceva risalire alla crisi dell'Interdetto la propria opposizione al papato; dichiarava però di voler rimanere nella comunione cattolica, nella quale intendeva promuovere «l'unione di tutte le chiese di Christo».

Il 12 novembre 1616 la Congregazione dell'Indice condannò come «eretico, erroneo e scismatico» il manifesto di Heidelberg e i dieci libri *De repubblica ecclesiastica* ancora inediti. Il giorno 17 a Venezia il Sant'Uffizio aprì un processo informativo contro l'arcivescovo (ASVe, S.U., b. 71; edito parzialmente in Ljubić 1870: 151-173). Il tribunale, sotto la presidenza del nunzio pontificio, interrogò i parenti di De Dominis e alcuni cittadini di Spalato, in cinque sedute che si conclusero il 26 gennaio del 1617. Le testimonianze confermarono che l'arcivescovo per vari anni aveva negato il magistero papale e difeso l'intervento dello Stato in materia ecclesiastica; si era anche pronunciato contro il celibato dei preti. Il materiale raccolto venne inviato al Sant'Uffizio romano.

A Londra l'arcivescovo, accolto con grandi onori da re Giacomo I e dalla Chiesa anglicana, si dedicò a un'intensa attività di scrittore. Nell'autunno del 1617 pubblicò i libri I-IV del *De republica ecclesiastica*, dedicati a Giacomo I; il secondo volume, con i libri V e VI, uscì all'inizio del 1620. In queste due prime parti dell'opera è negata al papa ogni autorità nei confronti dei vescovi, i quali sono tenuti a rispondere *in spiritualibus* solamente al proprio metropolita; viene invece riconosciuta al potere civile la facoltà di sovrintendere alla vita della Chiesa e alla condotta del clero. I sacramenti sono ridotti al battesimo e all'eucaristia. Le posizioni religiose dell'autore furono anche compendiate in uno scritto italiano a carattere popolare, gli *Scogli del cristiano naufragio*, uscito nella primavera del 1618 anonimo e senza dati tipografici.

All'inizio del 1619 De Dominis curò la stampa dell'*Istoria del Concilio Tridentino* di Paolo Sarpi, che era stata inviata a Londra indipendentemente da lui; all'opera egli premise una propria dedica a Giacomo I, con espressioni molto ostili alla Chiesa romana, che non piacquero allo stesso Sarpi. La paternità dell'opera fu tenuta nascosta, anche se informazioni sul suo effettivo autore probabilmente arrivarono fin da quel momento alla Curia papale. La nunziatura di Bruxelles era in grado di ottenere dai propri informatori in Inghilterra le bozze di stampa dei libri di De Dominis, affinché una fitta rete di controversisti cattolici di varie nazionalità potesse confutarli prima ancora della loro diffusione.

Nel corso del 1620 i rapporti tra De Dominis e i suoi ospiti inglesi si guastarono; l'ex arcivescovo si era schierato dalla parte degli arminiani olandesi e denunciava l'influenza calvinista sulla Chiesa anglicana. La situazione precipitò il 2 giugno 1621, quando egli dichiarò in una predica nella Chiesa degli Italiani di Londra che i cattolici, nonostante i loro errori, non potevano venir definiti eretici. Da questo momento De Dominis preparò il suo ritorno alla Chiesa romana, grazie alla mediazione dell'ambasciatore spagnolo in Inghilterra: già in ottobre si era assicurato il perdono da parte di Gregorio XV. Nel marzo 1622 uscì a Hannover il terzo volume del *De repubblica ecclesiastica*, di cui era stata impedita la pubblicazione in Inghilterra: conteneva i libri VII e IX dell'opera; i libri VIII e X, già pronti, rimasero inediti. Negli stessi giorni (30 marzo) una commissione di prelati anglicani e funzionari regi alla quale Giacomo I aveva sottoposto l'esame del suo caso concluse i lavori, intimando all'arcivescovo di lasciare l'Inghilterra: tutte le sue carte furono sequestrate.

Il 13 maggio 1622 De Dominis arrivò a Bruxelles, prendendo alloggio presso il nunzio pontificio; il 17 giugno fece formale abiura degli errori contenuti nei suoi scritti alla presenza del nunzio, di un notaio e di due testimoni; negò tuttavia di essere incorso in eresia e di essersi mai distaccato dalla Chiesa cattolica. Venne assolto dalla scomunica e dalle altre censure. A Roma, dove arrivò il 5 novembre, ripeté l'abiura davanti al cardinale Ottavio Bandini, prefetto della Congregazione dei Vescovi e Regolari; compose anche un *Sui reditus ex Anglia consilium*, pubblicato con la data del 23 novembre 1622, in cui ribadiva la fedeltà al papato e affermava la validità del Concilio tridentino, contro le tesi dell'*Istoria* edita per sua cura a Londra. Dopo la morte di Gregorio XV e l'elezione di Urbano VIII (6 agosto 1623), il Sant'Uffizio romano riprese però le indagini sul suo conto: egli infatti continuava a parlare dell'unione delle Chiese, anche in lettere spedite in Germania e Inghilterra che erano state intercettate. Il 18 aprile 1624 il cardinale Francesco Barberini, per timore di una nuova fuga, ordinò l'arresto dell'anziano arcivescovo, che fu rinchiuso in Castel Sant'Angelo.

Gli atti completi del processo romano di De Dominis non sono stati finora ritrovati. Nel 1791 diede conto di essi l'ex gesuita Francesco Antonio Zaccaria, che scrisse sotto lo pseudonimo di Theotimus Eupistinus ([Zaccaria] 1791). Davanti ai giudici De Dominis confermò la propria convinzione sulla necessità di un'unione tra le Chiese cristiane, lasciando da parte le dottrine controverse che non erano fondamentali (gli *adiaphora*): tra queste egli collocava l'intercessione dei santi, il culto delle immagini, le indulgenze, la giustificazione per fede, il numero dei sacramenti, la presenza reale nell'eucaristia, il purgatorio e il primato papale. L'arcivescovo ribadì la propria fedeltà all'insegnamento della Chiesa romana: ma mise in dubbio la validità dei decreti tridentini, a suo parere pubblicati unicamente in funzione anti-protestante. Era invece necessario – a suo giudizio – tollerare gli errori delle altre confessioni, secondo l'insegnamento del cristianesimo primitivo; così anche la Chiesa greca sarebbe ritornata nella comunione cattolica.

Con queste posizioni De Dominis ribadiva la sua «utopia ecclesiologica», secondo l'espressione di Delio Cantimori, assolutamente inattuale nell'Europa sconvolta dalla prima fase della Guerra dei Trent'Anni. Egli si collegava a correnti ireniche ancora presenti nel mondo tedesco e in Olanda (Hugo Grotius, gli arminiani), dove infatti le sue concezioni avrebbero incontrato una certa risonanza per tutto il Seicento. In Italia l'arcivescovo appare un personaggio isolato: sviluppò le proprie idee religiose in modo autonomo a partire dalle polemiche sull'Interdetto, in un territorio periferico come la Dalmazia, tenuto a prudente distanza dallo stesso Sarpi. Rimase completamente estraneo alle istanze di riforma del secolo XVI, di cui non poté avere conoscenza diretta: per il suo metodo e le sue aspirazioni, tuttavia, va considerato l'ultimo degli 'eretici italiani' del Cinquecento.

De Dominis non vide la fine del suo processo. Agli inizi del settembre 1624 le sue condizioni di salute peggiorarono: morì in carcere la notte tra 8 e il 9 settembre, dopo aver ricevuto i sacramenti. Trattandosi di un eretico relapso, la procedura inquisitoriale doveva però essere portata a termine. Il tribunale giudicò provata la sua colpevolezza e il 21 dicembre nella chiesa della Minerva, davanti alla bara e al ritratto dell'arcivescovo, emise la sentenza: «Scacciamo la sua memoria, il suo corpo qui presente in deposito, la sua immagine et i suoi scritti dalla chiesa». Nello stesso giorno in Campo dei Fiori il carnefice, «levato dalla cassa quel fetido cadavere mostrato al popolo nell'istesso termine di putrefazione in che allora si trovava», diede fuoco al corpo, al ritratto e agli scritti (Ljubić 1870: 219; [Zaccaria] 1791: 130).

(S. Cavazza)

Vedi anche

Barberini, Francesco; Clemente VIII, papa; Giacomo I, re d'Inghilterra e di Scozia; Inghilterra, età moderna; Interdetto contro Venezia; Sarpi, Paolo; Urbano VIII, papa; Venezia

Fonti

Bibliothèque de l'Arsenal, Paris, ms. 4111, ff. 63-73 (estratto del processo)

Bibliografia

Belligni 2001, Belligni 2003, Cantimori 1960, Cavazza 1987, De Mas 1982, Kostić 1972, Ljubić 1870, Malcolm 1984, Tedeschi 2000, nn. 1593-1710, [Zaccaria] 1791

Defunti - Nei sistemi giuridici contemporanei l'evento naturale della morte fisica dell'uomo è un accadimento a cui si ricollegano una molteplicità di effetti giuridici, tra i quali assume un rilievo preminente, per quanto concerne l'ambito del diritto penale, la definitiva esclusione di qualsiasi possibilità di procedere all'accertamento processuale di eventuali reati e di dare esecuzione a sanzioni penali nei confronti di chi abbia cessato di vivere. La dottrina penalistica spiega che tutto ciò costituisce espressione diretta dell'indefettibile principio normativo che impone la personalità della responsabilità penale, sicché la morte – che segna la fine, fisica e giuridica, della persona – costituisce necessariamente anche il confine ultimo oltre il quale non vi può essere né una eventuale condanna postuma né l'esecuzione di sanzioni *post obitum*. Questa disciplina, che appare al giurista di oggi come una impostazione logica, razionale e necessaria, è in realtà il frutto dell'applicazione di principi giuridici affermatisi solo in occasione delle trasformazioni rivoluzionarie che hanno segnato il tramonto del sistema di *Ancien Régime*. Se infatti il diritto romano prevedeva, salvo alcune limitate eccezioni, che l'evento della morte dell'imputato o del condannato comportasse l'estinzione di ogni azione e di ogni persecuzione penale (in ottemperanza del concetto per cui *mors ultima linea rerum est*: Orazio, *Epist.*, 1.16.79), l'esperienza giuridica medievale e moderna – soprattutto nel campo della persecuzione degli eretici – risultò imperniata invece per lungo tempo su una concezione completamente diversa dell'operatività del giudicato penale nei confronti del reo deceduto: per molti secoli furono cioè prescritte dalla legislazione, praticate dalla giurisprudenza e giustificate dalla dottrina non solo la condanna dell'imputato defunto, ma anche l'esecuzione di sanzioni penali sul corpo di chi aveva ormai cessato di vivere. Per quanto riguarda specificamente il diritto canonico, è tra le disposizioni sacrali di indole penale riunite all'incirca nel 424 nella silloge di canoni nota come *Concilium Africanum* che compare la più antica forma di sanzione contro un reo defunto: si tratta della scomunica (in forma di *anathema*) comminata, anche dopo la morte, al vescovo che istituisca come erede un eretico o un pagano (can. 48). Bisogna tuttavia precisare che all'infuori della norma appena ricordata nessun'altra disposizione legislativa dell'età più risalente prevedeva l'inflizione di pene ai cadaveri; il canone 5 del secondo *Concilium Hispalense* (risalente all'anno 619) indicava anzi che una *poena ferendae sententiae* non potesse essere comminata ad un morto e, più in generale, che contro un defunto non si potesse svolgere un processo penale, giacché colui che era ormai «examini divino relictus» (rimesso all'esame divino) non poteva «humano iudicio accusari» (essere accusato con un processo umano). D'altronde, ancora nell'XI secolo Ivo di Chartres, partendo dal fondamento evangelico che la *potestas ligandi et solvendi* dovesse essere considerata come esclusivamente limitata alle cose del mondo, sosteneva fermamente la non perseguibilità dei morti da parte della giustizia umana e l'assoluta inviolabilità del sepolcro (*Panormia*, rispettivamente l. V, cap. CXIX e l. II, cap. XXV).

Occorre attendere l'età bassomedievale per trovare un nucleo di disposizioni di diritto positivo canonico tendenti non solo ad ammettere, ma addirittura ad imporre in modo ineludibile l'esecuzione di sanzioni che avessero come destinatari unicamente ed esclusivamente i corpi di defunti ritenuti colpevoli della commissione di reati di particolare gravità contro l'ortodossia e la purezza della fede, e dunque condannati *post mortem* a pene da eseguirsi direttamente sui loro cadaveri. La prima norma esplicitamente ed inequivocabilmente diretta a colpire con una sanzione di indole penale il corpo esanime del reo è infatti quella dettata nel 1179 in occasione del terzo Concilio Lateranense (norma in seguito accolta nel *Liber Extra*) per punire il reato di eresia anche dopo la morte del colpevole (CIC, X 5.7 c. 8). Secondo questa disposizione la reazione dell'ordinamento canonico al peccato di eresia deve coinvolgere nella repressione penale non solo il reo vivente, ma anche la salma del reo defunto, ossia il cadavere del reo, che non potrà riposare, per la gravità del crimine commesso, accanto alle spoglie di altri cristiani di specchiata ortodossia. La pena consiste perciò nella privazione della sepoltura in terra consacrata o nell'esumazione del cadavere che vi fosse già stato sepolto, ed è evidente che solo il potere spirituale avrebbe potuto dettare una norma come questa, che era necessariamente destinata ad infrangere la sacralità di una sepoltura avvenuta con il rispetto delle debite forme canoniche e mediante la tumulazione all'interno di un luogo consacrato. Se infatti lo strazio delle spoglie mortali del reo dopo l'esecuzione della pena capitale e prima dell'inumazione costituiva una tipologia di sanzione accessoria già presente nel diritto e nella prassi degli ordinamenti temporali medievali (e non specificamente in contrasto con le disposizioni del diritto canonico sulla sepoltura, che non veniva violata), al contrario l'esumazione di un cadavere compiuta senza il ricorso alla debita procedura promossa e gestita dalle autorità ecclesiastiche (e perciò in spregio all'inviolabile sacralità del sepolcro) avrebbe rappresentato un crimine passibile di gravi sanzioni canoniche: la competenza esclusiva dell'ordinamento della Chiesa a disciplinare l'esumazione del cadavere del reo, come mezzo di persecuzione penale, si spiega dunque con la natura del tutto peculiare del tipo di sanzione.

La norma in sé della privazione della sepoltura canonica non avrebbe però prodotto ulteriori effetti se non si fosse sommata alle norme che già prevedevano, in alcune determinate ipotesi di eresia ostinata, la consegna del reo al potere secolare per l'esecuzione della pena capitale. E invero, sia le fonti del diritto romano giustinianeo (ripreso ed elaborato dalle scuole giuridiche medievali) sia il diritto temporale successivo (ad esempio la legislazione di Federico II contro le eresie) prescrivevano la pena di morte per gli eretici, da eseguirsi nella sua forma più crudele e più comune nella pratica, e cioè il rogo. Si giunse a questo punto ad estendere anche ai cadaveri dei rei di eresia l'irrogazione della stessa pena prevista per i colpevoli in vita: dopo la rituale esumazione, i cadaveri dei defunti riconosciuti eretici (ormai privati di sepoltura e dunque nella stessa condizione di materiale disponibilità fisica a subire ogni sanzione, alla stregua dei corpi dei condannati ancora viventi) divenivano assoggettabili alle disposizioni della Decretale *Ad abolendam* del papa Lucio III (dell'anno 1184: CIC, X 5.7 c. 9) e alle prescrizioni del quarto Concilio Lateranense (tenutosi nel 1215: CIC, X 5.7 c. 13), che prevedevano – oltre a scomunica ed anatema – la consegna dell'eretico al potere secolare per l'esecuzione della pena ordinariamente comminata dalle normative temporali per l'eretico ostinato, e cioè il rogo. Il corpo, ormai privo di sepoltura, veniva pertanto consegnato al potere secolare – a similitudine di quanto avveniva per i rei vivi – onde far luogo all'esecuzione della sanzione comunemente prevista per questo tipo di reato (il rogo). Il funzionamento del meccanismo appena descritto è suffragato anche dall'esistenza di norme che garantivano la rigorosa applicazione delle pene inflitte agli eretici defunti, come nel caso di una Decretale emanata tra il 1254 ed il 1261 dal papa Alessandro IV per punire coloro che avessero inumato corpi di eretici in terra consacrata: questa disposizione pontificia stabiliva che fossero gli autori stessi del reato a dissepellire (*extumulare* e *proicere*) personalmente e pubblicamente i corpi di coloro che avevano illecitamente sepolto in terra consacrata (CIC *VI* 5.2 c. 2 pr.).

L'esumazione e la combustione degli eretici defunti conobbe diffusa applicazione nella prassi giudiziaria, che previde sempre più frequentemente l'inflizione di queste pene anche dopo lungo tempo dalla morte dell'eretico, poiché l'originaria prescrizione

quinquennale del reato fu elevata sino a cento anni nelle elaborazioni dei canonisti successivi. Tra gli esempi più clamorosi dell'uso di pratiche di repressione criminale contro i cadaveri nell'età bassomedievale (esempi di cui, per lo scalpore e la popolarità del caso, si è conservata memoria nelle fonti, in paradossale conflitto col desiderio dei giudici di annichilire qualsiasi ricordo dei rei mediante la loro *damnatio memoriae*), c'è anzitutto la vicenda di Manfredi, figlio e successore di Federico II sul trono del *Regnum Siciliae*, scomunicato in vita dal papa Innocenzo IV, morto nel 1266 combattendo contro Carlo d'Angiò e dissotterrato di notte e a lume spento (procedura questa riservata appunto agli scomunicati) per ordine del papa Clemente IV (la vicenda della persecuzione del corpo di Manfredi assunse tanta risonanza che ne serbò il ricordo perfino la *Divina Commedia*: *Purg.*, III, 124-132). Si può inoltre ricordare il caso esemplare di una donna boema, Guglielma (o Guglielmina), il cui corpo, già da tempo inumato nel cimitero del monastero di Chiaravalle ed ivi venerato come il feretro di una santa – al punto da dare vita addirittura ad una setta di Guglielmiti – fu disseppellito e bruciato sul rogo nel 1300 a Milano dopo un processo celebrato *post mortem*. Un'ulteriore testimonianza del ricorso da parte dei tribunali ecclesiastici medievali a questa forma di sanzione contro i defunti è offerta dalla sentenza emessa contro John Wyclif (morto sin dal 1384), le cui ossa furono esumate e bruciate come conseguenza della condanna delle sue dottrine espressa nel Concilio di Costanza del 1428.

Il ricorso alla condanna (e allo scempio) dei cadaveri dei soggetti ritenuti colpevoli di eresia e condannati *post mortem*, già applicata alla lotta contro le diverse forme di eresia bassomedievale, dovette diventare poi pratica abituale nel periodo del conflitto antiereticale dell'età della Controriforma, come testimoniano i manuali fioriti a seguito del rinnovato vigore assunto dall'Inquisizione dopo la promulgazione della bolla *Licet ab initio* di Paolo III (1542). In questi manuali (in gran parte risalenti al XVI secolo) non solo continuò ad essere puntualmente menzionata e descritta la pena dell'esumazione dei corpi dalla terra consacrata (o il divieto della loro inumazione) e il conseguente rogo del cadavere, ma venne addirittura coniata da Diego de Simancas (Simancas 1575: tit. XVIII, n. 6) una formula giuridica con cui fosse agevole indicare icasticamente la totale equiparazione del reo defunto al reo vivente per quanto riguardava la condanna e l'applicazione della pena: «Hereticus post mortem condemnatur ac si vivus esset» (l'eretico dopo la sua morte viene sottoposto a condanna come se fosse vivo). Con il chiudersi dell'età medievale non si esaurirono quindi la conoscenza e l'uso della forma di repressione penale di cui ci occupiamo, se ancora nel XVI secolo Diego de Simancas con la formula *ac si vivus esset* poteva proporsi di compendiare le ragioni che legittimavano l'inflizione ai cadaveri degli eretici delle stesse pene comminate agli eretici viventi: questa breve locuzione sintetizzava insomma i criteri di perseguibilità e di punibilità *post mortem* che si erano venuti gradualmente sviluppando ed affermando nel diritto penale sacrale dell'età bassomedievale e moderna con lo scopo di deprecare ed offuscare definitivamente la 'memoria' e la 'fama' degli eretici defunti, considerate inesorabilmente ed irreparabilmente nefande.

(A. Errera)

Vedi anche

Auto da Fé, Portogallo; *Auto de Fe*, Spagna; Clemente IV, papa; Concilio di Costanza; Federico II di Svevia, imperatore; Guglielma da Milano; *Licet ab initio*; Manuali per inquisitori; Paolo III, papa; Simancas, Diego de; Wyclif, John

Bibliografia

Ariès 1977, CIC, Errera 2000, Errera 2001, Favole 2003, Simancas 1575, Suchecki 1995, Vovelle 1970

Deismo - Tradizionalmente si definisce 'deista' chi creda in articoli di fede minimi, non rivelati, che non contrastino con la ragione e siano generalmente condivisi; ma non di rado, magari con intenti derisori, anche un ateo o un panteista che, per prudenza o convenienza, dissimuli le sue convinzioni. Tuttavia, è talora difficile comprendere cosa intendano gli storici quando riconducano testi, autori e concetti a una tra le più vaghe e indistinte categorie concettuali dell'età moderna.

Il termine 'deista' fu adoperato per la prima volta nel Sedicesimo secolo da Pierre Viret per denigrare coloro che all'ortodossia calvinista anteponevano l'autorità delle loro coscienze. Divenne poi in Inghilterra, negli anni Cinquanta del Seicento, un epiteto irrisorio versatile, utile a schernire il dissenso teologico che aveva alimentato gli eventi rivoluzionari e il conflitto civile. La duratura influenza dell'opera di John Leland (1754) ha tuttavia cristallizzato l'idea di un movimento di idee, omogeneo e autoctono, avviato da Herbert di Cherbury (1583-1648) ed espressosi anzitutto nelle opere di un gruppo sparuto di intellettuali inglesi decisi a minare i fondamenti scritturali della moralità, a contrastare la superstizione e l'abuso prelatizio della credulità popolare, a riscoprire un 'cristianesimo senza misteri': Peter Annet, Charles Blount, Thomas Chubb, Anthony Collins, Thomas Morgan, il terzo conte di Shaftesbury, Matthew Tindal, John Toland, Thomas Woolston. Gli studi successivi hanno esplorato le riconoscibili analogie tra gli autori comunemente accolti nel novero dei deisti, ora isolando alcuni criteri dottrinali (Günter Gawlick, Arthur O. Lovejoy), ora accertando in un dato tempo la consapevole adesione a un programma culturale – e politico – sovversivo della religione istituzionale (Roger L. Emerson, Margaret C. Jacob).

Riconoscendo un tratto irrinunciabile del deismo nell'indagine razionale delle persuasioni di fede, si è talora accostato il 'movimento' deista alle frange 'moderate' della diaspora anglicana che aspiravano a una riforma compiuta del protestantesimo inglese. Eppure, la rivendicazione latitudinaria di un cristianesimo ragionevole aveva suscitato l'inattesa reazione del conte di Rochester, «un realista radicale e deista»: nella *Satyre Against Reason and Mankind* (1674) egli espose al dileggio la ragione dei teologi (Ellenzweig 2005). In *Miracles, No Violation of the Laws of Reason* (1683) Charles Blount sottolineò a sua volta come la convinzione che nulla possa sottrarsi alle leggi di natura non significhi necessariamente che un fenomeno sia conoscibile dalla ragione. Nel *Treatise of Humane Reason* (1674) Martin Clifford – il fidato segretario del secondo duca di Buckingham – riconosce negli errori «gli inseparabili compagni della natura umana»: benché nella sua indagine avesse attinto al metodo cartesiano e allo stesso razionalismo anglicano, egli da ultimo attribuì maggiore rilevanza al «processo del ragionamento» piuttosto che a uno specifico contenuto di verità cui si approdasse per mezzo di quello (Spurr 1988, Tarantino 2000). «Non si può non vedere che è questo [le *Traité de la raison humaine*] il testo sul quale ha lavorato l'autore del *Commentaire philosophique* [Pierre Bayle], con la sua verità putativa e con gli errori, nei quali si cade dopo grande e accurata ricerca, che sono *la verité toute trouvée* e non servono meno alla salvezza che le verità reali» (Pierre Jurieu, *La Religion du Latitudinaire*, Rotterdam, 1696). L'ambiziosa concezione bayliana di una '*république des lettres*' rappresentò l'antitesi dichiarata dell'Inquisizione, percepita quest'ultima come «l'epitome istituzionale della persecuzione religiosa e della restrizione dell'indagine intellettuale» (Marshall 2006).

Le *notitiae communes* enunciate da Herbert di Cherbury nel *De veritate* (1624), e nelle opere successive – ovvero i cinque articoli della religione naturale ritenuti iscritti nella coscienza di ogni uomo e riassumibili nella fede in un Dio provvidente e giusto – benché ricorrano a lungo (variando talora nel numero) nelle riscritture più tarde circolate in forma anonima e manoscritta e nei testi dei contraddittori secenteschi (si pensi soltanto alla *Religio Laici* del 'poeta laureato' John Dryden, vv. 42-61), contrastano con la più tipica riottosità degli autori deisti ad assentire a sistemi

dogmatici. Deve piuttosto convenirsi con Jonathan Israel che altre e diverse influenze, più corrosive, e di gestazione continentale (Baruch Spinoza, Isaac Vossius, Richard Simon per citarne solo alcune), agirono su autori come Blount, Sir William Temple, Toland, o Collins, istradandoli talora verso una concezione epicurea del divino, ovvero verso esiti materialistici informati ora a una concezione meccanicistica ora vitalistica della natura. Le riflessioni di Collins sull'origine del male, sulla necessità, sullo statuto convenzionale dell'etica, sulla materialità dell'anima paiono invero convergere su di una negazione filosofica dell'esistenza di Dio. Il misurarsi poi con lo studio delle religioni antiche e orientali, le più plausibili cosmogonie, la critica biblica, la puntigliosa demolizione delle profezie cristiane operata nella letteratura ebraica clandestina, persuadeva questi autori della fragilità e della tendenziosità dei fondamenti scritturali delle religioni rivelate. Soprattutto consentiva loro, tra abili reticenze e infingimenti retorici, la denuncia dell'impostura religiosa e prelatizia.

La precoce ricezione inglese del famigerato *Traité des trois imposteurs*, «vero e proprio breviario dell'empietà» (Guerci 2006), mostrò tuttavia di intendere l'ipotesi storica dell'impostura religiosa come un 'rimedio', piuttosto che una 'diagnosi'. Nelle tolandiane *Origines Judaicae* (1709) il «retaggio spinoziano» era altresì evidente nella sottolineatura della preminenza della Legge, e dunque dell'aspetto politico-normativo su quello religioso, nella storia del popolo d'Israele (Bernardini 1998). Mosè, Gesù e Maometto divengono, nella ricostruzione 'storica' del Toland, i successivi riformatori di una religione unica. A dispetto dunque di una malintesa dottrina 'deistica' della «eterna accessibilità del vero», o di un «egualitarismo intellettuale» (Lovejoy 1932), permaneva il convincimento che alla verità filosofica accedano in pochi e che per gli altri sia opportuno predisporre o preservare una religione civica. Nel *Pantheisticon* di Toland (1720) «alla fiducia programmatica nella capacità di emancipazione dell'intelligenza dei laici, basata sulla presa di coscienza del diritto universale all'esercizio delle proprie facoltà razionali, si è sostituita una consapevolezza più matura e disincantata degli ostacoli che si oppongono alla diffusione del libero pensiero e della necessità di strumenti alternativi per l'educazione del volgo» (Toland 2002). Così Collins, nella discussione con Samuel Clarke sulla libertà dell'uomo, sembra da ultimo zittirsi quando, paradossalmente, è il suo interlocutore che lo richiama alla responsabilità sociale di non esporre il volgo «al bigottismo e alla superstizione», ritenendo Clarke che la libertà sia la sola condizione dell'imputabilità morale. «Nessun anti-*philosophe* dubitava dell'utilità della religione. Tuttavia, è importante ribadire che per la maggior parte di essi la religione – e anzitutto la religione cattolica – non era meramente utile: era *vera* » (McMahon 2001).

Fin dal 1707, nell'*Essay Concerning the Use of Reason in Propositions*, Collins aveva introdotto il tema controverso della compatibilità tra libertà e necessità. Nel 1717, nella *Philosophical Inquiry concerning Human Liberty*, egli chiariva che il concetto di libertà gli pareva contraddittorio, in quanto presuppone la possibilità di una causa senza effetto: «Che l'uomo sia sempre determinato nel suo volere o nei suoi atti di volizione e scelta è un dato di esperienza». Alla dottrina di Collins sulla libertà era sottesa l'intenzione di minare la presunzione clericale di discriminare l'empio e il savio. Ma le erano anche connessi il rifiuto del dualismo cartesiano e una consonanza filosofica con la spinoziana *reductio ad unum* di pensiero ed estensione. Quanto infine ai contenuti della morale, essi sono interamente determinati dalle esigenze di una pacifica convivenza sociale. Soggettivamente, la morale di Collins è «rigorosamente edonistica» (Taranto 2000). L'uomo è un agente necessario, determinato dal piacere e dal dolore, come illustrava l'apologo deflagrante di Bernard Mandeville (*The Fable of the Bees*, 1714) e ribadiva anche Tindal in uno dei testi più rappresentativi della letteratura deistica: «Dio ha dotato l'uomo di una natura tale da rendergli necessario desiderare il suo proprio bene» (*Christianity as Old as Creation*, 1730). È il dolore della pena che rende il crimine vizioso. La punizione non implica in sé un giudizio morale sull'individuo, ma persegue soltanto l'interesse comune all'autoconservazione. È la legge – intesa come convenzione e non come decreto comminato dall'alto – che determina la morale e circoscrive la virtù.

Benché non possano ricondursi i cosiddetti 'deisti' a una comune prospettiva politica e costituzionale – e di Toland si è scritto che il «suo repubblicanesimo fu elitario e gerarchico» (Champion 2003) – è possibile tuttavia convenire che essi si ripromisero generalmente una moralizzazione della vita pubblica, una più ampia tolleranza delle differenze e una costante vigilanza sul potere data la sua ineluttabile ambivalenza, essendo a un tempo precondizione e minaccia della libertà: «Se il potere può sussistere, e in genere sussiste, laddove non vi sia libertà, la libertà invece non può sussistere senza il potere: essa dunque ha – per così dire – il nemico sempre alle porte» (*Cato's Letters*, 1, No. 33). La collaborazione di Anthony Collins con il periodico anticlericale «The Independent Whig» (1720-1721) testimonia un'attiva condivisione degli ideali e dell'impegno di John Trenchard e Thomas Gordon, che in quegli anni denunciavano con forza i rischi di un'involuzione autoritaria e mercenaria della politica. La sostanza della tradizione intellettuale radicale, da Spinoza a Diderot, consiste nel rifiuto filosofico di una religione rivelata, nel perseguimento responsabile del bene più alto *hic et nunc*, nella preminenza dell'*imperium* delle leggi sull'*imperium* degli uomini. Nel *Discourse of Free-Thinking* (1713; trad. fr. 1713-1714; messo all'Indice romano con decreto della Congregazione dell'Indice il I ottobre 1715) Collins identifica la vera religione con la virtù («nella quale consistono, nella pratica, la felicità e la pace della società ») e il libero pensiero.

Le opere dei deisti inglesi conobbero un'ampia e duratura risonanza continentale e ispirarono i più noti deisti americani, come Ethan Allen (1738-1789) o Thomas Paine (1737-1809). Il conte piemontese Alberto Radicati di Passerano (1698-1737) ne condivise apertamente l'avversione contro ogni «professionalismo religioso». Il 'philosophe' di César Chesneau Du Marsais (1730) recepì la loro ricerca intensa di autonomia morale e di emancipazione dai laccioli della metafisica. Ancora nel 1755 padre Bonifazio Finetti, dell'Ordine dei predicatori, nelle prime tre domeniche d'Avvento, dopo la refezione della sera, intratteneva i confratelli con i suoi *Ragionamenti* in difesa del capo secondo del Vangelo di Matteo e contro le obiezioni formulate dal «noto anonimo Inglese» (ovvero Collins) nello *Scheme of Literal Prophecy Considered* (1726). Giuseppe Pelli Bencivenni, patrizio fiorentino, funzionario granducale e per lunghi anni censore regio, riconobbe nel suo diario che «la superstizione […] è propria de' secoli ignoranti, il deismo, e l'ateismo (se pur si dà) de' secoli culti» (8 febbraio 1763) (Mirri-Pasta-Pirolo 2008). Paul-Henri Thiry, barone d'Holbach, impegnato con i suoi collaboratori in una feconda offensiva culturale contro la superstizione, ricorse ripetutamente agli opuscoli anticlericali e antireligiosi inglesi. Mostrò particolare interesse alla decostruzione di Collins dell'interpretazione cristiana delle profezie e tra il 1768 e il 1770 tradusse in parte i *Grounds and Reasons of the Christian Religion* (1724) e riassunse in otto pagine lo *Scheme*. Quattro titoli di Collins figuravano nella biblioteca di Voltaire a San Pietroburgo e due di essi erano fittamente annotati.

A Parigi nel 1707 Henri de Boulainvilliers aveva avviato, sotto gli auspici del Duc de Noailles, una consuetudine di incontri informali tra membri dell'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Questa si protrasse ben oltre la sua morte, avvenuta nel 1722, dando forma a una celebre *coterie* deistica (l'Entresol) che produsse e divulgò clandestinamente numerosi scritti eterodossi. Uno dei testi più singolari della pubblicistica anticristiana del '700, l'*Examen critique des Apologistes de la Religion Chrétienne* (1766), attribuito a Nicolas Fréret (1688-1749), erudito severo e a lungo segretario dell'Académie des Inscriptions, suscitò le eloquenti obiezioni dell'abate siciliano Nicola Spedalieri (1740-1795): «Il semplice è

sempre semplice; se vorrà esaminare non saprà donde principiare; se farà qualche sforzo, ricadrà ben tosto nella sua ordinaria stupidezza. […] [I deisti] si ridono e della rivelazione e della grazia, eglino stimano l'una invenzione della politica de' preti e l'altra immaginazione di visionari. Tanto peggio per loro, perché tocca loro di trovare un mezzo per guidar gli uomini alla religione naturale proporzionato alla capacità di ciascuno» (*Analisi dell'Esame critico del Signor Fréret*, Roma, 1791 [1ª ed. 1778]: 198, 202). A diverse opere di alcuni tra gli autori 'deisti' che qui si sono sommariamente ricordati fu comminata la registrazione nell'Indice, anzitutto nelle versioni francesi o latine accessibili a un pubblico più ampio (ILI: XI, 114-115, 233, 293, 290, 308, 360, 433, 443-444, 578, 706, 831, 850, 884, 890, 928-932, 951). È emblematico in tal senso che non vi ritroviamo *Christianity not Mysterious* (di Toland è presente nell'Indice soltanto l'*Adeisidaemon*). E sugli effetti inconsapevoli della censura merita riportare in conclusione le iniziali motivazioni alla ricerca di Margaret Candee Jacob, studiosa insigne dell'età dell'Illuminismo: «La mia predilezione è stata sempre per il Nord protestante, piuttosto che per il Sud cattolico: non perché mi piaccia di più il cibo inglese, o il clima olandese, quanto piuttosto per il fatto che nella mia giovinezza ho avuto una sorta di overdose di preti e di dogmi assolutisti. […] Nel college dove mi sono laureata nel 1964, gli studenti che frequentavano corsi sul diciottesimo secolo, avevano bisogno di uno speciale permesso del vescovo locale (eravamo a Brooklyn) per leggere determinate opere di Voltaire e di altri *philosophes*. Nei corsi sulla letteratura inglese del Seicento era necessario un permesso per leggere la traduzione della Bibbia di re Giacomo. L'Indice dei libri proibiti venne abolito solo nel 1965» (Jacob 1981).

(G. Tarantino)

Vedi anche

Ateismo; Bayle, Pierre; Indici dei libri proibiti, Roma; Inghilterra, età moderna; Illuminismo; Leti, Gregorio; Massoneria; Spinoza, Baruch; Toland, John; Voltaire

Bibliografia

Bernardini 1998, Carabelli 1978(a), Champion 1992, Champion 2003, Ellenzweig 2005, Guerci 2006, Herrick 1997, ILI, Israel 2001, Israel 2006, Jacob 1981, Jacob 1994, Leland 1754-1755, Lovejoy 1932, Lucci 2008, Marshall 2006, McMahon 2001, Mirri-Pasta-Pirolo 2008, Prandi 1975, Sina 1976, Spurr 1988, Stephens 1696, Tarantino 2000, Tarantino 2007, Taranto 2000, Toland 2002

Del Bene, Tommaso - Giacomo Antonio Del Bene nacque a Maruggio nella provincia di Taranto nell'estate 1592 (il battesimo risale al 5 luglio di quell'anno) da una famiglia probabilmente facoltosa. Mancano elementi certi circa i suoi primi anni e la sua formazione, anche se pare che avesse studiato presso lo Studio di Napoli, dedicandosi in particolare alla matematica e all'astronomia. In una data imprecisata, forse sul finire del 1621, egli entrò nell'Ordine dei chierici regolari, meglio noti come teatini. Il 6 marzo 1622 iniziò ufficialmente il suo noviziato presso la casa dei Santi Apostoli di Napoli e, l'anno seguente, emise la sua professione religiosa, assumendo il nome di Tommaso. Dopo un soggiorno presso l'altra casa teatina napoletana di San Paolo Maggiore, nel maggio 1625, Tommaso ritornava ai Santi Apostoli ove ebbe l'insegnamento di Logica nello studentato. Qualche mese dopo, contemporaneamente al diaconato, fu nominato lettore di Teologia. Ordinato sacerdote (settembre 1626), Tommaso divenne titolare della cattedra di Teologia alla fine del 1628 per passare nuovamente, nel 1632, a San Paolo Maggiore. La sua riconosciuta esperienza in materia teologica (di cui sono testimonianza alcune adunanze per l'analisi dei 'casi di coscienza' nel 1631) fruttò a Del Bene, nel dicembre 1637, l'inserimento nella congregazione di teologi (composta da dieci membri di Ordini religiosi, fra cui il domenicano Domenico Gravina e i teatini Gregorio Carafa e Benedetto Mandina, confessore della viceregina) incaricata dal viceré di Napoli, Ramiro Núñez de Guzmán duca di Medina de las Torres, di esaminare le questioni morali in tema di imposizione di nuove tasse. La congregazione emise un primo parere favorevole all'aumento della gabella sulla farina di un carlino per tomolo, ma nel corso dei mesi seguenti i rapporti di alcuni suoi membri con le autorità si guastarono. Nel 1639, Del Bene fu accusato dalle autorità di dare appoggio a coloro che in seno al Parlamento del Regno si opponevano alle richieste fiscali della Corona. In seguito alle pressioni del viceré, i superiori dell'Ordine decisero di allontanare il religioso da Napoli, trasferendolo nella prestigiosa casa di Sant'Andrea della Valle a Roma. Qui il teatino intraprese una fortunata carriera di consultore e teologo al servizio di papa Urbano VIII e dei suoi successori: fu infatti subito inserito nella commissione incaricata della revisione dell'Eucologio della liturgia greca, sotto la presidenza del cardinale nipote Francesco Barberini. Anche all'interno dell'Ordine Del Bene ebbe importanti mansioni, fra cui quella di componente della commissione interna incaricata, in base al decreto del capitolo generale del 1646, di esaminare preventivamente e autorizzare la stampa di tutte le opere scritte da religiosi teatini, nonché di assessore del preposito generale per le cause sorte nelle comunità romane (1653-1656). Negli anni 1651-1653 Del Bene fece parte della commissione di consultori teologici e di qualificatori del Sant'Uffizio incaricata di affiancare la congregazione cardinalizia nominata da Innocenzo X sul problema giansenista. Morì a Roma il 2 febbraio 1673.

La produzione teologica, giuridica e moralistica del teatino è assai ampia anche se non sufficientemente studiata. Fra le sue opere principali occorre segnalare il *De Comitiis seu Parlamentis* (Lugduni, sumptibus Nemesii Trichet, 1644), il *De Immunitate, et Jurisdictione ecclesiastica* (Lugduni, sumptib. Philippi Borde, Laurentii Arnaud, & Claudii Rigaud, 1650), la *Summa theologica* (Lugduni, sumptibus Ioannis Antonii Huguetan, & Marci Antonii Rauaud, 1655), i *Tractatus morales* (Auenione, sumptibus Guillelmi Halle, 1658), il *Tractatus de Juramento* (Lugduni, sumptibus Ioannis-Antonij Huguetan, & Guillielmi Barbier, 1669). Vale la pena di sottolineare che esse uscirono tutte in Francia, alcune a Lione e altre ad Avignone (*enclave* pontificia in terra francese), a riprova forse dell'esigenza di non coinvolgere direttamente gli ambienti curiali romani. Del Bene infatti coniugò, sulla base della seconda scolastica, una dura critica della fiscalità della Corona spagnola nel Regno di Napoli con un'attenta difesa delle prerogative giurisdizionali della Chiesa, in piena sintonia con il sentire degli ambienti barberiniani. L'attività di qualificatore del Sant'Uffizio fu all'origine di un ampio lavoro, il *De officio S. Inquisitionis* edito a Lione nel 1666 (Lugduni, sumptibus Ioannis-Antonij Huguetan, 1666) in due tomi, il primo dei quali è dedicato al cardinale Flavio Chigi e il secondo a Mario Chigi, generale della Chiesa (ambedue nipoti di Alessandro VII). Non è chiaro il motivo per cui, mentre il permesso alla pubblicazione era stato rilasciato a Roma dal maestro del Sacro Palazzo sin dal luglio 1658, le approvazioni alla stampa dei superiori dell'Ordine teatino e del procuratore regio giunsero nel 1662 e addirittura solo nel maggio del 1666 quella della facoltà teologica della Sorbonne.

Il *De officio S. Inquisitionis* si configura come un ampio repertorio teologico e morale che spazia su tutte le principali questioni attinenti l'esercizio dell'azione inquisitoriale; nel primo volume Del Bene analizza: la scomunica comminata agli eretici dalla bolla *In Coena Domini*; la privazione dei benefici e degli uffici pubblici per gli eretici; le pene temporali relative ai beni, le pene temporali sulle vite e sui corpi; le scomuniche; le pene per i sospetti di eresia; la procedura inquisitoriale (ivi compresa la tortura). Nel secondo volume il teatino prende in esame: i poteri dell'inquisitore; la qualità e il numero dei testimoni; la blasfemia, la superstizione;

l'idolatria; la divinazione; la magia e il maleficio; la posizione di infedeli ed ebrei; la questione delle dispense e della tentazione, quelle del culto della Vergine, delle reliquie dei santi, delle immagini e degli *agnus dei*; gli scismatici; i religiosi che abbandonano l'abito senza permesso; gli apostati e i delinquenti «extra claustra» e conclude con il tema «de confessario sollicitante seu ad venerem incitante».

(M.C. Giannini)

Vedi anche

Albizzi, Francesco; Alessandro VII, papa; Barberini, Francesco; Giansenismo; Manuali per inquisitori; Napoli; Urbano VIII, papa

Fonti

AHN, *E*, leg. 1157, *Voto de algunos Teologos de Napoles sobre que la Ciudad pueda hazer un serv.o a SM.d en poner un carlin mas en cada tumulo de Arina*, s.d., databile al dicembre 1637-gennaio 1638

Bibliografia

Andreu 1981, D'Agostino-De Simone 1982, Del Bene 1666, Errera 2000, Rovito 2003, Vekene 1982-1992, Vezzosi 1780

Del Carretto, Enrico - Membro eminente della nobile famiglia ligure Del Carretto, il frate minore Enrico (ca. 1270-*ante* 20 agosto 1323) venne posto da Bonifacio VIII nel 1300 a capo della diocesi di Lucca; baccelliere in Teologia, dopo la celebrazione di una Sinodo, l'emanazione nel 1308 di settantasette costituzioni approvate dalla stessa assemblea diocesana e la conquista di Lucca da parte di Uguccione della Faggiuola nel 1314, si ritirò ad Avignone e fu stimato teologo curiale di Giovanni XXII. L'anziano papa, che usava frequentemente consultare il suo *entourage*, richiese il parere di Enrico in tre diverse occasioni connesse con 'affari' e questioni in odore di eresia.

Nella prima circostanza, originata dai contrasti interni all'Ordine dei minori, Enrico si schierò dalla parte della Comunità contro l'ala dissidente degli spirituali. Il suo nome figura tra i tredici membri della commissione di esperti che giudicò eretici tre articoli portati in concistoro dal procuratore dell'Ordine Bonagrazia da Bergamo e professati da quattro beghini o fraticelli *de paupere vita*. I quattro, che praticavano la dottrina dell'uso povero di Pietro di Giovanni Olivi nelle zone di Narbonne e Béziers, finirono arsi nella piazza di Marsiglia nel maggio del 1318.

Due anni più tardi, nell'autunno del 1320, il papa ricorse a una nuova consultazione circa la possibilità di considerare e perseguire come *factum hereticale* pratiche magiche di vario tipo: battezzare immagini, spesso di cera, per commettere malefici; ribattezzare cristiani malati per propiziarne la guarigione; usare l'ostia consacrata per sortilegi; offrire sacrifici ai demoni. La difficoltà risiedeva proprio nell'espressione *factum hereticale*: una tradizione millenaria ascriveva incantamenti, invocazioni e adorazioni di demoni alla sfera della pratica, non certo all'eresia, che, come avevano autorevolmente insegnato i Padri della Chiesa, era una deviazione dottrinale dall'ortodossia. Giovanni XXII tentava di ricomprendere la magia nell'eresia. Tra altre iniziative, nell'agosto 1320 aveva inviato ai due inquisitori Jean de Beaune e Bernard Gui, per tramite di Guillaume de Peyre Godin, patenti speciali per perseguire la magia, sembra senza ottenere risultati, e aveva quindi interpellato i suoi esperti. Nel *dossier* dei dieci consigli pervenuti, la risposta di Enrico si distingue per il suo carattere fortemente originale e innovativo: essa supporta appieno le convinzioni del pontefice in direzione di un ampliamento delle competenze dell'Inquisizione e di una sua presa in carico di magia e stregoneria. La strategia argomentativa di Enrico prevede un concetto esteso di eresia: egli fa notare come non solo gli eretici propriamente detti, ma anche gli idolatri, gli scismatici e i cristiani *incorrigibiles*, quelli cioè che perseverano nel male, siano di fatto eretici ponendosi a vario titolo, non solo dal punto di vista dottrinale, fuori dalla comunità cristiana. Quanto all'eresia propriamente detta, il teologo ne evidenzia due specie: «scilicet fides et reverencia dyabolo exhibita», così come sul versante di segno opposto la fede cristiana consta di un'adesione dell'intelletto e della volontà a Dio. Poiché il *maleficium* per Enrico ha una consistenza reale, è una *res*, si deve andare in cerca della *virtus causativa* che l'ha posto in essere: non può ritenersi proceda da Dio, né dall'immagine usata, né dalla natura strumentale delle cose, ma dal diavolo stesso che acquista potere sull'immagine in virtù di un rito di consacrazione. La teoria contrattualistica del sacramento sostenuta dalla scuola minorita, secondo cui esso con la sua azione rappresenta l'estrinsecazione del patto tra Dio e gli uomini, viene applicata da Enrico anche al sacramento distorto del patto satanico, sulla scorta di suggestioni di Guillaume d'Auvergne. In tal modo il battesimo di immagini, che mostra la *fides* nel patto satanico e la *reverencia* verso il diavolo, è già di per sé una doppia forma di eresia: un'errata disposizione della ragione e parimenti dell'anima. È un fatto ereticale perseguibile, come d'altronde il resto della casistica prospettata dal papa. È interessante ricordare che nel capitolo 43 delle costituzioni lucchesi Enrico aveva messo al bando malefici e sortilegi volti a procurare aborti, sterilità o impotenza, pena la scomunica. Alcuni risultati dell'inchiesta furono tenuti in conto dal pontefice nel redigere la bolla *Super illius specula* del 1326-1327 contro la magia; Nicolau Eymerich ripropose *excerpta* della bolla e si servì del sintagma *factum hereticale* nel suo *Directorium inquisitorum*; nel 1398 l'Università parigina tacciò di eresia le pratiche accompagnate da un patto satanico: la consultazione di Giovanni XXII impresse dunque una svolta gravida di conseguenze anche alla concezione bassomedievale delle forze oscure.

La terza delicata circostanza fece di Enrico Del Carretto uno strenuo difensore del modello di vita francescano, questa volta in contrasto con le opinioni di Giovanni XXII, protagonista non imparziale nella cosiddetta disputa sulla povertà. Berengar Talon, lettore della comunità dei frati minori di Narbonne, aveva rimesso al giudizio del papa la questione se fosse eretico affermare che Cristo e gli apostoli non ebbero nulla né a titolo personale né comunitario. Veniva sospettata di eterodossia quella povertà radicale alla base della specificità minorita. In funzione previa e conseguente alla sua determinazione, Giovanni XXII aprì una fase di libero dibattito. Enrico sostenne l'assoluta povertà di Cristo e dei suoi, imitati in ciò dai minori, nella seduta concistoriale del marzo 1322, e lo ribadì in seguito, dedicando al pontefice il trattato dal titolo *De statu dispensativo Christi et specialiter de paupertate eius et apostolorum*. In una visione contrattualistica e volontaristica dei rapporti di potere e di possesso tra gli uomini, per cui si deve voler possedere qualcosa, la povertà si qualifica come rinuncia non solo ai beni posseduti, ma alla stessa *voluntas habendi* e in sostanza alla stessa *voluntas*. Così è possibile proiettarsi in un mondo alternativo alla società vincolata da rapporti giuridici e proprietari, che altro non è se non restaurazione dello stato edenico di bontà. Nella condizione primigenia, prima del peccato originale, vigeva la *lex naturae* che non conosceva 'mio' e 'tuo', ma garantiva il libero e pacifico uso delle cose: è la legge cui si richiama Enrico quando sostiene, allegando estratti dalla *Exiit qui seminat*, che la povertà assoluta non esclude l'uso dei beni, che l'uso è sufficiente al vivere e non può essere proibito da leggi umane, preesistendo ad esse ed essendo queste ultime una creazione dell'uomo peccatore. Sembra che il parere composto da centotre capitoli non sia arrivato in tempo per essere preso in considerazione dal papa, che nel dicembre 1322 aveva riconfigurato l'Ordine francescano dal punto di vista giuridico, istituzionale, ecclesiale (*Ad conditorem canonum*) e che si apprestava a ridimensionare il presunto grado di povertà mostrato da Cristo e dagli apostoli, dichiarando eretica la questione di Talon (*Cum inter nonnullos*, novembre 1323). Nondimeno il trattato di Enrico rappresenta un prezioso documento dell'autocoscienza francescana e della storia delle idee; entra nella storia dell'eresia medievale per lo straordinario sforzo

di difesa di un'opinione poi sconfessata dall'alto, da un papa che la dirigenza dell'Ordine non tardò a considerare eretico, e per il riscontro di un'autocitazione: quando, tra le osservazioni semantiche e concettuali preliminari, il vescovo di Lucca disquisisce al capitolo quinto su *Quid est 'esse hereticum'*, ricorre al suo testo sulla magia, riproponendone fedelmente un ampio estratto: quello dell'assimilazione, nella pena, di eretici, scomunicati, idolatri e incorreggibili.

(A. Emili)

Vedi anche

Abuso di sacramenti e sacramentali; Bolle papali; Demonologia; Eymerich, Nicolau; Francescani, età medievale; Fraticelli; Giovanni XXII, papa; Gui, Bernard; Jean de Beaune

Bibliografia

Boureau 2004, Boureau 2004(a), Emili 2005, Manselli 1970, Manselli 1978, Meek 1988, Tabarroni 1990

Delfinato (Dauphiné) - L'Inquisizione si consolida in Delfinato attraverso tappe graduali. Nel 1233 Gregorio IX incarica il priore provinciale dei frati predicatori di Provenza di avviare un'Inquisizione generale nel Sud della Francia. Nel 1243 Innocenzo IV designa Zoën Tencarari, vescovo d'Avignone, in veste di legato delle province di Besançon, Tarantasia, Vienne, Embrun, Arles e Aix. Nel 1288 Niccolò IV invia una lettera al provinciale dei minori di Provenza affinché scelga un frate per esercitare l'*officium* nei territori di Arles, Aix e Embrun. Lo stesso papa il 22 dicembre 1288 stabilisce compiti e poteri degli inquisitori in quei territori. Il 28 gennaio 1290 gli arcivescovi, i vescovi e gli abati delle medesime terre sono invitati a collaborare con gli inquisitori. Infine, l'11 marzo 1292, Vienne è unita alle province di Arles, Aix e Embrun, costituendo la giurisdizione entro la quale agiranno inquisitori provenienti dall'Ordine dei frati minori.

L'azione inquisitoriale in Delfinato si caratterizza per una precoce presenza di processi di stregoneria che, nel corso del XV secolo, assumeranno caratteri di ampia persecuzione, e per la repressione contro i valdesi che vedrà il suo apice nella crociata del 1487-1488. Circa la stregoneria, la fonte di maggior rilevanza è il *Quintus liber Fachucheriorum*. Si tratta di un registro della Camera dei Conti contenente un trattato scritto intorno al 1436 dal giudice Claude Tholosan dopo un'attività giudiziaria decennale. Processi contro sei imputati di stregoneria si tennero a Upaix nella diocesi di Gap, conclusisi dopo interrogatori durati poco più di due mesi il 3 dicembre 1400 con la condanna all'impiccagione. Nella diocesi di Vienne si ebbero processi tra il 1444 e il 1458, mentre nel 1458-1459 si registrano casi ad Avalon nella diocesi di Grenoble. La persecuzione parallela di stregoni e valdesi porterà al consolidamento di uno stereotipo identificativo: gli stregoni saranno definiti valdesi e il sabba verrà chiamato «vauderie».

Una prima azione armata contro i valdesi dell'alta valle Chisone ha luogo nell'ottobre 1384 ed è condotta dall'inquisitore frate minore Francesco Borrelli che in precedenza, nel 1376, era intervenuto con dura violenza contro gli abitanti di Pragelato. Il picco repressivo antivaldese viene raggiunto circa un secolo dopo quando Innocenzo VIII con la *Id nostri cordis* del 27 aprile 1487 bandisce una crociata contro i valdesi di Freissinière, Argentière, Vallouise e dell'alta valle del Chisone, allora valle di Pragelato. Tra i compiti speciali assunti dal commissario apostolico Alberto dei Capitani c'è la facoltà di svolgere le inchieste inquisitoriali che, a partire dal settembre 1487, coinvolgono gli abitanti della valle di Pragelato. Nel marzo 1488 procede con la repressione armata per poi spostarsi il mese successivo al di là del versante alpino, a Freissinière, ad Argentière e Vallouise. Agli inizi del XVI secolo e in seguito alla crociata, hanno inizio i processi di riabilitazione dei valdesi che si concluderanno con la restituzione dei beni sequestrati e dei diritti sottratti, ma non con la condanna del commissario apostolico papale.

Nell'ampio serbatoio documentario relativo alla crociata attualmente disperso e conservato presso la Cambridge University Library, la Trinity College Library di Dublino, la Bibliothèque Nationale di Parigi e gli Archives départimentales de l'Isère a Grenoble, si trova l'unico processo contro una donna: Peironeta di Beauregard interrogata nel 1494. Questo processo non solo è l'unico sopravvissuto contro una donna valdese, ma nel Seicento verrà utilizzato nelle battaglie confessionali dopo che con la presa di Embrun gli ugonotti entreranno in possesso del «santo bottino», ossia della documentazione inquisitoriale sui valdesi tardomedievali conservata presso l'arcivescovado di Embrun, alimentando e documentando così i conflitti polemistici.

(M. Benedetti)

Vedi anche

Archivi e serie documentarie: Francia; Stregoneria, età medievale; Valdesi di Piemonte

Bibliografia

Benedetti 2005, Benedetti 2006, Kieckhefer 1976, Marx 1914, Paravy 1979

Délicieux, Bernard - Nato attorno al 1260 a Montpellier, città appartenente alla Corona d'Aragona, egli vi fece i suoi studi, stringendo amicizia con Arnau de Vilanova e Raimon Llull. Entrò a far parte dell'Ordine dei frati minori e verso la fine del secolo divenne lettore delle comunità di Narbonne e Carcassonne.

Nel 1297 fu inviato alla Curia d'Avignone per protestare contro una condanna postuma per eresia di un ricco uomo d'affari di Carcassonne, Castel Faure, il quale aveva fatto un lascito importante ai frati minori ed era stato inumato nel loro convento. Quattro anni più tardi, a Toulouse, Bernard incontrò l'inquirente reale Jean de Picquigny ed ebbe modo di intrattenersi con lui sugli abusi commessi dal Sant'Uffizio a Carcassonne. Recandosi a Parigi nel 1301 per liquidare l'eredità del vescovo defunto di Toulouse, frate minore, Bernard Délicieux fu ricevuto dal re a Senlis insieme a una delegazione di abitanti d'Albi e gli presentò le lagnanze del Meridione circa la condotta dell'Inquisizione. Vi ritornò l'anno seguente, in rappresentanza del suo provinciale all'assemblea convocata per condannare Bonifacio VIII, e venne nuovamente ricevuto. Da parte sua la regina, che aveva un frate minore come confessore, fece dono di 1000 lire a una delegazione di donne d'Albi, venute ad esporle la loro disperazione per la detenzione dei propri mariti. Filippo il Bello si accontentò, nel giugno del 1302, di infliggere al vescovo Bernard de Castanet un'ammenda di 20 000 lire: la sconfitta che i fiamminghi gli avevano inflitto a Courtray l'11 luglio 1302 fece passare in secondo piano le vittime di Carcassonne e d'Albi.

Le due città erano sull'orlo di un'insurrezione e Bernard Délicieux sosteneva il loro sentimento di frustrazione con le sue prediche. In una di esse, egli utilizza una favola nella quale paragona i cittadini a delle colombe che si sono messe sotto la protezione di un bell'uccello, un gufo, che invece di proteggerli contro i predatori si limita a restare impassibile e a guardarle fisso: allusione in cui tutti gli ascoltatori dell'epoca riconoscevano Filippo il Bello.

Solo nel Natale del 1303, dopo che le sommosse hanno attraversato il Mezzogiorno di Francia, Filippo raduna un'assemblea a Toulouse per rimediare alla situazione creata dall'Inquisizione. Bernard Délicieux vi prende la parola, ma viene fatto tacere quando afferma che san Pietro e san Paolo non avrebbero potuto rispondere alle domande capziose degli inquisitori. Il re prosegue il suo viaggio per Carcassonne dove è infastidito dalle rivendicazioni dei consoli. Rifiuta di ascoltarli, respinge i regali che gli

© SISMEL EDIZIONI DEL GALLUZZO

vengono offerti, fa rinviare quelli spediti alla regina e continua il suo viaggio per Montpellier, dove ha appuntamento con il re di Maiorca. Bernard Délicieux lo accompagna, ma riceve un avvertimento da Guillaume de Nogaret: il nuovo papa, Benedetto XI, è un frate predicatore e il re intende conquistarsi i suoi favori. In quest'occasione Bernard, che si è fermato a Montpellier, incontra l'infante Fernan di Maiorca. I due decidono che Bernard andrà a incontrarlo in Catalogna ed egli infatti si reca a St-Jean Pla de Corts, una residenza di caccia del re, alla fine di marzo del 1304. Secondo alcune testimonianze raccolte durante il processo, il re, rientrando dalla caccia, lo espelle e fa a suo figlio una violenta scenata. Egli non ha infatti che il re di Francia per impedire al re d'Aragona di prendergli il suo effimero regno.

Il 6 luglio, Benedetto XI invia al ministro provinciale d'Aquitania l'ordine di far arrestare Bernard. Il frate minore viene fermato solo in ottobre, mentre si trova a Parigi. Clemente V, eletto papa dopo l'improvvisa morte di Benedetto XI, ordina di trasferire Bernard a Lione, dove si trova la Curia, in attesa di trasferirsi ad Avignone. Nel 1306 il papa prende alcune misure a favore dei detenuti nelle carceri inquisitoriali e nomina a questo fine un personaggio senza dubbio già curiale, l'abate cistercense di Fontfroide Arnaud Nouvel; emana inoltre la lettera *Multorum querela*, che sarà ripresa dal Concilio di Vienne del 1312: le condanne saranno d'ora in poi pronunciate congiuntamente dall'inquisitore e dal vescovo del luogo.

Il partito curiale favorevole a Bernard ottiene che egli sia destinato alla comunità di frati minori di Béziers. Nel 1317 lo ritroviamo ad Avignone, imprigionato per ordine di Giovanni XXII. Fu probabilmente l'intervento dei cardinali di Curia a lui favorevoli che impedì a Bernard di dover affrontare l'inquisitore per la Provenza, anch'egli frate minore. Su iniziativa di Giovanni XXII, Bernard Délicieux fu giudicato da due membri della Curia avignonese. Essi prepararono due atti d'accusa, uno dei quali ispirato dall'antico vescovo di Albi, Bernard de Castanet, e l'altro dai frati predicatori del Mezzogiorno di Francia, forse da Bernard Gui. Fu giudicato dall'arcivescovo di Toulouse e dai vescovi di Pamiers (Jacques Fournier, il futuro Benedetto XII) e di Saint-Papoul (Raimond de Mostuéjouls).

Il processo si svolse secondo le forme del diritto comune: Bernard ebbe facoltà di vedere i sessantaquattro testimoni a carico prestare giuramento. Fu torturato due volte senza risultato. Fu accusato di aver inviato ad Avignone un piccolo libro destinato a procurare la morte di Benedetto XI, di aver tradito il re di Francia, di aver ostacolato l'Inquisizione e di essere incorso negli errori degli spirituali. Venne condannato l'8 dicembre 1319 alla prigione perpetua; morì pochi mesi dopo.

(J. Duvernoy)

Vedi anche

Arnau de Vilanova; Benedetto XI, papa; Benedetto XII, papa; Carcassonne; Concilio di Vienne; Giovanni XXII, papa; Llull, Ramon; Nouvel, Arnaud

Bibliografia

Biget 1984, Botineau 1965, Dossat 1975, Friedlander 1991, Friedlander 1996, Manselli 1959

Della Casa, Giovanni - Nella sede inquisitoriale di Venezia il giudice di fede più importante nel Cinquecento non fu l'inquisitore, ma il nunzio apostolico, secondo le funzioni che questi aveva cominciato ad assumere in occasione della grande persecuzione contro la stregoneria diabolica in Valcamonica nel 1518-1520 e che continuò a esercitare saltuariamente nei decenni seguenti. Dopo i rari processi che si ebbero durante le nunziature di Giorgio Andreassi (1540-1542) e di Fabio Mignanelli (1542-1544), sotto la nunziatura di Giovanni Della Casa (1544-1549) l'azione del Sant'Uffizio cominciò ad acquistare consistenza e stabilità. Della Casa (Firenze 1503-Roma 1556) era un brillante letterato e uomo del tradizionale apparato ecclesiastico, con una «militanza e assoluta dedizione alla causa di Roma» (Mutini 1998), e questo incarico fu il più prestigioso e impegnativo da lui ricoperto, anche se alla fine non gli procurò l'agognato cappello cardinalizio.

Come giudice di fede, il nunzio era quasi sempre sostituito dal suo auditore delle cause criminali, Gherardo Busdrago, priore di San Giovanni Riparata di Lucca e vescovo di Argo (1544-1550), mentre l'inquisitore in questo periodo fu il minore conventuale fra Marino da Venezia, detto il Zotto (1543-1550), che rivestì un ruolo marginale. I funzionari del Sant'Uffizio erano quelli della nunziatura e l'archivio era tenuto dal cancelliere del nunzio. Il vicario generale del patriarca di Venezia non fu mai presente ai processi, e neppure il patriarca. Uno degli avvenimenti più importanti durante la nunziatura Della Casa fu il processo contro il vescovo di Capodistria Pier Paolo Vergerio, iniziato autonomamente dal nunzio il 2 gennaio 1545 e proseguito poi per particolare delega papale. Le indagini e i provvedimenti adottati non ottennero le prove con cui condannare Vergerio, fino a quando non fu inviato da Roma in Istria il commissario speciale Annibale Grisonio: Vergerio fuggì dalla Repubblica il I maggio 1547, e subito dopo fu deposto come eretico dal papa.

L'attività giudiziaria contro gli aderenti alla Riforma a Venezia all'inizio non fu alta: nel 1546 ci fu un solo processo, mentre nel 1547 gli imputati per reati di fede furono sette. Il numero aumentò leggermente nel 1548, ma non va collegato alla nomina di tre rappresentanti statali nell'Inquisizione di Venezia (22 aprile 1547), perché esso avvenne anche nei tribunali di Terraferma, come si può vedere nella vasta azione svolta da Grisonio in Istria tra dicembre 1548 e maggio 1549 (180 imputati sui complessivi 255), mentre nei due anni seguenti il numero degli imputati si dimezzò. Questa nomina inoltre non dipese dalla sconfitta dei protestanti a Mühlberg (24 aprile 1547), ma fu presa per motivi interni in seguito a una serie di decisioni del Consiglio dei Dieci riguardanti la presenza dei suoi magistrati nei tribunali dell'Inquisizione per singoli processi a Venezia e in alcune città del Dominio. Queste risoluzioni attribuivano ai rettori poteri di giudici, che in alcuni casi furono messi in atto, nonostante le disposizioni in contrario del diritto canonico.

Tabella: *Processi veneziani contro aderenti alla Riforma*

	Venezia	Ve / Terraf.*	Terraferma	totale
1541	1	1		2
1542				
1543		1	10	11
1544		2	12	14
1545		1		1
1546	1	4	6	11
1547	7	3	7	17
1548	35	4	45	84
1549	16	5	146	167
1550	13	12	29	54
totale	73	33	255	361

(*La colonna Ve/Terraf. della tabella indica i processi fatti direttamente a Venezia per reati contro la fede commessi nella Terraferma).

Un altro provvedimento rilevante assunto da Della Casa riguardò la censura sulla stampa. Il Consiglio dei Dieci il 17 maggio 1547 affidò ai tre deputati sopra l'eresia, oltre al controllo dell'attività repressiva in Terraferma, anche l'applicazione delle leggi veneziane del 1543 sulla stampa, fino ad allora rimaste lettera morta. Il 18 luglio 1548 il Consiglio dei Dieci, certamente

in risposta a una richiesta del nunzio, ordinò ai librai e ai singoli sudditi la consegna di libri che fossero «contra la fede catholica». I librai, editori e stampatori protestarono per la genericità delle indicazioni e allora Della Casa fece compilare un *Catalogo di diverse opere, compositioni, et libri, li quali come heretici, sospetti, impii, & scandalosi si dichiarano dannati, & prohibiti*, la cui pubblicazione fu autorizzata dai Dieci il 16 gennaio 1549 e avvenne nel maggio successivo. Conteneva 149 condanne. In seguito alle articolate rimostranze degli editori, le autorità della Repubblica cassarono la validità civile del catalogo, che venne applicato in una quindicina di casi dai giudici inquisitoriali. Alcuni di questi processi furono conclusi con sentenza: due furono pronunciate dai giudici di fede assieme ai deputati laici, altre due dai soli deputati laici.

Il nunzio promulgò una sola sentenza capitale il 27 ottobre 1547 contro il relapso fra' Baldo Lupatino, stabilendo la decapitazione e il rogo da parte del boia statale, ma il Consiglio dei Dieci non eseguì la condanna, e il 29 novembre la sostituì con una propria sentenza di carcere stretto a vita.

(A. Del Col)

Vedi anche

Censura libraria; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Marino da Venezia; Nunziature apostoliche; Venezia; Vergerio, Pier Paolo

Bibliografia

Campana 1908, Del Col 1998, Del Col 2006, ILI, Mutini 1988, Santosuosso 1978

Della Dia, Giovanni e Adriana - Giovanni Della Dia e sua sorella Adriana furono seguaci di Giorgio Siculo, a lui legati da grande amicizia. I loro nomi affiorano dagli atti dei processi contro Francesco Severi che si tenne a Ferrara nel 1568 come discepoli di Giorgio Siculo e suoi ospiti a Formignana in diocesi di Ferrara. Qui don Giovanni Della Dia, originario di Adria, era prete. Sua sorella Adriana, morta alla data del processo del 1568, vi viene descritta come «molto amica di don Georgio», «sua carissima discepola in detta dottrina». Forse era lei la maestra delle figlie di una «domina Helisabetta» di Venezia, la cui morte confortata con gli argomenti del trattatello *Del beneficio di Cristo* fu raccontata in una lettera scritta probabilmente da Adriana al fratello Giovanni e trovata tra le carte del cardinal Giovanni Morone all'epoca del suo processo sotto Paolo IV. Quanto a don Giovanni Della Dia, sembra che fosse stato inquisito per eresia anche prima del processo, che nel 1568 fu condotto contro la setta di Siculo a Ferrara e che ebbe tra i protagonisti più noti il medico Francesco Severi da Argenta. Don Giovanni vi comparve come un seguace particolarmente legato a Giorgio Siculo. Tra le accuse che lo riguardavano oltre a quelle di eresia c'era anche quella di incesto per i rapporti con una donna, Caterina, che Giovanni avrebbe fatto sposare al vecchio padre. Di lui sappiamo solo che il 29 agosto 1568 la sentenza al termine del processo ferrarese lo condannò al rilascio al braccio secolare, mentre Caterina fu condannata alla prigione perpetua. Degradato il 7 agosto, il 4 settembre fu decapitato in piazza a Ferrara, insieme a Tommaso Scurta del Finale e a Giovanni Paiano. I loro corpi furono bruciati.

(A. Prosperi)

Vedi anche

Beneficio di Cristo; Ferrara; Giorgio Siculo; Morone, Giovanni; Paolo IV, papa; Pena capitale; Pio V, papa; Vittime

Fonti

ACPVe, *Archivio Segreto Sant'Uffizio*, b. 2, 1561-1585 (Processo Severi)

BCAFe, ms. Cl. I, n. 404, f. 39*r-v*

Bibliografia

Firpo-Marcatto 1981-1995, Prosperi 2000

Della Porta, Giovanni Battista - Nato in una famiglia aristocratica e facoltosa, Giovanni Battista Della Porta (Vico Equense 1535-Napoli 1615) poté acquisire e sviluppare conoscenze straordinariamente ampie e differenziate, abbracciando diversi campi dello scibile umano, dall'ottica al teatro, anche grazie ai numerosi viaggi in Europa.

Nel 1558 pubblicò a Napoli un'opera, la *Magia naturalis* – dedicata al re Filippo II – in cui affermava la possibilità e la legittimità della magia naturale, che aveva lo scopo di portare alla luce i complessi rapporti tra gli elementi naturali, ed era dunque del tutto distinta dalla magia demoniaca. Della Porta recuperava così l'idea della magia di Ficino e di Pico. L'opera suscitò notevole interesse: tra il 1558 e il 1588 si contano almeno sedici edizioni latine, sei traduzioni in italiano (la prima a Venezia nel 1560), sette traduzioni in francese (nel 1565), due in olandese (1566), e, secondo Della Porta, ve ne sarebbero state anche in spagnolo e in arabo – traduzioni delle quali però non vi è traccia. Nell'opera aveva confutato l'idea del sabba delle streghe in seguito all'incontro con una presunta sedicente strega: questa, prima di recarsi al sabba, soleva cospargersi il corpo con un unguento, di cui Della Porta dava la 'ricetta'. La proprietà allucinogena del composto avrebbe prodotto nella donna un sonno agitato. L'esperienza diretta portò quindi Della Porta a dubitare fortemente della realtà del sabba propendendo piuttosto per una spiegazione naturalistica della confessione relativa al sabba. Per aver pubblicato la ricetta e per aver dato una spiegazione naturalistica delle confessioni delle streghe, la *Magia naturalis* finì nell'Indice dei libri proibiti di Madrid del 1583. Le curiosità intellettuali di Della Porta non furono per questo imbrigliate, come dimostrano le opere cui si dedicò, spaziando in diversi campi del sapere, che vanno dalla mnemotecnica alla crittografia, agli studi sul magnetismo, alla *De humana physiognomonia* (terminato nel 1584, ma pubblicato solo nel 1586 a causa del ritardo del permesso di stampa da parte dell'autorità ecclesiastica). Nel frattempo aveva subito diversi processi inquisitoriali a causa dei sospetti di negromanzia che aleggiavano intorno a lui: subì il primo processo «per cose concernenti la fede» nel 1574 e il secondo tra l'ottobre 1577 e il novembre 1578 (Romei-Zaccaria 1989). Di tali processi non rimane documentazione diretta – se non la citazione in un elenco di processi compilato nel 1580 dal notaio Joele per il vicario dell'arcivescovo di Napoli –, dove risulta un procedimento a carico di Della Porta, avviato forse nel 1574, per iniziativa del cardinale di Pisa, Scipione Rebiba che, scrivendo all'arcivescovo di Napoli, Mario Carafa, chiedeva l'incarcerazione di Della Porta. Grazie all'appoggio di alcuni importanti prelati e uomini politici, uscì dal processo con la purgazione canonica: i capi d'accusa contro lo scienziato napoletano comprendevano il possesso e la lettura di libri di negromanzia. Nel 1579 entrò nella corte del cardinale Luigi d'Este. Nel 1589, dopo aver espurgato alcune parti (come quella dell'unguento delle streghe), Della Porta ampliò la *Magia naturalis* che passò da quattro a venti libri, giustificando inoltre il suo giovanile interesse per la magia come derivante dall'immaturità. L'opera era una sorta di enciclopedia di sapere popolare, cosmologia, geologia, ottica, medicina e molte altre scienze: una sintesi di tutto il sapere dall'antichità al Cinquecento. Della Porta aveva progettato anche una terza edizione con nuovo titolo, *Taumatologia*, per esporre tutti i segreti della natura di cui era pervenuto in possesso lungo una vita: malgrado l'appoggio di Federico Cesi e di altri illustri esponenti della Curia romana, Della Porta incontrò nuove resistenze e opposizioni. Fu in contatto con Campanella (1590) e con Galilei, a cui contese l'invenzione del cannocchiale, a lui poi attribuita dall'Accademia dei Lincei nel 1610. Nel 1592 il tentativo di pubblicare la *Fisionomia* a Venezia

fu prontamente bloccato dall'intervento inquisitoriale di Giulio Antonio Santoro, solerte nell'avvisare l'arcivescovo di Napoli. Ma l'attenzione congiunta delle Congregazioni del Sant'Uffizio e dell'Indice non cessò come dimostra la documentazione fino al 1610, quando l'Indice rifiutò l'*imprimatur* della *Chiromantia*. La proibizione della *Magia naturalis* fu poi ripresa nell'Indice del 1668 e mantenuta fino al 1900.

Ingegno eclettico, Della Porta si occupò dell'intero scibile umano con opere diverse, distinguendosi anche nella drammaturgia, dove poté esprimere alcuni interrogativi cui aveva tentato di rispondere nelle sue opere scientifiche: scrisse commedie e tragedie, intervenendo anche nel dibattito sulle forme teatrali. Alla fine della sua vita, pur continuando a coltivare i suoi interessi per il mondo della magia, ritrattò e affermò di conformarsi alle indicazioni che le autorità gli avevano dato: decise quindi di investigare i segreti della natura affiancando l'attività sperimentale.

(M. Valente)

Vedi anche

Bodin, Jean; Campanella, Tommaso; Galilei, Galileo; Lincei, Accademia dei; Magia naturale; Napoli; Santoro, Giulio Antonio

Bibliografia

Della Porta 1996-, ILI, Romei-Zaccaria 1989, Torrini 1990, Trabucco 2002

Della Rovere, Giulio v. *Giulio da Milano*

Delli Monti, Pompeo - Nobile napoletano, del quale ignoriamo la data di nascita ma che è descritto come cinquantenne l'anno della sua esecuzione, 1566. Era figlio di Giovanni Battista, marchese di Corigliano, una famiglia feudataria di lontana origine angioina venuta a Napoli al seguito di Carlo I nel 1266 (Ricci 2002: 146) e i cui membri si distinsero in attività politiche, diplomatiche e militari, nonché letterarie. Pompeo stesso partecipò a varie campagne belliche a servizio di Carlo V e poi di Ferrante Sanseverino, principe di Salerno.

Le idee eterodosse di Delli Monti sono registrate nella sua sentenza, emessa il 14 giugno del 1566 a conclusione del processo tenuto davanti ai cardinali della Congregazione del San'Uffizio. Dal documento (che lo dichiara eretico recidivo) si ricava che in un precedente procedimento egli aveva confessato e abiurato davanti al commissario dell'Inquisizione, Michele Ghislieri, diventato papa con il nome di Pio V, le seguenti colpe: di avere affermato che si poteva mangiare carne ogni giorno indifferentemente senza peccato; che le indulgenze concesse dai pontefici non erano valide; che i sacerdoti potevano prendere moglie senza peccato; che l'intercessione dei santi non era necessaria; che il purgatorio non esisteva; che confessare i propri peccati ai sacerdoti non serviva. Per rimediare alle colpe erano state imposte a Delli Monti un ciclo di penitenze salutari e una forte multa da versare per il sostegno dei carcerati poveri del Sant'Uffizio romano. Questa prima sentenza e la relativa abiura recano la data del 23 ottobre 1554 (Ricci 2002: 208). Tuttavia dopo la reintegrazione nella Chiesa, Delli Monti fu di nuovo denunciato alla corte arcivescovile di Napoli per essere ricaduto nei suoi errori e per avere avuto contatti con noti eretici, fra i quali Giovan Francesco Alois, Pietro Cirillo e Giovanni Angelo Cibullo, oltre al noto valdesiano Mario Galeota, amico della famiglia Delli Monti. Pompeo, accusato e arrestato, nell'estate del 1563 fu rinchiuso nelle carceri romane del Sant'Uffizio. All'inizio del suo processo, egli rifiutò pertinacemente di ammettere le nuove accuse e di avere deviato dalla pura fede. Ma durante il 'rigoroso essamine' al quale la corte ritenne di doverlo sottoporre, Delli Monti confessò i propri contatti ereticali e la ricaduta negli errori già abiurati. Dichiarato «relapso impenitente et fintamente convertito», i giudici stabilirono che lo si dovesse scacciare dal «foro nostro ecclesiastico et dalla nostra Chiesa sancta et immaculata», consegnandolo alla corte secolare perché ricevesse la 'giusta punizione'.

Durante il suo processo romano, nel 1565, per diversi mesi Pompeo fu compagno di carcere, a Tor di Nona, del giovane studente Philipp Camerarius, figlio dell'umanista Joachim Camerarius e membro di un'illustre famiglia tedesca, arrestato il 5 giugno con un compagno suo coetaneo, di nome Peter Rieter. La detenzione inquisitoriale di Camerarius, il quale riuscì a mobilitare la diplomazia europea in suo favore, fu rievocata dallo stesso dopo il suo ritorno in patria in una *Relatio* ricca di particolari sulla prigionia, sul comportamento dei funzionari del Sant'Uffizio e sul rapporto amichevole intrattenuto con Delli Monti, del quale Camerarius parla in toni molto elogiativi. Questi, in latino, gli avrebbe consigliato come comportarsi con i guardiani che cercavano di convertirlo, e gli avrebbe narrato la propria vicenda biografica, le disavventure e gli intrighi politici che, a suo dire, lo avrebbero ridotto nella condizione in cui si trovava.

Insieme ad altri otto rei condannati per eresia, compresi due spagnoli e un gruppetto di falsi testimoni, destinati alla fustigazione e alla galera, dopo la lettura pubblica della sentenza Delli Monti dovette abiurare le proprie idee, nel corso di una fastosa cerimonia tenuta il 23 giugno 1566, di domenica, nella Chiesa di S. Maria sopra Minerva a Roma (Benrath, che pubblica la sentenza, erroneamente trascrive luglio per giugno). La chiesa domenicana era il luogo consueto per questi rituali, «coram maxima multitudine» e alla presenza di alti prelati, tanto che alla sentenza pubblica si trovò ad assistere il cugino e cognato di Delli Monti, il cardinale Marcantonio Colonna, arcivescovo di Taranto. La solenne occasione fu ricordata nelle memorie di un altro futuro alto prelato presente, Giulio Antonio Santoro, che descrive «il povero gentil homo nell'habito suo povero e corto, con le manette sotto la cappa, con barba e testa molto canuta, macerato et smorto, et miserabile et degno di compassione et commiseratione […]» (Cugnoni 1889-1890: 342).

Non pare esserci dubbio circa la data della esecuzione di Delli Monti: ben tre testimonianze contemporanee concordano sul giorno in cui questa ebbe luogo. Nella menzionata *Autobiografia* di Santoro, per esempio, si legge: «fu poi alli 4 di luglio, di giovedí, [che] l'infelice [fu] decapitato et abbrugiato» (Cugnoni 1889-1890: 342). E un'altra fonte contemporanea e altrettanto diretta, il *Diario* di Cornelio Firmano, maestro delle cerimonie pontificie, riporta: «Die iovis quarta dictis mensis [iulii] quidam don Pompeius de Monte fuit decapitatus, deinde conbustus in Ponte, quoniam fuerat haereticus et pluries relapsus. Homo erat aetatis 50 annorum incirca, magnus et pulcherrimi aspectus. Ivit ad mortem satis contritus et ego vidi» (Pastor 1886-1933). Il *Diario* restituisce ovviamente una ben diversa immagine di Delli Monti, rispetto a quella miserevole trasmessa da Santoro. La data del 4 luglio troverebbe inoltre conferma nella pagina del libro dei conti dell'Arciconfraternita di S. Giovanni Decollato, che registra le spese per l'acquisto della legna e delle fascine per il rogo, oltre che per i conforti offerti a Delli Monti la notte prima dell'esecuzione, e riporta le sue ultime volontà. Essa è datata 3 luglio 1566 (Orano 1904: 15-16; Bertolotti 1891: 36).

Nonostante la concordanza fra queste fonti, De Frede, che fornisce un autorevole racconto sulla vita di Delli Monti, nel secondo dei suoi scritti sugli *auto da fé* (De Frede 1996: 71), sostituisce un'altra data a quella del 4 luglio, che egli stesso aveva precedentemente accettato. Questo cambiamento di parere sembra dovuto a un passo dalla *Relatio* di Camerarius, cui De Frede si rifà, pur senza citarlo esplicitamente: «deinde [Delli Monti] in hunc locum Inquisitionis ductus est, de quo ut mihi ab amicis postea relatum est, anno sequenti, qui fuit 1566 27 die Junii supplicium crudeliter sumptum est» (Camerarius 1740: 7-8). Non si capisce perché questa testimonianza indiretta, proveniente da 'amici' non meglio identificati, dovrebbe avere precedenza sulle fonti coeve, concordi sulla data del 4 luglio. Notizie della sentenza e condanna di Delli Monti furono riportate puntualmente da vari dispacci dell'epoca, come quello

dell'ambasciatore veneziano Paolo Tiepolo, del 29 giugno, e dell'ambasciatore mediceo Francesco Babbi, del 4 luglio, che allude alla vittima come al «più perfido luterano che mai si sia visto o sentito» (Firpo-Marcatto 1998-2000: II, xxiii).

L'esecuzione ebbe luogo nella piazza adiacente il ponte di Castel Sant'Angelo. Secondo la *Relatio* di Camerarius, benché Delli Monti non avesse voluto rinunciare alle proprie opinioni religiose, gli fu risparmiato di essere bruciato vivo – la pena che spettava ai recidivi impenitenti. Il racconto, in base a notizie che Camerario ebbe dai soliti 'amici', dichiara inoltre che il nobile napoletano ricevette la concessione di essere prima decapitato e poi bruciato grazie a un insolito pagamento di 7000 scudi – e non 5000 come riferisce per una svista De Frede (De Frede 1996: 71). Camerarius non dice a chi venne pagata la somma. È più probabile che Delli Monti ottenne questa grazia perché, come ci informano i verbali dell'arciconfraternita, durante l'ultima notte «finalmente si risolvette a creder et tener per fermo tutto quanto quello che crede la santa madre Chiesia cattolica et appostolica romana, renuntiando capo per capo a tutti li errori che teneva» (Orano 1904: 15). Bertolotti, erroneamente, dichiara Delli Monti «bruciato vivo» (Bertolotti 1891: 36).

(J. Tedeschi)

Vedi anche

Alois, Giovan Francesco; Camerarius, Philippus; Carcere; Conforto dei condannati; Galeota, Mario; Pio V, papa; Santoro, Giulio Antonio; Vittime

Fonti

TCD, ms. 1225, cc. 71*r*-72*r* (sentenza originale contro Pompeo Delli Monti)

Bibliografia

Benrath 1879-1880, Bertolotti 1891, Camerarius 1740, Cugnoni 1889-1890, De Frede 1989, De Frede 1996, Firpo-Marcatto 1998-2000, Orano 1904, Pastor 1886-1933, Ricci 2002

Dellon, Charles - Di famiglia cattolica, medico, scrittore e cortigiano, il francese Charles Dellon (Agde, 1650-ca. 1709) fu autore della *Relation d'un voyage des Indes orientales* (1685) e del *Traité des maladies particulières aux pays orientaux, et dans la route, et de leurs remèdes* (1685), opere apparse entrambe a stampa a Parigi. Il suo nome però è celebre soprattutto per un piccolo libro che godette di una fortuna straordinaria nell'Europa dei Lumi, la *Relation de l'Inquisition de Goa*. Pubblicata anonima nel 1687 a Leida, nelle caratteristiche dell'edizione della *Relation* (formato piccolo, carta fine, grande leggibilità: l'ideale per una circolazione clandestina) si riconosce lo stile degli Elzevir. A partire dall'anno successivo, tradotto in inglese, in tedesco e in olandese, il libro comincia la sua carriera di *best seller*: una quindicina d'edizioni in francese, altrettante in lingua straniera.

La ragione di tale successo? La *Relation* è anzitutto un racconto appassionante, di stile piacevole e sobrio. Narra nei minimi particolari le tribolazioni di un giovane chirurgo della marina (lo stesso Charles Dellon), imbarcato su una nave della Compagnia delle Indie orientali nel 1668. L'uomo fu arrestato dal Sant'Uffizio di Goa per ragioni poco chiare (qualche affermazione sospetta e parole malsonanti) e conobbe per diversi anni le prigioni inquisitoriali, cosa che gli dette l'opportunità di osservare attentamente ciò che lo circondava. Fu liberato solo nel 1677 grazie all'intervento del celebre compatriota Jacques-Bénigne Bossuet. Ma la *Relation* rappresenta anche un vero trattato sull'Inquisizione. Nell'opera venivano presentati per la prima volta in maniera dettagliata l'organizzazione e il funzionamento dell'Inquisizione (in particolare il ruolo svolto da ciascuno dei suoi ministri, le fasi differenti dell'azione inquisitoriale: arresto, incarcerazione, istruzione del processo, ammonizioni, giudizio, *auto da fé*, ecc.), come pure vi erano rivelate diverse macchinazioni del Sant'Uffizio (le manovre miranti a riappropriarsi dei beni degli imputati, il ciclo infernale e coatto delle delazioni reciproche, il silenzio rigoroso imposto a tutti i protagonisti del processo inquisitoriale, ecc.). Libro di consultazione quindi, ma anche album di immagini. Per la prima volta si pubblicava anche una serie di raffinate incisioni, rigorosamente esatte, sopra gli emblemi dell'Inquisizione, la processione dell'*auto da fé*, i differenti abitelli indossati dai condannati, la pubblicazione delle sentenze nella chiesa, i roghi. Tutta l'iconografia documentaria dell'Inquisizione, come la si conosce oggi, deriva dal libro di Dellon, direttamente o attraverso le mediazioni di opere, come l'*Histoire de l'Inquisition* (1692) di Philip van Limborch, o le *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde* (1723) di Bernard Picart.

La *Relation* svolse un ruolo capitale nella lotta contro l'intolleranza nell'epoca dei Lumi. Voltaire si ispirò ad essa nel *Candide*, Simon Tyssot de Patot, Robert Challe, Alain-René Lesage, Montesquieu, il marchese d'Argens, l'abate Morellet e più tardi Cesare Beccaria o il reverendo inglese Claudius Buchanan notarono, apprezzarono e utilizzarono l'opera. La stampa la sfruttò incessantemente. Rari furono gli spiriti liberi che non fecero eco a quel terribile *pamphlet* politico e religioso. Divenuto uno dei cavalli di battaglia dei filosofi, accelerò la chiusura del tribunale di Goa e preparò l'abolizione delle Inquisizioni iberiche all'inizio dell'Ottocento.

(C. Amiel)

Vedi anche

Arti figurative: la rappresentazione; Beccaria, Cesare; Goa; Leggenda nera dell'Inquisizione spagnola; Letteratura: la rappresentazione; Limborch, Philip von; Morellet, André; Storiografia: Inquisizione portoghese

Bibliografia

Amiel-Lima 1997, Baião 1972-1973, Priolkar 1961

Del Rio, Martín Anton - Il gesuita Martín Del Rio (1551-1608), nato ad Anversa da famiglia spagnola, dotto autore di opere di filologia e di storia, è soprattutto famoso per la straordinaria fortuna arrisa al ponderoso ed eruditissimo manuale demonologico intitolato *Disquisitionum magicarum libri sex*, che, organizzando in modo sistematico le fonti e le tradizioni sull'argomento, mette a disposizione di giudici, inquisitori, teologi e letterati quello che è stato definito un nuovo *Malleus maleficarum*. Pubblicato per la prima volta a Lovanio nel 1599-1600 per i tipi di Gerardus Rivius, con dedica al principe vescovo di Liegi, il volume conobbe numerose edizioni a Mainz, Lione, Colonia, Venezia. In anni recenti è stata anche approntata una parziale traduzione inglese a opera di Peter G. Maxwell-Stuart, che nell'Introduzione ne sottolinea il carattere composito, definendolo «un libro dotto, scritto da un erudito, per un pubblico colto» (Del Rio 2000: 21). Come viene precisato fin dal titolo completo, l'opera intende porsi come «un'accurata confutazione di ogni genere di arti curiose e vane», un attacco a tutto campo sferrato contro dottrine e autori ritenuti pericolosi e ispirati dal demonio.

Il primo libro si sofferma in modo analitico su ogni tipo di magia, limitandone drasticamente gli aspetti naturali, per sottolinearne quelli superstiziosi e pericolosi, enumerando in modo acritico le più svariate testimonianze antiche e moderne. Il secondo è dedicato alla magia demoniaca, della quale, contro ogni posizione scettica, Del Rio riafferma con forza la realtà rintracciandone l'origine non certo in Dio e negli angeli (non esiste alcuna forma di teurgia o magia bianca), bensì nei poteri del diavolo e nella depravazione degli uomini, che con lui istituiscono patti espliciti o taciti. Quanto agli effetti delle operazioni magiche, alcuni sono illusori e frutto di inganni, altri reali. I maghi possono senz'altro incantare gli animali, distruggere le messi, incendiare le case. Reali

anche i connubi con il diavolo, in forma di *succubus* e *incubus*, dai quali possono essere originati dei figli, secondo le spiegazioni già addotte dalle fonti scolastiche e moderne; e senza dubbio reale è la traslazione notturna, mentre altre operazioni, quali la bilocazione, la licantropia e le metamorfosi in animali suscitano maggiori perplessità. I libri seguenti sono dedicati a denunciare diversi generi di malefici e di filtri – da quello dell'insonnia a quelli d'amore e abortivi –, oltre che pratiche basate su immagini, formule, caratteri; malattie e alterazioni non naturali e indotte dal demone. L'autore passa quindi ad affrontare la delicata questione della profezia, distinguendo quella autentica e di origine divina da forme profetiche o divinatorie originate, oltre che dagli inganni diabolici, da patologie fisiche e disordini della fantasia. Il quinto libro (*De officio iudicum*) tratta di tutte le questioni inerenti alle procedure giudiziarie riguardo a questo specifico crimine e il libro conclusivo (*De officio confessarii*) si sofferma, con un'esemplificazione assai ricca, sui vari tipi di rimedi da contrapporre ai malefici, distinguendo quelli superstiziosi e condannati da quelli leciti, sia naturali sia ecclesiastici, basati sul corretto ricorso ai sacramenti e a rimedi quali le preghiere, le reliquie dei santi, l'acqua benedetta, il suono delle campane, gli esorcismi.

Le *Disquisitiones* furono il bersaglio privilegiato del *Congresso notturno delle lammie* di Girolamo Tartarotti, e non potevano non occupare un posto d'onore nella biblioteca di don Ferrante, in quanto compendio di tutte le pericolose umane fantasticherie su questi argomenti, a opera di un «funesto» autore «le cui veglie costaron la vita a più uomini che l'imprese di qualche conquistatore» (Alessandro Manzoni, *I promessi sposi*, cap. 32). D'altra parte è fuori di dubbio che il volume si configura come la più completa enciclopedia delle credenze magiche del tempo, nel quale Del Rio, grazie a notevoli competenze letterarie, storiche e teologiche, si compiace di raccogliere e annoverare ogni tipo di fonte con un'erudizione pari alla mancanza di spirito critico.

(G. Ernst)

Vedi anche

Demonologia; Donne e Inquisizione; Magia naturale; *Malleus maleficarum*; Spee, Friedrich von; Stregoneria; Superstizione; Tartarotti, Girolamo

Bibliografia

Bibliotheca lamiarum 1994, Bonomo 1959, Del Rio 2000, Fischer 1975, Nagel 1995, Shumaker 1989

De Lubac, Henri - Henri Sonier De Lubac (20 febbraio 1896-4 settembre 1991), fra i più insigni teologi cattolici del Novecento e fra i principali ispiratori del Concilio Vaticano II, nasce a Cambrai, nel Nord della Francia. Nel 1913 entra in noviziato nella Compagnia di Gesù, è al fronte durante la Prima Guerra mondiale, e alla fine della guerra inizia il classico percorso di studi della Compagnia di Gesù, Lettere a Canterbury, Filosofia a Jersey, dove studia Agostino, Tommaso e scopre Maurice Blondel, poi Teologia a Hastings e, fra il 1926 e il 1928 a Lione-Fourvière. Nel 1927 viene ordinato sacerdote. Nel 1929 insegna Teologia fondamentale all'Università Cattolica di Lione, dove l'anno successivo inaugura la cattedra di Storia delle religioni. Nel 1938 pubblica un volume che diverrà un classico: *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme*, originato da alcune conferenze sul dogma cattolico tenute a studenti asiatici. Dal 1941 partecipa ai *cahiers clandestins* di *Témoignage chrétien*, voce cristiana di denuncia e resistenza spirituale al nazismo e all'antisemitismo, dei quali i gesuiti di Fourvière assumono l'essenziale della redazione. Nel 1942, fonda, con Jean Daniélou, l'importante collana di autori cristiani antichi *Sources chrétiennes*, e edita la corrispondenza di Maurice Blondel. È questo un tempo nel quale la riflessione teologica prepara le pubblicazioni che verranno dopo la guerra. Nel 1945 pubblica *Le drame de l'humanisme athée*, nel quale analizza l'ateismo filosofico nelle sue molteplici declinazioni: di esso accoglie alcune tesi, ma rifiuta la convinzione secondo la quale l'affermazione di Dio implicherebbe necessariamente la negazione dell'uomo. De Lubac guarda a Kierkegaard e a Dostoevskij per capovolgere le posizioni dell'ateismo filosofico, sostenendo che è la negazione di Dio a produrre la negazione dell'uomo, portando come prove le tragedie del Novecento, compiute ogni volta che l'uomo ha negato Dio e ha voluto fare da sé. L'anno seguente, *Surnatural. Études historiques*, segna l'inizio delle polemiche e degli anni difficili. Dal 1947 al 1950 dirige la rivista «Recherches de science religieuse», fa poi parte del comitato fondatore di «Concilium», che, però, lascia in fretta. Sostiene e partecipa a «Communio», di von Balthasar, del quale diffonde le idee in Francia.

Ma il nome di De Lubac resta legato soprattutto all'impulso dato alle tesi della *nouvelle théologie*, attorno alla quale si ritrovano pensatori di spicco, Daniélou, Gaston Fessard, Henri Bouillard, Hans Urs von Balthasar, e all'influsso esercitato sul Vaticano II. È nella tradizione patristica che de Lubac trova i nuclei ispiratori del proprio pensiero: centralità del sovrannaturale, Chiesa come mistero di unità, Bibbia come vivente ricchezza di significati simbolici. Già in *Catholicisme* affiorano nuove prospettive interpretative delle problematiche filosofiche e religiose, ma è con *Surnatural*, nel quale dimostra che il sovrannaturale corrisponde al desiderio dell'uomo, che la *nouvelle théologie* viene messa sotto accusa. Egli rifiuta la tridentina «dottrina dei due piani», che sosteneva il carattere estrinseco dell'ambito della grazia rispetto a quello della natura: la natura avrebbe un proprio ordinamento e un suo fine specifico e autonomo. De Lubac recupera la prospettiva di Tommaso d'Aquino facendo valere una posizione unitaria, secondo la quale è possibile parlare di naturale desiderio nell'uomo della visione beatifica, supera ogni concezione dicotomica dell'essere umano e pone l'accento sull'autonomia assoluta della realtà naturale, non più collocata su un piano inferiore rispetto a quello sovrannaturale.

Privato, nel 1950, dell'incarico di insegnamento e accusato di neo-modernismo insieme ad altri quattro professori della scuola di Lione-Fourvière, per «errori perniciosi sui punti essenziali del dogma», De Lubac lascia Lione e si trasferisce a Parigi, dove continua a studiare, scrivere, e a sottoporre i suoi scritti all'approvazione ecclesiastica. L'enciclica *Humani Generis*, pubblicata da Pio XII pochi mesi dopo la sospensione dall'insegnamento, illustra le correnti culturali pericolose per l'integrità della dottrina cristiana, e il riferimento primo è a De Lubac e alla *nouvelle théologie*. I suoi libri vengono ritirati e gli viene proibito di risiedere nelle case di formazione. Di questi anni sono gli studi sul buddismo, *Sur les chemins de Dieu*, sull'esegesi in Origene, *Histoire et Esprit*, e i padri del medioevo, *Exegeses medievale*.

Nel 1953 esce, ed ottiene grande diffusione, *Méditations sur l'Église*, che segna un cambiamento decisivo nel pensiero cattolico e avrà grande influenza sul Concilio Vaticano II. Nel 1957 diventa membro dell'Académie des Sciences Morales et Politiques e due anni dopo dell'Institut de France. Nel 1958 la Compagnia di Gesù gli consente di riprendere l'insegnamento, ma in discipline «non pericolose»: induismo e buddismo. Perché il clima, all'interno della Chiesa cambi, è necessario attendere.

È Giovanni XXIII che lo chiama, con sorpresa generale, a partecipare alla Commissione teologica preparatoria del Concilio. Gli studi di de Lubac assumono nuova risonanza, ed egli partecipa al Concilio come *peritus*, teologo esperto, soprattutto nella stesura delle Costituzioni dogmatiche. Viene nominato consultore del Segretariato per le religioni non cristiane e del Segretariato per i non credenti, nati sull'onda del Concilio, e fa parte della pontificia Commissione teologica internazionale. Totalmente riabilitato, Paolo VI moltiplicherà gli attestati di stima nei suoi confronti. E dopo di lui, Giovanni Paolo II, nel 1983, lo nominerà cardinale. Continuerà a scrivere fino agli ultimi anni di vita, occupandosi della situazione di crisi della Chiesa, *Paradoxe et mystère de l'Égli-*

© PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

se, *L'Église dans la crise actuelle*, *Les Églises particulieres dans l'Église universelle*.

Le sue ultime prese di posizione verranno viste con sospetto dalle teologie ben più innovative nate nel frattempo, a causa anche del suo atteggiamento di rammarico verso certe evoluzioni lassiste della Chiesa. De Lubac soffre di vedere il Cristo ridotto «a un lontano iniziatore» di un cristianesimo che viene confuso con «un'ideologia senza consistenza», lui che guardava alla grande tradizione della Chiesa come «esperienza di tutti i secoli cristiani che viene ad illuminare, orientare, dilatare la nostra meschina esperienza individuale, a proteggerla contro gli smarrimenti, ad approfondirla nello Spirito del Cristo, ad aprirle le vie dell'avvenire».

(I. Biagioli)

Vedi anche

Blondel, Maurice; Concilio Vaticano II; Giovanni XXIII, papa; Modernismo; Pio XII, papa

Bibliografia

Chantraine 2007, Durand 2006, Russo 1990, Russo 1994, Sprizzi 2004, Wagner 1997, Wagner 2001

De Luca, Giovanni Battista - Nella vicenda plurisecolare dell'Inquisizione romana la figura del cardinale Giovan Battista De Luca (Venosa 1614-Roma 1683) è connessa a una svolta significativa che la storiografia ha nel complesso sottovalutato. L'attacco che egli, non ancora porporato, poté muovere contro la potente Congregazione e i suoi privilegi fu il segno evidente di una crisi dell'istituzione, negli Stati europei e nella stessa Roma, che anticipava la fase, ben più studiata, del suo declino settecentesco sotto i colpi del riformismo assolutista.

Giunto a Roma nel 1644, per intraprendere la carriera curiale come avvocato, De Luca in tre decenni di attività forense mise a frutto l'esperienza acquisita nell'ambiente giurisdizionalista napoletano e imparò a conoscere gli ordinamenti giuridici, le istituzioni e le dinamiche politiche dello Stato ecclesiastico. Nella prima metà degli anni Settanta, la pubblicazione di opere quali *Il Dottor volgare* (In Roma, nella stamperia di Giuseppe Corvo, 1673), *Il vescovo pratico* (In Roma, per gli eredi del Corbelletti, 1675) e gran parte dei libri del *Theatrum veritatis et iustitiae* (Romae, typis haeredum Corbelletti, 1669), gli diede notorietà; ma solo con l'elezione al pontificato di Benedetto Odescalchi, nel settembre 1676, egli divenne influente al vertice della Chiesa. Innocenzo XI lo volle subito come suo consigliere, nominandolo auditore e segretario dei memoriali. Attivo nelle Congregazioni più importanti, De Luca diede impulso al piano di risanamento morale, amministrativo e finanziario della Curia e dello Stato ecclesiastico voluto dal pontefice rigorista. Ma le riforme avviate nella prima fase innocenziana, a partire dal progetto di abolizione del nepotismo (1679), suscitarono la decisa opposizione, all'interno del sacro Collegio, da parte del gruppo di porporati anziani e autorevoli che poteva contare sul controllo della Congregazione del Sant'Uffizio.

Per formazione culturale ed esperienza in campo legale, De Luca era sensibile alla relatività delle norme e concepiva la giurisprudenza come verifica delle circostanze e dei contesti; ma non fu questo il terreno del conflitto con il Sant'Uffizio, cui egli riconosceva «il primo luogo tra le Congregazioni» (De Luca 1680: cap. XXV). Fu la convinzione che spettasse al papa, nella sua veste di sovrano temporale – e non in quanto vicario di Cristo – il compito di assicurare il bene comune, a convincerlo della necessità di un intervento deciso contro le 'franchigie' e le 'immunità' godute da laici ed ecclesiastici aggregati a diversi uffici, seguendo il percorso già intrapreso negli altri principati europei. Furono così messi in discussione anche i privilegi dei numerosi gregari dell'Inquisizione (principalmente secolari titolati e patrizi), che godevano dell'immunità dal foro ordinario e dell'esonero fiscale. Nel discorso *Dell'uso de' patentati e ministri del S. Officio nello Stato ecclesiastico*, che circolò anonimo nel 1680, De Luca auspicava la proibizione di assumere in questo ruolo i secolari, spesso protagonisti di disordini contro la civile convivenza. Faceva notare inoltre che il numero dei tribunali e dei ministri era decisamente inferiore negli altri Stati italiani, benché il pericolo ereticale fosse certo più grave rispetto allo Stato della Chiesa. Alla richiesta di una drastica riduzione dei 'patentati' si affiancava quella di affidare al Sant'Uffizio le sole cause di fede, distinguendole da quelle che spettavano alla procedura ordinaria di giustizia.

Il fronte dei cardinali di Curia, capeggiato dal cardinale Pietro Ottoboni, reagì con diverse confutazioni. Francesco Albizzi si rivolse direttamente a Innocenzo XI, accomunando De Luca ai più insidiosi nemici dell'autorità del pontefice: Marsilio da Padova, Lutero, Calvino e Paolo Sarpi. La diatriba sul Sant'Uffizio aveva offerto agli oppositori delle riforme innocenziane, contrari a ogni tentativo di distinguere la sfera temporale da quella spirituale, l'opportunità di portare lo scontro sul piano dottrinale. Sostennero che gli interventi proposti dal consigliere del pontefice avrebbero rinfocolato l'attacco dei principi secolari contro il tribunale dell'Inquisizione e contro l'autorità della Chiesa.

Costretto a difendere la propria ortodossia, nella scrittura *Dei ministri e Patentati del Sant'Officio* De Luca dichiarò di aver proposto di togliere solamente quanto era superfluo per la tutela della fede nello Stato della Chiesa. Un inquisitore residente in ogni capoluogo di provincia, affiancato da pochi assistenti, poteva bastare; d'altra parte egli riteneva che il tribunale del Sant'Uffizio non fosse «precisamente necessario», visto che la tutela della fede era compito dell'autorità vescovile. I porporati intransigenti nel dicembre 1680 denunciarono con un memoriale indirizzato al pontefice le tesi di De Luca, definendole «repugnanti alli principij et all'uso della buona religione e prossime all'heresia» (Lauro 1991: 535); chiesero inoltre che la Congregazione particolare per la riforma cessasse di occuparsi dei patentati.

Il I settembre 1681 De Luca ricevette la porpora nonostante la fiera opposizione di Pietro Ottoboni, che in concistoro lo accusò di aver scritto contro l'immunità ecclesiastica e contro il Sant'Uffizio. Ma lo slancio riformatore del papato innocenziano stava per esaurirsi. De Luca, sempre più isolato nella battaglia per l'abolizione del nepotismo e già inviso all'influente segretario della cifra, Agostino Favoriti, stava perdendo anche il favore del pontefice. In qualità di membro della congregazione speciale istituita nel 1678 per trattare la questione della *régale*, che suscitava uno scontro duro tra la Sede Apostolica e la corte di Francia, il cardinale non si era mostrato radicalmente ostile alle ragioni del giurisdizionalismo di Luigi XIV.

La morte di De Luca – nel 1683 – sopraggiunse quando era in pieno fervore l'attività del Sant'Uffizio, impegnato, insieme ai gesuiti, in un'offensiva contro il quietismo volta a intimidire lo stesso pontefice. Si preparava infatti l'arresto di Miguel de Molinos (18 luglio 1685) e la messa sotto accusa del cardinale Pier Matteo Petrucci, che godevano del favore di Innocenzo XI. In questo quadro complesso di questioni politiche e religiose internazionali e alla luce del gioco delle fazioni romane dev'essere inquadrata la crisi del Sant'Uffizio, e il suo successivo rilancio negli anni di Alessandro VIII Ottoboni. Dopo la sua elevazione al pontificato (6 ottobre 1689), il successore di Innocenzo XI volle distruggere la memoria di De Luca, ordinando al Sant'Uffizio di esaminare varie parti del *Theatrum veritatis et iustitiae*; fu l'intervento del cardinal Girolamo Casanate a evitare che si giungesse a decreti di condanna dell'opera.

(G. Signorotto)

Vedi anche

Albizzi, Francesco; Alessandro VIII, papa; Casanate, Girolamo; Crocesignati; Familiari, Italia; Francia, età moderna; Molinos, Miguel de; Petrucci, Pier Matteo

Bibliografia

De Luca 1680, Lauro 1991, Mazzacane 1990, Neveu 1994(b), Prosperi 1996, Signorotto 2003

De Maistre, Joseph - Nacque a Chambery il I aprile 1753. Educato dai gesuiti e avviato a studi teologici, fu poi studente di Giurisprudenza all'Università di Torino. Nel 1774 si affiliò alla loggia massonica di rito inglese e nel 1778 a quella di rito scozzese della *Parfaite sincérité*, ricercando nella socialità massonica un valido ausilio all'armonia delle Chiese cristiane e difendendone la moralità quando i circoli massonici vennero accusati di essere all'origine del moto rivoluzionario. Senatore del regno savoiardo nel 1786, quando nel 1792 le truppe rivoluzionarie invasero la Savoia andò in esilio ad Aosta, per poi riparare a Losanna. La Rivoluzione francese andava combattuta perché completando il processo storico che si era aperto con la Riforma di Lutero minacciava di distruggere definitivamente l'ordine politico europeo e il fondamento etico-religioso su cui reggeva la società. La controrivoluzione era il contrario, non la semplice opposizione, della Rivoluzione. Solamente il cattolicesimo per De Maistre costituisce la legittima esperienza spirituale capace di fondare la costruzione organica e sistematica del reale. La Rivoluzione prima, il liberalismo poi imponevano all'Europa una alternativa che non si poteva più eludere, fra volontà di seguire la legge di Dio e l'abdicare alle lusinghe della secolarizzazione. La libertà che Lutero aveva introdotto nel giudizio aveva fatto emergere il male cui naturalmente l'uomo soggiace, che richiedeva ora il castigo necessario dell'autorità per non far crollare sotto il suo peso l'intera società: «è facile convincersi che la ragione umana non è in grado di dirigere gli uomini», scrive nelle *Serate di Pietroburgo*, uscite pochi mesi dopo la sua morte nel 1821. La misura che De Maistre propone per ovviare alla crisi è il ritorno ad una teocrazia di stampo medievale, in cui il papa torna ad essere il centro dell'autorità. È sostanzialmente anche la linea che emerge nel suo elogio dell'Inquisizione spagnola, scritto in forma epistolare nel 1815 per condannare la soppressione del tribunale che si era discussa a Cadice nel 1812 (*Lettres a un gentilhomme russe sur l'Inquisition espagnole*). De Maistre rintraccia l'origine dell'Inquisizione nella bolla *Ille humani generis* di papa Gregorio IX del 1233, quando il tribunale venne affidato all'Ordine dei frati predicatori. L'intima natura dell'Inquisizione è quella di essere «buona, docile, conservatrice», ma se l'autorità civile se ne appropria per difendere la propria sicurezza può divenire severa, senza che la componente religiosa possa averne responsabilità. Per il savoiardo, in Spagna l'Inquisizione aveva incarnato la difesa dell'identità religiosa ed era nata come reazione al predominio socio-economico degli ebrei e in subordine dei musulmani. Da qui l'avallo pontificio alla richiesta dei Re Cattolici del 1478, e da qui anche la legittimità alla durezza del procedimento inquisitoriale. Il tribunale si componeva di una componente laica ed una ecclesiastica: se quest'ultima era improntata alla misericordia, quella nominata dal sovrano poteva comminare fino alla pena capitale. Eventuali errori pesavano dunque sui sovrani, non sulla Chiesa, tiene a precisare De Maistre. Così come non può erogare sentenze capitali, il tribunale ecclesiastico mai aveva agito in base a mere opinioni o su assunti biologici. L'Inquisizione si era caratterizzata per essere una «Corte d'equità», in cui l'uso della tortura era regolato sulla colpa e non sull'arbitrio ed aveva salvato la Spagna da guerre fraticide e sovvertimenti rivoluzionari; aveva salvaguardato lo spirito pubblico della nazione impedendo al fanatismo filosofico e «alle innovazioni di ogni risma» di far deviare lo spirito nazionale. In questo contesto si inserisce la dura polemica contro l'Inghilterra liberale che aveva manovrato a Cadice per l'abolizione del tribunale, a causa di una classe politica volta all'indifferentismo religioso più dissoluto. Anche di fronte a patenti ingiustizie ed errori, che peraltro non ammetteva, De Maistre si mostra persuaso della necessità di mantenere in vita l'Inquisizione perché era lo strumento più saldo in mano all'autorità pubblica per mantenere la fede cattolica e con essa le usanze e la religione nazionale.

(A. Guerra)

Vedi anche

Abolizione del tribunale, Spagna; Cadice, *Cortes* di; Costituzionalismo; Massoneria; Storiografia: Inquisizione spagnola

Bibliografia

D'Addio 1974, Lebrun 1988, Ravera 1986

Demonologia - In un'accezione ampia, per demonologia si intende lo studio delle credenze demoniache nei vari culti religiosi. La convinzione dell'esistenza di esseri spirituali inferiori agli dei e capaci di influenzare le attività umane risulta comune a molte civiltà. Nelle antiche religioni politeiste i demoni erano entità intermedie tra l'uomo e le divinità, ma va rilevato che la natura di tali spiriti non era rivolta né verso il bene né verso il male. Le credenze religiose di assiri e babilonesi comprendevano numerosi demoni e i sacerdoti eseguivano incantesimi per proteggere la gente dagli spiriti malvagi. Nei culti zoroastriani persiani era radicata l'idea di una costante lotta tra il bene e il male. Nel giudaismo (dove sono riscontrabili evidenti influenze gnostiche) incontriamo un numero superiore di demoni che includevano anche deità di altre religioni, angeli decaduti, spiriti di persone malvagie decedute, guidati da Satana e responsabili delle avversità umane. Il Vecchio Testamento contiene riferimenti a demoni alquanto rapidi e vaghi. Nel Nuovo Testamento i demoni vengono caratterizzati come entità che ossessionano gli uomini possedendoli. Il male è personificato nel diavolo, probabile traduzione dell'ebraico Satana, il nome che appare più di frequente. In effetti nel Nuovo Testamento la lotta tra il bene e il male occupa ormai un ruolo centrale. Il diavolo è il grande nemico di Dio e lotta contro di lui per la conquista dell'anima umana; Dio si fece uomo in Gesù Cristo per salvare l'umanità da Satana. Negli scrittori dei primi secoli del cristianesimo la concezione dualistica di una lotta tra il bene e il male permane centrale e il pensiero di Agostino di Ippona si precisa in quella temperie divenendo il punto di partenza di ogni successiva riflessione cristiana. Satana, nel pensiero di Agostino, è l'angelo che si ribellò a Dio e guidò altri angeli ribelli (demoni) nella sfida contro il *bene*. Cristo risulterà vincitore ma dopo un ultimo cimento contro le forze dell'Anticristo, figura umana guidata da Satana per sconfiggere il disegno celeste della *Città di Dio*. Nel medioevo cristiano prevalse una tale visione del mondo e la lotta contro il diavolo unita al terrore dell'inferno costituisce il terreno comune delle costruzioni teoriche tese ad approfondire la natura del male e la figura di Satana. Questa riflessione sul mondo si concretizzava non soltanto in pensiero teologico ma veniva predicata da uomini di chiesa e fedeli in forme di religiosità sovente in contrasto con un'ortodossia che stentava a precisarsi (secoli Dodicesimo-Quattordicesimo). È in un tale complesso contesto di fede che la paura del diavolo e dei suoi seguaci finirà con l'assumere una fisionomia molto più articolata, configurandosi come il grande disegno cospiratorio contro Dio, la cui posta in gioco era l'anima degli uomini. In definitiva, nel corso del basso medioevo la demonologia si definisce in particolare come il settore della conoscenza che si occupa della presenza attiva di Satana in terra, dei mezzi impiegati dal grande 'ingannatore' per sedurre le menti e fare proseliti; divenne un campo di studi dove accanto a uomini di chiesa e teologi si incontrano filosofi, moralisti, studiosi del diritto e della medicina. Le loro riflessioni si incentrano su chi siano questi alleati di Satana e fino a dove si estendano le loro sfere di azione. Inevitabilmente la stregoneria e il mondo dell'occulto e della magia divennero il territorio privilegiato della demonolo-

© PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

gia. Dietro le millenarie storie di stregoni, streghe e negromanti si vede adesso l'influenza del diavolo, che conferisce a questi soggetti i poteri di causare un danno, di influenzare le forze della natura, di conoscere eventi futuri, di entrare in contatto con i morti, etc., in virtù di un patto stretto con lui, che impone la rinuncia alla fede cristiana, l'adorazione del diavolo in riunioni promiscue, alle quali gli adepti si recavano spesso in volo. Va parimenti ricordato che la sfera delle riflessioni demonologiche era sovente assai più ampia e rientrava nel contesto dello sviluppo intellettuale europeo relativo all'assetto del mondo, che caratterizzò i secoli XV-XVIII.

Fino al 'Canon Episcopi'

Gli scritti di demonologia, come detto, andarono lentamente costruendosi intorno a quei concetti base di patto col diavolo e di volo al sabba per adorarlo, e acquisirono una fisionomia ben strutturata nel corso del Quattrocento. Le cose non erano sempre andate così. Nel millennio precedente la demonologia cristiana aveva mantenuto un atteggiamento incerto nei riguardi di stregoneria e fattucchieria. Da un lato, in sant'Agostino magia bianca o nera erano ritenute parimenti pilotate dal demonio e gli esecutori materiali del maleficio andavano puniti con la morte, secondo quanto previsto dalle Scritture. Enorme, quindi, l'importanza della *Bibbia* nel segnare il destino futuro di magia e stregoneria: dalle proibizioni del Deuteronomio (*Dt*, 18, 10-11), alle minacce del Levitico (*Lv*, 20, 27), fino all'esplicita richiesta di sentenza capitale dell'Esodo: «maleficos/[as] non patieris vivere» (*Es*, 22, 18). Dall'altro lato, tuttavia, nemmeno mezzo millennio dopo Agostino, nel *Canon Episcopi* (906) di Reginone da Prüm constatiamo la presenza di una linea interpretativa scettica. Il *Canon* è un breve testo contenente istruzioni per i vescovi su come comportarsi nei riguardi di alcune superstizioni in materia stregonesca comunemente diffuse tra le popolazioni. Il piccolo testo costituisce il punto di riferimento obbligato della letteratura demonologica; un'autorità testuale, caposaldo per coloro che si opporranno alle sanguinose repressioni della stregoneria. In esso, il potere di infliggere un danno, quella capacità di certe persone di trasformarsi in animali e compiere voli notturni in missioni infanticide veniva attribuita alla malizia ingannatrice del demonio; queste persone (delle donne), illuse dal diavolo, andavano pertanto corrette nelle loro superstizioni e ricondotte nell'alveo dell'ortodossia.

La 'cristallizzazione' dei mitologemi

Nei secoli successivi al *Canon Episcopi* la tradizione rigorista si impose destinando a un'esistenza carsica la linea scettica. Le ragioni del mutamento derivano da riflessioni teoriche che influenzarono il concetto di stregoneria tra le *élites* istruite, ecclesiastiche e laiche, responsabili dell'azione violenta per vie giudiziarie. Ma a cosa fu dovuto il mutamento di prospettiva tardo-medievale, che fornirà i fondamenti teorici della sanguinosa repressione della stregoneria? L'elemento motore del nuovo paradigma interpretativo va probabilmente individuato nella lotta condotta dalla Chiesa contro i movimenti ereticali, che impresse una deriva persecutoria alla società medievale. Nel contesto della persecuzione di catari, valdesi, ebrei, templari, andò elaborandosi un complesso di idee definibile come «concetto cumulativo della stregoneria», in cui si intrecciarono vari motivi già accennati: il patto con il diavolo, la copulazione con lui, il volo in groppa a caproni o altro alle riunioni sabbatiche per venerare il demonio secondo rituali di inversione del cerimoniale cristiano. Tutto ciò trasforma streghe e stregoni in apostati, adepti di una nuova setta ereticale nemica di Dio, dello Stato, e dell'umanità.

L'"immaginario del sabba', ossia l'idea di una cospirazione di streghe e stregoni contro la società cristiana si fissa negli anni Trenta del Quattrocento, costruendosi intorno a quattro testi che ne definiscono la fisionomia: il *Formicarius* di Johannes Nider; l'anonimo *Errores gazariorum seu illorum qui scopam vel baculum equitare probantur*; l'opera *Ut magorum et maleficiorum errores* di Claude Tholosan; il *Champion des Dames* di Martin Le Franc. Un suggello ulteriore proverrà dal *Flagellum haereticorum fascinariorum* (1458) di Nicolas Jacquier. Su questi presupposti nel giro di un cinquantennio si moltiplica una letteratura di genere a opera di autori come Giordano da Bergamo (*Quaestio de strigis*, 1470 ca.) o Girolamo Visconti (*Lamiarum sive striarum*, 1460 ca.) orientati su posizioni favorevoli al *Canon Episcopi*; oppure Bernardo Rategno (*De strigiis*, 1505-1510 c.) o Bartolomeo Spina (*Questio de strigibus*, 1523), orientati su posizioni rigoriste.

La svolta del Malleus maleficarum

Ma si era frattanto già verificata un'importante correzione di prospettiva che fece compiere un salto di qualità alla produzione demonologica trascinandola sul terreno delle soluzioni pratiche dei problemi affrontati: occasione ne fu la pubblicazione del *Malleus maleficarum* (1486) dell'inquisitore domenicano Heinrich Kramer – a lungo considerato erroneamente coautore dell'opera, insieme a Jacob Sprenger (1437-1495), appartenente al suo stesso ordine. Con Kramer o Institor (dalla latinizzazione del lemma *Kramer* = merciaio), la nervatura del pensiero demonologico si concretizza calandosi nel sociale: la setta sarà prevalentemente composta da soggetti femminili descritti anche sotto il profilo sociologico. La donna, infatti, – questo l'assunto di base del testo – per essere psicologicamente e intellettualmente debole e portata alla lussuria cede più facilmente alle suggestioni diaboliche. Il potere di predire il futuro, suscitare tempeste rovinose per i raccolti, trasformarsi e trasformare in animali gli esseri umani, causare malattie e morte, etc., questo potere streghe e stregoni lo derivavano dal demonio loro signore. In quanto apostati della fede cristiana essi non devono vivere. Il concetto cumulativo non avrà una diffusione uniforme in Europa e negli Stati dove fu imperfettamente recepito (paesi scandinavi, Inghilterra, terre cristiano-ortodosse) le ondate repressive della stregoneria saranno meno cruente.

Dopo il Malleus*: l'apogeo*

La demonologia entra in una fase nuova nel XVI secolo. Le critiche a Kramer sui presunti poteri delle streghe già avanzate da Ulrich Molitor nel *Tractatus de Pytonicis Mulieribus* (1489) si saldano con i mai fugati dubbi che si rifacevano alla tradizione del *Canon Episcopi*. Da un lato lo scetticismo originario del *Canon* sulla realtà effettiva dei crimini operati dalle streghe in virtù del patto demonico riappare nell'opera di vari autori, come Pietro Pomponazzi, Andrea Alciati, Desiderio Erasmo, Michel de Montaigne, Johannes Wier (*De praestigiis daemonum*, 1563) o Reginald Scot (*The Discovery of Witchcrafts*, 1584). Dall'altro lato venne composto un cospicuo numero di testi che accentuavano maggiormente la realtà del crimine demoniaco e la necessità di cancellare dal consesso umano i suoi esecutori. Si tratta di opere in alcuni casi scritte da magistrati che avevano svolto un ruolo di giudici nei processi di stregoneria, come il *Daemonolatriae libri tres* (1595) di Nicolas Remy giudice in Lorena; il *Discours des Sorciers* (1602) di Henry Boguet giudice in Borgogna; il *Tableau de l'inconstance et instabilité de toutes choses* (1607) e il *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons* (1612) di Pierre de Lancre attivo in Labourd. In altri casi i testi furono il prodotto di uomini di chiesa, come i vescovi Peter Binsfeld autore del *De confessionibus maleficorum et sagarum* (1589), e Friedrich Förner, autore di decine di sermoni antistregoneschi a Bamberg all'inizio del Seicento; o il gesuita Martín del Rio cui si devono le *Disquisitionum magicarum libri sex* (1600); o, ancora, il frate Francesco Maria Guazzo (*Compendium maleficarum*, 1608). Tutte figure organiche alla strategia della Controriforma che vedeva la diffusione della stregoneria in Europa come conseguenza dell'eresia luterana. Sul fronte protestante, in Inghilterra, scrittori e teologi come William Perkins (*A Discourse of the Damned art of Witchcraft*, 1608) e George Gifford (*A Dialogue Concerning Witches and Witchcraftes*, 1593) si dimostrarono nel complesso sostenitori di una recrude-

scenza della legislazione sulla stregoneria, interpreti coerenti con il clima di una contrapposizione confessionale. Considerazioni di tipo diverso vanno riservate al *Discovery of Witches* (1647) di Matthew Hopkins e al *Confirmation* (1648) di John Stearn, trattandosi non di testi demonologici ma di scritti in difesa del loro operato come cacciatori di streghe.

Il declino

Se, come detto, il terreno privilegiato della demonologia furono la stregoneria e il mondo magico, gli autori degli scritti citati erano tuttavia inseriti nel più ampio contesto intellettuale europeo e le loro opere trascendono l'ambito specifico della persecuzione della stregoneria. La demonologia conferma pertanto di essere un soggetto estremamente 'composito', concettualmente connesso a visioni del funzionamento del mondo naturale e dell'organismo umano al corso della storia umana e divina, alla natura dell'autorità religiosa, politica e legale (Clark 1997). In questo senso più ampio la demonologia non era 'aberrante' bensì 'congrua' rispetto all'universo mentale delle popolazioni del tempo.

Il filo rosso dello scetticismo, mai morto, assumerà una varietà di forme negli scritti del XVII e XVIII secolo. Decisive, per quanto attiene a un uso pratico e operativo di questi trattati, furono le riflessioni e analisi di carattere specificamente giuridico. Fu grazie ai contributi teorici dei lavori di gesuiti e teologi morali come Adam Tanner (*Universa theologia scholastica*) e Paul Laymann (*Theologia moralis*, 1625), o alle contestazione dell'uso della tortura di Friedrich von Spee (*Cautio criminalis*, 1631), che la critica legalistica dapprima impose nei tribunali europei un ritorno al *processus ordinarius* e gradualmente fece passare contestazioni più radicali fino al ripudio totale dei fondamenti della demonologia con il voluminoso *De Betooverde Werelde* (1691-1693) di Balthasar Bekker, tradotto immediatamente in varie lingue oltre che in latino, e il *De crimine magiae* (1701) di Christian Thomasius. Senza dubbio alla fine del Seicento la superstizione restava ancora uniformemente diffusa in tutti gli Stati europei. Una decriminalizzazione formale la si ebbe soltanto in Inghilterra con l'abrogazione dei *Witchcraft Acts* del 1736. Ma il processo di demolizione teorica procedette costante e diede frutti solo con l'Illuminismo maturo. Non mancarono tuttavia scenari disomogenei. In Italia lo attestano il dibattito sorto intorno alla pubblicazione del *Congresso notturno delle lammie* (1749) di Girolamo Tartarotti e l'ostilità che l'opera incontrò in ambienti cattolici; in Austria e nelle terre di lingua tedesca le controversie e l'accesa pubblicistica (*Gassneriana*) suscitate dalle pratiche esorcistiche di Johann Gassner negli anni Settanta.

(O. Di Simplicio)

Vedi anche

Binsfeld, Peter; *Canon Episcopi*; Del Rio, Martín Anton; Kramer, Heinrich; Magia naturale; *Malleus maleficarum*; Marchio del diavolo; Molitor, Ulrich; Negromanzia; Nider, Johannes; Patto con il demonio; Pomponazzi, Pietro; Possessione demoniaca; Rategno, Bernardo; Sabba; Spee, Friedrich von; Spina, Bartolomeo; Sprenger, Jacob; Stregoneria; Tartarotti, Girolamo; Wier, Johann

Bibliografia

Abbiati-Agnoletto-Lazzati 1984, Bailey 2003, Behringer 2004, Bonomo 1959, Broedel 2003, Clark 1997, Cohn 1975, Ginzburg 1989, Jacques Chaquin-Préaud 1993, Kors-Peters 2001, Mackay 1980, Midelfort 2005, Ostorero-Paravicini Bagliani-Utz Tremp 1999

Denuncia - Sin dalla nascita dell'Inquisizione, delegata papale del medioevo, la procedura prevalente per ottenere le denunce fu quella di promuoverle durante il cosiddetto 'tempo di grazia', che prevedeva che il frate inquisitore, letto l'editto di fede che enumerava le eresie oggetto di repressione, leggesse anche un editto di grazia che obbligava tutti i fedeli a denunciare chi conoscessero come eretico, sotto pena della scomunica *ipso facto*; al tempo stesso il giudice prometteva il perdono a chi si fosse recato spontaneamente al tribunale per confessare le proprie macchie e denunciare i complici. Così al termine del tempo di grazia previsto, gli inquisitori potevano disporre delle denunce di eretici 'pentiti' che per usufruire della grazia si erano presentati a rendere una confessione volontaria, ad abiurare e a denunciare gli eventuali complici. Alle prime autodenunce potevano seguirne altre a catena, create dal diffondersi del timore di esser già stati denunciati e dalla spinta a rivelare i propri reati prima di essere citati *ex officio* come sospetti in un processo inquisitoriale. A questo tipo di delazioni e di autodelazioni si possono aggiungere le denunce pubbliche di parroci o anziani (tenuti a deporre sui crimini del loro distretto, come eredi dei testimoni sinodali di epoca carolingia), e quelle anonime di delatori privati. Chiuso il tempo concesso per le autodenunce o 'spontanee comparizioni' dall'editto di grazia, si aprivano le indagini processuali.

Quasi tutti i manuali per gli inquisitori non menzionano il tempo di grazia, limitandosi a considerare solo il processo di foro esterno nel 'tempo di giustizia': e di norma, anche dopo la fondazione del Sant'Uffizio romano (1542), essi distinguono tre modi d'avvio: per accusa, per denuncia e per *inquisitio ex officio*, che si possono riformulare come avvio su accusa di parte, su denuncia pubblica e per iniziativa del giudice. Ma va sottolineato che quest'ultima cela quasi sempre la denuncia anonima o tenuta segreta (anche se firmata). L'accusa non va confusa con l'antica sua forma privata, residuo del duello giudiziario (Bellamy 1973); accanto a quella di parte, esiste infatti l'accusa o denuncia pubblica di parroci e anziani come autorità comunali, tenute a denunciare per dovere d'ufficio, coprendo in modo capillare tutto il territorio. Si tratta di una procedura scarsamente notata dagli studi, ma fondamentale e di lunga durata nella pratica. Come gli 'anziani' o 'degani' dei quartieri urbani e dei distretti rurali, così i parroci come pubbliche autorità comunali avevano obblighi analoghi a quelli che fondavano la procedura di *presentment*, cioè l'accusa per testimonianza giurata da cui deriva l'istituto del gran giurì anglosassone (Green 1985). La denuncia era dunque un obbligo, ma il processo d'iniziativa vicinale-locale restava 'aperto' poiché garantiva all'accusato l'informazione sui propri accusatori, e al tempo stesso evitava a questi ultimi la taccia di delatori. Il ruolo dei parroci nella denuncia d'ufficio è diversa e assai rilevante: essi potevano denunciare all'inquisitore i 'peccatori pubblici' della loro parrocchia qualora si fossero dimostrati ostinati (ossia se pur ammoniti, anche con precetto penale, non si fossero ravveduti). Infatti la negligenza dei sacramenti, della messa e delle pratiche di culto, la stessa assenza dalla comune conversazione dei fedeli, bastavano a costituire indizio di eresia occulta sufficiente per avviare l'inchiesta. Contro i denunciati, come sospetti 'positivi' di eresia, si potevano ordinare *ex officio* perquisizione e arresto. Nel giugno 1547 a Venezia l'auditore del nunzio Giovanni Della Casa, sedendo insieme ai tre *Savii sopra l'eresia* appena istituiti dal Consiglio dei Dieci, riunì tutti i parroci e i maestri di scuola e li ammonì di sorvegliare tutti i parrocchiani e denunciare quelli che sospettavano di eresia, e pubblicò un editto allo stesso scopo. I processi del 1547-1548 furono avviati proprio grazie alla denuncia aperta o d'ufficio dei parroci urbani (Martin 1993: 66). Le denunce potevano essere ricevute anche nel corso delle visite pastorali: nel 1566, nel bresciano, durante la visita fu sufficiente dire che una donna «sente di raro la messa» per generare sospetti di eresia, e venne distribuito un *Index variarum superstitionum* da cui far partire le denunce stilando un elenco di fedeli che praticavano le superstizioni che i parroci avrebbero dovuto consegnare nel corso delle visite ai superiori diocesani (Montanari 1987: 37). Sospetti di crimini di eresia erano infine gli inconfessi per più di un anno. Sempre durante le visite, le denunce contro di loro potevano essere raccolte anche dai *testes communis*, cioè gli anziani convocati in assemblea, luogo per luogo, all'arrivo del visitatore.

L'*inquisitio ex officio*, avviata per iniziativa dell'inquisitore, designa anzitutto la facoltà di procedere, anche senza denuncia vicinale o di parte, contro i 'peccatori pubblici' o 'scandalosi', il cui reato-peccato sia manifesto o notorio (anche se si discusse a lungo su cosa costituisse la notorietà di un crimine: Lavenia 2004, Tanon 1893: 266-267). Tuttavia l'avvio *ex officio* nasconde spesso denunce anonime o segrete. Nella bolla di fondazione del Sant'Uffizio si diede facoltà ai sei cardinali della Congregazione «di procedere per inquisizione, investigazione o altrimenti anche d'ufficio»: l'attesa passiva della denuncia non fu dunque al primo posto tra le forme di avvio di un processo. Nei primi anni del nuovo tribunale, quando tutte le procedure ebbero ancora un carattere sperimentale, le forme di avvio furono sovente miste. A Siena, nel dicembre 1544, si agì contro un artigiano sulla base della denuncia sporta da membri della sua confraternita diretta da un dottore in Diritto canonico, e dunque di provenienza ecclesiastica. Le denunce successive, che si allargarono contro un vasto circolo di studenti, furono estorte allo stesso inquisito nel corso del processo (Marchetti 1975: 258-259). Altra fonte di denunce, infatti, fu ovviamente costituita dall'interrogatorio dell'imputato nel corso del processo, posto sotto tortura perché confessasse e rivelasse gli eventuali complici.

Un'altra importante via per ottenere denunce non menzionata dai manuali, che si limitano a considerare le procedure ufficiali di foro esterno, è quella che deriva dal foro interno della confessione sacramentale, e si fonda sulla classificazione dell'eresia come primo dei casi riservati mediante la scomunica. Il confessore ordinario infatti non era autorizzato ad assovere i peccati colpiti da scomunica, ma doveva rinviare all'inquisitore il penitente su cui fosse emerso, in confessione, un sospetto di eresia, che era appunto caso riservato con scomunica. In sostanza, delazioni e autodenunce si potevano ottenere attraverso il foro della coscienza in due modi. Il primo era l'azione dei chierici regolari in missione, specie se provenienti dai nuovi Ordini religiosi affermatisi in età tridentina, muniti della facoltà di assolvere dai peccati e dalle scomuniche, comprese quella per eresia, ora dal papa, ora dalla Penitenzieria Apostolica, ora dai superiori. Il secondo era l'impianto di una capillare sorveglianza dei parroci sull'obbligo della confessione pasquale. Dal 1546 gesuiti e teatini cominciano ad agire come confessori per ottenere molte autodenunce 'spontanee', premiate con l'assoluzione e l'abiura privata, di norma dietro condizione di una denuncia dei complici. Nel 1547 il 'pentito' Giovan Battista Scotti si presentò ai legati papali al Concilio, allora trasferito da Trento a Bologna, che delegarono ad assolverlo dal caso riservato di eresia il gesuita Alfonso Salmerón, in cambio delle sue denunce come informatore-delatore contro gli eretici bolognesi. Altro delatore fu Pietro Manelfi, che nel 1551 diede avvio agli arresti della rete anabattista veneta (Ginzburg 1970). I gesuiti inviati nelle missioni si specializzarono nell'individuare e nel denunciare eretici, soprattutto se organizzati 'in comunità'. Il padre Silvestro Landini, novizio di Ignazio di Loyola, con relazione del luglio 1550 denunciò gli eretici di Val di Magra, calvinisti-anabattisti (Caponetto 1987: 321); e furono sempre i gesuiti a condurre le missioni nelle Valli piemontesi e in Calabria (1565) contro le comunità valdesi, partecipando anche alla crociata contro quelli di Calabria (Scaramella 1999); e furono ancora i gesuiti a denunciare l'*élite* intellettuale senese dell'Accademia degli Intronati (Marchetti 1975: 51-57, 173).

Anche la nuova Inquisizione romana, nelle sue articolazioni periferiche, continuò a usare l'editto di grazia: l'avvio *ex officio* riguardò – come si è detto – solo la seconda parte della procedura, il processo penale vero e proprio, che si può dire *ex officio* perché venivano tenute segrete le denunce ottenute entro la scadenza fissata dall'editto di grazia. L'obbligo di delazione che esso prevedeva fu rinnovato nel doppio editto di grazia 'generale' promulgato da Giulio III per il giubileo del 1550. Il primo (*Cum meditatio cordis nostri*), riguardava la lettura di libri eretici e sospetti, annullava tutte le dispense fino ad allora concesse, e poneva un termine di due mesi – il tempo di grazia – perché tutti coloro che possedevano testi sospetti li consegnassero all'inquisitore: a questa condizione, un confessore di loro scelta, dotato di facoltà per entrambi i fori, avrebbe assolto i penitenti – a condizione che non fossero «eretici o sospetti di fede per altro che la ritenzione di tali libri, *anche senza dover fare alcuna abiura*». Lo stile era quello delle grazie di Penitenzieria per i casi riservati papali. Si concedeva di assolvere-riconciliare i penitenti ma con una sorta di abiura *segreta*, data direttamente in confessione sacramentale, dietro consegna dei libri proibiti e con una penitenza ad arbitrio del confessore; contro chi si sottraeva era attribuita ai cardinali del Sant'Uffizio la facoltà di procedere in sede di giustizia, direttamente o attraverso i commissari, ossia anche in deroga all'autorità degli inquisitori locali (Fontana 1892: 412-414). Il secondo breve con la stessa data (*Illius qui misericors*) concedeva invece la 'grazia' di un'abiura *privata* a chi si presentasse 'spontaneamente' entro tre mesi ad autodenunciarsi e a denunciare i complici: poiché «molti caduti in eresie differiscono di rientrare nel grembo della Chiesa cattolica, aborrendo la pubblica penitenza», si legge, era dato un tempo di grazia di due mesi, nei quali potevano avere l'assoluzione tutti coloro che si presentassero di persona agli inquisitori delle città in cui risiedevano, facendo abiura 'privata' degli errori e accettando la penitenza 'privata' che fosse loro imposta. Ma scaduti i termini, il secondo indulto apriva un ulteriore termine di un mese in cui, come negli editti di grazia medievali, si estendeva a tutti l'obbligo generale di denuncia «agli inquisitori dell'eretica pravità nelle loro città». Come gli inquisitori delegati del XIII secolo, così ora i cardinali del Sant'Uffizio, scaduti i termini perentorî, avrebbero potuto aprire i processi contro tutti coloro di cui i delatori pentiti avevano fatto in segreto i nomi (*Bullarium Cocquelines:* VI, 414-416). L'obbligo di denuncia fu intimato altre volte, come risulta dalla serie dei *decreta* dell'ACDF. Dopo il 1550, dunque, si ottennero autodenunce connesse al doppio editto di grazia giubilare, anche attraverso la confessione sacramentale: se emergeva il sospetto di eresia, i parroci sospendevano l'assoluzione, trattandosi di un caso riservato mediante scomunica papale, che non avevano il potere di assolvere, e imponevano ai penitenti di presentarsi all'inquisitore. Lo confermano i decreti della Congregazione, ribadendo come regola che «confessarii non possunt absolvere poenitentes qui moniti recusant denuntiare illos, quos sciunt esse haereticos vel suspectos de haeresi, licet dicant se illos correxisse vel esse dubios an ita sit» (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, Q 2-d, c. 23*r*). L'obbligo di denuncia di terzi anche attraverso la confessione sacramentale non si poteva cancellare né praticando la correzione fraterna né nel dubbio che si trattasse o meno di eresia. Con la redazione degli Stati d'anime fu minutamente controllato l'obbligo di confessione pasquale. I renitenti e gli inconfessi infatti venivano denunciati dal parroco e scomunicati dal vescovo, e chi si dimostrava renitente per più di un anno, secondo i canoni, diventava automaticamente sospetto d'eresia. Con una bolla del 5 gennaio 1559 stilata su richiesta dell'inquisitore generale spagnolo Fernando de Valdés Paolo IV estese anche ai confessori degli Ordini regolari l'obbligo di non assolvere chi non si autodenunciasse e non denunciasse eventuali altri presunti rei, e impose loro di rinviare i penitenti sospetti di eresia agli inquisitori (Prosperi 1996: 230-232).

Molte denunce sono quindi frutto della cosiddette 'comparizioni spontanee' o autodenunce che provenivano dal confessionale, sovente in seguito alla lettura pre-pasquale degli editti di grazia degli inquisitori e alle prediche quaresimali: in esse i parroci e i frati ammonivano i fedeli dell'obbligo, pena la scomunica, di denunciare eretici, streghe e altri peccatori colpevoli di reati contro la fede, il che in effetti si verificava subito dopo, nella confessione obbligatoria pasquale. Da uno spoglio nell'Archivio dell'Inquisizione di Modena, per esempio, ancora nel nel Seicento e nel Settecento si riscontra l'affollarsi di denunce e di comparizioni proprio durante la quaresima e in particolare nella settimana santa. Altro canale di denuncia erano i confidenti: non solo le spie, ma anche i cro-

cesignati e familiari, che costituivano le forze di polizia, salariate e onorate, dei tribunali locali del Sant'Uffizio. La denuncia anonima, in teoria, veniva scoraggiata salvo in casi di particolare gravità, ma la prassi dimostra che venivano favorite in alcune realtà locali, anche se non comparivano come prove durante il processo. A Milano, per esempio, chi non voleva denunciare apertamente «per timor di vendette» poteva farlo in modo anonimo gettando 'polizze' dalla finestra in camera dell'inquisitore, o facendole passare sotto l'uscio, o ponendole in apposite cassette situate nel duomo e in altre chiese della città (Fumi 1910: 34, 38-39).

(E. Brambilla)

Vedi anche

Abiura; Assoluzione *in foro conscientiae*; Assoluzione in foro esterno; Bolle e documenti papali; Casi riservati; Confessione: gli intrecci; Confessione giudiziaria; Correzione fraterna; Della Casa, Giovanni; Diritto canonico; Gesuiti, Italia; Gesuiti, Portogallo; Gesuiti, Spagna; Giubilei e *cruzadas*; Giulio III, papa; *Licet ab initio*; Manuali per inquisitori; Paolo IV, papa; Penitenzieria Apostolica; Processo; Savi all'eresia; Scomunica; Spontanea comparizione (Procedura sommaria); Visite pastorali, Spagna

Bibliografia

Bellamy 1973, Brambilla 2000, Brambilla 2007, *Bullarium Cocquelines* 1733-1762, Caponetto 1987, Firpo 1992, Fontana 1892, Fumi 1910, Garuti 2003, Ginzburg 1970, Green 1985, Lavenia 2004, Marchetti 1975, Martin 1993, Montanari 1987, Prosperi 1996, Scaramella 1999, Tanon 1893

De officio inquisitionis - Questo è l'*incipit* di un manuale inquisitoriale trecentesco, anonimo, composto probabilmente tra il 1320 e il 1325 e proveniente dall'ambiente dei padri domenicani bolognesi, che lo utilizzarono assiduamente. Si deducono le date approssimative dei termini *a quo* e *ad quem* dalla fonte più recente citata nell'opera, la collezione di Decretali *Clementinae* promulgata nel 1317, e dal fatto che non sono menzionate le *Extravagantes* del 1325. Il *De officio* è conservato in due copie ms. (BAV, *Vat. Lat.* 5092 e BUB, MS. 1515, rispettivamente appartenute in origine ai tribunali inquisitoriali di Ferrara e Bologna). Fu stampato per la prima volta a Venezia nel 1571 da Damiano Zenaro con il titolo *Tractatus seu forma procedendi contra de haeresi inquisitos*, insieme con il *Tractatus novus aureus et solemnis de haereticis* del giurista trecentesco Giovanni Calderini, al quale la tradizione, erroneamente, ha voluto attribuire anche il primo dei due trattati. Il *Tractatus seu forma procedendi* fu incluso dal celebre collettore e curatore di testi inquisitoriali, Francisco Peña, nella sua famosa raccolta di testi giuridici, *Tractatus universi Juris* (Venezia, 1584), nel t. 11, parte 2, ai ff. 410-421. Questa versione del trattato è arricchita dalle note del curatore del volume. Le molte scorrettezze dei testi a stampa sono notate da Lorenzo Paolini nella sua edizione critica (Paolini 1976).

L'attenzione degli studiosi moderni dell'Inquisizione fu riportata sul testo da Antoine Dondaine, che, nel suo studio sui manuali medievali, lo segnalò per il precoce e continuo rimando alle fonti e per la chiara e razionale costruzione, che introduceva un nuovo schema tripartito della trattazione, suddivisa in 27 capitoli: 1. gli ufficiali e funzionari dell'istituzione (*De officialibus officii inquisitionis*); 2. le categorie di persone che rientravano sotto la sua giurisdizione (*De hereticis, credentibus, receptatoribus, fautoribus et defensoribus*); 3. l'effettivo esercizio dell'ufficio (*De executione officii inquisitionis*). Secondo lo studioso francese il *De officio*, per la sua facile consultazione, fu la migliore e la più utile fra le compilazioni del genere prodotte durante il primo secolo dell'Inquisizione. Nonostante i pregi, esso fu destinato a essere soppiantato come guida inquisitoriale dall'enciclopedica e monumentale sistemazione fatta nel 1376 dall'inquisitore di Aragona Nicolau Eymerich nel *Directorium inquisitorum* (I ed. a stampa 1503), specialmente nelle edizioni riviste e commentate da Francisco Peña negli anni Ottanta del Cinquecento.

In tempi recenti Lorenzo Paolini ha curato un'esemplare edizione critica del *De officio inquisitionis*, accompagnata da un'esaustiva introduzione storica che chiarisce le circostanze della composizione dell'opera e fornisce un dettagliato apparato, che comprende un indice delle fonti usate dall'anonimo autore e dei nomi citati nell'opera. L'edizione è basata sul manoscritto bolognese. Altre informazioni sono state fornite dall'ampio studio sui manuali inquisitoriali di Andrea Errera (Errera 2000).

(J. Tedeschi)

Vedi anche

Eymerich, Nicolau; Manuali per inquisitori; Peña, Francisco

Bibliografia

Dondaine 1947, Errera 2000, Paolini 1976

Descartes, René (Cartesius) - Filosofo francese, cattolico, considerato a buon diritto tra i fondatori del pensiero moderno e tra i padri della rivoluzione scientifica, Cartesio (1596-1650) trascorse metà della vita nell'Olanda protestante, fedele al precetto di Ovidio *bene vixit, bene qui latuit* che assunse come motto. Non sembra essere un caso, allora, che le opere cartesiane siano state messe all'Indice – con la dicitura *donec corrigantur* – soltanto nell'autunno del 1663, ovvero tredici anni dopo la morte del filosofo, avendo Cartesio dal canto suo sempre adottato, anche e soprattutto nei confronti della Chiesa di Roma, un atteggiamento di massima prudenza e discrezione.

Esemplare è, in questo senso, il suo comportamento di fronte alla condanna di Galileo Galilei. Tra il 1630 e il 1633, infatti, Cartesio aveva composto un breve trattato di fisica intitolato *Il mondo o Trattato della luce*, in cui intendeva spiegare i fenomeni naturali «come in una favola», partendo dall'ipotesi che Dio avesse creato una quantità indefinita di materia estesa e che questa, messa in moto una volta per tutte secondo leggi semplici e universali, avrebbe da sola dato origine al polimorfico mondo nel quale viviamo. E tuttavia, venuto a conoscenza della condanna dello scienziato pisano, Cartesio decise di non rendere pubblico un lavoro pur lungamente promesso agli amici. Come scrisse nel novembre 1633 al dotto frate parigino Marin Mersenne: «mi ero proposto di inviarvi il mio *Mondo* per queste festività […]. Ma vi dirò che avendo fatto cercare in questi giorni a Leida e Amsterdam se ci fosse il *Sistema del Mondo* di Galilei [*Dialogo sopra i due massimi sistemi* (1632), n.d.a.] […] mi si è fatto sapere che era vero che era stato stampato, ma che tutti gli esemplari erano stati bruciati a Roma […]; ciò mi ha sconcertato a tal punto, che mi sono quasi deciso a bruciare tutte le mie carte o, almeno, a non lasciarle vedere a nessuno. Infatti non sono riuscito a immaginare per quale motivo egli, che è italiano e, come sento, pure benvoluto dal papa, abbia potuto essere incriminato se non perché avrà senz'altro voluto stabilire il movimento della terra, che so bene esser stato censurato altre volte da qualche cardinale […]. Ora, confesso che, se è falso, lo sono anche tutti i fondamenti della mia filosofia: esso viene, infatti, dimostrato in modo evidente per mezzo di tali fondamenti ed è talmente legato con tutte le parti del mio trattato che non potrei scorporarlo senza rendere mancante tutto il resto. Ma siccome, per niente al mondo, vorrei che da me uscisse un discorso in cui si trovasse la minima parola che fosse disapprovata dalla Chiesa, preferisco allora sopprimere il mio trattato che fallo uscire storpio» (Descartes 2005).

Il desiderio di non entrare in conflitto con la Chiesa cattolica portò in seguito Cartesio a sottoporre preventivamente la sua opera più nota, le *Meditazioni Metafisiche* (1641), alle obiezioni di numerosi dotti e filosofi, dedicandola, poi, ai teologi della Sorbonne, nel

timore che gli attacchi dei suoi antichi maestri, i gesuiti, già sferrati da Pierre Bourdin contro la *Diottrica* – uno dei tre saggi introdotti dal *Discorso sul metodo* (1637) – venissero reiterati anche contro le *Meditazioni*, se date alla luce prive delle opportune protezioni (cfr. la lettera a Mersenne del 30 settembre 1640, Descartes 2005). Va sottolineato, comunque, che nonostante la costante e manifesta volontà di non occuparsi di questioni teologiche, a partire da allora Cartesio fu tuttavia costretto a intervenire più volte su uno dei temi più scottanti dell'epoca, campo di battaglia per cattolici e riformati: l'eucarestia. Sollecitato dal futuro capo spirituale dei giansenisti, il giovane Antoine Arnauld, le cui obiezioni alle *Meditazioni*, le quarte, furono le più apprezzate dal filosofo (cfr. la lettera a Mersenne del 4 marzo 1641, Descartes 2005), Cartesio dovette infatti dar conto proprio della transustanziazione, *vexata quaestio* sulla quale – come ha accuratamente mostrato Jean-Robert Armogathe – egli tornerà, suo malgrado, nei sette anni seguenti, incalzato soprattutto, nel 1645, dal gesuita Denis Mesland (al quale scriverà due importantissime lettere, diffuse in ogni dove, dopo la morte del filosofo, dal devoto e imprudente Claude Clerselier), e nuovamente da Arnauld, nel 1648. Le perplessità di Arnauld – che torneranno del resto anche nella censura romana del carmelitano scalzo Giovanni Agostino della Natività (Tartaglia) datata 28 settembre 1663 – dipendevano strettamente dal fatto che la riduzione cartesiana della materia a *res extensa*, con la conseguente negazione della realtà delle qualità sensibili (colori, odori, sapori, etc.), sembrava rendere difficilmente spiegabile il permanere delle caratteristiche esteriori del pane e del vino (gli «accidenti reali» della scolastica), una volta mutatisi nel corpo e nel sangue di Cristo. Alla fine della dettagliata risposta, soppressa su consiglio di Mersenne nella prima edizione delle *Meditazioni* e reinserita nella seconda, edita ad Amsterdam nel 1642, Cartesio invocava altresì la superiorità della propria filosofia nello spiegare il mistero eucaristico, e la sua maggior conformità al canone tridentino, rispetto a quella aristotelica: «oso sperare che verrà un tempo in cui l'opinione che ammette gli accidenti reali sarà respinta dai teologi come poco sicura per la fede, ripugnante alla ragione, e affatto incomprensibile, e la mia sarà ammessa al suo posto come certa e indubitabile» (*Meditazioni. Quarte Risposte*). Un anno dopo, però, forse anche per l'agitarsi delle acque nella fino ad allora ospitale Olanda, Cartesio assumerà nei confronti della teologia ufficiale un atteggiamento diverso, meno fiducioso e ancora più guardingo. Va almeno segnalato, infatti, che sin dal 1639, col diffondersi della filosofia cartesiana nelle università olandesi, e in particolare a Utrecht, ai numerosi ammiratori di Descartes, primo fra tutti il medico Hendrik de Roy (Regius), si cominciavano ad affiancare altrettanti nemici, alla cui testa svettava il futuro rettore dell'Università di Utrecht, Gijsbert Voët. Questi, attraverso un attacco a Regius, riuscirà a far condannare formalmente dall'Università di Utrecht anche la 'nuova filosofia' (16 marzo 1642), dichiarandola rea nientemeno che di ateismo. Se, grazie ad amicizie importanti, Descartes uscirà illeso da tali gravissime accuse, la vicenda tuttavia lo convincerà ancor più dell'opportunità di tenersi ben lontano, per lo meno pubblicamente, dai dominî dei teologi. Come risponderà qualche anno dopo all'insistente Arnauld, tornando sul problema eucaristico: «dal momento che neppure lo stesso Concilio di Trento ha voluto spiegare in che modo il corpo di Cristo sia presente nell'eucarestia, e ha messo per iscritto che *esso vi si trova secondo un modo d'essere che a stento possiamo esprimere con le parole*, avrei paura di peccare di temerarietà, se osassi stabilire qualcosa in questa materia; preferirei invece esporre le mie congetture a viva voce, piuttosto che per iscritto» (lettera del 4 giugno 1648, Descartes 2005).

Del resto, la pubblicazione da parte di Armogathe e Vincent Carraud dei documenti relativi alla censura cartesiana del 1663 presenti nell'ACDF ha permesso, tra le altre cose, di verificare quanto lontana dai teologi fosse l'idea di abbandonare la filosofia aristotelico-scolastica. Se infatti il futuro vescovo di Savona Stefano Spinola, censore incaricato della lettura dei *Principia philosophiae* (1644) e de *Les passions de l'âme* (1649), sottolineava le difficoltà filosofiche del concetto cartesiano di materia – per lo più appellandosi alle definizioni di Aristotele –, il già citato Tartaglia, acuto lettore delle *Meditazioni metafisiche* e del *Discorso sul Metodo*, ritornava sul problema eucaristico, stigmatizzando ancora una volta l'incompatibilità della fisica cartesiana con la permanenza degli accidenti reali, del tutto giustificabile invece in una prospettiva aristotelica. Come ha mostrato Trevor McClaughlin, inoltre, l'identificazione tra cartesianesimo e anti-aristotelismo fu pure all'origine dei richiami alla tradizione fatti in nome del re dall'arcivescovo di Parigi, François de Harlay, al rettore e i decani dell'Università e ai presidi dei collegi parigini nel 1671, richiami che non videro tuttavia il sostegno del Parlamento di Parigi. Sempre in nome dell'aristotelismo, del resto, erano state redatte contro la filosofia cartesiana le censure private del gesuita lionese Honoré Fabri (1660) e del teologo marsigliese François Malaval, (1663), e quelle pubbliche dell'Università di Lovanio (1662), queste ultime, in particolare, probabile causa scatenante delle censure romane del 1663, nonché la condanna di Utrecht del 1642.

In realtà, sembra plausibile ipotizzare che, in Francia, la 'persecuzione' del cartesianesimo fosse legata prevalentemente all'identificazione e sovrapposizione di questo con il giansenismo, dolente spina nel fianco di Luigi XIV e dei gesuiti. Che il concetto cartesiano di libertà fosse apparentabile a quello giansenista sembra emergere anche dalla censura di Tartaglia – autore, si noti, di un inedito *Compendium de Gratia contra sententiam Jansenii* –, nella quale l'autore puntava il dito proprio contro la negazione cartesiana della libertà di indifferenza, tema al centro dei più aspri scontri tra giansenisti e gesuiti, nonché della condanna, nella celebre bolla *Cum Occasione* (1653), di una proposizione ritenuta presente nell'*Augustinus* di Giansenio, la terza, pericolosamente simile alla definizione che della libertà dava Cartesio nella *Quarta meditazione*. Certo, negli anni successivi alla censura romana il tema dell'eucarestia rimase delicato e centrale anche nel dibattito francese, ma ciò dipendeva probabilmente – più che da questioni puramente dottrinali – dagli insistenti e reiterati tentativi di alcuni cartesiani entusiasti, quali dom Robert Desgabets, di proporre le prudenti indicazioni cartesiane sull'eucarestia contenute nelle citate lettere a Mesland come dimostrazioni assolutamente rigorose e ortodosse del dogma.

Rimane comunque che a subire forse le maggiori conseguenze delle censure cartesiane fu uno degli spiriti più sinceramente cattolici della fine del Seicento, il padre oratoriano Nicolas Malebranche, la cui opera, esplicitamente ispirata a Cartesio e a sant'Agostino, finì all'Indice per ben tre volte – nel 1690, nel 1709 e nel 1714 –, la prima delle quali grazie agli uffici di un suo aggueritissimo nemico: per ironia della storia, il *leader* giansenista Antoine Arnauld.

(M. Priarolo)

Vedi anche

Aristotelismo; Atomismo; Galilei, Galileo; Giansenismo; Malebranche, Nicolas; Scienze della natura

Bibliografia

Armogathe 1977, Armogathe-Carraud 2003, Bouillier 1854, Descartes 1986, Descartes 2005, Gouhier 1978, ILI, McClaughlin 1979

De Thou, Jacques Auguste - *Maître des réquêtes*, presidente del Parlamento di Parigi, Jacques-Auguste de Thou (Parigi, 1553-1617) è fra i massimi storici del tardo Rinascimento. Proveniente da una famiglia di nobiltà di roba di estrazione parlamentare, figlio di Christophe de Thou, fu autore di una monumentale *Historia sui temporis* in 138 libri, che affrontava, nell'ultima edizione ginevri-

na del 1620 curata da Pierre Dupuy e Nicolas Rigault, il lasso di tempo delle guerre di religione in Francia sino al 1607. Strenuo oppositore della prima lega cattolica del 1576 e soprattutto della seconda, antimonarchica, espressamente organizzata dal duca Henri de Guise dopo il 1584 e il trattato di Joinville con la Spagna del 1585, fu fedele servitore di Enrico III, per quanto fortemente critico verso la politica fiscale e religiosa di quest'ultimo, e fu nettamente favorevole alla successione di Enrico di Navarra dopo il regicidio operato da Jacques Clément il I agosto 1589. Con altri parlamentari seguì la monarchia a Tours nel 1588, dopo la fuga del re a Blois in seguito alla giornata delle barricate del 12 maggio 1588. Passato dunque alla causa di Enrico IV, partecipò alla conferenza di Suresnes del 1593 e fu il principale redattore degli articoli noti come editto di Nantes (1598). Dopo il definitivo *ralliement* della seconda lega cattolica e del duca di Mayenne alla causa di Enrico IV in seguito all'assoluzione ricevuta da Clemente VIII nel 1595, de Thou diede avvio alla monumentale opera storica volta a ricostruire le cause e le modalità delle guerre civili, al fine di mostrarvi il ruolo deleterio giocato dall'ambizione della casa di Guise e l'uso strumentale che essa aveva fatto della religione. Il testo è fra le principali fonti della straordinaria fortuna del mito di Enrico IV come salvatore della Francia.

La I edizione della *Historiarum sui temporis pars prima*, datata 1604 (e nota come edizione Patisson) venne stampata a Parigi già nel 1603, e cominciò a circolare alla fine dello stesso anno, nelle mani del cardinale François de Joyeuse, il quale all'inizio dell'anno aveva già avuto e letto l'opera, e l'aveva prestata al cardinale Arnaud d'Ossat: fu proprio per il tramite di alcuni prelati francesi a Roma che venne dapprima diffuso il contenuto dell'opera, e – più tardi – vennero mantenuti efficienti i canali della diplomazia personale di de Thou quando l'aria della condanna si addensò sul testo. Lo storico spese la seconda metà del 1603 nella scrittura indaffarata di lettere ai suoi amici a Roma – fra i quali Christophe e Pierre Dupuy –, e nell'invio di copie a persone a lui vicine. La reazione fu violenta: il nunzio Innocenzo Del Bufalo richiese l'immediata soppressione e la condanna del volume di de Thou, ma Enrico IV sostenne lo storico e commissionò la traduzione e la pubblicazione in francese della prefazione. Il privilegio reale non venne mai ritirato. De Thou decise così di preparare una seconda edizione da cui avrebbe espunto i passi di critica più aspra nei confronti dei pontefici e degli Ordini religiosi. Il decreto di condanna dell'opera di de Thou da parte della Congregazione dell'Indice fu promulgato il 14 novembre 1609 e arrivò a Parigi il 9 dicembre. L'osservanza dei decreti della Congregazione, che non costituivano parte della legislazione francese, era materia di diplomazia, non di legge. L'Indice aveva censurato l'edizione del 1604, e soprattutto aveva severamente additato la prefazione dell'opera come «locis aliquantulis corrigenda», precisamente nei passi in cui de Thou negava la liceità dell'uso della forza coattiva nella repressione dell'eresia. Egli infatti vi aveva scritto che «il ferro, le fiamme, l'esilio e le proscrizioni sono più capaci di irritare che di guarire un male che, avendo la sua origine nello spirito, non può essere placato mediante rimedi che agiscono sul corpo. Non vi è nulla di più utile per questo che una sana dottrina e una istruzione assidua […]. Tutto si sottomette all'autorità sovrana dei magistrati e del principe, alla sola religione non si comanda affatto» (De Thou 1734: I, 313-314). Come già messo in luce da Vivanti, de Thou si inscrive nei canali dell'irenismo religioso a cavallo fra Cinque e Seicento, mediante la negazione della punibilità degli eretici, la contestazione radicale dell'Inquisizione romana, l'affermazione dell'inutilità politica della repressione armata della dissidenza religiosa che viene argomentata mediante il recupero del modello ecclesiologico della Chiesa antica, la quale praticava la correzione, e non la repressione, dell'errore di fede. Accanito sostenitore di un gallicanesimo non solo politico bensì ecclesiologico, nella prefazione De Thou definì persino non «légitime», e non solo controproducente per la *police*, l'uso della guerra contro gli eretici. Sin dal 1604 egli avviò i canali della sua privata diplomazia e dei contatti con i prelati francesi a Roma (soprattutto i cardinali d'Ossat, il cardinale Jacques Davy du Perron e il cardinale di Joyeuse) per avere notizie sulla ricezione della sua opera. Scriveva a Pierre Dupuy, il 20 settembre 1605: «se venite a sapere che il maestro del Sacro Palazzo intende procedere in modo che la libertà della storia ne possa soffrire, sono risoluto a sopportare tutto e a dissimulare, ma se si oltrepassano i limiti di una ammonizione caritatevole […] non intendo più rispondere né garantire che non si trovi chi, con una penna migliore della mia, vorrà vendicare l'ingiuria che mi sarà fatta» (BNP, *Dupuy*, ms. 409, c. 89*r-v*). Per tutta la durata del contenzioso de Thou ribadì la tesi della libertà della ricerca storica da qualsiasi condizionamento esterno. Tuttavia l'osservanza della censura fu ritenuta opportuna già nel 1610, quando Enrico IV tese le relazioni con Roma sino a un punto di rottura in virtù del contenzioso sui ducati di Julich e Kleve. E quando, dopo la sua morte, avvenuta il 14 maggio 1610, la reggente Maria de' Medici dovette dipendere dalla protezione e dall'amicizia del papa, il clima cambiò del tutto. In virtù della condanna dell'Indice sarebbe stato imprudente per la cattolica corte di Francia permettere che si continuasse la pubblicazione della *Storia*, almeno prima che si placasse il polverone. E solo nel 1614 il contenzioso fu ritenuto superato. Dopo che de Thou, che aveva negoziato per conto di Maria il trattato di Loudun fra cattolici e ugonotti, rientrò nei favori della corte, le edizioni francesi della *Storia* poterono riprendere a circolare.

(M. Di Sabatino)

Vedi anche

Censura libraria; Enrico IV, re di Francia; Francia, età moderna; Indici dei libri proibiti, Roma

Fonti

BNP, *Section Manuscrits Occidentaux*, *Fond de langues modernes*, *Dupuy*, 37, 38, 118, 119, 358, 409, 632, 706, 707, 708, 709, 913, 914

Bibliografia

De Smet 2006, De Thou 1734, ILI, Kinser 1966, Lestringant *et al.* 2007, Soman 1972, Vivanti 1963

De Vio, Tommaso (*detto* il cardinale Gaetano o Caietanus) - Nato il 20 febbraio 1469 a Gaeta, morto il 10 agosto 1534 a Roma, Tommaso de Vio entrò nell'Ordine domenicano nel 1484. Nel 1494 conseguì a Padova il titolo di *Magister Theologiae*; insegnò quindi a Padova, Brescia, Pavia e – tra il 1500 e il 1507 –, alla Sapienza di Roma. Nel 1508 fu eletto generale dei domenicani; nel 1517 fu creato cardinale, con il titolo di San Sisto; nel 1518 divenne arcivescovo di Palermo, e un anno più tardi – dopo la fallita presa di possesso da parte della Spagna – vescovo di Gaeta, e parallelamente legato in Germania (1518-1519) e in Ungheria (1523-1524).

Nonostante i suoi incarichi ecclesiastici come quelli di generale e di cardinale, e sebbene fosse uno tra i principali commentatori della *Summa theologiae* dell'Aquinate, il Gaetano, già nel corso della sua vita, fu pesantemente criticato per le sue posizioni teologiche. Influenzato dall'averroismo dell'Università in cui aveva studiato, Padova, nel suo commento al *De anima* di Aristotele, terminato nel 1509, aveva sostenuto che su base filosofica l'immortalità dell'anima fosse poco dimostrabile. Così, quando Pietro Pomponazzi affermò sostanzialmente l'indimostrabilità di quell'articolo di fede, il Gaetano, nel 1519, fu ritenuto responsabile della diffusione di tali idee destabilizzanti dal confratello Bartolomeo Spina. Nel frattempo De Vio aveva confermato le proprie posizioni nel corso del Concilio Laterano V, dove assieme a un altro padre conciliare, fu il solo a dare il *Non placet* alla norma secondo la quale i professori di filosofia avrebbero dovuto tenersi lontani da argomenti

critici verso la fede, impegnandosi invece in tutti i modi possibili a dimostrare, anche sul piano filosofico, la verità della fede cristiana. De Vio se lo poteva permettere, dal momento che egli, al tempo stesso, si era distinto nella battaglia contro il conciliarismo propugnato dal Concilio di Pisa (1511), in quanto sostenitore della *plenitudo potestatis* papale. Il Concilio di Pisa incaricò la facoltà di Teologia di Parigi della censura del Gaetano, ma la sua applicazione formale fu impedita dal re Francesco I. Il ruolo del Gaetano può essere paragonato a quello che avrebbe rivestito più tardi Roberto Bellarmino nel contesto dell'affermazione dell'ecclesiologia papale, e i pontefici, da Giulio II a Clemente VII – che lo definì 'luce delle Chiesa' –, erano ben consapevoli del loro debito verso quel domenicano tanto autonomo nel suo pensiero.

Non da ultimo De Vio fece valere il magistero dell'autorità papale nella *Causa Lutheri* di cui lo incaricò Leone X nel 1518, dotandolo di una delega di piena potestà giudiziaria nella questione. Il riformatore e il legato papale si incontrarono dal 12 al 14 ottobre 1518 ad Augusta. Durante e dopo l'incontro, il Gaetano scrisse 15 *Opuscola* rivolti a Lutero. A suo giudizio ciò che divideva la Chiesa era soprattutto l'affermazione che la certezza della propria giustificazione fosse un elemento costitutivo della giustificazione stessa: «Questo significa costruire una nuova chiesa» (*Opuscola* 111a). Il Gaetano fu poi a capo della commissione per i preparativi della *Exsurge Domine*, nella quale riuscì tuttavia a imporsi solo circa la richiesta di citare letteralmente Lutero nella bolla. Una qualificazione teologica delle proposizioni, da lui desiderata, non ebbe invece luogo. De Vio si poneva in maniera non acritica rispetto ai rapporti interni alla Curia e più tardi fece parte della partito riformatore capeggiato da Adriano VI. Anche all'interno del suo Ordine egli fu propenso a sostenere il movimento dell'Osservanza. L'opposizione di de Vio alla Riforma lo condusse, negli ultimi anni della sua vita, anche sul terreno dell'esegesi: a partire dal 1527 apparvero infatti in rapida sequenza i suoi commentari che coprivano quasi tutto il Nuovo Testamento, ma anche il *Pentateuco* e i successivi libri del Vecchio Testamento fino ai capitoli 1-3 di Isaia. L'esegesi del Gaetano provocò uno scandalo per l'aperta critica della Vulgata, del suo canone e del suo testo, che egli corresse secondo la versione ebraica e quella greca, concentrandosi in maniera stringente sul senso letterale, in favore del quale egli era pronto a rompere con le interpretazioni tradizionali. In ciò egli seguì l'orientamento tipicamente umanistico nel confronti di san Girolamo, rispondendo anche al bisogno di incontrare i riformatori sul loro stesso piano argomentativo e, non da ultimo, ponendosi in linea con una tradizione domenicana di letteralismo, che aveva avuto origine con lo stesso Tommaso ed era stata poi portata avanti da Savonarola. Il commento 'originale' del Gaetano provocò molta inquietudine e Lutero pensò che alla fine persino De Vio stesso fosse diventato luterano. La facoltà teologica di Parigi non si fece ostacolare nemmeno da Clemente VII nel censurare diverse proposizioni del Gaetano. Esse riguardavano, tra l'altro il suo commento della clausola sulla fornicazione/concubinato in *Mt* 19, 9 la cui non ricezione da parte della Chiesa lo meravigliava (in un parere stilato per Clemente VII De Vio si era mostrato 'liberale' anche riguardo alla questione del matrimonio di Enrico VIII, e avrebbe concesso al re inglese un secondo matrimonio secondo il modello vetero-testamentario); la confessione auricolare, che non era stata introdotta direttamente da Cristo; la lettera agli ebrei, la cui paternità paolina egli negava; più in generale, la sua critica al testo della Vulgata. Oltre a ciò si censurò l'opinione secondo la quale l'uso del volgare poteva risultare utile nel servizio di Dio, così come quella secondo la quale *Gc* 5, 14 non riguardava il sacramento dell'unzione. Infine de Vio fu di nuovo ritenuto reo di avere sostenuto l'indimostrabilità filosofica dell'immortalità dell'anima.

Ancora poco prima della sua morte, il Gaetano si difese: contestò soprattutto l'inasprimento delle proposizioni e sottolineò che – soprattutto riguardo alla questione della clausola sulla fornicazione/concubinato – egli aveva inteso solo portare argomenti alla discussione. In fondo fu proprio grazie a questo scritto difensivo che la facoltà teologica di Parigi, nel 1544, rinunciò a inserire nel suo Indice il commento al Nuovo Testamento del Gaetano. Con l'approvazione della facoltà comparvero tuttavia nel 1535, e in una versione ampliata nel 1542, le *Annotationes in excerpta quaedam de commentariis reverendissimi cardinalis Caietani S. Siixti* del suo confratello Ambrogio Catarino Politi (Lancellotto de' Politi). Nel tipico stile della Controriforma, e in nome del comune sentire ecclesiastico del tempo, Catarino considerava qualunque critica alla tradizione – anche semplicemente storica – come prossima all'eresia. Con Alfonso de Castro il Gaetano si guadagnò un ulteriore e influente avversario postumo. L'opinione di de Vio che confessare i peccati mortali prima di ricevere l'eucaristia non fosse un imperativo di diritto divino, ma solo una prescrizione della Chiesa, si poneva per Castro sulla stessa linea dell'insegnamento di Lutero; bastava la sola fede per ricevere i sacramenti. Con Castro il nome del Gaetano trovò infine un posto anche nel catalogo degli eretici di Gabriel Prateolus.

Gaetano stesso durante la sua vita aveva manifestato un atteggiamento scettico nei confronti dei preparativi di un Concilio, propendendo piuttosto una *riforma a capite*. Su questo terreno egli si mostrò tuttavia molto accondiscendente sulla questione della riforma disciplinare, e in un parere redatto intorno al 1531 e riguardante la Germania si pronunciò a favore del calice ai laici, del matrimonio dei preti e dell'uso del volgare nel rito pubblico della messa. Quando undici anni dopo la sua morte si aprì finalmente il Concilio di Trento, nelle discussioni questi punti disciplinari trovarono minore espressione rispetto all'ampiezza, piena di tensione, dell'eredità teologica specifica del Gaetano. La sua posizione sulla questione del canone biblico non aveva alcuna *chance*: si recepì infatti il canone del Concilio di Firenze e, attraverso la formula «pro sacris *et* canonicis [libris]» inserita nell'anatema conciliare si segnalò che non si voleva accogliere la distinzione del Gaetano tra testi sacri e testi canonici. Il progetto a più riprese avanzato di una nuova traduzione ufficiale della Bibbia in latino fu abbandonato in favore della Vulgata, alla cui autenticità la Chiesa restò aggrappata. A Trento non si arrivò certo a una condanna formale del Gaetano, ma proprio in virtù delle conseguenze del Concilio la 'non ricezione' del suo magistero andò di fatto accentuandosi, dato che influenti teologi come Melchor Cano, sostenitori di un indirizzo teologico e controversistico da 'fortezza assediata', rifiutavano come tendenzialmente eretico ogni lavoro di critica testuale alla Vulgata.

Gli atti riguardanti De Vio nell'ACDF fanno capire come anche l'Inquisizione romana si fosse occupata di lui nel contesto dell'Indice del 1559. Nel mirino degli inquisitori erano le dottrine specifiche criticate dal Catarino, ma anche le esplicite deviazioni del Gaetano dal pensiero di san Tommaso nel suo commento alla *Summa*. Il Gaetano si sottrasse per un soffio all'Indice romano. Tuttavia, sotto il papa domenicano Pio V, si procedette a un'espurgazione dell'opera del cardinale, che come autorità non doveva tuttavia essere danneggiata. Nella *Editio Piana* dell'opera di san Tommaso del 1569-1570, nella quale accanto al maestro del Sacro Palazzo Tomás Manrique fu coinvolto lo stesso papa, ci si accontentò alla fine dei punti più rilevanti da un punto di vista pratico, e a quelli sacramentali e disciplinari più delicati nel contesto della Controriforma, già qualificati da Catarino. Si trovò così un accordo con tredici grosse cancellazioni che spesso riguardarono anche l'intero corrispettivo commento del Gaetano. Sebbene fossero disponibili diverse proposte a riguardo, il progetto di una complessiva uniformazione tomistica del Gaetano, e dunque di una cancellazione di tutta la sua critica a Tommaso, venne portato a compimento solo in misura limitata. A tale proposito va segnalato il problema della conciliabilità della provvidenza divina e della libertà dell'individuo che Tommaso – secondo il parere di De Vio – non aveva sciolto in maniera convincente. Questa opinione pur netta poté rimanere intatta, cosicché la non uniformità

della dottrina ecclesiastica in materia di grazia e libero arbitrio, stabilita successivamente per intervento papale nel corso della controversia *de auxiliis divinae gratiae*, era già stata anticipata da Manrique e dal papa. Immediatamente dopo il lavoro sull'*Editio Piana* nel 1571, e dunque nel periodo iniziale della Congregazione dell'Indice, vennero espurgati anche i Commenti alla Sacre Scritture del Gaetano. Allo scopo si reclutò un gran numero di censori all'interno degli Studi dell'Ordine domenicano. Ma il progetto naufragò con la morte del papa domenicano, dopo la quale l'espurgazione non sembrò più opportuna, e si aprì la questione dei diversi criteri teologici da adottare. Il piano successivo di un'espurgazione romana del Gaetano non ebbe seguito. L'edizione lionese dei *Commentari* del 1639 si accontentò di cancellare due passi 'luterani', e solo nelle note a margine indicò le divergenze rispetto agli *standard* tridentini. L'Indice spagnolo del 1640 espurgò l'edizione di Lione in modo relativamente morbida, e indicò le più importanti espurgazioni dell'*Editio Piana*. Gli Indici spagnoli, al tempo stesso, prescrissero di cancellare De Vio dai cataloghi di eretici di Prateolus e di Castro. Come per quella romana anche per l'Inquisizione spagnola Gaetano non era un eretico, e nessuno poteva sostenere il contrario.

(C. Arnold)

Vedi anche

Bibbia; Cano, Melchor; Castro, Alfonso de; Catarino, Ambrogio; Concilio di Trento; Pio V, papa; Tommaso d'Aquino, santo

Bibliografia

Arnold 2008, Caravale 2007, Hallensleben 1985, Horst 1967, Pinchard-Ricci 1993, Stöve 1991, Wicks 1978

Deza Tavera, Diego - Nato a Toro nel 1443, era figlio di Antonio Deza e Inés Tavera. Fin dall'infanzia fu in rapporto con personaggi che occupavano posizioni importanti nella corte. Crebbe probabilmente, a causa della prematura scomparsa dei suoi genitori, nella casa di don Diego de Melo, che godette della fiducia dei sovrani fino al punto di essere nominato membro del loro Consiglio e *alcalde* degli *Alcázares* (fortezze) di Siviglia. All'età di diciassette anni lasciò la casa di questo signore e fece ingresso nel convento domenicano di San Ildefonso della sua città natale. Pochi anni dopo si trasferì nel convento di San Esteban di Salamanca, dove frequentò i corsi dell'università. Lì ottenne la *licenciatura* in Teologia ed ebbe per maestro Pedro Martínez de Osma, che sostituì provvisoriamente nella cattedra (il 16 dicembre 1477) per essere stato quest'ultimo accusato di eresia a causa delle idee esposte nel suo libro *De confessione*. Nel giudizio che si fece del libro di Osma Deza intervenne in difesa del suo maestro, fatto che gli costò la perenne ostilità di professori anziani, di gran prestigio intellettuale, come Pedro Ximénez de Préxamo e Pedro Díaz de Bustamante, meglio conosciuto come Costana. Dopo il giudizio Deza, nel 1479, occupò la cattedra come titolare. Dal 1477 al 1486 rimase professore nell'Università di Salamanca.

A partire dal 1486 la sua vita subì un cambiamento radicale: venne nominato precettore e confessore del principe Giovanni, figlio dei Re Cattolici ed erede al trono. Una nomina così importante sembra essere stata compiuta sotto l'egida del suo parente Rodrigo de Ulloa, *contador mayor* di Castiglia. Insieme alla dignità della nuova carica Deza ricevette la nomina a vescovo di Zamora per bolla di Alessandro VI del 14 aprile 1494. Pochi mesi dopo (23 giugno 1494) Deza venne promosso alla diocesi di Salamanca, anche se la sua nomina divenne effettiva nel luglio 1496. Fu in questa città che cominciò a prendere forma la sua attività politica come grande capo-fazione di corte: collaborò con i Re Cattolici nella riforma del clero e nel 1497 convocò il Sinodo nella sua diocesi; iniziò anche a formare un gruppo di fedelissimi collaboratori, che non lo avrebbero abbandonato per tutta la sua vita. Il primo di questi fu il nipote Juan Pardo Tavera, in quel momento, ottenuta da poco la *licenciatura*, aiutante del professore di Prima di Grammatica, Bartolomé Gumiel. Entrambi vennero arruolati da Deza a suo servizio. Nello stesso anno il principe don Juan si sposò con Margherita di Borgogna e la giovane coppia si stabilì a Salamanca; Deza fu il loro protettore e formò attorno a loro un gruppo di servitori da lui stesso patrocinati. Una tanto promettente carriera politica venne tuttavia troncata a causa della morte del principe, avvenuta il 4 ottobre 1497. Tale inatteso evento provocò la dispersione dei servitori del defunto principe: un gruppo cercò rifugio nella casa reale della madre, Isabella la Cattolica; un altro gruppo minoritario optò per la vita religiosa e solitaria, come logica risposta all'illusione delle glorie di questo mondo; infine il gruppo più forte e numeroso, nel quale Diego Deza si era posto come capo, scelse di servire il re d'Aragona Ferdinando il Cattolico. Nonostante il fatto che scegliere di appoggiare il principe consorte invece della legittima regina di Castiglia fosse una scelta politica rischiosa, Deza aveva compiuto un'analisi esatta della situazione politica e la sua scelta era destinata ad avere successo: per ciò che attiene l'aspetto religioso la spiritualità praticata dai seguaci della regina Isabella era intima ed esperienziale; tendeva quindi alla mistica ed era guidata – in generale – da membri dell'Ordine francescano. La spiritualità di Deza era molto più intellettuale, formalista, ed era guidata dai domenicani. Dal punto di vista politico la regina Isabella iniziò a non occuparsi dei problemi del governo della Castiglia dopo la morte dei suoi figli in segno di abbandono delle glorie di questo mondo, molto in consonanza con la spiritualità *recogida* che praticava. Tale attitudine provocò la perdita della protezione nei confronti dei suoi servitori, che gradualmente vennero rimossi dai seguaci del Re Cattolico dalle cariche principali di governo. Infine è necessario mettere in evidenza che in tale processo di cambiamento e di sostituzione dei gruppi di potere, i servitori di Ferdinando il Cattolico assunsero i valori religiosi, politici e sociali con i quali le *élites* castigliane avevano preteso dai sovrani l'istituzione dell'Inquisizione. In tal modo Deza, insieme con il gruppo di *fernandinos*, utilizzò l'Inquisizione per instaurare la sua ideologia e i suoi interessi nei diversi aspetti della monarchia.

Questa nuova fase della vita di Diego Deza iniziò con le nomine di vescovo della diocesi di Jaén (14 febbraio 1498) e di inquisitore generale (I dicembre 1498, quando Tomás de Torquemada era ancora vivo), dal I settembre 1499 inquisitore generale unico. Un'autorizzazione circa la creazione di un nunzio a Barcellona, datata 23 ottobre 1501, fu la prima che Deza firmò da solo, dato che in quelle precedenti compariva la sua firma insieme con quella degli inquisitori generali subdelegati da Torquemada prima di morire. Inoltre Deza ricevette un altro breve (nel 1502) mediante il quale il pontefice lo nominava unico giudice nelle cause di appello dell'Inquisizione. Con tali poteri iniziò la riforma dell'istituzione e l'applicazione delle sue idee.

1. In primo luogo, introdusse i membri della sua fazione politica nel Consiglio dell'Inquisizione: Bartolomé de Gumiel, che era stato primo inquisitore nel tribunale di Cuenca, Rodrigo Sánchez de Mercado, Martín de Azpeitia, nominato consigliere dell'Inquisizione il 20 settembre 1502, anche lui membro del Consiglio Reale; Antonio de la Peña e suo nipote Juan de Tavera, ridimensionando il ruolo delle personalità fedeli a Isabella la Cattolica.

2. In secondo luogo Deza ampliò il numero dei tribunali dell'Inquisizione, soprattutto nella Corona d'Aragona: fu in quest'epoca che vennero definitivamente istituiti i tribunali di Sicilia (1500) e Sardegna e che si tentò, senza successo, di fare lo stesso a Napoli, mentre non furono esenti da problemi le nomine di inquisitori fatte per questi tribunali. Allo stesso modo istituì per la prima volta il tribunale di Granada (1499) e nelle Isole Canarie (1505). Iniziò anche la riforma della procedura del Sant'Uffizio, ordinando che i tribunali si insediassero in determinate città e non fossero itineranti. Al fine di vigilare sull'eresia nel territorio del distretto dispose la realizzazione periodica di 'visite' da parte degli inquisitori.

3. Diede inizio a un autentico rivolgimento sociale, rimuovendo dal governo delle principali città castigliane ed aragonesi i seguaci di Isabella la Cattolica e introducendo i propri fedelissimi nelle cariche vacanti; per fare ciò si valse dell'Inquisizione. Così, a partire dal 1500, l'inquisitore Diego Rodríguez Lucero (cliente di Deza) iniziò la persecuzione dei *regidores* della città di Córdoba. In seguito estese la sua azione a Granada ai danni dell'arcivescovo fra' Hernando de Talavera. Le alterazioni che si produssero in questo regno nel corso degli ultimi anni del XV secolo e i primi del XVI non solo ebbero come conseguenza un cambiamento delle *élites* che lo reggevano, ma anche la riforma dell'apparato istituzionale del territorio, che andò nella direzione della scomparsa delle istituzioni musulmane, consentite dalle capitolazioni, e del rafforzamento degli organismi della Corona, processo che si accentuò dopo la morte di Isabella la Cattolica: la *Capitanía general*, i *Corregimientos* dipendenti dal Consiglio Reale e, infine, la *Chancillería*, istituita nel 1505. Simili purghe furono condotte dagli inquisitori Bravo e Palacios a Jaén, Arjona, Arjonilla e Llerena, compagni di Rodríguez Lucero e, come lui, clienti di Deza. Infine, non fu meno forte l'azione del Sant'Uffizio a Zaragoza, dove Hernando de Montemayor, arcidiacono di Almazán, che in seguito giunse al Consiglio dell'Inquisizione, scatenò il tribunale contro la famiglia di Juan de Lucena.

4. Ordinò di promulgare nuove Istruzioni che regolamentassero l'azione del Sant'Uffizio: il 17 giugno 1500 apparivano a Siviglia le prime redatte sotto il suo mandato, le quinte nella storia del Sant'Uffizio; constavano di sette capitoli. Nel 1504 dettava nuove Istruzioni a Medina del Campo, le seste del Sant'Uffizio, formate da quattro articoli.

Parallelamente svolse una intensa attività pastorale nelle numerose diocesi che occupò come vescovo, collaborando al progetto dei Re Cattolici di riforma del clero. Nel 1499 venne nominato vescovo di Palencia, dove celebrava il Sinodo, promulgando nel 1501 nuove costituzioni nelle quali definiva la vita e i costumi del clero. Nel 1502 i Re Cattolici gli affidarono la riforma del Collegio di San Gregorio di Valladolid, fondato da Alonso de Burgos, giudeo-*converso* protetto dalla regina Isabella, la cui spiritualità era diversa da quella di Deza. Questi approfittò della riforma per proporre come vicario generale uno dei suoi protetti nell'Ordine domenicano, fra' Antonio de la Peña, anche lui introdotto due anni dopo nel Consiglio dell'Inquisizione. L'11 dicembre 1504 il pontefice emise delle bolle con le quali Deza veniva nominato arcivescovo di Siviglia, sede nella quale rimase fino alla sua morte. Tra le prime decisioni che prese ci fu quella di introdurre nel *cabildo* ecclesiastico gran parte dei suoi servitori i quali, a loro volta, occuparono cariche all'interno dell'Inquisizione: Juan Tavera, Lope de Cortegana, Rodríguez Lucero, Diego Velázquez de Alderete, ecc.

Simili riforme non furono viste di buon occhio dai servitori di Isabella la Cattolica, né da buona parte delle *élites* urbane castigliane che l'avevano appoggiata nella sua ascesa al trono, le quali si videro allontanate da cariche ed uffici, per cui – una volta morta la regina – si rivolsero alla figlia Giovanna affinché, come erede legittima, regnasse in Castiglia, supplicandola con veemenza di sopprimere, o almeno di riformare, l'Inquisizione. Per accontentare i suoi sostenitori Filippo il Bello, ancora nelle Fiandre, scrisse una lettera (datata 30 settembre 1505) nella quale ordinava a Deza di sospendere le proprie funzioni come inquisitore generale; infine fu esonerato da tale carica dal papa Giulio II nell'aprile del 1506. Nonostante le pressioni e gli ostacoli che Ferdinando il Cattolico e i suoi seguaci frapposero al fine di impedire tale proposta, tra i quali spiccava la fragile salute mentale della figlia, il 28 aprile 1506 Filippo il Bello e Giovanna la Pazza arrivarono in Castiglia e riunirono le *Cortes* a Valladolid, dove Giovanna venne riconosciuta come nuova regina; Ferdinando il Cattolico fu pertanto costretto ad allontanarsi nei suoi regni patrimoniali d'Aragona, dividendo anche l'Inquisizione tra la Corona di Castiglia e quella d'Aragona. D'accordo con quanto promesso la prima decisione che i nuovi sovrani presero fu la soppressione dell'Inquisizione nel Regno di Castiglia, il che provocò grande giubilo tra i prigionieri del Sant'Uffizio e tra i giudeo-*conversi*. L'inattesa morte di Filippo il Bello (nel settembre del 1506) impedì però la completa trasformazione dell'Inquisizione. Vista la situazione della regina e la tenera età del figlio Carlo, i castigliani (guidati dal cardinale Cisneros) non videro altra possibilità che quella di ricorrere a Ferdinando il Cattolico affinché esercitasse come reggente fino a che il nipote Carlo non avesse raggiunto la maggiore età. Il vecchio re aragonese tornò in Castiglia e i suoi seguaci si affrettarono a occupare le cariche perdute per mano delle *élites* che avevano appoggiato Filippo il Bello; ebbene, l'avvicendamento non si verificò nell'Inquisizione, che continuò ad essere divisa tra Castiglia e Aragona; il pontefice propose Luis Enguera come inquisitore generale della Corona d'Aragona e Francisco Jiménez de Cisneros per la stessa carica nella Corona di Castiglia. Le nomine divennero effettive i giorni 4 e 5 giugno 1507 e fra' Diego de Deza, quando ebbe notizia della nomina di Cisneros, scrisse una dura lettera – dalla sua arcidiocesi di Siviglia – nella quale accusava il re di aver riposto la sua fiducia in Cisneros, il quale – a suo giudizio – avrebbe mitigato l'azione sociale ed ideologica portata avanti fino a quel momento dal Sant'Uffizio. Non convinse Ferdinando il Cattolico, il quale temeva delle rivolte in Castiglia nel caso in cui avesse affidato a Deza e ai suoi clienti i principali posti dell'Inquisizione. Fra' Diego de Deza rimase pertanto a Siviglia, collaborando sempre con il re aragonese, fino alla sua morte, avvenuta il 9 giugno 1523, anche se sembra sia stato promosso all'arcidiocesi di Toledo nel 1522, ma non poté mai occupare quella sede perché sopravvenne la morte.

Il potente domenicano non rimase comunque inattivo nella sua arcidiocesi; al contrario, forte dell'autorità e dell'influenza che la sua carica ecclesiastica e la sua amicizia con il re gli conferivano, realizzò una serie di riforme ideologiche e religiose che ottennero i loro frutti più importanti durante il regno di Filippo II, quando il sovrano attuò il processo di confessionalizzazione. Le sue attività principali furono:

1. Convocò il Concilio nella sua arcidiocesi dall'11 al 15 gennaio 1512 e promulgò alcune istruzioni nelle quali indicava il modo di vivere a cui avrebbe dovuto conformarsi il clero, seguendo il suo stile di religiosità.

2. Fondò il Collegio di Santo Tomás, in seguito trasformato in Università, con un'impostazione – secondo quanto recita letteralmente il suo statuto – opposta all'Università di Alcalá. Tale collegio fu chiara espressione dell'ideologia tomista castigliana, che si raccorderà con l'ideologia confessionale imposta da Filippo II. Vi studiò fra' Diego de Chaves, confessore di Filippo II.

3. Scrisse numerose opere finalizzate all'istruzione e alla educazione del clero, tra le quali troviamo: raccolte di sermoni, diverse istruzioni di Sinodi diocesani e collezioni di lettere. Ma la sua opera più importante dal punto di vista del pensiero filosofico-teologico furono le *Novae defensiones doctrinae beati Thomae* (4 tt., Siviglia 1517).

(J. Martínez Millán)

Vedi anche

Alcalá; Aragona, età moderna; Castiglia; Cisneros, Francisco Jiménez de; *Cortes*; Ferdinando il Cattolico, re di Aragona; Isabella la Cattolica, regina di Castiglia; Istruzioni spagnole; Lucena, Juan de; Lucero Rodríguez, Diego; Pardo Tavera, Juan; Talavera, Hernando de

Bibliografia

Cotarelo y Valledor 1902, Góngora 1890, Hernández 1972, Huerga 1977, Martínez Millán 1988, Martínez Millán 2000, Pérez Villanueva-Escandell Bonet 1984-2000

Diana, Antonino - Teatino palermitano, Antonino Diana (1595-1663) fu fra le più celebri autorità barocche in materia di casi di coscienza. L'ultima edizione delle *Resolutiones morales*, apparsa postuma nel 1698 a cura del cartusiano Martino di Alcolea, si compone di ben ottantadue trattati per un totale di poco meno di seimilaseicento *opiniones* su circa ventimila casi. In tale e poderosa mole casuistica, e nel convinto probabilismo che la nutriva, il composito fronte dei suoi avversari rigoristi o filo-giansenisti identificò una delle massime espressioni di una antropologia 'semipelagiana' e molinista, condivisa con i gesuiti, e di un neoterismo che apriva la teologia morale cattolica a nuove, necessariamente 'moderne' autorità. Nell'iperbole polemica del *Diana dixit* e nella ricerca di una prassi cristiana svincolata dall'*onus intolerabile* di una morale rigorosa la storiografia ha potuto perciò leggere l'espressione di un pervasivo progetto di disciplinamento o di una problematica, ma ineludibile *ars* negoziale.

Diana giunse a Roma nel 1637, cooptato nella cerchia di papa Urbano VIII Barberini, che gli affidò la carica di esaminatore dei vescovi. Nel 1645, con Innocenzo X, egli fu nominato consultore del Sant'Uffizio. Alessandro VII, infine, aggiunse anche la carica di esaminatore del clero romano. Di materie inquisitoriali Diana si era già occupato nella quarta parte delle *Resolutiones*, pubblicata a Lione nel 1635, dove compaiono cinque trattati sulle materie giudiziarie (*de denunciationibus*; *de delictis pertinentibus*; *de iurisdictio Inquisitorum; de tortura; de poenis*). Nodo principale da cui muoveva l'autore era quello, delicatissimo, del rapporto tra inquisitori e confessori. Difensore del primato assoluto dei vicari di Pietro (posizione a cui si accostò in funzione antigiansenista), Diana non fu affatto un sostenitore di tesi benigne, pur rispettando la consuetudine di esporre le diverse opinioni in campo come tutte probabili a meno di una precisa determinazione legislativa (che tuttavia non ne mutava lo *status* epistemologico). L'opinione condivisa da Leonard Lessius (Leys), secondo cui il *crimen* che non si può provare non va denunciato per non esporre il sospetto all'infamia, trova una rigida eccezione nei casi pertinenti all'Inquisizione, per i quali si è tenuti alla delazione anche in assenza di prove; casi nei quali, poiché la denuncia all'Inquisizione non ha natura *evangelica*, ma *iudicialis*, nessun tentativo di *correctio fraterna* è legittimo. Pertanto in caso di eresia formale, il figlio è sempre tenuto a denunciare il padre, la moglie il marito, un fratello, l'altro; e il timore di un danno *vita, fama et bonis externis* non può sottrarre il fedele al dovere della denuncia. È comunque di rilievo il fatto che dopo le prime otto, le restanti ventiquattro soluzioni consegnano il trattato *de denunciationibus* all'ossessione seicentesca per il reato di *sollicitatio ad turpia*. Non diversamente, nell'elencare i crimini di pertinenza dell'Inquisizione, alla voce eresia l'unico *casus* addotto è teso a respingere nei dettagli l'opinione del gesuita Enrique Henríquez convinto di dover fissare a vent'anni, se non addirittura a dieci, il periodo massimo di permanenza delle anime nel Purgatorio. L'elenco, tradizionale e sintentico, è occupato per il resto da una minacciosa galleria di apostati, scismatici, blasfemi, *percutientes sacras imagines*, maghi, negromanti, autori e lettori di testi di astrologia giudiziaria, e ancora da chi disprezzava il suono delle campane, spregio annoverato fra i *Turcarum errores*.

La parte più articolata è quella dedicata a circoscrivere le materie di contesa giurisdizionale. I *magistratus* (designazione imprecisata, non riducibile ai soli tribunali laici) sono immediatamente passibili di censura per ogni atto compiuto a danno della giurisdizione inquisitoriale, alla quale sono in obbligo di *praestare auxilium et favorem*. Tali atti vanno dall'offendere oppure minacciare ministri, avvocati, procuratori denuncianti, testimoni, fino al trattenere in altre prigioni gli inquisiti e al trascinare in giudizio i membri del clero in tribunali non ecclesiastici *extra casus a iure permissi*. Sui reati religiosi Diana è insolitamente lapidario: nessun pretesto (neppure l'ingiustizia della sentenza) può giustificare il fatto che altri giudici si intromettano *in causis haereticalibus*. Un forte senso politico accompagna il probabilismo di Diana anche nelle pagine dedicate al rogo, al significato e allo scopo dello spettacolo pubblico della morte. L'eretico che muore *negativus*, scrisse, rifiutandosi di confessare l'errore e di professare la verità, non potrà essere assolto. Non c'è mediazione possibile fra la pacificazione collettiva, implicita nella morte redenta, e lo scandalo, l'orrore di una morte dannata. Diana, in questo caso, accetta senza grandi discussioni una tesi del gesuita Tomás Sánchez, e non entra nel consueto gioco del confronto fra *opiniones*. Cita tuttavia un intero passo dai *Dubia regularia* di Laurenzo de Portel (ristampati a Lione nel 1633), in cui il teologo francescano obiettava a Sánchez che la sua dottrina era *dura* e ricordava quanto per un eretico persuaso (e dunque sincero) risultasse *violentius et magis infame* dichiarare in pubblico una verità non creduta, e come l'assoluzione *in articulo mortis* avesse pieno valore sacramentale. Il confessore che accompagnava l'eretico *ad combustionem* impartiva comunque l'assoluzione. Le fiamme del rogo inquisitoriale, dunque, non corrispondevano mai alle fiamme dell'inferno.

(S. Burgio)

Vedi anche
Confessione: gli intrecci; Confessione giudiziaria; Confessione sacramentale; Probabilismo; Sánchez, Tomás

Bibliografia
Burgio 1998, Portone 1991(a)

Diari di coscienza - L'uso di far redigere dei 'diari' di coscienza trovò in età moderna una propria collocazione all'interno della pratica della direzione spirituale. Con il Concilio di Trento era stato rinnovato il valore della confessione individuale e da allora venne ribadito l'obbligo per tutti i battezzati di praticarla almeno una volta l'anno. Anche la direzione spirituale aveva assunto di conseguenza un nuovo rilievo, configurandosi come ambito individuale della cura d'anime, come rapporto personale tra direttore e diretto. Tra i nuovi Ordini religiosi la Compagnia di Gesù fu quella che pose maggiore impegno nella direzione delle coscienze. Il metodo gesuitico di direzione introdusse tra l'altro alcune importanti novità: accentuò la stabilità del rapporto tra penitente e direttore e attribuì particolare rilievo alla pratica della confessione generale. In molti casi questa abitudine all'auto-esame si consolidò con la pratica degli *Esercizi Spirituali* di Ignazio di Loyola, pratica attraverso la quale tendeva a stabilirsi un nesso preciso tra esame di coscienza e scrittura. Dopo una confessione generale un direttore poteva chiedere infatti alla proprio/a penitente, di stendere un rendiconto di coscienza, così da fornire a lui del 'materiale' sulla base del quale poter esercitare un'opera di discernimento. Il/la penitente, stendendo periodicamente dei resoconti – la cui ampiezza e ricchezza di dettagli variava a seconda delle richieste del direttore – e consegnandoli al direttore subito dopo averli scritti, affidava a questo la direzione della propria anima. La scrittura redatta per obbedienza poteva dunque diventare anche per il/la penitente un momento di riflessione e di scavo profondo sulla propria vita, prima tappa sulla via della perfezione ma, nello stesso tempo, rimaneva comunque uno degli strumenti di cui si avvalse la gerarchia ecclesiastica per esercitare la guida e il controllo sulle coscienze. Il confessore in questo modo penetrava gli animi dei/delle penitenti e ne coglieva i segreti più nascosti; rileggeva le parole, rifletteva su di esse e cercava di cogliere ogni sfumatura in grado di rivelare l'intimo della coscienza. A quel punto, dopo averne vagliata l'ortodossia, dava indicazioni precise su come proseguire il percorso di perfezionamento intrapreso. L'autenticità di un'esperienza spirituale veniva valutata dunque anche attraverso la scrittura. Nei casi di presunti doni mistici, le categorie di riferimento cui si rifacevano gli esperti di *discretio spirituum* in età moderna erano tre: quella della santità – e dunque della provenienza divina dei carismi –, quella dell'inganno diabolico, e quella della

'affettazione', che chiamava in causa l'inganno umano deliberato, ma anche l'auto-inganno. Dopo la ridefinizione delle procedure delle cause dei santi del Sei-Settecento con i provvedimenti prima di Urbano VIII e poi di Benedetto XIV, attraverso l'analisi degli scritti, si provava l'animo del candidato (o della candidata) agli altari; scritti ortodossi avrebbero provato l'ortodossia dell'aspirante santo, mentre un documento sospetto di eresia avrebbe potuto arrestare tutta una procedura e attivare il controllo inquisitoriale. L'esame degli scritti costituiva dunque un momento chiave sia per il candidato agli altari, nella verifica dei 'requisiti' alla santità, sia per l'inquisito/a in sospetto di 'affettazione', offrendo prove a suo favore o a suo discapito come ipocrita o come vittima di illusione demoniaca. Nell'uno e nell'altro caso veniva meno il carattere segreto di questi documenti, il foro giudiziario tendeva spesso ad appropriarsi dei mezzi del foro sacramentale: le informazioni raccolte in confessione, potevano talvolta essere utilizzate anche dagli inquisitori, diventando un ulteriore strumento di controllo.

Il ricorso alla scrittura nella pratica della direzione si trova esplicitato soprattutto nei manuali di direzione gesuitici: ad esempio nel *Direttorio ascetico* (1752) di Giovan Battista Scaramelli, laddove tratta dell'esame di coscienza. Tra gli avvertimenti che l'autore rivolge al direttore, si legge: «osservi nei rendiconti di coscienza che gli renderà il suo penitente, quale sia quella passione che più lo domina, quale quel difetto su cui cade più spesso». In quegli stessi manuali si leggono frequenti inviti alla cautela e alla prudenza nel discernimento, che diventavano tanto più accorati, quando ci si occupava degli animi femminili. Jean Gerson nel suo *De probatione spirituum* (1401) aveva messo in guardia i direttori a tale proposito e, ancora nel Settecento, Scaramelli, in più punti della sua opera esprimeva avvertimenti che andavano nella stessa direzione: il direttore avrebbe dovuto essere «cauto», e anche «sospettoso», se necessario, nell'esaminare le rivelazioni delle donne. I rischi derivanti dalla vicinanza con l'altro sesso erano ben noti e i pericoli non erano solo di natura sessuale. Nei testi di direzione sono spesso richiamati tutti gli stereotipi sull'inferiorità delle donne. Un direttore saggio e prudente avrebbe dovuto pertanto far ricorso a ogni strumento atto a vagliare l'animo della propria penitente, non ultimo anche quello di far redigere resoconti di coscienza; in questo caso, tuttavia, egli avrebbe dovuto usare molta circospezione, in quanto le donne per loro natura sarebbero state più facilmente soggette all'inganno e alle seduzioni del maligno. Nell'età della Controriforma questo controllo sul mondo femminile venne percepito dalla Chiesa come necessario anche per la fama di santità guadagnata da donne carismatiche che, tra Quattro-Cinquecento, in alcune città dell'Italia centro-settentrionale – come hanno mostrato gli studi di Gabriella Zarri – furono venerate ancora viventi come sante (le 'sante vive'). Da un lato si avvertiva ora il rischio connaturato al riproporsi di modelli di santità mistico-profetico di origine medievale; dall'altro si guardava con maggiore sospetto a quei rapporti tra direttori e penitenti donne, nei quali le gerarchie e i ruoli di potere tradizionalmente maschili potevano apparire pericolosamente sovvertiti.

Molti dei diari a noi oggi pervenuti sono di mano femminile e furono conservati come testimonianze di santa vita, molto probabilmente – il più delle volte – in attesa dell'avvio di una procedura di riconoscimento del percorso di santità, presso gli archivi ecclesiastici degli ordini ai quali appartenevano i direttori, oppure, in molti altri casi, negli archivi inquisitoriali insieme agli incartamenti processuali per simulazione o 'affettazione' di santità. Generalmente queste fonti rimasero manoscritte e si giunse alla stampa solo quando i direttori, curando la pubblicazione delle vite delle loro penitenti, vi inclusero anche passi tratti dai loro diari. Le autrici di queste scritture avevano livelli di acculturazione assai differenziati: chi aveva fatto una scelta monastica generalmente ebbe la possibilità di accedere a una certa istruzione; chi invece era entrata nel terzo Ordine, come la bolognese Angela Mellini, si trovò da analfabeta a doversi cimentare nell'impresa di scrivere. In diverse occasioni dunque questo fu il solo modo attraverso il quale alcune donne ebbero accesso alla scrittura. I modelli letterari che esse ebbero presenti furono generalmente le *Confessioni* di sant'Agostino e poi, soprattutto, la *Vita* di Teresa d'Ávila – anch'essa redatta dalla santa spagnola per ordine del confessore –, anche se non mancarono di ispirarsi a modelli diversi da questi, come le vite di sante e devote a loro contemporanee.

Nonostante la scrittura di queste donne fosse all'inizio in molti casi comandata, essa avviava talvolta, quasi inevitabilmente, un importante lavoro di presa di coscienza di sé; diventava un momento di riflessione sulla propria esperienza spirituale, offrendo così anche un'occasione di crescita e maturazione personale. All'interno di questa modalità di 'scrittura obbediente', dunque, le penitenti potevano arrivare a ritagliarsi uno 'spazio di espressione autonoma': ripensavano la propria esperienza spirituale, ripercorrevano a ritroso le tappe di una esistenza ma, soprattutto, venivano in qualche caso messe in condizione di rielaborare la propria esperienza mistica come conoscenza sperimentale di Dio. In questo modo oltre ad avviare un lavoro introspettivo, maturavano un certo grado di consapevolezza del proprio ruolo di dirette interlocutrici del divino, di mediatrici tra cielo e terra. I contenuti delle loro scritture si arricchivano talvolta di messaggi di rinnovamento religioso, in alcuni casi vere e proprie manifestazioni profetiche: allora le carismatiche ammonivano ed esortavano – con toni degni di Caterina da Siena –, laici ed ecclesiastici alla conversione e a un maggior rispetto del dettato evangelico, fino ad annunciare l'avvento di una nuova era della cristianità. A volte questo avvenne estromettendo la gerarchia ecclesiastica maschile dal suo ruolo di potere ma molto più spesso attraverso la messa in atto di una strategia di relazione che Alison Weber ha definito, parlando di Teresa d'Ávila, la «retorica della femminilità»: tanto più cioè la donna si sottoponeva all'autorità del proprio confessore riconoscendo la propria marginalità, tanto più il padre le concedeva ampi margini di autonomia e occasioni di legittimazione alla propria esperienza e alla propria scrittura, rompendo il silenzio paolino imposto alle donne (Weber 1993). Allora poteva accadere che, rispetto alla scrittura, esse rifiutassero l'idea di esserne le autrici, sostenendo che fosse la divinità stessa a guidare la loro penna e – rimettendosi così completamente all'autorità del confessore – dichiaravano di essere disponibili a obbedire anche, se necessario, rinunciando a quelle comunicazioni se ciò fosse stato loro richiesto. In questo modo esse garantivano – più o meno consapevolmente – il mantenimento della gerarchia e dell'ordine sociale, conquistandosi però, come è stato osservato da Patricia Ranft, un ampio spazio di autonomia (Ranft 2000). Allora il rapporto con il direttore, da rapporto di soggezione, poteva assumere i tratti dell'amicizia spirituale, se non talvolta quelli della maternità spirituale: poteva verificarsi così che, non solo le donne ricorressero ai direttori per essere guidate sulla via dello spirito, ma anche che i direttori si affidassero ai loro consigli. A volte la stessa funzione sacerdotale del padre spirituale ne usciva rafforzata, come ha osservato relativamente ad alcuni casi spagnoli Jodi Bilinkoff: la familiarità con queste donne carismatiche faceva acquisire ai religiosi una certa competenza in materia di direzione, ne arricchiva spesso l'esperienza a livello personale ma anche professionale e ne riconfermava l'autorità come ecclesiastici (Bilinkoff 2005). In tale ottica anche le stesse scritture 'su comando', rivelano interazioni complesse, tanto che in alcuni casi sarebbe più appropriato parlare di testi di 'composizione plurale' ovvero di scritture prodotte non solo dal soggetto scrivente, ma frutto di una interazione profonda tra direttore e penitente.

(E. Bottoni)

Vedi anche

Ágreda, María de; Benincasa, Orsola; Canonizzazione dei santi; Di Marco, Giulia; Direzione spirituale; *Discretio spirituum*; Donne e Inquisizione; Fabbroni, Francesca; Ferrazzi, Cecilia; Finzione di santità; Ignazio di Loyola, santo; Janis, Maria; Mellini, Angela;

Negri, Paola Antonia; Pelagini; Profetismo; Quietismo; Roveri, Lucia; Scaglia, Desiderio; Scorza, Maria Simonetta; Serafina di Dio; Teresa d'Ávila, santa

Bibliografia

Berthelot du Chesnay 1957, Bilinkoff 2005, Bottoni 2004, *De la autobiografia* 2005, Ferrazzi 1990, Malena 2007, Pegon 1957, Poutrin 1995, Prosperi 1994(b), Prosperi 1996, Ranft 2000, Weber 1993, Zarri 2003

Dias, Luís (*detto* il Messia di Setúbal) - Il sarto e piccolo commerciante nuovo cristiano Luís Dias, originario di Setúbal, è figura indissolubilmente legata al suo contemporaneo Gonçalo Anes, detto Bandarra, un calzolaio vecchio cristiano di Trancoso, nonostante i rapporti fra i due personaggi continuino a rimanere oggetto di valutazioni contrastanti da parte degli studiosi. Usciti entrambi nell'*auto da fé* dell'Inquisizione di Lisbona del 23 ottobre 1541, i due operarono nel clima di forte messianismo che si era diffuso a partire dagli anni Venti tra le comunità dei nuovi cristiani, a seguito dell'arrivo in Portogallo nel 1525 di una delegazione guidata dal misterioso ebreo David Reubeni che si fermò nel regno per circa un anno e mezzo. Reubeni risvegliò la speranza di un'imminente venuta del Messia. A essa fece seguito anche la divulgazione di una serie di calcoli e interpretazioni relativi all'attesa del Messia, compiuti clandestinamente nel Trás-os-Montes (Miranda do Douro, Mogadouro, ecc.). Sussistevano comunque inevitabili divergenze. Secondo alcuni il Messia sarebbe giunto entro il 1544, secondo altri entro il 1575.

Se con le sue strofe Bandarra fu avvertito, anche la sua volontà, come il profeta del messianismo *converso*, Dias venne considerato il vero e proprio Messia, riuscendo così a concentrare le aspirazioni di molti giudaizzanti, come avrebbe riferito in una lettera indirizzata a Roma lo stesso inquisitore generale, l'infante Enrico: «Un calzolaio di Setúbal, nuovo cristiano, di nome Luís, si fece messia, e con falsi miracoli portò molti nuovi cristiani a credere che lo fosse; e lo adorarono e gli baciarono le mani come a un messia» (GTT: I, 322). Una parte dei diplomatici nuovi cristiani si difese presentandolo come un uomo pazzo, ma non eretico; una giustificazione in linea con l'esistenza di due diverse forme di messianismo, derivate da esegesi di differente natura (curiosamente, proprio come gli interpreti più ortodossi, sia Bandarra, sia Dias si ispiravano al testo del Vecchio Testamento, recuperandone però gli elementi più esotici, che si prestavano all'allegoria e alla mistica popolare, finendo per derivarne visioni apocalittiche, inaccettabili agli occhi dei primi).

Luís Dias «interpretava le profezie e i simboli della Bibbia esclusivamente in favore degli individui della sua nazione e delle loro speranze di redenzione» (Lipiner 1993: 60). Incarcerato nel palazzo degli *Estaus*, a Lisbona, il 9 febbraio 1538, sostenne di essere un buon cristiano e di riconoscere in Cristo l'unico Messia. Circa il contenuto di un'oscura lettera trovata nella sua abitazione, dichiarò di non saperne nulla e aggiunse che era solito acquistare vecchi fogli con cui incartava le spezie che vendeva. Si servì di un certificato per dimostrare che i suoi primi due figli erano per natura circoncisi dalla nascita. Nonostante i dubbi dell'inquisitore João de Melo e Castro, nella sentenza emessa l'11 luglio dello stesso anno Dias fu soltanto condannato a quattro mesi di carcere, dove fare penitenza. Gli fu inoltre proibito di accogliere nuovi cristiani nella sua casa e fuori dagli orari stabiliti. Le accuse nei suoi confronti continuarono comunque ad accumularsi sul tavolo degli inquisitori, che nel dicembre 1539 procedettero al secondo arresto di Dias. Questi riferì allora ai giudici di avere 34 anni, di essere nato a Viana do Alentejo e di essersi sposato a Montemor-o-Novo, da cui si sarebbe poi trasferito a Setúbal perché in quella città abitava suo padre. Di fronte alle testimonianze avverse Dias continuò a negare, anche dopo che gli fu presentato il libello dell'accusa e ulteriori elementi a suo carico che insistevano sui delitti di cripto-ebraismo commessi poco prima dell'arresto (le colpe precedenti al 1535 erano infatti state annullate dal perdono generale) e dopo essere stato liberato nel 1538, ma anche sulla questione della circoncisione naturale dei figli, un fenomeno a cui la tradizione ebraica attribuiva un carattere eccezionale, legato a credenze messianiche, sebbene ciò fosse ignorato dagli inquisitori.

Nonostante il secondo processo di Dias sia sopravvissuto in modo incompleto, Elias Lipiner è riuscito a ricostruire i vari percorsi del Messia di Setúbal e dei suoi principali seguaci, il medico Francisco Mendes, il dottor Dionísio e maestro Gabriel. Gli ultimi due fuggirono in tempo dal Portogallo e furono bruciati solo in statua. In realtà il dottor Dionísio sembra non aver avuto particolari difficoltà a scappare, poiché era medico della famiglia reale e disponeva di denaro a sufficienza per organizzare l'esilio. A quanto risulta, si sarebbe recato a Londra e quindi ad Anversa, dove rimase tra 1533 e 1540, entrando in contatto anche con il celebre medico Amato Lusitano. Al contrario, Luís Dias e il suo principale sostenitore, Francisco Mendes, chirurgo del cardinale infante Alonso, circonciso a 37 anni su ordine del Messia, furono consegnati come eretici alla giustizia secolare nel 1541. Furono impiccati e bruciati.

(E. Cunha de Azevedo Mea)

Vedi anche

Álvares, Pêro; Bandarra (Gonçalo Anes); Bugalho, Gil Vaz; Castro, João de Melo e; Messianismo *converso*, Portogallo; Nuovi Cristiani, Portogallo

Bibliografia

Aescholy 1987, Lipiner 1993, Tavares 1987

Díaz, Froilán - Era figlio dell'ammiraglio d'Aragona, Francisco Folch de Cardona, e di una nobildonna valenciana. Svolse i suoi primi studi a Valencia, orientandosi verso la carriera militare appoggiato dal fratellastro Felipe Folch de Cardona, ma presto vi rinunciò per entrare nell'Ordine domenicano formandosi nel convento di San Pablo di Valladolid e prendendo l'abito a Palencia. Fu lettore e reggente del Collegio di Alcalá de Henares e professore nelle Università di Alcalá de Henares e Valladolid, maestro dell'Ordine di San Domenico nella provincia di Castiglia e commissario generale di San Domenico.

Fu nominato consigliere dell'Inquisizione il 28 aprile 1698, quando fu designato confessore del re. Quest'ultima nomina fu opera dell'inquisitore generale Juan Tomás de Rocaberti e del cardinale Pedro Portocarrero, entrambi fautori in quel momento, come Díaz del resto, di una candidatura austriaca al trono spagnolo. Nel groviglio di lotte e intrighi che caratterizzarono la fine del regno di Carlo II, il frate passò al partito francese e, su istigazione di Portocarrero, arrivò a diffondere la voce che il re fosse vittima di un maleficio da parte della regina. Scrisse addirittura a una maga asturiana per chiederle un rimedio. Passato Portocarrero al partito francese e morto Rocaberti (giugno 1699) – di cui fu legato testamentario – perse i suoi migliori appoggi a corte, dominata ormai dagli 'austracisti'. La regina Marianna di Neuburg, l'ammiraglio di Castiglia e il nuovo inquisitore generale, Baltasar de Mendoza Sandoval, decisero di toglierlo di mezzo, destituendolo da tutti i suoi incarichi e aprendo contro di lui un processo inquisitoriale per stregoneria, nonostante l'opposizione della maggior parte del Consiglio della Suprema. Già durante il regno di Filippo V fu prosciolto da ogni accusa e riottenne la sua carica nel *Consejo* (17 novembre 1704). Presentato dal re per la diocesi di Ávila, non venne confermato dal papa, cosa che lo spinse a rinunciare ai suoi diritti sul vescovato nell'anno 1708. Morì nel convento di Atocha nel 1714. Della sua produzione letteraria si possono menzionare un *Memorial* (*Representación contra el Inquisidor General dn. Baltasar de Mendoza y Sandoval*); una *Logica rationalis per cuestiones, et articulos*

divisa iuxta mentem D. Thomae (Alcalá, 1693); una *Philosophia naturalis per questionis et articulos divisa iuxta mentem D. Thomae* (Valladolid 1698); una *Brevis explicatio Dialecticae iuxta mentem Divi Tomae* (Madrid 1694); un *De Generatione et Corruptione. Tractatus per quaestiones et articulos* e un *Divisus juxta mentem D. Tomae. In duos libros Arist. de Ortu et Interitu* (Valladolid 1699).

(T. Sánchez Rivilla)

Vedi anche

Carlo II, re di Spagna; Castiglia; Esorcismo; Filippo V, re di Spagna; Portocarrero, Pedro de

Fonti

AHN, *Inq*, l. 300, f. 226*r-v*, 506*r*, 507*r-v*

Bibliografia

Barrio Gozalo 2002, Rúiz Cueto 1964, Simón Díaz 1977

Di Capua, Pietro Antonio - Nato nel 1513 da nobile famiglia napoletana, Di Capua fu una delle figure più autorevoli degli ambienti spirituali napoletani. La sua famiglia possedeva feudi in Abruzzo, Molise, Puglia e Campania ed era legata da vincoli di parentela con gli Aragonesi e con i Gonzaga; inoltre, fedele al dominio spagnolo, come a quello aragonese precedente, godeva del favore di Carlo V. Educato agli studi letterari e sacri, Di Capua divenne un fine umanista ma anche un esperto di teologia e di diritto canonico. Alla padronanza delle Sacre Scritture, della patristica e dei Concili, Di Capua aggiungeva la lettura delle opere di Erasmo, Johannes Eck e Johannes Gropper, come di quelle di Lutero, Calvino, Martin Butzer e Johannes Brenz. Nel 1534 entrava nella Compagnia dei Bianchi di Napoli. Il 22 marzo 1536 fu nominato, dietro presentazione di Carlo V, arcivescovo di Otranto, ottenendo, grazie al favore di Paolo III, la dispensa dall'età canonica e solo successivamente l'ordinazione. Incontro decisivo per Di Capua fu quello con Juan de Valdés, di cui divenne seguace, entrando a far parte del suo circolo e stringendo amicizia particolarmente con Carnesecchi e Giulia Gonzaga, ma anche con Mario Galeota, Donato Rullo, Giovanni Tommaso e Germano Minadois; conobbe inoltre Gian Francesco Alois, Tommaso Sanfelice, Marcantonio Villamarina, Apollonio Merenda, Ferrante Brancaccio; infine, tramite Giovanni Morone, al quale Di Capua era legato in amicizia dall'inizio degli anni Trenta, entrò in contatto anche con Vittore Soranzo. Era al capezzale del Valdés quando morì; in seguito, Di Capua continuò a rimanere legato alla Gonzaga e agli altri valdesiani che ad ella facevano riferimento: egli intrattenne con la contessa di Fondi una duratura corrispondenza; verosimilmente fu la Gonzaga a presentargli Girolamo Seripando e Placido di Sangro. Quindi, Di Capua si trasferì a Roma, dove rimase per 15 anni, proseguendo la propria carriera ecclesiastica: quivi si legò al circolo del Pole e probabilmente anche a quello di Vittoria Colonna. Nel frattempo è possibile che i suoi orientamenti religiosi si connotassero in senso maggiormente eterodosso: infatti, dal 1541 al 1546 Di Capua ebbe come segretario Guido Giannetti, che gli era stato proposto da Soranzo e che gli avrebbe procurato libri luterani per la cui lettura ottenne dispensa; inoltre, nella sua dimora Di Capua accoglieva, oltre a Soranzo e Sanfelice, i 'luterani' Girolamo Donzellini e Diego de Enzinas, perché potessero assistere alle letture delle lettere paoline tenute da Girolamo Borri, come avrebbe rivelato Carnesecchi nel corso del suo ultimo processo. Nel febbraio del 1543 Di Capua partì alla volta di Trento, inviatovi da Paolo III per partecipare all'apertura del Concilio; dopo un breve soggiorno a Venezia, dove fu ospite, insieme al Giannetti, di Donato Rullo e dove incontrò nuovamente Carnesecchi e Germano Minadois, nell'aprile giunse a Trento e vi rimase fino ad agosto, ritrovandovi Morone, Pole, Sanfelice e legandosi in amicizia con Cristoforo Madruzzo. Tornato a Roma a fine del 1543, crebbe nel favore di Paolo III che lo nominò referendario delle due Segnature e suo prelato domestico. Quando nel dicembre del 1545 fu scoperto il circolo luterano di Roma, Di Capua nascose Giannetti, ricercato dal Sant'Uffizio e fu sospettato, quindi, egli stesso di eresia, tanto che nel febbraio 1546 fu denunciato dal vescovo di Milopotamos Dionisio Zanettini al cardinal Alessandro Farnese per aver protetto, tre anni prima a Trento, l'agostiniano Andrea Ghetti, accusato dal Grechetto di eresia. In marzo Di Capua fu perciò costretto a congedare il Giannetti; ma ormai il Sant'Uffizio aveva aperto un'inchiesta sull'arcivescovo di Otranto e nel 1548 esisteva già un fascicolo a suo carico. Nel 1547, inoltre, Di Capua perdeva il favore di Paolo III ormai in rotta con Ferrante Gonzaga, al quale l'arcivescovo idruntino era legato da parentela.

Durante il pontificato di Giulio III, sfruttando la sua posizione di grande feudatario filoasburgico e il favore dei Gonzaga e della corte imperiale, Di Capua tentò a più riprese di ottenere il cappello cardinalizio, senza tuttavia riuscirvi a causa dell'opposizione dei cardinali Farnese, Cervini e Rodolfo Pio di Carpi, che, in seno al Sant'Uffizio, indagavano sul suo conto. Infatti tra il 1551 e il 1552, nel corso dei processi a Soranzo e Merenda, emersero importanti prove a carico del Di Capua che rivelavano reciproche complicità e mettevano in luce i suoi legami con il circolo del Pole e con Morone: determinanti furono le lettere consegnate al Sant'Uffizio dal mercante bolognese Giovan Battista Scotti; ma lo avrebbero compromesso ulteriormente le deposizioni di tutti i valdesiani arrestati in quello stesso torno di tempo. Di Capua diresse allora la sua strategia difensiva a ribadire la propria ortodossia e ad accusare, a sua volta, gli stessi cardinali inquisitori di perseguitarlo per motivi di preminenza in Curia. Nel 1553 Giulio III, conscio del favore di cui Di Capua godeva presso Carlo V, concesse all'arcivescovo di Otranto la purgazione canonica, nella quale venivano ricordati i 17 capi d'accusa formulati dagli inquisitori contro di lui: era da considerarsi un atto di grazia e non di giustizia, come più tardi tese a sottolineare la diplomazia pontificia; per di più, Giulio III si fece consegnare e nascose, insieme a quelli di Morone e Soranzo, gli incartamenti inquisitoriali del Di Capua, nonostante fosse convinto della sua eresia. Di Capua ottenne infine da Giulio III un breve (31 maggio 1554) che annullava il suo processo inquisitoriale e lo riametteva in seno alla Chiesa: egli se ne valse per patrocinare la sua causa di fronte all'imperatore; Giulio III fu allora costretto ad informare Carlo V (gennaio 1555) dell'eresia del Di Capua, che era stata confermata da tutti gli inquisiti dal Sant'Uffizio, anche successivamente alla purgazione. Tra il 1554 e il 1559, Di Capua fu oggetto di numerose denunce, molte delle quali scaturite dal processo Morone. Sotto il pontificato di Paolo IV Di Capua cercò riparo nei suoi feudi abruzzesi, spostandosi poi tra Napoli ed Otranto. Avvalendosi della protezione di Filippo II riuscì a eludere la citazione a comparire a Roma emessa nell'autunno 1558. Quando fu eletto Pio IV, Di Capua si adoperò per riacquisire, con l'appoggio dei Gonzaga, influenza a corte nell'intento di assicurarsi l'immunità da probabili ulteriori procedimenti inquisitoriali: nella primavera del 1560 giunse a Roma, per discolparsi di fronte al Sant'Uffizio e nell'estate del 1561 ottenne infine dal papa la desiderata riabilitazione. Tra l'estate 1562 e la fine del 1563, Di Capua fu di nuovo a Trento, riammesso fra i padri conciliari, dove si schierò dalla parte dei curialisti contro i riformisti francesi e spagnoli, anche per recuperare completamente la propria reputazione di fronte al papa. Raggiunse il suo obiettivo tanto da passare indenne attraverso le accuse di eresia mossegli dall'Alois nel 1564. I suoi trascorsi valdesiani fecero fallire il suo estremo tentativo (marzo 1565) di ottenere la porpora cardinalizia, ma non gli impedirono di essere nominato nunzio a Venezia, dove Di Capua rimase dal novembre 1565 al maggio 1566, conquistando importanti amicizie in Senato. Nel marzo del 1566 fu richiamato a Roma da Pio V, il quale, intenzionato a riaprire il suo processo, chiese tra l'altro alle autorità venete la consegna del Giannetti, con il quale Di Capua si era clandestinamente incontrato a Venezia. Intanto la morte di Giulia Gonzaga svelò la corrispon-

denza con Di Capua; dai contestuali processi a Carnesecchi, Galeota e Calandra, inoltre, emerse insistentemente il coinvolgimento del Di Capua, che allora approfittò della protezione veneziana per fuggire nei suoi possedimenti abruzzesi. Successivamente Di Capua si recò ad Otranto e nel settembre 1567 vi tenne il primo Sinodo provinciale, che trasformò nel manifesto della sua ortodossia, onde allontanare da sé il sospetto di eresia: i decreti sinodali, infatti, accoglievano senza riserve i deliberati tridentini. Nel marzo 1568 poté così recarsi a Roma, chiamatovi da Pio V con l'assicurazione di una risoluzione extragiudiziale della sua causa. Nel gennaio successivo, sempre a Roma, fece stampare i decreti sinodali, cercando poi di diffonderli nelle altre diocesi salentine. Trascorse gli ultimi anni della sua vita tra Roma, Napoli ed Otranto, dove si ritirò nel 1576 e morì nei giorni a cavallo tra il 1578 e il 1579.

(C. Donadelli)

Vedi anche

Alois, Giovan Francesco; Borri, Girolamo; Calandra, Endimio; Calvinismo; Calvino, Giovanni; Carlo V, imperatore e re di Spagna; Carnesecchi, Pietro; Colonna, Vittoria; Donzellini, Girolamo; Filippo II, re di Spagna; Galeota, Mario; Giannetti, Guido; Giulio III, papa; Gonzaga Colonna, Giulia; Madruzzo, Cristoforo Marcello II, papa; Morone, Giovanni; Paolo III, papa; Paolo IV, papa; Pio IV, papa; Pio V, papa; Pole, Reginald; Sanfelice, Giovanni Tommaso; Seripando, Girolamo; Soranzo, Vittore; Valdés, Juan de; Valdesianesimo

Bibliografia

Firpo-Marcatto 1981-1995, Gardi 1988, Gardi 1991, Marcatto 2003

Difesa - Nell'età medievale lo sviluppo del ruolo e delle prerogative della difesa processuale dell'inquisito furono fortemente condizionate dalla prescrizione papale secondo cui i giudizi contro gli eretici dovevano essere celebrati sommariamente e non in modo solenne: come dicono le fonti del XII e XIII secolo, l'Inquisizione doveva svolgersi «simpliciter et de plano, et absque advocatorum ac iudiciorum strepitu et figura» (questo principio trovò compiuta formulazione per i processi inquisitoriali con la Decretale *Statuta* di Bonifacio VIII, per essere poi esteso anche a giudizi diversi da quelli inquisitoriali mediante la Decretale di Clemente V *Saepe contingit* del 1312). È proprio questa peculiare modalità dell'istruzione probatoria sommaria, ossia l'assenza di una difesa professionale, completa ed esauriente dell'inquisito («absque advocatorum ac iudiciorum strepitu et figura»), a costituire il carattere essenziale dei riti descritti come inquisitori, intesi nel senso di forme processuali in cui le prove sono raccolte segretamente, senza possibilità d'intervento e di controllo dell'imputato o del difensore. Sulla base di queste premesse, appare evidente che nei primi secoli di vita dell'Inquisizione la tendenza fu quella di ritenere spesso superflua (ma non di escludere completamente) la presenza di un avvocato che assistesse il reo nell'impostare e condurre la difesa processuale. Ad esempio, nel *De officio inquisitionis* (manuale medievale di procedura scritto probabilmente da un domenicano dell'Italia settentrionale negli anni che vanno dal 1320 al 1325), si legge che «nullus debet eos iuvare, nec pro eis intervenire», ossia che nessuno deve aiutare (neppure processualmente) gli eretici, né intervenire in giudizio a loro favore. Si può anche ricordare come Nicolau Eymerich nel suo *Directorium inquisitorum* (1376) ritenga in alcuni casi 'superflua' la concessione di un avvocato all'inquisito, annoverandola tra gli ostacoli alla rapidità del processo, e raccomandi all'inquisitore di procedere giudizialmente «contro ogni avvocato o notaio che presti soccorso a un eretico». Queste generiche perplessità registrate in alcuni manuali per inquisitori non devono però condurre a ritenere che in età medievale fosse totalmente negata la possibilità di ricorrere all'ausilio di avvocati difensori anche nei procedimenti giudiziari dell'Inquisizione: di tutto ciò forniscono diretta ed esplicita attestazione molteplici fonti coeve, che documentano come l'imputato potesse essere assistito da un giurista di professione in grado di consigliare le più opportune strategie processuali e le più efficaci tecniche difensive.

L'impostazione favorevole all'intervento di un difensore professionista venne in seguito accolta integralmente anche dall'Inquisizione moderna: a questo proposito il testo di uno dei più antichi manuali elaborati specificamente per la prassi forense italiana, ossia la *Introductio seu praxis inquisitorum* di Francisco Peña (opera risalente ai primissimi anni del Seicento), riferisce come fosse normalmente prevista, sia presso il Sant'Uffizio sia presso i tribunali inquisitoriali locali, l'attività di avvocati e procuratori che assistevano e consigliavano gli inquisiti nella scelta e nella gestione degli strumenti difensivi concessi nell'ambito del meccanismo processuale rivolto alla persecuzione giudiziaria dell'eresia. La garanzia del diritto di difesa arrivava anzi al punto di consentire all'imputato di scegliere lui stesso liberamente un avvocato o un procuratore di sua fiducia, anche non appartenente alla cerchia dei difensori usualmente impegnati presso i tribunali della fede, purché l'inquisito fosse in grado di remunerare lo svolgimento dell'attività professionale prestata in suo favore: in caso contrario egli avrebbe dovuto affidarsi necessariamente al *Procurator pauperum carceratorum*, figura di patrono stabile incaricato della difesa d'ufficio di tutti i detenuti meno abbienti. Peña affermava inoltre che in presenza di una giusta causa – soprattutto nelle piccole città – non si dovesse frustrare il desiderio dell'inquisito di avvalersi di un avvocato di sua designazione. L'*Introductio* fa cenno addirittura alla necessità di assecondare la fiducia incondizionata (*credulitas*) che il carcerato ripone nell'opera di un professionista da lui stimato più preparato o più solerte («magis litteratus, vel diligens») del semplice difensore d'ufficio. L'inquisitore doveva dunque tenere un atteggiamento di favore nel concedere all'inquisito il patrocinio di un procuratore di fiducia, o di un avvocato di fiducia, oppure addirittura di entrambi i professionisti congiuntamente.

Il manuale di Peña indica anche che per svolgere la sua funzione il procuratore (o l'avvocato) doveva necessariamente essere «vir probus, iurisperitus, iustitiae cultor, et veritatis amator». A questo proposito il *Tractatus de officio Sanctissimae Inquisitionis* di Cesare Carena (la prima edizione è del 1636) puntualizza che ogni tribunale dell'Inquisizione romana disponeva solitamente di un procuratore e di un avvocato stabili, nominati dall'inquisitore, e che i requisiti per ricoprire l'incarico erano il sesso maschile, l'assoluta estraneità a ogni forma di eresia, lo zelo nella fede cattolica, la probità, la competenza giuridica maturata non solo nel diritto civile ma anche nel diritto canonico e – soprattutto – la conoscenza del diritto inquisitoriale. All'occorrenza, l'inquisitore avrebbe fatto ordinariamente ricorso a questi difensori d'ufficio, a meno che per una giusta causa l'imputato dichiarasse espressamente di preferire l'assistenza di difensori di sua fiducia, che potevano appartenere anche al collegio dei consultori dello stesso tribunale.

Quanto alle funzioni, occorre considerare che per poter esercitare il suo incarico ogni difensore, sia procuratore sia avvocato, doveva anzitutto prestare giuramento di osservare il segreto e di impegnarsi a difendere l'inquisito *bene ac fideliter*. Secondo i manuali inquisitoriali, il principale proposito del difensore doveva comunque consistere nel prodigarsi per convincere il suo assistito a dire la verità, al punto che l'avvocato doveva essere pronto a riferire immediatamente all'inquisitore di aver eventualmente raggiunto la convinzione dell'effettiva colpevolezza del suo difeso. Carena nel suo *Tractatus* indica inoltre che l'avvocato era tenuto a svolgere le sue mansioni solo in forme lecite (*modis legitimis*), e precisa che la redazione dei suoi atti doveva essere improntata a sobria brevità. Sull'avvocato e sul procuratore gravava anche l'obbligo di restituire al tribunale tutti gli atti ricevuti per organizzare la difesa. In alcuni casi l'inquisitore poteva persino costringere un avvocato a patrocinare dinanzi al suo tribunale. L'onorario professionale

della difesa era a carico degli inquisiti, a meno che costoro fossero poveri, nel qual caso la difesa sarebbe stata svolta gratuitamente.

Per quanto riguarda più in dettaglio le funzioni, le prerogative e gli ostacoli tipici dell'attività del difensore dell'accusato nell'ambito del processo antiereticale, si può fare riferimento a uno dei più comuni, diffusi e autorevoli manuali dell'Inquisizione romana, ossia al *Sacro Arsenale* di Eliseo Masini (la cui *editio princeps* è del 1621), che inserisce e inquadra ogni riferimento al procuratore o all'avvocato all'interno della spiegazione delle varie e graduali tappe del processo che possono vederlo in qualche modo coinvolto. Ecco dunque che la prima menzione dell'attività di un giurista in grado di aiutare l'inquisito ad articolare la difesa compare solo in occasione della trattazione dedicata al *processo ripetitivo* o *difensivo*, ossia quella fase del giudizio destinata a cercare un pieno e sicuro riscontro dei risultati probatori già emersi in occasione delle indagini introduttive e preliminari, qualificate con il nome di *processo informativo* o *offensivo*. Tutta la prima fase del processo inquisitoriale è rivolta infatti unicamente a raccogliere accuse, delazioni o indizi di vario genere, in grado di documentare l'esistenza di un'attività di sospetta natura ereticale o di comportamenti devianti dall'ortodossia e, soprattutto, che permettano di individuare l'autore o gli autori probabili dei fatti così accertati. Questa parte iniziale del processo risulta caratterizzata dall'assoluta e completa segretezza istruttoria finalizzata a evitare qualsiasi inquinamento o alterazione delle prove, sicché appare ovvio che in essa non possa comparire nessun riferimento a un'attività di difesa, dal momento che lo stesso inquisito è tenuto all'oscuro dello sviluppo delle indagini nei suoi confronti. Solo al termine del *processo informativo*, quando cioè l'istruzione preliminare appare ormai pienamente svolta e conclusa, l'inquisitore cita il presunto eretico a comparire per raccogliere le sue dichiarazioni in merito agli indizi di colpevolezza gravanti nei suoi confronti e, se possibile, per indurlo a confessare l'errore di fede in cui è incorso. È l'interrogatorio puntuale e dettagliato dell'inquisito, che in questa fase non è ancora assistito da alcun legale, a chiudere definitivamente l'istruzione probatoria della causa e a porre dunque termine alla parte totalmente segreta della procedura inquisitoriale.

In sintesi, quando l'avvocato fa la sua prima comparsa nel processo, tutte le prove sono già state raccolte e l'inquisito è ormai stato convocato, interrogato e poi incarcerato in attesa della prosecuzione della causa. A questo punto si apre il *processo ripetitivo*, ossia la fase processuale finalizzata alla nuova assunzione delle stesse testimonianze che, già acquisite in occasione del *processo informativo*, devono tuttavia ricevere ora un'esplicita e integrale conferma per poter assumere pieno valore probatorio contro il reo ai fini di una sentenza di condanna. L'esito finale del giudizio sarà infatti determinato, secondo i dettami del sistema della prova legale, dall'ammontare e dalla qualità delle testimonianze gravanti sull'inquisito e non 'purgate' (ossia inficiate) da quest'ultimo. È perciò in questo frangente che l'inquisito vede profilarsi l'unica sua possibilità di scardinare – o perlomeno di intaccare – l'impianto probatorio creato dall'accusa nella fase del *processo informativo*, sul cui fondamento poggerebbero altrimenti le basi per l'inevitabile condanna finale. Ed è evidente che in un momento così delicato e importante della procedura l'inquisito voglia esercitare tutte le prerogative difensive e dispiegare tutti i mezzi di tutela concessigli dal diritto per dimostrare l'infondatezza dell'accusa e l'inattendibilità dei testimoni a suo carico, soprattutto avvalendosi di un esperto giurista che lo consigli oculatamente sulla più opportuna strategia processuale da adottare per mettere in dubbio, e possibilmente screditare, la coerenza e la solidità delle risultanze istruttorie. A questo punto quindi il difensore, dopo la sua regolare nomina (debitamente seguita da giuramento), potrà avere il primo colloquio con il suo assistito, accertando così l'eventuale volontà dell'imputato di chiedere la ripetizione delle prove testimoniali contro di lui e redigendo a tal fine un'apposita istanza al giudice.

Si deve tuttavia notare che sino a questo momento della procedura l'inquisito e il suo difensore non sono minimamente al corrente delle specifiche accuse rivolte al reo, giacché nessuno dei due ha potuto in alcun modo accedere agli atti della causa, raccolti durante il *processo informativo*, ove sono contenuti gli elementi fondamentali su cui si basa l'iniziativa processuale. La richiesta di procedere alla ripetizione dei testimoni è fatta perciò senza alcuna vera cognizione della situazione processuale: infatti è solo in conseguenza dell'istanza finalizzata a ottenere la nuova assunzione delle stesse prove a carico dell'imputato già acquisite in fase istruttoria che si metterà in moto il procedimento finalizzato a divulgare – ma sempre con alcuni ben precisi limiti – gli elementi probatori gravanti sull'inquisito. L'avvocato, alla presenza del suo assistito, riceve dunque dall'inquisitore – che ne ha commissionato a sua volta la redazione al procuratore fiscale – un libello suddiviso in articoli che contiene tutti i capi d'accusa di cui l'inquisito deve rispondere. Ogni addebito è corredato dalla trascrizione delle testimonianze che dimostrano la fondatezza delle accuse, ma grande attenzione è spesa dall'inquisitore per evitare che nel libello compaiano esplicitamente i nomi dei testimoni o che comunque l'identità dei testi possa essere indirettamente desunta dagli atti messi a disposizione della difesa. È solo a questo punto, ossia dopo aver assicurato all'inquisito la facoltà di concordare con il suo avvocato una specifica strategia difensiva contro le testimonianze addotte dal Fisco – e cioè dall'accusa –, che potrà iniziare la *repetitio* dei testimoni. Occorre notare però che la presenza di un difensore è solo eventuale, perché l'inquisito potrebbe addirittura rifiutare completamente l'assistenza di un avvocato o, pur avendolo nominato, rinunciare poi spontaneamente alla ripetizione dei testimoni, impedendo così qualsiasi possibilità d'azione al suo legale.

Per quanto concerne i principali mezzi difensivi esperibili in giudizio, Masini nel *Sacro Arsenale* suggerisce all'avvocato di indurre l'inquisito che professi la propria innocenza a non cedere alle pressioni esercitate dal giudice per estorcere una confessione di colpevolezza asseverata da giuramento, visto che in questo caso l'innocente, oltre a essere condannato per eresia, finirebbe per giunta col commettere spergiuro, incorrendo così anche in un grave peccato: la tenacia dell'imputato nel contestare la accuse rivoltegli è considerata insomma un mezzo fondamentale di difesa. A questo fine si consideri inoltre che spettava all'avvocato la facoltà di dimostrare l'assenza delle condizioni richieste dal diritto per legittimare la tortura dell'inquisito, permettendogli così di contestare addirittura l'ordine stesso dell'inquisitore di procedere alla tortura: quest'attività difensiva avrebbe infatti consentito di tutelare con considerevole efficacia la posizione processuale di un imputato che basasse la sua intera strategia processuale su una professione di innocenza non palesemente smentita da risultati probatori o indiziari di segno contrario.

Tuttavia, la fermezza e la costanza dell'inquisito nel negare gli addebiti non bastavano: ecco dunque che in questa fase del processo – che è d'altronde l'unico momento della procedura in cui si possa cercare di rendere meno gravosa la situazione probatoria gravante sul reo – il difensore deve addurre un gran numero di altri testimoni che siano in grado di documentare con le loro deposizioni la totale falsità (o quanto meno la parziale inesattezza) delle dichiarazioni dei testimoni dell'accusa. Qualora non sia possibile rinvenire alcun testimone in grado di smentire le dichiarazioni già raccolte contro il reo, l'avvocato deve almeno cercare di raccogliere deposizioni che possano documentare la probità, la rettitudine e la sicura fede cattolica dell'inquisito. Inoltre, il difensore non deve trascurare di produrre prove idonee ad attestare l'inimicizia, l'astio e il rancore eventualmente nutriti contro l'inquisito dai testimoni dell'accusa, circostanza che può portare alla dimostrazione dell'artificiosa falsità dell'intero impianto accusatorio, ma che deve essere adeguatamente dimostrata mediante dichiarazioni rese da testimoni assolutamente equanimi e imparziali. Viene infine citata una serie di possibili condizioni fisiche e psichiche degli inquisiti – pazzia, amenza, possessione diabolica, minor età, demenza senile, etilismo,

rusticità e ignoranza – di cui il difensore si può utilmente avvalere per convincere il giudice che l'imputato non possieda in misura sufficiente la capacità intellettuale di giudizio e la facoltà razionale di scelta che sarebbero invece necessarie ad abbracciare consapevolmente – e quindi dolosamente – una qualsiasi dottrina eretica.

Per quel che riguarda le ultime attività difensive esercitabili a favore del reo in chiusura del processo, occorre segnalare che malgrado i numerosi limiti imposti dalla procedura inquisitoriale a tutta l'attività difensiva – con l'ovvia conseguenza di rendere considerevolmente difficoltoso riuscire a sovvertire i risultati istruttori di un *processo informativo* ispirato a una rigorosa e assoluta segretezza – appare comunque significativo che l'atto conclusivo di tutto il *processo ripetitivo* sia la possibilità per l'avvocato di presentare una memoria difensiva ('informazione') riguardante l'esame di profili squisitamente giuridici (*in jure*) ovvero di questioni probatorie (*in facto*). Masini si prodiga anzi nel ricordare all'inquisitore la necessità di garantire sempre e comunque a tutti gli inquisiti – anche a coloro che abbiano confessato il loro crimine, nonché ai *relapsi* e persino agli *infami* conclamati – il diritto «di ragione naturale» di ricevere una debita difesa, perché, come dice il *Sacro Arsenale*, «possono sempre, ed alla confessione, ed a' testimonj, ed a' loro detti opporsi assai cose», con un considerevole vantaggio sia per la ricerca della verità sia per la serenità di giudizio dell'inquisitore, che può così evitare – a tutela della propria reputazione – grossolani e imbarazzanti errori giudiziari dovuti alla sua imperizia o frettolosità.

D'altra parte bisogna considerare che l'avvocato non doveva mai eccedere in fervore o mostrare troppa solerzia nel proprio incarico, per non far nascere nell'inquisitore il sospetto che la difesa fosse condotta con sproporzionato impegno e inconsueta dedizione. Una troppo marcata enfasi nel perorare l'innocenza dell'inquisito o, comunque, un interesse troppo intenso alla sua assoluzione avrebbero infatti rappresentato verosimili indizi – più o meno gravi a seconda delle circostanze – di un personale coinvolgimento del difensore nella medesima eresia. Persino gli avvocati che per eccessivo scrupolo avessero esagerato in sollecitudine, iniziando a esercitare le loro funzioni senza la prescritta autorizzazione preventiva dell'inquisitore, rischiavano di essere inquadrati nella categoria dei favoreggiatori degli eretici, finendo così per essere sospettati loro stessi di eresia. D'altronde, non solo i difensori troppo attivi o zelanti nell'esercizio della difesa rischiavano di essere assimilati agli eretici, ma, all'opposto, anche i figli degli eretici risultavano troppo coinvolti nella trasgressione paterna per poter essere legittimamente ammessi a svolgere la funzione di avvocati.

Inoltre, la concessione di una difesa all'inquisito non legittimava comunque l'avvocato a propugnare come strategia difensiva quella che potremmo definire (con terminologia moderna) una sorta di 'apologia di reato', tendente a dimostrare cioè che gli atti posti in essere dal suo difeso non costituissero violazione della dottrina della fede. Ogni qualificazione giuridica delle azioni e delle opinioni dell'imputato come probabili indizi o addirittura come esplicite prove di eresia rimaneva infatti riservata esclusivamente all'inquisitore, con la conseguenza che un'eventuale difesa di natura ideologica – che cercasse cioè di confutare la valutazione criminosa ed ereticale di uno specifico comportamento già pienamente e pacificamente acclarato nei suoi sicuri riscontri probatori – avrebbe inevitabilmente portato l'inquisitore a ritenere gravemente sospetta di adesione personale all'eresia la condotta dell'avvocato. Allo stesso modo, il legale che avesse continuato a difendere un inquisito pur dopo aver raggiunto la certezza dell'effettiva fede eretica del suo assistito avrebbe dovuto essere sottoposto a gravi sanzioni.

In conclusione, si può riconoscere che l'opera prestata dai difensori – che erano costantemente presenti, come si è detto, dinanzi a tutti i tribunali dell'Inquisizione moderna – non fu indubbiamente vana, se è vero, come documentano le fonti, che la stragrande maggioranza dei giudizi celebrati contro gli eretici si risolse in realtà senza alcuna condanna o, in ogni caso, senza gravi conseguenze sanzionatorie per gli inquisiti.

(A. Errera)

Vedi anche

Avvocato; Carena, Cesare; Manuali per inquisitori; Masini, Eliseo; Peña, Francisco; Processo; Tortura

Bibliografia

Del Col 2006, Errera 2000, Prosperi 1996, Romeo 2002, Tedeschi 1991

Di Giovanni, Giovanni - Inquisitore siciliano, Giovanni di Giovanni (Taormina, 1699-Palermo 1753) conseguì giovanissimo la laurea in Diritto presso l'Università di Catania (1721). La scelta ecclesiastica giunse in un secondo momento, con la decisione di affrontare gli studi teologici a Messina, dove ebbe come maestro Silvio Valenti Gonzaga, futuro cardinale e segretario di papa Benedetto XIV.

Nel 1733 fu nominato canonico della cattedrale di Palermo, città in cui avrebbe operato fino all'anno della sua morte, orientando l'azione riformatrice in senso antigesuitico e filogiansenista. Fu membro della muratoriana Accademia del Buon Gusto, dalla quale fu incaricato di redigere un'opera che illustrasse le tradizioni liturgiche della Chiesa siciliana (*De divinis Siculorum Officis tractatus*, Panormi, 1736). Questo primo scritto nel campo della critica, di chiara impronta gallicana, preannunciava i temi del *Codex diplomaticus Siciliae*, lavoro dedicato a Gonzaga, di cui poté stampare solo il primo dei cinque volumi progettati (Panormi, 1743).

Il *Codex* suscitò un'ampia *querelle* e gli diede notorietà oltre i confini isolani. L'influenza maurina si concretizzava qui nello smascheramento della leggenda dell'origine apostolica della Chiesa palermitana, che Di Giovanni riconduceva al patriarcato di Costantinopoli, attirando su di sé i forti dissensi del fronte spagnolo-palermitano che gravitava attorno al Capitolo della cattedrale; la vicenda legata all'uscita del *Codex* e alla sua confisca da parte del Senato cittadino trovò eco nelle pagine delle «Novelle Letterarie» (7 giugno 1743), il periodico fiorentino di Giovanni Lami, che riuscì a sensibilizzare a sostegno dell'erudito siciliano un ampio fronte filogiansenista, cui si unì monsignor Giovanni Gaetano Bottari, capo dell'influente gruppo giansenista romano.

Agli anni Quaranta e alla vicinanza con l'arcivescovo di Palermo Domenico Rossi risale l'intensa attività riformatrice sul versante degli studi ecclesiastici, coronata dalla carica di rettore del seminario dei chierici (1741); Di Giovanni istituì le cattedre di Greco, di Diritto civile e canonico e ottenne da Benedetto XIV l'autorizzazione a conferire le lauree dottorali in Filosofia e Teologia. Nel periodo in cui resse il seminario, e sino alla morte del cardinale Rossi, suo protettore, lo scontro con i gesuiti si fece sempre più acuto e condusse alla decisione di ritirare i chierici dalle loro scuole, ritenute ormai inadeguate rispetto all'istanza di una più 'moderna' formazione culturale. Alle vicende del seminario avrebbe rivolto una *Storia de' seminari chiericali* (Roma, 1747 [ma 1749]), dedicata a Benedetto XIV.

Nel 1748 Di Giovanni fu nominato fiscale e avvocato del supremo tribunale dell'Inquisizione. Nel 1750 divenne inquisitore provinciale. Seguì, a stretto giro di boa, il prestigioso incarico di giudice della Regia Monarchia (1751). E proprio dagli ambienti inquisitoriali nel 1748 uscì *L'Ebraismo della Sicilia* (Palermo, Gramignani), lo scritto che fa di Di Giovanni un capostipite degli studi ebraici e che era dedicato all'inquisitore generale dell'Isola Giacomo Bonanno. Era stata la duplice necessità di esprimere il nuovo corso dell'Inquisizione siciliana – che un breve pontificale del 1738 aveva reso autonoma dalla *Suprema* spagnola –, e di sostenere i timori del clero relativi al provvedimento di reinse-

© NOTA BENE

diamento degli ebrei preso da Carlo di Borbone con un bando del 1740, a muovere Di Giovanni a scrivere un volume di cui si sono sottolineate la vasta ricerca documentaria e la conoscenza delle fonti. L'opera, che si allineava al generale indirizzo antiebraico della politica di Bernardo Tanucci, non sarebbe mai stata recensita dalle «Novelle Letterarie». *L'Ebraismo della Sicilia* rappresentò un eruditissimo compendio di alcuni dei più consolidati stereotipi antiebraici della tradizione cristiana (sino ad allora, tranne qualche rara eccezione, estranei alla cultura storiografica siciliana), come nel caso dell'accusa di omicidio rituale, che entrò a pieno titolo nella trattazione attraverso il resoconto della lontana vicenda di Simone da Trento, con un richiamo strumentale mirante a ravvivare antichi pregiudizi e paure mai sopite.

Di Giovanni si spense a Palermo l'8 luglio 1753.

(N. Cusumano)

Vedi anche

Antigiudaismo, antisemitismo; Benedetto XIV, papa; Ebrei in Italia; Gesuiti, Italia; Giansenismo; Muratori, Lodovico Antonio; Omicidio rituale; Sicilia; Simonino di Trento

Bibliografia

Cusumano 2004, Giarrizzo 2000, Scinà 1824-1827

Digiuno e astinenza - Le pratiche del non assumere cibo (digiuno) o particolari alimenti (astinenza) sono comuni a molte tradizioni religiose e hanno un valore purificatorio, penitenziale, o segnano momenti di rinnovamento o passaggio.

In ambito cristiano viene superata la divisione ebraica tra cibi puri e impuri (*Mt* 15, 10-20). La Chiesa dei primi secoli conferisce però uno statuto particolare alla carne e ne fa alimento dal quale bisogna astenersi nei giorni di penitenza (così come dai cibi che da essa traggono *origine sementina*, ossia quelli di origine animale: uova, latte, formaggio e latticini). A partire dalla regola benedettina in numerosi Ordini religiosi la carne è addirittura ritenuta un alimento proibito o sottoposto a restrizioni. La Chiesa era al contempo intervenuta a condannare come eresie sia le posizioni di chi come i priscilliani non consumava mai carne, sia di chi non riconosceva il diritto della Chiesa a stabilire tempi di digiuno.

A partire dal quarto secolo vengono fissate regole relative al digiuno e all'astinenza e queste pratiche assumono un carattere obbligatorio, eccetto che per ragioni di età o per dispense, concesse a particolari categorie. La pratica del digiuno ha da un lato carattere penitenziale, dall'altro si ritiene abbia il compito di predisporre alla preghiera e introdurre alla celebrazione delle festività.

L'istituzione del digiuno quaresimale è fatta risalire a Gregorio Magno. Durante questo periodo dell'anno liturgico era consentito consumare un solo pasto al giorno, dopo i vespri, ferma restando l'astensione dal consumo di carne e degli alimenti vietati. Al periodo della quaresima si aggiungevano le vigilie delle festività più importanti e i giorni dei *Quattuor tempora* (ovvero il mercoledì, venerdì e sabato della settimana che precede il cambio di stagione).

Fino al Quattrocento la rottura dell'obbligo del digiuno quaresimale veniva considerata un peccato: mortale o veniale, a seconda che fosse accompagnata o no dal *contemptus* della regola stessa. Queste infrazioni venivano risolte nel foro interno della confessione. Le pene previste potevano essere il divieto della comunione pasquale e quello di mangiare carne per l'intero anno. Attorno a tali obblighi si sviluppò un'ampia casistica circa le dispense che potevano essere concesse dagli ordinari diocesani, dai superiori negli Ordini religiosi, o dagli inquisitori.

Con gli albori dell'età moderna poi non si tratterà più soltanto di controllare il rispetto delle prescrizioni alimentari stabilite, ma, specie in area iberica, comportamenti alimentari devianti appariranno spia di criptogiudaismo o criptoislamismo in soggetti convertiti al cristianesimo. Nello specifico era l'astinenza dal consumo di carne suina o di bevande alcoliche a far nascere i principali sospetti.

Situazione analoga, questa volta legata al mancato rispetto dei precetti relativi al digiuno, si riproponeva in tutta l'Europa all'indomani della Riforma di Lutero, poiché egli non aveva ritenuto valide le disposizioni in merito ritenendole non basate su precetti evangelici.

Ben presto l'infrazione delle disposizioni relative al digiuno viene inserita tra i casi di *suspicio* di eresia, più precisamente in quello della *suspicio vehemens*, sebbene emerga chiaramente che per parlare di eresia vera e propria tale infrazione deve essere accompagnata anche da altri indizi (Masini 1625, Carena 1641).

Sempre legate alle condotte alimentari e del digiuno risultano anche alcune pratiche di 'affettata santità'. La capacità di resistere a un prolungato digiuno, unito al nutrirsi della sola eucarestia, venne considerata indizio di santità. Viceversa, la scoperta della falsità dei digiuni prolungati a cui si sottoponevano alcune presunte mistiche, dette origine, in molti casi, ad accuse di 'affettata santità', materia abitualmente trattata dai tribunali dell'Inquisizione proprio a partire dalla fine del XVI secolo.

(M.G. Pettorru)

Vedi anche

Conversos, Spagna; Donne e Inquisizione; Eresia, sospetto di; Fabbroni, Francesca; Ferrazzi, Cecilia; Finzione di santità; Giudaizzanti; Janis, Maria; Marranesimo; Monache giudaizzanti di Coimbra; *Moriscos*, Spagna; Nuovi Cristiani, Portogallo; Rinnegati, Italia; Roveri, Lucia; Teresa d'Ávila, santa; Valdesi di Calabria, età moderna; Valdesi di Piemonte

Bibliografia

Alessandrini-Borsari 1999, Carena 1641, Eymerich-Peña 1607, Masini 1625, Mattes 1861, Seidel Menchi 1987

Di Marco, Giulia - Il 12 luglio del 1615 a Roma, nella chiesa di S. Maria sopra Minerva, alla presenza del Collegio cardinalizio, di molti ecclesiastici e nobili, e di una grande folla, si celebrò l'abiura di suor Giulia di Marco, del prete Aniello Arciero e dell'avvocato napoletano Giuseppe de Vicariis. I tre erano stati condannati dal tribunale del Sant'Uffizio per eresia al carcere a vita.

La vicenda inquisitoriale di Giulia Di Marco – nata a Sepino in Molise intorno al 1574-1575, trasferitasi come domestica a Napoli, e fattasi poi terziaria francescana –, era iniziata intorno al 1607 quando la donna, al centro di una speciale devozione per la sua santa vita, i doni mistici, lo spirito di profezia che molti le attribuivano, fu sospettata di 'affettata santità' e sottoposta a un'inchiesta da parte di monsignor Deodato Gentile, ministro delegato dell'Inquisizione romana per il Regno di Napoli. Come sempre, in casi simili, fu inquisito anche il confessore della 'santa donna', in questo caso don Aniello Arciero, della Congregazione dei ministri degli infermi. Arciero, convocato dal tribunale romano del Sant'Uffizio per essere interrogato, venne scagionato dall'accusa, ma come misura cautelare gli fu imposto di rimanere a Roma nel convento della Maddalena, con il divieto di tornare a Napoli e, soprattutto, di svolgere l'ufficio di confessore. Di Marco fu invece reclusa nel monastero francescano di S. Antonio da Padova, a Napoli, e affidata al controllo e alla cura spirituale del teatino Ludovico Antinoro, inizialmente ostile, come tutto il suo Ordine, alla terziaria (la cui fama rischiava di offuscare quella di Orsola Benincasa, 'santa viva napoletana sostenuta e protetta dai teatini), ma che col tempo si convinse della genuinità dei carismi della donna, ritenendo autentica «la sua perpetua attuale unione con Dio, e [il] lume particolare che da esso continuamente aveva». Le misure di controllo messe in atto contro la Di Marco non riuscirono a impedirne la fama di santità e la crescente popolarità all'interno di una cerchia sempre più ampia ed eterogenea di fedeli, tra i quali si distingueva il nobile

ma squattrinato avvocato Giuseppe de Vicariis, figlio spirituale, e allo stesso tempo consigliere di Giulia Di Marco. Per separare la 'madre' Giulia dai suoi molti 'figli' e 'figlie', l'Inquisizione impose quindi il trasferimento della terziaria nel monastero di S. Maria Madre di Cristo a Cerreto (borgo a Nord di Napoli, tra Caserta e Campobasso). Nel 1611, tuttavia, – grazie al fatto che monsignor Gentile era stato sostituito nella carica di ministro delegato, dal vescovo di Nocera Stefano de Vicariis, forse parente di Giuseppe, e in ogni caso ben disposto verso la Di Marco – i devoti di Giulia riuscirono a ottenere un nuovo trasferimento della suora nel monastero di S. Chiara di Nocera e finalmente, qualche mese dopo, a riportarla a Napoli, dove le fu tributata un'accoglienza entusiasta. Giulia Di Marco si trovava di fatto al centro di un complesso gioco di alleanze, scontri tra fazioni nobiliari e tra parti politiche, conflitti tra Ordini religiosi, i cui intrecci e i reciproci e mutevoli rapporti di forza ne condizionarono pesantemente le sorti. Tra i suoi sostenitori erano infatti molti personaggi di spicco della classe dirigente napoletana, insieme alle loro famiglie: in primo luogo il viceré Pedro Fernández de Castro conte di Lemos e sua moglie Caterina de la Cerda y Sandoval (sorella del *valido* di Filippo III a Madrid, il duca di Lerma), ma, più in generale, quasi tutto il 'partito' gravitante intorno alla corte, membri della nobiltà spagnola e dei più antichi lignaggi feudali del regno, così come esponenti della nobiltà più recente e del ceto civile. E poi soprattutto, monache – aristocratiche e non – di diversi monasteri cittadini. Ma i rapporti della Di Marco si estendevano anche al di fuori della città e del Regno di Napoli, come mostrano – tra l'altro – i suoi scambi epistolari con devoti genovesi e romani, e con il cardinale Federico Borromeo, che nel 1607 le mandò alcune reliquie dello zio san Carlo. Centrale è il ruolo che in tutta la vicenda ebbero gli Ordini religiosi, e in particolar modo i gesuiti di Napoli – dalle cui file provenivano alcuni dei confessori di Giulia, come il padre Girolamo Gesio –, che protessero la donna e ne favorirono il culto in vita, e i teatini, suoi acerrimi nemici, e principali artefici della rovina ultima della terziaria e del suo gruppo. Va inoltre sottolineato che la principale fonte documentaria sul caso Di Marco (la *Istoria di suor Giulia di Marco e della falsa dottrina insegnata da lei, dal p. Aniello Arciero e da Giuseppe de Vicariis, col reassumo del processo contra di essi, e con la di loro abiurazione, seguita in Roma a 12 luglio 1615. Col sommario d'alcune altre eresie che servirà per proemio a quelle di suor Giulia*, della quale esistono diverse copie presso la Biblioteca Nazionale di Napoli) alla base di una duratura 'leggenda nera' legata al nome di Giulia e della sua 'setta', è opera di un teatino (rimasto anonimo) e necessita perciò di essere studiata con le dovute cautele.

E furono proprio dei teatini (Andrea Pescara Castaldo, Benedetto Mandina e Marco Parascandolo), nel 1614, – quando la terziaria era al culmine della sua popolarità –, a raccogliere prove contro la Di Marco e a denunciarla all'Inquisizione. Ma grazie al sostegno accordato alla 'madre santa' dal vescovo di Nocera, ministro delegato del Sant'Uffizio, Giulia Di Marco e Giuseppe de Vicariis vennero tempestivamente informati delle accuse a loro carico, ed ebbero così tempo e modo di incominciare a preparare la propria difesa, tentando anche – a quanto pare – di depistare le indagini, oltre che di ottenere l'appoggio dei gesuiti e del viceré. Quest'ultimo incaricò un giudice della Vicaria di procurarsi informazioni sui denuncianti. I teatini, d'altra parte, attivarono nel frattempo le loro contromisure: raccolsero prove scritte a carico della Di Marco e dei suoi, e inviarono in forma privata il *dossier* al cardinale Pietro Aldobrandini, segretario dell'Inquisizione, e all'arcivescovo di Napoli Decio Carafa (15 agosto 1614), chiedendo a gran voce che la causa fosse sottratta al vescovo di Nocera, il quale «da soverchia bontà ingannato», avrebbe prestato fede agli imputati, fino a ergersi addirittura a loro difensore. Due giorni prima era giunta da Napoli alla Sacra Congregazione una denuncia delle 'nefandezze' di cui si sarebbero macchiati la terziaria e i suoi complici, sottoscritta da quattro 'pentiti': i suoi ex discepoli Roberto de Robertis, Vincenzo Negri, Francesca Jencara e Beatrice Urbano. La battaglia intorno alla 'madre' e ai suoi 'figli', dunque, infuriava, e senza esclusione di colpi, tra continue violazioni delle procedure, delazioni, tentativi di mediazione, ma anche di esercitare pressioni extragiudiziali sui cardinali inquisitori. La Congregazione romana, il 20 agosto, esautorò il vescovo di Nocera, per trasferire il processo a Fabio Maranta, vescovo di Calvi, che all'epoca svolgeva a Napoli le funzioni di vicario generale. Di Marco e de Vicariis vennero di nuovo arrestati e reclusi nelle prigioni del palazzo arcivescovile. Nel frattempo furono sentiti i primi testimoni. Per le pesanti ingerenze del conte di Lemos, a far parte del collegio della difesa furono chiamati non i giudici consultori della Curia – come la prassi prevedeva – ma alcuni legali dei tribunali regi (il consigliere Scipione Rovito, Marcello Mancini e Fabio Crivelli), e si fece in modo che dei tribunali regi fosse inoltre adottata la procedura: come i teatini fecero subito presente all'arcivescovo Carafa e ai vertici del Sant'Uffizio romano «subito fu publicato alli rei il processo, le denuncie e li testimonij»; Maranta aveva interrogato i testimoni a porte aperte, come nelle cause ordinarie, e per giunta informava costantemente il viceré dell'andamento del processo.

Una svolta decisiva si ebbe tra il 14 e il 27 settembre, quando – a seguito delle pressioni dei teatini e di Carafa, l'Inquisizione romana decise di rimettere la causa al nunzio, quello stesso Deodato Gentile che aveva inquisito Giulia Di Marco sette anni prima. In primo luogo questi fece condurre De Vicariis nel palazzo della nunziatura, per farlo quindi trasferire a Roma in catene, di notte, su una nave. Nelle prigioni romane del Sant'Uffizio arrivarono, qualche giorno dopo, anche Aniello Arciero e suor Giulia, che monsignor Gentile aveva fatto prelevare nottetempo da alcuni scherani, e aveva fatto condurre a Roma sotto scorta. Quando a Napoli i devoti della Di Marco vennero a sapere dell'accaduto, ci fu una sorta di sollevazione. Alcuni di loro si rivolsero al viceré, che minacciò di espellere i teatini dal regno; altri partirono alla volta di Roma, dove furono arrestati e reclusi nelle carceri inquisitoriali (ne sarebbero usciti nella primavera del 1615, previo pagamento alla Penitenzieria di 3000 scudi da parte delle loro famiglie). Altri arresti venivano intanto ordinati da monsignor Gentile a Napoli, dove un'ondata di processi (la maggior parte dei quali conclusisi con il proscioglimento) investì quei seguaci della Di Marco che si mostrarono reticenti. Torchiati dai giudici del Sant'Uffizio, suor Giulia, Arciero e de Vicariis, a lungo torturati, confessarono alla fine i crimini abominevoli dei quali venivano accusati. Gli storici, ancora oggi, non sono del tutto concordi sul valore e la credibilità da attribuire a quelle celebri confessioni. Certo, come è stato più volte notato (Salmann 1991, Novi Chavarria 2001), i delitti confessati da Giulia Di Marco e dai suoi complici ricalcavano uno stereotipo ben preciso, che la Chiesa, a partire dall'antichità, utilizzò spesso per reprimere sette ereticali e gruppi dissenzienti. I testi delle sentenze di condanna enfatizzavano infatti soprattutto alcune pratiche attribuite al gruppo, come la segretezza e la promiscuità sessuale, ammantata dalla pretesa dell'impeccabilità derivante dal grado di perfezione raggiunto – che per Giulia arrivava alla 'deificazione', in virtù del 'lume interiore' da lei sperimentato –, che avrebbe portato un nucleo selezionato di adepti della setta a compiere riti orgiastici e a esercitare varie forme di perversione sessuale. Non mancava, a completare il quadro, l'elemento diabolico, dal momento che Giulia, quando era stata separata da Arciero, avrebbe fatto ricorso all'aiuto di un demone racchiuso in un anello.

Al di là degli elementi che sembrano rimandare a un modello stereotipato, arricchito di non pochi dettagli scabrosi, volti a colpire la fantasia dei contemporanei – e di diverse generazioni di storici di là da venire – quel che sembra emergere con forza dalla storia di Giulia Di Marco e della comunità raccolta intorno a lei, è un problema di pratiche religiose che rischiavano di scardinare e sovvertire i ruoli costituiti e diversi ordini di rapporti gerarchici, da quelli ecclesiastico-istituzionali, a quelli sociali, a quelli sessuali. Al centro di una scena solcata da lotte politiche e battaglie tra Ordini religiosi sembra porsi una delle molte storie di 'santità viva'

mistica e profetica, di magistero femminile esercitato al di fuori delle istituzioni e solo in forza di uno sfuggente e incontrollabile potere carismatico. Una proposta che aveva riscosso un certo successo, ma che risultava ormai del tutto inaccettabile per la Chiesa della Controriforma matura.

Dopo lo scandalo e i clamori delle abiure del luglio del 1615, sulla Di Marco e i suoi calò il silenzio. Arciero morì nelle carceri del Sant'Uffizio nel 1630; de Vicariis fu trasferito ormai morente nell'ospedale romano di S. Sisto alla fine del 1652; le ultime notizie di Giulia Di Marco a nostra disposizione risalgono al 23 marzo 1652, quando la donna risulta ancora reclusa nelle prigioni inquisitoriali, ben trentasette anni dopo l'arresto (ACDF, *S. O.*, *Decreta* 1652, cc. 47*v*-48*r*).

(A. Malena)

Vedi anche

Amabile, Luigi; Benincasa, Orsola; Canonizzazione dei santi; Carlini, Benedetta; Donne e Inquisizione; Direzione spirituale; *Discretio spirituum*; Fabbroni, Francesca; Ferrazzi, Cecilia; Finzione di santità; Gentile, Deodato; Janis, Maria; Mellini, Angela; Napoli; Negri, Paola Antonia; Quietismo; Roveri, Lucia; Scorza, Maria Simonetta; Serafina di Dio

Bibliografia

Amabile 1892, Croce 1953, Malena 2003, Novi Chavarria 2001, Sallmann 1991, Sallmann 1994, Zito 2000

Dio, fondatore dell'Inquisizione - Nella storia dell'Inquisizione pubblicata a Madrid nel 1598 dall'inquisitore spagnolo Luis de Páramo, il primo inquisitore e fondatore dell'Inquisizione è stato Dio stesso. L'origine dell'Inquisizione risale, secondo Páramo, al primo peccato dell'umanità, quello compiuto da Adamo ed Eva nel giardino dell'Eden. Il modo in cui Dio ha accertato e punito il peccato è il modello dell'opera degli inquisitori, il cui ufficio è eterno come il mondo e non si è mai interrotto. Il modo di procedere divino è quello dell'ufficio inquisitoriale. Dio ha chiamato Adamo e ha proceduto personalmente e in segreto, istruendo così i futuri inquisitori sul metodo da seguire. Dio ha interrogato Adamo non perché ignorasse la colpa ma perché il reo doveva confessare con la propria bocca e riconoscersi colpevole. Adamo fu cacciato dal Paradiso perdendo tutti i doni ricevuti: così gli eretici debbono essere privati dei loro beni. Adamo si vestì di pelli: così gli eretici processati debbono essere riconosciuti dal 'sacco benedetto' che debbono vestire. La presenza del peccato nel mondo aveva richiesto da allora in poi un'ininterrotta continuità dell'ufficio inquisitoriale, che si era svolto secondo Pàramo anche presso i pagani in attesa che la Chiesa cristiana ne facesse uso. Per questo la datazione delle origini venne proiettata il più lontano possibile, rintracciando anche la presenza dell'ufficio dell'inquisitore generale già nel secolo tredicesimo (Páramo 1598: 2-26).

Non era la prima volta che la storia sacra dell'Inquisizione collocava Dio all'anello iniziale: il domenicano italiano Umberto Locati, inquisitore di Piacenza e in seguito maestro del Sacro Palazzo, nel manuale in forma di lemmario da lui edito nel 1568, aveva esposto alla voce «Inquisitor» come Dio avesse esercitato ripetutamente l'ufficio, non solo con la cacciata di Adamo ed Eva ma anche distruggendo col fuoco Sodoma e Gomorra. La pena del rogo aveva dunque un'origine e un avallo divino, argomentava Locati. Da allora la genealogia sacra fu quella a cui si rifecero di norma gli autori di manuali inquisitoriali: tra i più noti e usati, il *Sacro Arsenale* di Eliseo Masini. Quella genealogia era stata autorevolmente proposta da Innocenzo III nella costituzione *De inquisitionibus* del Concilio Laterano IV: l'immagine biblica del Dio che, udendo il clamore di Sodoma e Gomorra, decide di indagare personalmente («descendam et videbo») era il modello che il papa proponeva a chi doveva esercitare quell'ufficio (CŒD: 237-238). Nella Bibbia ebraica Dio era la giustizia, sua era la vendetta: era lui che ascoltava il clamore del suo popolo (*Gen*, 18, 20), interrogava i colpevoli e pronunciava la sentenza (*Gen*, 3, 9-24). Passando nella cultura cristiana medievale, quell'immagine vi svolse una funzione di autorevolissima giustificazione dell'esercizio di un potere giudiziario di esclusiva pertinenza ecclesiastica. Fu un passaggio decisivo, perché se nella Bibbia la giustizia apparteneva a Dio, nella tradizione della Chiesa occidentale fu il suo rappresentante in terra che assunse la funzione vicaria di esercizio del potere di giudicare in nome di Dio. Da questa concezione profondamente radicata nella cultura del mondo ecclesiastico derivarono immagini e formule ricorrenti nei documenti più celebri e più solenni: l'avvio della bolla di scomunica di Lutero, ad esempio, è un appello al Dio giudice («Exsurge Domine, et iudica causam tuam»): questa formula fu assunta di frequente come motto dagli inquisitori e figurò nelle insegne dell'Inquisizione. Così il fuoco che aveva incenerito Sodoma e Gomorra fu interpretato come figura del rogo a cui era destinato l'eretico o il peccatore contro natura.

Questa genealogia fu respinta da Philip van Limborch: nella sua *Historia Inquisitionis* (edita ad Amsterdam nel 1692) Limborch rigettò la tesi di un'origine antichissima dell'istituto dell'Inquisizione ecclesiastica che accusò di arbitrio, di crudeltà nell'uso dei mezzi (la tortura) e di effetti deleteri nel diffondere l'abitudine all'ipocrisia. Da un punto di vista liberale filo-protestante, lo storico Henry Ch. Lea rovesciò la tesi dell'origine divina affermando che l'Inquisizione «si poteva benissimo considerare invenzione del demonio» (Lea 1887).

(A. Prosperi)

Vedi anche

Concilio Laterano IV; Lea, Henri Charles; Limborch, Philip van; Locati, Umberto; Manuali per inquisitori; Masini, Eliseo; Páramo, Luis de

Bibliografia

CŒD, Lea 1887, Limborch 1692, Locati 1568, Páramo 1598, Renoux-Zagamé 2004

Direzione spirituale - Pratica del consigliare nell'approfondimento della vita di perfezione. Il termine 'direzione' spirituale compare stabilmente nel secolo XVI, in sostituzione del precedente 'guida', 'cura' delle anime, così come il sostantivo 'direttore' sostituisce il nome 'padre' spirituale. Pur avendo delle analogie con esperienze proprie della cultura antica e classica – come il 'maestro di sapienza' della letteratura sapienziale egiziana, mesopotamica e biblica, la guida spirituale dei testi omerici o il 'maestro di saggezza' della filosofia ellenica e neoplatonica – la direzione spirituale è una pratica eminentemente cristiana. Essa si manifesta in forme storiche diversificate, ma è presente fin dalle origini del cristianesimo. Dapprima si sviluppa nelle scuole neoplatoniche dell'età imperiale e si esprime nell'iniziazione del discepolo, da parte di un maestro, alla vita filosofica, cioè a un percorso di conoscenza e di progresso etico, che ha di mira, secondo l'insegnamento di Plotino, l'assimilazione dell'uomo al divino. Successivamente Proclo, con il suo platonismo teurgico, afferma che il maestro trasmette al discepolo i mezzi per realizzare l'ascesi dell'anima a Dio, mezzi che non sono però ricavati dalla conoscenza filosofica, ma rivelati dagli Dei. Origene, rivolgendosi ai cristiani dell'*élite* aristocratica, riprende la tradizione filosofica degli 'esercizi spirituali' apportandovi due novità: la finalità dell'ascesi come 'cura di sé' e la necessità dell'intervento divino per realizzare il cammino spirituale. Egli afferma che c'è una conoscenza contemplativa che non muove più soltanto dalla riflessione su se stessi, ma si allarga allo studio e all'interpretazione spirituale della Scrittura. Anche Crisostomo, che opera in una società ormai cristianizzata e ha conosciuto il monachesimo, rivela nella *Lettera a Olimpiade* l'importante funzione che

la direzione spirituale di ispirazione filosofica può ancora svolgere nell'educazione delle *élites*, rivolgendosi anche a un pubblico femminile, ma sarà soltanto nell'ambito del monachesimo orientale che il maestro di spirito si differenzia dal maestro di saggezza pagano per assumere la figura di padre spirituale. Questo mutamento sarebbe in relazione con la diversa base sociale a cui si rivolge il monachesimo: non più l'*élite* aristocratica, ma gruppi di cristiani radicali che si distaccano dalla vita civile e debbono forgiare una nuova personalità in relazione all'ingresso in una vita comunitaria soggetta a regole. Ciò che differenzia il padre spirituale della tradizione monastica dal maestro di saggezza della tradizione filosofica è in primo luogo il rapporto più stretto tra maestro e discepolo – il padre deve infatti conoscere pensieri, tentazioni, ispirazioni del figlio – e in secondo luogo il carattere più cogente dell'ubbidienza, essendo la guida spirituale interprete e mediatore dello stesso Dio, unico maestro. All'interno delle forme diverse di monachesimo orientale, talvolta estreme, si verificano ben presto eccessi di tipo spiritualistico, di persone cioè che si dicevano direttamente ispirate dallo Spirito; contro questa tendenza scrive Nilo di Ancira, che contrappone allo spiritualismo la *didaskalia*, cioè un sapere tecnico acquisito lungo un preciso percorso di formazione, una tradizione sapienziale controllabile e verificabile che serve a formare il professionista dell'anima. La tradizione orientale relativa alla guida spirituale viene poi trasmessa all'Occidente attraverso la mediazione di Cassiano i cui scritti esercitano vasta e duratura influenza nel monachesimo europeo, e sono fautori di una concezione del padre spirituale più sapienziale che carismatica. Un compito di guida delle anime spetta anche all'autorità ecclesiastica costituita: il vescovo. In ambiente monastico, tuttavia, si mira a ostacolare la clericalizzazione della direzione spirituale e a riservare ai monaci la preparazione dei professionisti dell'anima. La storia della direzione spirituale si sviluppa nel medioevo e nell'età moderna attraverso l'esperienza pratica della guida spirituale di singole persone o di gruppi di devoti, la scrittura di scale e itinerari per accedere alla contemplazione e all'unione con Dio, la corrispondenza epistolare con cui il maestro segue il progresso nella perfezione del proprio discepolo. Dapprima i benedettini, in particolare i cistercensi, si distinguono per la riflessione sui caratteri e la finalità della guida delle anime. San Bernardo tratta del problema in varie opere e definisce i principi che fondano la direzione spirituale: uno dei doni dello Spirito Santo è il discernimento degli spiriti, che permette di distinguere tra doni ricevuti a titolo personale e doni ricevuti a titolo sociale, ma consente anche di distinguere tra le ispirazioni che vengono da Dio e quelle che vengono dal maligno. La conoscenza della volontà di Dio sarebbe in teoria accessibile direttamente a chi possiede questo carisma, ma essa è di difficile individuazione, perciò chi aspira a conformarvisi deve affidarsi alla ubbidienza di un superiore che lo guida. La principale qualità del direttore spirituale, che deve applicare la *discretio* ai comportamenti degli altri e agisce in supplenza dello Spirito Santo, è la misericordia; la principale qualità del diretto è invece l'obbedienza, che deve essere prestata volentieri, velocemente e umilmente e deve essere dettata dall'amore. Nell'ambito cistercense è da ricordare anche Aelred de Rievaulx († 1167), che nel *De spirituali amicitia* sviluppa il tema della direzione spirituale come scambio amicale. Nel corso del medioevo la riflessione benedettina sul problema della direzione spirituale non viene meno e continua ad avere come ambito privilegiato la comunità monastica; ben presto tuttavia questa pratica diventa prerogativa precipua degli Ordini mendicanti. Nel secolo XIII infatti i nuovi Ordini religiosi si qualificano soprattutto per la predicazione e la *cura animarum* rivolta ai laici devoti. La fondazione dei terzi ordini regolari e l'istituzione delle confraternite di devozione favoriscono la diffusione della direzione spirituale, che si specializza in funzione di un pubblico più vasto e meno acculturato. Nell'ambito francescano si distingue san Bonaventura († 1274), che scrive un direttorio spirituale rivolto alle monache e in altre sue opere ribadisce l'opportunità di avere un maestro all'inizio della vita spirituale, pur essendone dispensati coloro che possiedono il dono della discrezione. Tale dono può essere anche prerogativa delle donne, infatti è proprio tra le terziarie francescane che emerge il carisma di Angela da Foligno († 1309), autrice di un testo mistico assai noto e di diverse lettere di direzione spirituale indirizzate ai suoi discepoli. Nella scuola domenicana compare il primo confessionale rivolto ai sacerdoti che debbono amministare il sacramento della confessione: è la *Summa magisteri Pauli*, costituita da una *Summa de confessione* e un *Tractatus de vitiis et virtutibus*, composta all'indomani della riforma intrapresa dal quarto Concilio Lateranense (1215) che sancisce l'obbligo della confessione annuale. Per quanto riguarda la direzione spirituale delle monache, inaugurata dal famoso epistolario di Giordano di Sassonia alla bolognese Diana degli Andalò e al suo convento, il primo secolo dell'era domenicana registra profondi contrasti tra i frati che avrebbero voluto rinunciare alla *cura monialium* e la pressione delle monache per avere un confessore del loro Ordine. La questione sarà poi risolta in senso favorevole alle monache dal papa Clemente IV (1267).

Nel Trecento si sviluppa in Renania una scuola spirituale che vede teologi e mistici eccellenti, come Meister Eckhart († 1327), Johannes Tauler († 1361), e Heinrich Seuse († 1366), ciascuno dei quali lascia importanti trattati e lettere di direzione di spirito. Anche nell'Ordine domenicano la direzione spirituale delle donne si esprime in tutta la sua profondità nell'epistolario di santa Caterina da Siena († 1381).

In Inghilterra prevale la corrente spirituale eremitica che riscontra adesioni sia in campo maschile sia femminile: tra gli eremiti si distingue Richard Rolle († 1349) che insiste sulla necessità di avere l'approvazione di una guida spirituale per coloro che intraprendono le vie dell'orazione, e tra le eremitesse raggiunge grande notorietà come teologa e maestra spirituale Julian of Norwich († 1442).

Nei Paesi Bassi, la scuola spirituale di cui Jan van Ruysbroeck († 1381) è l'iniziatore risente dell'influsso renano ed è di carattere fortemente speculativo. Per quanto egli abbia esercitato il ruolo di guida delle anime, specialmente in presenza di una grande quantità di beghine che vivevano in comunità vita semi-religiosa, e riconosca che l'orazione può prestarsi a illusioni, egli non ritiene indispensabile il direttore spirituale nelle vie della contemplazione. Si richiama all'insegnamento di Ruysbroeck Geert Groote, iniziatore della *Devotio moderna*, movimento di carattere ascetico e morale, non speculativo, aperto piuttosto a una pietà interiore semplice e affettiva. Il testo che interpreta maggiormente la spiritualità del movimento è la famosa *Imitazione di Cristo*, la cui composizione è attribuita a Thomas à Kempis († 1471). Altri olandesi che rappresentano in modo eminente, pur senza appartenere alla *Devotio*, la spiritualità dei Paesi Bassi del secolo XV sono Denis le Chartreux († 1471) e Henricus Herp († 1477), francescano che si riallaccia alla corrente di tendenza speculativa.

Tra gli spirituali di quest'epoca il francese Jean Gerson († 1429) occupa un posto preminente. Cancelliere dell'Università di Parigi, incaricato dai padri del Concilio di Costanza di dare un giudizio sulla canonizzazione di Brigida di Svezia, egli scrive diversi opuscoli e trattati sul discernimento degli spiriti. In opposizione a Ruysbroeck, Gerson sostiene la necessità di un'autorità che sia garante del discernimento degli spiriti, individuandola innanzitutto nei prelati che hanno la giurisdizione sulle anime. Pur non negando che alcuni possono aver ricevuto il dono del discernimento, Gerson sostiene che essi stessi hanno bisogno della direzione spirituale di altri.

Nell'età medievale la confessione, al pari della comunione, non avviene frequentemente ed è incentrata soprattutto sullo stato di vita del penitente, le obbligazioni sociali, la conoscenza della religione cristiana e il peccato è individuato seguendo l'ordine dei comandamenti dei vizi capitali, delle virtù cardinali e delle opere di misericordia, mettendo l'accento sulle azioni del peccatore piuttosto che sulle intenzioni. Nel secolo XV, per impulso della rinno-

vata predicazione degli Ordini religiosi osservanti e per l'estendersi anche ai laici della pratica dell'orazione mentale, la confessione tende a divenire più frequente. Si moltiplicano i manuali di preparazione alla confessione, ma soprattutto si amplia la pratica della direzione spirituale, spesso in forma epistolare. L'esercizio della discrezione degli spiriti avvia gradualmente all'introspezione coloro che nella pratica contemplativa sono assaliti da tentazioni o visitati da ispirazioni buone e visioni.

Nell'età moderna l'ascesi mistica è dapprima un esercizio di *élite*, sulla scia anche della cultura neoplatonica, e si avvia a divenire pratica sempre più popolare con l'allargarsi della base sociale di coloro che si affidano alla guida di un maestro dell'anima. In Italia sono soprattutto i domenicani che nel secolo XV propagano l'esercizio dell'orazione mentale rivolgendosi a membri di confraternite, monache e madri di famiglia. Nel secolo XVI i religiosi appartenenti ai nuovi Ordini dei chierici regolari faranno della confessione lo strumento primario della evangelizzazione. Il loro obiettivo iniziale è la formazione dell'anima, che si trasforma tuttavia in controllo dell'anima dopo la diffusione del protestantesimo e la propagazione delle idee riformate. Mentre da un lato la pratica degli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola fornisce un metodo semplice ed efficace per indurre il peccatore alla conversione e per iniziarlo alla via dell'orazione e della contemplazione, estendendo il ruolo del direttore di coscienza a quello di controllore delle passioni e delle emozioni connesse con la sfera del sentimento, il rinnovato precetto della confessione annuale e il sospetto verso coloro che non ottemperano a questa pratica enfatizza l'importanza del confessore in funzione di controllore delle idee religiose. In seguito all'istituzione della Congregazione del Sant'Uffizio (1542) e delle attribuzioni che saranno conferite agli inquisitori in materia di controllo dell'obbligo confessionale, si istituirà un legame molto stretto tra confessori e inquisitori, finalizzato inizialmente ad arginare le idee ereticali e successivamente a controllare le pratiche comportamentali, soprattutto tra confessori, padri spirituali e penitenti di sesso femminile. Non mancano anche conflittualità di tipo giurisdizionale tra il confessore incaricato di controllare l'ottemperanza del precetto annuale – che viene individuato nel parroco della chiesa territoriale –, e il padre spirituale, che può essere liberamente scelto dal fedele. In linea di massima tuttavia la direzione spirituale si rivolge a gruppi definiti e controllabili come le comunità religiose, le confraternite di devozione, le congregazioni di istituzione post-tridentina, i terzi Ordini. Con l'allargarsi, alla fine del secolo XVI, della base sociale dei devoti che aspirano all'iniziazione mistica, gli interventi inquisitoriali si fanno più frequenti e si rivolgono in particolare verso gli aspiranti alla santità sospettati di simulazione e gli individui o i gruppi accusati di possessione diabolica. Tra la fine del Cinquecento e il Settecento si ha la massima espansione della pratica della direzione spirituale, accompagnata da una vera e propria fioritura di letteratura specialistica, che comprende manuali per raggiungere la perfezione, itinerari per l'unione con Dio, trattati sul discernimento degli spiriti. È l'epoca dei 'direttori' per la guida delle coscienze che vedono all'opera i maggiori rappresentanti di tutti gli Ordini religiosi, antichi e nuovi. Non è possibile nominarli partitamente, si potranno ricordare soltanto quelli che ebbero maggiore diffusione nel periodo post-tridentino: la *Guía de pecadores […]* (Badajoz 1555) del domenicano Luis de Granada († 1588), l'*Ejercicio de perfección* (En Sevilla, Por Matias Clavijo, 1609) del gesuita Alonso Rodríguez († 1616), la *Introduction a la vie devote* (Lione 1608) di François de Sales († 1622) che si segnalano per il largo uso anche da parte dei fedeli; il *Catéchisme spirituel* (pubblicato anonimo nel 1654) del gesuita Jean-Joseph Surin († 1665), posto all'Indice nel 1695, il *Direttorio ascetico* (1752) e il *Direttorio mistico* (1754) di Giovanni Battista Scaramelli († 1752), che compendiano le acquisizioni della teologia mistica, una nuova scienza delle anime che si formalizza nel Seicento in connessione con l'analogo sviluppo della teologia morale. Occorre ricordare infine Alfonso de' Liguori († 1787), che oltre a redigere un'opera sistematica di teologia morale, scrive molti trattati ascetici rivolti ai devoti e si propone di indirizzare la pratica della confessione sacramentale verso l'esercizio della direzione spirituale.

Non furono soltanto i religiosi ad avere un ruolo importante nella definizione della teologia mistica e della pratica della perfezione. Diverse donne influenzarono con le loro opere tanto la dottrina quanto la pratica della direzione spirituale. Ricorderemo qui specialmente le carmelitane Teresa d'Ávila († 1582) e Maria Maddalena de' Pazzi († 1607), la spagnola María de Ágreda († 1665) e le francesi Jeanne-Françoise Frémyot de Chantal († 1641) e Marguerite-Marie Alacoque († 1690).

Il percorso della diffusione della pratica di direzione spirituale e della formulazione di metodi per l'unione con Dio non fu né lineare né indolore. A parte la periodica inclusione di testi spirituali nell'Indice dei libri proibiti e il controllo del misticismo di singoli o di gruppi attuato dai tribunali inquisitoriali territoriali, nell'ultimo quarto del Seicento si ebbe la crisi più acuta del misticismo con la condanna dello spagnolo Miguel de Molinos († 1696) e del cardinale oratoriano Pier Matteo Petrucci († 1701) che insegnavano l'orazione detta 'di quiete'. Gruppi diversi di fedeli laici e di monache con i loro confessori furono accusati di quietismo e numerosi processi inquisitoriali lasciano intravedere una nutrita schiera di conventicole composte di sacerdoti e donne che attraverso gli esercizi spirituali esprimevano anche aspirazioni di partecipazione alla vita della Chiesa, idee religiose devianti, desiderio di socialità.

La condanna antiquietista attenuò forse la diffusione del misticismo incanalandolo verso una pratica religiosa più 'devota', in accordo anche con l'incipiente riformismo della Chiesa promosso da Lodovico Antonio Muratori. Non è un caso che il diciannovesimo secolo si presenti ormai indenne dalla 'invasione mistica' che secondo lo storico francese Henri Bremond caratterizzò la cultura religiosa del Seicento e Settecento. Le donne infatti, principali destinatarie e fruitrici della direzione spirituale, indirizzano ora i loro interessi e attività nel campo sociale. Estinti gran parte dei monasteri di clausura e nate le congregazioni religiose di vita attiva, la contemplazione rimane appannaggio di poche persone, alcune delle quali, come la carmelitana santa Teresa del Bambin Gesù († 1897) mettono a frutto gli insegnamenti e le dottrine precedentemente sperimentate e sedimentate. Il processo di secolarizzazione iniziato nell'Ottocento, a cui si aggiunge la cultura individualistica e libertaria propria del nostro tempo, ha ridotto la pratica della direzione spirituale, che si era espressa particolarmente in una società patriarcale e autoritaria; inoltre la nascita di nuove scienze come la psicologia e l'antropologia ne ha influenzato progressivamente il carattere.

In conclusione non sarà inutile ricordare che nei paesi protestanti la riduzione del numero dei sacramenti e la declassazione della confessione non hanno indotto al rifiuto di una guida spirituale, che si ritiene ancora utile per l'istruzione del credente. La cura delle anime affidata ai pastori comporta anche un interesse per le singole persone e un ammaestramento in funzione della virtù e della disciplina: è la tradizionale *Seelenführung*, la guida dell'anima. Un recente mutamento linguistico avvenuto in area tedesca in seguito ai traumatici eventi del secolo XX ha influenzato anche il nostro modo attuale di definire la direzione spirituale. Poiché il termine *Führung* (guida) richiamava da vicino l'esperienza nazista, esso è stato sempre più sostituito con il termine *Begleitung* (accompagnamento), così la guida dell'anima è ora designata come *Seelenbegleitung* in lingua tedesca e 'accompagnamento spirituale' in lingua italiana.

(G. Zarri)

Vedi anche

Ágreda, María de; *Alumbradismo*; Benincasa, Orsola; Canonizzazione dei santi; Di Marco, Giulia; Diari di coscienza; *Discretio*

spirituum; Donne e Inquisizione; Fabbroni, Francesca; Ferrazzi, Cecilia; Finzione di santità; Gesuiti, Italia; Gesuiti, Spagna; Ignazio di Loyola, santo; Janis, Maria; Mellini, Angela; Molinos, Miguel de; Muratori, Lodovico Antonio; Negri, Paola Antonia; Pelagini; Petrucci, Pier Matteo; Profetismo; Quietismo; Roveri, Lucia; Scaglia, Desiderio; Scorza, Maria Simonetta; Serafina di Dio; Teresa d'Ávila, santa

Bibliografia

Berthelot du Chesnay 1957, Catto 2004, Filoramo 2006, ILI, Malena 2003, Prosperi 1996, Zarri 2008

Diritto canonico - Per diritto canonico si intende, sin dal medioevo, l'insieme delle norme giuridiche che regola la vita interna e l'attività dei tribunali della Chiesa d'Occidente. Esso si è sviluppato in virtù della natura istituzionale del cristianesimo romano ed è sorto dalla raccolta e dal commento di testi patristici, antiche disposizioni vescovili o secolari, decisioni sinodali, regole monastiche, testi penitenziali, canoni e decreti conciliari provinciali ed ecumenici e documenti pontifici di cui cominciarono a organizzarsi raccolte asistematiche già a partire dall'alto medioevo. Ma la fase di grande sviluppo del diritto canonico (insegnato negli *studia* e nelle università sorte dopo il Mille) corrisponde ai secoli XII-XIV, epoca di grande affermazione del papato e di riscoperta del diritto imperiale civile romano. Fu il giurista Graziano, intorno al 1140, a stilare (per i suoi studenti di Bologna) il primo nucleo del diritto canonico ufficiale che rimase sostanzialmente in vigore fino alle riforme papali del Novecento, e che produsse a sua volta il commento di glossatori e di canonisti quali Enrico di Susa (l'Ostiense), Guido da Biasio (l'Arcidiacono) o Goffredo da Trani. Quel primo nucleo (la *Concordantia discordantium canonum*, meglio nota come *Decretum*, divisa in tre parti da alcuni allievi di Graziano), con l'insieme di documenti papali e conciliari che in seguito vi si accumularono per quasi due secoli (e raccolti nei libri delle *Decretales*) non ebbe più intregrazioni accettate universalmente dopo il Trecento, e oggi si usa leggerlo nel testo curato con scrupolo filologico da Emil Friedberg (CIC). Basterà aprirlo per rendersi conto che la selva riportata dalle Decretali (specie quelle fatte ordinare da Gregorio IX nel cosiddetto *Liber extravagantium* o *Liber extra*, quelle raccolte da Bonifacio VIII nel *Liber Sextus* e le cosiddette *Clementinae*, che prendono nome da Clemente V) permettono di fotografare la fase di impianto normativo dei tribunali della fede e di capirne il sistema giuridico. Del resto, fu l'affermazione del processo per reati di eresia affidato a giudici delegati dal papa a dare uno degli impulsi più rilevanti alla legislazione canonica classica e alla riflessione canonistica; mentre durante l'età moderna, dopo l'ultima sistemazione per l'edizione ufficiale stampata nel 1500, la normazione e il commento alle leggi inquisitoriali non entrarono a far parte di alcuna aggiunta al *corpus iuris* (anche se a Roma, nel XVI secolo, non mancarono tentativi di promuovere una simile opera di aggiornamento da parte di uomini come il giurista spagnolo Francisco Peña), tanto più che le regole originarono sempre più non direttamente dai pontefici, ma dalle dettagliate istruzioni emanate dei tribunali centrali, dalla nuova manualistica e dalla corrispondenza periodica intrattenuta dal centro con gli uffici periferici.

Il processo inquisitoriale nel medioevo

La Chiesa dei primi secoli puniva coloro che si fossero allontanati dai suoi dogmi, in generale, con il ricorso alle sanzioni spirituali, e in ogni caso evitando la *poena sanguinis*: vigeva infatti all'interno del suo ordinamento una regola generale di clemenza per cui era opportuno evitare la violenza o lo spargimento di sangue, preferendo la penitenza e l'assoluzione, naturalmente dopo avere ottenuto la confessione-abiura del reo. Secondo un celebre assioma di san Gregorio, «reos sanguinis non defendat ecclesia ne effusione sanguinis particeps fiat». Ma è soprattutto con Graziano (XII sec.) che si sviluppò la riflessione sul problema della repressione dell'eresia, recuperando, attraverso la tradizione patristica, e specialmente sant'Agostino, il carattere intellettuale e morale dell'eresia: l'eresia consisteva infatti in un errore o in una 'perversione occulta' rispetto a una verità di fede, e, presupponendo il battesimo, si strutturava in eresia materiale (o errore o ignoranza persistente), e eresia formale, ipotesi in cui l'uomo battezzato cadeva in un errore volontario e pertinace. San Tommaso, nella *Summa Theologiae*, avrebbe definito l'eresia «error hominis baptizati in intellectu voluntario contra aliquem articulum fidei cum pertinacia coniunctus». Così, l'errore dell'intelletto e la pertinacia della volontà furono ritenuti i requisiti di base per la costituzione della fattispecie dell'eresia, che, soprattutto in età medievale, rappresentava una delle manifestazioni del *crimen laesae maiestatis divinae*, come sancito dalla Decretale *Vergentis in senium* (1199): un *crimen publicum*, e uno dei due massimi sistemi dell'insieme tecnico-politico che faceva capo al concetto di lesa maestà.

Già in un'età piuttosto precoce, il diritto canonico aveva elaborato strumenti di repressione contro i vescovi e i prelati scandalosi – in relazione alla fede e ai costumi –, prescindendo da una denuncia o da un'accusa privata e utilizzando la categoria del 'notorio'. Accanto all'opera della dottrina si affiancava quella dei pontefici e dei Concili, che tra il secolo XII e il XIII trasformarono la natura dell'inchiesta vescovile sui delitti della diocesi in uno strumento di repressione dell'eresia. Il Concilio di Tours (1163), durante il pontificato di Alessandro III, istituendo una procedura per inchiesta, stabilì che spettasse a vescovi e sacerdoti il compito di cercare i casi sospetti di eresia e sottoporli al vescovo. Si trattava di una presa di posizione piuttosto forte rispetto al nodo della diffusione dell'eresia: la presenza di *conventicula* doveva essere oggetto di attenzione dei vescovi e dei sacerdoti, che dovevano intervenire con le sanzioni canoniche. Occorreva perciò l'*inquisitio* sulle persone sospette, con un passaggio dalla procedura tipicamente accusatoria del processo penale canonico alla procedura di tipo inquisitorio.

Il processo accusatorio, infatti, almeno in una fase iniziale, era stato adottato anche nell'ambito dell'ordinamento canonico: il giudice non prendeva l'iniziativa intorno alla persecuzione di un delitto se non vi fosse stata un'accusa da parte della vittima o dei suoi familiari. Il processo accusatorio – come l'inquisitorio – altro non era, in realtà, che un tipo processuale, ed entrambi, l'accusatorio e l'inquisitorio, corrispondevano a due diversi modi di raccogliere le prove. Il processo di tipo accusatorio era di solito il processo che consentiva l'emersione e la valorizzazione del cosiddetto diritto penale negoziato, e cioè di un penale fatto e basato sulla negoziazione, sulla contrattazione tra le parti interessate. Tali pratiche di tipo negoziale erano probabilmente connesse all'esigenza, sentita almeno dalla Chiesa, di limitare il ricorso alla faida. In alcune terre, infatti, la faida persistette fino a tutto il secolo XVI, e ciò è indice della resistenza di un certo tipo di mentalità, o di cultura giuridica, incline ad accettare comunque l'idea dell'autodifesa e quindi della personale soluzione dell'offesa. La frequenza delle soluzioni extragiudiziali delle liti attesta che la vendetta non fu mai vietata, ma al contrario regolamentata. E infatti tali pratiche (la difesa privata e la mediazione) si presentavano come le due facce della stessa medaglia. La Chiesa inoltre, per cultura e per tradizione, rifiutava in linea teorica qualunque forma di spargimento di sangue, preferendo l'espiazione e la penitenza alla pena di morte. Tuttavia, già nel diritto canonico medievale si consolidò l'idea che la pena per l'eresia come reato occulto e pubblico potesse essere triplice: la prima era senza dubbio la scomunica, la seconda era una pena corporale come la *crematio*, la terza era la *poena bonorum*, la confisca dei beni. Secondo Bonifacio VIII (*Liber sextus*, V.2.XIX) «bona haereticorum […] ipso iure de fratrum nostrorum consilio decernimus confiscata». La compresenza del processo di tipo accusatorio e del diritto penale negoziato permise per lungo tempo di sperimentare alcune pene alternative, di tipo espiativo, come la *purgatio*, la *detrusio* in un carcere, il digiuno. Si trattava di

rimedi volti alla riparazione del danno dato, del crimine commesso. Nella prima vita cittadina anche crimini gravi come l'omicidio erano rimessi alla giustizia di tipo negoziato, basata sul principio del consenso sociale, della condivisione di un patrimonio di valori e dell'appartenenza alla comunità. Ne restavano esclusi, infatti, i cosiddetti *sans aveu*: tutti coloro che erano e vivevano ai margini della società, o che, per i loro comportamenti, erano ormai da considerarsi *hors-la-loi*. L'appartenenza alla comunità era dunque il presupposto della giustizia negoziata, mentre la soddisfazione ne era il fine.

Nel 1184 con la Decretale *Ad abolendam* (X 5.7.9) Lucio III aumentò i poteri di intervento vescovili nella repressione delle eresie stabilendo che l'eretico dovesse essere scomunicato e, se chierico, qualora non si fosse corretto e avesse abiurato l'errore, doveva essere degradato e poi rimesso al braccio secolare. Stessa sorte era prevista per il laico ostinato, da punire *ad arbitrium* del giudice. Sulla base di queste prescrizioni Innocenzo III, tra la fine del secolo XII e gli inizi del XIII, stabilì la procedura da seguire nei processi per eresia. Lucio III, inoltre, aveva prescritto che ogni vescovo una o due volte all'anno si recasse o mandasse una persona onesta in quelle parti della sua diocesi dove era sospetto o c'era notizia di eresia, e qui facesse giurare tre o più uomini degni di fede, e l'intera popolazione, di denunziare coloro che nelle opinioni e nella vita si allontanassero dalla retta fede. Il Concilio Laterano IV nel 1215 ripeté tale ingiunzione. Con gli interventi di Alessandro III (X. 5.7.7-8, dove si individuavano eresie ritenute particolarmente odiose come quella catara), e soprattutto con alcune Decretali di Innocenzo III, quali la *Vergentis in senium* (X 5.7.10), la *Licet Heli* (X 5.3.31), la *Inter sollicitudines* (X 5.34.10), la *Si adversus nos* (X 5.7.11), la *Qualiter et quando* (X 5.1.17; X 5.1.24, dove si stabilivano i tre modi per iniziare il giudizio: *per accusationem*, *per denuntiationem*, *per inquisitionem*), si gettavano le basi del nuovo diritto in materia di eresia. Ma le eresie e gli scandali del clero pare richiedessero un'azione energica e pronta; e per dare alla repressione una forza maggiore dal XIII secolo finì per essere adottata largamente la persecuzione d'ufficio, facendosi luogo alla procedura *per inquisitionem*, la quale permetteva al giudice, anche quando non vi fossero accusatori, di iniziare un processo contro la persona diffamata, di escutere testimoni e di pronunziare una condanna. Secondo il diritto canonico anteriore e l'antica *inquisitio*, il chierico poteva discolparsi con il giuramento purgatorio; ma dal Duecento quell'istituto cadde in desuetudine. A fondamento di una riforma così radicale le Decretali invocarono passi dell'Antico e Nuovo Testamento. In realtà la procedura *per inquisitionem* poggiò soprattutto sull'onnipotenza papale e sul diritto del pontefice di delegare giudici della fede.

Punto di partenza nella linea che portò alla procedura *per inquisitionem* fu probabilmente l'antica pratica disciplinare della denuncia evangelica, che veniva fatta da un fedele alla comunità circa la violazione di precetti religiosi o morali. Dall'evoluzione della denuncia evangelica e dalla sua probabile fusione con le visite pastorali, con cui i vescovi iniziarono ad esercitare un potere di correzione e di punizione dei fedeli, si sviluppò il contenuto giurisdizionale delle stesse visite, con l'acquisizione, da parte dei vescovi, di una competenza a conoscere e a reprimere comportamenti non ortodossi. Notorietà e fama di un delitto divennero i presupposti sulla base dei quali poteva avviarsi una procedura *ex officio*. Quando poi il Concilio Laterano IV approvò e confermò la nuova dottrina giuridica, il diritto di fare l'*inquisitio* tese a generalizzarsi e le norme a essere sempre più chiare. Così, mentre nel procedimento dei tribunali sinodali la *purgatio canonica* aveva costituito un mezzo di difesa per l'accusato, nel diritto posteriore divenne invece un mezzo di inquisizione nelle mani di un giudice. Il processo appariva caratterizzato da una forma rigorosa, in cui la scrittura aveva parte preponderante e il dibattimento orale scompariva. L'*inquisitus* doveva prestare giuramento di dire la verità quando interrogato sui *capitula*, e l'uso della tortura lo costringeva ad accusarsi da sé. Con tale procedura si verificava la progressiva affermazione del processo inquisitorio rispetto all'*actus trium personarum*. Qualora venisse constatata la mala fede dell'imputato, la *denuntiatio* promuoveva l'apertura dell'*inquisitio* e ciò poteva condurre all'irrogazione di una pena straordinaria. La *denuntiatio* segnalava la *diffamatio* e attribuiva al giudice il potere di iniziativa *ex officio*. Con le Decretali *Licet Heli* (1199) e *Qualiter et quando* (1206) Innocenzo III evidenziò come la fama e la voce pubblica potessero sostituirsi all'accusa. L'*inquisitio*, in ogni caso, non fu creata appositamente per far fronte all'eresia: furono i pontefici con la loro legislazione, e soprattutto la canonistica, a dare ampio sviluppo a tale forma processuale di origine romanistica, utilizzandola come una formidabile arma contro l'eretica pravità. La procedura inquisitoria applicata alle persecuzioni contro gli eretici, detta *inquisitio haereticae pravitatis*, fu dunque una specie molto importante di Inquisizione, quella per cui il sistema inquisitorio conobbe uno sviluppo così intenso nella vita giuridica. Istituendo questa procedura, Innocenzo III si preoccupò tuttavia di restare in accordo con il principio per cui l'accusa doveva essere il punto di partenza di qualunque azione giudiziaria; ma stabilì, come si diceva, che nella procedura inquisitoria l'accusa era rappresentata dalla voce pubblica. La nuova procedura inoltre non sostituiva puramente e semplicemente quella accusatoria e quella avviata con la denuncia: le tre forme, almeno fino alla *Licet Heli*, continuarono teoricamente a coesistere: «tribus modis procedi possit, per accusationem videlicet, denunciationem et inquisitionem». L'*inquisitio haereticae pravitatis* era insomma una delle modalità del processo inquisitorio. Quest'ultimo nacque *de consuetudine*, e cioè, come notò Alberto da Gandino, si affermò di fatto (pur non mancando alcuni riferimenti a tale procedura qua e là nel corpo del diritto civile), e nei primi tempi parve avere un carattere straordinario rispetto all'ordinario modo di procedere di tipo accusatorio. La procedura inquisitoria tuttavia era destinata nel tempo ad acquisire un carattere di ordinarietà, fino a produrre al suo interno procedure a loro volta caratterizzate dalla straordinarietà rispetto a quel modello, in origine straordinario. Tali procedure erano gli *specialia*, meccanismi che, nell'esperienza di *ius commune*, assumevano la veste e la qualità di circostanze aggravanti, sia *in puniendo* che *in procedendo*.

La procedura *per inquisitionem* si attivava sulla base di una *mala fama* e rappresentava il modello ideale di raccolta delle prove, specie se si considera la natura del crimine di eresia, quasi sempre privo di manifestazioni esterne, senza corpo del reato e vittime reali. Eretico era definito il fedele *male sentiens vel male docens* e contro di lui era prevista la scomunica *ipso iure*. Nell'ipotesi che, *convictus*, questi non volesse correggersi e abiurare l'errore, egli doveva essere rimesso al *saecularis iudicis arbitrio* solo se non avesse voluto abiurare l'eresia e *satisfactionem congruam exhibere*. Si parlava anche di una *congrua purgatio* che doveva essere stabilita ad *arbitrium* del vescovo sulla base della gravità degli indizi raccolti. Infatti, la Decretale di Innocenzo III *Inter sollicitudines* (X 5.34.10) stabiliva le regole della *purgatio canonica* (consistenti nel giuramento e nel ricorso a *compurgatores*, ovvero a testimoni attendibili che giurassero a loro volta) cui dovevano essere sottoposti i sospettati. Nel diritto canonico questo tipo di procedura era rigorosamente distinta dalla *purgatio vulgaris* che era vietata. Un punto fermo, naturalmente, era che l'eretico *relapsus*, cioè già inquisito e condannato in precedenza, dovesse essere rilasciato al braccio secolare: *saecularis iudicis arbitrio relinquatur*, dichiarava Lucio III nella Decretale *Ab abolendam*.

Come è facile comprendere, il processo inquisitoriale non nasceva come un processo diverso da quello ordinario pubblico, e le fonti su cui furono costruiti i primi manuali inquisitoriali che ebbero una funzione decisiva nella guida dei giudici, nella strutturazione dei processi e nella loro uniformazione (si pensi alla *Practica inquisitionis* di Bernard Gui, o al *Directorium inquisitorium* del catalano Nicolau Eymerich, poi commentato da Francisco Peña), furono le stesse ordinarie fonti del diritto comune. Si trattava di un

processo inquisitorio al cui interno restavano tracce di tipo accusatorio: la possibilità di dare congrua soddisfazione alla Chiesa chiudeva in certi casi il processo in un modo simbolico con soluzioni di tipo medicinale ed espiativo, dando al contempo una risposta a quell'esigenza di giustizia espressa nel principio canonistico *ne crimina remaneant impunita*. In particolare, le regole costitutive del processo inquisitoriale furono le stesse regole di origine canonistica che erano entrate pacificamente nel processo ordinario. Basti pensare alle clausole *summarie*, *de plano*, *sine strepitu* (*advocatorum*) et *figura iudicii*. In generale, le clausole della procedura sommaria, determinanti per la fase dell'inchiesta nel processo, furono poste dalla legislazione pontificia e si affermarono nella prassi sin dagli interventi di Alessandro III e Innocenzo III. L'affermazione delle clausole si avvalse del lavoro dei glossatori, dei decretisti e dei primi decretalisti. Esse furono poi adottate dalla legislazione imperiale (Enrico VII, *Ad reprimendum*, 1313), rientrarono nel processo inquisitorio canonico con un intervento interpretativo autentico (Clemente V, *Saepe contigit*, 1314, *Clem.* 5.11.2), furono impiegate nel giudizio pubblico ordinario e furono correntemente praticate nei processi dell'Inquisizione papale. Esse vennero infatti introdotte nel processo inquisitoriale da Bonifacio VIII con la Decretale *Statuta* (*VI* 5.2.20).

Il processo inquisitoriale medievale presentava importanti differenze rispetto a quello che si sarebbe affermato in età moderna. Anzitutto, il papa in un primo tempo delegava direttamente le persone che riteneva idonee a ricoprire l'ufficio di inquisitore. A partire dal 1233 invece Gregorio IX cominciò a delegare la scelta ai provinciali degli ordini domenicani e francescani, anche se la loro autorità fu considerata comunque delegata. Mentre in origine il mandato spirava con la morte del papa che lo aveva emanato, dal 1267 Clemente IV dichiarò che i mandati restavano validi se non interveniva un'espressa revoca. L'inquisitore, come il vescovo, poteva procedere da solo all'istruzione e a tutti gli atti ad essa relativi; ma a differenza del vescovo, gli era vietato di sottoporre l'imputato a tortura e di pronunciare sentenze di condanna senza il consenso dell'ordinario diocesano. Il procedimento era interamente scritto, e gli inquisitori conservavano con grande scrupolo tutti i loro atti e le loro sentenze. La giurisdizione dell'inquisitore sui cattolici non soffriva eccezioni a causa della qualità delle persone. Il sospetto di eresia poteva colpire chiunque: solo il papa era sottratto a tale giurisdizione, essendo egli all'origine del potere che esercitavano gli inquisitori. Anche il diritto d'asilo e le immunità dei vari Ordini religiosi cedevano di fronte al Sant'Uffizio pur con il limite posto da Clemente IV a causa dei gravi inconvenienti prodotti dall'ostilità sempre esistita tra francescani e domenicani. Clemente IV infatti vietò agli appartenenti di un ordine di perseguire i membri dell'altro. In materia di diritto d'asilo occorrerà attendere una regolazione con bolla di Gregorio XIV *Cum alias* (1591), che incluse l'eresia tra i *crimina atrociora* (cioè tra quelli eccettuati dal diritto d'asilo nelle chiese), ponendo così ordine nel dibattito, apertosi tra i giuristi tra medioevo e prima età moderna, sulla possibilità per l'eretico di godere del diritto d'asilo quando egli fosse al contempo accusato di un crimine comune.

Durante il medioevo gli inquisitori ebbero una giurisdizione vastissima, e per far fronte al loro lavoro furono autorizzati a farsi aiutare da sostituti chiamati 'commissari', che solitamente erano frati dello stesso Ordine dell'inquisitore, e in qualche caso preti o secolari. Mentre il *socius* seguiva sempre l'inquisitore, il commissario poteva sostituirlo. Inizialmente i commissari non potevano dare una piena delega dei loro poteri, ma successivamente, con le Clementine *Multorum* (*Clem.* 5.3.1.) e *Nolentes* (*Clem.* 5.3.2) tale diritto fu riconosciuto. Le funzioni di cancelliere degli inquisitori erano svolte dai notai che prestavano giuramento nelle mani dell'inquisitore ed erano vincolati al più assoluto segreto. Fino al 1561, quando Pio IV li autorizzò espressamente a farlo, gli inquisitori non avevano facoltà di creare i notai e dovevano servirsi di quelli nominati dal potere secolare. L'inquisitore disponeva inoltre di ufficiali subalterni, nunzi, *servientes* o famigli che avevano l'incarico di eseguire i suoi ordini, notificare le citazioni, procedere agli arresti, indagare e riferire, difendere i membri del Sant'Uffizio. L'inquisitore dal punto di vista geografico aveva una giurisdizione più ampia degli ordinari ma disponeva di una competenza per materia molto più limitata. In origine la competenza territoriale di ciascun inquisitore era determinata dal papa nelle lettere di nomina. Quando poi la giustizia inquisitoria, in un primo tempo ambulante, cominciò a radicarsi in un preciso territorio, si crearono delle sedi fisse, con giurisdizione su determinate province, anche se rimase sempre fermo il dovere dell'inquisitore di viaggiare per tutto il territorio che era sottoposto alla sua *iurisdictio*. Fu Innocenzo IV ad autorizzare gli inquisitori a fare comparire gli accusati presso le loro sedi quando l'allontanarsene poteva esporli a pericoli. La competenza per territorio, secondo quanto affermato dal Concilio di Narbonne nel 1244, ispirandosi a principi di diritto comune, si determinava avendo riguardo al luogo in cui era stato commesso o scoperto il delitto, o al luogo in cui era nato o abitava normalmente l'imputato. Quanto alla competenza per materia, erano riservati al giudizio dell'Inquisizione papale tutti i fatti commissivi e omissivi che potevano concretare un'offesa alla purezza della fede cattolica e alcuni delitti che difficilmente un cattolico avrebbe potuto commettere senza che fosse implicito il rifiuto di una dottrina ortodossa. Insomma, erano considerati eretici tutti coloro che dicevano, scrivevano, predicavano alcunché di contrario alla Sacra Scrittura, al Simbolo, agli articoli di fede e alle tradizioni della Chiesa; quelli che abbandonavano la religione cattolica per altre fedi, praticandone i riti (apostati); quelli che disapprovavano usi, costumi o cerimonie della Chiesa; quelli che negavano l'autorità dei sommi pontefici sulla Chiesa e sui Concili generali, ecc.

In mancanza della confessione, la prova era ricercata a mezzo di testimonianze con l'esclusione quasi assoluta delle ordalie o 'giudizi di Dio' (condannate da Alessandro III, Celestino III e Innocenzo III e poi dal IV Concilio Laterano) e dei duelli giudiziali, speciali mezzi di prova escogitati per superare la difficoltà creata dalla regola secondo la quale, per pronunciare una condanna alla pena massima, occorreva la deposizione giurata di almeno due testi oculari che riportassero allo stesso modo i fatti (detti *contestes*). Circa l'uso della tortura, c'è da dire che la Chiesa, nei primi secoli, era stata assolutamente contraria ad essa. Ancora nel XII secolo era regola che nessuna confessione potesse estorcersi con i tormenti. Più tardi dai tribunali laici la tortura passò a quelli ecclesiastici, tanto che dai primi inquisitori essa fu denominata *iudicium secularium*. Nel 1252 Innocenzo IV la permise esplicitamente nei processi di eresia, precisandone con la bolla *Ad extirpanda* i casi e le modalità di impiego. All'inizio, gli inquisitori e i vescovi per applicarla dovevano chiedere l'intervento del braccio secolare, e non potevano assistervi sotto pena di incorrere nelle censure ecclesiastiche. La necessità di ricorrere al giudice laico tuttavia venne meno quando Alessandro IV nel 1256 li autorizzò ad assolversi reciprocamente dalle censure nelle quali fossero incorsi assistendo ai supplizi (il principio fu espresso anche nella *Multorum*, *Clem.* 5.3.1). In merito alla tortura vigeva la regola di un criterio di moderazione, elastico e rimesso alla discrezionalità del giudice. La tortura era ordinata con sentenza interlocutoria ed era di due tipi: quella *in caput proprium*, che si faceva subire al reo per ottenere la confessione, e quella che si applicava ai testi per ottenere la verità sul conto d'altri. La tortura, considerata come estremo espediente, poteva essere ordinaria o straordinaria a seconda dell'intensità che raggiungeva.

Durante l'età medievale l'inquisitore non risiedeva, come si è detto, nel luogo in cui si svolgeva il processo inquisitoriale: egli era dotato di una competenza territoriale generale circoscritta al reato di eresia. L'inquisitore acquisiva dunque informazioni circa l'eresia e la sua diffusione in un certo luogo solo grazie alle confessioni spontanee e alle delazioni degli abitanti del luogo. L'inquisitore, non appena arrivato, teneva a tutto il popolo un sermone sulla necessità di osservare l'ortodossia e quindi pronunciava l'editto

di fede, cioè si rivolgeva a tutti coloro che fossero informati su pratiche eretiche intimando loro di rendere entro breve termine tutte le informazioni relative ad eventuali eresie, con la minaccia della scomunica in caso di silenzio. L'inquisitore poi, alla fine del sermone, indicava un lasso di tempo detto *tempus gratiae sive indulgentiae* durante il quale gli eretici che si fossero presentati di loro spontanea volontà per confessare i loro delitti, pentirsi e denunciare gli eventuali complici, avrebbero potuto ottenere lievi penitenze canoniche in luogo di castighi più gravi. Questo istituto, collocato all'interno del procedimento inquisitorio, rappresentava il precipitato di una giustizia negoziata o comunque negoziabile e di tipo comunitario, volta non tanto all'irrogazione della pena, quanto all'idea di realizzare una soddisfazione. Coloro che, sulla base dell'editto di fede, ritenessero di poter segnalare comportamenti non ortodossi non dovevano dare precisi riscontri in merito alle loro accuse, ma al contrario le loro delazioni avevano un mero valore informativo ed erano rivolte sostanzialmente alla formazione di quella fama che avrebbe poi consentito il passaggio all'*inquisitio specialis*. Esauritosi il tempo di grazia, se fosse giunto alla conclusione che erano emersi comportamenti ereticali, e se riteneva ricorrente un certo grado di sospetto contro coloro che erano stati indicati dai delatori come presunti eretici, l'inquisitore dava l'avvio alla seconda fase del processo e apriva l'*inquisitio specialis* contro coloro per cui si era riscontrata una pubblica fama di eresia.

Per poter procedere all'*inquisitio specialis* contro l'imputato era condizione essenziale il manifestarsi di una *mala fama*, *diffamatio* o anche la presenza di una *clamosa insinuatio* ovvero di un *clamor publicus et frequens* contro la persona inquisita. Tanto era rilevante la fama come presupposto, che *l'inquisitio generalis* assunse anche il nome di *inquisitio famae*. Il processo, come si è detto, poteva iniziare in tre modi distinti e cioè *per accusationem*, *per denuntiationem* o *per inquisitionem*. La differenza tra i singoli modi era data dall'esistenza o meno di una persona che assumesse il ruolo di accusatore nei confronti dell'eretico presunto. Nell'ipotesi del processo *per accusationem* infatti il delatore doveva formulare un atto di accusa di eresia circostanziato assoggettandosi, in caso di mancata prova, all'applicazione della legge del taglione. Il delatore poteva avviare la procedura contro il presunto eretico ed evitare comunque i rischi della pena del taglione mediante una *denuntiatio*. In questo caso il procedimento si apriva con una specifica *denuntiatio* o delazione spontaneamente resa da un delatore che non assumeva la qualifica di parte processuale e non era in grado di fornire accuse circostanziate ma accusava il presunto eretico per non incorrere nella scomunica minacciata nell'editto di fede. Se l'inquisitore non disponeva né di un'accusa né di una denuncia poteva iniziare il processo *per inquisitionem* sulla base della sola fama raccolta nel corso dell'Inquisizione generale. Una volta iniziato il giudizio, era necessario procedere all'esame dei testimoni. Questa fase era dominata dai criteri per ultimo sanciti nella Decretale *Statuta* di Bonifacio VIII (*VI* 5.2.20) ma già delineatisi tra il XII e il XIII secolo, per cui, come si è visto, il processo inquisitoriale doveva svolgersi *simpliciter et de plano, et absque advocatorum ac iudiciorum strepitu et figura*. La presenza del difensore che assistesse il reo nella difesa era quindi ritenuta superflua, anche se consentita. Seguiva poi l'ultima fase del processo, consistente nel verdetto dell'inquisitore, pronunciato in caso di condanna con il concorso dell'ordinario diocesano e di un suo rappresentante. Tre erano i modi in cui poteva concludersi un giudizio. Il primo era l'assoluzione, basata sulla fama di cui godeva l'imputato. Con questa sentenza non si dichiarava l'innocenza dell'imputato, ed era sempre possibile riaprire la procedura qualora si fossero acquisite nuove prove. Il secondo modo riguardava coloro su cui gravava una generica fama di eresia, ma senza che fosse stata raccolta altra prova se non quella del delitto. In questo caso il giudice imponeva all'imputato la *purgatio canonica* consistente in un giuramento con cui l'inquisito dichiarava di non essere in alcun modo eretico di fronte ad un certo numero di *compurgatores* designati dall'inquisito che dovevano essere in grado di confermare la sua ortodossia. Il terzo modo consisteva in una sentenza dell'inquisitore che ordinava la tortura dell'imputato nel caso in cui, pur mancando prove o testimonianze inoppugnabili, il sospetto si fosse contraddetto nelle dichiarazioni rese durante l'*inquisitio specialis* o fossero ricorsi contro di lui generici indizi di colpevolezza anche insufficienti per condurre all'abiura. In linea di massima, se l'imputato, una volta torturato, non confessava, doveva essere assolto. Se ammetteva e, terminata la tortura, confermava la confessione di eresia, poteva chiedere perdono alla Chiesa, e allora gli si applicavano le pene prescritte per gli eretici pentiti. Se invece non domandava perdono, ed era dunque *impoenitens*, ma si trattava della sua prima condanna per eresia, e quindi non era *relapsus*, dopo il carcere duro la sanzione per l'ostinazione era il rilascio al braccio secolare. Se infine era impenitente e relapso, veniva abbandonato al braccio secolare e dunque condannato a morte. Quando contro l'inquisito gravavano solo deboli indizi, il giudice condannava all'abiura (*abiuratio de levi*) delle dottrine eretiche di cui era incolpato; ma tale abiura non costituiva un precedente, e in caso di nuova condanna l'imputato non sarebbe stato considerato relapso, come invece accadeva in presenza di indizi forti (*abiuratio de vehementi*). In quel caso all'abiura si aggiungevano severe penitenze come la prigione o l'uso di un abito simbolico che in Spagna era detto *sambenito*.

La cerimonia di abiura poteva essere pubblica o segreta. Le sanzioni inflitte dal tribunale avevano tendenzialmente una finalità medicinale e miravano a emendare il reo più che a punirlo per il delitto, e ciò accadeva nel caso dell'abiura o della *purgatio canonica*. Era tuttavia prevista la regola dell'abbandono al braccio secolare che implicava l'irrogazione della pena di morte nei casi di pertinacia e in quelli di recidiva. Inoltre, sulla base di una *probatio plena*, pur mancando una confessione, il reo non confesso era equiparato all'eretico impenitente e gli veniva inflitta la stessa pena cioè l'abbandono al braccio secolare e la pena di morte. Era prevista inoltre la condanna dell'inquisito contumace: la sanzione era l'abbandono al braccio secolare e la condanna a morte. Contro le sentenze definitive emesse dall'inquisitore non era possibile fare appello, mentre potevano essere appellati i provvedimenti ordinatori assunti dal tribunale nel corso della procedura; tuttavia tale impugnazione doveva essere preliminarmente ritenuta fondata dallo stesso inquisitore e poi inoltrata al papa, che, nei casi più gravi, poteva avocare a sé il giudizio.

Il processo inquisitoriale appare strutturato in maniera molto simile a quello penale pubblico: il giudizio iniziava allo stesso modo e valevano le stesse regole di cautela per gli interrogatori, che solitamente iniziavano con la domanda: «dica se sa o immagina per quale ragione è stato tratto in questo tribunale». Vigevano inoltre le stesse regole per la tortura, stessi criteri nella valutazione delle prove e degli indizi, lo stesso metodo nel richiedere, specie nel caso della *poena capitis*, prove *luce meridiana clariores*, e, in mancanza di una prova piena, il ricorso alla pena straordinaria ad *arbitrium* del giudice con un'ampia varietà di sanzioni medicinali e penitenziali oppure più strettamente penali da valutare caso per caso. La procedura era prevalentemente scritta e caratterizzata dalla segretezza.

L'età moderna

La Congregazione del Sant'Uffizio o *Congregatio Sanctissimae Inquisitionis* fu eretta da Paolo III nel 1542 con la costituzione *Licet ab initio*. La *iurisdictio* di tale organo teoricamente si estendeva sopra tutti i luoghi della cristianità, e cioè in linea di principio non aveva limiti territoriali, anche se con la sua istituzione non furono rivisti i privilegi dell'Inquisizione spagnola (né di quella portoghese). Quando, con la frattura dell'unità religiosa europea, la Chiesa cattolica si pose nuovamente di fronte al fenomeno dell'eresia, non si trovò sprovvista di strumenti repressivi: durante il medioevo, come si è visto, era stato con Innocenzo III che l'*officium* inquisitoriale era stato messo a punto. E tuttavia in età moderna la persecuzione dell'eresia assunse connotati specifici e differenti ri-

spetto al passato. Innanzi tutto, si assiste alla centralizzazione e alla gerarchizzazione dell'attività giudiziaria, estesa a tutta l'Italia – in linea di principio all'intera cristianità – da intendersi nell'ottica della costruzione di un legame tra l'Inquisizione romana e un certo territorio. Il sistema delle congregazioni cardinalizie rappresentò uno strumento di governo della monarchia papale, e fu inaugurato e dominato proprio dal Sant'Uffizio dell'Inquisizione, che nel 1555 ottenne l'assoluta preminenza rispetto alle altre magistrature romane, e un allargamento della giurisdizione, con riconoscimento (1557) di un'ampia facoltà di ricorso alla tortura. Infine, nel 1588 il Sant'Uffizio fu collocato al vertice delle congregazioni di Curia: Sisto V infatti lo pose al primo posto tra le quindici congregazioni in cui si articolava il governo della Chiesa. Altro elemento caratterizzante l'Inquisizione in età moderna fu una forte uniformazione normativa dell'agire dei giudici, che si muovevano senza che fosse lasciato loro troppo spazio per interpretazioni procedurali e con un lavoro di aggiornamento delle regole basato sull'esperienza e sulla casistica. Tale opera di aggiornamento si fondava sui dati che arrivavano da tutta Italia alla Congregazione. In generale, l'autorità degli inquisitori si riteneva discendesse direttamente dal papa. Durante l'età moderna, la lotta alla devianza religiosa fu affidata dunque ai tribunali dell'Inquisizione, mentre ai vescovi – che invece in passato avevano avuto una giurisdizione concorrente rispetto a quella degli inquisitori – restò una competenza residuale per le aree geografiche prive di una corte inquisitoriale. L'unica autorità cui gli inquisitori erano chiamati a rispondere era quella della Sacra Congregazione del Sant'Uffizio, e a partire dal 1556 Paolo IV introdusse la regola della presenza del papa nelle sedute decisive della Congregazione. La 'normativizzazione' dell'operare dei giudici si fondava sull'esposizione delle regole adottate dal centro (senza mutare il quadro dello *ius canonicum*) grazie alle comunicazioni espistolari e a nuovi manuali per inquisitori, scritti talvolta in lingua volgare, come il celebre *Sacro Arsenale* di Eliseo Masini (1621 e 1625).

Per quanto riguarda la procedura, emersero comunque differenze importanti rispetto all'Inquisizione medievale. L'*accusatio* tese per esempio a scomparire, o meglio a identificarsi con la *denuntiatio* contro la strega, l'eretico o il blasfemo. Nel medioevo inoltre l'inquisitore era allo stesso momento accusatore, istruttore e giudice: in età moderna, al contrario, emerse la figura del procuratore o avvocato fiscale che doveva promuovere l'accusa contro il presunto reo nel caso in cui non vi fosse un accusatore privato. Tale pratica fu introdotta prima dall'Inquisizione spagnola e solo dopo da quella romana. Il fiscale svolgeva una funzione propulsiva rispetto al processo: formulava l'accusa, provvedeva alla domanda di cattura, alla proposizione dei testimoni d'accusa, all'istanza di tortura, e redigeva il *libellus accusationis* con la richiesta di condanna dell'inquisito. Il complesso delle attività preliminari svolte dall'inquisitore, tra cui sentire i testi e l'imputato, formava il *processo informativo*, il cui scopo era quello di raccogliere indizi sufficienti a consentire la citazione in giudizio del sospetto eretico. Altra novità di una certa importanza fu l'introduzione del processo ripetitivo o *difensivo*, durante il quale si ascoltavano di nuovo i testimoni nell'ipotesi in cui il presunto reo respingesse le accuse pur in presenza di indizi. In questa sede l'inquisito aveva la facoltà di difendersi producendo una serie di quesiti da proporre ai testi. Questa fase era volta a raccogliere gli elementi probatori necessari per passare alla tortura dell'accusato, o comunque per raggiungere prove *luce meridiana clariores*. Si consentiva inoltre all'imputato di nominare un avvocato il cui intervento serviva a fornirgli consigli sulle domande da fare ai testimoni allo scopo di dimostrare la veridicità delle dichiarazioni. In età moderna si consolidò inoltre l'orientamento per cui non era possibile rendere pubblici i nomi dei testimoni. Infine, se il presunto reo gravemente indiziato non avesse confessato nonostante la tortura, doveva essere assolto. Tuttavia, anche in questa ipotesi l'accusato poteva essere condannato con una pena straordinaria ad arbitrio del giudice per rimuovere il sospetto derivante dagli indizi raccolti. La tortura e la confessione restarono disciplinate dallo *ius commune*, e prevedevano la necessaria ratifica del contenuto (dell'ammissione di colpevolezza) il giorno dopo la confessione ottenuta con la violenza. In alcuni casi, la semplice minaccia di tortura e di morte potevano bastare per spingere l'imputato a deporre contro se stesso. La deposizione avveniva solitamente sulla base di una 'griglia' di domande, un questionario predisposto, che costringeva l'inquisito all'interno di un dato binario anche di tipo linguistico. In certi casi tuttavia i documenti inquisitoriali riportano dichiarazioni spontanee che gettavano luce sul mondo degli inquisiti, come nel celebre caso del mugnaio Domenico Scandella detto Menocchio. Se si pensa che negli stessi anni fu inquisito Giordano Bruno, si può comprendere la volontà del Sant'Uffizio di agire ad ampio spettro per ottenere l'uniformità religiosa, morale e dottrinale dei fedeli. Di norma, la sentenza era emessa dall'inquisitore di concerto col vescovo o col suo vicario. Rispetto al passato, scomparì anche la sentenza con cui si sanciva la necessità di sottoporre a tortura l'imputato, forse perché in età moderna la tortura rafforzò la sua natura di strumento probatorio volto all'acquisizione della regina delle prove, e cioè la confessione. Inoltre solo in età moderna la dottrina si interessò in modo specifico alla condanna dell'eretico defunto, prevedendo una sentenza autonoma per tale fattispecie. Apparentemente la disciplina dell'appello rimase invece invariata: anche se in linea di principio le sentenze definitive erano inappellabili, la prassi tuttavia lasciò emergere il principio per cui gli appelli erano consentiti, e a partire dal 1542 questi giudizi ebbero anche un organo *ad hoc* competente, la Congregazione del Sant'Uffizio, che impose, contro gli organi centrali delle Inquisizioni iberiche, la superiorità dell'appello a Roma. Con il tempo scomparve anche l'*inquisitio generalis*, poiché i giudici smisero di essere itineranti ed ebbero uffici radicati nel territorio di competenza, ponendosi così in grado di conoscere e tenere sotto controllo il livello di ortodossia dei propri fedeli. In questo senso, non fu più necessario il previo accertamento del fatto, ma il giudice poteva procedere sulla sola base della fama o della denuncia. Quanto alle pene, Prospero Farinacci, nel *Tractatus de haeresi* (1616), ne ricorda e propone un'ampia gamma, che vede, accanto alla pena di morte, un vastissimo elenco di castighi straordinari. Inoltre, pur essendo previsto che la pena per il reo relapso e impenitente fosse non la semplice morte, ma il rogo, le sentenze degli inquisitori si limitavano, di norma, a usare un'ambigua formula rivolta al reo che suonava all'incirca così: «ti discacciamo dal foro nostro ecclesiastico, e ti rilasciamo al braccio e corte secolare». Il processo inquisitoriale presumeva, è evidente, un *privilegium fori*: si trattava perciò di un giudizio di esclusiva pertinenza del giudice ecclesiastico e in cui il foro secolare non doveva intromettersi, se non, come si è detto, nella fase finale, all'atto di esecuzione della condanna a morte.

Il processo dell'Inquisizione ebbe dunque in età moderna dei tratti peculiari che rappresentarono una sorta di 'modello organizzativo' rispetto alla giustizia per apparati di tipo laico. I giudici della fede si muovevano infatti con testi normativi certi. I crimini perseguiti dall'Inquisizione inoltre erano crimini senza vittima e spesso senza manifestazioni esteriori: in essi si puniva la disobbedienza. In questo senso il diritto penale 'egemonico', inteso come giustizia di apparato, poté valersi dell'esperienza dell'Inquisizione estendendola al di fuori dei reati di fede. Caratterizzarono poi la giustizia dell'Inquisizione un certo rigore delle forme, la correttezza nell'agire, la verbalizzazione scrupolosa e integrale, la segretezza dell'*iter* processuale e degli atti, una certa attenzione per la difesa dell'imputato nel processo ripetitivo, il vaglio della provenienza delle accuse, un'ostilità per le denunce anonime e per le domande suggestive, le cautele nell'irrogare la tortura e nel valutare le prove. Insomma, è possibile dire che il processo inquisitoriale moderno si pose nel solco del processo penale egemonico e diede impulso alla sua affermazione; e che

quanto in esso prescritto presentò notevoli analogie con quanto si andò stabilendo in alcune legislazioni penali europee, come nella *Constitutio Criminalis Carolina* (1532), che consacrò il processo egemonico pubblico e la giustizia di apparato. La giustizia egemonica infatti (la giustizia indirizzata dall'alto, pubblica, proattiva, strumento di governo e di disciplinamento), modellava il penale 'alto' e le singole fatispecie sulla forma del delitto politico, e trattava il reo alla stessa stregua del disobbediente. Non si trattava più di una giustizia condivisa a livello comunitario, ma di una giustizia che si calava dall'alto, e che imponeva e domandava obbedienza a sudditi e fedeli.

Accompagnò tale fenomeno l'ampliarsi della *iurisdictio* inquisitoriale, che in terra cattolica si affermò e agì anche anche a scapito della *iurisdictio* cosiddetta laica. A partire dal Cinquecento, infatti, pare certo, come scrisse Farinacci, che se pure un tempo («olim») l'eresia era stato un *crimen publicum*, ormai («hodie») si trattava di un *crimen mere ecclesiasticum*. L'estensione della giurisdizione ecclesiastica anche in ambiti tradizionalmente di pertinenza dei poteri secolari, fu tuttavia un fenomeno più ampio caratterizzato dal rafforzamento della Chiesa cattolica nel suo complesso (si pensi all'impiego del concetto di *iurisdictio indirecta in temporalibus*). L'aumentare dei conflitti di giurisdizione tra Cinque e Seicento fornisce l'esempio di una politica del diritto della Chiesa maggiormente aggressiva e centralizzatrice e al contempo di una volontà di resistenza del potere laico. Ma anche al suo interno la Chiesa visse problemi giurisdizionali (si pensi al nodo del rapporto tra vescovi e Inquisizione). La tradizione giuridica medievale e la legislazione moderna mostrano che i crimini di fede rivestivano interesse anche per le magistrature secolari; e queste non sempre condividevano le sentenze del foro ecclesiastico, specie in caso di reati detti 'misti'. Finita o quasi la lotta all'eresia in senso stretto, dalla fine del XVI secolo lo sguardo delle Inquisizioni si volse altrove, dedicandosi a maghi, incantatori, streghe, bestemmiatori, e ciò comportò un'ulteriore estensione di *iurisdictio* per la Chiesa e i giudici della fede. Tuttavia, nonostante la formulazione di nuove norme e prescrizioni per figure di reato nuove o particolari, il giudizio inquisitoriale rimase nella sostanza quello descritto, senza troppe deviazioni dal modello di giustizia di apparato che si era così andato consolidato. E quel modello di giudizio continuò a richiarmarsi al *Corpus iuris canonici* sedimentato in età medievale anche quando se ne allontanò nei fatti.

(C. Latini)

Vedi anche

Abiura; *Ad abolendam*; Bolle e documenti papali; Bonifacio VIII, papa; Clemente IV, papa; Concilio Laterano IV; Concilio di Narbonne; Confisca dei beni; Congregazione del Sant'Uffizio; Contumacia; Defunti; Denuncia; Difesa; Diritto comune e *inquisitio ex officio*; Editto; Eymerich, Nicolau; Farinacci, Prospero; Gregorio IX, papa; Gui, Bernard; Innocenzo III, papa; Innocenzo IV, papa; Manuali per inquisitori; Masini, Eliseo; Menocchio (Domenico Scandella *detto*); Peña, Francisco; Processo; Scomunica; Sisto V, papa; Tempo di grazia; Tribunali secolari

Bibliografia

Alessi 1987, Alessi 2001, Biget 2007, Canosa 1986-1990, Carena 1641, CIC, Claro 1584, Deciani 1590, Della Veneria 1939, Dezza 1989, Errera 2000, Eymerich-Peña 1607, Farinacci 1616, Ginzburg 1976, Lea 1887, Lefebvre 1956, Lupi 1648, Maisonneuve 1960, Masini 1625, Mereu 1979, Prosperi 1996, Sbriccoli 1974, Sbriccoli 1991, Sbriccoli 1998, Sbriccoli 2007, Scaccia 1663, Tedeschi 1991, Trusen 1988

Diritto comune e *inquisitio ex officio* - L'origine storica del processo penale inquisitorio è di difficile individuazione, specie se si cerca la manifestazione concreta di un modello astratto costruito dalla riflessione della scienza giuridica secondo una contrapposizione netta con il rito accusatorio.

La cognitio extra ordinem *del diritto romano*

Tanto l'esperienza romana imperiale, quanto quella medievale presentano paradigmi processuali non chiaramente definiti, se non addirittura ritenuti 'misti' dalle fonti del periodo. Il problema centrale è quello del ruolo del giudice, del suo potere nell'avviare e dirigere l'azione penale, del metodo di raccolta e valutazione delle prove. Nel diritto romano la più antica procedura delle *quaestiones* era di tipo accusatorio: spettava cioè al privato cittadino avviare il processo, presentare il *libellus inscriptionis* con l'indicazione del nome dell'accusato e del capo d'imputazione, svolgere le indagini, fornire le prove e sostenere le proprie tesi accusatorie. Secondo una consolidata ricostruzione storiografica, recentemente soggetta a parziali rivisitazioni, profili sempre più marcati di processo inquisitorio sarebbero invece presenti nella *cognitio extra ordinem*, la procedura più flessibile affermatasi in età augustea e poi sviluppatasi nel basso impero fino quasi a sostituirsi all'*ordo iudiciorum*, in base alla quale l'intera questione era affidata all'imperatore o ad un suo delegato, investito completamente del giudizio dalla introduzione alla decisione. I delegati del principe, infatti, assumevano *ex officio* l'iniziativa della persecuzione (in seguito ad una propria indagine, su rapporto di pubblici ufficiali con compiti di polizia, dopo una denuncia di un privato che fungeva da mero informatore senza essere soggetto alle responsabilità di un'accusa infondata o temeraria), raccoglievano le prove, senza il dovere di attenersi solo a quelle prodotte dalle parti, ma potendo anche citare altri testi di propria iniziativa, ed emanavano la sentenza con un ampio margine di discrezionalità nella determinazione della pena. L'*inquisitio*, di fatto un metodo di raccolta delle prove che favoriva l'intervento diretto del giudice quale espressione del pubblico potere e dell'interesse della *respublica* alla repressione dei reati, ha nell'esperienza giuridica romana un suo primo germe che verrà poi ampiamente richiamato come momento giustificativo e fondativo del processo inquisitorio dalla scienza giuridica medievale, sia canonistica che civilistica.

Nell'ordinamento germanico, specie nel regno franco in età carolingia, esisteva una prova *per inquisitionem* probabilmente derivata dal diritto romano e applicata sia alle cause civili che criminali, nella quale era il giudice (un alto funzionario incaricato del re come nel caso dei *missi dominici* o di un vescovo) a scegliere di propria iniziativa i testimoni e a chiamarli in giudizio non come *compurgatores* per confermare onestà e credibilità dell'accusato, ma come persone informate sugli avvenimenti e le consuetudini del luogo dell'indagine per interrogarli sul merito della questione. Tale forma di inchiesta di gruppo, nella quale i numerosi *testes* citati dovevano esprimere un parere unanime per poter risolvere la lite, era inizialmente diretta a verificare malversazioni di giudici o agenti regi, a risolvere controversie in tema di confini, proprietà, possessi terrieri, diritti di pascolo, diritti fiscali o questioni di *status*; fu poi applicata anche a giudizi penali perché costituiva un metodo di accertamento dei fatti che escludeva il ricorso a riti decisori magici o soprannaturali, come nell'ordalia, ed offriva il vantaggio di un sistema probatorio più efficace e meno aleatorio del giuramento o del duello. In origine tali inchieste, dove erano chiamati a testimoniare sotto giuramento gli abitanti onesti e stimati del luogo, erano riservate alle cause che coinvolgevano il re e il Fisco, ma furono presto estese, da un lato, alle chiese, ai monasteri posti sotto il *mundio* regio, a ogni altro ente che godesse di benefici di concessione regia, dall'altro a quei soggetti incapaci di presentare testi, come i poveri, le vedove, gli orfani. I sovrani longobardi e gli imperatori franchi, nel momento in cui cercarono di contrastare la faida tra gruppi famigliari e di imporre un sistema di pene pubbliche contro reati il cui disvalore coinvolgeva tutta la collettività (per esempio crimini contro la persona del re, fuga dall'esercito, rapina nelle strade, ratto di vergini), adottarono tale procedura di tipo inquisitorio in cui il giudice ricercava i colpevo-

li, raccoglieva le prove, istruiva il processo senza che fosse necessaria un'accusa privata.

*L'*inquisitio *nel diritto canonico*

Il contributo più rilevante per l'elaborazione di un modello processuale inquisitorio fu quello della Chiesa, attraverso l'adozione di metodi di indagine utilizzati prima per scovare i peccati delle diocesi e gli abusi dei religiosi, poi per reprimere i dissensi ereticali. Lungo un percorso che va dalla fine dell'alto medioevo sino alla costituzione dell'Inquisizione romana nel 1542, i pontefici e i canonisti costruirono progressivamente una forma di giudizio in cui erano presenti profili della tradizione germanica come il giuramento purgatorio, aspetti dell'inchiesta franco-carolingia ed elementi recuperati dal diritto romano come l'attenzione ai documenti e alle testimonianze. Nell'ottica di un sempre più capillare controllo dell'ortodossia religiosa di fedeli e religiosi e nello sforzo di fare applicare uniformemente in tutta la cristianità l'ordinamento giuridico canonico, la Chiesa concesse ai propri giudici poteri ispettivi sempre più ampi. Si affermò intorno al IX secolo la prassi della visita annuale del vescovo alla propria diocesi, con lo scopo di predicare, impartire sacramenti ma anche correggere le mancanze di fedeli e religiosi infliggendo loro pubbliche penitenze. Coadiuvati da funzionari regi che mettevano la forza del potere secolare al servizio dell'autorità ecclesiastica, quando i vescovi giungevano in una comunità convocavano nei *synodalia iudicia* un numero di fedeli scelti tra gli uomini più onesti e rispettabili, facendoli giurare di rivelare tutti i delitti o i peccati dei membri della comunità di cui avessero conoscenza (la *denunciatio* evangelica serviva come base di validità per tale pratica). Era lo stesso vescovo che formulava le domande, proponeva agli *iuratores synodi* una serie di questioni inerenti ai gravi crimini o alle colpe la cui repressione o assoluzione competeva al *ministerium episcopi* e infine, se le persone sospettate indicate dalla denuncia pubblica confessavano, infliggeva la pena, se negavano imponeva loro il giuramento o l'ordalia. Questa procedura di *inquisitio* nelle *causae synodales*, molto utile nell'opera di controllo delle parrocchie esercitato dalla gerarchia ecclesiastica, si perfezionò fino a consentire al vescovo di agire *ex officio*, senza dunque dover dipendere dalle accuse dei testi, nei casi di delitto manifesto o *notorium*, di pubblica fama contro l'imputato o di semplice denuncia privata. Tali forme di inchieste vescovili per controllare la moralità delle comunità diocesane furono poi piegate al contrasto ereticale nel corso del XII secolo: papa Alessandro III nel Concilio di Tours del 1163 stabilì una procedura per inchiesta nella quale un'apposita commissione doveva ricercare i casi sospetti di eresia e introdurre la causa dinanzi al vescovo; nel 1184 il papa Lucio III con la Decretale *Ad abolendam* stabilì che ogni vescovo si recasse personalmente (o inviasse delegati) nelle parti della diocesi dove vi erano sospetti di eresia per svolgere l'*inquisitio haereticae pravitatis*, ricorrendo all'interrogazione e al giuramento dei fedeli.

Fu Innocenzo III ad istituzionalizzare il procedimento inquisitorio canonico come metodo di *persecutio* diffusamente applicabile, sulla base di presupposti ben definiti, a tutte le cause disciplinari e criminali che coinvolgessero uomini di Chiesa, in progressiva sostituzione di criteri decisori come ordalie o giuramenti. Le esigenze erano ancora, da un lato, quella di dotare il papa, i vescovi o i delegati, di strumenti di indagine più penetranti ed efficaci per poter contrastare delitti e illeciti disciplinari degli ecclesiastici (come la simonia) contro i quali era difficile trovare accusatori o testimoni disposti a giurare, dall'altro quella di svincolare il potere decisorio del giudice dalle rigide prescrizioni dell'*ordo* accusatorio basato su pubblicità e oralità del dibattimento. In una serie di Decretali emanate tra il 1199 e il IV Concilio Lateranense del 1215, in particolare la *Cum oporteat*; le due omonime *Qualiter et quando*, la *Licet Heli*, la *Per tuas*, la *Excommunicamus* (poi confluite in *Liber Extra* 5.1.9; 5.1.17; 5.1.24; 5.3.31; 5.1.31; 5.7.13), il pontefice stabilì che i tre modi ordinari di introduzione del giudizio canonico erano *per accusationem*, *per denunciationem*, *per inquisitionem*, oltre al notorio e alla *exceptio*. Il *modus inquisitionis* era in origine un processo amministrativo disciplinare contro un prelato o un chierico, in cui non era necessario il libello accusatorio e il giudice, anche in assenza di un accusante attore, doveva inquisire e procedere soltanto qualora vi fosse a carico del sospetto una *clamosa insinuatio*, grave e ripetuta, confermata da persone oneste ed autorevoli. Innocenzo III diede di fatto una forma più organica e completa all'*inquisitio famae* già conosciuta dall'ordinamento canonico e la trasformò in un metodo processuale fungibile rispetto all'*accusatio*, con la cattiva fama, condizione necessaria e sufficiente per avviare il procedimento, in sostituzione dell'accusatore. L'accusato vedeva di molto diminuite le proprie garanzie e il giudice, delegato dal pontefice attraverso una *littera inquisitionis*, si trovava in una posizione di netta superiorità rispetto all'avversario, come figura che assommava le qualità di inquirente e di giudicante: poteva *ex officio* procedere ai primi accertamenti senza notificare alcuna citazione all'imputato, cui solo in seguito sarebbero stati comunicati i delitti per cui era processato, interrogare l'accusato sotto giuramento, cercare testi a suo carico mentre questi non poteva produrre testi a discolpa, ammettere nuovi testi anche dopo l'avvenuta pubblicazione delle deposizioni testimoniali, ammettere testi in caso di estrema necessità, rinviare la richiesta di *expurgatio* eccepita dall'accusato alla fine dell'*inquisitio*, dare luogo comunque alla *expurgatio* nonostante testimonianze favorevoli all'accusato per porre fine alle voci di infamia. Come sottolineato dai primi glossatori delle Decretali, il rito inquisitorio ha, qui come nel diritto romano, caratteri di straordinarietà, rispetto al modello accusatorio, che accentuano i poteri e le facoltà del giudice, controbilanciati però dalla pena che poteva essere inflitta al termine del procedimento, più lieve rispetto a quella irrogabile nell'*accusatio* (in origine le pene disciplinari irrogate agli ecclesiastici erano la rimozione dall'amministrazione o la privazione del beneficio).

L'organica sistemazione dell'*inquisitio* disegnata dai provvedimenti innocenziani è in perfetta sintonia con la complessiva strategia repressiva del pontefice, che in altre Decretali pose espressamente l'interesse pubblico alla persecuzione dei reati come fondamento del diritto penale: il principio «rei publicae interest, ne delicta remaneant impunita» («è interesse dello Stato che i crimini non restino impuniti») fu elaborato dallo stesso Innocenzo III per contrastare la diffusa criminalità dei chierici che sfruttavano le immunità del loro *status* per agire illecitamente esenti da pena, ma divenne subito la regola ispiratrice anche della giustizia criminale secolare nell'età di diritto comune. I vantaggi del procedimento inquisitorio nella ricerca *ex officio* della verità, a prescindere dalle capacità probatorie e dagli atteggiamenti in giudizio delle parti, indusse ben presto la canonistica e i pontefici ad estenderne l'applicazione al contrasto dei fenomeni ereticali, inasprendone per di più i caratteri e diminuendo ulteriormente i diritti degli imputati. Nel 1298 Bonifacio VIII stabilì con due provvedimenti che, se un imputato confessava il crimine al giudice delegato, non poteva poi obiettare la mancanza di *mala fama contra eum* (*Liber Sextus*, 5.1.1 *Postquam*), e che il giudice poteva procedere anche senza la cattiva fama se l'imputato non avesse sollevato obiezioni (*Liber Sextus* 5.1.2 *Si is*). Questo modello di giudizio influenzò profondamente le giurisdizioni laiche dei comuni italiani che svilupparono a loro volta una forma di *inquisitio in criminalibus* assai repressiva.

Il processo per inquisitionem *nelle giurisdizioni secolari*

Nel XIII secolo il processo inquisitorio era ormai il più diffuso nei comuni italiani. Alberto da Gandino, formatosi nella cultura universitaria del Rinascimento giuridico e poi giudice dei malefici in numerose città, nel *Tractatus de maleficiis* composto probabilmente tra il 1286-1287, afferma che al suo tempo i giudici del podestà «de quolibet maleficio cognoscunt per inquisitionem ex officio suo» («perseguono ogni reato con il rito inquisitorio d'ufficio»), secondo una consuetudine che si è ormai radicata e

che vede ovunque comunemente osservata, sebbene sia contraria alle regole *dello ius civile* romano che prevedeva il rito accusatorio come prototipo dell'*ordo iudiciarius* (rubr. *Quomodo de maleficiis cognoscatur per inquisitionem*). Il passo, cui la storiografia giuridica ha dato grande rilievo, è una testimonianza diretta di come la giustizia laica praticata avesse eletto l'*inquisitio* a metodo processuale ordinario, trovandone i fondamenti di validità nella *cognitio extra ordinem* romana e nelle Decretali innocenziane, ma trasformandolo poi da eccezione in regola, da possibilità in necessità. L'affermarsi della civiltà comunale comporta una pubblicizzazione del diritto penale, ovvero un crescente interesse del potere politico pubblico a intervenire nella punizione di un reato: il delitto non è più solo un'offesa al privato che chiede di essere risarcito, ma diventa un'offesa alla *respublica*, una minaccia per la pace sociale, una disobbedienza alle regole della comune convivenza su cui si fonda la *civitas*. Il percorso teorico che porta i giuristi a vedere la *respublica* come parte lesa di ogni crimine mira a superare una gestione privatistica e negoziata della giustizia criminale, in cui le parti mirano soltanto a ottenere una soddisfazione pecuniaria o a riaffermare pubblicamente l'onore violato, ed affida invece alla sanzione pubblica (la pena) il risarcimento sempre dovuto alla città per avere infranto l'ordine legale stabilito. Lo spostamento di piano, ben visibile attraverso il cambiamento degli strumenti processuali, comporta un graduale ma inarrestabile passaggio dall'*accusatio* all'*inquisitio*, poiché mentre la prima affida ancora ai poteri e alle decisioni delle parti l'avvio e la conduzione del procedimento, la ricerca delle prove e la possibilità di transigere in corso di giudizio, la seconda trasferisce sul giudice, rappresentante dell'interesse pubblico, tutti i poteri e le facoltà processuali: il *processus* avviato e guidato *ex officio* ha il vantaggio di poter proseguire anche se l'accusatore rinuncia all'esercizio dell'*actio*, poiché nel frattempo, grazie alla pressione esercitata sull'offensore dalla minaccia del giudizio pubblico, ha ottenuto il risarcimento sperato e stipulato una pace privata. L'adozione dell'*inquisitio* in sostituzione del rito accusatorio si giustifica proprio sulla base del principio di non lasciare impuniti i delitti, per non favorire ulteriori illeciti e non generare la convinzione di una *publica potestas* assente o inefficace. Il metodo inquisitorio è una via più sicura nel contrasto all'accresciuta criminalità dell'età comunale, porta alla costruzione di un sistema punitivo sempre più rigoroso, invasivo, autoritario: nel Quattrocento Angelo Gambiglioni detto l'Aretino, autore di un diffuso *Tractatus de maleficiis*, descrive una situazione ormai consolidata nella direzione indicata da Alberto da Gandino, con le disposizioni statutarie che hanno preso il posto delle *consuetudines* nel definire l'*inquisitio* un *remedium ordinarium*, poiché di ogni crimine è possibile «inquiri ad publicam vindictam» («procedere per inquisizione al fine di ottenere una pubblica vendetta»). Nella repressione dei reati l'*inquisitio* è *magis favorabilis* dell'*accusatio*, offre maggiori certezze di scoprire il colpevole, garantisce al giudice ampie possibilità nella raccolta delle prove, accelera i tempi di irrogazione delle pena comprimendo le garanzie difensive: esiste un *ordo* da rispettare anche in questo tipo di azione, la dottrina nelle *practicae criminales* si sofferma in modo dettagliato su ciò che il giudice può e deve fare, sui modi e i tempi dello svolgimento dell'iter processuale, ma sono tante le deroghe ammesse pur di scoprire la verità, tanti i margini di arbitrio del magistrato nella gestione del giudizio, nel bilanciamento di indizi, presunzioni, congetture, nell'impiego della tortura ai fini di estorcere la confessione, che si giunge ad ammettere come nei processi *ex officio* contro gravi delitti «ordo est ordinem non servare».

L'*inquisitio* è distinta in due fasi: nella prima, detta *generalis* o preparatoria, il giudice deve accertarsi che un reato sia stato commesso, *constare de delicto* ovvero trovare il corpo del reato; nella seconda, detta *specialis*, si avvia il processo vero e proprio contro l'imputato, a carico del quale deve esserci la denuncia di un privato o di un ufficiale di polizia, devono sussistere gravi indizi o una *diffamatio*, secondo una regola ripresa dal diritto canonico. In realtà, tra il Quattro e il Cinquecento, quando il processo inquisitorio diviene assolutamente dominante, sfuma anche la distinzione tra *inquisitio generalis* e *specialis* e con essa tendono a scomparire le garanzie per l'imputato: nella fase introduttiva, segreta e priva di contraddittorio, il giudice indaga, raccoglie prove, seleziona indizi, costruisce un articolato impianto accusatorio che verrà poi presentato all'inquisito senza più possibilità di organizzare una difesa adeguata. Neppure la cattiva fama è più un presupposto necessario: si affermano *opiniones* ampiamente derogatorie, come quella per cui *ad inquirendum* gli indizi sono sufficienti al posto della *diffamatio*, quella che in caso di delitti gravi consente al principe prima, e poi estensivamente al *regens civitatem* e al giudice quale suo delegato, di *facere inquisitionem* non sul presupposto della fama né degli indizi ma semplicemente in base alla propria personale convinzione (*conscientia*), quella che rende nulla l'Inquisizione fatta senza infamia né indizi solo se l'imputato si oppone espressamente. Nel Cinquecento, periodo di massima estensione dell'*inquisitio*, di nuovo, come ai tempi di Alberto da Gandino, i giuristi riconoscono come la consuetudine abbia superato le leggi, legittimando prassi di giudizio eccezionali. Giulio Claro, giurista lombardo autore di uno tra i più noti trattati di diritto criminale del Cinquecento, riporta numerosi esempi: *regulariter* non si può procedere *per inquisitionem* contro una persona assente, «sed certe quicquid sit de iure, hoc de consuetudine non observatur, sed semper sit inquisitio de delicto, sive inquisitus sit praesens, sive sit absens» («ma certamente quanto è stabilito dal diritto, ciò per consuetudine non è rispettato, ma sempre ci sia inquisizione su un delitto, sia che l'inquisito sia presente, sia che sia assente»); lo *ius commune* prevede che il giudice non possa procedere all'Inquisizione speciale per ricercare indizi contro qualcuno prima che costui sia citato, poiché senza citazione le testimonianze raccolte non possono essere fatte valere né per emettere la sentenza né per imporre la tortura, ma ormai i difensori inutilmente fanno valere tali diritti dal momento che «contrarium servatur de consuetudine» e che tale è la *communis practica omnium curiarum*. Stili di giudizio d'eccezione, pratiche illegali nate per opportunità e radicatesi per convenienza, usi giurisprudenziali più forti della legge: il quadro illustrato dai *doctores* di diritto comune testimonia di un'*inquisitio* ormai praticata per la persecuzione di ogni fattispecie di rilevanza penale, senza freni né vincoli, senza limiti formali né sostanziali, sempre giustificata dalla *ratio* di non lasciare mai nessun delitto impunito, sempre supportata dall'urgenza di reprimere una criminalità endemica: «nam in enormibus, et atrocibus criminibus permittitur iudicibus iura transgredi etiam in procedendo» («infatti nei casi di crimini enormi e atroci è concesso ai giudici trasgredire le regole, anche nel processo»), giungendo alla tortura senza indizi sufficienti né testimonianze provate, agendo senza dare all'imputato copia del processo informativo, operando sommariamente, *simpliciter et de plano*, *sine strepitu*, *modo belli*, senza il rispetto di alcuna regola.

Nel Cinquecento l'assoluta preminenza del modello inquisitorio viene formalmente recepita in alcuni importanti provvedimenti legislativi, ad ulteriore dimostrazione di come il consolidamento del processo penale costruito sui poteri del giudice sia funzionale alla formazione di uno stato assoluto, dove l'esercizio della giurisdizione penale deve manifestare la presenza di un'autorità forte e di apparati centrali in grado di controllare le periferie. In Francia le *Ordonnances* di Blois del 1498, di Villers-Cotterêts del 1539, premesse per l'*Ordonnance criminelle* del 1670, in Germania le *Ordinanze criminali* dell'imperatore Massimiliano I del 1499 e del 1506, la *Constitutio criminalis* di Bamberga del 1507 e poi la più nota *Constitutio criminalis carolina* promulgata da Carlo V nel 1532, nei Paesi Bassi l'ordinanza nota come *Style Criminele* del 1570, in Spagna la *Nueva recompilación de las leyes* emanata da Filippo II nel 1567, hanno tutte in comune l'imposizione sovrana del modello inquisitorio romano-canonico per via legislativa alle giurisdizioni dei rispettivi stati. La diffusa procedibilità *ex officio*, la segretezza

delle indagini, la prevalenza della scrittura documentale sul dibattimento orale, l'impiego della tortura diventano caratteri del processo penale europeo supportati non più solo dalla dottrina del diritto comune o dalla *consuetudo iudicandi*, ma prescritte dalla forza della legge statale.

(M. Pifferi)

Vedi anche

Ad abolendam; Bolle e documenti papali; Diritto canonico; Innocenzo III, papa; Inquisizione medievale; Spontanea comparizione (Procedura sommaria)

Bibliografia

Aimone 1994, Alessi 2001, Aretino 1599, CI, CIC, Claro 1584, Dezza 1989, Esmein 1882, Kantorowicz 1926, Salvioli 1925, Santalucia 1998, Sbriccoli 1998, Segl 1993, Trusen 1988, Vallerani 2005

Diritto germanico v. *Ordalia*; *Processo*

Discretio spirituum - Derivato dal greco *diacrisis*, il termine *discretio* ha inizialmente indicato nel vocabolario ascetico cristiano il concetto di differenza e separazione, passando successivamente a designare la facoltà e la capacità di distinguere. Associato al termine *spirituum*, che traduce il greco *pneumaton* – riflettendo anche l'eco della tradizione ebraica dei due spiriti e della loro lotta –, esso ha accompagnato lo sviluppo di una vera e propria dottrina, rivolta a codificare e sistematizzare i segni attraverso cui riconoscere l'autenticità della parola ispirata e a distinguerne la natura e l'origine, qualora essa non provenga da Dio.

Le radici della dottrina della *discretio spirituum*, che a partire dal basso medioevo sarebbe divenuta lo strumento di teologi e inquisitori per esaminare le manifestazioni eccezionali (profezie, visioni, rivelazioni) della spiritualità maschile e soprattutto femminile, risalgono alla traduzione greca della Bibbia ebraica condotta nel giudaismo della diaspora ellenistica nel corso del Secondo secolo prima dell'era volgare. Nel testo della Bibbia dei Settanta, infatti, l'adozione dell'unico termine di *prophetes*, comprensivo della composita famiglia ebraica delle figure ispirate, comportò che all'azione indicata dal suffisso *pro* e dal verbo *phemi* (dire) fossero attribuiti tre significati: parlare 'per Dio', al posto di Dio; parlare 'avanti', ossia predire; parlare in virtù del dono divino dell'ispirazione. In quest'ultimo caso, la necessità di qualificare il carisma divino della profezia e di verificare il dono dell'ispirazione, discernendo i 'veri' dai 'falsi' profeti, fece sì che nel greco della Bibbia dei Settanta comparisse la categoria degli *pseudoprophetes*, assente nel testo ebraico.

Nel Nuovo Testamento i testi paolini non alludono ai falsi profeti, ma nella prima epistola ai Corinzi (*1 Cor*, 12-14) l'apostolo invita la comunità a far uso della *discretio spirituum*, annoverandola fra i doni dati da Dio agli uomini, insieme al potere dei prodigi, alla profezia, alla varietà delle lingue e alla loro interpretazione; nella prima lettera di Giovanni, rivolta ai pagani convertiti di Efeso, egli esorta la comunità a «non credere a ogni spirito», ma a esaminare «gli spiriti per conoscere se sono di Dio, poiché molti falsi profeti sono venuti al mondo» (1 *Efes*, 4, 1).

Nei secoli lungo i quali si consuma il passaggio dal tardoantico al medioevo, l'analisi dei Padri della Chiesa orientale e occidentale sugli spiriti che muovono le azioni e le parole degli esseri umani, e la loro riflessione sui caratteri del carisma profetico alimentano numerosi interventi che pongono il problema del giudizio sui comportamenti ispirati e dell'autorità abilitata a legittimarli. Fra le tappe più significative di questo percorso – lungo il quale il discernimento degli spiriti riguarda inizialmente i membri delle comunità cristiane che vivono all'interno dell'universo pagano romano, e successivamente si indirizza a interrogare e dirigere lo spirito dei monaci che abitano le comunità monastiche dell'alto medioevo – vanno ricordati alcuni testi che si dispongono fra il secondo e il quarto secolo: la *Didaché*, il *Mandato* 11 del *Pastore d'Erma*, le *Antichità* di Flavio Giuseppe, *l'Ascensione di Isaia*, dominati dall'esigenza di individuare gli *pseudoprophetes*; le *Historiae* di Gregorio di Tours e l'agostiniano *De divinatione demonum*, che nell'Occidente ormai divenuto cristiano, sottolineano il potere divinante dei demoni spostando così l'attenzione sull'influsso da essi esercitato sulla falsa profezia divinante; il *De principiis* di Origene sulle fonti dei pensieri umani, sovente influenzati da spiriti malvagi che corrompono l'anima sensitiva e intellettuale istigandola a fenomeni di falso profetismo; i *Moralia in Iob* di Gregorio Magno, che come già in Cassiano, hanno come principali destinatari gli uomini, soprattutto giovani, che affollano le comunità monastiche, e verso i quali è opportuno esercitare il *principatus discretionis*, la *rationis discretio*, la *discretio ad coscientiam*.

È soprattutto la ventata di misticismo visionario che pervade le società urbane del tardo medioevo, accompagnando il desiderio di perfezione religiosa che raggiunge gli uomini e le donne, i religiosi e i laici di quei secoli, a imprimere una svolta nell'accezione e nell'uso della *discretio spirituum*. A partire da san Bernardo, e attraverso i teologi operanti fra Dodicesimo e Quattordicesimo secolo, essa si costituisce come apparato teorico e dottrinale dei fenomeni profetici, estatici e visionari: come dottrina teologica ortodossa del discernimento degli spiriti, che nel delineare la corretta via spirituale, alimenta il 'sospetto' nei confronti di quella 'invasione mistica' – più femminile che maschile –, che sconvolge gli schemi tradizionali della santità e disorienta le autorità ecclesiastiche preposte alle canonizzazioni.

Le domande che presiedono ora al discernimento degli spiriti da parte dei teologi tardomedievali – e che vengono in qualche modo interiorizzate da quanti sono soggetti a estasi, visioni, rivelazioni –, sono per lo più le seguenti: è buono o malefico lo spirito che domina le manifestazioni eccezionali di un uomo o di una donna? Quali spiriti interferiscono sulla disposizione del soggetto a percepire la parola divina (essi sono dodici, ad esempio, nel *De discretione spirituum* di Enrico di Assia)? Quali gli istinti umani e le cause naturali che determinano l'apparizione di questi fenomeni? (quattro sono quelli indicati da Enrico di Vrimach nel *Liber de quattuor istinctibus*)?

Successivamente, con la sistematizzazione operata da Jean Gerson – che pure si pronuncia favorevolmente sulle visioni di Brigida di Svezia –, le «mulierculae sine litteris», diventano le principali protagoniste dei suoi trattati sul discernimento degli spiriti (*De probatione spirituum*, *De distinctione verarum visionum a falsis*), in cui il teologo francese sostiene che i *signa* per riconoscere l'intervento divino sono i medesimi adottati per giudicare le monete: peso, malleabilità, solidità, effigie, colore.

Elaborata dai teologi che dettano le leggi per distinguere la vera dalla falsa santità, la *discretio spirituum* diviene, dalla seconda metà del XIV secolo e per tutto il Seicento, lo strumento degli inquisitori per smascherare e reprimere la simulazione di santità, cui è associata l'immagine della *hippocresia*: come nel caso delle 'sante vive' delle corti rinascimentali. Non si tratta più di spiriti da mettere a prova ma – come è stato rilevato dalla storiografia –, di giudicare persone, partendo dal presupposto che i falsi segni della santità e del favore divino possono anche essere fabbricati dagli esseri umani. Di questo spostamento d'accento, che nell'estromettere la componente sovrannaturale (diabolica o divina) per lasciare emergere quella umana, consegna il giudizio nelle mani degli inquisitori, una testimonianza viene offerta dalla *Prattica* del cardinale Scaglia, composta intorno al 1636 per fungere «da norma e regola degli individui componenti il supremo tribunale della Santa Inquisizione residente in Roma». Qui «l'inordinata devozione» di monache e fedeli diventa uno dei bersagli del cardinale che, a partire dai fenomeni ispirati da un'immaginazione debole e incolta, frequente nelle donne, ma anche in altre categorie di per-

sone, delinea il percorso attraverso cui si produce e si dilata nelle comunità religiose, e più in generale nella società, il fenomeno della cosiddetta affettata santità.

La stagione post-tridentina che accompagna l'imponente fioritura di fondazioni monastiche femminili regolate dalla clausura e che, in materia di santità culmina con i decreti di beatificazione e canonizzazione di Urbano VIII, inaugura una nuova fase di produzione teologica sulla *discretio spirituum*, di cui si possono ricordare il *Lapis lydius ad discernendas veras a falsis visionibus et revelationibus* del domenicano Domenico Gravina (Napoli, Scipione Bonino 1638), il trattato *De discretione spirituum* del cardinale Giovanni Bona (Romae, Tinassii, 1672), il *Tractatus de divinis revelationibus* del cappuccino Francesco Maria Filomarino (Neapoli, Ex typographia Hyacinthi Passari, 1675), l'opera di Giovanni Battista Scaramelli, *Discernimento de' spiriti* (Venezia, Simone Occhi 1753). In questi testi, che risalgono alle Sacre Scritture per stabilire la tradizione e la continuità dell'intervento ecclesiastico sulla parola ispirata, si moltiplicano le griglie di osservazione dei fenomeni estatici (la visione corporale, immaginativa, intellettiva), perché si possa procedere «cum plumbeo pede», come scrive Gravina, nel caso di fenomeni estatici e di scritture ispirate, soprattutto se provenienti dalla «moltitudo foeminarum somniantium». Inoltre, sulla base delle testimonianze lasciate dai mistici approvati in tempi recenti dall'istituzione ecclesiastica (Teresa d'Ávila, Juan De La Cruz, Ignazio di Loyola), ci si sofferma non soltanto sulle cause corporali come fonte delle turbe emotive e spirituali dei religiosi e delle religiose, ma su una serie di elementi (*educatio*, *institutio*, *aetas*, *conditio*, *alimenta*, *leges maiorum*, *conversatio et alia*) che influiscono sui comportamenti e le parole ispirate. Solo la parola di Dio che «in apice mentis» si rivolge all'anima che ascolta in silenzio, «sine labore et fastidio», dicendole molte cose in «brevissimo tempore» può costituire il parametro della *discretio spirituum* (Bona): una parola di Dio alimentata dalle Sacre Scritture, il cui carattere rivelato sia costantemente tenuto sotto controllo da confessori e direttori spirituali.

Il diffondersi del pelaginismo e del quietismo molinosista del Seicento, e il manifestarsi – ancora fra Sette e Novecento –, di nuovi fenomeni spirituali profetici e visionari, legati per lo più alle mariofanie che esprimono la saldatura fra visione escatologica, restaurazione cristiana e legittimismo politico, confermerà il primato inquisitoriale dell'uso della *discretio spirituum* e il suo sostanziale 'congelamento' in un *corpus* dottrinale elaborato nel corso del Seicento.

(S. Cabibbo)

Vedi anche

Ágreda, María de; *Alumbradismo*; Benincasa, Orsola; Canonizzazione dei santi; Carlini, Benedetta; Diari di coscienza; Di Marco, Giulia; Direzione spirituale; Donne e Inquisizione; Fabbroni, Francesca; Ferrazzi, Cecilia; Finzione di santità; Ignazio di Loyola, santo; Janis, Maria; Mellini, Angela; Negri, Paola Antonia; Pelagini; Possessione demoniaca; Profetismo; Quietismo; Roveri, Lucia; Scaglia, Desiderio; Scorza, Maria Simonetta; Serafina di Dio; Teresa d'Ávila, santa

Bibliografia

Caciola 2003, Caffiero-Filoramo 2003, Malena 2003, Pegon 1957, Prosperi 1996, Signorotto 1989, Sluhovsky 2007, Stroppa 1998, Zarri 1990, Zarri 1991, Zarri 2004, Zarri 2008

Disputa *De auxiliis* - La polemica intorno al problema teologico della grazia rivestì un'importanza di primo piano nelle discussioni interne al mondo cattolico tra Cinque e Seicento. Per comprendere la disputa *De auxiliis* è necessario volgere uno sguardo alle controversie che precedettero il conflitto tra gesuiti e domenicani esploso a fine Cinquecento, scaturite a loro volta dalla creazione di una commissione incaricata di risolvere il nodo dottrinale. Di importanza non minore è anche lo studio delle continuazioni della disputa dopo la chiusura delle Congregazioni *De auxiliis divinae gratiae*, dalle cui ceneri sorsero le violente discussioni che opposero giansenisti e antigiansenisti.

Tra le premesse che portarono alla disputa un peso notevole fu esercitato, in primo luogo, dalle discussioni teologiche che presero il via negli anni Cinquanta del Cinquecento a Lovanio. Almeno per qualche anno, la città fu il principale centro di diffusione delle polemiche sulla grazia e sul libero arbitrio. Furono proprio le proposizioni difese dal teologo di Lovanio Michel Baius a suscitare le prime reazioni che, una volta superate le mura dell'ateneo, innescarono le violente proteste dei francescani osservanti. Partendo dal rifiuto degli autori della moderna scolastica, Baius pretendeva di fornire una spiegazione generale del pensiero di sant'Agostino sulla questione della grazia divina. I contrasti scatenati dal suo insegnamento valicarono le frontiere dei Paesi Bassi. Settantasei proposizioni attribuite a Baius furono esaminate e censurate nelle Università di Salamanca e di Alcalá, finendo poi condannate a Roma da Pio V nel 1567 con la bolla *Ex omnibus afflictionibus*.

Vent'anni dopo, nel 1587, riprese corpo la disputa sulla grazia e il libero arbitrio. A motivare il dibattito non era più un'interpretazione troppo rigida del pensiero di sant'Agostino, così come l'accusato non era un professore dell'Università di Lovanio. Si trattava, in realtà, di difendere la dottrina agostiniana che la facoltà di teologia giudicava mal interpretata nelle lezioni impartite dal padre Léonard Leys (Lessius) al collegio dei gesuiti. La censura imposta dalla facoltà di teologia a trentuno proposizioni attribuite a Lessius provocò la ferma reazione del gesuita e della Compagnia. A metà 1588 Roma interpose la propria autorità, proibendo alle due parti di censurare i rispettivi avversari e assicurando libertà di opinione e di insegnamento almeno finché il caso non fosse stato esaminato e giudicato dalla Curia romana.

All'epoca le discussioni su questioni relative a grazia, libero arbitrio e predestinazione si erano ormai diffuse anche in altre parti d'Europa, in special modo nella Penisola iberica. Nel gennaio 1582, in occasione di una festa pubblica presieduta dal generale dell'Ordine della Mercede in Spagna, Francisco Zumel, il padre gesuita Prudencio de Montemayor affermò: «Cristo non sarebbe morto liberamente e di conseguenza non avrebbe acquistato alcun merito, se avesse ricevuto dal Padre l'ordine di morire». Intervenne allora il frate domenicano Domingo Báñez (1568-1604), professore all'Università di Salamanca, e domandò: «che cosa accadrebbe se Cristo avesse ricevuto l'ordine del Padre non solo sulla sostanza dell'atto del morire, ma anche sulle circostanze?». In tal caso, rispose Montemayor, appoggiato dall'agostiniano Luis de León, anch'egli professore a Salamanca, «non rimarrebbe né la libertà, né il merito». Il confronto si estese quindi a problemi legati alla predestinazione e alla giustificazione. Il caso giunse ad essere esaminato dalla *Suprema*, che nel febbraio 1584 intimò a Luis de León, minacciando di processarlo, di astenersi dall'insegnamento delle sedici proposizioni che erano state presentate al tribunale, nelle quali si compendiava la dottrina che egli aveva sostenuto insieme a padre Montemayor. Il quadro si aggravò ulteriormente quando, nel 1588, il gesuita spagnolo Luis de Molina dette alle stampe a Lisbona un trattato intitolato *De concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*. I tomisti spagnoli, e in particolare i domenicani, imputarono all'opera di aver ripreso gli errori di padre Montemayor e di Luis de León. Come Lessius, Molina difendeva la teoria della predestinazione *post prævisa merita*, contrapposta alla teoria della predestinazione gratuita, ammessa invece da agostiniani e tomisti. Riguardo alla grazia divina Molina sostituiva la tesi della grazia efficace (una grazia che, senza distruggere la libertà umana, raggiunge immancabilmente il proprio obbiettivo), accettata dalle scuole teologiche agostiniane e tomiste, con quella della grazia sufficiente, priva di effetto senza il libero consenso dell'uomo. Le dure opposizioni alle nuove idee generarono numerose con-

troversie, in un primo tempo nella Penisola iberica, e progressivamente in ogni angolo dell'Europa cattolica. Nel 1595, anno in cui uscì ad Anversa una nuova edizione dell'opera di Molina, il frate mercedario Francisco Zumel si rivolse alla Curia romana per denunciare la distanza che separava il molinismo dalla parola di sant'Agostino e dalla tradizione dei padri della Chiesa. Di fronte alla tempesta suscitata dal libro di Molina, che attirò su di sé pesanti accuse di pelagianesimo, così come gettò addosso ai domenicani (sempre in prima linea nella controversia teologica) l'onta di aver sostenuto posizioni luterane, papa Clemente VIII decise di intervenire e avocò alla Sede Apostolica la soluzione della disputa, creando un'apposita commissione. Il 2 gennaio 1598 si inaugurarono così a Roma i lavori della Congregazione *De auxiliis divinæ gratiæ*, che avrebbe dovuto rifarsi alla lezione del Dottore della Grazia (sant'Agostino) per porre fine ai contrasti tra molinisti e tomisti. Se il modello era dunque la dottrina agostiniana, la condanna del trattato di Molina sembrava inevitabile. Nel 1603 il celebre autore degli *Annales ecclesiastici*, Cesare Baronio, scriveva che egli aveva assistito non *sine stomacho* all'opposizione di Molina a sant'Agostino, la cui autorità la Chiesa romana «aveva sempre avuto costume di seguire nelle questioni relative alla grazia e al libero arbitrio» (lettera a Pierre de Villars, in Alberici 1759-1770: II, 121-122). Nonostante la difficile situazione in cui si vennero a trovare in alcuni momenti, dopo nove anni e oltre 120 riunioni i difensori di Molina ne uscirono vincitori. Nel decretare la chiusura della Congregazione *De auxiliis* nel 1607, papa Paolo V impose il silenzio alle due fazioni e assicurò a entrambi libertà di insegnamento fino a quando non avesse pronunciato il suo verdetto in materia. Per i molinisti si trattava, in ogni caso, di una vittoria importante poiché la loro dottrina, seppure in modo indiretto e provvisorio, aveva finito per essere autorizzata.

Roma non giunse mai a proferire una sentenza sulla disputa. Il debole silenzio imposto e la delusione di chi aveva scorto nel molinismo un sistema contrario a quello di sant'Agostino aprirono la via a nuove dispute. Dopo confronti di lieve intensità, nel 1640 la pubblicazione postuma dell'*Augustinus* del teologo cinquecentesco Cornelius Jansen, vescovo di Ypres e professore all'Università di Lovanio, riattizzò le fiamme della disputa sulla grazia. Ancora una volta la controversia proveniva da Lovanio e si concentrò sul giansenismo, come gli oppositori di Jansen chiamarono la dottrina difesa nel suo *Augustinus*. In breve la polemica raggiunse la Francia, dove divenne più marcata e assunse contorni drammatici.

(E. Sales Souza)

Vedi anche

Báñez, Domingo; Baronio, Cesare; Domenicani, Spagna; Gesuiti, Spagna; Giansenismo; Lassismo; León, Luis de

Bibliografia

Alberici 1759-1770, Bañez 2002, ILI, [Meyer] 1705, [Serry] 1700, Stella 1982, Van Eijl 1953, Van Eijl 1994

Döllinger, Johann Joseph Ignaz von - Storico della Chiesa e figura di alto profilo nel cattolicesimo europeo del XIX secolo, Ignaz von Döllinger nacque a Bamberg il 28 febbraio 1799. Provenendo da una famiglia di accademici, godette di una precoce e straordinaria preparazione teologica e storica. Dopo gli studi in teologia a Würzburg e l'ordinazione sacerdotale nel 1822, divenne vicario a Markt Scheinfeld (Franconia). Sul finire del 1823 fu chiamato ad Aschaffenburg come professore di liceo di Diritto ecclesiastico e Storia della Chiesa; nel 1826 si trasferì all'Università di Monaco. Nel giro di pochi anni acquistò una posizione dominante nella facoltà che mantenne sino a quando lasciò l'insegnamento nel 1871. In tal modo divenne maestro di un'intera generazione di teologi, più o meno legati al circolo monacense di Johann Joseph Görres. Fin da giovane, si impegnò per un compiuto raccordo tra cattolicesimo francese e inglese. Nel contempo si propose come il maggior rappresentante di un cattolicesimo impegnato. Il suo operato nella sfera pubblica assunse in questa fase un carattere fortemente polemico e apologetico.

Hyppolitus und Kallistus (1853) e *Die Papst-Fabeln des Mittelalters* (1863) procurarono a Döllinger la fama di teologo scientifico di rango sui temi della confessione. Parallelamente iniziò un processo di evoluzione intellettuale estremamente complesso, basato su diverse fonti, che riguardava soprattutto la comprensione della necessità di un legame della teologia cattolica con quella teoria storico-critica che era in pieno sviluppo. Nel 1861, in due conferenze presso l'Odeon di Monaco, cercò di preparare il pubblico alla prossima fine dello Stato della Chiesa, cosa che per la prima volta gli costò il rimprovero di fare il gioco dei nemici della stessa Chiesa romana. Nel 1863, in un'assemblea di studiosi cattolici che si tenne a Monaco, difese la linea storica tedesca della teologia di fronte alla neoscolastica come più conforme ai tempi, e si espresse per la libertà dell'indagine teologica. La reazione della Chiesa romana fu immediata: la lettera papale *Tuas libenter* (21 dicembre 1863) e, l'anno seguente, l'enciclica *Quanta cura* e il *Sillabo degli errori* condannarono alcune delle tesi difese a Monaco.

Nei mesi immediatamente precedenti al Concilio Vaticano I suscitò scalpore il suo *Janus* (1869), così come la raccolta di lettere *Briefe vom Konzil* (1870), scritte sotto lo pseudonimo di Quirino. La Congregazione dell'Indice aveva già proibito *Der Papst und das Concil* (1869): Döllinger vi si esprimeva apertamente contro la definizione dell'infallibilità papale; e anche dopo la chiusura del Concilio mantenne fede a questa posizione. Nel 1871 fu scomunicato.

Protagonista del movimento di opposizione antivaticana in Germania, respinse la costruzione di una chiesa vecchiocattolica e, a partire dal 1875, prese sempre più le distanze dal vecchio cattolicesimo. Gli sforzi per una riunificazione delle Chiese cristiane naufragarono (tra gli altri le *Unionskonferenzen* di Bonn del 1874-1875), ma lo indicarono come un precursore del moderno movimento ecumenico. Nello sviluppo della dottrina del primato, così come si era sviluppata a partire dall'XI secolo, Döllinger vedeva una errata evoluzione, basata soprattutto sulle falsificazioni pseudo-isidoriane. Ma egli rimaneva fedele all'infallibilità della Chiesa e al primato papale.

L'edizione tedesca di *Janus* fu inviata a Roma dal nunzio di Monaco; la denuncia dell'edizione inglese fu presentata dall'arcivescovo di Westminster, Henry Edward Manning, quando il procedimento era già in corso. L'esame condotto dal consultore della Congregazione dell'Indice Hendrik Smeulders, individuò gli errori dell'opera in una generica impronta giansenista e febroniana e nel fatto che *Janus* rifiutava l'ecumenicità del Concilio in procinto di essere celebrato sotto il rigido controllo della Curia romana. La riunione dei consultori (il 18 novembre 1869) e i cardinali della Congregazione dell'Indice (il 26 novembre) condannarono unanimemente l'opera, nonostante il prefetto della Congregazione, Antonino de Luca, conoscesse personalmente Döllinger e desiderasse la sua presenza al Concilio. Pio IX sottoscrisse la decisione il 30 novembre. Il 2 dicembre venne pubblicato il decreto.

Ancora su indicazione della nunziatura di Monaco, nel 1876, la Congregazione dell'Indice si occupò dell'opera curata da Döllinger *Ungedruckte Berichte und Tagebücher zur Geschichte des Concils von Trient I*, una raccolta di fonti e un profilo introduttivo di Paolo Sarpi, Pietro Sforza Pallavicino e della storiografia sul Concilio tridentino. La procedura non ebbe seguito.

Ignaz von Döllinger morì a Monaco il 10 gennaio 1890.

(F.X. Bischof)

Vedi anche

Acton, John Emerich Edward Dalberg; Censura libraria; Primato pontificio; *Sillabo degli errori*; Storicismo; Vecchi Cattolici

© 2010 SOCIETÀ EDITRICE IL MULINO

Bibliografia
Bischof 1997, Brandmüller 1988, Wolf 2005

Dolcino e dolciniani - L'eretico medievale più famoso è quasi certamente Dolcino, soprattutto perché ricordato da Dante Alighieri nel canto XXVIII dell'*Inferno* attraverso le parole fatte pronunciare a Maometto: «Or di' a fra Dolcin dunque che s'armi, / Tu che forse vedrai lo sole in breve, / S'egli non vuol qui tosto seguitarmi, / Sì di vivanda, che stretta di neve / non rechi la vittoria al Noarese, / Ch'altrimenti acquistar non saria lieve». Originario probabilmente di Novara o del Novarese, emerge tra gli apostolici dopo la morte sul rogo di Gherardo Segarelli in Parma nel luglio 1300. Dello stesso anno è la prima delle sue lettere 'encicliche' in parte tramandate dalla nota *Practica inquisitionis* di frate Bernard Gui, redatta nel secondo decennio del Trecento. Sulle semplici intuizioni religiose del Segarelli Dolcino sovrappone visioni e schemi escatologici che individuano nel Segarelli stesso l'inizio del quarto degli *status sanctorum* durante il quale sugli apostoli scenderà nuovamente lo Spirito Santo e che durerà fino al termine dei tempi. La 'Congregazione spirituale' degli apostolici, vivente in povertà e in modo conforme al modello degli iniziali discepoli del Cristo, unita da un vincolo interiore, raccoglierà «tutti gli spirituali che sono in tutti gli altri Ordini religiosi», mentre per coloro che vivono nella Chiesa corrotta e che, in quanto 'carnali', la sostengono, si sta aprendo un periodo di punizione e, persino, di sterminio. Il compito pratico di portare a compimento il disegno divino è attribuito a Federico III d'Aragona, «re di Trinacria», al quale guardava il composito fronte ghibellino come successore dell'imperatore Federico II di Svevia nella lotta contro il papato. Avrebbe fatto seguito un'età di pace e Dio avrebbe posto un «papa santo» alla guida degli spirituali. Forse su suggestione delle proprie concezioni di teologia della storia, nei primissimi anni del XIV secolo, Dolcino decide di ritirarsi nelle valli montane del Piemonte settentrionale in compagnia dei propri seguaci, i quali crescono di numero non appena la mobilitazione cattolico-romana assume dimensioni militari. Le attese escatologiche paiono trasformarsi in chiliasmo militante e militare, anche in conseguenza della mancata realizzazione dell'auspicato intervento federiciano. La risposta armata di Dolcino e dei suoi seguaci – i 'dolciniani' – ha suscitato molto interesse a partire dalle ricordate terzine dantesche: in passato, alcuni storici marxisti hanno parlato, a torto, addirittura di lotte contadine connesse con una ideologia di classe. La fine del 'sogno' dolciniano segue alla proclamazione della crociata da parte di Clemente V. I crociati costringono Dolcino e seguaci a trascorrere nelle solitudini montane un durissimo inverno tra il 1306 e il 1307. Al giungere della primavera del 1307 i sopravvissuti (non molti, è supponibile) sono costretti ad arrendersi. Preso prigioniero con Margherita di Trento, sua presunta compagna, e con Longino da Bergamo, personaggio eminente tra i dolciniani, Dolcino termina i suoi giorni terreni fra terribili torture, che vengono descritte in un testo antidolciniano, l'anonima *Historia fratris Dulcini heresiarche*. Così si chiudeva tragicamente il 'sogno' di palingenesi spirituale e non di un'utopia socio-politica, come qualcuno ha sostenuto. Le sopravvivenze dolciniane verranno eliminate dagli inquisitori nel corso di pochissimi anni.

(G.G. Merlo)

Vedi anche
Apostolici; Crociate; Gui, Bernard

Bibliografia
Merlo 1982, Miccoli 1991, Orioli 1975, Orioli 1988

Domenicani, Italia - Fin dagli esordi dell'Inquisizione fu l'Ordine dei padri predicatori, meglio conosciuti come domenicani, ad avere un ruolo di primo piano sia nella conduzione attiva della repressione sia nell'elaborazione teorica della nuova prassi giuridica. Nati quasi come immediata risposta all'emergere di forti proposte religiose non in sintonia con Roma, e in concomitanza con un'accresciuta volontà centrale di controllo, i domenicani con il loro stile di vita e la loro preparazione culturale costituirono uno strumento prezioso al servizio della Chiesa. Una figura significativa degli esordi fu tra gli altri Ramon de Peñafort, o Penyafort, che collaborò alla creazione della prima struttura giurisprudenziale, mentre, all'indomani della bolla *Summis desiderantes affectibus* di Innocenzo VIII (1484), fu il domenicano Heinrich Kramer (Institor) a redigere il *Malleus maleficarum*, strumento ideologico e procedurale di largo impatto nella politica di repressione giudiziaria della stregoneria.

I predicatori furono affiancati in questo particolare impegno dai francescani, specie da quella parte dei frati minori che finirono per definirsi come conventuali; ma fu la famiglia domenicana a esporsi di più su questo fronte, creando anche strutture di supporto e un'iconografia dell'Inquisizione. La rete dei gruppi devozionali e confraternali, o i singoli devoti, che si appoggiavano ai loro conventi, o che venivano promossi dagli stessi, si distinguevano dalle organizzazioni simili presenti sul territorio proprio per un elettivo impegno verso la difesa della fede dagli attacchi dei dissenzienti e dei miscredenti. A simbolo di questa lotta venne assunto san Pietro Martire, e l'immagine del santo colpito dalla violenza dei nemici della Chiesa si affiancò a quella del fondatore dell'Ordine, quasi come un erede e come una concretizzazione piena dell'impegno originario.

Ove si consideri la rete costituita dai conventi sparsi nelle varie realtà territoriali, appare evidente quale peso potessero avere le comunità domenicane. Con la nuova stagione tridentina questo impegno si fece ancora più rilevante e complesso, arricchendosi di nuove implicazioni. I frati si trovarono coinvolti in molteplici ruoli e presenti con funzioni di formazione per il clero e per i laici, direttori spirituali di congregazioni e confraternite, responsabili di scuole di dottrina cristiana, confessori, predicatori, oltre che inquisitori e censori, teologi preparati, non meri esecutori. Molti conventi erano dotati mediamente di buone, o discrete, biblioteche, anche se non sempre si riesce a studiarne la composizione, complice la stessa grazia concessa all'Ordine di non partecipare all'indagine vaticana, che all'aprirsi del Seicento coinvolse le dotazioni librarie di tante famiglie religiose. Le visite pastorali riescono a mettere talora in luce come la formazione del nuovo clero, come pure di molto laicato, prima dell'affermazione dei seminari e del diffondersi dei collegi dei gesuiti o dei barnabiti, fosse in genere patrimonio dei domenicani. L'Ordine inoltre fu attraversato, come altri, da un lungo processo di riforma, che costituì un percorso accidentato, complicato da inframmettenze politiche, come avvenne nella Repubblica di Venezia, ma forse non solo, in un Ordine che doveva accreditarsi il più possibile all'esterno e che era spinto quindi a risolvere il più possibile al proprio interno la gran parte dei problemi.

Quando si aprì la nuova stagione dell'Inquisizione, nella Penisola iberica prima e successivamente in Italia, furono naturalmente i domenicani a essere chiamati a ricoprire i ruoli preminenti e a insediarsi nella maggioranza delle sedi. In particolare nella Congregazione romana del Sant'Uffizio ben presto si formò, a supporto dei cardinali responsabili, un gruppo di collaboratori di non trascurabile peso, tra i quali i frati predicatori ebbero un ruolo decisivo. Sedevano infatti costantemente nei consessi sia il maestro del Sacro Palazzo, il cui archivio non è stato ancora ritrovato, sia il generale dell'Ordine, oltre a uno o più consultori. In questo modo si spiega come venisse a volte messo in difficoltà l'Ordine francescano o come si potessero coprire, o limitare, alcuni casi di domenicani caduti in sospetto quanto alla loro piena ortodossia, come pure si poté conseguire l'esclusione di fatto dei loro conventi dalla cosiddetta 'inchiesta', ordinata dalla Congregazione dell'Indice tra

1599 e 1600, per verificare il grado di applicazione dell'Indice clementino all'interno delle biblioteche dei religiosi.

In questo non facile gioco di rapporti, le tensioni, i malumori che dividevano domenicani e francescani, e che segnavano gli Ordini anche al loro interno, non potevano che complicare le reciproche strategie. Le sedi inquisitoriali nel territorio della Repubblica di Venezia erano spartite tra le due famiglie; in Toscana Firenze, Pisa e Siena spettavano ai frati minori, e questi ultimi potevano contare anche su una limitata presenza nel Regno di Napoli. In particolare, ai francescani erano affidate nelle terre venete Aquileia – spesso con il titolo unito di Concordia –, Belluno, Capodistria – cui poté essere unita anche Trieste per il controllo del solo territorio di quella diocesi posto in ambito veneto, oltre che per un segnale simbolico verso una città in cui era difficile far intervenire in materia di fede anche il vescovo e il nunzio –, Ceneda, Padova, Rovigo e Treviso. I domenicani avevano invece la titolarità nelle sedi di Bergamo, Brescia, Crema – che iniziò a operare nel 1614 –, Verona, Vicenza e Zara. Già agli inizi del Trecento era accaduto che le sedi di Padova e Vicenza venissero trasferite ai domenicani, ma nel 1559 un caso eclatante portò alla perdita da parte dei francescani del prestigioso incarico di inquisitore a Venezia, grazie a contese montate fin dal 1556, quando gli stessi frati minori si erano coalizzati contro il collega inquisitore, visto come un pericolo per le consolidate abitudini conventuali. Il clima era quanto mai teso e la Serenissima seguiva con preoccupazione l'evolversi della situazione, essendo profondamente interessata a tutto quello che si trovava a riguardare l'ufficio inquisitoriale. Questo tribunale infatti poteva essere un ottimo strumento di controllo della quiete pubblica e dell'ordine costituito, difendendo il popolo dalle pericolose idee d'Oltralpe, per una repubblica che fondava molto della propria liturgia politica su simboli mutuati dalla religione tradizionale.

Anche nelle sedi non affidate al loro Ordine poté accadere che dei padri predicatori giocassero un ruolo di controllo grazie alla presenza di conventi importanti. Nel caso del tribunale di Aquileia, ad esempio, il domenicano Santo Cittinio negli anni Sessanta del Cinquecento fu investito della carica di commissario e agì in accordo con il vicario del patriarca Giovanni Grimani, Giacomo Maracco, con un peso a volte superiore allo stesso inquisitore, oppure nel secolo successivo – come si evidenziò nel delicato caso di Marta Fiascaris –, risultò evidente quanto l'inquisitore francescano dovesse rispettare il ruolo dei due consultori domenicani, preposti anche al controllo dei libri e appoggiati da una realtà conventuale radicata nella devozionalità locale.

I domenicani dunque, grazie al loro impegno nell'azione inquisitoriale e in quella censoria, poterono evitare pericolose esposizioni e rafforzare il senso del loro potere, allargando i propri privilegi a quanti li sostenevano. Con l'impegno nell'ufficio non a caso definito come santo, si formarono nuove nicchie, nuovi percorsi preferenziali all'interno dell'Ordine. Se da sempre i frati specializzati come predicatori itineranti erano personaggi di difficile gestione per l'Ordine in generale e per i conventi in particolare, poiché si consideravano liberi dagli obblighi regolari e potevano disporre di buone disponibilità finanziarie personali, oltre che di una rete di conoscenze e di appoggi, gli inquisitori e i commissari dell'Inquisizione ben presto formarono anch'essi delle carriere a parte. I conventi si trovarono a ospitarli e a supportare i relativi tribunali in una convivenza non sempre facile, tenendo conto per giunta dell'imbarazzante alone di rispetto e di paura connesso a questa istituzione. I compiti di inquisitore e di consultore per la censura dei libri potevano aprire a interessanti progressioni di carriera all'interno dell'Ordine e della Chiesa, e per alcuni ciò poté rappresentare una soluzione molto ambita. Non a caso la provincia detta di Lombardia difese sempre con accanimento il privilegio di designare un buon numero di inquisitori in Italia.

Il loro impegno elettivamente orientato verso la difesa della tradizione e verso la conseguente repressione di ogni dissenso, di ogni idea non conforme, non poté non segnare un Ordine ricco di potenzialità culturali e di fermenti interni non sempre facili da cogliere allo stato attuale della documentazione. Poterono così essere definiti, o addirittura definire se stessi, come i 'cani da guardia' della Chiesa, venendo guardati a volte come degli esempi di 'asineria', o venendo sopportati talora con fastidio dagli stessi esponenti della struttura ecclesiastica. Questa chiave di lettura, peraltro valida, che vede i domenicani fortemente appiattiti sul loro compito di difensori della fede, va però arricchita e integrata con altre prospettive di lavoro, nel solco di quanto da tempo ormai è ben presente agli studiosi, ovvero la necessità di studiare sistematicamente le singole Inquisizioni locali nelle loro diversità e nei differenti contesti politici e sociali, per confrontare e approfondire le molte discordanze che si vanno delineando. Non è possibile infatti ricondurre a omogeneità casi parecchio diversi, come quelli di Genova e di Chio – sedi addirittura comprese sotto il medesimo dominio politico, ma con situazioni locali assai condizionanti. Ancora vanno sottolineate le interferenze prodotte dalla collaborazione più o meno stretta tra logiche interne alla famiglia religiosa nel suo complesso, o ai conventi locali, rispetto alle sedi inquisitoriali e ai tribunali vescovili. L'interazione poteva quindi risultare di difficile gestione e condurre a risultati distorti, come poté avvenire nel caso dell'Opera della Santa Fede in Sicilia, dove i domenicani si trovarono a fungere da esecutori del potere vescovile.

Con il Settecento l'Inquisizione continuò ad agire, fino all'asfittica situazione post-rivoluzionaria, e altre tensioni ideologiche si manifestarono, trovando sempre l'attiva opposizione di qualche esponente domenicano. Ma la struttura pastorale si era nel frattempo rinnovata e gradualmente i confessori da collaboratori del tribunale della fede si facevano autonomi formatori di anime. L'Ordine dei predicatori pagò un prezzo molto alto e rimase fortemente segnato dall'impegno inquisitoriale e censorio, sul quale ultimo però religiosi di diversa afferenza furono via via impegnati anche più dei domenicani. Fu segnato al punto da vedere quasi spente le sue pur notevoli potenzialità di elaborazione teologica e culturale.

(G. Paolin)

Vedi anche

Congregazione del Sant'Uffizio; Domenicani, Portogallo; Domenicani, Spagna; Domenico, santo; Francescani, età medievale; Francescani, età moderna; Inquisitore; Inquisizione romana; Kramer, Heinrich; *Malleus maleficarum*; Ordini religiosi; Ramon de Penyafort, santo; Venezia

Fonti

ACDF, *Decreta*

ACDF, *S. O.*, *St. St.*, II 2-h; Q 2-d; TT-a

ASV, *Ordini religiosi: Francescani; Minori conventuali; Domenicani*

AAUd, *S. Ufficio*, b. 1341, *Copia Epistularum S.C., 1578 – 1750*; b. 1304, fasc. 931, c. 7*v*

Bibliografia

Bernal Palacios 2006, Cioffari-Miele 1993, Creytens 1942, Creytens 1962, Del Col 2006, Del Col-Paolin 2000, D'Amato 1988, Hoyer 2004, Longo 2002, Longo 2008, Marcocci 2004, Mortier 1903-1920, Prosperi 1996, Quétif-Échard, Taurisano 1916, Taurisano 1916(a), Tedeschi 1991

Domenicani, Portogallo - La conoscenza storica delle relazioni fra domenicani e Inquisizione in Portogallo è profondamente segnata dalla memoria che si andò costruendo intorno ad esse all'interno dell'Ordine dei predicatori. Dalla fine del Cinquecento, infatti, tra i domenicani portoghesi si riscontrano tracce di elogi dell'opera di protezione della purezza della fede e della religione

messa in atto dal Sant'Uffizio, accanto ai frati predicatori, che collaboravano anch'essi a tale missione, insistendo in particolare sulla tesi secondo la quale la creazione dell'Inquisizione nel medioevo sarebbe dovuta ai domenicani.

Il primo esempio di una simile posizione si incontra in un sermone pronunciato a Lisbona dal domenicano Gaspar Leitão che provocò l'apertura di un processo inquisitoriale a suo carico (1598). Altri casi emergono da successive opere di domenicani dedicate alla storia dell'Ordine, come mostra la *Primeira parte da Historia de S. Domingos particular do Reino e conquistas de Portugal* (1623) di frate Luís de Sousa, o la *Quarta parte da História de S. Domingos, particular do reyno e conquistas de Portugal* (1733) di frate Lucas de Santa Catarina. Ma la testimonianza più evidente e significativa di tale tendenza, quella che forse più influenzò la storiografia e la memoria posteriori, è costituita dall'*Historia da Santa Inquisição do Reyno de Portugal e suas conquistas* (1749-1750) e dalla *Noticia geral das Santas Inquisiçõens deste reino e suas conquistas, ministros e officiaes de que cada huma se compoem* (1721-1725), inserita nella *Colleçam dos documentos e Memórias da Academia Real*, scritte entrambe dal domenicano Pedro Monteiro. Nelle opere appena citate si propongono interpretazioni che possono così essere riepilogate: a) l'Inquisizione fu creata nel Duecento dai domenicani e questi sarebbero stati i principali promotori dell'espansione del tribunale in diverse parti d'Europa e d'Oriente; b) i frati predicatori difesero sempre l'Inquisizione e rappresentarono un modello d'ispirazione della preservazione della purezza della fede cattolica attraverso l'azione inquisitoriale; c) la creazione dell'Inquisizione portoghese da parte di re Giovanni III, soprattutto la sua concezione basata sul modello dell'Inquisizione moderna spagnola, derivò dai consigli che sarebbero stati forniti al monarca dai frati André de Resende e Jeronimo Bobadilla; d) i domenicani servirono sempre l'Inquisizione e alcuni di essi morirono al suo servizio come martiri della fede; e) nessun altro Ordine religioso vantò mai una relazione così profonda e di collaborazione tanto stretta con il Sant'Uffizio come l'Ordine domenicano; f) il successo nella difesa della fede cristiana in Portogallo e la preservazione della sua integrità religiosa (che frate Tomás Aranha, nel 1635, elogiò come grande «onore e gloria» del Portogallo) si dovette in larga misura all'azione di vigilanza del Sant'Uffizio e al sostegno domenicano. I domenicani erano così importanti, sottolineò Pedro Monteiro, che sia nell'emblema dell'Inquisizione (su cui appariva la croce gigliata domenicana), sia nei principali rituali dell'istituzione, come l'*auto da fé* e la processione della Confraternita di São Pedro Martir, i simboli domenicani e gli stessi membri dell'Ordine occupavano posizioni di massimo rilievo.

Tuttavia, un'immagine piuttosto diversa emerge da analisi meno appassionate di quanto non lo siano, per ovvie ragioni di convinzione ideologica e di apologia, le interpretazioni considerate sin qui, tutte prodotte nel contesto della società portoghese, in cui l'Inquisizione godeva di ampi poteri. Nel corso dei quasi trecento anni di vita dell'Inquisizione portoghese (1536-1821) i domenicani mantennero, senza dubbio, una relazione improntata, tendenzialmente, alla reciproca fedeltà e ad un'ampia collaborazione con il Sant'Uffizio, ma contrariamente a quanto trasmesso dalla memorialistica domenicana i frati predicatori non ebbero il ruolo di ispiratori dell'Inquisizione portoghese, né arrivarono mai ad esercitare il pieno comando sul Sant'Uffizio che in seguito rivendicarono. Non solo l'Inquisizione non fu l'esito di un progetto dei domenicani, ma l'intervento di questi al servizio del tribunale conobbe fasi alterne, tanto che si registrarono momenti di divergenza di opinioni e di conflitto. Gli studi disponibili al riguardo sono pochi e si concentrano principalmente sul periodo compreso tra 1536 e 1614. In ogni caso, essi mostrano che la relazione tra domenicani e Sant'Uffizio non fu sempre uniforme nel corso della storia del tribunale. È possibile, allo stato attuale, distinguere quattro diverse fasi. La prima fase si colloca negli anni compresi la fondazione dell'Inquisizione (1536) e il 1540. La seconda termina con la fine dell'incarico del cardinale infante Enrico come inquisitore generale, all'incirca tra 1575 e 1580. Il terzo periodo si estende fino al 1614, anno in cui inizia una quarta stagione, che vari indizi inducono a far ritenere che sia durata fino all'abolizione del tribunale (1821), anche se non è escluso che future ricerche rivelino ulteriori oscillazione durante questo lungo periodo di oltre duecento anni.

La prima fase (1536-1540) si caratterizzò per una separazione tra le due istituzioni. Il processo di insediamento del tribunale in Portogallo e i suoi primi quattro anni di attività, diversamente da quanto sostenuto da alcuni domenicani, non mostrano infatti alcun tipo di vincolo tra l'Inquisizione e l'Ordine. A quanto si ricava dalle fonti disponibili circa le trattative per ottenere il Sant'Uffizio avviate nel 1515 dal re Emanuele I e poi rilanciate all'inizio degli anni Trenta da Giovanni III e coronate finalmente da successo con la pubblicazione della bolla *Cum ad nihil magis* del 23 maggio 1536, non vi sarebbe stato alcun coinvolgimento di domenicani nei negoziati, né risultano segnali di un loro interessamento. L'estraneità dei domenicani alla prima fase di insediamento del tribunale della fede, o quanto meno il loro iniziale non coinvolgimento, trova conferma nell'assenza di frati predicatori dalle cariche della burocrazia inquisitoriale, ad esempio tra gli inquisitori e i deputati del Consiglio Generale del Sant'Uffizio, a differenza di quanto era accaduto in Spagna al tempo dell'introduzione dell'Inquisizione.

L'emarginazione dei domenicani, che non significa affatto che essi fossero contrari all'instaurazione del Sant'Uffizio, dipese da fattori intrinseci all'Ordine e da avvenimenti che si erano verificati prima della fondazione del tribunale. Tra i primi rientra la necessità di riforma della provincia domenicana di Portogallo, che già nel 1506 Emanuele I aveva tentato di avviare senza successo, e che fu poi ripresa nel 1538. Se ne può dedurre che lo stato di relativa indisciplinatezza e di degrado che attraversava l'Ordine persuase la Corona, impegnata a Roma nei negoziati per attivare l'Inquisizione in Portogallo, a non coinvolgerli in tale progetto, almeno fino al 1540. La crisi dei domenicani non permetteva di individuare frati che godessero di prestigio religioso e intellettuale tale da fornire un contributo di rilievo in una trattativa così delicata. Alcuni domenicani, infine, avevano partecipato attivamente al massacro dei cristiani nuovi che si era consumato a Lisbona nel 1506. I procuratori di questi ultimi ne avevano dato notizia al papa. L'episodio aveva infatti messo in cattiva luce i frati, la cui immagine era associata all'odio e al desiderio di vendetta nei confronti dei *conversos*. Di conseguenza, viste le difficoltà affrontate a Roma dalle richieste di istituire l'Inquisizione avanzate dai sovrani portoghesi, cercare l'appoggio dei domenicani non avrebbe avuto senso.

Nel 1540, con l'ingresso dei domenicani nell'attività del Sant'Uffizio, si aprì una nuova fase, che si protrasse fino al 1575-1580. La loro collaborazione fu espressamente reclamata dall'inquisitore generale, l'infante Enrico, ma era motivata dalla considerazione positiva di cui passò a godere l'Ordine, e in particolare alcuni frati più illustri, agli occhi di Giovanni III, della regina Caterina e dello stesso inquisitore generale, in seguito alla riforma avviata e diretta dal 1538 da frate Jerónimo Padilla. Tre fattori dimostrano l'avvenuta trasformazione: la nomina di domenicani a inquisitori e membri del Consiglio Generale; il loro impegno nella censura inquisitoriale, allora in fase di allestimento; il ruolo svolto dai frati predicatori al servizio della diplomazia regia presso la Sede Apostolica, nel tentativo di ottenere condizioni più vantaggiose per il Sant'Uffizio, che soprattutto fino al 1547 soffrì molte limitazioni. In quella fase l'Inquisizione reclutò alcuni famosi domenicani del tempo. Il primo fu frate Jorge de Santiago, che nel novembre del 1540 era inquisitore di Lisbona e in seguito sarebbe entrato nel Consiglio Generale. Nel 1541, quando fu istituito il tribunale di Coimbra, l'incarico di inquisitore fu affidato al domenicano Bernardo da Cruz. Fino al 1575 altri domenicani, come Jerónimo Padilla, Jerónimo da Azambuja e Manuel da Veiga occuparono posti di rilievo nel Sant'Uffizio, sia come inquisitori, sia come deputa-

ti del Consiglio Generale. Anche nella censura inquisitoriale si verificò una incisiva partecipazione di frati predicatori. La prima commissione di esaminatori, creata nel 1540 dall'infante Enrico, fu composta da tre domenicani (Francisco de Bobadilla, Aleixo de Salier e Cristobal de Valbuena). Venne loro assegnato il compito di ispezionare tutti i libri esistenti nelle librerie di Lisbona, oltre a vietare a tutti gli stampatori di pubblicare un nuovo titolo senza il loro esame preventivo. In seguito, alcuni domenicani collaborarono attivamente anche nelle ispezioni delle navi che approdavano nel regno, verificando se esse trasportavano libri vietati; altri invece parteciparono alla compilazione degli Indici dei libri proibiti. L'Indice del 1551, ad esempio, fu steso sotto la direzione di frate Jerónimo da Azambuja, quello del 1561 fu redatto in parte da frate Francisco Foreiro, mentre frate Bartolomeu Ferreira fu il maggiore responsabile dell'Indice del 1581. In quei decenni, in una data imprecisata, il cardinale infante Enrico avrebbe emesso un provvedimento con cui concesse al priore del convento di São Domingos di Lisbona la facoltà di designare, a propria scelta, due frati come revisori dei libri. Di fatto, nonostante alcuni problemi sorti a fine Cinquecento, furono i domenicani l'Ordine che fornì il maggior numero di qualificatori all'Inquisizione, seguiti da francescani e gesuiti.

Dal 1542, intanto, alcuni frati predicatori, in missione diplomatica per conto del re presso la Sede Apostolica, cercarono di mettere al servizio della Corona e del Sant'Uffizio l'influenza che l'Ordine era in grado di esercitare a Roma. I primi ad assolvere incarichi di questo tipo furono il provinciale Padilla e l'inquisitore Santiago, al tempo in cui il cardinale Carafa stava dirigendo la riorganizzazione del Sant'Uffizio romano, che vedeva la partecipazione, fra gli altri, del domenicano Michele Ghislieri. Analogamente, i frati portoghesi cercarono anche l'appoggio di cardinali domenicani presenti a Roma, come il cardinale di Burgos. Sempre durante la seconda fase, alcuni domenicani si impegnarono come predicatori di sermoni negli *autos da fé*, oltre a collaborare alla creazione del tribunale dell'Inquisizione di Goa (1560). Tuttavia, a dispetto del clima di aperta cooperazione e partecipazione che si instaurò tra l'Ordine e l'Inquisizione, non mancarno frati predicatori denunciati al tribunale e persino processati, anche se si trattò di casi isolati e poco gravi.

Alla fine degli anni Settanta ebbe inizio una terza fase, contrassegnata da un progressivo e parziale eclissamento dei domenicani nell'attività inquisitoriale, segnato dalla perdita dell'autorità che si erano conquistati nei circa quaranta anni precedenti. L'inizio del graduale erosione del potere domenicano, che non significò comunque l'esclusione totale dei frati dal tribunale, si può individuare nel processo aperto dal Sant'Uffizio contro frate Simão da Luz nel 1577. Cinquantenne, docente nel collegio di Nossa Senhora da Escada, Simão da Luz viveva nel monastero di São Domingos di Lisbona, dove era molto stimato. Fu processato con l'accusa di aver affermato, durante un sermone, che i santi gloriosi non pregavano per le anime del purgatorio. Il processo è indicativo della nuova congiuntura: uno stimato domenicano era finito sotto accusa e l'Inquisizione dava così prova di non risparmiare neppure chi agiva al suo servizio quando si trattava di esaminare pratica e dottrine religiose. Il frate inquisito svelò, infatti, durante un'udienza, che poco prima del suo arresto aveva fornito un consulto al tribunale su questioni simili a quelle di cui veniva accusato. Sono varie le tracce del declino dell'influenza dei domenicani nel Sant'Uffizio in tale fase. Anzitutto, non furono più scelti tra loro né deputati del Consiglio Generale, né inquisitori, sovvertendo una consuetudine che si era consolidata fra anni Quaranta e Sessanta. L'ultimo domenicano a essere indicato come inquisitore fu, nel 1575, Manuel da Veiga, che però morì quello stesso anno. A partire da allora, sconfessando inequivocabilmente la falsa memoria interna all'Ordine, i domenicani inquisitori scomparvero quasi del tutto, e così i frati deputati del Consiglio Generale fino al 1614. Solo nella lontana Inquisizione di Goa alcuni membri dell'Ordine continuarono ad essere nominati inquisitori. Tuttavia, echi della relativa subordinazione dei domenicani arrivavano anche là, com'è evidente nell'episodio della dimissione dell'inquisitore domenicano di Goa, Tomás Pinto, stabilita nel 1594. In quello stesso anno il Sant'Uffizio assunse misure tese a limitare l'influenza e alcuni dei privilegi posseduti dai domenicani nell'ambito della censura. Fu infatti messo in discussione il diritto di nominare due qualificatori, che i domenicani rivendicavano a vantaggio del priore del convento di Lisbona, dal momento che l'Inquisizione designò un gesuita per uno dei due posti.

La tensione che caratterizzava allora i rapporti fra domenicani e Inquisizione raggiunse il culmine nel 1598, quando nel tribunale di Lisbona fu intentato un processo contro il domenicano Gaspar Leitão, un frate di 60 anni, maestro in teologia, che aveva raggiunto la carica di priore del convento cittadino nel 1591 e di provinciale dell'Ordine, ed era allora predicatore regio. L'accusa nei suoi confronti ebbe anch'essa origine dal contenuto di un sermone, durante il quale Leitão aveva dichiarato che in tutta la storia dell'Inquisizione i domenicani al servizio del tribunale erano sempre stati numerosi, mentre negli ultimi tempi venivano reclutati solo dal Sant'Uffizio romano e dalle Inquisizioni italiane, essendo invece stati allontanati dagli incarichi importanti nelle Inquisizioni iberiche. Secondo l'accusa, Leitão aveva inoltre aggiunto che ciò era dovuto al fatto che i superiori dell'Ordine non esercitavano la necessaria pressione, considerato che i posti nel tribunale si ottenevano soltanto per mezzo di «favori, negoziazioni e altri mezzi illeciti» (ANTT, IL, proc. 2.943, c. 2*r-v*). Una comprensione dettagliata del processo di Leitão non è semplice, tuttavia due constatazioni sono evidenti e insieme fondamentali. Negli anni Novanta del Cinquecento i domenicani erano ormai del tutto esclusi dai più autorevoli incarichi nell'Inquisizione portoghese; qualcuno nell'Ordine si era risentito di questo fatto e lo aveva denunciato pubblicamente. Del resto, la crescente discriminazione dei frati domenicani non si sarebbe limitata alla sola Inquisizione, se si presta ascolto alle lamentele sulla perdita di peso dell'Ordine anche nell'università e in altri settori. Come si spiega tale trasformazione? Che cosa determinò il processo di indebolimento del potere dei domenicani nel Sant'Uffizio? Il cambiamento non fu improvviso, ma graduale, e fu dovuto a una serie di fattori. Uno fu rappresentato dall'accresciuta influenza dei gesuiti nel tribunale della fede, introdotta con la nomina di padri della Compagnia nel Consiglio Generale dell'Inquisizione a partire dal 1571. In secondo luogo, la scoperta di nuovi cristiani fra i domenicani dovette certamente suscitare perplessità nell'Inquisizione, provocando il sorgere di riserve in merito all'assoldameno di frati predicatori. Di conseguenza, fra gli anni Ottanta e Novanta i frati predicatori furono rimossi dall'incarico di revisori dei libri per il sospetto che avessero sangue nuovo cristiano. Una terza ragione potrebbe essere la tensione generata dalla divergenza di opinioni fra alcuni domenicani e l'Inquisizione circa le strategie di conversione degli eretici, come avvenne nel caso del celebre arcivescovo di Braga, frate Bartolomeu dos Mártires. Come ha suggerito Marcocci, l'arcivescovo sarebbe stato, insieme ad altri, favorevole alla cosiddetta correzione fraterna, in contrapposizione alla dura politica inquisitoriale volta all'eliminazione dei *conversos*. Anche la nuova congiuntura politica che si impose in Portogallo a partire dagli anni Ottanta del Cinquecento può aiutare a spiegare la svolta nei rapporti tra domenicani e Inquisizione. In quel periodo la Corona portoghese fu integrata nella monarchia ispanica. Nel delicato passaggio, scandito da una crisi di successione, molti domenicani si schierarono al fianco di António, il priore di Crato, uno dei più strenui oppositori di Filippo II. Come rivelano gli studi di Serrão, negli anni seguenti ne derivarono non pochi problemi per l'Ordine. Si deve ricordare, infine, il famoso processo di Maria da Visitação, la prioressa del convento dell'Annunziata di Lisbona, studiato da Huerga. La prioressa fu condannata nel 1588 per aver ostentato

false rivelazioni e visioni e per aver simulato la santità. Era divenuta molto popolare a Lisbona, ma anche nel resto del regno, e persino a Roma, grazie a presunte apparizioni divine e a quelle che poi si rivelarono essere stigmate e piaghe false. Intorno a Maria da Visitação si creò un'aura di santità e le furono attribuiti molti miracoli. La sua venerazione fu alimentata da alcuni noti domenicani, dal provinciale António Lacerda a Luis de Granada, fino al generale dell'Ordine, Sisto Fabbri da Lucca, che eseguirono i primi accertamenti, ma quando la esaminarono finirono per essere ingannati. Il processo della prioressa ebbe rispercussioni molto negative sulla credibilità dell'Ordine. Il generale fu destituito dalla carica.

Nel settembre 1614 la collaborazione tra domenicani e Inquisizione riprese, come risulta anche dal riaffiorare di frati predicatori nelle fila del tribunale fino al 1821, anno della soppressione del Sant'Uffizio portoghese. Al rilancio del rapporto tra le due istituzioni potrebbe essere ricondotta anche la costruzione di una memoria delle loro relazioni fondata su un'immagine di solida alleanza e cooperazione. Il dato inedito e decisivo del nuovo equilibrio fu rappresentato dall'attribuzione ai domenicani di un seggio perpetuo nel Consiglio Generale del Sant'Uffizio, su decisione di Filippo III di Castiglia. Il monarca si richiamava all'impegno con cui i domenicani si erano sempre battuti in difesa della fede e per sradicare l'eresia, ma anche alla sua personale devozione verso l'Ordine. Infatti, anche il confessore privato di Filippo III, Luis Aliaga, era un domenicano che raggiunse il titolo di inquisitore generale in Castiglia, proprio come avvenne a un altro domenicano, Antonio de Sotomayor, confessore di Filippo IV (re di Portogallo fino al 1640). Come ha notato Pulido Serrano, dal 1621 al 1649 quest'ultimo interferì pesantemente nel funzionamento dell'Inquisizione portoghese. Così, malgrado la resistenza opposta al tempo dell'inquisitore generale Pedro de Castilho, l'ordine del monarca fu applicato. Il 30 ottobre 1614 il domenicano Manuel Coelho fu nominato deputato del Consiglio Generale. Aveva prestato servizio come qualificatore del Sant'Uffizio dal 1594 e aveva predicato in occasione delle esequie di Filippo II, dando così prova dei suoi legami con il potere castigliano, un fatto all'epoca tutt'altro che irrilevante. Fino all'abolizione del Sant'Uffizio i domenicani mantennero sempre un posto nel Consiglio Generale. L'ultimo ad essere nominato fu João de Santa Inês, che prese funzione nel 1804. In totale, i domenicani deputati nel Consiglio Generale sono stati diciotto. L'Ordine acquistò così una considerevole influenza nelle decisioni fondamentali del tribunale, sebbene non esistano ancora studi in grado di fare luce sull'azione dei frati predicatori nell'organo centrale del Sant'Uffizio.

La promozione dei domenicani seguì all'allontanamento dei gesuiti dal Consiglio Generale. La distanza tra l'Inquisizione e la Compagnia si accentuò ulteriormente a partire dagli anni Quaranta del Seicento, quando il re Giovanni IV esonerò dalla confisca dei beni i nuovi cristiani processati dall'Inquisizione che avessero collaborato con la Corona nella creazione di compagnie commerciali (1649). Naturalmente contrastata dal Sant'Uffizio, la misura fu appoggiata da alcuni gesuiti, fra i quali il celebre padre António Vieira, che finì poi condannato dall'Inquisizione nel 1667. All'inizio degli anni Settanta il gesuita intervenne in modo determinante a Roma a favore della sospensione dell'Inquisizione portoghese (poi decretata tra 1674 e 1681). In quello stesso periodo, inoltre, il gesuita e confessore del reggente Pietro II, padre Manuel Fernandes, si schierò a sostegno della concessione di un perdono generale ai nuovi cristiani, trovando appoggio anche tra i domenicani, come mostra il caso di Domingos de São Tomás (ANTT, CGSO, mç. 20, doc. 9, cc. 205-206). Quella delicata congiuntura, nella quale entrarono in disputa molti interessi e che vide il coinvolgimento di molte persone e fattori, resta ancora in attesa di uno studio approfondito.

A partire dal 1614, oltre che nel Consiglio Generale, il reclutamento di frati predicatori si intensificò anche nei vari tribunali di distretto, dove essi servirono non come inquisitori (carica mai più ottenuta dall'Ordine), bensì come deputati. In ogni caso, grazie al diritto di voto nei processi, essi mantennero una partecipazione quotidiana nell'attività repressiva inquisitoriale. Sempre più spesso, inoltre, i domenicani venivano scelti per predicare sermoni durante gli *autos da fé* e per rivestire l'ufficio di qualificatori censurando libri e esprimendo valutazioni sul contenuto ereticale delle denunce pervenute al Sant'Uffizio. Una disposizione del Consiglio Generale del 1654 annotava che per l'esame dei libri i qualificatori domenicani erano i più accreditati dal Consiglio (ANTT, CGSO, liv. 241, c. 85*v*). Dato il loro protagonismo nella censura inquisitoriale, quando molto tempo dopo, nel 1768, Sebastião José Carvalho e Melo, meglio noto come marchese di Pombal, ordinò la creazione di un nuovo organo di censura, la *Real Mesa Censória*, che iniziò a sovrintendere tali funzioni sotto la responsabilità diretta dello stato, i domenicani non si mostrarono entusiasti difensori della soluzione adottata. Anche questo aspetto, tuttavia, attende di essere studiato.

I segni di un'intensificazione della partecipazione dei domenicani alla vita interna del Sant'Uffizio dopo il 1614 non si esauriscono con la creazione dei posti riservati in Consiglio Generale e con la significativa presenza di domenicani fra i deputati dei tribunali di distretto e fra i qualificatori dell'Inquisizione. In parallelo, come ha mostrato Francisco Bethencourt, nel contesto delle misure di consolidamento della rete dei familiari del Sant'Uffizio e della generale affermazione dell'impatto dell'azione inquisitoriale (dopo il duro colpo subito con il perdono generale del 1604-1605), si assistette all'erezione delle confraternite di São Pedro Martir. A Goa e a Lisbona vennero costituite nel 1615; a Coimbra e a Porto nel 1620, nel convento di São Domingos; in Brasile una confraternita esistette sin dal 1632, anno in cui fu redatto il suo statuto (*compromisso*); ed è possibile che ne esistessero altre. La partecipazione alle processioni, la croce dell'Ordine cucita sugli abiti dei membri e i sermoni pronunciati da frati domenicani durante le celebrazioni delle confraternite, che riunivano con regolarità i familiari dell'Inquisizione, sono evidenti testimonianze del robusto legame esistente fra i domenicani e il tribunale della fede. Altrettanto importante fu l'uso di spazi dell'Ordine sia per la realizzazione di visite inquisitoriali, sia soprattutto per la celebrazione degli *autos da fé*. Di fatto, a partire dal 1683, in un periodo caratterizzato da un declino relativo, ma sempre più marcato, del potere dell'Inquisizione, gli *autos da fé* vennero celebrati sempre più raramente nelle principali piazze della città sedi di un tribunale dell'Inquisizione. A Lisbona, una buona parte di essi (almeno 36) si tennero nella chiesa del convento di São Domingos. Un altro elemento costante, infine, del periodo successivo al 1614 è rappresentato dal numero molto limitato di processi aperti contro domenicani. Sporadicamente, tuttavia, il tribunale della fede procedette contro alcuni frati accusati di sodomia o di sollecitazione in confessionale. Gli stretti rapporti intercorsi tra domenicani e Inquisizione non conferirono assoluta libertà ai domenicani, né poterono sottrarli dal controllo inquisitoriale, neanche negli ambiti in cui l'Ordine vantava un grande prestigio. Quando, ad esempio, nel 1759 un frate del convento di São Domingos di Porto chiese il permesso di poter leggere dei libri vietati, il Consiglio Generale ordinò agli inquisitori di Coimbra di informarsi sulla «istruzione e religiosità» del richiedente (ANTT, CGSO, mç. 41, doc. non num.). Di norma, il tribunale della fede rimaneva sempre vigile.

(J.P. Paiva)

Vedi anche

Auto da Fé, Portogallo; Azambuja, Jerónimo de; Confraternite, Portogallo; Consiglio Generale dell'Inquisizione portoghese; Cruz, Bernardo da; Enrico, cardinale infante, poi re di Portogallo; Ferreira, Bartolomeu; Gesuiti, Portogallo; Indici dei libri proibiti, Portogallo; Maria da Visitação; Mártires, Bartolomeu dos; Massacro di

Lisbona; Reis, Gaspar dos; Santiago, Jorge da; Sousa, António de; Vieira, António

Bibliografia

Bethencourt 1994, Dias 1960, Huerga 1959(a), Marcocci 2004, Marcocci 2004(a), Mea 2006, Monteiro 1721-1725, Monteiro 1749-1750, Paiva 2006(a), Pulido Serrano 2006, Serrão 1956, Wadsworth 2003

Domenicani, Spagna - Nella memoria storica Inquisizione e domenicani rappresentano due concetti in rapporto reciproco fino al punto di confondersi, tanto che in qualsiasi rappresentazione gli inquisitori appaiono in abiti domenicani. In Spagna la nascita del tribunale si identifica con la figura del domenicano Tomás de Torquemada, il che sembra essere la ragione di questa idea così diffusa. Tale tipizzazione corrisponde tuttavia in grande misura a un sistematico sforzo propagandistico che ebbe anche una certa verosimiglianza in alcuni lunghi periodi della prolungata traiettoria del tribunale, mentre in altri ebbe scarsa aderenza alla realtà.

Nell'Inquisizione spagnola la giurisdizione era trasmessa dal papa all'inquisitore generale, che a sua volta la trasmetteva agli inquisitori. Il risultato era un tribunale teoricamente non vincolato alla monarchia, alla Chiesa o agli Ordini religiosi. Niente a che vedere con l'Inquisizione medievale. Nel caso dell'Inquisizione spagnola, ad eccezione dei primi anni, gli inquisitori non furono domenicani e appartenevano al clero secolare, non a quello regolare. Solo gli inquisitori generali e alcuni membri del Consiglio della Suprema Inquisizione facevano parte del clero regolare, in condizioni che avremo modo di vedere. Ciò nonostante, a partire dalla metà del XVI secolo ciascun Ordine ebbe un tipo particolare di collaborazione con il Sant'Uffizio attraverso la figura dei qualificatori, nella cui evoluzione si percepiscono le diverse congiunture attraversate dall'istituzione.

Nella documentazione dell'Inquisizione spagnola risultano evidenti i singolari rapporti che essa intrattenne con l'Ordine di San Domenico. Nelle sue iniziative e nelle cerimonie pubbliche i suoi tribunali di distretto ebbero un rapporto preferenziale con i conventi domenicani. I domenicani erano quelli che più frequentemente predicavano i sermoni e quelli che, nel cerimoniale di rappresentazione degli Ordini in occasione di atti pubblici, erano soliti sedersi nei posti migliori. Nel corso del XVII e del XVIII secolo la direzione inquisitoriale si preoccupò di conservare questo rapporto preferenziale, evitando tuttavia un favoritismo che potesse creare sospetti nel resto degli Ordini e che danneggiasse l'immagine di imparzialità che sempre volle mantenere integra.

Anche i domenicani svilupparono un'intensa campagna iconografica e propagandistica per identificare il loro Ordine con l'esercizio dell'Inquisizione, rivendicando di volta in volta il ruolo determinante di san Domenico nella creazione del Sant'Uffizio medievale. In effetti gli scrittori e gli storici domenicani insistettero nel corso dell'età moderna sul ruolo centrale dei primi inquisitori generali, i domenicani Tomás de Torquemada e Diego Deza, nell'istituzione dell'Inquisizione spagnola. Durante il regno dei Re Cattolici – affermavano – i domenicani avevano consigliato la creazione del tribunale ed erano poi stati quelli che avevano fornito un gran numero di inquisitori, impegnando le loro energie per purificare la Spagna dai falsi convertiti.

Un ampio insieme di cerimonie, iconografia e propaganda scritta contribuì a visualizzare e a creare un'immagine che legava l'Inquisizione e l'Ordine di San Domenico. E si trattò di uno sforzo pienamente cosciente e particolarmente intenso durante i secoli XVI e XVII da parte dell'Ordine e dell'Inquisizione stessa. Il successo di tale sforzo fu davvero notevole all'epoca e riuscì a creare una memoria storica che ha influito molto sulla visione del Sant'Uffizio spagnolo, senza che la storiografia si sforzasse più di tanto per analizzare nel dettaglio un aspetto così importante.

Al di là delle sue implicazioni istituzionali questo sforzo di legare domenicani e Inquisizione nacque dalla loro comune difesa dei principi della scolastica tomista. Questa si rinnovò in profondità a partire dal 1530 ad opera di Francisco de Vitoria, Domingo de Soto e altri maestri domenicani della cosiddetta Scuola di Salamanca. Teologicamente riarmati e meglio preparati per scontrarsi con la Riforma luterana, i domenicani pretesero di erigersi a più esimi definitori e difensori dell'ortodossia. Ciò nonostante, dall'ultimo terzo del XVI secolo i gesuiti, che avevano anche loro fatto propria la dottrina di san Tommaso, iniziarono concretamente a contendere l'egemonia ai domenicani. Teologi gesuiti come Luis de Molina, Francisco Suárez o Gabriel Vázquez mostrarono maggiore iniziativa dei domenicani mettendo apertamente in discussione il loro controllo sul tomismo e il loro influsso dottrinale.

I gesuiti, anche loro desiderosi di muoversi intorno all'Inquisizione, non portarono a termine un programma così intenso di difesa pubblica della loro affinità con l'Inquisizione, né questa curò tanto nella propaganda i suoi rapporti con la Compagnia. Non si verificò qui un programma iconografico e propagandistico così completo di legame con il Sant'Uffizio come quello dei domenicani. Il risultato fu che i gesuiti, anche loro molto legati al tribunale in alcune congiunture, non furono identificati con esso.

Nonostante le caratteristiche specifiche che l'Inquisizione spagnola acquisì poco tempo dopo la sua istituzione, organismo di per sé alieno al mondo degli Ordini, creò qualche sospetto nel resto degli Ordini il fatto che furono domenicani i primi inquisitori generali e che appartenevano alla loro famiglia religiosa un buon numero dei primi giudici. Nel 1487 i francescani chiesero di essere esentati dalla giurisdizione inquisitoriale e di essere giudicati dai loro superiori (Lea 1983-1984), in applicazione dei decreti pontifici del 1460 e del 1479 promulgati per altre Inquisizioni europee. A partire da questi anni si susseguirono delle disposizioni pontificie in base alle quali si davano o si toglievano all'Inquisizione facoltà su alcuni Ordini religiosi fino a che, alla metà del secolo, non si concesse al Sant'Uffizio giurisdizione per procedere contro tutti loro, suggellando in questo modo la sua supremazia ed indipendenza da essi.

L'attività di Vitoria e di Soto nelle aule universitarie di Salamanca creò un gran numero di discepoli, alcuni dei quali prestarono un appoggio preziosissimo nelle sessioni del Concilio di Trento, così come nell'elaborazione degli Indici di libri espurgatori e proibitivi dell'Inquisizione spagnola. Teologi domenicani come Melchor Cano ebbero un'importanza centrale nella definizione e nell'applicazione dei nuovi criteri dell'ortodossia, la cui vittima più celebre in questi anni fu Bartolomé de Carranza, anch'egli domenicano, arcivescovo di Toledo. In questi anni centrali del Cinquecento l'Ordine di San Domenico agì come baluardo dell'ortodossia, ma nel suo seno esistettero anche diverse prospettive dottrinali e sensibilità spirituali che si espressero nello scontro tra Melchor Cano e Carranza (Tellechea Idígoras 2004) o nella spiritualità di fra' Luis de Granada più vicina a quest'ultimo (Huerga 1988) o nel considerevole numero di domenicani processati nei tribunali inquisitoriali in questi anni. I domenicani spagnoli nella prima metà del XVI secolo manifestavano sensibilità spirituali molto diverse ed avevano posizioni dottrinali abbastanza opposte (Beltrán de Heredia 1972), come rivela lo scontro tra Cano e Carranza. In buona misura l'Inquisizione orientata da Cano e guidata dall'inquisitore generale Fernando de Valdés mise ordine in questo complesso e fondamentale universo, imponendo la più rigida ortodossia che immediatamente si trasmise all'insieme della società.

La conseguenza di questi avvenimenti implicò la progressiva paralisi della creatività teologica della scuola domenicana, portando i suoi rappresentanti universitari alla mediocrità e al rifiuto delle novità. Il che, tenendo a mente il suo stretto legame con il Sant'Uffizio, li condusse a diventare i più intransigenti guardiani dell'ortodossia tra i religiosi e nelle università. In effetti, per diversi approcci intellettuali e gelosie professionali, i maestri dell'Ordine

di San Domenico provocarono la messa in stato d'accusa di fra' Luis de León ed altri maestri ebraisti dell'Università di Salamanca. Un processo che, pur non comportando la condanna di fra' Luis, ebbe grande risonanza e l'effetto di contribuire a bloccare qualsiasi iniziativa intellettuale suscettibile di essere denunciata come sospetta all'Inquisizione.

È certo che i domenicani, eccetto i primi tempi, non furono inquisitori, ma ebbero altri ruoli nella struttura inquisitoriale. Parteciparono attraverso l'organizzazione di distretto come qualificatori, la cui funzione consisteva nel valutare la possibile eresia negli scritti sospetti o nelle parole delle persone denunciate. Quando il qualificatore a metà del Cinquecento divenne una figura centrale, i domenicani giocarono un ruolo importante, fornendo il maggior numero di qualificatori fra gli Ordini. Erano anche tempi in cui la stretta collaborazione tra Inquisizione e domenicani permetteva di realizzare la *Censura de Biblias* del 1554, nella quale ebbe parte centrale il domenicano Domingo de Soto, o il primo Indice dei libri proibiti dell'Inquisizione spagnola, pubblicato nel 1559, per la cui preparazione giocò un ruolo di primo piano Melchor Cano. A partire da questi anni centrali per la definizione dell'ortodossia i qualificatori domenicani ebbero un ruolo più limitato, come se nei tribunali ci fosse una ripartizione dei posti di qualificatore in funzione del peso degli Ordini religiosi in ciascun distretto.

L'importante disputa *De auxiliis* a cavallo tra il XVI e il XVII secolo provocò lo scontro tra domenicani e gesuiti, scontro di grande incidenza all'interno del cattolicesimo uscito dal Concilio di Trento, nel quale in successive occasioni intervenne il papato tentando di mettere ordine. Maggiore rilevanza ebbe il dibattito sul dogma dell'Immacolata Concezione nel corso del XVII secolo, nel quale la monarchia appoggiò energicamente la causa immacolista. In suo favore agirono i gesuiti e con qualche riserva i domenicani, che videro per questo motivo diminuita la loro influenza sociale e indeboliti i loro vincoli a corte. I dibattiti ebbero una ripercussione che costrinse l'Inquisizione ad agire in alcuni casi per imporre la pace tra gli Ordini ed evitare sollevazioni popolari.

L'incidenza di queste dispute e la crescente influenza dei gesuiti a corte portarono i domenicani, attraverso il confessore di Filippo III, il domenicano fra' Luis de Aliaga, ad esercitare pressioni al fine di ottenere un posto permanente nel Consiglio dell'Inquisizione per il loro Ordine. Era una misura con la quale intendevano tradurre sul terreno organizzativo il loro stretto legame con il Sant'Uffizio, convertendosi nel suo punto di riferimento dottrinale contro la crescente influenza dei gesuiti. Effettivamente nel 1614 ottennero dal re questa grazia, provocando un conflitto importante nel quale tornarono a porsi i rapporti del Sant'Uffizio con gli Ordini religiosi e i cui echi si prolungarono per tutta la prima metà del Seicento (López-Vela 1989). L'integrazione di un domenicano nel Consiglio con il privilegio di ritenerlo il secondo più vecchio per appartenenza lo faceva diventare, inoltre, uno dei membri con maggiore influenza in quest'organo. La reazione dell'inquisitore generale e del Consiglio fu molto ostile. Sfogliando le carte d'archivio si evince che i supremi giudici segnalavano al re che quasi mai erano stati nominati membri di Ordini religiosi nel Consiglio: solo un domenicano nel 1504 e il francescano fra' Francisco de Sosa nel 1604, ma quest'ultimo non aveva presso possesso della carica. I supremi giudici ritenevano molto grave questa concessione in quanto tutti gli Ordini avrebbero preteso di ottenere un posto per impedire che i domenicani avessero così tanto peso nel Sant'Uffizio. Ciò nonostante il re impose la sua decisione e successivamente nominò Luis de Aliaga, che era già il suo *valido*, inquisitore generale.

Questa concessione provocò un gran fermento tra gli Ordini religiosi: anche se i posti di qualificatore nei tribunali avevano un peso molto limitato nel funzionamento del Sant'Uffizio, la presenza di un domenicano nella direzione inquisitoriale cambiava le regole del gioco. Una volta aperta la porta, l'importante era ottenere un posto nel Consiglio, così come avevano fatto i domenicani. Non stupisce quindi che i gesuiti, insieme con il resto degli Ordini religiosi, con l'unica eccezione dei trinitari, guidassero una protesta generalizzata contro la designazione di Aliaga come inquisitore generale, che finì per appellarsi al papato: un consigliere e un inquisitore generale domenicani convertivano infatti il Sant'Uffizio in un prolungamento dell'Ordine. Una tale unanimità di intenti da parte degli altri Ordini, e il fatto, relativamente insolito, di rivolgere le proprie rimostranze al papato, si possono comprendere solo pensando all'assedio che i domenicani stavano stringendo all'Inquisizione, con l'appoggio del re. È più che probabile che tale mobilitazione di fronte al papato contribuisse a frenare l'offensiva dei domenicani, anche se il re ordinò che il posto dei domenicani nel Consiglio rimanesse vacante quando l'inquisitore generale fosse stato di quest'Ordine.

A partire dall'incoronazione di Filippo IV e fino alla metà del XVII secolo la direzione inquisitoriale si adoperò in maniera particolare affinché fosse revocata l'importante concessione che Filippo III aveva fatto ai domenicani. Tale posto rappresentava un corpo estraneo al funzionamento del tribunale spagnolo, ed andava soppresso. La tesi dell'Inquisizione insisteva sulla necessaria distanza che avrebbe dovuto esistere tra l'Inquisizione stessa e il complesso mondo degli Ordini, cosa più difficile da ottenere con la presenza di un domenicano nella sua direzione. Il Consiglio invece non guadagnava nulla nell'avere un domenicano al suo interno, in quanto le questioni che vi si trattavano erano relative al governo o agli appelli dei tribunali: in tali circostanze avere un teologo di una 'scuola' così connotata avrebbe esclusivamente attirato la sfiducia del resto degli Ordini nei confronti delle sentenze e delle decisioni del tribunale.

Nel 1646 l'inquisitore generale Diego Arce Reinoso rilasciò due importanti consulte al re nelle quali risultava evidente uno scontro importante nella corte e nella stessa casa reale intorno all'Inquisizione. Nel Consiglio, segnalava l'inquisitore generale, c'era un consigliere gesuita, il primo gesuita ad accedere a tale carica, e sarebbe stato molto dannoso coprire il posto di consigliere concesso all'Ordine di San Domenico, sebbene così avesse chiesto la regina. Come affermava l'inquisitore generale, gli Ordini religiosi erano divisi intorno alle scuole gesuita e domenicana. Avere in seno al Consiglio un consigliere di ognuna di esse sarebbe stato esiziale per l'istituzione. Tutto sembrava indicare che in tale contesto i gesuiti stessero ugualmente moltiplicando le loro pressioni per ottenere un altro posto nel Consiglio dell'Inquisizione.

Arce Reinoso riconosceva che l'Inquisizione aveva una certa preferenza per l'Ordine per i molti servizi che erano stati prestati da san Domenico alle Inquisizioni. «E anche – affermava – non si può negare che la dottrina dell'Angelico Dottore San Tommaso, come loro la intendono, è molto efficace contro gli eretici ed importantissima per conservare l'Istituto dell'Inquisizione». Pertanto si dichiarava disposto a coprire il posto nel Consiglio che corrispondeva ai domenicani nel momento in cui sarebbe rimasto vacante. Ciò nonostante, avvertiva con estrema fermezza, la nomina di tutte le cariche inquisitoriali, incluse quelle del Consiglio, era una prerogativa apostolica che il papato delegava agli inquisitori generali mediante il loro breve di nomina, e che se questi consultavano il re per la nomina del Consiglio era per deferenza e non per obbligo. In effetti l'inquisitore generale Arce Reinoso chiamò in causa il vertice della giurisdizione inquisitoriale per evitare qualsiasi altra ingerenza degli Ordini in seno all'Inquisizione. L'intransigente affermazione della sua giurisdizione privativa in un momento di intensa ristrutturazione del Sant'Uffizio lasciò di fatto le cose come stavano, con il consigliere domenicano, ma impedì 'novità' e riaffermò la tradizionale autonomia dell'istituzione nei confronti degli Ordini religiosi.

Dagli inizi del XVII secolo i vertici dell'Inquisizione, attraverso frequenti ordinanze, pretesero dai tribunali di distretto che evitassero le frequenti dispute pubbliche tra i vari Ordini, facendo il

possibile per imporre la pace e per procedere contro i religiosi che la turbassero. In questo quadro di tensioni tra 'scuole' i gesuiti andarono progressivamente conquistando il favore della monarchia, i confessionali della nobiltà, e l'educazione dei suoi rampolli, ai danni dei domenicani. L'incoronazione di Filippo V nel 1701 e l'arrivo della dinastia borbonica portò una notevole diminuzione dell'influenza dei domenicani, che smisero di essere i confessori dei re ed ebbero un influsso man mano minore sull'Inquisizione.

Nel corso del XVIII secolo il numero dei qualificatori domenicani nei tribunali di distretto continuò a scendere a beneficio di altri Ordini come i francescani e i gesuiti. La rigida difesa dell'autonomia del Sant'Uffizio rispetto ai tentativi di controllo di domenicani e di gesuiti da parte dell'inquisitore generale Arce Reinoso segnò un limite nei rapporti tra gli Ordini religiosi ed il tribunale, ma durante la metà del secolo l'influenza dei gesuiti fu sempre maggiore. La loro espulsione del 1767 e la successiva dissoluzione della Compagnia interruppe una stretta collaborazione. Il vuoto lasciato dai gesuiti non sembra essere stato occupato di nuovo dai domenicani o da qualche altro Ordine. Dopo la Rivoluzione Francese, negli ultimi anni del XVIII secolo e agli inizi del XIX, quando da parte di alcuni settori si chiedeva la riforma dell'Inquisizione, ma al tempo stesso la si usava contra la diffusione delle nuove idee, non ci sono testimonianze attraverso le quali possa essere rilevata questa speciale relazione tra i frati domenicani e il tribunale.

Nel periodo finale del Sant'Uffizio spagnolo il rapporto tra l'Inquisizione e i domenicani non ebbe grande rilevanza, dimostrando che il programma propagandistico e iconografico stimolato sin dalla nascita del tribunale da entrambi i corpi mancava di interesse in quegli anni turbolenti. Indipendentemente dalle intense relazioni che erano state intessute e poi rotte nel corso dei secoli, entrambi i corpi intrapresero percorsi differenti. Anni dopo, la maggior parte degli storici dell'Ordine, da posizioni molto conservatrici, sarebbero tornati a mettere in evidenza la stretta relazione che vi fu tra domenicani e Sant'Uffizio. Il loro lavoro, insieme con altre prospettive, come quella del romanzo storico, contribuirono ad alimentare una memoria che continuava a identificare Inquisizione e domenicani: un'idea che riflette la realtà dei fatti in determinate congiunture, ma che non si avvicina per nulla a quella che emerge in una prospettiva di lungo periodo. Questa interpretazione trasferisce altri modelli di Inquisizione a ciò che fu il tribunale spagnolo, che poco ebbe a che vedere nel suo funzionamento istituzionale con altri tipi di sistemi repressivi.

(R. López-Vela)

Vedi anche

Arce Reinoso, Diego; Arti figurative: la rappresentazione; Báñez, Domingo; Biblisti, processi ai, Spagna; Cano, Melchor; Carranza, Bartolomé de; Castiglia; Deza Tavera, Diego; Disputa *De auxiliis*; Domenicani, Italia; Domenicani, Portogallo; Filippo III, re di Spagna; Filippo IV, re di Spagna; Filippo V, re di Spagna; Gesuiti, Spagna; Granada, Luis de; Immacolata Concezione; Inquisizione medievale; Inquisizione spagnola; Juan de Ávila, santo; León, Luis de; Qualificatore, Inquisizioni iberiche; Soto, Domingo de; Torquemada, Tomás de; Vitoria, Francisco de; Valtanás, Domingo de

Bibliografia

Alonso Getino 1917, Beltrán de Heredia 1971-1973, Bernal Palacios 2006, Huerga 1988, Lea 1983-1984, López-Vela 1989, Tellechea Idígoras 2004, Vázquez 1979

Domenichi, Ludovico - Nacque a Piacenza nel 1515 da un notaio, Giovanni Pietro, che lo avviò agli studi giuridici, prima a Pavia poi a Padova. Dopo aver conseguito la laurea s'iscrisse al Collegio dei notai e quindi a quello dei dottori e giudici (1539); ricevette probabilmente anche gli ordini minori, dal momento che nei documenti risulta come *clericus*. Si trattenne fino al 1543 a Piacenza, dove fondò l'Accademia degli Ortolani, cui presero parte anche Anton Francesco Doni, Bartolomeo Gottifredi e Luigi Cassola. Nel 1543 si trasferì a Venezia spinto dal desiderio di intraprendere la carriera di letterato; qui poté incontrare alcuni compagni di studio degli anni padovani, tra i quali i fratelli bresciani Cornelio e Girolamo Donzellini, dei quali sono ben note le tendenze eterodosse. A Venezia iniziò a collaborare con alcuni tra i più importanti tipografi come Gabriel Giolito de' Ferrari e Girolamo Scotto. Malgrado l'attività intensa di editore (dal Petrarca col commento del Vellutello alla raccolta di *Rime diverse* al *Morgante* di Pulci) non riuscì a trovare un impiego fisso, ragione per cui scelse di spostarsi a Firenze, preparandosi accortamente il terreno con la dedica a Cosimo I della traduzione da Polibio *Delle imprese de' Greci*. A Firenze lo attendeva l'amico Doni che aveva aperto una piccola tipografia; divenne quindi correttore del tipografo ducale Lorenzo Torrentino. Tra le prime opere fiorentine va certamente ricordata l'importante traduzione del *De vanitate scientiarum* di Agrippa di Nettesheim, pubblicato a Venezia nel 1547. Proprio in questi anni Domenichi, che anche a Firenze non mancò di entrare in contatto con circoli eterodossi, destò l'interesse dell'Inquisizione. Nel 1550, dietro commissione di Lodovico Manna, ex domenicano, appartenente sul principio degli anni Quaranta al gruppo valdesiano napoletano raccolto attorno a Giulia Gonzaga e Bernardino Ochino, amico del Carnesecchi, rifugiato nel 1552 a Basilea e quindi a Coira, tradusse infatti il *De vitandis superstitionibus* di Giovanni Calvino. La conventicola legata a questa impresa venne sgominata in seguito alle delazioni di Pietro Manelfi, presentatosi all'Inquisizione nel 1551; tra i coinvolti vi fu anche Cornelio Donzellini, poi morto in carcere nel 1552. Domenichi fu condannato a dieci anni di prigionia, commutati però, nella sentenza definitiva del 26 febbraio 1552, nel carcere a vita, essendo la sua posizione aggravata anche dal reato civile di violazione delle leggi sulla stampa; venne inoltre costretto alla pubblica abiura e dovette assistere al rogo dei propri libri. La detenzione vera e propria durò sei mesi, dal momento che nel settembre 1552 fu trasferito presso Santa Maria Novella, dove ebbe obbligo di risiedere pur potendo dedicarsi alle proprie occupazioni, attendendo in particolare alla pubblicazione delle *Storie* di Paolo Giovio. Nel 1554 si trasferì a Pescia, dove il Torrentino aveva stabilito la propria attività, quindi, nel 1555, a Città di Castello e all'inizio dell'anno successivo ad Urbino. Nello stesso anno fu riammesso alla corte di Cosimo con l'incarico di scrivere la storia della guerra di Siena; a Firenze risiedette abbastanza stabilmente, ad esclusione di alcuni viaggi a Piacenza e Roma; proprio al ritorno dalla città papale scoprì di essere caduto di nuovo in disgrazia presso Cosimo, che lo aveva anche privato del suo alloggio. Si trasferì allora a Pisa dove morì nell'agosto del 1564.

Come accennato i contrasti di Domenichi con l'Inquisizione risalgono alla traduzione di un'opera di Calvino nota col titolo di *Nicodemiana*. Il titolo indica il piccolo *corpus* di scritti calviniani contro i nicodemiti: esso non è tuttavia opera del Domenichi, che non era solito attribuire titoli arbitrari alle opere da lui tradotte (tanto più un titolo latino ad un'opera volgare), ma è piuttosto l'intitolazione con cui s'indicava correntemente la raccolta di Calvino. Questo fatto ha ingenerato confusione e dato vita alla leggenda del libro perduto. In effetti il titolo con cui esso circolò, quello cioè effettivamente stampato sul frontespizio, è il seguente: *Libro di Giovanni Calvino, del fuggir le superstitioni le quali contrastano con la sincera confessione della Fede. Escusatione del medesimo a falsi Nicodemi. Consigli di Philippo Melantone, di Martin Bucero, di Pietro Martire sopra il medesimo suggetto. L'ultimo consigli e due pistole del Calvino*. L'opera venne pubblicata nel 1551 con la falsa indicazione di Basilea e ne sopravvive un solo esemplare (si ricordi che la delazione del Manelfi a seguito della quale vengono arrestati i responsabili dell'impresa editoriale è dell'ottobre 1551 e comportò il sequestro e il rogo dei libri), conservato presso la Universitätbibliothek di Erlangen. Lo scritto di Calvino si situa in un periodo difficile per coloro che avevano aderito alla Riforma: esso venne

pubblicato nel 1549, l'anno della fuga di Pier Paolo Vergerio, e immediatamente prima dell'esecuzione di Fanino Fanini, di Jacopo Bonfadio e di altri filoriformati. La stretta inquisitoria di quegli anni rendeva di drammatica attualità la questione se la simulazione religiosa potesse essere lecita. La risposta di Calvino era dura e decisa: in nessun caso era permesso simulare, anche a rischio della vita: «S'alcun mi rispondesse che ciò non si può fare senza pericolo della morte, io lo confesso. Ma la gloria di Dio, della quale ora si ragiona, ci debbe essere molto più preziosa di questa caduca e fragil vita, la quale, propriamente parlando, non è altro che ombra».

Il coinvolgimento di Domenichi in questa traduzione non deve far tuttavia pensare ad una sua affiliazione al calvinismo: egli fu piuttosto un intellettuale inquieto, vicino a dissidenti di diverso orientamento, ma incapace di risolversi ad abbracciare con decisione nessuna delle tante proposte religiose elaborate nel corso della prima metà del Cinquecento.

(M. Faini)

Vedi anche

Agrippa von Nettesheim; Calvinismo; Calvino, Giovanni; Carnesecchi, Pietro; Donzellini, Girolamo; Fanini, Fanino; Gonzaga Colonna, Giulia; Manelfi, Pietro; Nicodemismo; Ochino, Bernardino; Valdés, Juan de; Valdesianesimo; Vergerio, Pier Paolo

Bibliografia

Agrippa von Nettesheim 1547, Bramanti 2001, Bruni 1977, D'Alessandro 1978, Firpo 1997, Garavelli 2001, Garavelli 2004, Piscini 1991

Domenico, santo - Nacque a Caleruega, in Castiglia, verso il 1174, da una famiglia piuttosto agiata. Dopo aver ricevuto i primi insegnamenti da uno zio, verso il 1187 intraprese gli studi presso la facoltà delle Arti e poi in quella di Teologia a Palencia. Verso il 1196-1198, dopo essersi segnalato, fra l'altro, per le sue opere di carità, attirò l'attenzione di Diego d'Acebes, allora priore dei canonici della cattedrale di Osma, che lo persuase ad entrare in quella comunità, di cui Domenico risulta sottopriore dal 1201. Tra l'ottobre 1203 e il febbraio 1204 Domenico accompagnò Diego, ormai vescovo di Osma, in una ambasciata matrimoniale presso la corte danese per conto del re di Castiglia; durante il viaggio, passando per Toulouse, ebbe i primi contatti con gli eretici catari e ne rimase profondamente turbato (a quanto sembra riuscì a convertire all'ortodossia il suo ospite). Nei primi mesi del 1206, di ritorno da un secondo viaggio in Danimarca, dopo una sosta a Roma per chiedere al papa di potersi dedicare all'evangelizzazione dei pagani dell'area del Baltico, Diego e Domenico incontrarono a Montpellier il gruppo di monaci cistercensi, legati di Innocenzo III nella lotta contro l'eresia (*negotium pacis et fidei*) nelle regioni del *Midi* francese, e in particolare nella contea di Toulouse, roccaforte del catarismo. Preso atto dello scacco della missione – la predicazione monastica, incentrata sui divieti e sui doveri, risultava come tale poco efficace e inoltre veniva resa poco credibile dal comportamento esecrabile del clero locale, che favoriva il consenso alla contestazione degli eretici, ammirati per il loro specchiato ascetismo – Diego e Domenico suggerirono ai monaci un cambio di strategia, cioè l'esercizio assiduo di una predicazione in tutto conforme al modello apostolico, a piedi nudi senza oro né argento, al riparo dunque da ogni sospetto di mondanità, per convertire gli eretici *per exemplum operis et documentum sermonis*. La predicazione secondo il paradigma evangelico, che avrebbe poi caratterizzato il successivo decennio di attività missionaria di Domenico nella regione di Toulouse, era invero già tipica dei valdesi e dei catari, e non sembrava facilmente componibile con quella tenuta dal clero secolare e dai monaci cistercensi, di natura dogmatica e autoritativa. Le difficoltà si accrebbero ulteriormente dopo il 1209, con la proclamazione della crociata albigese da parte di Innocenzo III, che segnò il prevalere della strategia coattiva, politico-militare, rispetto a quella suasoria, nella lotta contro l'eresia catara, malgrado l'aperto appoggio papale alla missione pacifica dei legati e dei loro coadiutori castigliani, che aveva in effetti registrato alcuni successi in occasione di pubbliche dispute con gli eretici. Sono rimaste celebri quelle di Fanjeaux-Montréal e di Pamiers, nella primavera e nell'autunno del 1207, la prima risoltasi grazie a una clamorosa prova del fuoco, in cui la *cedula* scritta da Domenico, a differenza di quelle dei suoi antagonisti, sarebbe stata respinta per ben tre volte dalle fiamme, un episodio leggendario tra i più sfruttati dal successivo immaginario agiografico, e nucleo fecondo del mito di san Domenico come capostitipite dell'Inquisizione. In quei frangenti Domenico, per l'autorità conferitagli dal capo della legazione, riconciliò alcuni eretici convertiti rilasciando loro lettere-salvacondotto, con le debite prescrizioni tradizionali di pubblica penitenza. Tutto ciò non ha nulla ha che fare, come da alcuni, e per molti secoli, era stato insinuato, con l'esercizio di funzioni inquisitoriali, peraltro ancora al di là da venire.

La sperimentalità dell'azione itinerante si tradusse in una stabile struttura canonica, finalizzata all'esercizio di una predicazione non più ad esclusiva finalità antiereticale, quando il vescovo Foulques di Toulouse nell'estate 1215 istituì Domenico e i suoi soci come predicatori diocesani insediati presso un luogo di culto e collaboratori permanenti del vescovo: un modello innovativo, che sarebbe stato adottato di lì a poco dalla normativa pastorale del IV Concilio Lateranense, ma che già nell'estate del 1217 Domenico, pur sconsigliato dai suoi compagni e sostenitori, volle superare non già per sfuggire agli impegni assunti ma per raggiungere gli stessi obiettivi attraverso una strategia nuova, nella quale si profilavano ormai gli elementi costitutivi di una nuova *religio*, il futuro Ordine dei frati predicatori.

Sempre più consapevole dell'urgenza di dotare i suoi predicatori degli indispensabili strumenti intellettuali per l'esercizio di un'evangelizzazione credibile ed efficace, finalizzata alla *salus animarum* su scala universale (scopo precipuo, di lì a poco sancito dalle prime costituzioni, della missione del suo futuro Ordine), Domenico inviò alcuni di loro presso i maggiori centri universitari d'Europa (Parigi e Bologna), dove vennero reclutati professori e studenti sensibili a recepire la straordinaria opportunità, che in quel modo si offriva loro, di coniugare le inquietudini intellettuali col desiderio di una *conversio* evangelica non destinata a risolversi nelle forme tradizionali della professione monastica. D'altra parte, Domenico dovette avvertire che la contiguità della sua missione pacifica ed esemplare nelle terre della crociata albigese toglieva oggettivamente forza persuasiva alla sua testimonianza, suggerendogli di allargare a più vasti orizzonti intellettuali e spaziali il teatro del suo confronto, da sempre aperto e disponibile al dialogo, con il dissenso eterodosso ma anche con le svariate forme di anticlericalismo e di opposizione alle istituzioni ecclesiastiche, crescente in quegli anni in tutta la cristianità. Ai suoi progetti, fin dal gennaio del 1217, Domenico trovò un decisivo sostegno nella Curia di Onorio III, presso la quale soggiornò più volte negli anni che precedettero la sua morte (avvenuta a Bologna il 6 agosto 1221): le lettere papali di quel periodo, finalizzate all'insediamento, alla tutela e all'espansione del nuovo *Ordo fratrum Praedicatorum* (tale, sicuramente, dal 1218) in tutte le diocesi presso le quali i frati venivano via via radicandosi, attestano come gli orizzonti pastorali di Domenico si fossero ormai largamente affrancati dalla precipua finalità antiereticale della missione tolosana, anche se la storiografia specialistica, sulla scorta delle prime fonti agiografiche, ma anche dei successivi coinvolgimenti inquisitoriali dell'Ordine dei frati predicatori, è rimasta per secoli prigioniera dell'immagine posticcia di Domenico come accanito persecutore di eretici, quando non addirittura di primo inquisitore.

Una lettura preconcetta e combinatoria di testimonianze e di documenti composti in momenti, contesti e finalità del tutto

eterogenei, ha potuto indurre anche illustri eruditi a travisare o addirittura a confezionare in buona fede episodi mai esistiti della vita del santo, come quello della presunta predicazione contro gli eretici in Lombardia e nel Veneto negli ultimi mesi della sua vita. Altri episodi sono stati così interpretati, sulla scorta degli antichi agiografi, come prova del presunto zelo o addirittura di un'azione precocemente inquisitoriale di Domenico, quando è pur noto che l'ufficio di agenti delegati dal papa, per il tramite dei priori provinciali, nell'esercizio della *inquisitio* dell'eretica pravità fu affidato da papa Gregorio IX a singoli membri dell'Ordine dei predicatori solo all'inizio degli anni Trenta del Duecento. Fu proprio in quelle circostanze, nel quadro di un massiccio dispiegamento papale di rinnovate strategie pastorali e giudiziarie per il recupero e la repressione del dissenso ereticale, che Gregorio IX, nell'agosto del 1233, a pochi mesi dalla traslazione bolognese solenne dei resti di Domenico (24 maggio), e al culmine del fervore popolare acceso dalla predicazione di Giovanni da Vicenza, confortò le istanze dei vertici dell'Ordine e del Comune di Bologna aprendo un'inchiesta sulle virtù e i miracoli del *pater Praedicatorum*. Domenico fu canonizzato a Rieti il 3 luglio 1234, e celebrato nella bolla solenne (*Fons sapientiae*) che lo ascriveva al catalogo universale dei santi come campione di una milizia cristiana, che in lui si sarebbe peculiarmente espressa nell'indomita persecuzione della *secta hereticorum*. La canonizzazione di Domenico si veniva così a configurare anche come una sorta di legittimazione carismatica del nuovo ufficio inquisitoriale. Le prime agiografie, le successive raccolte di miracoli, gli sviluppi del culto, il radicamento diocesano dei conventi, e l'esigenza stessa dell'Ordine di consolidare la propria immagine ed autorevolezza ecclesiale dotandosi di un'originale genealogia fondativa (atta, fra l'altro, a giustificarne il coinvolgimento sempre più stretto con l'azione inquisitoriale) non fecero che incrementare, dalla metà del Duecento, la tendenza a fare di Domenico l'involontario e paradossale capostipite dell'Inquisizione medievale: un'immagine anacronistica e falsa, sia in senso istituzionale sia in senso psicologico, ma alimentata proprio e *pour cause* da alcuni dei maggiori esponenti dei quadri amministrativi dei predicatori, impegnati nella repressione dell'eresia e nella ricostruzione storico-apologetica delle vicende provvidenziali dell'Ordine (cruciali, in questo senso, si riveleranno l'apporto di Bernard Gui, nel primo Trecento, e poi, nell'età della Riforma, quello della storiografia controversistica).

Domenico fu tra i pochissimi nel suo tempo a dialogare e a saper ascoltare e comprendere, con onestà non meno che con tenacia, le ragioni e i comportamenti degli eretici. Certo, sarebbe assurdo voler vedere nel suo operato una tolleranza intesa come sereno riconoscimento della possibile pienezza di verità dell'altro (un orizzonte, questo, del tutto alieno dai quadri culturali della sua epoca). E se il canonico d'Osma mai prese parte alle azioni crociate, nemmeno le sconfessò apertamente: l'eresia, dopo la *Vergentis in senium* di Innocenzo III (1199) era ormai diventata un crimine di lesa maestà, e andava inesorabilmente perseguita, pena il rendersi oggettivamente complici e fautori degli eretici stessi. In ogni caso, negli anni della predicazione apostolica nel Narbonese, Domenico agì sempre in relativa autonomia, e a un certo punto anche in totale isolamento, rispetto all'opera repressiva e cruenta dei vescovi e dei soldati legittimati dal papa, benché con molti di loro, come il vescovo Foulques di Toulouse e lo stesso Simon di Montfort, capo militare della crociata, intrattenesse rapporti di conoscenza e di stima reciproca.

Dagli eretici catari Domenico assunse consapevolmente, in un primo tempo anche per ragioni tattiche, l'abito e i modi esteriori del predicare evangelico; e in un secondo momento, in modo sempre più convinto, le tecniche oratorie e l'esigenza profonda di una formazione scolastica dei predicatori, così da metterli in grado di sostenere dispute pubbliche intellettualmente impegnate e dirette non tanto ai singoli quanto ad intere comunità. Mosso, certo, da un'esigenza di 'riconciliazione', cioè di conquista e di pieno recupero all'ortodossia – esemplare fu in questo senso la sua azione fruttuosa nei riguardi del fiorente movimento religioso femminile, per cui seppe avvalersi con fine strategia mimetica, almeno in una prima fase, del modello istituzionale costituito dalle *domus* e dagli *hospitia* delle perfette catare, anche se poi dovrà incanalare le spinte evangeliche delle *mulieres religiosae* nell'alveo rassicurante di una clausura sia pur soggetta all'inedita guida spirituale dei frati –, riteneva però di potervi approdare solo attraverso una libera sfida delle opinioni e una sincera volontà di ascolto e di comprensione dei dissenzienti. Doti ancora assai rare nella sua epoca, ma che il modello scolastico e pastorale dei frati predicatori, per impulso di Domenico e dei suoi primi compagni e successori, avrebbe contribuito indiscutibilmente a diffondere e radicare, pur tra molte contraddizioni e difficoltà, nella moderna coscienza europea.

(L. Canetti)

Vedi anche
Catari; Crociata contro gli albigesi; Innocenzo III, papa; Gregorio IX, papa; Simon de Montfort; Toulouse

Bibliografia
Canetti 1996, *Domenico di Caleruega* 2005, *Ordre des Prêcheurs* 2001, Tugwell 2003, Vicaire 1977

Dondaine, Antoine - Frate predicatore francese (1898-1987), formatosi a Le Saulchoir, passò nel 1937 all'Istituto storico domenicano di Santa Sabina a Roma che lasciò solo nel 1974, per andare a lavorare a Grottaferrata sulla nuova edizione del *corpus* delle opere di Tommaso d'Aquino.

Nel 1939 Dondaine scoprì alla Biblioteca Laurenziana di Firenze un testo del XIII secolo, il *Liber de duobus principiis*, legato all'opera attribuita dall'inquisitore Ranieri Sacconi a un presunto cataro della prima metà del XIII secolo, Giovanni di Lugio. Punto di svolta nella storiografia sul catarismo, la pubblicazione dell'opera fu seguita da altre importanti scoperte, in diverse Biblioteche d'Europa, di testi fino ad allora sconosciuti concernenti il catarismo e il valdismo. Per primo, nel 1947, Dondaine fece il punto sulla manualistica inquisitoriale dal 1230 al 1330.

(J. Duvernoy)

Vedi anche
Storiografia: Inquisizione medievale

Bibliografia
Dondaine 1939, Dondaine 1947, Duvernoy 1988

Donne e Inquisizione - Il tema dei rapporti tra donne e Inquisizioni coinvolge diversi fronti di indagine, ed è stato finora analizzato sotto profili specifici. L'Inquisizione medievale aveva sempre condannato la diffusa partecipazione delle donne al mondo delle eresie, e poi la loro attrazione per movimenti religiosi radicali del primo Cinquecento e per il protestantesimo. Nel medioevo, nel periodo compreso tra i secoli XI-XIV, molte donne avevano partecipato attivamente ai gruppi albigesi e catari. Spesso gli 'eresiarchi' si rivolgevano a loro anche perché consapevoli del fatto che esse non cercavano solo la crescita spirituale e intellettuale, ma anche un'alternativa rispetto alle scarse opportunità offerte dalla vita sociale. Esempio in questo senso viene offerto dall'attrazione esercitata su di esse dall'avversione degli albigesi verso il matrimonio, che consideravano un ostacolo per la salvezza. Grande attività di donne, che operarono molte conversioni soprattutto nel circuito familiare, fu riscontrato nell'ambito dell'eresia lollarda. Allarmò l'Inquisizione anche la partecipazione femminile ai gruppi eretici più estremisti, come il movimento dei francescani

© SISMEL EDIZIONI DEL GALLUZZO

spirituali e quello del Libero Spirito. Parallelamente a queste forme di religiosità eterodossa se ne registrano altre che riguardano il mondo femminile: esempi di vita di penitenti solitarie, come le cellane, e modelli di aggregazione per poter vivere santamente al di fuori delle fondazioni monastiche, sviluppatesi tra il XIII e il XVII secolo. Nascono infatti allora i movimenti di beghinaggio e altre comunità informali, come quelle delle *pinzochere*, *mantellate*, *bizzoche* in Italia, e quelle delle *beatas* in Spagna. Su questi esempi si innesteranno anche quei modelli di misticismo, che a partire dal XII secolo, faranno parte integrante di un tipo di santità femminile che si imporrà in tutta Europa e che sarà classificato, in alcuni casi, come prossimo al mondo dell'eresia. Le esperienze mistiche di queste donne impressionavano i contemporanei come prove di santità, e lo stesso avveniva anche per i loro atti di penitenza e rigore ascetico.

Alla fine del Trecento il problema dei doni carismatici delle donne sante aprì un autorevole dibattito sulla profezia femminile. Il cancelliere dell'Università di Parigi Jean Gerson fu autore di due trattati su questi argomenti: il *De distinctione verarum visionum a falsis* e il *De Probatione spirituum*, che ponevano le basi al tentativo di razionalizzare tramite sottili distinzioni l'origine, la natura e gli effetti di fenomeni non catalogabili tra le conoscenze teologiche e mediche dell'epoca e che sfuggivano alle normali leggi dell'esperienza sensoriale. In questo modo si potevano individuare gli inganni del diavolo ed impedire alle vittime di cadere nelle trame delle sue illusioni. L'attenzione per il discernimento degli spiriti si rivolse verso coloro, in particolare le donne, che proponevano manifestazioni religiose non riconducibili alla norma, usando le categorie di 'angeli' e 'demoni'. Su questa stessa base furono condotte le indagini di Gerson sulla veridicità delle profezie di santa Brigida di Svezia e quelle degli inquisitori che analizzarono le 'voci' di Giovanna d'Arco. Ancora più attentamente erano considerate quelle visionarie intellettuali che scrivevano opere. La beghina Marguerite Porète diede espressione sofisticata ad alcune concezioni sulla libertà dello spirito che vennero ritenute eretiche: brani della sua opera, *Le Miroir des simples âmes*, vennero sottoposti da un inquisitore domenicano al vaglio di un gruppo di esaminatori dell'Università di Parigi che trovò molto da condannare, e Porete fu arsa sul rogo intorno al 1310. La via della contemplazione mistica portava con sé il rischio dell'incontrollabilità. Con la stessa attenzione tra XV e XVI secolo l'Inquisizione cercò di contrastare anche le profezie pubbliche o la predicazione dalla Bibbia che caratterizzarono per esempio, in Spagna, parte delle attività delle *beatas*: alcune di esse ebbero anche connivenze con il mondo degli *alumbrados*.

Nel XVI secolo si assistette ad una nuova svolta nell'ambito della distinzione inquisitoriale tra vera e falsa santità e si affermò un'altra categoria, quella della 'affettata santità', ritenuta frutto di menzogna e di ipocrisia spirituale. Così, accanto all'inganno demoniaco si fece strada la nozione della finzione umana, prodotta da inganni o autoinganni, frutto di suggestioni e affetti terreni, alimentati spesso dalla sudditanza spirituale delle donne a fallaci confessori e maestri di vita religiosa. In questa battaglia l'Inquisizione romana fu affiancata anche dai gesuiti, che attribuirono grande importanza all'esame di coscienza quotidiano, e affinarono tecniche sofisticate di introspezione e di analisi dei moti dell'anima. All'interno della Compagnia di Gesù si formavano esperti confessori, spesso in grado di intessere rapporti durevoli con le coscienze inquiete che si erano affidate loro, e in particolare con le donne. Così, se l'intervento di direttori spirituali gesuiti poteva definirsi in questo senso preventivo, quello inquisitoriale diventava 'chirurgico'.

L'Inquisizione per sua natura interveniva solo nei casi che suscitavano un qualche clamore. Il suo modo di procedere fu caratterizzato per un verso da una certa rigidezza teologica, che portò a ridurre i margini di pratiche tollerate e a estendere la quantità di ingredienti indispensabili per riconoscere l'ortodossia; per l'altro da una grande cautela nelle procedure e da una tendenza a ridurre il più possibile lo spazio lasciato al miracoloso e allo straordinario: le donne sospettate di falsa santità venivano isolate dal contesto in cui operavano quotidianamente, affiancate dall'unica presenza di un dotto e prudente confessore, scelto dagli inquisitori, che aveva il compito delicato del discernimento della natura degli spiriti che agitavano queste creature, tramite un lavoro quotidiano di ispezione della coscienza, che poteva esplicarsi anche con l'incoraggiamento verso la traduzione in scrittura delle esperienze interiori, così da fornire materiale utile al vaglio e al controllo ecclesiastico.

Un altro aspetto, sul quale si fermò l'attenzione della Chiesa cattolica, fu proprio la natura dei rapporti che potevano instaurarsi tra donne e confessori. Dopo il Concilio di Trento la confessione assunse sempre più importanza come strumento di controllo delle coscienze, ma portava con sé l'ambiguità del rapporto tra un clero esclusivamente maschile e penitenti, che erano in larga misura donne. Pericolo che fu palesato nella formulazione del reato di *sollicitatio ad turpia*, inserito nel campo d'azione dell'Inquisizione con lo scopo primario di tutelare il corpo ecclesiastico e il sacramento della penitenza dal discredito gravissimo che li minacciava. In casi del genere la denuncia delle donne divenne fondamentale per gli inquisitori, che cercarono ogni modo per superare le loro resistenze e preoccupazioni di salvare il proprio onore davanti al clamore che episodi del genere potevano provocare.

Un altro ambito nel quale l'Inquisizione si occupò degli atteggiamenti e delle elaborazioni femminili fu quello della stregoneria. Anche in questo caso le caratterizzazioni del fenomeno stregonesco, che ci sono state tramandate, offrono esempi che hanno molte similitudini con le procedure di verifica dei casi di santità. Le modalità di interpretazione e repressione del fenomeno passarono infatti da una lettura fondamentalmente demonologica, a una più cauta che preferiva alle esecuzioni sul rogo una strategia di recupero di queste donne. Il mito demoniaco e la credenza nell'esistenza di una setta di streghe dedite al culto del diavolo, cominciò ad avere precise formulazioni a partire dalla seconda metà del XIV secolo, scatenando la grande caccia alle streghe che cominciò nel cuore dell'Impero e nella zona delle Alpi. Con la bolla *Summis desiderantes affectibus* (1484) la caccia alle streghe ottenne anche il beneplacito papale. Due anni dopo l'inquisitore Heinrich Institor pubblicò il *Malleus maleficarum*, nel quale di fatto fu stabilito un legame diretto tra la stregoneria e la donna. Le argomentazioni misogine del testo vengono tratte dal Vecchio Testamento, dai testi dell'antichità classica e dagli autori medievali: dall'inferiorità femminile decretata nella Genesi con la *conformatio* di Eva, si passa ad argomentare la naturale debolezza della donna, che la renderebbe recettiva alla tentazione demoniaca e al maleficio. Il testo per molto tempo godette grande considerazione presso i giudici: nel XVI secolo grandi demonologi come l'inquisitore Bernardo Rategno da Como e il giurista Jean Bodin fecero costantemente appello alla sua autorità.

Con la Controriforma l'attacco alle espressioni superstiziose e alle pratiche magiche divenne sistematico. Nel tardo Cinquecento l'intensificazione della lotta alle superstizioni fu coordinata da vescovi e inquisitori e combattuta in prima linea dai confessori. Tra la fine del XVI secolo e l'inizio del XVII nel dibattito tra inquisitori, demonologi e teologi alla concezione che le azioni delle streghe fossero opera del patto demoniaco, cominciò ad affiancarsi un atteggiamento più cauto che culminò nella compilazione della *Instructio pro formandis processibus in causis strigum et sortilegiorum et maleficiorum*. La *Instructio* sottolineava le numerose difficoltà che si potevano incontrare nel giudicare i casi di stregoneria. Gli addetti del tribunale dunque avrebbero dovuto considerare con estrema cautela tutti gli indizi esistenti a carico della presunta strega: la voce pubblica sulle qualità della donna, gli oggetti trovati nella sua casa, la denuncia di un preteso maleficiato, che avrebbe potuto simulare il suo stato morboso. Anche in questo caso, come per le presunte sante, si verificò dunque un'evoluzione delle indagini inquisitoriali verso una distinzione precisa tra gli aspetti autentici

e quelli più inverosimili, un atteggiamento che portò, con sempre maggior frequenza, all'adozione di strategie di recupero e di disciplinamento delle colpevoli.

(L. Piccinno)

Vedi anche

Aborto; Apóstoles, Francisca de los; *Beatas*, Spagna; Beghine e begardi; Benincasa, Orsola; Bresegna Manrique, Isabella; Canonizzazione dei santi; Carlini, Benedetta; Confessione: gli intrecci; Contraccezione; Cruz, Isabel de la; Cruz, Magdalena de la; Demonologia; Diari di coscienza; Di Marco, Giulia; *Discretio spirituum*; Direzione spirituale; Fabbroni, Francesca; Ferrazzi, Cecilia; Fiascaris, Marta; Finzione di santità; Franchetta, Judith; Frattina, Isabella della; Gambona, Lucia; Gesuitesse; Giovanna d'Arco, santa; Guglielma da Milano; Isabella la Cattolica, regina di Castiglia; Janis, Maria; León, Lucrecia de; Mellini, Angela; Monacazioni forzate; Morata, Olimpia; Negri, Paola Antonia; Processo; Renata di Francia, duchessa di Ferrara; Ronconi, Teresa; Rossi, Caterina; Roveri, Lucia; Scorza, Maria Simonetta; Sollecitazione in confessionale; Stregoneria; Ward, Mary

Bibliografia

De Matteis 1981, Giles 1999, King 1991, Koch 1983, Monter 1986, Poutrin 1995, Prosperi 1996, Prosperi 2005, Sallmann 1997, Schutte 2001, Zarri 1991, Zarri 1994

Donoso Cortés, Juan - Nacque a Valle de la Serena, presso Badajoz, il 6 maggio 1809. Originariamente il suo pensiero è improntato al liberalismo, come dimostra la sua partecipazione al colpo di stato che nel 1832 portò al potere i liberali, e al trono di Spagna la regina Maria Cristina. Eletto alle *Cortes* nel 1836, Donoso inizia a rivedere il suo precedente sostegno alla democrazia e al valore universale della ragione. La lettura di Joseph De Maistre lo induce a dare un'interpretazione tradizionalista della vita politica, che appare evidente nel suo contributo alla redazione della Costituzione spagnola del 1845, in cui scompare ogni accenno alla sovranità nazionale, per legittimare la piena e assoluta potestà del sovrano e della religione cattolica. Ha scritto Carl Schmitt che proprio l'interesse con cui Donoso guarda alla sovranità papale costituisce l'unica costante del suo pensiero. Come testimonia il suo *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851), secondo Donoso nella Chiesa cattolica non vi era né peccato, né errore, né mai poteva esservi debolezza perché essa scaturiva direttamente da Dio: «tutto nella Chiesa è spirituale, soprannaturale e miracoloso […]. Le armi con cui si difende e uccide sono armi spirituali». Gli eretici sono quindi coloro che negano la dottrina della Chiesa e, accecati dalle passioni, si ribellano a essa; contro gli eretici è giusto e legittimo applicare la forza che viene da Dio per combattere le sue guerre. Sebbene nei suoi scritti non vi sia alcun riferimento preciso al potere inquisitoriale, Donoso non rinunciava dunque a legittimare la lotta all'eresia. Insieme all'esercito, la Chiesa era infatti la sola istituzione capace di preservare l'inviolabilità dell'autorità e di sanzionare la colpa con la punizione (opportuna era anche la pena di morte). Per questa sua intrinseca forza la Chiesa era depositaria della civiltà occidentale. L'intelligenza umana che Donoso riconosce libera, se non frenata dalla morale religiosa, conduce però l'uomo al particolarismo opposto all'universalismo della Chiesa. Anche una Rivoluzione come quella francese o quella che Donoso Cortés vede scatenarsi nel 1848 in Europa è frutto del peccato dell'orgoglio umano (la rivoluzione sta alla società come il peccato all'individuo), e necessariamente diviene caos, eresia, per cui va ricondotta con la forza all'ordine: la scelta è fra la dittatura della rivoluzione e la dittatura del governo fondato sul cattolicesimo. Ciò, secondo Donoso, giustifica l'intolleranza della Chiesa, perché essa aveva salvato la società dalla 'discussione'. Agli occhi della Chiesa, scrive Donoso nell'*Ensayo*, «l'errore nasce e vive senza diritti; per questa ragione è andata a cercarlo, lo ha incalzato con l'intento di sradicarlo dal più profondo dell'intelletto umano».

Nella *Lettera al cardinal Fornari sugli errori del nostro tempo*, scritta nel 1852 (e che sarà poi tra le fonti del *Sillabo degli errori*), Donoso Cortés immagina un mondo ricalcato sull'esempio medievale in cui l'obbedienza del suddito si compenetrava con la rettitudine del cristiano. La genealogia del male risaliva fino a Lutero, ma nella peculiare teologia politica dello spagnolo era la contaminazione della dimensione politica il male assoluto che Lutero aveva ingenerato ma non concluso: gli eresiarchi moderni contrapponevano «un errore ad una verità nelle idee metafisiche, un'eresia ad un dogma nelle religiose». I moderni turbatori dell'ordine non si limitavano a questo, ma ascendevano fino alle ragioni politiche e sociali, per portare ovunque guerre e discordia e per creare da ogni eresia una rivoluzione. Per Donoso l'impianto dogmatico del cattolicesimo trova il suo perfezionamento teorico e simbolico nell'istituzione del 'sacrificio cruento', nella convinzione che il sangue versato per difendere la Chiesa purifichi l'intera società. Solo chi sanziona il peccato può accusare di delitto, e può infliggere pene per il delitto solo colui che può infliggerle per il peccato. I governi possono comminare pene solo in quanto delegati da Dio e «la legge umana ha forza solo in quanto è un commento della legge divina».

Juan Donoso Cortés morì il 3 maggio del 1853.

(A. Guerra)

Vedi anche

De Maistre, Joseph; *Sillabo degli errori*

Bibliografia

Beneyeto 1993, Schmitt 1950

Donzellini, Girolamo - Figlio di Buonamonte Donzellini, importante cittadino di Verona, Girolamo nacque intorno al 1513 a Orzinuovi (in provincia di Brescia), dove la sua famiglia aveva cercato rifugio dalle devastazioni della guerra. Sin dalla prima infanzia, egli e i suoi due fratelli, Pietro e Cornelio, furono esposti a idee filo-protestanti in ambito familiare. Il loro padre ospitava un circolo di uomini che discutevano con fervore di questioni religiose. Di esso facevano parte il conventuale francescano Michelangelo Florio da Firenze, a servizio come tutore del ragazzo, e il libraio Giordano Ziletti. Durante gli studi a Brescia e poi a Padova, Girolamo e Pietro incontrarono altre persone che aderivano a idee eterodosse. Nella nota denuncia contro anabattisti e altri eretici fatta nell'ottobre del 1551 all'inquisitore di Bologna Leandro Alberti, Pietro Manelfi avrebbe dichiarato di aver visto libri luterani sugli scaffali dello studio padovano di Girolamo.

Dopo aver conseguito la laurea in Medicina all'Università di Padova il 28 aprile del 1541, Donzellini fu nominato alla seconda cattedra straordinaria di Medicina teorica. Due anni più tardi si trasferì a Roma dove divenne medico personale di due futuri cardinali: Giulio Della Rovere e Durante Duranti. Oltre a rinnovare le relazioni con amici filo-protestanti come Ziletti, si fece lì una schiera di nuovi amici con analoghe inclinazioni religiose. Fra essi erano Pierantonio Di Capua, arcivescovo di Otranto, e lo spagnolo Diego de Enzinas. Arrestato e torturato dall'Inquisizione nel 1545, Enzinas fece il nome di Donzellini come uno dei suoi complici. Appresa questa notizia Donzellini fuggì da Camerino e dal servizio del cardinale Duranti, rifugiandosi a Venezia, dove il patrizio Leonardo Mocenigo lo aiutò a impiantare una lucrosa professione medica. Ben presto egli entrò in contatto praticamente con tutti i filo-protestanti presenti della Repubblica – tra i quali numerosi ecclesiastici (ad esempio Pier Paolo Vergerio, Andrea Centanni, Giovanni Grimani, Ippolito Chizzola, Celso Martinengo, Massimo Teofilo, Girolamo Zanchi, e Giovanni Battista Scotti), letterati (Alessandro Citolini, Ortensio Lando, Lucio Paolo Rosello), eruditi (Pietro Perna e Andrea Arrivabene, oltre al suo amico di

lunga data Giordano Ziletti), diplomatici (Vincenzo Maggi e Baldassare Altieri), il nobile siciliano Bartolomeo Spatafora e l'amico stretto di Vergerio, Ottonello Vida.

Attorno al 1549 Cornelio Donzellini (precedentemente fra' Teodoro, domenicano) raggiunse il fratello a Venezia dove, in collaborazione con altri, tradusse in italiano diversi testi patristici e protestanti, tra cui il *Petit traicté de la Sainte Cène* di Calvino. Più tardi nel 1552, sposò una ex monaca e si trasferì a Ferrara. Morì non molto tempo dopo, apparentemente senza essere entrato in conflitto con l'Inquisizione. L'ancora più prolifico Girolamo pubblicò numerosi trattati su vari argomenti medici, ma anche traduzioni di opere classiche dal greco al latino. Nell'aprile del 1553 la domestica di un amico di Donzellini – Vincenzo Maggi – denunciò il suo padrone e la moglie all'Inquisizione veneziana, facendo anche il nome di Donzellini. Una perquisizione nella casa di quest'ultimo rivelò un deposito nascosto di lettere e libri sospetti. Prima di poter essere convocato per l'interrogatorio, Donzellini partì alla volta di Verona col pretesto di fare visita a uno zio malato. Né lui né i Maggi – che fuggirono invece verso Chur – obbedirono ai mandati di comparizione davanti al Sant'Uffizio. A metà dicembre del 1553 tutti e tre furono condannati *in absentia* e fu posta una taglia sulla loro cattura. Donzellini passò i mesi successivi viaggiando attraverso l'Italia settentrionale e centrale. Tra le sue tappe fu anche una visita a Renata di Francia a Ferrara. Ai primi di settembre del 1554 egli era a Tübingen dove, secondo Pier Paolo Vergerio, che ebbe lì un colloquio con lui, Matteo Gribaldi avrebbe tentato invano di convertirlo all'antitrinitarismo. Nei successivi sei anni Donzellini vagò per l'Europa settentrionale in cerca di persone influenti che potessero scrivere al governo veneziano per appoggiare la tesi, da lui sostenuta, dell'infondatezza delle accuse di eresia mosse contro di lui, e dovute – in realtà – a rivalità professionali. Le attestazioni ottenute non ebbero effetto immediato; ma nel 1560, con un salvacondotto avuto da due diplomatici veneziani (uno di loro era il suo patrono Leonardo Mocenigo), egli rientrò a Venezia. Il 12 novembre si presentò davanti al Sant'Uffizio, dove inscenò una *performance* di virtuosismo nicodemita fondata sul suo *status* di intellettuale. Prima che il Concilio di Trento avesse tracciato chiare divisioni tra le idee ortodosse e quelle eretiche – egli ammise –, aveva discusso temi religiosi e letto molti libri poi condannati. Le discussioni e le letture comuni coinvolgevano molti fra i suoi colleghi e superiori, dei quali fece i nomi. Sottolineò inoltre il fatto di essere tornato a Venezia volontariamente per affrontare le accuse a suo carico.

Il 4 febbraio 1561 Donzellini fu condannato a un anno di prigione nel convento domenicano dei SS. Giovanni e Paolo. Beneficiando di vari permessi per occuparsi di questioni familiari a Orzinuovi, passò tuttavia pochissimo tempo in carcere. Dopo essere stato rilasciato nel dicembre del 1561, si stabilì a Verona, raccogliendo l'eredità lasciatagli da uno zio; si sposò, esercitò la professione medica, e partecipò a dispute scientifiche con i suoi colleghi. Nel 1569 presentò una rimostranza all'Inquisizione veneziana, sostenendo che la sua sentenza del 1561 era stata impropriamente divulgata e ora veniva usata contro di lui in una causa civile. Nella primavera del 1574, Donzellini fu citato a comparire davanti all'Inquisizione di Verona. Non si conosce traccia dei procedimenti ivi condotti e puntualmente seguiti dalla Congregazione a Roma. In autunno egli e il suo caso furono trasferiti a Venezia dove, per diversi mesi, l'inquisitore Marco Medici lo interrogò serratamente su un'ampia gamma di accuse risalenti fino ai primi anni Quaranta del '500. Esse includevano tra l'altro il suo ruolo nell'incoraggiare due monache veneziane a fuggire dal loro monastero verso la fine degli anni Quaranta – questione che non era mai venuta in luce durante le precedenti azioni contro di lui. Donzellini ammise che durante il processo del 1561 la preoccupazione per la sua reputazione e il desiderio di proteggere i propri amici l'avevano spinto a fare una confessione incompleta e insincera delle proprie colpe.

Il 9 giugno del 1575 abiurò e fu condannato alla prigione perpetua in S. Giovanni in Bragora. Fu rilasciato temporaneamente nel 1576 perché prestasse cura alle vittime della grande epidemia di peste. Ben presto, in risposta alle frequenti lagnanze sulle condizioni di detenzione che minacciavano la sua salute fisica e mentale, la Congregazione ne ordinò la scarcerazione definitiva. Il 19 aprile del 1577 Donzellini ricominciò a esercitare la professione medica a Venezia. Poco più di un anno dopo, egli fu nuovamente convocato davanti all'Inquisizione, accusato questa volta di essere complice della fuga del suo vecchio compagno di cella Nascimbene Nascimbeni – seguace di Giorgio Siculo (impiccato per eresia a Ferrara nel 1551) –, il quale era stato scarcerato e collocato sotto la sua custodia. Nonostante avesse negato di sapere alcunché della fuga di Nascimbene, e tanto meno di avervi avuto un ruolo, gli fu richiesto di pagare una cauzione e di abbandonare la carriera medica. Nessuna testimonianza diretta documenta gli ultimi nove anni della sua vita. Sembra quasi sicuro che Donzellini sia stato ancora una volta processato, ma il *dossier* relativo a questo processo non ci è pervenuto.

Le ultime due notizie su di lui, entrambe postume, provengono da altre fonti. Durante l'azione dell'Inquisizione veneziana contro il libraio Giorgio Valgrisi nell'estate del 1587, un testimone dichiarò che Donzellini, nella bottega di Valgrisi, si era vantato di possedere libri eretici. A quell'epoca egli non era più in vita: come attestano la documentazione del processo inquisitoriale contro Claudio Textor e un'altra breve notizia, verso la fine di marzo o l'inizio di aprile del 1587 Donzellini era stato giustiziato per annegamento nel Canale degli Orfani. La sua fu l'ultima sentenza capitale dell'Inquisizione veneziana a essere eseguita prima dell'inizio del XVIII secolo.

(A.J. Schutte)

Vedi anche
Alberti, Leandro; Arrivabene, Andrea; Chizzola, Ippolito; Di Capua, Pietro Antonio; Giorgio Siculo; Grimani, Giovanni; Lando, Ortensio; Manelfi, Pietro; Martinengo, Celso; Perna, Pietro; Renata di Francia, duchessa di Ferrara; Rosello, Lucio Paolo; Spatafora, Bartolomeo; Venezia; Vergerio, Pier Paolo

Fonti
ASVe, S.U., *Processi*, b. 39

Bibliografia
Prosperi 2000, Redmond 1984, Schutte 1992, Tedeschi 2000, nn. 1733-1735

Dossat, Yves - Professore incaricato presso l'Università di Bordeaux ed esperto del CNRS, Yves Dossat (1911-1992) pubblicò nel 1959 la sua tesi di dottorato dal titolo *Les crises de l'Inquisition toulousaine au XIII^e siècle, 1233-1273*, nella quale venivano per la prima volta inventariati ed utilizzati i volumi dal X al XXXII della collezione manoscritta Doat della BNP, tratti dai registri dell'Inquisizione meridionale (Toulouse e Carcassonne). Dossat pubblicò criticamente il *Saisimentum comitatus Tholosani* che seguì l'annessione del Midi al Regno di Francia del 1271.

(J. Duvernoy)

Vedi anche
Archivi e serie documentarie: Francia; Storiografia: Inquisizione medievale

Bibliografia
Dossat 1959, *Saisimentum* 1966

Dostoevskij, Fëdor Michajlovič - Le considerazioni di Dostoevskij sull'Inquisizione si collocano in una duplice prospettiva: da

una parte scaturiscono dalla paradossale istoriosofia dostoevskiana che riflette sulle origini e sugli esiti storici dell'"idea cattolica'; dall'altra si inseriscono nell'ambito di quell'Apocalisse infrastorica narrata nella *Leggenda del grande inquisitore*, inserita nei *Fratelli Karamazov*. Entrambe le prospettive si fondono in una visione metastorica e metapolitica che è attraversata da una peculiare sensibilità apocalittica. Tali considerazioni, inoltre, sono contenute sia nei principali romanzi di Dostoevskij (*I demoni, L'idiota, I fratelli Karamazov*), sia nel *Diario di uno scrittore*, un'opera sperimentale che non segue la via del pensiero lineare, ma è un paradossale rovesciamento degli stereotipi dello storicismo provvidenzialista. Nella prospettiva storica, l'"idea cattolica' è la 'resurrezione' dall'antica «idea romana della sovranità» che ha voluto realizzare l'«unione forzata dell'umanità» nella forma di una 'monarchia universale'. Il cattolicesimo ha reincarnato la formula dell'antica Roma, proclamando il dogma del potere temporale del papa e trasformando la Chiesa in Stato. Nel corso dei secoli lo Stato della Chiesa si è rappresentato come 'allegoria' di quel dominio universale vagheggiato da Giuliano l'Apostata, non vinto ma 'vincitore' di Cristo. La Chiesa cattolica ha 'venduto' Cristo per il potere temporale e ha proclamato un 'Cristo nuovo' che ha ceduto alla «terza tentazione diabolica», quella del regno terreno, ed è diventato il vicario del papa. Nel suo «ultimo momento» la Chiesa cattolica ha rivelato il proprio segreto: mentre l'Italia unita «batteva alle porte di Roma» ponendo fine all'allegoria del papato, Pio IX, con il dogma della «infallibilità del pontefice parlante *ex cathedra*», ha proclamato il proprio 'consenso' alla terza tentazione diabolica. All'inizio dell'età moderna, la «mostruosa immagine di Cristo» forgiata dal cattolicesimo ha suscitato la protesta della Riforma; la Chiesa, per conservare il proprio dominio sull'"umanità cattolica', ha difeso i diritti dell'Inquisizione che «martirizzava gli uomini per la libertà di coscienza in nome dell'amore di Cristo». L'Inquisizione, quale *instrumentum regni*, ha praticato il commercio delle coscienze attraverso la confessione e la paura, riconducendo con la violenza i «fratelli depravati» nel seno della Chiesa cattolica. L'Inquisizione ha versato «fiumi di sangue» *ad maiorem gloriam Dei* e in nome di una fede sfigurata ed atea ha allestito autodafé, comminando meccanicamente pene contro coloro che erano considerati dei delinquenti religiosi, elevando gli eretici al rango di criminali. Questa temperie storica ha trasformato l'ascetico e nobile cavaliere Ignazio di Loyola, che aveva come scopo sublime la «felicità dell'umanità», in grande inquisitore che ha posto il suo «ingegno straordinario» al servizio del rafforzamento del cattolicesimo. I gesuiti si sono organizzati in un «esercito nero», l'esercito del papa, come uno *Status in Statu* che ha santificato come giusto «qualsiasi mezzo» per il trionfo dell'«idea cattolica», sottomettendo la fede alla forza 'maestosa' della potenza imperiale. L'Inquisizione e il gesuitismo hanno decretato la scomparsa del «potere morale» della religione cristiana, forgiando con il terrore una teologia politica che predica l'avvento del regno dell'Anticristo *sub specie* Paradiso terrestre. Da tale teologia politica sono scaturiti la Rivoluzione francese e il socialismo, che sono un prodotto dell'«essenza del cattolicesimo». La Rivoluzione francese e il socialismo (soprattutto quello di Saint-Simon, che Enfantin voleva elevare a papa di una nuova religione) sono l'ultima «trasformazione e reincarnazione» dell'"idea cattolica', imposta per mezzo della «spada e del sangue», secondo il dogma *fraternité ou la mort*. Inquisizione e Terrore hanno allestito roghi e ghigliottine per imporre la propria teologia politica: l'astratta ricerca della «felicità dell'umanità» dei «rivoluzionari gesuiti» ha generato boia concreti. Negli anni Settanta del XIX secolo, il fantasma dell'Inquisizione sembrava apparire anche in Russia: nei *Fratelli Karamazov*, infatti, è posta la questione della riforma dei tribunali ecclesiastici. Abrogando l'autonoma giurisdizione dei tribunali ecclesiastici, la riforma avrebbe definitivamente dissolto la Chiesa russa nello Stato, considerato hegelianamente come una forma superiore di organizzazione nell'epoca della 'scienza' e del 'progresso' e lo zar sarebbe diventato vicario di Cristo. La Chiesa ortodossa russa, perciò, avrebbe dovuto ostracizzare dalla 'società cristiana' i delinquenti puniti dalla legge dello Stato e i tribunali ecclesiastici si sarebbero trasformati in una sorta di Inquisizione. Al fine di impedire una tale deriva, l'ateo Ivan Karamazov, nella conclusione di un suo articolo sui tribunali ecclesiastici, sostiene paradossalmente che lo Stato avrebbe dovuto dissolversi nella Chiesa. Dal canto suo, la Chiesa cattolica, dopo il 1870, era stata abbandonata dai potenti della terra ed era disposta ad accordarsi con la rivoluzione sociale per la costruzione del 'formicaio', della futura torre di Babele, 'ideale' e 'terrore' dell'umanità. Per Dostoevskij, il cattolicesimo si sarebbe gettato nella democrazia e si sarebbe alleato con il *demos*. Il *demos* avrebbe ravvisato nella Chiesa cattolica una «forza reale e storica» sovrana e superiore ai velleitari ideologi 'visionari'. Il papa sarebbe andato incontro al popolo scortato da un esercito di gesuiti esperto nel mettere «d'accordo le cose più inconciliabili»: né Marx, né Bakunin, secondo Dostoevskij, avrebbero potuto resistere all'«urto di questo esercito». Quest'ultima metamorfosi della teologia politica, quale Santa Alleanza tra Inquisizione e Terrore, era l'annuncio di quell'Apocalisse infrastorica narrata da Dostoevskij nella *Leggenda del grande inquisitore*.

La *Leggenda del grande inquisitore* è il poema pensato e non scritto di Ivan Karamazov: egli ne illustra il contenuto a suo fratello Alëša nel corso di un colloquio in un bettola. Il colloquio si incentra sul rifiuto di un mondo che offre lo spettacolo della 'sofferenza inutile' inflitta agli innocenti: di fronte a questo orrendo spettacolo è meglio restituire a Dio il «proprio biglietto d'ingresso». Nella *Leggenda del grande inquisitore*, tale questione viene posta in una prospettiva metastorica, a partire dalle 'questioni ultime'. Secondo quanto afferma Dostoevskij in una lettera del maggio 1869 inviata da Firenze ad Apollon Majkov, il poema avrebbe dovuto essere una «pietra preziosa originaria» tratta dalla «possente sostanza della vita». Delineando un 'quadro ardente' del XVI secolo in Europa, il 'rovente pensiero' di Dostoevskij si proietta nella visione dei «quadri fantastici del futuro». Dostoevskij vede i 'due secoli' successivi al XIX come compimento del tramonto dell'Occidente, destinato a 'perire' dal momento in cui il papa avrebbe 'snaturato' del tutto Cristo e l'ateismo e il nichilismo avrebbero fatto sprofondare la civiltà europea nelle sue tenebre, inverando l'apoftegma «se Dio non esiste, tutto è permesso». La *Leggenda del grande inquisitore* è una versione satirica sia delle sacre rappresentazioni medievali che facevano discendere le potenze celesti sulla terra, sia dell'utopia moderna. A Siviglia, nel «periodo più terribile» dell'Inquisizione quando «ogni giorno ardevano i roghi a gloria di Dio», ritorna Cristo per rivedere i suoi 'figli' per un 'istante'. Tale 'istante' è una sorta di arresto mistico-messianico del tempo che permette di antivedere l'estremo approdo dell'età moderna, quale Apocalisse infrastorica. Il grande inquisitore fa imprigionare Cristo in un'angusta cella del palazzo del Santo Uffizio e nella soffocante notte sivigliana si presenta al cospetto del prigioniero che rimane muto. Il grande inquisitore condanna Cristo a bruciare sul rogo come il «peggiore degli eretici», perché il suo ritorno sulla terra 'disturba' l'opera della Chiesa. Il visionario grande inquisitore intravede oltre i bagliori del «grandioso autodafé», allestito quello stesso giorno per bruciare in 'una volta' centinaia di eretici, un «quadro fantastico del futuro», per giustificare quella sofferenza 'dolce' e redentrice inflitta all'umanità riottosa: la crudeltà 'artistica' e 'raffinata' dell'Inquisizione è una forza filantropica volta a liberare l'umanità dalla 'sofferenza inutile' della coscienza per trasformarla nel piacere ebete della sazietà. Il grande inquisitore è un vegliardo novantenne, che, dopo aver condotto una vita ascetica nel deserto, è tornato tra gli uomini, «esseri imperfetti e incompiuti, creati per derisione», per instaurare un nuovo ordine sociale. Per molti secoli Cristo ha tormentato l'umanità, insegnandole a essere libera; l'uomo è nato 'ribelle', ma non può vivere sempre in rivolta. La Chiesa è stata costretta a correggere l'opera di Cristo, accentuando ciò che a lui è stato offerto dal diavolo nell'episodio evangelico delle tre tentazioni nel deserto. La «sfrenata fantasia» del grande inquisitore opera una sincrisi

tra Cristo e il diavolo e annuncia il quinto Vangelo della «sazietà universale». Mentre Cristo ha difeso la libertà anteponendola alla necessità materiale, il grande inquisitore, quale ideologo del potere, sostiene che la libertà può essere comprata con il pane, perché gli uomini sono deboli ribelli che non sopportano il peso della libertà e della rivolta: essi si lasciano soggiogare da chi soddisfa le loro esigenze materiali e impone loro la 'gastrolatria', liberandoli dai tormenti della coscienza. La massa ha bisogno solo di «comunione nell'adorazione»; Cristo, invece, ha 'moltiplicato' la libertà, ingenerando inquietudine e scompiglio. Per il grande inquisitore solo tre forze possono garantire l'ordine sociale e la felicità della massa: il 'miracolo', il 'mistero', e l'"autorità'. Sfamando gli uomini e rendendoli felici come 'bambini innocenti', il potere prende su di sé il peso tormentoso della libertà e della coscienza, inaugurando una nuova età dell'oro. Dal canto suo, la massa, pur essendo stata creata ribelle, ama il servile entusiasmo e non le inquietudini della coscienza, che si addicono di più a una minoranza evoluta. Se Cristo avesse accettato i suggerimenti del demonio, avrebbe realizzato i desideri dell'umanità, che ha bisogno di vivere unita in un solo formicaio «comune e concorde». Questo desiderio di «unione forzata universale» è una costante della storia e anche se ci saranno ancora secoli «di orgia del libero pensiero», di dominio incontrastato della scienza che sfoceranno nell'"antropofagia', alla fine gli uomini si piegheranno sempre alla forza misteriosa del mito e del simbolo, perché solo su di essa si può fondare il regno millenario della pace e della «dolce felicità infantile». Il grande inquisitore si presenta come un benefattore dell'umanità impaziente di decretare la fine della storia e di prospettare l'assetto definitivo della società basato sull'«ammirazione e la paura» nei confronti di coloro che saranno riusciti a pacificare il 'tumultuoso' gregge umano. L'umanità vive nella nostalgia della perduta armonia originaria e desidera che ritorni questa felicità immemorabile. Il grande inquisitore è un utopista deluso che sogna ancora l'avvento dell'armonia universale: egli in passato ha creduto nella bontà della natura umana, ma si è accorto che dai «miseri ribelli non usciranno dei giganti». Tuttavia l'inquisitore non rinuncia al suo antico ideale ma, per realizzarlo, rifiuta la verità di Cristo e accetta la menzogna della 'segreta alleanza' tra i potenti. Diversamente da quanto sostiene Carl Schmitt, la *Leggenda del grande inquisitore* non è l'espressione più compiuta del 'sentimento' e del 'terrore' antiromano; Dostoevskij avrebbe proiettato sulla Chiesa cattolica il «proprio potenziale ateismo» e, mosso da un 'istinto anarchico', avrebbe voluto dimostrare che ogni potere è qualcosa di «malvagio e di inumano». L'Inquisizione non è solo un epifenomeno del «cattolicesimo senza cristianesimo», ma anche l'epitome di quell'Apocalisse eudemonistica che, nella ricerca della felicità ad ogni costo, impone, come soluzione religiosa, la sofferenza redentrice e il sacrificio di quegli incorreggibili eretici che non vogliono essere condotti nel recinto edenico dell'ebetitudine di massa. Il grande inquisitore è il profeta chiliastico dell'Apocalisse eudemonistica e crea un mito politico polifonico che non può essere ridotto all'unica dimensione dell'anticipazione della prassi totalitaria come teocrazia rovesciata. L'Apocalisse eudemonistica è una prefigurazione del «palazzo di cristallo» dell'universale sazietà, che edifica la propria trasparente oscurità su quella violazione delle coscienze da parte di «psicologi, dialettici e confessori» che ha il suo archetipo nell'Inquisizione.

(R. Valle)

Vedi anche

Letteratura: la rappresentazione

Bibliografia

Dostoevskij 1976, Dostoevskij 1980-1984, Rozanov 1996, Sandoz 2000, Valle 1990

Douais, Célestin - Nato nel 1848 presso Béziers, si formò a Parigi, nella Congregazione dei sulpiziani, e divenne professore all'Institut Catholique di Toulouse. Fra i primi collaboratori della «Revue des questions historiques», si orientò rapidamente verso la pubblicazione di fonti.

Nei *Documents pour servir à l'histoire de l'Inquisition dans le Languedoc* (1900), egli mise a punto una prosopografia degli inquisitori che operarono in Linguadoca tra la crociata contro gli albigesi e l'età del papato avignonese, corredandola con l'edizione di un certo numero di documenti inediti, tra cui il registro del cancelliere di Carcassonne, testimone unico del periodo in cui l'Inquisizione fu devoluta ai vescovi (1248-1250). Resta fondamentale la sua edizione della *Practica inquisitionis* di Bernard Gui (1886).

Nel 1900 fu nominato vescovo di Beauvais, dove morì il 28 febbraio 1915.

(J. Duvernoy)

Vedi anche

Archivi e serie documentarie: Francia; Storiografia: Inquisizione medievale

Bibliografia

Amargier-Ramière de Fortanier 1979, Delaruelle 1960, Douais 1900, Gui 1886, Montagnes 1981

Dubbi sacramentali - Con la Costituzione *Sapienti consilio* del 29 giugno 1908 Pio X, riorganizzando profondamente la struttura della Curia romana, dava vita ad una nuova Congregazione, la Sacra Congregazione della Disciplina dei Sacramenti, mettendo ordine e accentrando le competenze in un ambito in cui aveva fino a quel momento regnato un'estrema dispersione. Si tratta però solo della tappa finale di un plurisecolare processo di definizione e di accentramento giurisdizionale all'interno della Curia romana che nella seconda metà del XVI secolo ebbe nella riforma di Sisto V uno snodo di estrema importanza. Se già nel corso del pontificato di Innocenzo III (1198-1216) si era compiuto il trasferimento della risoluzione delle *Causae arduae et maiores* (di fede, di disciplina ecclesiastica, di amministrazione) dai Sinodi Generali ai Concistori papali, in cui i papi riunivano a scadenze regolari un certo numero di cardinali, nel corso del tempo la mole delle pratiche da evadere (specie nel caso delle dispense matrimoniali) divenne talmente considerevole che negli ultimi secoli del medioevo si pose con urgenza la necessità di delegare tali compiti a specifiche istituzioni guidate da cardinali, come ad esempio la Penitenzieria Apostolica, la Dataria Apostolica, la Segreteria dei Brevi. Con la costituzione *Immensa Aeterni Dei* del 22 gennaio 1588 Sisto V dotò la Curia romana di organismi burocratici stabili istituendo quindici congregazioni cardinalizie e assegnando a ciascuna di esse competenze specifiche. Non si previde in quell'occasione una congregazione specificamente preposta alla risoluzione delle questioni concernenti l'amministrazione dei sacramenti e tale materia rimase pertanto un terreno condiviso da varie congregazioni a seconda della natura della problematica da risolvere (questioni inerenti la fede, la disciplina, ovvero le cerimonie).

In quanto supremo guardiano della purezza della fede e della morale dei fedeli la Congregazione del Sant'Uffizio svolgeva ovviamente un ruolo di primo piano nelle problematiche che toccavano aspetti più propriamente teologici e dottrinali; in effetti l'Inquisizione era innanzitutto competente per la concessione del cosiddetto privilegio Paolino (la separazione dei coniugi non battezzati nel caso in cui uno dei due decidesse di abbracciare la fede cattolica), ma anche per la concessione delle dispense dai due impedimenti di disparità di culto e di mista religione (e dall'*impedimentum criminis* con attentato di matrimonio). Ma vi erano altre congregazioni, per così dire, concorrenti con il Sant'Uffizio sul terreno dei sacramenti; la Congregazione del Concilio, ad esempio, cui facevano capo in generale tutte le cause di natura disciplinare

© 2010 SISMEL EDIZIONI DEL GALLUZZO FIRENZE

che si collegavano esplicitamente o implicitamente ai decreti tridentini; in pratica tutte le cause matrimoniali che non fossero di specifica competenza del Sant'Uffizio e della Sacra Romana Rota erano rimesse a tale Congregazione, così come le questioni relative alla validità delle ordinazioni, o al ricevimento dei sacramenti, potendo essa inoltre concedere facoltà circa la conservazione del Santissimo Sacramento, l'uso di un oratorio privato e vari altri permessi relativi alla celebrazione della messa. La Congregazione dei Vescovi e Regolari aveva anch'essa, in concorrenza soprattutto con la Congregazione del Concilio, competenza in materia sacramentale, ad eccezione dell'interpretazione ufficiale dei decreti tridentini e della procedura giudiziale nelle cause matrimoniali. La Congregazione dei Riti, ufficialmente competente nelle questioni liturgiche e nei processi di canonizzazione, nel corso del tempo allargò le proprie competenze fino a comprendere i permessi di conservare il Santissimo Sacramento nelle chiese e oratori che non ne avevano diritto, la celebrazione della messa negli oratori privati, a bordo delle navi o in ore insolite, o il conferimento degli Ordini *extra tempora*. La Congregazione di Propaganda Fide (istituita nel 1622 da Gregorio XV) cumulava anche in materia sacramentale, nei territori sottoposti alla sua giurisdizione (i cosiddetti 'territori di missione'), tutti i poteri esercitati dalle altre congregazioni, possedendo di conseguenza ampie facoltà di dispensa. La Dataria Apostolica, anche dopo la riforma sistina, continuò a occuparsi delle dispense matrimoniali, specie quelle in foro esterno dagli impedimenti matrimoniali pubblici (soggette a tassa), nonché delle dispense da irregolarità *ex defectu vel ex delicto* (Costituzione *Gravissimum* di Benedetto XIV del 26 novembre 1745). Alla concessione delle dispense da impedimenti matrimoniali tanto in foro interno che esterno, rilasciate però gratuitamente *in forma pauperum*, provvedeva infine la Penitenzieria Apostolica, sebbene la Costituzione *Ut bonus paterfamilias* del 18 maggio 1569 avesse ristretto le sue competenze al solo foro interno (*Bullarium Taurinense* 1857-1872: VII, 750-752), situazione che mutò solo con le rivoluzioni settecentesche.

Come già accennato, in virtù della sua natura e dei compiti di cui fu investita, alla Congregazione del Sant'Uffizio spettava in generale la facoltà di conoscere e giudicare sui dubbi relativi alla dottrina dogmatica sui sacramenti. L'Inquisizione possedeva pertanto una peculiare *interpretativa postestas* per ciò che concerne la presenza dei requisiti essenziali all'esistenza e alla validità dei sacramenti; tali elementi sono la legittimità del *ministro*, la validità della *materia* con cui si amministra il sacramento e la *forma* in cui si amministra. La facoltà di giudicare sui *dubia iuris*, nei quali si chiedeva una pronuncia, sulla base della Sacra Scrittura, della tradizione e della dottrina esplicita ed implicita della Chiesa, sull'esistenza dei requisiti per la validità del sacramento, amministrato o da amministrare, rimase di esclusiva competenza del Sant'Uffizio anche dopo l'istituzione della Sacra Congregazione della Disciplina dei Sacramenti. Interessante è a questo proposito notare il conflitto giurisdizionale che si verificò a partire dal XVII secolo tra il Sant'Uffizio e la Congregazione *De Propaganda Fide*, e che venne sostanzialmente risolto con il pronunciamento di papa Alessandro VII del 1658, in base al quale *Propaganda Fide* era tenuta a trasmettere al Sant'Uffizio le questioni riguardanti la morale e la dottrina. Ciò investì ovviamente anche i *Dubia circa sacramenta* che giungevano a *Propaganda Fide* dai 'territori di missione' e che avrebbero dovuto essere inviati al Sant'Uffizio per la soluzione, fenomeno che trova un preciso riscontro di tipo documentario: nell'Archivio del dicastero missionario della Curia romana, all'interno della serie «Sant'Uffizio», si trovano molte copie di *Dubia* che *Propaganda* trasmetteva al Sant'Uffizio (anche se purtroppo la parte più antica di questo fondo è andata distrutta a seguito dell'invasione napoleonica) e che sono stati collocati in ordine sparso nell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede. Ma poteva accadere anche che *Propaganda Fide* trasmettesse *Dubia* al Sant'Uffizio senza conservarne copia. Nell'Archivio del Sant'Uffizio i *Dubia circa sacramenta* occupano un nutrito numero di volumi in diversi fondi; nella sezione 12 («Res doctrinales») del fondo «Sanctum Officium» i volumi sono sistemati all'interno di serie, ognuna delle quali è intitolata ai singoli sacramenti: *Dubia circa Baptismum* (D.B.), *Dubia circa Confirmationem, Extremam Unctionem et Olea Sacra* (D.C.), *Dubia circa Eucharestiam* (Euch.), *Dubia circa Poenitentiam* (Poen.), *Dubia circa Ordinationem Sacram* (D.O.), con in più una serie di *Dubia Varia* (D.D. e D.V.); la sezione 15 (*Res matrimoniales*) contiene invece i dubbi dottrinali concernenti il matrimonio e i casi matrimoniali; con l'andare del tempo ne furono staccate delle serie particolari (*Dispensationes a primo gradu affinitatis*, *Matrimonia Mixta*, *Instructiones pro Matrimonio* (Prove di morte), *Matrimoni sospesi o comuni*). Nella *Stanza Storica* i numerosi volumi contenenti i dubbi sui sacramenti non hanno un ordine preciso, mentre una quantità considerevole di *Dubia*, sempre in ordine sparso, sono reperibili anche nel fondo dei Consultori minori Conventuali dei SS. Apostoli.

Si tratta di una documentazione che offre a storici e antropologi la preziosa opportunità di studiare in maniera inedita le strategie di evangelizzazione e i sistemi di adattamento adottati dagli agenti della cristianizzazione, in moltissimi casi missionari appartenenti a ordini regolari che godevano in materia di amministrazione dei sacramenti di *facultates extraordinariae* concesse dalla Sede Apostolica la cui ampiezza e durata erano sovente poco chiare. I religiosi si trovavano ad agire in contesti in molti casi poco permeabili sia ai dogmi della Chiesa cattolica, sia a schemi di organizzazione familiare, sociale e culturale insiti nella pratica sacramentale cattolica (si pensi soprattutto al matrimonio).

(P. Broggio)

Vedi anche

Aborto; Archivi e serie documentarie: Vaticano; Battesimo; Celebrazione della messa; Confessione: gli intrecci; Congregazione *De Propaganda Fide*; Matrimoni misti

Bibliografia

Bullarium Taurinense 1857-1872, Cappello 1911, Del Re 1998, *Mefrim* 2009, Monin 1912, Reuter 1971, Sheehy 1954

Duchesne, Louis-Marie Olivier - Louis Duchesne (1843-1922), bretone, ordinato sacerdote nel 1867, docente a Parigi presso l'Institut Catholique e l'École Pratique des Hautes Études (1877-1895, 1885-1895), direttore e principale promotore dell'École Française de Rome dal 1895 fino alla morte, fu protagonista di una lunga e feconda carriera scientifica, segnata agli antipodi da una mancata condanna e da una tardiva, inattesa messa all'Indice della sua opera maggiore, l'*Histoire ancienne de l'Église*. Nel marzo 1877 la Congregazione dell'Indice, attraverso il nunzio apostolico a Parigi e la Segreteria di Stato, ricevette una denuncia anonima dell'opera prima di Louis Duchesne, *Étude sur le Liber pontificalis*, apparsa a stampa, in un ristretto numero di copie, presso l'editore parigino Thorin. Gli anonimi delatori, identificati nell'abate Jules Morel e nel vescovo di Angers, Charles Freppel, mossero contro il volume accuse di ipercritica, volta a distruggere i fondamenti di una liturgia romana che, sulla base della testimonianza tardiva del *Liber pontificalis* (una raccolta disomogenea, frutto di redazioni diverse, delle *vitae* dei pontefici della Chiesa di Roma), veniva fatta risalire agli usi e alle consuetudini dell'età apostolica. Formulata in questi termini, la denuncia non poteva trovare terreno migliore della Congregazione dell'Indice. In essa, il cardinale Jean-Baptiste Pitra, benedettino di Solesmes, alfiere del movimento liturgico e, nei campi dell'esegesi e della storia, difensore di quella che, sprezzantemente, Duchesne definì *école légendaire*, ebbe un ruolo decisivo. All'opera prima di Duchesne, giudicata nell'autunno 1877 da una commissione di tre consultori e dallo stesso Jean-Baptiste Pitra, fu

infine – nel gennaio 1878 – risparmiata la condanna, anche grazie all'attivo patrocinio di Giovanni Battista De Rossi, futuro prefetto del Museo cristiano in Vaticano. Tutto si risolse con l'invio delle osservazioni della commissione presieduta da Pitra e con l'invito ad approntare un'edizione critica del *Liber pontificalis*.

Nei trentadue anni successivi, questa attività di editore, di critico – dalla tribuna, fondata negli anni Ottanta, del «Bulletin critique» – e di storico delle origini del cristianesimo, nelle Gallie e nel Mediterraneo tardoantico ed altomedievale, sollevò critiche, polemiche e dure prese di posizione. Ma esse, senza eccezioni, rimasero confinate nell'ambito del clero e della Chiesa di Francia. Solo nel 1910 l'Indice tornò ad interessarsi di Louis Duchesne, portando fino alle estreme conseguenze le denunce circostanziate che interessarono la traduzione italiana dell'*Histoire ancienne de l'Église*.

Preceduta da una campagna di stampa sfavorevole che ebbe come principale protagonista il gesuita Louis Billot, docente dell'Università Gregoriana e, dal novembre 1911, cardinale, la procedura messa in moto contro Duchesne e la sua opera fu incoraggiata dallo stesso Billot, consultore della Congregazione del Sant'Uffizio e vicino a Pio X. Dopo una fase di apparente compromesso, ottenuta anche grazie alla mediazione del maestro del Sacro Palazzo, il domenicano Alberto Lepidi, l'*Histoire ancienne de l'Église* fu oggetto, il 1 settembre 1911, di una circolare della Concistoriale che ne vietò la lettura nei seminari. Il 22 gennaio dell'anno seguente l'*Histoire* fu infine messa all'Indice. Alla pubblicazione della condanna sull'«Osservatore romano» seguì una lettera di sottomissione dell'autore alle decisioni della Congregazione. Da allora e per un decennio, fino alla morte avvenuta nel 1922, Louis Duchesne interruppe di fatto la propria attività scientifica, ma continuò a lavorare ad un quarto volume dell'*Histoire*. Un suo abbozzo fu sottoposto alla censura preventiva di tre consultori nominati per l'occasione. L'opera apparve postuma nel 1924, curata da Henri Quentin, con il titolo *L'Église au VI*ème *siècle*.

(F. Mores)

Vedi anche
Modernismo

Bibliografia
Mores 2008, Parente 1980, Reinach 1922, Waché 1992

Duello - Fra duello e religione cristiana la frattura appare netta e inequivocabile già agli albori del basso medioevo, allorché soprattutto in Italia la cultura delle ordalie venne perdendo progressivamente e fatalmente credito. Superate le incertezze altomedievali, la Chiesa e la dottrina telogico-canonistica, nell'arco di un secolo, arrivarono ad una definitiva condanna. Graziano nel suo *Decretum* – il primo fondamento del diritto canonico, redatto intorno al 1140 – aveva riportato un brano di papa Niccolò I (CIC, *Decretum*, II.2.5.22 «Monomachiam») che sanciva seccamente la contrarietà del cosiddetto 'giudizio di Dio' con la religione – «Nel Nuovo Testamento la monomachia non è recepita. / Per certo non accogliamo come legale la monomachia, che non troviamo sia mai stata ordinata e che, benché leggiamo che taluni l'adottarono come la Sacra Scrittura tramanda per il santo David e Golia, tuttavia in nessun caso la divina autorità sancì mai che sia tenuta per legge, poiché essa e quanti la praticano sembrano soltanto tentare Dio». Nel duello ordalico si tenta il nome di Dio, si assume l'insana ed eterodossa pretesa d'imporre a Dio un miracolo, in quanto si presume che nell'ordalia prevalga non il più forte o il più abile, ma chi sia dalla parte della ragione. Ancora nel *Liber Extra* di Gregorio IX (1234) il duello ordalico ricadeva sotto il divieto generale delle ordalie (CIC, *Liber Extra* 5.35), riunite nella categoria delle cosiddette 'purgazioni volgari', contrapposte alle lecite 'purgazioni canoniche'.

Sulla base di queste premesse, intorno alle quali si coagulò una ricca e vivace riflessione di teologi e canonisti fra XIII e XV secolo, la posizione ufficiale della Chiesa si mantenne in linea con una rigorosa intransigenza, anche allorché – fra medioevo ed età moderna – iniziò a fronteggiare il duello d'onore, giudiziario e clandestino, espressione delle consuetudini del ceto nobiliar-militare e della sua mai sopita aspirazione all'endogiustizia. Dopo alcuni più modesti precedenti pontifici, il Concilio di Trento – nell'ultima sessione del 4 dicembre 1563 (XXV.19 *Detestabilis duellorum usus*) – colse il notevolissimo risultato pratico di determinare il fallimento del duello giudiziario d'onore incentrato sul campo franco, una vera e propria creazione del diavolo – «Sia completamente eliminata dal mondo cristiano la detestabile usanza dei duelli, introdotta ad opera del diavolo, di modo che egli dalla morte cruenta dei corpi guadagna la rovina delle anime […]».

Chiunque fosse titolare di un pubblico potere e si professasse cattolico doveva considerarsi senz'altro scomunicato nel caso in cui concedesse il campo franco per un duello. Dopo alcuni anni necessari per l'affermazione delle nuove norme, in Italia – nei paesi europei che assecondarono i decreti tridentini – divenne pressoché impossibile ottenere la patente di campo. Il lecito duello giudiziario d'onore era finito, benché non terminasse affatto la consuetudine criminosa – e largamente tollerata – del duello clandestino. I nobili continuavano a rivendicare il proprio diritto al duello, ma al di fuori della sfera del giuridico.

Nonostante il costante appello a Dio e ai santi, il duello metteva in discussione l'ordine religioso. Insinuava una sorta di credo eterodosso, quello che i professori d'onore chiamavano 'religione di cavalleria'. Il celebre giurista Giulio Claro – arrivò a essere Presidente del Consiglio d'Italia sotto Filippo II – nel suo trattato sul duello, che giace manoscritto alla RBE, sottolineò esplicitamente l'eterodossia religiosa della materia duellare: «Et se alcuno dirà che tale sentenza sia nimica della legge di Christo, non negherò io che questo vero non sia, anzi dirò che tutte le leggi dell'honore da cavalieri con tanta diligenza osservate sono alla christiana legge contrarie, per la quale a noi è ordinato che, essendo di una guanciata percossi, dobbiamo porger l'altra guancia per riceverne un'altra, sì che a coloro che vogliono nella christiana vita essere perfetti non si debbe estimare che scritte siano le leggi dell'honore moderno, sapendo ch'egli è impossibile piacere insieme a gli huomini et a Christo, anzi che lo honore di questo secolo è inviso a Iddio […]. Adunque chi vuole esser servo di Christo lasci il presente [libro]».

Con l'anatema tridentino anche i giorni della duellistica – quella vivacissima letteratura sul duello che aveva invaso le biblioteche europee fra XV e XVI secolo – erano terminati. Dopo il 1563, folgorati dall'intransigenza tridentina, diversi saggi sul duello restarono inediti e molti duellisti si sentirono tenuti alla ritrattazione, non solo per timoroso opportunismo o per timore dell'Indice e dell'Inquisizione, ma anche perché dopo il divieto del Concilio di Trento l'intera trattatistica era repentinamente invecchiata ed appariva superata nella sua sostanza, così come era tramontato il duello giudiziario d'onore, cioè il modello che essa aveva teorizzato.

Nel 1596 l'Indice dei libri proibiti di Clemente VIII vietava i trattati sul duello, ma li ammetteva, una volta 'purgati', nel caso in cui potessero giovare a risolvere controversie e comporre paci. La trattatistica post-tridentina si avviò unanime in questa direzione, producendo opere che magari si occupavano ancora di duelli, ma sotto la formale 'protezione' di un titolo di 'pace' e di una breve introduzione densa di invettive contro la diabolicità del duello. Giambattista Pigna dimenticò le sue antiche propensioni duellari e scrisse negli anni Sessanta del XVI secolo un cristianissimo trattato sulle paci private. Qualcosa di simile fece Dario Attendoli col suo *Discorso intorno all'honore, et al modo di indurre le querele per ogni sorte d'ingiuria alla pace* (1566). Girolamo Muzio troncò bruscamente la revisione del suo trattato sul duello e scrisse il *Gentilhuomo* con spirito risolutamente controriformista

e 'pacifista'. Altri autori, sorpresi dal divieto mentre stavano rifinendo i loro saggi, lasciarono manoscritte le loro fatiche. L'intera letteratura duellare, nella pienezza del suo sviluppo, fu inopinatamente stroncata e sostituita da una trattatistica sulle pacifiche composizioni private delle questioni d'onore, in linea – almeno sul piano formale – con l'ortodossia controriformista, una scienza dell'onore assai coltivata nell'intera Europa dal tardo '500 a tutto il '700.

(M. Cavina)

Vedi anche
Indici dei libri proibiti, Cinquecento

Bibliografia
Billacois 1986, Cavina 2003, Cavina 2005, Chauchadis 1997, CIC, Donati 2000, ILI, Patetta 1890, Peltonen 2003

Du Moulin, Charles - In un passo del suo trattato-consulto *Sopra l'Officio dell'Inquisizione* (1613), Paolo Sarpi, strenuo difensore dei diritti giurisdizionali della Repubblica di Venezia, denunciò che il papato aveva adottato da anni una linea censoria che mirava a colpire i testi giuridici che osassero contestare i privilegi e le immunità del clero: «se alcuno [libro] viene che defenda l'autorità temporale del principe – vi si legge –, e dica che anco li ecclesiastici sono soggetti alle pubbliche fazioni, overo giustiziabili se violano la publica autorità, questi sono libri dannati e perseguitati più degli altri» (Sarpi 1958: 192, 218). Non si sbagliava: la censura della letteratura giuridica impegnò le Congregazioni del Sant'Uffizio e dell'Indice sin dai primi elenchi di libri proibiti. E tuttavia i nodi della guerra di divieti scatenata contro i giuristi non furono solo quelli individuati da Sarpi (privilegi e immunità). Come ha osservato Savelli (2001a), il fatto che i testi di diritto costituiscano solo il 3% del totale degli scritti indicizzati nel Cinquecento in tutta l'area cattolica (mancano dati precisi sul Sei e Settecento) non deve trarre in inganno. In una società modellata dal diritto civile e canonico come quella della prima età moderna, le questioni giuridiche ebbero grande rilevanza. Le disposizioni del Concilio tridentino sul matrimonio lesero i diritti del foro secolare, e questo spiega, per esempio, la censura di un testo come la *Sylva nuptialis* di Giovanni Nevizzano (proibito nel 1584). Si nutrivano timori per una risorgenza delle passate dottrine conciliariste, e così non si esitò a proibire testi quattrocenteschi quali il *De schismate* di Francesco Zabarella, o a paventare la messa all'Indice di un teologo del calibro di Jean Gerson. Si colpirono i civilisti che avessero osato dichiarare che la potestà dei pontefici non si estendeva *in temporalibus*; si rinnovò la condanna del *De potestate papae et imperatoris* di Antonio Roselli, e non mancò nemmeno la proposta di intervenire sullo stesso *Corpus* giustinianeo. Si proibirono comunque alcuni manuali e commenti al *Corpus iuris civilis* per il solo fatto che erano stilati da autori d'Oltralpe, fossero sospetti di eresia oppure luterani e calvinisti dichiarati (fu il caso, tra gli altri, di Christoph Hegendorf, Melchior Kling, Jacob Spiegel, Conrad Lagus, Christian Beyer, Gregor Bruck, Johann Oldendorp, Hieronymus Schurff, Lorenz Zoch). Si vietò inoltre la circolazione di autori francesi ugonotti, 'gallicani' o *politiques* (François Baudouin, François Hotman, François Le Douaren, oltre al più noto Jean Bodin; ma non mancarono interventi contro Jacques Cujas e Jean Coras, indicizzato però solo nel XVII secolo). E forte allarme suscitarono pure i testi dell'erasmiano Ulrich Zasius (la cui opera fu colpita *in toto* dal severo Indice del 1559, e recuperata in parte in quello del 1596). Infine si prestò attenzione alle edizioni commentate del *Corpus iuris canonici* negli anni che precedettero la nuova impressione ufficiale del testo (1582); e si pensò di emendarne le antiche glosse (il maestro del Sacro Palazzo Tomás Manrique preparò una *Censura* a stampa nel 1572). Nel Seicento fu la volta del diritto di guerra (Alberico Gentili, Hugo Grotius), di giuristi italiani di impronta anticuriale (Iacopo Menochio, Giovanni Francesco de Ponte, Camillo de Curtiis, Pietro Antonio Pietra, Iacopo Antonio Marta), del regalismo francese e di quello ispanico. E se la censura dei testi che esaltavano la giurisdizione del sovrano contro le prerogative della Chiesa (il *Tractatus de regia protectione* e il *Tractatus de supplicatione* di Francisco Salgado de Somoza, gli scritti di Juan Roa Dávila e di Jerónimo Cevallos, le *Allegationes fiscales* di Juan Bautista Larrea) innescò aspri e lunghi conflitti tra la Sede Apostolica e Madrid, l'Inquisizione spagnola non fu da meno. Nel Seicento inoltrato l'eccesso di zelo regalista irritò la *Suprema* non diversamente dai cardinali delle congregazioni romane, tanto che la regola XVI dell'Indice di Zapata del 1632 prescrisse a chiare lettere di colpire le opere che attentassero alla «libertad, inmunidad y jurisdicción eclesiástica», riprendendo le parole dell'*Instructio* che accompagnava l'Indice clementino (1596): «expungendae sunt etiam propositiones quae sunt contra libertatem, immunitatem et iurisdictionem ecclesiasticam».

In questo quadro la vicenda di Charles Du Moulin (1500-1566) riveste tuttavia un carattere emblematico. Individuato già nel 1557 come un autore di assoluta pericolosità, la sua *opera omnia* fu inclusa nell'Indice del 1559, e il suo nome divenne sinonimo di somma empietà al pari di Machiavelli, Calvino, Bodin ed Erasmo. A suscitare allarme non fu soltanto la sua adesione al calvinismo (forse abbandonato prima della morte), ma piuttosto il fatto che Du Moulin, in testi come il *Tractatus commerciorum et usurarum*, avesse affrontato in modo assai poco tradizionale temi come quello dell'usura (la legittimazione dell'interesse era ancora ritenuta una 'semieresia') e che avesse commentato in chiave anticuriale testi come il *Corpus iuris civilis*, il diritto canonico e volumi di grande diffusione: i *Consilia* di Alessandro Tartagni; i *Consilia*, le *Annotationes in Decretales* e le *Additiones in Regulas Iuris Pontificii* di Filippo Decio; le *Additiones in Regulas Iuris Pontificii* di Dino del Mugello. L'*instructio* che accompagnò l'Indice di Paolo IV fu chiara in proposito: le addizioni di Du Moulin andavano cancellate; le sue proprie opere proibite senza appello. Morto papa Carafa, l'Indice tridentino (1564) ribadì la condanna dei testi stilati dagli eretici, ma suggerì con più moderazione di salvare le loro opere quando non trattassero materie di religione. Ciò ebbe una conseguenza anche per i testi di commento di Du Moulin, di cui i librai di Venezia presero a stampare edizioni troppo blandamente emendate. Nel 1568, prima della nascita della Congregazione dell'Indice, il cardinale di Bologna Gabriele Paleotti fu incaricato di rivedere le annotazioni al diritto canonico. Nel 1570 Manrique fece editare una serie di espurgazioni ai commenti delle opere di Decio, Tartagli e Dino, necessarie al lavoro dei giuristi. Nello stesso anno l'Inquisizione spagnola (che nell'Indice del 1559 aveva evitato di colpire l'*opera omnia* del giurista, seguita dal tribunale portoghese) insediò nelle Fiandre una commissione espurgatoria presieduta da Benito Arias Montano. L'edizione delle censure salvò così una parte degli scritti del giurista; e una linea analoga fu adottata dall'Indice espurgatorio fatto preparare da Quiroga, che vietò comunque il *Tractatus commerciorum et usurarum* (1584).

In Italia i giuristi, gli avvocati e i docenti di Diritto supplicarono a più riprese la Sede Apostolica di potere conservare scritti di Du Moulin come le *Annotationes* allo *Stylus Curiae Parisiensis* di Guillaume du Breil e soprattutto il *Commentarius in consuetudines parisienses*; ma Roma tergiversò a lungo. Di Du Moulin si continuò a discutere anche dopo la nascita della nuova Congregazione dell'Indice, con tanto di proposte espurgatorie; e persino un giurista che si sarebbe fatto conoscere per la severità come Francisco Peña (autore di un precoce consulto *De expungendis iurisconsultorum libris*, dedicato a Guglielmo Sirleto, 1577, conservato in ASV, *Nunziature diverse*, b. 263, cc. 119*r*-144*r*), si disse favorevole ad ammettere una qualche circolazione delle opere del francese, in sintonia con le scelte iberiche. Negli anni del pontefice giurista Gregorio XIII a complicare la faccenda ci si mise l'edizione di tre testi di Du Moulin stampati a Venezia a nome del giurista Gaspare Cavallini:

© Proprietà letteraria

il *De eo quod interest*, il *Tractatus commerciorum* e il *De dividuo et individuo*. Per di più la prima delle tre opere (il *De eo quod interest*) fu inclusa nell'edizione monumentale (e quasi ufficiale) dei *Tractatus Universi Iuris* (1584). Nel 1590 l'abortito Indice di Sisto V incluse Du Moulin tra gli autori della prima classe (i più pericolosi), vietandone l'*opera omnia*. Identica la scelta del secondo Indice non approvato (quello sisto-clementino, 1593) e del finale Indice clementino del 1596. E tuttavia per una svista (non si sa quanto voluta) comparvero vietati solo *nisi emendentur*, e non totalmente, i tre testi di Cavallini-Du Moulin. All'errore si rimediò ben presto con un provvedimento (preparato e sollecitato dal Sant'Uffizio, che si occupava di libri, spesso in contrasto con l'Indice e con il maestro del Sacro Palazzo) inconsueto nella storia della censura dei testi di diritto. Nel 1602, infatti, Clemente VIII emanò contro le opere del giurista una bolla che fu fatta circolare insieme con la *Censura* alle annotazioni fatta stilare da Manrique nel 1570. Per trovare un provvedimento analogo e tanto solenne bisognerà attendere la condanna delle teorie copernicane. Trattato alla stregua di un eresiarca, Du Moulin da allora smise di circolare in tutta Italia; e la Spagna si accodò alla linea romana a partire dall'Indice di Bernardo Sandoval y Rojas (1612). Per i libri del giurista francese non furono concessi i permessi di lettura, e il suo nome subì una condanna irreversibile, al punto che nelle nuove edizioni dei testi che lo avevano citato nel corso del secolo XVI si preferì emendare le pagine e alludervi come al «modernus parisiensis».

(V. Lavenia)

Vedi anche

Arias Montano, Benito; Bodin, Jean; Censura libraria; Conciliarismo; Congregazione dell'Indice; Gallicanesimo; Gentili, Alberico; Grozio, Ugo; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Indici dei libri proibiti, Portogallo; Indici dei libri proibiti, Roma; Indici dei libri proibiti, Spagna; Maestro del Sacro Palazzo; Paleotti, Gabriele; Peña, Francisco; Permessi di lettura; Sarpi, Paolo; Sirleto, Guglielmo; Usura

Bibliografia

Alvarado 2000, Becker 1970, Du Moulin 1681, ILI, Sarpi 1958, Savelli 2001, Savelli 2001(a), Savelli 2001(b), Savelli 2003, Savelli 2006, Savelli 2007, Thireau 1980

Durango, eretici di - Movimento gioachimita che si sviluppò attorno alla metà del XV secolo nei Paesi Baschi. La sua repressione portò a discutere sulla necessità di un'istituzione specificamente incaricata di reprimere l'eresia in Castiglia, fatto che costituì un antecedente immediato della nascita dell'Inquisizione spagnola. Il focolaio della cosiddetta eresia di Durango sembra essere stato il monastero delle terziarie francescane, chiamato Santiago, fondato a Durango nel 1439 con l'aspirazione di vivere del lavoro e delle elemosine. In esso ebbero particolare impatto le prediche di *fray* Alonso de Mella, intorno al quale prese forma la comunità eretica. La sua città natale più probabile fu Zamora, sulla base della frase «ego frater Alfonsus Zamorensis» tratta da una lettera di Mella al re Giovanni II, che sembra essere l'unica testimonianza finora conservata in cui Mella esponeva la sua dottrina. Altri situano la sua nascita a Durango, nella casa che la famiglia aveva a Barrenkale. In ogni caso era figlio di Fernando Mella e Catalina Alfonso ed ebbe tre fratelli: Juan, che fu cardinale, Fernando, vescovo di Lidda e Luis, *regidor*. Da bambino sembra aver vissuto per molti anni in Italia, dove suo padre venne mandato dal re di Castiglia. Fece ingresso giovane nell'Ordine francescano, ma non è noto in quale convento. Nel 1434 fu condannato da una commissione di tre cardinali alla reclusione per dieci anni nel convento francescano di Santa Maria del Monte a Perugia, il che starebbe ad indicare che aveva già in quel momento manifestato le idee che successivamente sviluppò a Durango. Il papa Eugenio IV, per intercessione di suo fratello cardinale, commutò la pena in un soggiorno nel convento di Santa Maria del Poyo della diocesi di Coria, dove sarebbe dovuto rimanere per nove anni, senza potersi confessare per un anno e solo a religiosi un altro anno ancora. Non osservò comunque la sua pena, recandosi dal papa, il quale gli permise di andare in un qualsiasi convento del suo Ordine. Nel 1435 era a Firenze e nel 1436 il pontefice lo autorizzò, insieme con fra' Francisco del Castillo, a lasciare l'abito e ad entrare in un monastero certosino o benedettino.

Quando giunse a Durango insieme con Castillo fra' Alonso aveva già al suo attivo un percorso nel quale sembrava rasentare l'eresia. Le sue prediche, e quelle degli altri frati, come il menzionato Castillo e *fray* Guillén, guadagnarono in circa cinque anni un gran numero di seguaci, soprattutto nel monastero di terziarie francescane, anche se non è agevole azzardare una cifra attendibile. Nella *Cuarta Crónica General* degli anni intorno al 1460 si afferma che «la maggior parte delle donne di quella terra lasciarono i loro mariti, e le bambine alle loro madri e ai loro padri, e se ne andarono con i detti frati e con molta compagnia di uomini che le accompagnavano per le montagne e per le grotte, dicendo "alleluia e carità"». Non sorprende, sebbene possa essere stato esagerato il numero delle seguaci, che queste potessero provocare paura e rifiuto in altri settori del luogo, e a dimostrarlo sta il fatto che il parroco di Erandio, don Francisco, le riprendesse duramente dal pulpito nel 1440. In ogni caso la giustizia perseguiva le loro riunioni e per sfuggirvi si riunivano di notte convocandosi per mezzo di conchiglie portate da Santander e collocate negli angoli delle strade.

Sembra che, galvanizzato dal suo successo, fra' Alonso volesse prendere il controllo della regione di Durango e autoproclamarsi signore. La delazione di uno dei suoi seguaci scatenò una doppia azione simultanea. Quella del potere secolare partì quando il 30 gennaio 1442 Giovanni II inviò fra' Francisco de Soria, francescano, e Alfonso Chirinos, abate di Alcalá la Real e fratello del cronista Diego Valera, a Durango per analizzare la situazione. Chirinos scrisse: «quelli di Durango credettero che non c'era altro se non nascere e morire e vollero intendere la Sacra Scrittura in altra maniera rispetto a come la intesero i santi dottori della Chiesa». All'autorità episcopale competeva combattere l'eretica pravità, così il vescovo di Calahorra, diocesi alla quale apparteneva Durango, inviò a sua volta fra' García de Entrena, priore del monastero geronimiano della Morcuera. Valutando grave la situazione il re inviò truppe per catturare gli eretici, tredici dei quali vennero bruciati a Durango e molti di più a Valladolid e a Santo Domingo de la Calzada. La repressione continuò per tre anni, con un numero totale di giustiziati in Vizcaya che si avvicina ai cento, il che probabilmente sta a significare un numero maggiore di proseliti. La documentazione connessa al processo giudiziario venne depositata dietro la statua di Pietro da Verona, nell'altare delle Anime della Chiesa di Santa Maria, con minaccia di scomunica a chiunque la toccasse. Ciò non sembrò spaventare le autorità di Durango degli inizi del XIX secolo, che la distrussero provocando una perdita irreparabile per lo studio di questo movimento.

Fra' Alonso de Mella, insieme con fra' Francisco del Castillo e altri seguaci, tra i quali sembra ci fossero un certo numero di donne, fuggirono non è chiaro in che direzione, visto che le informazioni al riguardo sono contraddittorie, ma sembra comunque verso Sud. A Siviglia venne giustiziato uno dei suoi seguaci, fra' Guillén, e da Granada lo stesso Mella scrisse una lettera, con data incerta, al re di Castiglia. Morì probabilmente in questa città, giustiziato.

Da parte sua il papa, in una bolla del 1443, aveva nominato una serie di francescani per vigilare l'osservanza delle regole delle terziarie di Durango e altre località. Nonostante la repressione l'eresia perdurò nella zona. Un presbitero di Calahorra confessò, il 13 maggio 1444, a Juan Pérez de Lariz, *bachiller* e arciprete di Busturia, di condividere le idee di Mella e nell'estate successiva il tenente di Prestamero Mayor chiese che gli fossero consegnati alcuni possibili seguaci. Fernando Munqueta, che aveva partecipato energicamen-

te nella repressione dell'eresia a Durango, chiese a Niccolò V che nominasse alcuni priori geronimiani come inquisitori pontifici che giudicassero coloro che si ostinavano nell'eresia. Il papa, per bolla del 28 luglio 1453, designò fra' García de Enterría e il priore del monastero di La Estrella di San Asencio. Ciò nonostante, come accadde in altri movimenti dello stesso tipo, resistettero alcuni focolai dei quali si hanno notizie intermittenti. Nel 1463 Enrico IV ordinò che si perseguisse tutto ciò che poteva assomigliare alle eresie di Mella, comprese le streghe e le *sorguiñas* (lamie). Nel 1500 diciassette persone, quasi tutte donne, vennero condannate per eresia in Vizcaya.

La dottrina di Mella si esprime chiaramente nella *Summa utilissima errorum et heresum per Christum et eius vicarios et per inquisitores heretice pravitatis in diversis mundi partibus dampnatarum*, opuscolo pubblicato a Siviglia intorno al 1500. In essa si rileva l'influenza dei 'fraticelli', con cui era con ogni probabilità entrato in contatto in Italia. Ed anche dell'eresia dei Fratelli dello Spirito Libero, condannata da Bonifacio VIII nel 1296, che è probabile fosse conosciuta in questa zona, in contatto per ragioni commerciali con l'Europa del Nord. La teoria delle tre età, condivisa da Mella, riteneva che Dio non creò tutto in un solo giorno e anche che non rivelò la verità in una volta sola, bensì in tre tappe: la prima che corrispondeva all'Antico Testamento; la seconda al Nuovo Testamento; la terza, cominciata con la risurrezione di Cristo il terzo giorno, era quella in cui Mella viveva, «che è quella dello Spirito Santo, il quale ci dichiara tutto ciò che prima avevamo sentito sotto forma di proverbi». Era lo stato di perfetta libertà dello spirito nel quale non si è sottomessi ad alcuna obbedienza, neanche alla Chiesa, che negava la legittimità del papa. Per questo Mella rifiutava l'eucarestia e predicava la comunione dei beni e dei corpi, al di fuori del matrimonio: si considerava uno strumento scelto da Dio per instaurare questa tappa di libertà ed esperienze spirituali.

(M. Gamero Rojas)

Vedi anche

Bonifacio VIII, papa; Fraticelli; Geronimiani

Bibliografia

García Fernández 1994, Goñi Gaztambide 1975, Goñi Gaztambide 1987, López Rojo 1976, Pastore 2003

© 2010 SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

© 2010 SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

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.pacinieditore.it

© 2010 SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

© 2010 SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA