Dizionario storico dell'Inquisizione

vol. III

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

Elenco delle voci - III volume

Pacheco Girón, Pedro	T. Sánchez Rivilla
Padova	S. Malavasi
Paesi Baschi, caccia alle streghe nei	L. Ciappetta
Paesi Bassi	v. *Fiandre*
Pagani, Marco Antonio	R. Bacchiddu
Palafox y Mendoza, Juan de	I. Mendoza García
Palazzo del Sant'Uffizio	P. Schmidt
Paleario, Aonio	S. Ragagli
Paleologo, Giacomo	L. Szczucki
Paleotti, Gabriele	G. Dall'Olio
Palingenio Stellato, Marcello	v. *Stellato, Marcello Palingenio*
Pallavicino, Ferrante	A. L'Episcopo
Panciera, Giovanni, *detto* l'Orbo	A. Prosperi
Paolo III, papa (Alessandro Farnese)	G. Dall'Olio
Paolo IV, papa (Gian Pietro Carafa)	D. Santarelli
Paolo V, papa (Camillo Borghese)	G. Brunelli
Paolo VI, papa (Giovanni Battista Montini)	D. Burkard
Paolo Antonio da Campogalliano	M. Al Kalak
Papino, Girolamo	v. *Ferrara*; *Giorgio Siculo*
Parabosco, Girolamo	M. Bertolini
Paracelso (Theophrastus Bombastus von Hohenheim, *detto*)	O. Di Simplicio
Páramo, Luis de	M. Rivero Rodríguez
Pardo de Tavera, Juan	T. López Muñoz
Parisio, Pietro Paolo	G. Marcocci
Parma	L. Ceriotti
Pascal, Blaise	v. *Casistica*; *Lassismo*
Pascale, Giovan Luigi	M. Fratini
Pascendi Dominici gregis	S. Pagano
Pasquino	P. Procaccioli
Passi, Michele Pio	P. Fontana
Patentati	v. *Crocesignati*; *Familiari, Italia*
Patrizi, Francesco	P.F. Grendler
Patti Lateranensi	v. *Croce, Benedetto, et al.*
Patto con il demonio	O. Di Simplicio
Pavia	M.C. Giannini
Pedro Arbués, santo	M. Peña Díaz
Pelagini	L. Roscioni
Pelhisson, Guillaume	J. Duvernoy
Pellegrinaggi	P. Vismara
Pellicciari, Vincenzo	M. Donattini
Pena capitale	W. Monter
Pene infamanti	K. Siebenhüner
Pene pecuniarie	V. Lavenia
Penitenzieria Apostolica	E. Brambilla
Pennabilli	M. Brizzi

© 2010 SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

Pentimento	E. Brambilla
Peña, Francisco	V. Lavenia
Penyafort, Raimundus	v. *Ramon de Penyafort, santo*
Perdoni generali	J.I. Pulido Serrano
Pereira, Simão de Sá	S. Bastos Mateus
Peretti, Felice	v. *Sisto V, papa*
Pérez, Antonio	M. Rivero Rodríguez
Pérez de Pineda, Juan	M. Boeglin
Pérez de Saavedra, Juan	v. *Saavedra, Juan Pérez de*
Pergola, Bartolomeo della	M. Al Kalak
Permessi di lettura	V. Frajese
Perna, Pietro	G. Bartolucci
Pertinacia	J. Tedeschi
Perugia	E. Irace
Pesaro	G. Dall'Olio
Petrarca, Francesco, e petrarchismo	M.L. Cerrón Puga
Petre, Maude Dominica	I. Biagioli
Petrucci, Pier Matteo	A. Malena
Piacenza	P. Castignoli
Pico, Gianfrancesco	T. Herzig
Pietro d'Abano	A. Medico
Pietro Martire, santo	B. Feitler
Pineda, Juan de	M. Peña Díaz
Pinheiro, António	G. Marcocci
Pinheiro, Pedro	C. Menchini
Pinheiro, Rodrigo Gomes	S. Bastos Mateus
Pio IV, papa (Giovanni Angelo de' Medici)	A. Prosperi
Pio V, papa (Michele Antonio Ghislieri)	S. Feci
Pio VI, papa (Giovanni Angelo Braschi)	D. Armando
Pio IX, papa (Giovanni Maria Mastai Ferretti)	E. Mazzini
Pio X, papa (Giuseppe Melchiorre Sarto)	S. Pagano
Pio XI, papa (Achille Ratti)	M. Cavarzere
Pio XII, papa (Eugenio Pacelli)	I. Pavan
Pio da Pietrelcina, santo	S. Luzzatto
Pires, Henrique	A. Andrade
Pirri, Domenico di Pietro	v. *Domenico da Gargnano*
Pisa	S. Villani
Platonismo	G. Bartolucci
Pole, Reginald	T. Mayer
Poligamia	v. *Bigamia e poligamia, Italia, et al.*
Politi, Lancillotto	v. *Catarino, Ambrogio*
Pombal, marchese di (Sebastião José de Carvalho e Melo)	B. Feitler
Pomponazzi, Pietro	V. Perrone Compagni
Ponce de la Fuente, Constantino	T. López Muñoz
Pontormo (Jacopo Carucci, *detto* il)	C. Damianaki
Ponzinibio, Giovanni Francesco	M. Duni
Porcelli, Giovan Battista	M.P. Fantini
Porto	G. Marcocci-J.P. Paiva
Portocarrero, Pedro de	H. Pizarro Llorente
Poschiavo	C. Di Filippo Bareggi
Possessione demoniaca	V. Lavenia
Possevino, Antonio	S. Pavone
Postel, Guillaume	A. Tallon
Poza, Juan Bautista	J.I. Pulido Serrano

© 2020 SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

Pratica Inquisitionis	L. Albaret
Precetto penale	E. Brambilla
Preti operai	M. Guasco
Prierias	v. *Mazzolini, Silvestro*
Primato pontificio	D. Solfaroli Camillocci
Priuli, Alvise	T. Mayer
Probabilismo	J.-L. Quantin
Processo	V. Lavenia
Procuratore	v. *Processo*
Procuratore fiscale	v. *Fiscale*
Procuratori dei nuovi cristiani portoghesi a Roma	M. Russo
Profeta dell'Amiata (David Lazzaretti *detto* il)	L. Niccolai
Profetesse di Valentano	M. Caffiero
Profetismo	A. Fernández Luzón
Proposizioni ereticali	A. Del Col
Protestantesimo, Italia	S. Peyronel Rambaldi
Protestantesimo, Portogallo	P. Drumond Braga
Protestantesimo, Spagna	M. Boeglin
Prova	v. *Processo*
Provenza	L. Albaret
Psicopannichia	D. Pfanner
Pucci, Francesco	G. Caravale
Puigblanch, Antoni	I. Fernández Terricabras
Pulgar, Hernando de	v. *Castiglia*; *Lucena, Juan de*
Punizione degli innocenti	V. Lavenia
Purezza di sangue	v. *Limpeza de sangue, Portogallo, et al.*
Purgatio canonica	S. Bertolin
Purgatorio	G. Zarri
Quaccheri	S. Villani
Quadros, Manuel de	G. Marcocci
Quaestio rigorosa	v. *Tortura*
Qualificatore, Inquisizioni iberiche	R. López-Vela
Question biblique	F. Beretta
Quietismo	A. Malena
Quiroga, Gaspar de	H. Pizarro Llorente
Ramon de Penyafort, santo	A. Errera
Rangoni, Giovanni	M. Al Kalak
Rastrelli, Modesto	v. *Becattini, Francesco*
Rategno, Bernardo	T. Herzig
Ratzinger, Joseph Alois	v. *Benedetto XVI, papa*
Raynal, Guillaume-Thomas-François	v. *Illuminismo; Illuminismo, Spagna*
Razza	T. Dell'Era
Razzi, Serafino	G. Zarri
Rebiba, Scipione	P. Portone
Reduzidos, Portogallo	I. Drumond Braga
Reggio Emilia	L. Roveri
Reghezzi, Giovanni Vincenzo	L. Roveri
Réginald de Chartres	J. Duvernoy
Regolamenti, Portogallo	J.E. Wadsworth
Reinel, Alexandre	A. Andrade
Reis, Gaspar dos	S. Ferreira
Relaciones de causas	M. Boeglin
Relapso	J. Wickersham
Renata di Francia, duchessa di Ferrara (Renée de France)	C. Franceschini

© 2010 SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

Renato, Camillo (Lisia Fileno, Paolo Ricci)	G. Dall'Olio
Repertorium inquisitorum	A. Errera
Reubeni, David	B. Feitler
Reusch, Franz Heinrich	M. Palumbo
Reyna, Casiodoro de	C. Gilly
Ribeiro, Jorge Gonçalves	G. Marcocci
Ricci, Michelangelo	F. Favino
Ricci, Scipione de'	v. *Giansenismo*
Rilasciati	v. *Processo*
Rimini	G. Bartolucci
Rinnegati, Italia	G. Minchella
Rinnegati, Portogallo	I. Drumond Braga
Rinnegati, Spagna	I. Mendoza García
Ripetizione dei testimoni	v. *Processo*
Ripetta, sede di	v. *Palazzo del Sant'Uffizio*
Riserva mentale	J.-P. Cavaillé
Riti cinesi	S. Pavone
Riti malabarici	S. Pavone
Rivolte	V. Lavenia
Rivoluzione francese	D. Armando
Roberto Bellarmino, santo	F. Motta
Roberto il Bulgaro (Robert Le Bougre)	J.H. Arnold
Rodríguez Lucero, Diego	G. Civale
Rojas, Juan de	J. Tedeschi
Roma	M. Caffiero
Ronconi, Maria Teresa	P. Fontana
Rosello, Lucio Paolo	A. Del Col
Rosmini, Antonio	L. Malusa
Rossi, Caterina	A.J. Schutte
Rousseau, Jean-Jacques	P. Delpiano
Roveri, Lucia	E. Bottoni
Rovigo	v. *Adria*
Ruiz de Alcaraz, Pedro	M.L. Giordano
Ruiz de Virués, Alonso	D. Kahn
Rustenius, Lambertus	J.A. Mourão
Sá, Diogo de	G. Marcocci-J.P. Paiva
Sá, Manuel de	G. Marcocci
Saavedra, Juan Pérez de	G. Marcocci-F. Soyer
Sabba	G.M. Panizza
Sacrilegio	v. *Abuso di sacramenti e sacramentali, et al.*
Sacrilegio di Odivelas	B. Feitler
Sadoleto, Giulio	M. Al Kalak
Sadoleto, Jacopo	M. Venard
Salazar Frías, Alonso de	V. Lavenia
Salelles, Sebastián	J. Tedeschi
Saluzzo	M. Fratini
Sambenito	M.S. Messana
Sanches, António Nunes Ribeiro	T.D. Walker
Sánchez, Tomás	F. Campese Gallego
Sandoval y Rojas, Bernardo de	T. Sánchez Rivilla
Sanfelice, Giovanni Tommaso	C. Donadelli
Sangue	G.L. D'Errico
San Plácido, processi del monastero di	V. Lavenia
Sanseverino, Ferrante	C. Donadelli

© SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

Santarelli, Antonio	J. Tedeschi
Santa Teresa, Inácio de	E. Sales Souza
Santiago de Compostela	v. *Galizia*
Santiago, Jorge de	S. Ferreira
Santità indigena	R. Vainfas
Santoro, Giulio Antonio	S. Ricci
São Caetano, Inácio de	Z. Santos
Saraiva, João Nunes	J.I. Pulido Serrano
Saralvo, Yosef	A. Leoni
Sardegna	M.G. Pettorru
Sarmiento y Valladares, Diego	I. Mendoza García
Sarpi, Paolo	V. Frajese
Sassi, Panfilo	D. Dalmas
Sassuolo	M. Al Kalak
Sauvage, Jean le	T. López Muñoz
Savelli, Giacomo	I. Fosi
Savi all'eresia	A. Del Col
Savona	D. Piemontino
Savonarola, Girolamo	S. Dall'Aglio
Savonarolismo	T. Herzig
Scaccia, Sigismondo	V. Lavenia
Scaglia, Deodato	J. Tedeschi
Scaglia, Desiderio	J. Tedeschi
Scaligero, Giulio Cesare	F.P. Raimondi
Scanaroli, Giovanni Battista	A. Prosperi
Scandella, Domenico	v. *Menocchio*
Scandinavia	G.W. Knutsen
Scienze della natura	M.P. Donato
Scomunica	E. Brambilla
Scongiuri	M.P. Fantini
Scorza, Maria Simonetta	P. Fontana
Scotti, Bernardino	T. Mayer
Scotti, Tommaso (Tommaso da Vigevano)	J. Tedeschi
Scrofeo, Modesto	J. Tedeschi
Sebastianismo	E. Cunha de Azevedo Mea
Sebond, Raymond	v. *Sibiuda, Ramon*
Sedaqua	A. Leoni
Segarelli, Gherardo	v. *Apostolici*; *Parma*
Seghizzi, Francesco	M. Al Kalak
Segovia	M. Gamero Rojas
Segretario della Congregazione dell'Indice	D. Burkard
Segreto	M.P. Fantini
Semeria, Giovanni	A. Gentili
Sentenza	v. *Processo*
Sepúlveda, Juan Ginés de	J.M. Díaz Blanco
Serafina di Dio	V. Fiorelli
Seripando, Girolamo	A. Prosperi
Serrão, Jorge	M.J. Pereira Coutinho
Servet, Miguel	M. Valente
Sesso, Carlo di	T. López Muñoz
Sessualità	A. Prosperi
Shoah	v. *Nazismo*; *Pio XII, papa*
Sibiuda, Ramon (Sebonde, Sebon)	M.L. Giordano
Sicilia	M. Rivero Rodríguez

© 2010 SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

Si de protegendis	v. *Bolle e documenti papali*
Siena	O. Di Simplicio
Sigilismo	Z. Santos
Sigonio, Carlo	G. Bartolucci
Sigüenza	R. Muñoz Solla
Sigüenza, José de	S. Pastore
Sillabo degli errori	E. Mazzini
Silva, António José da (*o Judeu*)	Z. Santos
Silva, Diogo da	S. Bastos Mateus
Silva, Duarte da	L. Freire Costa
Silva, Miguel da	A.I. López-Salazar Codes
Silvestri, Francesco	T. Herzig
Simancas, Diego de	S. Pastore
Simon de Montfort	L. Albaret
Simoni, Simone	S. Ragagli
Simonino di Trento	T. Caliò
Sinistrari, Ludovico Maria	V. Lavenia
Sirleto, Guglielmo	S. Ditchfield
Sisto IV, papa (Francesco della Rovere)	P. Bernardini
Sisto V, papa (Felice Peretti)	S. Giordano
Sisto da Siena	F. Parente
Siviglia	M. Boeglin
Siviglia, processi di	T. López Muñoz
Soares, João	G. Marcocci
Socialismo	v. *Comunismo*
Socio del maestro del Sacro Palazzo	v. *Maestro del Sacro Palazzo*
Sodomia	P. Scaramella
Sodomia, Portogallo	L. Mott
Sollecitazione in confessionale	W. de Boer
Sollecitazione in confessionale, Portogallo	J.R. Teixeira Gouveia
Sollecitazione in confessionale, Spagna	B.J. López Belinchón
Soranzo, Vittore	G. Dall'Olio
Soria	v. *Osma*
Sortilegio	O. Di Simplicio
Soto, Domingo de	T.A. Mantecón Movellán
Sotomayor, Antonio de	J.I. Pulido Serrano
Sousa, António de	G. Marcocci
Sousa, Jerónimo de	G. Marcocci
Sozzini, Cornelio	G. Dall'Olio
Sozzini, Fausto	L. Szczucki
Sozzini, Lelio	G. Dall'Olio
Spatafora, Bartolomeo	C. Salvo
Spee, Friedrich von	V. Lavenia
Speroni, Ugo	G.G. Merlo
Spiera, Francesco	A. Prosperi
Spina, Bartolomeo	M. Duni
Spinoza, Baruch	P. Totaro
Spiritismo	v. *Magnetismo animale*
Spirituali	v. *Francescani, età medievale*; *Valdesianesimo*
Spoleto	E. Irace
Spontanea comparizione (Procedura sommaria)	E. Brambilla
Sprenger, Jakob	W. Benziger
Staggia	M. Al Kalak
Stampatori	P.F. Grendler

© SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

Stato pontificio	E. Irace
Stellato, Marcello Palingenio	F. Bacchelli
Sterminio degli eretici	F. Mores
Stigliola, Nicolantonio	S. Ricci
Stile del Sant'Uffizio	F. Beretta
Storicismo	D. Burkard
Storiografia: Inquisizione medievale	J.H. Arnold
Storiografia: Inquisizione portoghese	G. Marcocci
Storiografia: Inquisizione romana	A. Prosperi
Storiografia: Inquisizione spagnola	R. López-Vela
Stranieri, Italia	P. Schmidt
Stranieri, Portogallo	I. Drumond Braga
Stranieri, Spagna	J.-P. Dedieu
Stregoneria	O. Di Simplicio
Stregoneria, età medievale	P. Dinzelbacher
Stregoneria, Italia	V. Lavenia
Stregoneria, Portogallo	J.P. Paiva
Stregoneria, Spagna	O. Di Simplicio
Struttura economica: Inquisizione portoghese	A.I. López-Salazar Codes-G. Marcocci
Struttura economica: Inquisizione romana	V. Lavenia
Struttura economica: Inquisizione spagnola	J. Martínez Millán
Suárez, Francisco	P. Broggio
Summis desiderantes affectibus	v. *Kramer, Heinrich*; *Malleus maleficarum*
Super illius specula	v. *Bolle e documenti papali*
Superstizione	A. Burkardt
Suprema	R. López-Vela
Symmicta Lusitana	G. Marcocci
Tacchi Venturi, Pietro	A. Saggioro
Tagliati, Giovanni Maria (*detto* Maranello)	M. Al Kalak
Talavera, Hernando de	A. González Polvillo
Talmud	F. Parente
Tamburini, Pietro	A. Guerra
Tanner, Adam	v. *Spee, Friedrich von*
Tarabotti, Arcangela	A. Malena
Tarragona	I. Fernández Terricabras
Tartarotti, Girolamo	G. Ernst
Tasso, Torquato	M. Faini
Tavera, Juan de	v. *Pardo de Tavera, Juan*
Teive, Diogo de	Z. Santos
Teixeira, Marcos	B. Feitler
Telesio, Bernardino	D. Pirillo
Tello de Sandoval, Francisco	R. Piazza
Templari	A. Veronese
Tempo di grazia	E. Brambilla
Teologia della liberazione	L. Ceci
Teresa d'Ávila, santa	E. Marchetti
Teruel	V. Fernández Ramírez
Testimonianza	v. *Processo*
Tinti, Giacomo	M. Perani
Tiziano, predicatore anabattista	C. Santus
Tizzano, Lorenzo	C. Santus
Toland, John	S. Villani
Toledo	J.-P. Dedieu
Toledo, Francisco de	M.T. Fattori

© 2010 SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

Tolleranza, dibattito sulla	L. Simonutti
Tomar	G. Marcocci
Tomitano, Bernardino	S. Seidel Menchi
Tommaso d'Aquino, santo	I. Mendoza García
Torino	V. Lavenia
Torquemada, Tomás de	P. Huerga Criado
Torres, Francisco	F. Parente
Tortona	P. Fontana
Tortura	O. Di Simplicio
Toulouse	L. Albaret
Tovar, Bernardino de	J.J. García Bernal
Travaços, Manuel	P. Drumond Braga
Treviso	A. Del Col
Tribunal de Corte	J.-P. Dedieu
Tribunali secolari	V. Lavenia
Trinity College	v. *Archivi e serie documentarie: Dublino*
Triora, processi di	P. Fontana
Turchetto (Giorgio Filalete, *detto* il)	C. Santus
Tyrrell, George	I. Biagioli
Uberti, Cipriano	A. Malena
Uceda, Diego de	J.J. García Bernal
Udine	A. Del Col
Umiliati	F. Andrews
Università, Italia	S. Ferretto
Università, Portogallo	v. *Coimbra, et al.*
Università, Spagna	M. Peset
Urbano VIII, papa (Maffeo Barberini)	G. Brunelli
Urbino	M. Faini
Usque, Abraham	M.T. Guerrini
Usque, Samuel	Z. Santos
Usura	P. Vismara
Vaaz, Duarte	P. Mazur
Valdés, Alfonso de	J. Edwards
Valdés, Fernando de	M. Boeglin
Valdés, Juan de	I. Mendoza García
Valdesianesimo	G. Dall'Olio
Valdesi di Calabria, età medievale	A. Tortora
Valdesi di Calabria, età moderna	P. Scaramella
Valdesi di Linguadoca	J. Duvernoy
Valdesi di Piemonte	G.G. Merlo
Valdo e valdismo medievale	K. Utz Tremp
Valencia	G.W. Knutsen
Valencia, Pedro de	T.A. Mantecón Movellán
Valentini, Filippo	L. Felici
Valer Marmolejo, Rodrigo de	M. Boeglin
Valier, Agostino	M.T. Fattori
Valladolid	F. Soyer
Valladolid, *junta de*	A. González Polvillo
Valladolid, processi ai gesuiti di	P. Broggio
Valladolid, processi di	T. López Muñoz
Valle Camonica	A. Del Col
Valle d'Aosta	S. Bertolin-E.E. Gerbore
Valle di Blenio	C. Di Filippo Bareggi
Val Leventina	C. Di Filippo Bareggi

© EDIZIONI SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

Vallisneri, Antonio	D. Generali
Val Mesolcina	C. Di Filippo Bareggi
Valtanás, Domingo de	S. Pastore
Valtellina	A. Pastore
Van Helmont, Franciscus Mercurius	P. Vismara
Vanini, Giulio Cesare	F.P. Raimondi
Varchi, Benedetto	S. Lo Re
Vargas, Jerónimo de	M.T. Guerrini
Vaud, Pays de	G. Modestin
Vecchi Cattolici	D. Burkard
Venezia	F. Barbierato
Ventimiglia	S. Ragagli
Ventimiglia, Salvatore	N. Cusumano
Ventura di Raulica, Gioacchino	L. Malusa
Vercelli	V. Lavenia
Vergara, Juan de	D. Kahn
Vergerio, Pier Paolo	R.A. Pierce
Vermigli, Pietro Martire	S. Peyronel Rambaldi
Verona	M. Cavarzere
Veronese (Paolo Caliari)	A. Assonitis
Verri, famiglia	C. Capra
Vescovi, Italia	A. Del Col
Vescovi, Portogallo	J.P. Paiva
Vescovi, Spagna	S. Pastore
Vicariati	A. Del Col
Vicente Ferrer, santo	v. *Battesimo forzato, Spagna*
Vicenza	A. Del Col
Vico, Giambattista	D. Armando
Vieira, António	F. Palomo
Vignati, Ambrogio	M. Duni
Villadiego, Gonsalvo de	v. *Manuali per inquisitori*
Villamarino, Isabella	C. Donadelli
Villanueva, Jerónimo de	I. Mendoza García
Visdomini, Sisto	M. Al Kalak
Visite inquisitoriali	F. Palomo
Visite pastorali, Italia	v. *Vescovi, Italia*
Visite pastorali, Portogallo	v. *Vescovi, Portogallo*
Visite pastorali, Spagna	P. Broggio
Vitoria, Francisco de	V. Lavenia
Vittime	A. Del Col
Vives, Juan Luis	F. Campese Gallego
Voltaire (François-Marie Arouet)	A. Burkardt
Vox in Rama	v. *Bolle e documenti papali*
Vuysting, Johann	A. Leoni
Ward, Mary	G. Zarri
Weigand, Barbara	D. Burkard
White, Blanco (José María Blanco Crespo)	v. *Università, Spagna*
White, Thomas	M. Cavarzere
Wier, Johann	M. Valente
Wyclif, John	G. Zamagni
Zacchia, Paolo	V. Lavenia
Zambelli, Alvisa (Lea Gaon)	A. Malena
Zanchino Ugolini	V. Lavenia
Zapata, Diego Mateo	J. Pardo Tomás

© 2010 SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

Zapata, García de	S. Pastore
Zapata Cisneros, Antonio de	J.I. Pulido Serrano
Zara	A. Del Col
Zaragoza	A. Prosperi
Zingari	B. Fassanelli
Zorrilla, Alonso de	M. Cavarzere
Zuccolo, Ludovico	V. Lavenia
Zumárraga, Juan de	S. Botta
Zúñiga, Diego de	J. Pardo Tomás
Zúñiga y Avellaneda, Gaspar	I. Fernández Terricabras
Zwingli, Hulrich	v. *Protestantesimo, Italia, et al.*

© 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

III

P - Z

© 2010 SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

© 2010 SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

Pacheco Girón, Pedro - Nacque a Puebla de Montalbán (Toledo), figlio di Alonso de Cárdenas, appartenente all'Ordine militare di Alcántara, e di Beatriz de Rojas y Toledo. Fu nipote dell'inquisitore generale Andrés Pacheco; il bisnonno paterno fu Juan Pacheco, signore di Puebla de Montalbán e discendente dal Gran Maestro Juan Pacheco; la bisnonna paterna, Leonor Chacón, era figlia del marchese dei Vélez. Terminò gli studi ottenendo il titolo di *licenciado* e di *doctor*. Nel 1617 acquisì la dignità di canonico della cattedrale di Cuenca e lo zio Andrés lo aiutò a ottenere i posti di *provisor* e *administrador* (provisore e amministratore) della diocesi di Cuenca; fu arciprete di Montalbán. Per il Sant'Uffizio svolse vari incarichi; il 27 giugno 1622 venne eletto inquisitore del tribunale di Cuenca e il giorno dopo ottenne la dispensa per continuare la sua attività come amministratore della diocesi. Esercitò anche come consultore dello stesso tribunale. Due anni più tardi, il 2 dicembre 1624, fu nominato *fiscal* del Consiglio dell'Inquisizione e il 7 gennaio del 1626 membro dello stesso Consiglio. Nel 1628 fu scelto per risolvere i conflitti esistenti tra la giustizia regia e l'Inquisizione. L'8 febbraio del 1640 fu incaricato di ricevere le diverse offerte effettuate per gli uffici venduti a Córdoba e in data 2 luglio tale incarico venne esteso a tutto il regno. Si dimise dal Consiglio dell'Inquisizione il 3 luglio 1648. Divenne poi membro del Consiglio di Castiglia.

Il 28 luglio 1648 fu nominato commissario generale della *Cruzada*, delegato da Luis Riaño de Gamboa; il 31 luglio accettò, mentre il breve di nomina giunse il 28 novembre dello stesso anno. Morì nel 1662.

(T. Sánchez Rivilla)

Vedi anche
Cuenca

Fonti
AHN, *Consejos*, leg. 14.032, exp. 19
AHN, *Inq*, lib. 271, f. 634*r*; lib. 278, f. 346*r*; lib. 369, ff. 6*v*, 7*r*, 8*r-v*, 348*r*; lib. 492, f. 1*r*; lib. 1195, f. 115*v*

Bibliografia
Garma Durán 1751, Muñoz y Soliva 1860

Padova - Il territorio francescano che era denominato provincia del Santo, e che si estendeva a tutto il comprensorio delle Venezie Euganea e Tridentina e alla stessa Venezia Giulia, comprendeva le quattro custodie religiose di Padova, Venezia, Verona e Friuli. A Padova, la sede del Sant'Uffizio era nel convento di Sant'Antonio. Per la nomina degli inquisitori si riscontra una certa discontinuità, e sembra provata la consuetudine di servirsi dell'opera di vicari, che dovevano limitarsi ad amministrare i beni dell'ufficio, assolvere i penitenti, ricevere le loro confessioni giudiziarie e fare altri atti di ordinaria amministrazione. L'incarico era prestigioso poiché, quasi sempre, il passo successivo era la nomina a inquisitore. Riguardo la gestione dell'*Officium fidei*, dai documenti (mancanti ad esempio per Adria) si rileva che alle spese occorrenti per la sua gestione (salario per i famigli e gli ufficiali, consulti dei periti, ospitalità, vitto, vestiti e viaggi dell'inquisitore, celebrazione dei *sermones generales*, sostentamento dei carcerati) era necessario fare fronte con le entrate del tribunale; un terzo di queste pene pecuniarie era tuttavia dovuto al Comune per l'appoggio dato all'istituzione, e un altro terzo, prelevato «in favorem fidei», poteva essere speso secondo il parere concorde del vescovo e dell'inquisitore. Nel quarantennio che va dal 1262 al 1302, l'*Officium fidei* è «dominato» da sei o sette frati che ebbero un immenso potere, che, data l'intensa attività repressiva contro gli eretici, fu soprattutto economico, legato alle ripetute confische di beni, spesso venduti per uso personale, meno frequentemente «pro utilitate Officii Inquisitionis». Nonostante manchino i documenti, e le accuse di malversazione che Bonifacio VIII rivolse agli inquisitori padovani possano sembrare generiche, è innegabile che a Padova, alla fine del Duecento, fossero numerosi i processi postumi aperti contro membri di famiglie ricche e potenti. La disperazione di eredi diseredati, il lamento di compratori privati dei loro diritti, quello degli affittuari rovinati per fare posto a chi acquistava i beni confiscati dall'Inquisizione, sono realtà ampiamente attestate. Nel secolo successivo la documentazione è pressoché inesistente, per riprendere nel 1504 con i nomi e alcune brevi notizie sugli inquisitori: nel 1562 è presente Massimiliano Beniami da Crema, che l'anno successivo sarà a Rovigo. Negli anni Novanta sono attestati frequenti viaggi a Padova di Lorenzo Valmarana, anch'egli inquisitore a Rovigo, che consulta la Congregazione capitolare per un contenzioso circa l'acquisizione di beni posti sotto la giurisdizione dell'abbazia della Vangadizza a Badia Polesine. L'elenco degli inquisitori giunge fino al 1703. Documenti del disperso archivio padovano si trovano nell'ACDF e sono contenuti nel terzo di tre fascicoli riguardanti questioni finanziarie e amministrative (anni 1598-1794): si tratta di un inventario delle abiure raccolte dal 1788 al 1790. Più consistenti i documenti padovani contenuti nel fondo inquisitoriale del TCD, diviso in due serie principali rispettivamente di 19 e 35 volumi. Nel terzo volume della seconda serie si trovano carte padovane, che comprendono gli anni 1580-1582: si tratta di casi di persone accusate di luteranesimo ma anche di blasfemia e falsa testimonianza. Di grande rilievo, nel corso dell'epoca moderna, fu l'occhiuta vigilanza esercitata dai giudici della fede sulla circolazione dei libri e sull'università patavina, in cui insegnarono tra gli altri Pietro Pomponazzi, Cesare Cremonini e Galileo Galilei. Ma l'attività del tribunale era a sua volta sorvegliata dal governo di Venezia, che non tollerava ingerenze nella vita dei docenti e degli studenti dell'ateneo, specie se stranieri.

(S. Malavasi)

Vedi anche
Adria; Anatomia; Aristotelismo; Bonifacio VIII, papa; Confisca dei beni; Scienze della natura; Stranieri, Italia; Università, Italia; Venezia

Bibliografia
Marangon 1984, Mariano D'Alatri 1986-1987, Sartori-Luisetto 1986, Stella 1967, Tedeschi 2003(a)

Paesi Baschi, caccia alle streghe nei - Tra gli anni Venti del Cinquecento e i primi anni del Seicento le province basche fu-

© SANTO UFFICIO ROMANE SUPREMA

rono investite da violente ondate di panico da stregoneria, sia sul versante francese che su quello spagnolo, che dal 1512 fu posto sotto la giurisdizione del tribunale inquisitoriale della Navarra, con sede prima a Pamplona, Tudela e Calahorra, poi, dal 1570, a Logroño (occorre ricordare almeno i processi del 1523-1524, del 1538, del 1575-1576 e del 1596). Gli organismi secolari ed ecclesiastici deputati al controllo e alla repressione del fenomeno (alimentato dalla diffusa credenza nel sabba e nel volo notturno) furono in genere solerti nel perseguire il reato, benché sia stato appurato che rispetto ai tribunali spagnoli, civili o ecclesiastici, i Parlamenti francesi (sotto la cui giurisdizione rientravano i casi di stregoneria) furono molto più severi nel punire coloro che furono riconosciuti colpevoli. In Spagna il Consiglio dell'Inquisizione il 14 dicembre del 1526 aveva emanato una prima istruzione che raccomandava cautela e vietava la chiamata di correo nelle accuse di sabba (bisognava anche verificare la realtà del volo di cui si fosse deposto nel processo); e altre istruzioni erano state stilate il 23 maggio 1536 (Monter 1990: 264) e nel 1538 (Henningsen 2004: 11-12). Tuttavia è bene ricordare che il Sant'Uffizio acquisì definitivamente la giurisdizione per i casi di stregoneria solo a partire dal 1575, uniformando così una prassi fino ad allora soggetta a notevole discrezionalità.

Nonostante ciò i tribunali civili continuarono a lungo ad arrogarsi il diritto di processare le streghe, provocando conflitti giurisdizionali, specie al di fuori della Castiglia. Dopo gli episodi a cui si è fatto cenno, la questione delle stregoneria riesplose a inizio Seicento sia per il Parlamento di Bordeaux sia per il distretto inquisitoriale di Logroño. In particolare, nel periodo compreso tra il 1608 e il 1614, entrambi i versanti dei Paesi Baschi furono investiti da una nuova violenta epidemia stregonesca innescata dalla persecuzione dei presunti seguaci del diavolo nel Pays de Labourd. A condurre quella cruenta caccia alle streghe furono il presidente del Parlamento Jean d'Espagnet e il giudice Pierre de Lancre, che nel 1607 si era fatto conoscere per l'edizione di un trattato di filosofia stoico-scettica, il *Tableau de l'incostance et instabilité de toutes choses*. Benché non vi siano stati forse contatti ufficiali tra i due tribunali, la storiografia ha appurato da tempo che l'apparizione del fenomeno e la sua persecuzione in Francia ne consentì la propagazione anche oltre confine. Si ebbero così due cacce distinte, con esiti assai diversi. De Lancre si rivelò come un infaticabile nemico del diavolo, e per quanto non esistano cifre sicure, almeno ottanta streghe e stregoni trovarono la morte sul rogo grazie alle sue indagini e all'uso smodato della tortura. La storiografia ci ha consegnato diversi ritratti del giudice, a volte piuttosto controversi, come quello di Jules Michelet, che nella *Sorcière* (1862), evocando la sua profonda cultura, si spinse fino a definirlo un «magistrato amabile, prototipo di quei giudici mondani che hanno alleviato la gravità della toga nel XVII secolo» (Michelet 1981: 123). Di certo egli fu criticato anche in vita da quanti, in Francia, dubitavano del modo con cui aveva condotto le cause. Pertanto alle vicende dei processi che lo videro protagonista, De Lancre, che disse di averne tratto una grande esperienza, decise di dedicare uno dei più terribili trattati di demonologia del XVII secolo, tentando di legittimare le sue procedure con il racconto dei casi gestiti dall'Inquisizione spagnola. Nacque così il *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons […] avec un discours contenant la procédure faite par les inquisiteurs d'Espagne et de Navarre, à 53 magiciens, apostats, iuifs, et sorciers en la ville de Logrone en Castille le 9 novembre 1610* (1612). E fu tale la sua attenzione al volo notturno delle streghe e alle diverse credenze su cui era fondato, che De Lancre, quasi per un paradosso, ha finito per costituire una preziosa fonte per storici e antropologi.

Di tutt'altro segno gli accadimenti sul versante spagnolo dei Paesi Baschi. Alla fine del 1608, terminati i processi francesi, alcuni esuli del Pays de Labourd trovarono rifugio nelle valli pirenaiche appena al di là del confine, nei villaggi di Urdax e di Zugarramurdi, appartenenti alla diocesi di Pamplona e sottoposti alla giurisdizione del tribunale di Logroño. Una prima ondata di panico si diffuse rapidamente nelle vallate, e la rete di commissari dell'Inquisizione non tardò a denunciare gli accadimenti ai giudici di Logroño. Furono probabilmente i racconti della giovane María de Ximildegui a far precipitare la situazione. La ragazza, nel dicembre del 1608, rientrò a Zugarramurdi dopo avere vissuto per diversi anni a Ciboure, un villaggio sulla costa francese, e raccontò ad amici e parenti alcune esperienze vissute in Francia e di avere fatto parte di una conventicola di streghe. I due giudici della fede (l'anziano Alonso de Becerra e Juan de Valle Alvarado; il terzo, Alonso de Salazar Frías, appena nominato, sarebbe giunto qualche mese dopo) informarono la *Suprema* che ordinò di effettuare una visita ufficiale nelle province basche dove la stregoneria sembrava dilagare, mentre nella sede di Logroño si avviavano i primi processi e alcuni imputati venivano trasferiti nelle carceri del tribunale (1609). Si riteneva infatti che le streghe e gli stregoni (furono imputati degli uomini, e persino dei chierici) fossero dappertutto, che volassero di notte al sabba (*aquelarre*), che si dessero ai malefici e che provocassero malattie e morti. Si parlava di azioni nefande, tra cui atti di profanazione e vampirismo, mentre numerosi bambini venivano rapiti durante il sonno per raggiungere i luoghi del baccanale demoniaco. Le prediche dei parroci, le torture inflitte dai magistrati locali, le notizie correnti, i racconti dei bambini alimentavano il panico e un processo collettivo di accusa e di autoaccusa. L'epidemia raggiunse il suo apice a Zugarramurdi e Urdax, ma si estese in diversi villaggi della Guipúzcoa e della Navarra, in particolare nella valle di Baztán e nelle cosiddette *Cinco Villas* (Vera, Lesaca, Yanci, Echalar, Aranaz). Le indagini portarono così a un *auto de fe* tenutosi a Logroño il 7 e l'8 novembre 1610: gli imputati di stregoneria furono in totale trentuno. Di questi, diciotto furono riconciliati con pene minori, sei furono arsi in persona, cinque in effigie; due chierici ebbero la pena sospesa secondo la volontà di Madrid. Le sentenze, infatti, ebbero l'approvazione della *Suprema*.

Ma presto emersero le voci di dissenso: quella del gesuita Pedro de Valencia, autore di uno scettico *Discurso acerca de los cuentos de las brujas* (1611); quelle di alcuni altri gesuiti di Bilbao, in particolare di padre Hernando de Solarte; quella dell'arcivescovo di Pamplona Antonio Venegas de Figueroa, un ex inquisitore; e quella del *licenciado* Salazar Frías, che fu incaricato di amministrare il perdono garantito da un editto di grazia che la *Suprema* fece stilare nella primavera del 1611 per permettere la riconciliazione, mediante procedura sommaria, del gran numero di sospetti che continuavano ad ermergere, relapsi compresi. Partito per la visita e per rendere pubblico l'editto, nell'arco di alcuni mesi Salazar ascoltò circa 1.300 bambini e quasi 500 adulti e raccolse alcune ritrattazioni effettuando prove che smentivano la realtà dei voli notturni e l'efficacia di alcuni unguenti. Dopo una prima lettera informativa, il 24 marzo del 1612 inviò a Madrid i primi due rapporti sul caso, a cui ne sarebbero seguiti altri cinque fino al 1614 (i testi sono editi in Henningsen 2004). Salazar rese note le sue perplessità sui processi con una crescente franchezza, specie dopo che il dissidio con gli altri due inquisitori si fece palese. A dargli sicurezza era anche il rapporto di antica data con Bernando Sandoval y Rojas, inquisitore generale e suo protettore. Dopo un riesame dei testi e delle prove egli giunse alla conclusione che la maggior parte delle accuse e delle dichiarazioni fatte nel corso dei processi erano frutto di pura immaginazione e di dicerie non riscontrate, che i commissari inquisitoriali erano colpevoli per avere estorto confessioni da persone innocenti e che le azioni attribuite alle streghe (specie la partecipazione al sabba) non si erano mai verificate. A suo giudizio la caccia alle streghe era un puro inganno. Pur contestato dai suoi colleghi, gli ultimi rapporti di Salazar (che suggerivano di annullare ogni accusa infamante e di emanare delle linee guida contro l'apertura di nuove persecuzioni) spinsero la *Suprema* a emanare (con più di due anni di ritardo rispetto alle prime scritture di Salazar) una istruzione nei casi di stregoneria che vietava la chiamata di correo per sabba, imponeva l'obbligo di accertare il *corpus delicti*

e chiudeva l'affare basco, l'ultimo di grande entità in materia di stregoneria che fece vittime e fu gestito dall'Inquisizione iberica (29 agosto 1614, in Henningsen 2004: 472-491).

La caccia alle streghe, conclusasi con la piena assoluzione delle oltre 1.800 persone che avevano deposto (la maggioranza bambini e adolescenti, come si è visto), è stata ricostruita nei dettagli da Gustav Henningsen nel 1980 e nel 2004; ma quelle vicende meritano qualche riflessione. Durante la persecuzione si confrontarono nel tribunale basco due posizioni nettamente distinte: quella di coloro che, impregnati dalla lettura dei testi demonologici, si mostrarono determinati a perseguire quel reato con rigore, portando nella prima fase del processo ad alcune condanne al rogo; e quella contraria di coloro che preferirono una soluzione diversa alle tensioni e ai conflitti generatisi da quei processi su vasta scala, e che alla fine, grazie anche all'appoggio dell'inquisitore generale, prevalsero. Di formazione teologica gli uni, e squisitamente diplomatica gli altri, i giudici di Logroño e coloro che a vario titolo concorsero alla risoluzione del caso espressero nella controversia due posizioni simboliche per tutta la vicenda europea della caccia alle streghe, anticipando un dibattito che un secolo più tardi avrebbe definitivamente posto fine alla persecuzione, nonostante alcune deboli recrudescenze prive di conseguenze significative. Una chiave di lettura efficace per comprendere l'esito del grande processo basco è l'analisi della relazione intercorsa tra il tribunale di Logroño e il Consiglio della Suprema, con sede a Madrid (è grazie alle carte dei vertici inquisitoriali, conservate all'AHN, che conosciamo la vicenda). Solitamente infatti il Consiglio lasciava ampi margini di autonomia ai tribunali periferici, purché essi seguissero con scrupolo le direttive della *Suprema*. E solo in casi eccezionali, come appunto la grande persecuzione posta in atto dal tribunale di Logroño, Madrid interveniva direttamente. L'importanza di questa stretta relazione e del diretto intervento dell'inquisitore generale Sandoval y Rojas si manifesta ancor di più nella conclusione del processo, che vide la stesura da parte della *Suprema* di nuove *instrucciones* per la conduzione dei processi di stregoneria. Istruzioni volte a moderare, per il futuro, l'intervento diretto degli inquisitori nei presunti casi di stregoneria, e soprattutto chiare nell'indicare ai giudici la necessità di reperire prove certe, tangibili ed evidenti per potere formulare un'accusa. Venendo meno la possibilità di istruire processi sulla base di semplici testimonianze, o sulla base di confessioni la cui autenticità non fosse stata provata, l'impianto accusatorio dei più zelanti inquisitori di Logroño perse del tutto efficacia. A pochi anni di distanza, inoltre, fu pubblicato dalla *Suprema* un editto del *silencio*, con il quale si vietava di parlare pubblicamente di stregoneria, obbligando chiunque fosse a conoscenza di reati di quel genere a rivolgersi immediatamente e unicamente agli inquisitori o ai parroci della diocesi. Si impediva così la diffusione rapida di notizie a riguardo, che aveva contribuito enormemente nel generare le ondate di panico. La grande persecuzione della stregoneria nei Paesi Baschi incontra da sempre un grande interesse nel dibattito storiografico. I documenti madrileni infatti hanno consentito indagini minuziose su molti aspetti della stregoneria e della sua persecuzione. Dai verbali sono anche emerse alcune tra le più vive e particolareggiate descrizioni dei sabba notturni.

(L. Ciappetta)

Vedi anche

Istruzioni spagnole; Logroño; Navarra; Sabba; Salazar Frías, Alonso de; Sandoval y Rojas, Bernardo; Stregoneria, Spagna; *Suprema*

Bibliografia

Caro Baroja 1961, Caro Baroja 1975, Coronas Tejada 1981, De Lancre 1612, Henningsen 1980, Henningsen 2004, Lea 1983-1984, Lisón Tolosana 1992, Mandrou 1968, Michelet 1981, Monter 1990, Zabala 2000

Paesi Bassi v. *Fiandre*

Pagani, Marco Antonio - Nacque a Venezia nel 1526 nel sestiere di Cannaregio da Francesco Pagani. Nel 1545, a Padova, dove studiava Diritto canonico e civile, conobbe la donna che riterrà per tutta la vita come madre spirituale, ovvero Paola Antonia Negri. Nello stesso anno, dopo avere conseguito la laurea *in utroque Iure* tornò in patria per esercitarvi l'ufficio di avvocato canonico presso il nunzio apostolico. Rimase però in contatto epistolare con la Negri e, un anno dopo, invitato dalle sue «infuocate lettere», lasciò Venezia per unirsi ai chierici regolari di San Paolo, oggi barnabiti. Fece professione nell'Ordine nel 1551 «in mano di un non professo e con intenzione di ubbidire principalmente ad essa madre»; ma, più che all'Ordine, egli rimase fedele alla dottrina che, tramite il magistero di fra' Battista da Crema e di Antonio Maria Zaccaria, era giunta fino alla 'divina madre' Paola Antonia. Nel 1552, dopo che la Repubblica di Venezia aveva bandito i chierici dal suo territorio e a Roma si era aperto un processo inquisitoriale volto ad accertare l'ortodossia della dottrina di Battista da Crema, il giovane Pagani si calò «dalla finestra del corridore con due linzoli» e, con il compagno vicentino Stefano Alamanni, si diede alla fuga a cavallo. Riparò in Valtellina e poi a Verona e a Vicenza, ospite di amici e conoscenti. Dal Veneto scrisse una lettera alla 'divina madre' per informarla di avere portato in salvo gli scritti di Battista. In questo modo, anche in caso di scomunica, sarebbero stati conservati da persone amiche. Allarmato dalla pressione che l'Inquisizione stava facendo sulla Congregazione dei chierici, e specialmente sulla 'divina madre', dopo che il visitatore apostolico giunse a Milano, Pagani vi si recò segretamente per difendere la Negri. Ma la sua intenzione fu scoperta e venne incarcerato. Per ottenere la libertà simulò il pentimento e il ravvedimento e disse di volere entrare nell'Ordine dei cappuccini per espiare i suoi errori. L'Inquisizione nel frattempo decretò la fine dell'esperienza dei chierici regolari così come l'aveva conosciuta e stabilì nuove direttive da cui nacquero due nuovi Ordini della Controriforma: i barnabiti e le angeliche. L'esperienza puramente laica dei maritati ebbe invece termine. Nel frattempo Pagani, latitante, non restò inattivo. L'Inquisizione aveva proibito ai membri della congregazione di avere contatti con la 'divina madre' e costretto Paola Antonia alla clausura. Ma nel 1554 Pagani pubblicò il libro *Delle Rime* e lo dedicò a lei; un testo che, nonostante le modifiche apportate dallo stesso autore nel 1557, venne inserito nell'Indice del 1559 (in quello del 1564 la condanna si limitava a una parte della raccolta intitolata «Trionfo angelico e Sonetti»).

Dopo la clausura e poi la morte della Negri Pagani ebbe una crisi spirituale che fu superata nel 1557 con l'ingresso nell'Ordine dei frati minori osservanti a Udine. Da quel momento Marco Pagani diventò per sempre Antonio e sembrò chiudere con un passato scomodo. Dal 1559 al 1562 si dedicò alla predicazione in varie località della zona veneto-istriana. Nel 1562 il generale dei francescani lo annoverò tra i teologi partecipanti al Concilio di Trento. Per l'assise tridentina preparò l'orazione *Pro Ecclesiae reformatione* pubblicata poi nel *De iurisdictione et residentia episcoporum* dedicato a Carlo Borromeo, allora cardinale protettore dell'Ordine dei frati minori. Tornato dal Concilio rimase nel Veneto fino alla morte, eccetto una breve permanenza a Innsbruck nel 1569, dove pare fosse stato chiamato da Massimiliano II per combattere una setta di eretici detti 'angelicati'. Nel 1574-1575 fu denunciato per 'plagio' dal padre di una donna che egli aveva convertito e coinvolto in un nuovo processo dal quale risulterà poi completamente innocente. Collaboratore dei vescovi di Vicenza Matteo e Michele Priuli, riformatore dell'oratorio di San Girolamo, autore di numerose opere spirituali, segretario e consigliere del generale dell'Ordine dei frati francescani Francesco Gonzaga, nel 1583 ottenne dai superiori di poter fare vita eremitica sui colli Berici; ma nel 1586 fu costretto a lasciare la grotta sul monte Felice a causa

del considerevole numero di confratelli che volevano imitare il suo esempio. Considerato un paladino della lotta all'eresia portata avanti dalla Chiesa romana, rimase sempre intimamente legato al modello e al tipo di spiritualità di fra' Battista, che riuscì a riproporre fondando due nuovi Ordini: le dimesse e la Compagnia della Santissima Croce. I due statuti di fondazione rivelano quanto egli avesse cercato di mantenersi fedele al modello battistiano, seppur e con le limitazioni richieste dal mutamento dei tempi e dal rafforzamento delle istituzioni ecclesiastiche della Controriforma. Infine, quale fautore di una religiosità basata sulla libera espressione della fede di ogni individuo, egli stesso cercò di mettere in pratica, pur ostacolato dai superiori, quel misto di vita attiva e di vita contemplativa auspicata da Cassiano. Morì il 4 gennaio 1589 durante una crisi di asma, nel convento di San Biagio di Vicenza.

(R. Bacchiddu)

Vedi anche

Barnabiti; Battista da Crema; Carlo Borromeo, santo; Concilio di Trento; Negri, Paola Antonia

Fonti

Biblioteca Civica Bertoliana di Vicenza, *Miscellanea* 479, pp. 176-181, *Lettera giustificativa al Ministro Generale* (s.d.)

Bibliografia

Bacchiddu 2000, Bacchiddu 2002, Bonora 1998, Premoli 1913

Palafox y Mendoza, Juan de - Nacque a Fitero (Navarra) il 24 giugno 1600 da stirpe nobile. Figlio naturale di Jaime de Palafox y Mendoza, marchese di Ariza, e di Ana de Casanate y Espés, che si sarebbe fatta monaca poco dopo la nascita del figlio, *licenciado* e *doctor* in Diritto, fu collegiale di Tarazona a partire dal 1610 e alunno delle Università di Alcalá de Henares, Huesca e Salamanca. Nel 1626 partecipò quale rappresentante del ceto nobiliare alle *Cortes* di Monzón; il suo intervento e la buona impressione che fece su Filippo IV e sul conte-duca di Olivares nel corso della visita in Aragona gli avrebbero schiuso una brillante carriera amministrativa ed ecclesiastica che iniziò con la nomina a *fiscal* del Consiglio di Guerra (1626), cui rinunciò per quella di *fiscal* del Consiglio delle Indie. Fu visitatore del convento delle *descalzas reales* di Madrid. In quello stesso anno (1629) rinunciò alle sue dignità e fu ordinato sacerdote; divenne così cappellano di Maria d'Asburgo, sorella di Filippo IV, che accompagnò nei suoi viaggi per l'Europa.

Nominato nel 1639 visitatore generale della Nuova Spagna, partì per il Messico come vescovo di Puebla de Los Angeles, dove giunse il 24 giugno del 1640. Da vescovo fece completare i lavori per la cattedrale della città, e per questo venne accusato dai suoi avversari di avere provocato l'indebitamento della diocesi. Fece costruire il palazzo episcopale, eresse un seminario secondo i dettami del Concilio di Trento, fondò il convento delle religiose domenicane di Santa Inés, stilò le costituzioni per il seminario di San Juan ed eresse i Collegi di San Pedro, per la Grammatica, la Retorica e il Canto, e di San Pablo, per i gradi accademici, che dotò di una magnifica biblioteca, chiamata ancora oggi Biblioteca Palafoxiana. Ma ciò che da vescovo di Puebla lo rese davvero celebre fu il suo atteggiamento di sfida nei confronti dei gesuiti a causa dei privilegi, delle facoltà di assoluzione *in foro conscientiae* e delle esenzioni fiscali di cui questi ultimi godevano in Messico sin dagli inizi del XVII secolo: il prelato si spinse fino ad accusare la Compagnia di un uso disinvolto di riti idolatrici. A causa di tale scontro venne orchestrata una violenta campagna contro la sua opera e i suoi scritti, sia in vita che dopo la morte. Secondo Gregorio Bartolomé Martínez, «sei anni di dissidi fruttarono un secolo e mezzo di persecuzione satirica contro la sua persona». A spalleggiare i padri gesuiti furono il viceré e l'Inquisizione messicana, retta da Juan Sáenz de Mañozca, cugino del potente arcicescovo di Città del Messico, anch'egli ostile a Palafox. Il tribunale minacciò indagini e decise di celebrare l'*auto de fe* del 1648 nella chiesa della casa professa della Compagnia. Inutili le proteste di Palafox, che contro gli abusi del tribunale si rivolse all'inquisitore generale Diego Arce y Reinoso. Il 6 maggio 1649, quando ancora i contrasti non si erano sopiti, Palafox fu costretto a partire per la Spagna abbandonando Puebla de Los Angeles. Una volta nella madrepatria, il 20 maggio 1653 firmò un accordo con la Compagnia, ottenne la carica di membro del Consiglio d'Aragona (6 agosto 1653) e alcuni mesi dopo (23 novembre 1653) venne proposto per la diocesi di Osma, dove sarebbe morto il I ottobre 1659. La chiesa di Osma iniziò subito il processo di beatificazione, ma il percorso di Palafox per gli altari fu contrastato dai gesuiti, che continuarono a mettere in dubbio la sua ortodossia fino ad accusarlo, nel Settecento, di giansenismo. Nel clima che precedette la cacciata della Compagnia dal suolo iberico, quando Palafox divenne il simbolo stesso dell'antigesuitismo e del regalismo, giunse tardiva l'approvazione romana dei suoi scritti (1761), prima inseriti nell'Indice spagnolo, e subito dopo apparve a stampa l'edizione madrilena delle sue *Obras completas* in 15 volumi (1762); ma il processo di canonizzazione (contrastato dalla Compagnia) restò sospeso anche allora, per essere ripreso solo in tempi recenti (la causa è in corso). Tra fine Settecento e l'inizio dell'Ottocento la vicenda di Palafox venne anche sfruttata in chiave propagandistica da quanti chiedevano la riforma o l'abolizione del tribunale dell'Inquisizione spagnola.

Palafox fu un mecenate e credette fortemente nell'educazione e nella cultura. Negli anni del suo governo la diocesi Puebla divenne un centro musicale, e compositori come Juan Gutiérrez de Padilla introdussero nel Nuovo Mondo i più innovativi stili musicali europei. Vescovo, storico e scrittore ascetico, persona di grande spessore umano e scrittore fecondo, la sua opera contribuì a migliorare la conoscenza della letteratura spagnola del Seicento, in cui ha un posto di riguardo. Palafox è anche di diritto un autore ispanoamericano, e come tale lo considerano gli studiosi di letteratura.

(I. Mendoza García)

Vedi anche

Gesuiti, Spagna; Messico; Storiografia: Inquisizione spagnola

Bibliografia

Álvarez de Toledo 2004, Argaiz 2000, Arteaga 1960, Bartolomé Martínez 2001, Fernández Giménez 2006, Mendoza García 1993, Olaechea 1984, Sánchez-Castañer 1975, Torre Villar 1957

Palazzo del Sant'Uffizio - Una prima sede del Sant'Uffizio situata a Roma nelle vicinanze dell'ex porto di Ripetta venne saccheggiata e messa a fuoco nell'agosto del 1559, dopo la morte di Paolo IV. Ma già poco tempo dopo il tribunale prese a lavorare presso palazzo Pucci, a Sud di piazza San Pietro, nelle vicinanze del Campo Santo Teutonico. Pio V acquistò l'edificio, costruito solo in parte, dagli eredi del cardinale fiorentino Lorenzo Pucci e ne iniziò il completamento con l'aiuto della Fabbrica di San Pietro. Da allora il fabbricato divenne la sede del Sant'Uffizio romano e della successiva Congregazione per la Dottrina della Fede. La cosiddetta 'Casa Pia', la cui facciata ancora oggi sembra mantenere un aspetto severo, simile a quello di una fortezza, e la cui entrata originaria era orientata a Nord, in corrispondenza del palazzo del papa, è la principale impronta urbanistica che Pio V ha lasciato a Roma nel corso del suo pontificato. Il progetto originario risale a Pirro Logorio e a Sallustio Peruzzi. I due architetti contemplarono una struttura organizzata intorno a due cortili interni che tenesse conto rispettivamente della funzione dell'edificio come stabile 'amministrativo' e come prigione. Il progetto fu portato a termine nel XVII secolo da Francesco Peparelli nella fase di ampliamento

del palazzo, sotto i papi Gregorio XV e Urbano VIII. La volontà di risanare l'edificio data invece all'Anno Santo 1925 e il restauro fu condotto dall'architetto Pietro Guidi: si mise mano al cortile e furono eliminate le carceri, spostando così la facciata sull'ala posta a oriente. Negli anni Quaranta e Ottanta del Novecento ebbe luogo un ulteriore ammodernamento, con l'introduzione degli appartamenti per i cardinali membri della Congregazione. Nel contesto dei progetti per la costruzione dell'aula delle udienze di Luigi Nervi, ultimata nel 1971, si pensò anche a una demolizione della 'Casa Pia', ma fu rimossa solo l'antica iscrizione sposta sul portale che recitava: «PIVS V P. M. CONGREGATIONIS SANCTAE INQVISITIONIS DOMVM HANC QVA HAERETICAE PRAVITATIS SECTATORES CAVTIVS COERCERENTVR A FVNDAMENTIS IN AVGMENTVM CATHOLICAE RELIGIONIS EREXIT ANNO MDLXIX».

Il palazzo ospitò da un lato la cancelleria, l'archivio e gli appartamenti del commissario, dell'assessore, del procuratore fiscale e di altri ufficiali del tribunale; dall'altro, fino alla sua ristrutturazione, le prigioni per cinquanta detenuti, che vi venivano trasferiti da Roma e da tutte le sedi periferiche dell'Inquisizione pontificia. Le carceri erano poste sotto il controllo di un capitano e di una schiera di aiutanti. All'inizio nel palazzo del Sant'Uffizio avevano luogo le riunioni dei consultori, fino a quando, alla fine degli anni Venti del Seicento, le congregazioni vennero trasferite nel convento dei frati domenicani in Santa Maria sopra la Minerva. Le riunioni dei cardinali della Congregazione invece non avevano luogo nel palazzo, ma nelle residenze dei singoli porporati che la componevano, e ogni giovedì (*feria quinta*) erano presiedute dal papa in persona.

(P. Schmidt)

Vedi anche
Carcere; Congregazione del Sant'Uffizio; Paolo IV, papa; Pio V, papa; Roma; Struttura economica: Inquisizione romana

Bibliografia
Frommel 1973, Gigli 1994, Schmidt 2002

Paleario, Aonio - Antonio della Paglia, noto come Paleario, nacque a Veroli nel 1503. Dal 1521 al 1527 studiò Filosofia e Lettere greche e latine a Roma. Dopo il sacco tornò verosimilmente a Veroli; si recò quindi a Perugia, dove si trattenne dalla fine del 1529 all'autunno 1530; infine, il 27 ottobre 1530, giunse a Siena. Qui lavorò come precettore privato e iniziò l'attività letteraria e poetica, in latino e in volgare. Paleario soggiornò a Padova, dove si era recato per approfondire i termini del dibattito sull'immortalità dell'anima, prima dall'autunno del 1531 al 25 dicembre 1532, poi, dopo un nuovo passaggio a Siena, dalla primavera del 1534 all'11 febbraio 1536. Entrò indirettamente in contatto con la cerchia di Juan de Valdés e scrisse una lettera a Erasmo nella quale, commentando la possibile convocazione di un prossimo Concilio universale, auspicava la riforma della Chiesa e la ricomposizione della frattura con i protestanti in nome del comune magistero delle Scritture. Sempre a Padova, tra il 1534 e il 1535, terminò il poema *De immortalitate*, in cui sosteneva la tesi dell'immortalità dell'anima individuale.

Dopo il matrimonio, celebrato l'11 ottobre 1537, Paleario visse a Cecignano (Colle Valdelsa). Si dedicò allo studio delle opere di Melantone, da lui ammirato per l'atteggiamento irenico e per la capacità di conciliare cultura classica e studi teologici. Dalla fine del 1538 intrecciò rapporti con il ceto intellettuale mediceo, intriso di spiritualità valdesiana; più tardi, nel 1541, avrebbe conosciuto Marcantonio Flaminio e Reginald Pole. Sappiamo che nel 1539 aveva iniziato un poema sulle vicende della Chiesa apostolica e un commento sulle lettere del Nuovo Testamento. Alla notizia della convocazione del Concilio a Mantova, egli scrisse venti tesi, destinate nelle sue intenzioni a esortare l'imperatore Carlo V perché imponesse al pontefice l'unificazione e la riforma della Chiesa. Paleario iniziò anche a diffondere privatamente scritti in volgare sulla dottrina della giustificazione per sola fede, come il perduto *Della pienezza, satisfazione et sofficienza del sangue di Cristo*. In seguito a una denuncia del frate domenicano Vittorio da Firenze, fu processato per eresia dal vescovo di Siena (1542), ma l'accusa cadde. Al 1543, o agli inizi del 1544, risale l'*Oratio pro se ipso*, nella quale raccontò le sue recenti disavventure giudiziarie, difendendo le proprie concezioni religiose. Il 20 dicembre 1544 inviò una lettera a Lutero, Melantone, Butzer e Calvino, in cui ripropose la sua visione irenica e collegiale della Chiesa.

Il 28 luglio 1546 fu nominato professore di Lettere Umane presso le scuole superiori della Repubblica di Lucca, dove, sfruttando le opportunità offerte dalla nuova carica e le proprie orazioni pubbliche, avrebbe contribuito in modo decisivo a diffondere istanze della cultura filoriformata, intrecciando rapporti epistolari con umanisti come Ortensio Lando e Celio Secondo Curione e divenendo così uno dei maggiori protagonisti del dissenso religioso cittadino. Nell'aprile del 1555 tornò a Cecignano. Vi compose il *Dell'economia o vero del governo della casa*, un trattato sulla famiglia nel quale sosteneva la perfetta uguaglianza tra i sessi. Subito dopo fu chiamato a Milano per ricoprire la cattedra di Umanità. Agli inizi del 1560 fu di nuovo denunciato da Vittorio da Firenze al Sant'Uffizio locale, senza alcun seguito. In questo periodo Paleario compose la *Actio in pontifices romanos*, nella quale, oltre a sostenere la semplificazione delle questioni dogmatiche, si pronunciava a favore della concezione sacramentale del matrimonio e contro la facoltà di giuramento per i credenti. Nell'aprile del 1567 l'inquisitore di Milano iniziò un'istruttoria contro di lui, imprigionandolo nell'agosto successivo. Paleario riuscì a evitare di recarsi a Roma fino al 2 maggio del 1568; poi, nell'estate, subì l'estradizione. Gli interrogatori iniziarono a metà settembre e continuarono nel 1569. Il 30 dicembre 1569, il 4 gennaio e il 13 gennaio 1570 la Congregazione del Sant'Uffizio lesse il processo e furono fissati i termini per la difesa. Il 22 gennaio fu ammesso il suo procuratore accompagnato da un nipote. Il 15 marzo Paleario presentò un memoriale. Trascorso il periodo di carcerazione *ad resipiscendum*, il 30 giugno del 1570, udita la sentenza definitiva, Paleario rifiutò di pentirsi. All'alba del 3 luglio 1570 fu dunque bruciato come eretico impenitente.

(S. Ragagli)

Vedi anche
Curione, Celio Secondo; Estradizione, Inquisizione romana; Flaminio, Marcantonio; Lando, Ortensio; Lucca; Melantone, Filippo; Padova; Pole, Reginald; Siena; Valdesianesimo

Fonti
ACDF, S. O., *Decreta* 1567-1571

Bibliografia
Adorni Braccesi 1994, Caponetto 1979, Marchetti 1975, Morpurgo 1912, Orano 1904, Prosperi 2000, Tedeschi 2000, nn. 2489-2576

Paleologo Giacomo - Jacobus Palaeologus (ca. 1520-1585) fu un frate domenicano, un antitrinitario e un pensatore religioso del Cinquecento. Nacque nell'isola di Chio, figlio di un muratore greco e di un'italiana. Acquisì una solida educazione nelle scuole domenicane di Genova, di Ferrara (città a cui disse di dovere tutti gli studi fatti consumando la sua giovane età) e di Bologna. Già negli anni della formazione cominciò a usare il cognome Paleologo, anche se in realtà si chiamava Giacomo da Chio. Intorno al 1554-1555 soggiornò presso il convento domenicano di San Pietro a Costantinopoli (Pera). Nel 1555 fu a Chio, dove prese parte atti-

va alla disputa giurisdizionale tra i rappresentanti di Genova da un lato e il vescovo di Chio e il governo locale dall'altro. Paleologo si schierò allora decisamente dalla parte dei commissari genovesi. Questi ultimi misero addirittura al bando i più stretti collaboratori del vescovo e dell'inquisitore locale, Antonio Giustiniani, cosa che provocò un duro intervento del Sant'Uffizio romano, che in tutta quella faccenda intravide nientemeno che un complotto ereticale. Il risultato fu che uno dei commissari venne arrestato, mentre «fra' Giacomo da Syo» venne convocato a Ferrara dal locale tribunale dell'Inquisizione. Secondo le più tarde testimonianze dello stesso Paleologo – del resto non sempre affidabili – egli fu allora scagionato da ogni colpa, ma quando poi nel settembre del 1557 comparve a Genova, fu incarcerato dalla locale Inquisizione per ordine del suo commissario generale Michele Ghislieri. L'indagine relativa alla causa di «fra' Giacomo» venne portata avanti a Genova da Girolamo Franchi e da Sisto da Siena. La base dell'accusa erano alcuni scritti di Paleologo, dei quali del resto non si sa molto, tra cui figuravano una *Expositio Symboli* e un trattato in cui l'autore, ispirandosi senz'altro alle idee di Nicola Cusano, si presentava quale sostenitore di un rapporto irenico con gli adepti dell'islam. Il processo si trovava già in una fase piuttosto avanzata e stava prendendo una piega assai sfavorevole all'accusato, quando quest'ultimo, nell'ottobre del 1558, evase di prigione.

Dopo una breve sosta a Pavia, Paleologo si fermò a Venezia, presso dei mercanti di sua conoscenza, dopodiché passò per mare a Ragusa (Dubrovnik), con l'intenzione di raggiungere Costantinopoli e Chio. Ma l'Inquisizione, che a Venezia era già sulle sue tracce, inviò a Ragusa le opportune indicazioni, tanto che già l'8 dicembre 1558 Ludovico Beccadelli poteva dare a Ghislieri la notizia dell'arresto di Paleologo nella città dalmata. Da lì fu condotto sotto scorta a Roma, dove venne gettato nella prigione in via della Ripetta. Il processo romano fu senza dubbio la continuazione di quello genovese, anche se, tenendo conto delle proteste dell'accusato, secondo il quale il giudizio sui suoi scritti era stato effettuato in modo estremamente incompetente, il tribunale richiese che questi ultimi fossero inviati a Roma. Quando, il 18 agosto del 1559, una rivolta del popolo di Roma seguita alla morte di Paolo IV liberò i prigionieri della Ripetta, Paleologo, dopo essere rimasto a lungo nascosto, si mise in viaggio per Costantinopoli. Ma ancora una volta l'Inquisizione anticipò le sue mosse, tanto che nel maggio del 1560 fu arrestato e messo in carcere a Chio, da dove, grazie all'aiuto di amici, riuscì di nuovo a evadere nell'ottobre dello stesso anno. Successivamente si tenne nascosto per otto mesi nella stessa Chio, ma in luglio riuscì finalmente a salpare dall'isola. Questa terza fuga suscitò forte malcontento presso l'Inquisizione romana, tanto che in seguito l'inquisitore di Chio Antonio Giustiniani dovette a più riprese dare delle spiegazioni ai suoi superiori. Ma il fuggiasco non fu perso di vista. Secondo la testimonianza dello stesso Paleologo, il 5 marzo del 1561, la Congregazione romana del Sant'Uffizio emise contro di lui una sentenza di morte in contumacia, che successivamente fu eseguita *in effigie*. L'interessato venne a sapere di questa condanna con ogni probabilità mentre si trovava in Francia, nell'autunno del 1561. Fu allora che fece molte conoscenze e strinse numerose amicizie con i protestanti locali, che a quanto pare gli chiesero senza successo di assumere l'ufficio di pastore a Lione, Valenciennes e Bordeaux. Paleologo peraltro riapparve nel mese di gennaio del 1562 a Poissy, dove si stava tenendo un *colloquium* tra ugonotti e cattolici. Fu allora che si mise in contatto con il legato pontificio, il cardinale Ippolito d'Este, e con il nunzio Prospero di Santa Croce, allo scopo di riconciliarsi con la Chiesa. E tuttavia, se la parte ecclesiastica intendeva trattare questi sforzi come espressioni di pentimento da parte di un uomo che per ben tre volte era ricaduto nell'eresia – e che *eo ipso* molto affidabile non doveva certo apparire – Paleologo, da parte sua, chiese apertamente l'assoluzione e una riabilitazione piena.

Durante le trattative entrò in contatto anche con Vincenzo Giustiniani, generale dell'Ordine domenicano, del resto sua vecchia conoscenza, che allora si trovava al Concilio di Trento. Tra maggio e giugno del 1562 si fece vivo proprio a Trento con delle lettere di raccomandazione e con un salvacondotto del cardinale d'Este. Vi trovò un'accoglienza molto prudente, dal momento che i legati papali avevano inviato a Roma alcuni suoi scritti, chiedendo istruzioni in merito alla istanza di Paleologo, oltre alla designazione di un giudice speciale. Pio IV non acconsentì a tali richieste, in considerazione del fatto che la causa era di esclusiva competenza dell'Inquisizione, ma propose di esaminare personalmente tutta la questione se solo Paleologo si fosse presentato a Roma. Egli tuttavia rifiutò la proposta, né tanto meno volle acconsentire a un'abiura segreta presso il cardinale Ludovico Simonetta, continuando a richiedere che venisse riconosciuta la sua innocenza. Così Paleologo lasciò di propria volontà Trento alla fine del settembre del 1562 per recarsi in Boemia.

La decisione fu motivata dal fatto che a Trento egli aveva rinnovato i suoi legami con la diplomazia asburgica, con la quale dovette collaborare già all'epoca del soggiorno a Costantinopoli, ma anche dalla sua pessima situazione economica. Fu allora che cominciò a spacciarsi per un discendente della dinastia dei Paleologi, nobile signore e grande dotto, che dopo aver composto onorevolmente il suo conflitto con l'Inquisizione desiderava fare ritorno a Chio. Grazie a questa leggenda Paleologo riuscì a farsi numerosi amici e protettori, specialmente nei circoli degli umanisti cechi e dei simpatizzanti della Riforma, ma anche negli ambienti di corte. Presentandosi agli uni come un cattolico perseguitato dai crudeli inquisitori e agli altri come un sostenitore delle nuove correnti religiose – e per questo di nuovo perseguitato dagli stessi aguzzini – riuscì efficacemente a tenersi al riparo dall'Inquisizione, che nel frattempo non cessava gli sforzi per farlo cadere nelle proprie mani o perlomeno per farlo cacciare dall'Impero. Questi sforzi, intrapresi per corrispondenza o per mezzo di interventi diretti del nunzio e protrattisi per tutto il decennio durante il quale Paleologo soggiornò in Boemia, provocarono un'evidente radicalizzazione dell'atteggiamento del greco, che alle fine degli anni Sessanta non nascose ai protettori di corte e persino all'imperatore Massimiliano II il suo cambiamento. A causa delle continue ingiunzioni a recarsi a Roma per difendersi presso l'Inquisizione Paleologo cominciò a giocare a carte quasi scoperte. Sapendo bene che Massimiliano II nutriva molte riserve nei confronti della politica religiosa di Pio V, scrisse due lunghe lettere al papa, nelle quali (specialmente nella prima) rivelò i suoi sentimenti antiromani, anti-inquisitoriali e al tempo stesso filo-riformati. È lecito supporre che queste lettere – del resto non inviate – costituissero una specie di abbozzo di un'operetta, progettatta, ma probabilmente mai realizzata, dal titolo *De Ripetano iudicio Romae et de damnatione optimorum et innocentissimorum hominum tempore Pauli IV*. Paleologo questa volta ebbe successo, dato che l'imperatore gli diede tutte le garanzie di sicurezza e uno stipendio annuale, promettendo inoltre di assumerlo al servizio della corte. La cosa tuttavia non andò in porto, dal momento che Paleologo si fece coinvolgere in un ennesimo conflitto, per essersi espresso in modo offensivo sul papa, sul re di Spagna Filippo II e sul duca d'Alba Fernando Álvarez de Toledo e, oltretutto, per non aver accettato di consegnare un domenicano fuggiasco, che si era nascosto a casa sua (probabilmente si trattava di Bonifacio Benincasa). Questa fu la ragione dell'arresto di Paleologo il 30 marzo 1571, a cui seguì la requisizione di certi scritti compromettenti. In prigione rimase fino al luglio del 1571. Dopo la liberazione Massimiliano II, irritato per la sua insubordinazione e cedendo alle pressioni della corte spagnola, gli ordinò di lasciare la Boemia.

Alla metà di settembre del 1571 Paleologo partì per la Polonia. Qui aveva degli amici che lo raccomandarono al re Sigismondo II Augusto, ma poteva contare con ogni probabilità anche sui contatti con la locale chiesa antitrinitaria, dal momento che almeno dal 1570 egli aveva stabilito strette relazioni con i capi della Chiesa antitrinitaria della Transilvania. Questi contatti però sfociarono rapidamente in un'aspra polemica intorno a temi sociali e politici.

Paleologo infatti non condivideva l'egualitarismo e il pacifismo degli unitariani polacchi. Nel 1572 del resto lasciò la Polonia per la Transilvania, e nel 1573 organizzò una spedizione, fallimentare, per raggiungere Costantinopoli e Chio. Il soggiorno in Transilvania, dove per un certo periodo ebbe l'incarico di rettore del Collegio unitariano a Kolozsvar, fruttò numerose opere teologiche che circolarono per lo più manoscritte e che esercitarono un notevole influsso, specialmente sulle concezioni degli unitariani transilvani. Ma la disfatta del partito filoasburgico dell'unitariano Gaspar Bekes, sconfitto da Stefano Bathory nel luglio del 1575, costrinse Paleologo a ritornare in Polonia, dove agì, per proprio conto e senza successo, quale sostenitore dell'elezione di Massimiliano II al trono polacco. Quest'attività peraltro gli consentì di trasferirsi in Moravia, presso il magnate Jetřich di Kunovice, suo vecchio protettore. Paleologo conduceva allora un'intensa attività a favore dell'unitarianismo transilvano radicale. Dopo che il *leader* del movimento, Ferenc Dávid, fu messo in carcere nel 1579, Paleologo divenne uno dei suoi principali difensori.

Non era solo l'attività religiosa di Paleologo in Moravia a mettere in allarme le autorità asburgiche: lo si sospettava per di più di tessere non meglio precisati intrighi con la Polonia e con la Turchia. Il 13 dicembre 1581, su ordine dell'imperatore Rodolfo II, Paleologo venne arrestato e condotto a Vienna, quindi fu rinchiuso nel carcere di Klosterneuburg. La notizia giunse a Roma già in gennaio; al nunzio a Vienna, Giovanni Bonomi, furono date istruzioni perché facesse in modo che l'arrestato venisse messo «in poter del Santo Officio qui, d'onde è fuggito». Nella prima metà del 1581 perciò l'estradizione di Paleologo a Roma rappresentò l'obiettivo principale dell'opera del nunzio. Dopo che le indagini sui legami di Paleologo con gli stati nemici dell'Austria non rivelarono niente di serio, Rodolfo II già alla fine di aprile del 1582 acconsentì che venisse trasferito a Roma, in quanto evaso dalla prigione inquisitoriale. La decisione provocò grande turbamento negli ambienti protestanti, che la trattarono come un pericoloso precedente. Nondimeno Paleologo venne spedito a Roma, dove giunse tra il luglio e l'agosto del 1582.

L'esito del processo era in qualche modo già deciso, specie dopo che Paleologo non volle riconoscere al tribunale romano il diritto di esaminare la sua causa, sostenendo da un lato che come suddito dell'imperatore poteva essere giudicato solo dall'imperatore, e dall'altro rifiutandosi di rinnegare le proprie idee religiose. Il 13 febbraio 1583 si tenne la cerimonia della pubblica lettura della sentenza. Paleologo era condannato a morte. Il 19 febbraio, mentre veniva condotto all'esecuzione, espresse la volontà di riunirsi alla Chiesa. L'esecuzione fu sospesa. Paleologo fece pubblica abiura e perciò venne ricondotto in prigione. Secondo alcune relazioni dell'epoca, nella riunione della Congregazione del Sant'Uffizio del 25 marzo 1583 Gregorio XIII decise di rimandare l'esecuzione «per un pezzo», fino a quando il greco non avesse scritto ai suoi correligionari una revoca delle sue antiche idee. A quanto pare però Paleologo non scrisse quell'atto, nonostante le sollecitazioni di Filippo Neri che andava a trovarlo in carcere; secondo alcune fonti peraltro fu giustiziato «per esser ricaduto in altri mali pensieri». L'esecuzione ebbe luogo il 22 marzo 1585: il greco, riconciliato con la Chiesa, fu decapitato nel cortile della prigione di Tor di Nona e il corpo «con molte sue scritture» venne bruciato sul rogo in Campo dei Fiori.

(L. Szczucki)

Vedi anche

Antitrinitarismo; Beccadelli, Ludovico; Boemia; Estradizione, Inquisizione romana; Filippo II, re di Spagna; Filippo Neri, santo; Genova; Paolo IV, papa; Pio V, papa

Fonti

Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Wien, *Rom Varia 2*, ff.152*r*-183*v*
ACDF, S. O., *Decreta* 1583, ff. 224*r-v*, 255*v*
ACDF, *S. O.*, *St. St.*, Q 3-b, *passim*

Bibliografia

Dostálová-Jeništová 1964, Dostálová-Jeništová 1964(a), Dostálová-Jeništová 1968, Dostálová-Jeništová 1970-1971, Firpo 1977, Landsteiner 1873, Ogonowski 1966, Pirnát 1961, Rill 1963, Rotondò 1974, Szczucki 1971, Szczucki 1972, Szczucki 1980, Szczucki 1994, Urban 1986

Paleotti, Gabriele - Nato nel 1522 da una famiglia ricca di tradizioni umanistico-letterarie e di studi giuridici, Paleotti compì i suoi primi studi sotto la guida di don Nicola Bargilesi. Laureato *in utroque* a Bologna nel 1546, fu lettore di Diritto civile presso lo Studio cittadino, canonico di San Petronio (1549), avvocato di camera del Senato (1552), poi uditore della Rota romana (1556). Durante e dopo l'ultima fase del Concilio di Trento, al quale partecipò come canonista, fece parte della commissione incaricata della revisione dell'Indice paolino. Nel marzo del 1565 venne creato cardinale e il 30 gennaio 1566 fu nominato vescovo di Bologna (dal 1582 arcivescovo). Fin dall'inizio il Sant'Uffizio romano esercitò forti condizionamenti sul suo episcopato: all'atto stesso della sua nomina, papa Pio V impose una pensione di duecento scudi annui sulla mensa vescovile a favore dell'Inquisizione di Bologna. Poco dopo, nel marzo, il pontefice indusse Paleotti a nominare vicario generale Cristoforo Pensabene, almeno dal 1559 collaboratore del Sant'Uffizio e dal 1561 procuratore fiscale del tribunale bolognese. I primi anni dell'episcopato di Paleotti, inoltre, furono segnati dalla più vasta azione antiereticale mai messa in atto in città. Il tribunale vescovile venne coinvolto in pieno nell'attività repressiva e complessivamente, almeno all'inizio, vi fu una buona collaborazione tra l'Inquisizione e le strutture diocesane. Alcuni episodi, tuttavia, mostrarono chiaramente la diffidenza reciproca tra Paleotti e le autorità romane del Sant'Uffizio. Nel 1569, ad esempio, gli inquisitori generali avocarono a Roma il processo contro numerosi collaboratori della Curia vescovile, imputati di avere comminato sanzioni pecuniarie ai contadini che tenevano croci o immagini di santi e della Vergine nei campi. D'altra parte, Paleotti era legato da rapporti di amicizia con alcuni personaggi in passato processati per eresia, che continuavano ancora a essere sorvegliati dagli inquisitori, da Ulisse Aldrovandi a diversi canonici regolari di San Salvatore; il vescovo, inoltre, era incline in generale al recupero degli eretici più con la persuasione che con la forza.

A partire dagli anni Settanta il rapporto del vescovo col Sant'Uffizio peggiorò, tanto che Paleotti, nel 1584, sentì il bisogno di stipulare una convenzione con l'inquisitore Eliseo Capys da Venezia (rinnovata l'anno seguente col successore di Capys, Giovanni Antonio Spadini da Foiano). Nel documento si auspicava una maggiore collaborazione tra i due tribunali, ponendoli su un piano di sostanziale parità. In quello stesso anno, Paleotti istituì la carica di «vicario al Sant'Ufficio», rappresentante del vescovo in tutto ciò che riguardava le attività inquisitoriali; il primo a ricoprire l'incarico fu Alfonso Paleotti, lontano parente del vescovo e arcidiacono della cattedrale di Bologna. Non sappiamo se l'impegno alla collaborazione venisse rispettato o se, com'è più verosimile, gli accordi venissero di fatto vanificati dalla progressiva acquisizione da parte del Sant'Uffizio dell'esclusiva competenza sui delitti di eresia.

Proseguendo l'attività già iniziata durante il Concilio, Paleotti fu inoltre tra i componenti della Congregazione dell'Indice (entrò a farne parte ufficialmente il 28 ottobre 1582). Qui egli sostenne la parità dei poteri di vescovi e inquisitori in materia di censura libraria, in particolar modo riguardo alla concessione dei permessi di lettura dei volgarizzamenti biblici, cercando invano di contenere lo strapotere dell'Inquisizione. Morì a Roma nel 1597.

(G. Dall'Olio)

Vedi anche

Aldrovandi, Ulisse; Arti figurative: il controllo; Bologna; Con-

cilio di Trento; Congregazione dell'Indice; Permessi di Lettura; Vescovi, Italia

Bibliografia
Dall'Olio 1999, Fragnito 1997, Prodi 1959-1967, Prosperi 2001(a)

Palingenio Stellato, Marcello v. *Stellato, Marcello Palingenio*

Pallavicino, Ferrante - Penultimo degli otto figli del marchese Giangirolamo Pallavicino di Scipione, famiglia al servizio dei Farnese, Ferrante nacque a Parma il 23 marzo 1615. Poco dopo la morte del padre, fu costretto a prendere i voti presso i Lateranensi di Santa Maria della Passione a Milano. Marcantonio da Parma, questo il nome da lui scelto, emerse nello studio della filosofia e della teologia. Compiuti i due anni di noviziato, i superiori lo indirizzarono a San Giovanni in Verdara, nei pressi di Padova. L'aria che si respirava nella città veneta era congeniale agli interessi del giovane canonico: dall'averroismo all'aristotelismo eterodosso di Cesare Cremonini, mordace antigesuita, fino all'insegnamento di Galileo Galilei, tutto contribuiva a creare un'aura leggendaria attorno allo storico Studio. Nella vicina Venezia, Pallavicino visse gran parte della sua breve esistenza, assaporando i piaceri della vita negatigli da una clausura senza vocazione. Nel 1635 uscì a Padova la sua prima opera, *Il sole nei pianeti*, che gli valse la protezione di Giovan Francesco Loredano, allievo di Cremonini e giovane mecenate, il quale lo accolse nell'Accademia degli Incogniti con il nome di Occulto. Rientrato in convento, non più a Verdara, ma a Santa Maria della Carità, a Venezia, il parmense riprese gli studi, addottorandosi neanche ventitreenne. Fama e successo giunsero con la pubblicazione del romanzo *Taliclea*, nel 1636, cui seguiranno venti titoli all'incirca, fino al fatale 1640. Una vena prolifica, che gli procurerà gioie e dolori: nel secolo della dissimulazione, Ferrante scelse di essere sincero, fino in fondo.

Nel 1638 si alienò i possibili favori di Odoardo Farnese, con la stesura dei *Successi del mondo dell'anno MDCXXXVI*. Doveva essere un omaggio al duca di Parma nella speranza mai realizzata di divenirne lo storico di corte, ma si rivelò un fallimento, per eccesso di verità esposta. Neanche un anno era trascorso e il sacerdote fresco di nomina decise di denunziare le nefandezze di cui si macchiavano coloro che rispondevano al nome di «uomini di Dio»: con *La pudicizia schernita*, suscitò la reazione del nunzio apostolico a Venezia, monsignor Decio Francesco Vitelli, che da allora in poi sarà il più accanito dei suoi persecutori, e della Compagnia di Gesù, chiamata in causa nel libello. Il 12 maggio 1639 l'opera venne messa all'Indice. Ma la penna di colui che meritò l'appellativo di «flagello dei Barberini» per le accuse dirette contro il nepotismo e il malgoverno di Urbano VIII, non conobbe soste: dopo una permanenza a Genova e un probabile e tuttora incerto viaggio in Francia, Ferrante rientrò a Venezia, dove compose *Il corriero svaligiato*, atto d'accusa agli spagnoli e alla Chiesa, rei del servilismo e dello sfacelo della Penisola; ma il manoscritto venne sequestrato da Alvise Querini, segretario dei Riformatori dello Studio di Padova. Amareggiato, Ferrante accettò l'incarico di cappellano al seguito del duca di Amalfi, verso la Germania devastata dalla guerra dei Trent'anni. Era il 1640: l'anno della svolta spirituale nella vita del parmense. In terra tedesca egli conobbe le atrocità di cui sono capaci gli uomini, anche in nome di quel Dio cui aveva prestato giuramento. Un episodio in particolare gli cambierà la vita: aver assistito un calvinista francese che, condannato al supplizio della ruota, spese le ultime ore di vita professando la propria fede e accusando la Chiesa cattolica di aver smarrito la cristianità. Travolto da sentimenti contrastanti, Ferrante lasciò la Germania e si recò in Francia, per poi far ritorno a Venezia (1641), dove gli amici stentarono a riconoscerlo.

Deciso a perseguire la verità, diede alle stampe, clandestinamente e con lo pseudonimo di Ginifacio Spironcini, il *Corriero*, rimpolpato di invettive ancora più esplicite contro il papa e la sua Chiesa, la censura, la compravendita delle cariche ecclesiastiche. Tradito da un prete che viveva di delazioni, e che venderà le copie clandestine del libro a peso d'oro, Ferrante cadde nelle mani di Vitelli, che lo fece rinchiudere in un «camerotto», facendo mettere all'Indice il vituperato testo. Liberato sei mesi dopo, forse grazie a Odoardo Farnese, impegnato nella guerra di Castro contro Urbano VIII, Ferrante si lasciò coinvolgere in quella contesa. I Barberini, con un espediente, avevano invaso il possedimento farnesiano, scomunicando il duca e mirando alla conquista di Parma. Per sdebitarsi e dar sfogo alla propria ira nei confronti di un pontefice che, a dispetto dell'età avanzata, si rivelava ancora avido e degno dell'aneddoto che narra come avesse fatto uccidere tutti gli uccelli dei giardini vaticani per riposare la notte, Ferrante scrisse la *Baccinata ovvero Battarella per le api barberine, in occasione della mossa delle armi di N. S. Urbano ottavo contro Parma* (1642). Era la sua condanna a morte: vistosi negato rifugio dai superiori, lasciò la tonaca, peregrinando fino a trovare asilo presso gli amici veneziani Loredano e Venier. Compose frattanto, oltre a *La Retorica delle puttane*, aretinesco libretto diretto contro i gesuiti, il *Dialogo molto curioso e degno tra due gentiluomini Acanzi*, sulla guerra di Castro. I Barberini ordirono la vendetta: facile a essere ingannato e tradito, Pallavicino si affidò a un francese, detto Morfì (in realtà Charles de Bresche), grazie al miraggio di un incarico nella corte di Richelieu. Da Bergamo alla Ginevra calvinista, dove farà pubblicare alcuni manoscritti, e dove affidò a uno stampatore *Il divortio celeste*, la più eterodossa delle sue opere, il parmense si lasciò condurre, a sua insaputa, fino ad Avignone, terra pontificia; era il dicembre del 1642. Torturato, incatenato come una belva, fu sommariamente processato e costretto a rendere piena confessione, come risulta dal *Costituto fatto in Avignone il 25 agosto 1643 e Atti del processo cominciato a Venezia nel 1643 e finito in Avignone nel 1644* (BAV, *Barb. Lat.* 6157). Il 5 marzo 1644, colpevole di «lesa maestà umana e divina», privato delle insegne ecclesiastiche, colui che Giorgio Spini definì «una delle figure più singolari dell'irreligioneria del Seicento» (Spini 1983: 177) veniva decapitato, e prendeva vita il mito. Le sue opere, quasi tutte all'Indice, attraversarono l'Europa, e del leggendario autore rimane il ricordo anche nella *Chartreuse de Parme* di Stendhal. Urbano VIII gli sopravvisse pochi mesi, e il successore, Innocenzo X, ordinerà un'inchiesta sui beni dei Barberini, che saranno in gran parte confiscati. Il traditore Morfì verrà pugnalato da un sicario nel 1646.

(A. L'Episcopo)

Vedi anche
Avignone; Libertinismo; Padova; Urbano VIII, papa; Venezia

Bibliografia
Antonini 1990, Brusoni 1655, Coci 1983, Kermol 1990, Spini 1950, Spini 1983, Urbinati 2004

Panciera, Giovanni, *detto* l'Orbo - Suonatore di lira, dovette il soprannome di 'orbo' al fatto di essere cieco dalla nascita. Processato per eresia a Rovigo nel 1569, il suo caso fu quello di uno degli ultimi membri del cospicuo gruppo eterodosso che si era formato nella città intorno alla metà del secolo ed era stato oggetto di un'accanita e dura persecuzione da parte delle autorità ecclesiastiche. Al consistente nucleo anabattista segnalato a Rovigo nella confessione di don Pietro Manelfi si era aggiunto un nutrito gruppo di varia tendenza, tra lo spirituale e il calvinista, raccolto tra la villa di Lucrezia Gonzaga Manfroni a Fratta e l'Accademia rodigina degli Addormentati fondata dal cavaliere Giovanni Domenico Roncalli nel 1553. Qui si erano incrociati i percorsi di molte figure rilevanti della cultura e delle dinamiche ereticali di allora e si era

venuta formando una comunità di fede riformata. Vi si incontrano i nomi di inquieti personaggi di passaggio, come Ortensio Lando e Tiziano, insieme a quelli del poeta e scrittore Luigi Groto detto il Cieco d'Adria, di Ottaviano Giglioli, cognato di Roncalli, e di sua moglie, del notaio Domenico Mazzarello, dell'umanista Antonio Riccoboni: e poi Cesare Pecenini, Ludovico Abioso, Gian Domenico da San Fantino speziale, il mastro spadaro Cristoforo, Niccolò Buccella, il giurista senese Pietro Illicino, il medico Giovanni Battista Minadois, il notaio Gerolamo Biscaccia e altri ancora. Il processo a Panciera prese avvio dalle testimonianze e dalle voci raccolte dal vescovo Giulio Canani, frate domenicano ferrarese, che interpretò il suo ufficio pastorale alla luce degli indirizzi dati da Pio V nel senso di una lotta dura e accanita contro gli eretici. Canani avviò la sua opera nel ricordo della presenza a Adria dell'anabattista Benedetto d'Asolo e nella convinzione che le tracce della peste ereticale fossero ancora numerose in quella sede vescovile da lui descritta come un gruppo di capanne abitate da poveri contadini. Nel 1567 si era autodenunziato e aveva abiurato Luigi Groto, detto il Cieco d'Adria, lettore di Erasmo, di Machiavelli e di Agrippa von Nettesheim, dalle sospette opinioni antitrinitarie. Seguì due anni dopo il primo avvio del procedimento contro un personaggio anch'egli cieco ma di tutt'altro ambiente e livello sociale e culturale: l'Orbo Panciera. Durante una visita pastorale a Lendinara il vescovo seppe dal medico del paese, Albano dei Conti, dei sospetti di eterodossia gravanti sull'Orbo. Questi indizi rafforzarono quanto già era emerso dal processo inquisitoriale contro i fratelli Aristotile e Cesare Aldiverti (detti anche dei Picenini) che si era tenuto nel 1564 e si era concluso con l'abiura. Il notaio Aldiverti era membro dell'Accademia degli Addormentati, diventata rapidamente un «ricetto di eresie e forse d'altre male operazioni», secondo i rettori veneti (Marchi 1969: 61). Il processo all'Orbo Panciera si aprì il 19 marzo 1569. Il 20 marzo fu raccolta la deposizione di Cesare Aldiverti: disse che aveva conosciuto l'Orbo dodici o quattordici anni prima come suonatore di lira in casa di un lavoratore del podere 'la Gianuola'. L'Orbo ascoltava allora la lettura di un libro, forse di Bernardino Ochino, fatta da Aldiverti e lo «laudava et aprovava per buono» (Zanella 2009: 122). Testimoniò contro l'Orbo anche il medico Albano dei Conti, che lo accusò di aver accolto la dottrina della predestinazione assoluta. Il vescovo a questo punto ordinò di ricercare l'Orbo per arrestarlo. Ma il capitano che andò per arrestarlo non lo trovò: i vicini lo avevano visto andarsene con il sacco in spalla. Intanto i giudici raccoglievano altre testimonianze su di lui, tutte indicative di opinioni non ortodosse. Il curato locale ammise di avergli dato la comunione ma senza confessarlo perché per la confessione l'Orbo si rivolgeva ai predicatori di passaggio. Un altro prete, curato alla Prisciana, riferì frasi dell'Orbo di negazione del valore dei voti e di critica del papa e dei cardinali «che hanno tanta entrata, et lui va così mendico» (*ibid.*: 126) e confermò che aveva fama di eretico ma che non l'aveva denunziato per paura di vendette. Il 27 giugno, non essendosi presentato l'imputato, Canani e l'inquisitore, insieme al podestà di Rovigo, lo condannarono per eretico contumace da dare in mano al braccio secolare se entro quaranta giorni non si fosse consegnato spontaneamente. Intanto continuarono i tentativi di rintracciare e catturare l'Orbo, tutti andati a vuoto. L'uomo era scomparso. Le ricerche che se ne fecero in mezzo ai campi e ai canali della zona andarono a vuoto. Non lo si ritrovò più vivo. Quel che accadde allora lo si seppe solo diverso tempo dopo, dalle voci raccolte tra gli abitanti e soprattutto da una lettera di denunzia che fu spedita il 15 agosto 1571 al vescovo da un nipote dell'Orbo, Guidone Panciera. Guidone si era mosso a scrivere quella denunzia per desiderio di vendetta contro colui che, già amico e compagno di fede dell'Orbo, era diventato il suo assassino. Ecco cos'era accaduto: l'Orbo si era spaventato per l'intimazione del vescovo e aveva cercato nascondiglio e aiuto dai suoi amici e compagni di fede. Senza mezzi e senza ricovero, minacciò di consegnarsi all'Inquisizione e di denunziare i nomi dei suoi antichi compagni. Spaventato dalla minaccia uno di loro, Marco Fichente, il capo riconosciuto di quegli «achademici» della «ereticha seta» (cioè setta), come lo definì Guidone Panciera (*ibid.*: 134) lo aveva ammazzato. Un abitante della Canda, Giacomo Montagnana, raccontò così quello che era accaduto: «El fu coppato et trato nel canal, sepulto in sagrato et poi deseterato et sepulto in una giara et cavato fu brusato sopra l'arzere» (*ibid.*: 139). Sull'argine si era consumato il corpo dell'Orbo, così come sugli argini era trascorsa la sua vita e si erano svolti gli incontri suoi e la sua predicazione ereticale in mezzo ai contadini della Canda, piccolo borgo nei pressi di Rovigo. In quell'ambiente, tra i campi o all'osteria, l'Orbo passava le sue giornate in compagnia di Fichente che era «il suo scritarin» e anche colui che gli leggeva i libri proibiti, tra i quali il testo fondamentale era il catechismo di Calvino. L'efficacia di quella predicazione campestre era stata notevole. Lo attestò Giulio da Civitavecchia, un domenicano che aveva predicato per la Pasqua del 1569 proprio alla Canda, in una lettera che mandò a Canani il 23 aprile 1569. Il frate raccontò che il giorno di Pasqua gli si era presentato un contadino piuttosto anziano, di pelo rosso, che si chiamava Domenico, abitante sugli argini di Salvaterra. Dopo l'assoluzione gli aveva dato per penitenza l'ordine di comprare un'immagine di santi perché lui e i suoi figli potessero recitare davanti a quella le orazioni della sera. Domenico disse che «haverebbe compro un crucifisso, ma che non voleva comprar santi»: e chiese a bruciapelo al frate se pensava che il giorno del Giudizio ci fosse bisogno di avvocati. E avendo il frate ammesso che no, il contadino ribatté: «Adunque perché volete che io compri li santi et li invochi?» (*ibid.*: 130-131). La discussione si era chiusa e il domenicano ne era uscito convinto che quell'uomo fosse «luterano marcio».

La storia dell'Orbo si chiuse con l'appendice di alcuni roghi. Il 18 giugno 1571 Canani annunciò alla Congregazione del Sant'Uffizio il rogo del corpo dell'Orbo. Il 31 ottobre 1571 fu ordinato il rogo del corpo dissepolto di Marco Fichente. Il 27 novembre si compié il rito della esumazione e del rogo. Ma oltre ai morti, a Rovigo si bruciavano i vivi: il 27 aprile 1570 era stato bruciato Gerolamo Biscaccia. L'8 settembre 1570 toccò ad Alfonso Ariano. Dopo di allora i vescovi di Adria poterono inviare relazioni tranquillizzanti sull'ortodossia della loro diocesi, dove l'Inquisizione romana si occupava ormai solo di casi di magia e di stregoneria (come quelli contro Agnese Panzarina, del 1635, di Girolama Cardin del 1654, di Caterina Segò nel 1656), o tutt'al più delle bestemmie ereticali.

(A. Prosperi)

Vedi anche

Adria; Anabattismo; Antitrinitarismo; Lando, Ortensio; Manelfi, Pietro; Ochino, Bernardino; Pio V, papa; Tiziano, predicatore anabattista

Bibliografia

Malavasi 1972, Malavasi 2005, Marchi 1969, Prosperi 2000, Seidel Menchi 1987, Zanella 2009

Paolo III, papa (Alessandro Farnese) - Il suo lungo pontificato (1534-1549), che chiuse la stagione dei papi medicei del primo Cinquecento, fu un punto di svolta, ma anche un periodo straordinariamente complesso e contraddittorio nella storia del cattolicesimo. Paolo III fu il papa che emanò la *Licet ab initio*, la bolla con cui, il 21 luglio 1542, nasceva l'Inquisizione romana, e che al tempo stesso, tre anni dopo, convocava il Concilio a Trento; analogamente, tra i cardinali da lui creati vi furono Giovanni Morone, destinato a essere processato dal Sant'Uffizio nel 1557, e Giampietro Carafa, che di quel processo sarebbe stato il principale artefice.

Figlio di Pierluigi e di Giovannella Caetani, Paolo III divenne papa dopo una lunga e fortunata carriera nella Curia romana, pro-

piziata da un'attenta e spregiudicata politica familiare (la sorella Giulia fu amante di Alessandro VI). Cardinale fin dal 1493, legato al Patrimonio in quello stesso anno, poi legato della Marca (1502), fu amministratore – in qualità di cardinale diacono –, quindi vescovo (dal 1519) di moltissime diocesi, tra cui Parma, Benevento, Vence, Bitonto, Anagni. La posizione raggiunta in Curia, intanto, si fece sempre più solida, tanto che il Farnese sfiorò il pontificato nel conclave del 1521-1522, da cui uscì papa Adriano VI. Anche nella successiva elezione fu l'unico candidato che riuscì a contendere la vittoria al cardinale Giulio de' Medici (poi Clemente VII). Morto quest'ultimo, dopo un brevissimo conclave venne finalmente eletto e assunse il nome di Paolo III; era il 13 ottobre 1534.

Gli osservatori contemporanei ritenevano che Paolo III, giunto al pontificato all'età di sessantasei anni e in non buone condizioni di salute, sarebbe vissuto ancora per poco. Secondo Francesco Guicciardini, anzi, fu proprio questa una delle principali ragioni della sua elezione. L'altra fu che Paolo III appariva sostanzialmente neutrale tra le due potenze che si contendevano il dominio in Italia e in Europa, l'imperatore Carlo V e il re di Francia Francesco I. Egli fu dunque considerato il candidato più idoneo alla convocazione di un Concilio ecumenico, che sembrava ormai improrogabile. Di fatto, Paolo III mostrò serie intenzioni di riforma, ravvisabili in particolar modo nelle creazioni cardinalizie; durante il suo pontificato vennero infatti elevati alla porpora uomini come Gasparo Contarini, Jacopo Sadoleto, Federico Fregoso, Marcello Cervini, Gregorio Cortese, Pietro Bembo e Tommaso Badia, oltre ai già menzionati Carafa e Morone. A personalità come queste si deve la redazione di documenti come il *Consilium de emendanda ecclesia* (1537), una delle più coraggiose denunce dei mali della Chiesa del Cinquecento. D'altra parte, Paolo III fu anche artefice dello scandaloso innalzamento al cardinalato del quattordicenne Alessandro Farnese, primogenito di suo figlio Pierluigi, e dell'altro nipote Guido Ascanio Sforza, figlio della figlia Costanza. Del pari, la sua linea di neutralità sul piano politico, oltre che alla convocazione del Concilio, fu funzionale anche all'acquisizione di uno spazio politico per i suoi familiari, trovato alla fine in Parma e Piacenza, assegnate come ducato prima al figlio Pierluigi (1545), poi al nipote Ottavio.

Analoghe oscillazioni si possono ravvisare nella politica più propriamente religiosa di Paolo III. All'indomani del fallimento dei colloqui di Regensburg (Ratisbona, 1541), quando il cardinale Contarini fu fatto oggetto di accuse durissime da parte degli zelanti del collegio cardinalizio (tra cui il Carafa) per essersi dimostrato troppo cedevole nei confronti dei protestanti, il pontefice, pur non approvando interamente il suo operato, non gli fece mai venir meno la propria fiducia e anzi, l'anno seguente, gli affidò l'importante legazione di Bologna. Per di più, nel giugno di quello stesso 1542, creò cardinali Morone e Badia, che erano stati due dei più stretti collaboratori del Contarini a Ratisbona. È stato pertanto ipotizzato che l'emanazione della *Licet ab initio*, lungi dal rappresentare la reale volontà politica di Paolo III, fosse una concessione a Carafa e agli altri intransigenti, con la quale il papa intendeva assicurarsi la possibilità di continuare ad affidare le sorti della riforma della Chiesa a uomini di alto profilo spirituale e culturale anche se aperti alle novità e inclini al dialogo con i protestanti. Una conferma di queste ipotesi è la nomina di Reginald Pole e Morone a legati al Concilio, in seguito alla prima (fallita) convocazione a Trento del 1542. D'altra parte, quando la neonata istituzione cominciò a mettere sotto osservazione la cosiddetta *Ecclesia Viterbiensis*, ossia il circolo di discepoli del defunto Juan de Valdés che si era riunito a Viterbo attorno al Pole, fu con ogni probabilità anche la protezione del papa a impedire clamorose azioni giudiziarie – che avrebbero invece avuto luogo durante i pontificati di Giulio III e, soprattutto, di Paolo IV (Giampietro Carafa). La moderazione di Paolo III emerge anche dalla conclusione del primo procedimento contro il protonotario fiorentino Pietro Carnesecchi, che nel 1546 era stato citato a comparire di fronte agli inquisitori generali. Giunto a Roma, Carnesecchi venne ricevuto dal pontefice in persona, che lo assolse in forma extragiudiziaria, imponendo la propria volontà al recalcitrante Carafa. Oltre (e forse più) che di una certa moderazione, questi comportamenti sembrano altrettanti indizi di una volontà di controllo del pontefice sulla repressione dell'eresia. Ciò è testimoniato tra l'altro dal fatto che le azioni antiereticali condotte a Bologna nel 1543 furono coordinate dal cardinale Alessandro Farnese; anche a Roma, a quanto pare, i processi contro i 'luterani' Juan Ramírez e Diego de Enzinas (1545-1547) venivano seguiti attentamente dal cardinal nipote (secondo alcune testimonianze, peraltro dubbie, Enzinas sarebbe stato addirittura condannato al rogo a Roma nel 1547).

Nel cercare di ricostruire l'atteggiamento di Paolo III nei confronti dell'Inquisizione e della sua attività, siamo comunque costretti a basarci su tracce indirette, data la scomparsa di gran parte della documentazione inquisitoriale anteriore al 1559. Allo stesso modo, ignoriamo quasi del tutto le motivazioni profonde delle azioni del pontefice, che – com'è stato ipotizzato – potrebbero risiedere nella sua formazione umanistico-letteraria, ostile alla rigidità dei teologi e favorevole a discussioni e confronti più aperti. Se paragonato ai pontificati successivi, quello di Paolo III poté apparire a coloro che lo ricordavano molti anni dopo come un momento di relativa libertà di espressione: «In quel tempo che [...] vivea papa Paulo 3° [...], parea che non fosse prohibito il ragionare e tratare di cose de luterani», ricordò ad esempio durante un processo celebrato nel 1568 il sacerdote di Cento don Giovanni Battista Rosati (AAB, *Ricuperi Attuariali*, reg. 250, c. 9*v*). Naturalmente si deve tener conto della distorsione operata dalla memoria e, forse, anche della strategia difensiva dell'imputato; ma resta il fatto che espressioni come quella di Rosati, che non è raro incontrare nei processi inquisitoriali degli anni Sessanta, rappresentano assai efficacemente il ruolo ambiguo del pontificato di Paolo III nella politica di controllo e di repressione della devianza del cattolicesimo dell'età moderna: colui che diede il suo avallo alla fondazione dell'Inquisizione romana fu anche in grado di contenerne i rigori.

(G. Dall'Olio)

Vedi anche

Badia, Tommaso; Bembo, Pietro; Carlo V, imperatore e re di Spagna; Carnesecchi, Pietro; Concilio di Trento; Contarini, Gasparo; Cortese, Gregorio; Fregoso, Federico; *Licet ab initio*; Marcello II, papa; Morone, Giovanni; Paolo IV, papa; Pole, Reginald; Sadoleto, Jacopo; Valdesianesimo

Bibliografia

Benzoni 2000, Firpo-Marcatto 1998-2000, Fragnito 1989, Prosperi 1996, Seidel Menchi 2003

Paolo IV, papa (Gian Pietro Carafa) - Napoletano dal carattere impulsivo e ostinato, Gian Pietro Carafa (1476-1559, papa dal 1555 al 1559) è indiscutibilmente da considerarsi come il 'padre' del Sant'Uffizio romano, la 'nuova' Inquisizione che egli guidò sin dal 1542 dopo averne caldamente perorato l'istituzione con Paolo III. Proveniente da una nobile famiglia napoletana, nacque il 28 giugno 1476 secondo alcune fonti a Sant'Angelo a Scala, secondo altre a Capriglia (luoghi entrambi dell'avellinese), figlio di Giovanni Antonio e di Vittoria Camponeschi. Fu introdotto negli ambienti romani dal potente zio cardinale Oliviero Carafa (1430-1511): la prima tappa della sua carriera in Curia fu la nomina a cameriere segreto nel 1500 (sotto Alessandro VI), cui seguì nel 1503 (sotto Giulio II) la nomina a protonotario apostolico. Il 30 luglio 1505 fu nominato vescovo di Chieti: risiedette stabilmente in quella diocesi dal 1507 al 1513, dedicando molta cura all'attività di riforma. Nei primi due decenni del secolo svolse anche varie missioni diplomatiche al servizio della Sede Apostolica: fu legato straordinario di Giulio II a Napoli presso Ferdinando il Cattolico

nel 1506-1507; nunzio di Leone X in Inghilterra presso Enrico VIII dal 1513 al 1515; e, dopo avere soggiornato nelle Fiandre presso la reggente Margherita d'Austria fino al 1517, accompagnò nel settembre di quell'anno il giovane re Carlo in Spagna, dove rimase sino all'inizio del 1520. Sebbene non molto gradito al futuro imperatore, questi lo propose per il vescovato di Brindisi: la nomina fu ratificata nel concistoro del 20 dicembre 1518, senza che Carafa rinunciasse per questo al vescovado di Chieti. A partire dal 1520 partecipò alle attività romane dell'Oratorio del Divino Amore, nell'ambito del quale conobbe molti futuri amici e collaboratori, tra i quali Gaetano di Thiene, Paolo Consiglieri e Gian Matteo Giberti. Nel 1524 insieme a Gaetano di Thiene fondò l'Ordine dei chierici regolari, più comunemente detto dei teatini (dal nome latino della città di Chieti), rinunciando ai suoi vescovati. Nel maggio 1527 assistette al sacco di Roma messo in atto dai lanzichenecchi di Carlo V. Scampato alle violenze, dalla città del papa riparò avventurosamente a Venezia nel giugno 1527, stabilendosi con i suoi teatini presso l'oratorio di San Nicola da Tolentino. Nel corso del lungo soggiorno veneziano, che si protrasse fino al 1536, Carafa si dedicò all'organizzazione e allo sviluppo dell'Ordine, per il quale ottenne importanti concessioni papali nel 1529 e nel 1533. Sotto la sua guida, i teatini si dedicarono a un'intensa attività di predicazione e di propaganda contro gli eretici e per la riforma della Chiesa nel territorio della Repubblica di Venezia. Carafa intrattenne strette relazioni con l'amico Giberti, vescovo di Verona, che aiutò nell'attività di riforma della sua diocesi a più riprese (sin dal 1527). Nel 1528-1529, su incarico di Clemente VII, si adoperò, con successo, per ottenere la sottomissione della comunità greca di Venezia alla Chiesa di Roma.

Dal 1530 Carafa procedette contro Girolamo Galateo e altri francescani conventuali sospettati d'eresia. Il soggiorno veneziano, infatti, costituì per lui un fondamentale periodo di riflessione sulla situazione della Chiesa del tempo e di elaborazione di idee che avrebbe tentato di concretizzare in seguito, come capo della 'nuova' Inquisizione e quindi come pontefice. Espressione matura dei suoi sentimenti e progetti fu il memoriale *De Lutheranorum haeresi reprimenda et ecclesia reformanda* che nel 1532 fece pervenire a Clemente VII da Venezia: vi deprecava la diffusione delle eresie e la corruzione del clero nella Serenissima e nel suo dominio e suggeriva al pontefice le linee da seguire per porvi rimedio. Dall'analisi della particolare situazione religiosa veneziana Carafa giunse così a proporre soluzioni che potevano essere applicate su ben più larga scala: per rimediare alla diffusione della «peste» della «heresia luterana« nella Repubblica di Venezia, alimentata innanzi tutto dagli «apostati» (religiosi vaganti), nonché dalla «maledetta nidata» di alcuni frati minori conventuali (tra i quali Galateo e Bartolomeo Fonzio), occorreva controllare e disciplinare l'attività di predicatori e confessori, imporre l'obbligo di residenza ai vescovi, impedire le ordinazioni sacerdotali fatte per denaro, intervenire contro la diffusione dei libri ereticali e riformare gli Ordini religiosi. Ma il più efficace tra i rimedi, agli occhi di Carafa, restava comunque il ricorso all'Inquisizione, che andava strappata dalle mani degli inetti frati minori della città e doveva essere completamente riorganizzata.

Nel settembre 1536 Paolo III richiamò Carafa a Roma perché facesse parte della commissione incaricata di redigere il *Consilium de emendanda Ecclesia*, e il 22 dicembre di quello stesso anno lo nominò cardinale. A partire dal suo rientro a Roma Carafa si affermò come il capo indiscusso del partito curiale degli 'intransigenti', che di fronte al disordine creato dalla Riforma protestante si facevano portatori di una religiosità rigida, austera e dogmatica e intendevano chiudere ogni porta al dialogo, concependo come unico rimedio la repressione violenta di ogni forma di deviazione dottrinale. Gli avversari più pericolosi, agli occhi di Carafa, apparvero proprio quelle figure che, restando all'interno della Chiesa romana, propugnavano comunque una riconciliazione con i riformati, sulla base di una concezione molto interiorizzata della religione, che svalutava le opere e le pratiche esteriori, e si basava su pochi *fundamentalia fidei*: il nascente gruppo degli 'spirituali'. Così, mentre le correnti ireniche si adoperavano in un disperato tentativo di ricucire lo scisma protestante – nel 1541 si svolsero i colloqui di Ratisbona a cui partecipava il cardinale Gaspare Contarini, punto di riferimento degli 'spirituali', che l'anno seguente moriva –, Carafa insisteva con Paolo III perché si intraprendesse la via della repressione più dura del dissenso religioso: il 21 luglio 1542, con la bolla *Licet ab initio*, cedendo proprio ai consigli e alle pressioni di Carafa, Paolo III istituì la Congregazione del Sant'Uffizio, la 'nuova' Inquisizione alla testa della quale fu messo Carafa stesso, coadiuvato da altri cinque cardinali inquisitori.

Con la conduzione del Sant'Uffizio Carafa riuscì ad acquisire un prestigio e un potere in Curia tali da permettergli in seguito l'ascesa al papato. L'Inquisizione infatti fu usata anche come potente mezzo per screditare gli avversari. L'episodio più eloquente avvenne del 1549, quando Carafa portò in conclave documenti inquisitoriali contro il cardinale Reginald Pole per impedirne l'elezione papale. In quell'arco di tempo crebbe d'altra parte l'ostilità di Carlo V, protettore degli 'spirituali' porporati Giovanni Morone e Pole, contro il cardinale napoletano: sempre nel 1549 l'imperatore impedì a Carafa di prendere possesso della diocesi di Napoli, ponendo un pesante veto sulla sua possibile elezione al soglio papale. Ma la morte di Paolo III (1549) e l'elezione a pontefice di Giulio III (1550) non frenarono affatto l'impeto inquisitoriale di Carafa: l'inchiesta contro Morone fu avviata proprio sotto il nuovo papa, e a sua insaputa. Giulio III impose poi la cassazione del processo, ma Carafa, clamorosamente, si rifiutò di obbedire. Nel 1551 fu la volta del vescovo di Bergamo Vittore Soranzo, i cui contatti e la cui azione pastorale lo avevano reso sospetto di luteranesimo. Soranzo fu convocato a Roma, venne arrestato e fu sottoposto a un processo che si concluse con l'abiura. La protezione degli amici 'spirituali' fu fondamentale nell'attenuare gli esiti di quella causa: di fatto 'perdonato' da Giulio III, che intervenne di persona in contrasto con Carafa, nel 1554 Soranzo fu reintegrato nella sua diocesi.

Con la morte di Giulio III le cose cambiarono radicalmente: dopo la brevissima parentesi di Marcello II, Carafa, ormai quasi ottantenne, fu eletto papa il 23 maggio 1555. Il nuovo pontificato fu tutto all'insegna della lotta contro eretici e infedeli: non a caso uno dei primi atti di Paolo IV fu l'emanazione della bolla antiebraica *Cum nimis absurdum* (14 luglio 1555) e durante il suo pontificato la comunità marrana di Ancona subì alcune condanne esemplari. Tuttavia la categoria di infedeli, nella visione di Carafa, arrivò persino a comprendere sovrani come Carlo V e Filippo II. Egli infatti concepì la sua guerra contro gli spagnoli come una «crociata di scudi cristiani» contro un «imperatore eretico» e contro suo figlio, che dimostrava di camminare sulla strada del padre, come si evince in modo molto netto dalle sue conversazioni con l'ambasciatore veneziano Bernardo Navagero, con cui papa Carafa sviluppò un particolare rapporto di confidenza e simpatia. Oltre ai rancori personali, Paolo IV rimproverava a Carlo V di essere stato troppo tollerante nei confronti dei protestanti tedeschi, dimostrando di avere mal digerito sia l'*Interim* (1548) sia la successiva pace di Augusta (1555), e in Spagna di avere favorito l'eresia 'spirituale' e Juan de Valdés, che aveva introdotto le nuove istanze religiose in Italia attraverso il suo circolo napoletano. La guerra, iniziata nel settembre 1556 dopo un anno di tensioni seguite all'esproprio dei possedimenti pontifici dei Colonna, protetti dagli imperiali, ebbe per il papa un esito catastrofico, nonostante l'alleanza francese: le truppe del duca d'Alba Fernando Álvarez de Toledo, viceré di Napoli, avanzarono sino alle porte di Roma e i francesi furono costretti a ritirare l'appoggio militare dato al pontefice in seguito alla clamorosa disfatta subita nelle Fiandre, a Saint Quentin (10 agosto 1557). La pace di Cave del settembre 1557 sancì la fine delle ostilità. Da allora in poi l'atteggiamento di Paolo IV nei confronti di Filippo II cambiò radicalmente, e non solo per ragioni di opportunità politica. Nei brevi inviati al nuovo

re di Spagna a partire dalla fine del 1557 non mancano infatti attestazioni di stima per il giovane sovrano, precedentemente tanto vituperato, dovute soprattutto al suo pieno appoggio all'Inquisizione spagnola guidata dall'intransigente arcivescovo di Siviglia Fernando de Valdés, che avviava in quel frangente la sua poderosa offensiva orientata a stroncare il fronte spagnolo degli 'spirituali', raccolto attorno a Bartolomé Carranza, arcivescovo di Toledo e primate di Spagna dal 1557.

Mentre progettava e quindi metteva in atto l'offensiva politico-militare, Paolo IV diede nuovo impulso anche alle inchieste dell'Inquisizione romana: gettò così Morone nelle prigioni di Castel Sant'Angelo (l'arresto avvenne il 31 maggio 1557), sottoponendolo a un estenuante processo inquisitoriale. Alle prevedibili dure conseguenze della causa il cardinale scampò solo grazie alla morte di Paolo IV, nell'agosto 1559, e fu riabilitato dal successore Pio IV. Carafa inoltre revocò la legazione inglese al cardinale Pole, richiamandolo a Roma con il fine evidente di metterlo pubblicamente sotto accusa. Tuttavia il cardinale inglese, protetto dalla regina Maria Tudor e da Filippo II, restò in patria, dove morì il 17 novembre 1558. Paolo IV processò anche *in contumacia* il fiorentino Pietro Carnesecchi, già protonotario di Clemente VII, protetto dal duca di Firenze Cosimo de' Medici, e ancora una volta Soranzo, riaprendo il processo contro di lui conclusosi in modo indolore sotto Giulio III: la durissima condanna giunse il 20 aprile 1558, anche se Soranzo, gravemente malato e protetto dal suo governo, morì in patria il 15 maggio di quello stesso anno. Nel complesso, con Paolo IV il Sant'Uffizio ampliò a dismisura la sua sfera d'azione e le sue competenze: la Congregazione arrivò a contare ben quindici membri (all'inizio del pontificato i cardinali inquisitori erano solo quattro), allargò le competenze a reati come la bestemmia, l'omosessualità e persino la simonia (essendo d'altronde la lotta contro quel vizio dichiaratamente al centro della sua attività di riforma della Chiesa), e si affermò di fatto come la più importante Congregazione cardinalizia romana. Cura del Sant'Uffizio fu anche la stesura del primo Indice romano dei libri proibiti (1558, rese pubblico nel 1559). Paolo IV avviò dunque quel processo di sviluppo del Sant'Uffizio che giunse a pieno compimento nel 1588, allorché Sisto V ufficializzò la posizione di preminenza di quella Congregazione fra tutte le altre Congregazioni romane.

Anche le nomine cardinalizie di Paolo IV risentirono del suo interesse per la difesa dell'ortodossia, pur dovendo tenere conto di altre esigenze. Carafa favorì generalmente l'ascesa di personaggi che brillavano per l'integrità della propria fede, spesso ignorando le pretese dei prìncipi di avere uomini loro fidati ai vertici della gerarchia ecclesiastica. Tra le sue 19 nomine cardinalizie spiccano così quelle di Giovan Battista Scotti, antico teatino, quella del telogo Johann Gropper, quella dell'intransigente arcivescovo di Toledo Juan Martínez de Silíceo (20 dicembre 1555), già precettore di Filippo II e persecutore dei *conversos*, quella di Clemente Dolera, generale dei minoriti, e quella di Michele Ghislieri (15 marzo 1557). A quest'ultimo frate domenicano di umili origini, che si era distinto per il suo zelo inquisitoriale, già asceso a commissario generale del Sant'Uffizio, fin dal I settembre 1555 Paolo IV aveva assegnato gli stessi pieni poteri dei cardinali inquisitori; più tardi, il 4 settembre 1556, lo aveva nominato vescovo di Nepi e Sutri. La carriera di Ghislieri sotto Paolo IV culminò poi con la nomina vitalizia a Grande Inquisitore («inquisitor maior et perpetuus»), avvenuta il 14 dicembre 1558. Grazie a Paolo IV e al Sant'Uffizio, Ghislieri riuscì dunque a compiere quel salto di qualità e a ottenere quell'autorità e quel prestigio che gli permisero di ascendere a sua volta al soglio papale con nome di Pio V (1566), e quindi di proseguire l'opera del suo 'maestro'. Un'altra nomina cardinalizia fu strettamente legata, anche se in modo indiretto, alle vicende dell'Inquisizione: il vecchio frate francescano inglese William Peto fu infatti nominato cardinale (14 giugno 1557) perché scelto da Paolo IV come sostituto di Pole nella legazione d'Inghilterra. Il primo cardinale nominato da Paolo IV fu tuttavia Carlo Carafa (7 giugno 1557), che, in quanto cardinal nepote, svolse un ruolo di primo piano nella gestione della politica interna ed estera dello Stato pontificio. Paolo IV, del resto, non ruppe affatto con la politica clientelare dei suoi predecessori, favorendo soprattutto altri due nipoti: Giovanni Carafa, duca di Paliano e capitano generale della Chiesa, e Antonio Carafa, marchese di Montebello. Ma vennero nominati cardinali anche il giovanissimo figlio di quest'ultimo, Alfonso Carafa (15 marzo 1557), e un altro parente, Diomede Carafa, vescovo di Ariano (20 dicembre 1555). Questo almeno fino al gennaio 1559, allorché, esasperato dalla condotta dei tre nipoti, Paolo IV li esautorò da ogni carica e li allontanò da Roma.

La sfortunata guerra condotta ostinatamente contro gli spagnoli, la pessima fama dei nipoti e l'incredibile intransigenza nella persecuzione degli eretici alienarono a Paolo IV gli animi dei contemporanei. Il popolo romano, alla sua morte, avvenuta il 18 agosto 1559, insorse, devastò il palazzo dell'Inquisizione e sfregiò la sua statua. Il successore, Pio IV de' Medici di Melegnano (1559-1565), tra i primi atti del suo papato, sottopose a processo e condannò a morte Carlo e Giovanni Carafa. Gli storiografi dell'epoca della Controriforma che hanno trattato di Paolo IV si sono divisi tra chi ha visto in lui un 'santo' (la storiografia teatina) e chi lo ha bollato invece come un indegno pontefice. La sua figura e il suo papato restano comunque legati indissolubilmente all'Inquisizione, che seppe abilmente rimodellare e riorganizzare, facendo di fatto del Sant'Uffizio il più importante organo della Chiesa, ruolo che avrebbe mantenuto saldamente nei secoli a venire.

(D. Santarelli)

Vedi anche

Ancona; Bestemmia; Carlo V, imperatore e re di Spagna; Carnesecchi, Pietro; Carranza, Bartolomé de; Congregazione del Sant'Uffizio; Ebrei in Italia; Filippo II, re di Spagna; Fonzio, Bartolomeo; Galateo, Girolamo; Giulio III, papa; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Inquisizione romana; *Licet ab initio*; Morone, Giovanni; Paolo III, papa; Pio IV, papa; Pio V, papa; Pole, Reginald; Silíceo, Juan Martínez de; Sisto V, papa; Sodomia; Soranzo, Vittore; Valdés, Fernando de; Valdesianesimo; Venezia

Fonti

Antonio Caracciolo, *Vita et gesti di Giovan Pietro Carafa, cioè di Paolo IV pontefice*, ms. (NLC, *Case* 5A 107; BAV, *Vat. Lat.* 12163-12167)

Bibliografia

Aubert 1999, Aubert 2000, Firpo 2005, Firpo 2006, Firpo-Marcatto 1981-1995, Firpo-Marcatto 1998-2000, Monti 1923, Paschini 1926, Pastor 1886-1933, Prosperi 1996, Santarelli 2008, Tellechea Idígoras 2003-2007

Paolo V, papa (Camillo Borghese) - Camillo Borghese nacque a Roma il 17 settembre 1552. Apparteneva a una famiglia senese che sin dal XV secolo si era distinta nelle professioni giuridiche. Il padre Marcantonio, intrapresa la pratica forense, si era trasferito a Roma intorno al quarto decennio del Cinquecento, diventando avvocato concistoriale e consultore della Congregazione del Sant'Uffizio; ciò non gli aveva impedito di assumere nel 1559 la difesa del cardinale Giovanni Morone, accusato di eresia. Camillo si addottorò *in utroque Iure* nell'ottobre 1569 e nel 1577 prese gli ordini sacri. Percorsi i gradi principali della carriera in Curia, il 5 giugno 1596 ricevette il cappello cardinalizio e subito fu aggiunto alla Congregazione del Sant'Uffizio. Mostrò di approfondire soprattutto le questioni procedurali e giurisdizionali, sulla scorta di una ricca biblioteca di manuali inquisitoriali. Proprio in ragione di questa preparazione giuridica, ebbe un ruolo eminente nella redazione delle censure ai *Consilia* di Giacomo Menochio, senatore milanese (1532-1607). Dalle raccolte degli autografi risulta anche che fu im-

pegnato nell'istruzione di processi contro ebrei accusati di avere spinto i neofiti all'apostasia. Meno documentato è il suo ruolo nella vicenda giudiziaria di Giordano Bruno: Camillo partecipò alle sedute del processo a partire dal 18 settembre 1596, firmò la sentenza finale del febbraio 1600 e il mandato di consegna del Nolano al governatore di Roma. Dal 1602 fu cardinale segretario della Congregazione e, dopo la morte di Clemente VIII, partecipò al conclave che il 1 aprile 1605 elesse Leone XI (Alessandro di Ottaviano de' Medici). Durante quel brevissimo pontificato non lasciò l'incarico al Sant'Uffizio: alla fine di aprile del 1605 dava disposizioni a un inquisitore locale riguardo alla censura preventiva degli stampati. Nel successivo conclave, il 16 maggio 1605, fu eletto pontefice e prese il nome di Paolo V, in onore di Paolo IV Carafa.

Papa Borghese intervenne già all'inizio del pontificato con atti normativi nelle materie inquisitoriali. Con la *Revocatio facultatum* del 1 settembre 1606 ribadì la competenza degli inquisitori generali e locali a procedere per sospetto di eresia contro i religiosi, diffidando i superiori dei rispettivi Ordini dall'ingerirsi nelle istruttorie in oggetto e intimando loro di consegnare i processi eventualmente già formati. Con un risentito breve del 12 ottobre 1606, indirizzato al gonfaloniere e agli Anziani di Lucca, dichiarò nulli procedimenti e sentenze del locale Offizio sopra la religione, il tribunale inquisitoriale laico istituito nel 1545 ed entrato regolarmente in attività negli ultimi decenni del XVI secolo: dovette però in breve tempo rinunciare al progetto di stabilire nella repubblica lucchese una sede dell'Inquisizione romana. Con una bolla del 29 luglio 1611, poi, concesse indulgenze alle Congregazioni dei crocesignati. Quanto alla materia dottrinale, con la costituzione *Regis pacifici* del 6 luglio 1616 fu imposto al Sant'Uffizio, oltre che agli ordinari diocesani, di procedere contro gli ecclesiastici di ogni grado che intervenissero pubblicamente sulla questione della Immacolata Concezione di Maria, non ancora definita dogma. Successivamente, il decreto del Sant'Uffizio del 31 agosto 1617 proibì di sostenere pubblicamente la tesi della concezione della Vergine nel peccato originale. Per quanto riguarda la prassi, già nell'autunno 1607 fu trasmesso agli inquisitori locali l'ordine di fare pubblicare subito (e poi almeno due volte l'anno) un editto da affiggere nelle chiese e contenente le eresie e gli errori contro la fede cattolica, insieme con l'ammonizione ai fedeli di denunciare i casi di cui fossero a conoscenza (pena la scomunica). Nel 1611 furono quindi pubblicati dalla Reverenda Camera Apostolica degli *Ordini* (in parte già noti dal 1597) per l'organizzazione del lavoro nelle corti inquisitoriali periferiche e per la definizione delle spese di giustizia dei relativi procedimenti. Appare invece solo probabile la datazione al 1620 della *Instructio pro formandis processibus in causis strigum, sortilegiorum et maleficiorum*, che dettava una serie di linee guida procedurali per imbastire i giudizi per stregoneria.

Riguardo alla quotidiana attività giurisdizionale del Sant'Uffizio, dalla rassegna dei *Decreta* conservati in ACDF emergono alcune importanti decisioni: con pronunciamenti rispettivamente dell'11 febbraio 1610 e del 21 luglio 1616 fu proibito ai cardinali inquisitori (e a tutti gli altri ufficiali del Sant'Uffizio) di informare i cardinali assenti da Roma sui negozi trattati in Congregazione e di concedere dispense circa l'obbligo di mantenere il silenzio sui procedimenti, anche se terminati; con una decisione del 23 novembre 1616 fu poi negata al commissario del Sant'Uffizio la facoltà di concedere l'assoluzione *in foro conscientiae* ai carcerati dell'Inquisizione; a questi ultimi, con provvedimenti del 3 novembre 1609 e del 23 dicembre 1619, fu anche confermato il divieto di sentire messa, di prendere l'eucarestia, di celebrarla se presbiteri. Il tribunale si dichiarò invece incompetente a procedere contro i sacerdoti che celebrassero messa senza confessarsi dopo aver incontrato meretrici (5 maggio 1613), mentre con due *decreta* del 15 novembre 1610 e del 13 gennaio 1611 fu condannata come temeraria l'asserzione della validità del sacramento dell'estrema unzione dato con olio non benedetto dal vescovo. Infine, quattro *decreta* (del 6 luglio, 13 settembre, 5 ottobre e 14 dicembre 1606) regolarono la cooperazione giudiziaria con l'Inquisizione spagnola disponendo di riconsegnare gli evasi già condannati in Spagna e giunti a Roma, ma di accettare il ricorso alla Sede Apostolica degli accusati che fuggissero prima della carcerazione.

Il Sant'Uffizio sostenne talora attivamente le iniziative politico-religiose di Paolo V nel contesto italiano ed europeo. Nei rapporti tra Roma e Dymitr Samozwaniec, sedicente figlio dello zar Ivan IV asceso al trono moscovita nel 1605 e dichiaratosi obbediente al papa, i consultori diedero parere negativo alle richieste dello stesso Dymitr e di sua moglie Maryna Mniszchówna di potere temporaneamente continuare a professare il rito greco e di promuoverne addirittura il culto, come richiesto dai sudditi. I teologi dell'Inquisizione fornirono argomenti anche all'opposizione di papa Borghese verso l'ipotesi di matrimonio tra Vittorio Amedeo I di Savoia ed Elisabetta Stuart, figlia di Giacomo I d'Inghilterra. Quanto alla situazione del cattolicesimo in Inghilterra, dopo gli anni della disputa sul giuramento di obbedienza dei cattolici con decreto del 9 luglio 1620 il Sant'Uffizio dispose che i sacerdoti non acconsentissero a celebrare matrimoni con i protestanti.

Il pontificato Borghese, che fulminò l'interdetto contro la Repubblica di Venezia, fu attraversato da vicende inquisitoriali di assoluto rilievo per la storia della cultura italiana ed europea, prime fra tutte quella di Tommaso Campanella, che dal carcere napoletano tentò di guadagnare l'attivo sostegno di Paolo V alle proprie strategie di riabilitazione, e quella di Galileo Galilei, denunciato il 20 marzo 1615 da Tommaso Caccini. Nel dicembre 1616 furono poi trasmessi a Roma i documenti raccolti dall'Inquisizione veneziana contro Marcantonio De Dominis, l'arcivescovo di Spalato fuggito oltralpe e già censurato come eretico dalla Congregazione dell'Indice. Fra gli anni 1613 e 1616 si collocano, infine, le censure alle opere del filosofo Cesare Cremonini, accusato per la prima volta nel 1608 di insegnare la dottrina della mortalità dell'anima. Paolo V morì a Roma il 28 gennaio 1621.

(G. Brunelli)

Vedi anche

Bruno, Giordano; Campanella, Tommaso; Canonizzazione dei santi; Cremonini, Cesare; De Dominis, Marcantonio; Estradizione, Inquisizioni iberiche; Galilei, Galileo; Giacomo I, re d'Inghilterra e di Scozia; Immacolata Concezione; *Instructio pro formandis processibus […]*; Interdetto contro Venezia; Lucca; Millini, Giovanni Garzia; Morone, Giovanni; Paolo IV, papa; Roberto Bellarmino, santo; Venezia

Fonti

ASV, *Fondo Borghese*, s. I, filza 49A, *Raccolta di note, studij, e diligenze di papa Paolo [V] mentre era cardinale in diverse materie* (ai ff. 141*r*-159*r* si trova l'inventario della sua biblioteca)

ASV, *Fondo Borghese*, s. II, filze 64-65, *Scritture di Paolo V avanti che fosse papa*

Biblioteca dell'Accademia dei Lincei e Corsiniana, Roma, ms. 40.B.10 (ex 22), *Decreta generalia Sancti Officij […] Card.li Ginetto Generali Inquisitori*

Bibliografia

«Analecta» 1886-1887, *Bullarium Taurinense* 1857-1872, Giordano 2003, Mayaud 1992, Tedeschi 1996

Paolo VI, papa (Giovanni Battista Montini) - Pontefice dal 1963 al 1978 (successe a Giovanni XXIII), Montini nacque nel 1897 da una famiglia dell'alta borghesia bresciana. Il padre, Giorgio (1860-1943), era avvocato, politico e giornalista e diresse il quotidiano «Il cittadino di Brescia». Dopo l'ordinazione sacerdotale a Brescia e la laurea in Diritto canonico a Milano nel 1920, Montini proseguì i suoi studi a Roma, dove si laureò anche in Teologia. Nel 1923 la frequentazione della Pontificia Accademia

dei Nobili Ecclesiastici lo portò, per alcuni mesi, alla Nunziatura apostolica di Varsavia e in seguito nella Segreteria di Stato. Negli anni del fascismo, dal 1923 al 1933 fu assistente ecclesiastico, prima per la diocesi di Roma (1923-1925), poi per l'intera Penisola (1925-1933), della Federazione Universitaria Cattolica Italiana (FUCI). E in quella veste, nonché come responsabile della rivista «Studium», dovette confrontarsi con i temi politici e culturali del tempo. Nella Segreteria di Stato fu minutante nel 1925, sostituto per gli Affari Ecclesiastici Ordinari nel 1937, prosegretario di Stato nel 1952. Tra il 1930 e il 1937 insegnò Storia alla Pontificia Accademia dei Nobili Ecclesiastici e fu anche consultore del Sant'Uffizio. Arcivescovo di Milano dal 1954 al 1963, fu creato cardinale nel 1958, entrando a far parte della Congregazione Concistoriale, della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari e della Congregazione dei Seminari e delle Università. Dopo l'elezione a pontefice, Montini si assunse il compito di portare a termine il Concilio Vaticano II, ma affermando di volere difendere la Chiesa cattolica da ogni errore. Promulgò anche alcune encicliche: *Ecclesiam suam* (1964), *Mense maio* (1965), *Mysterium fidei* (1965), *Christi matri* (1966), *Populorum progressio* (1967), *Sacerdotalis coelibatus* (1967), *Humanae vitae* (1968). Come grande conoscitore della Curia romana, la sottopose a una riforma globale. Prendendo posizione contro il tradizionalismo, nel 1976 sospese *a divinis* l'ex arcivescovo di Dakar Marcel Lefebvre.

Il pontificato montiniano ebbe un particolare significato per la storia del Sant'Uffizio e dell'Indice: infatti il 7 dicembre 1965, con il *motu proprio Integrae servandae*, Paolo VI abolì di fatto l'*Index librorum prohibitorum* e nel 1967 il giuramento antimodernista. La svolta e la riforma della Curia provocarono le dimissioni del cardinale Alfredo Ottaviani dalla carica di proprefetto di quella che era stata la Suprema Congregazione (30 dicembre 1967). Nella scelta di abolire l'Indice giocò un ruolo importante l'ambivalente atteggiamento personale del pontefice verso la censura. Montini del resto proveniva da un *milieu* intellettuale in cui erano state grandi le differenze con l'antimodernismo prevalente a Roma. A Brescia, per esempio, continuò a circolare lo scritto di Antonietta Giacomelli, una pronipote di Antonio Rosmini, dal titolo *Adveniat regnum tuum* (messo all'Indice nel 1912). Nel 1942, contro le resistenze di Ottaviani, Montini si impegnò anche con successo per la ristampa dell'opera. Intorno al 1930, inoltre, Montini lesse *Das Wesen des Katholizismus* (*L'essenza del cattolicesimo*) di Karl Adam, la cui traduzione (di Mario Bendiscioli) fu stampata dalla Morcelliana di Brescia. Quando l'edizione italiana dell'opera fu ritirata dal commercio perché ritenuta sospetta agli occhi di Roma, Montini ne acquistò alcuni esemplari e li passò sottomano agli amici. Negli stessi anni il futuro pontefice si adoperò affinché l'opera completa, o almeno alcuni libri del premio Nobel per la letteratura Luigi Pirandello, non fossero messi all'Indice. Nel conflitto del Sant'Uffizio con la *Nouvelle Théologie*, Montini simpatizzò con i teologi francesi (tra gli altri Yves Congar, che doveva essere messo all'Indice), senza tuttavia prenderne apertamente le difese. D'altra parte come membro della Segreteria di Stato è probabile che Montini nel 1954 abbia promosso la creazione del progettato Indice dei libri proibiti. L'atteggiamento del papa di fronte alla censura fu dunque il risultato di una formazione culturale e di un'evoluzione istituzionale. Da più parti si chiedeva – ancor prima del Concilio Vaticano I – una riforma radicale dell'Indice o la sua soppressione, vista la palese inefficacia; l'ultimo Indice a stampa risaliva al 1948. Il Vaticano II propose una modifica delle norme della censura (regolamentazione dei casi eccezionali, riforma delle procedure, uffici di osservazione nazionale); ma Montini si orientò per rifiutare quelle proposte assai scollate dalla realtà. Così dal 1966 la 'nuova' Congregazione per la Dottrina della Fede non ebbe più il compito di *proibire* gli scritti contrari alla retta fede difesa dalla Chiesa romana: poteva *riprovare*, facendo venire meno l'idea stessa di un elenco di libri da *proibire*. Paolo VI morì il 6 agosto del 1978.

(D. Burkard)

Vedi anche
Bioetica; Concilio Vaticano II; Congar, Yves; Congregazione dell'Indice; Congregazione per la Dottrina della Fede; Lefebvrismo; Modernismo; Rosmini, Antonio; Ottaviani, Alfredo

Bibliografia
May 1968, Schwedt 2003(a), Vian 2000, Wolf 2006

Paolo Antonio da Campogalliano - Il tessitore Paolo Antonio da Campogalliano rappresenta all'interno del movimento eterodosso modenese la componente popolare di una comunità – quella dei 'fratelli' – in cui forte era il ruolo svolto da artigiani, rivenduglioli e membri degli strati inferiori della società. Paolo Antonio si spostò periodicamente tra Modena e Venezia, sia per i traffici commerciali in cui era impegnato, sia per sfuggire alle ondate repressive che si succedettero nella città estense a partire dalla metà degli anni Cinquanta del XVI secolo. A Venezia i giudici sentirono parlare di lui già nel 1549. Il «cavamacchie» Giacomo Torta riferì agli inquisitori che quel modenese, esaltando Cristo e il suo sacrificio, andava contestando predicatori e frati, mettendo alla berlina indulgenze, perdoni e bolle: a nulla servivano, perché Dio predestinava gli uomini alla salvezza o alla dannazione sin dalla nascita. Nel 1555 anche a Modena si iniziarono a raccogliere indizi sul conto di Paolo Antonio. L'intervento di Egidio Foscarari rimandò per qualche tempo più incisivi provvedimenti: grazie alle riconciliazioni che il vescovo era solito impartire nel segreto del proprio palazzo, Campogalliano abiurò le dottrine professate («Paulus Antonius da Campo Gaiano [...] Admonui et docui [...] Abiuravit primo octobris 1555», appuntò Foscarari nel suo libretto; ASMo, *Inquisizione*, b. 1, fasc. 7). Nel 1568, in un clima profondamente cambiato, l'inquisitore generale degli Stati estensi, Paolo Costabili, sollecitò il Sant'Uffizio veneziano perché procedesse contro il vellutaio. L'anno seguente Campogalliano compariva davanti ai giudici rivelando i luoghi di incontro dei concittadini modenesi che transitavano in laguna e le idee religiose sostanzialmente calviniste di cui era imbevuto (spiritualismo eucaristico, rigoroso predestinazionismo, ecc.). Interrogato sulle complicità che si era lasciato alle spalle, ricordò uno per uno i compagni di fede di Modena, dando prova del suo pieno inserimento all'interno della comunità dei «fratelli». Riuscì a evitare la tortura a causa di problemi al collo, forse un'ernia, ma non la condanna, comminatagli – non è chiaro con quali modalità, data la mancanza della sentenza – il 6 luglio 1570.

(M. Al Kalak)

Vedi anche
Costabili, Paolo; Fratelli modenesi; Modena; Venezia

Fonti
ASVe, S.U., b. 7, fasc. 13; b. 20, fasc. 17
ASMo, *Inquisizione*, b. 3, fascc. 14-15

Bibliografia
Firpo-Marcatto 1981-1995, Peyronel Rambaldi 1979, Rotondò 2008(g)

Papino, Girolamo v. *Ferrara*; *Giorgio Siculo*

Parabosco, Girolamo - «Mi chiamano le genti il Parabosco, e la musica è mia professione, e per lei vita, e libertà conosco». Girolamo Parabosco nacque a Piacenza, forse nel 1524. Il padre Vincenzo (†1556) fu organista della cattedrale di Brescia; da lui Girolamo ebbe una prima formazione musicale. Dalla fine degli anni Trenta proseguì gli studi a Venezia, sotto la guida del maestro

fiammingo Adrian Willaert, maestro di cappella a San Marco. La professione di musico gli consentì di entrare negli ambienti còlti della Laguna e di stringere relazioni con letterati e artisti di rilievo. Frequentò il salotto di casa Zantani e quello di Domenico Venier, mentre risulta dubbia la sua partecipazione all'Accademia dei Pellegrini. Stando alle *Lettere famigliari*, Parabosco fu in contatto, fra gli altri, con Federico Badoer, Daniele Barbaro, vari membri della famiglia Corner, Girolamo Molino e Pietro Aretino. Le testimonianze, autobiografiche e di alcuni amici, lo dipingono come brillante libertino, protagonista di episodi spesso comici: per esempio, quando cercò di conquistare i favori di Maddalena, nota prostituta di Venezia, e i rivali gli gettarono addosso un «gran vaso di acqua e di cenere bollente, dalla quale restò tutto guasto». Nel 1548 sposò Diana, «fiolla che fo del quondam messer Simon de Antonio tellaruol a San Lucha», dalla quale non ebbe figli. Fra il 1548 e il 1551 ritornò varie volte a Piacenza, ma soggiornò anche a Ferrara, Padova, Brescia, Verona e Pesaro. Nel 1551 ottenne il posto di primo organista della cappella di San Marco, che tenne fino alla morte (21 aprile 1557).

Nello spazio di poco più di un decennio Parabosco pubblicò a Venezia una gamma di opere che testimonia, oltre allo spiccato eclettismo, un occhio molto attento alle logiche del mercato editoriale. Due ricercari comparvero nell'antologia *Musica Nova* (1540); un madrigale nella raccolta di Costanzo Festa (1541); altri quattro nel *Canto. Dialogo della musica* di Anton Francesco Doni (1544). Nel 1546 uscì la prima opera musicale autonoma, i *Madrigali a cinque voci*. Fra il 1545 e il 1553, sul versante letterario, Parabosco pubblicò *Il Tempio della Fama*, opera in rima «in lode d'alcune Gentil Donne venetiane»; quattro libri di *Lettere amorose*; quattro raccolte di rime; *La favola d'Adone*, poema mitologico in ottave; i *Diporti*; *Il primo libro delle lettere famigliari* e un testo di cabbala, l'*Oracolo*. A ciò va aggiunta la produzione teatrale, con una tragedia – *La Progne* – e otto commedie, stampate fra il 1546 e il 1556: *Il pellegrino* (l'unica in versi), *La Notte*, *Il Viluppo*, *L'Hermafrodito*, *I Contenti*, *Il Marinaio*, *Il Ladro* e *La Fantesca*. Furono tuttavia le *Lettere amorose* e i *Diporti* a conoscere uno straordinario successo di pubblico, tanto da essere ristampate fino ai primi anni del XVII secolo. E proprio queste due opere, dalla seconda metà del Cinquecento, incontrarono le maggiori disavventure con la censura romana. Entrambe infatti figurarono nell'Indice di Giovanni di Dio Fiorentino (1576), mai promulgato (ACDF, *Index*, XIV). Le liste di libri proibiti predisposte, a partire dagli anni Settanta, dal maestro del Sacro Palazzo e dal Sant'Uffizio, condannarono i *Diporti*, ma anche le altre opere ricaddero inesorabilmente sotto le voci «Lettere amorose di nessuna sorte», commedie e madrigali «dishonesti & lascivi». L'Indice di Parma (1580) inserì invece «Girolamo Parabosco» nell'appendice di libri di musica (ILI: IX, 746-768). Formalmente, dunque, il divieto abbracciava tutta la sua opera musicale: i madrigali, le composizioni strumentali, gli intermezzi e le musiche che accompagnavano le sue commedie. I *Diporti* e le *Lettere*, se non emendati, risultavano proibiti dagli Indici non promulgati del 1590 e 1593 (ILI: IX, 820, 829, 838, 907-908). Parabosco invece non fu esplicitamente condannato dall'Indice clementino (1596), in cui non venne inserito il catalogo dei libri proibiti italiani. La regola VII e le norme *de corretione librorum* consentirono tuttavia di mantenere l'autore nel raggio d'intervento dei revisori più intransigenti. E infatti, dopo la promulgazione dell'Indice, le *Lettere* e i *Diporti* occuparono uno spazio notevole negli archivi inquisitoriali e vescovili italiani, dove talvolta comparvero persino l'*Oracolo* e alcune commedie (ACDF, *Index*, XVIII, 1).

Nella vita e nelle opere di Parabosco non emergono segnali di eterodossia. Nondimeno, alcune frequentazioni – per esempio quella di Pier Paolo Vergerio – e l'inserimento nella realtà editoriale veneziana, rendono arduo considerarlo estraneo alla circolazione delle idee riformate. Comunque sia, sfogliandone le composizioni, le ragioni delle condanne romane appaiono chiare. Le *Lettere* propongono un'ampia serie di riflessioni su casi d'amore, che spaziano dall'esaltazione di donne virtuose a critiche feroci alle cortigiane, da passioni forsennate ad amori impossibili da coronare. Non meno eloquenti sono i *Diporti*. Nella cornice invernale della laguna, un gruppo di gentiluomini – fra gli altri, Domenico Venier, Lorenzo Contarini, Daniele Barbaro, Sperone Speroni e Pietro Aretino –, interrotta una battuta di pesca, trascorrono il tempo raccontando novelle. I temi sono quelli più ricorrenti: passioni sensuali, mariti traditi, frati vogliosi denudati e rinchiusi in bauli, truffe, rapimenti, e non mancano episodi intrisi di elementi magici e cavallereschi. Si tratta dunque di una raccolta che, pur rielaborata nello stile personale di Parabosco, riflette l'influenza di Giovanni Boccaccio e di Aretino, nonché del teatro antico latino. A grandi linee, può dirsi lo stesso per le commedie, per le quali l'autore impiegò i medesimi materiali. Alla luce di queste considerazioni, necessariamente schematiche, non riesce difficile intuire con quanta facilità i suoi testi – per la materia amorosa, i riferimenti al mondo pagano, l'irriverenza verso il clero, gli elementi superstiziosi – scivolassero nel vasto campo delle opere ritenute offensive per le «pie orecchie» dei fedeli. La vicenda censoria di Parabosco, dunque, rientra nella lotta ingaggiata dalla Chiesa verso la letteratura in volgare, su cui la storiografia si è ampiamente soffermata, ma che coinvolse da vicino anche il teatro e la musica. Non va dimenticato, infatti, che Girolamo fu in primo luogo musicista e l'Indice di Parma ne proibì la produzione. La raccolta di madrigali del 1546, per esempio, comprendeva musiche su testi, adattati in più punti, di Francesco Petrarca, Baldassar Castiglione, Giovan Mozzarello, Fortunio Spira. Interventi censori di questo tipo testimoniano quindi la volontà di Roma di 'cacciare' gli autori della letteratura anche sul terreno della loro ampia circolazione musicale, che muovendosi su un fronte duplice, scritto e orale, appariva assai più pericolosa. La condanna di Parabosco – e di altri musicisti del tempo, fra i quali Alessandro Striggio, Giovanni Ferretti, Alessandro Merlo, Luca Marenzio e Claudio Monteverdi – non mirava soltanto a ostacolare la circolazione del petrarchismo, archetipo assoluto della sua produzione, ma a porre sotto controllo le dimensioni di sociabilità di cui la sua musica era un ingrediente essenziale.

(M. Bertolini)

Vedi anche

Aretino, Pietro; Letteratura italiana; Musica; Petrarca, Francesco, e petrarchismo; Vergerio, Pier Paolo

Bibliografia

Bianchini 1899, Di Filippo Bareggi 1988, Fragnito 1997, ILI, Parabosco 1987, Parabosco-Borgognoni 2005

Paracelso (Theophrastus Bombastus von Hohenheim, *detto*) - Il noto guaritore detto Paracelso, medico alchimista e studioso di medicina attivo in varie città europee nella prima metà del Cinquecento, nacque nel 1493 a Einsiedeln nella Svizzera centrale dove già il padre esercitava la professione medica. Poche le notizie certe sulla sua vita. Trascorse a Einsieldeln i primi anni della sua infanzia, come studente girovago tra il 1507 e il 1511 frequentò, forse, le Università tedesche di Tübingen, Heidelberg, Wittenberg, Ingolstadt e Monaco. Ebbe una vita movimentata e ovunque risiedesse sollevò dispute accademiche. È possibile che tra i suoi primi maestri vi sia stato Johannes Trithemius, che sembra averlo introdotto alla *occulta philosophia* (astrologia, alchimia, ecc.). Intorno agli anni Venti Paracelso si trova in Tirolo per studiare le miniere, le caratteristiche dei minerali e le malattie dei minatori e scrive il suo primo lavoro sui sintomi e le cause delle malattie. Compie inoltre in quegli anni un ciclo di peregrinazioni che lo condurranno, come medico militare, al seguito di diversi eserciti in vari paesi d'Europa. Verosimilmente simpatizza con i

rivoltosi del periodo. Nel 1526 la città di Salisburgo gli offre la cittadinanza e vi comincia a esercitare stabilmente la medicina. Continua tuttavia gli studi teorici che lo portano a una contestazione radicale dei principi della medicina galenica. È sintomatico che proprio nella notte 'magica' di san Giovanni del 1527 in un grande falò fatto accendere dagli studenti di Basilea egli fa ardere tutti i libri di Galeno e di Avicenna. Delle teorie mediche tradizionali attacca violentemente i metodi impiegati per la formazione universitaria dei medici. Intorno al 1527, trasferitosi a Basilea, cura e guarisce Erasmo da Rotterdam e Johannes Œcolampadius, che gli fa ottenere il doppio incarico di medico municipale e di insegnante all'Università di Basilea. Ma per i suoi ripetuti attacchi alla tradizione medica è nuovamente costretto ad andarsene. Ha inizio allora un nuovo pellegrinaggio che lo porterà nel 1530 a essere ospite del barone von Stauff nei pressi di Regensburg dove lo raggiunge la notizia che il Consiglio municipale di Norimberga ha decretato il divieto di pubblicare alcuni suoi scritti sulla sifilide. Costretto da una sorta di destino personale e da problemi giudiziari, perseguitato dai suoi nemici, Paracelso scappa sempre di città in città, dall'Austria, alla Svizzera, dal Tirolo alla Germania. Nel 1537 è ricevuto alla corte imperiale senza ottenere riconoscimenti. Tornato a Villach, scrive una nuova violenta requisitoria contro i discepoli di Galeno. Muore a Salisburgo il 24 settembre del 1541 (si presume ucciso), pochi giorni dopo aver dettato a un notaio il testamento in cui lascia i suoi scarsi beni a un paio di amici e ai poveri della città. Wolfgang Goethe lo avrebbe evocato nel *Faust*, e un giudizio di Carl Gustav Jung ne avrebbe emblematizzato la personalità: lo psicanalista lo paragona a un vento di tempesta che sradica e trascina nei suoi vortici tutto ciò che in qualche modo si lascia smuovere dal luogo consueto; a un vulcano in eruzione che devasta e distrugge ma anche fertilizza e vivifica. Fra i suoi lavori, molti dei quali rimasero manoscritti, va segnalato un insieme di trattati che, stampati tra il 1589 e il 1590, erano stati concepiti come parte di una incompiuta *Philosophia Magna*. I suoi scritti non tardarono a finire negli Indici dei libri proibiti. In Spagna le prime opere vennero vietate con l'Indice di Gaspar de Quiroga, 1583 (cfr. ILI: X, 331)

Alcuni studiosi si sono posti il quesito se il paracelsismo non sia stato uno degli alimenti della credenza nelle streghe tra i ceti istruiti: Paracelso, infatti, che non amava i roghi e non si vergognava di frequentare le guaritrici di villaggio, fu sospettato di negromanzia; credeva alle streghe, ai demoni e ai malefici, anche se non al patto diabolico; credeva al sabba e alle metamorfosi animali; ai poteri straordinari dati dalla conoscenza dei segreti delle piante, dei minerali, delle cose. Alla domanda, legittima, deve tuttavia accompagnarsi una riflessione: egli aprì un varco nelle tradizioni che avevano imprigionato i medici; e se i suoi lavori furono attaccati, dopo di lui la medicina non tornò più a Galeno, ma si orientò verso lo sviluppo della diagnosi differenziale, precondizione di una mentalità scientifica.

(O. Di Simplicio)

Vedi anche

Magia naturale; Medicina; Scienze della natura; Wier, Johann

Bibliografia

Debus 1977, Grell 1988, ILI, Pagel 1982, Paracelsus 1922-1933, Pardo Tomás 1986, Rodríguez Guerrero 2001, Webster 1982

Páramo, Luis de - Nel redigere la voce *Inquisition* del suo *Dictionnaire Philosophique*, Voltaire scrisse: «tutti i fanatici assomigliano a Luis de Páramo». Sembra un pensiero ad alta voce, fatto alla luce della lettura dell'opera che permise al filosofo di comprendere il valore e il significato dell'Inquisizione: il *De origine et progressu Officii Sanctae Inquisitionis, eiusque dignitate et utilitate*, dell'inquisitore Luis de Páramo (Páramo 1598). Il commento infatti rappresenta il tentativo di avvicinarsi a una figura di abile giurista che anche storico al servizio dell'Inquisizione spagnola. Páramo nacque a Borox, nel Regno di Toledo, nel 1545. Dottore in Teologia, fu arcidiacono e canonico della cattedrale di León. Inquisitore di Siviglia nel 1576, protetto del cardinale Gaspar de Quiroga, nel 1586 fu nominato inquisitore di Sicilia, ove rimase 22 anni, fino alla sua morte avvenuta il 2 novembre del 1608 a Palermo. È sepolto nella Chiesa del Gesù di Palermo.

Inquisitore decano di Sicilia dal 1590, Páramo fu l'incubo di quattro viceré (il conte d'Alba di Liste, il conte di Olivares, il duca di Maqueda e il duca di Feria) con i quali si scontrò nella continua e tenace battaglia per far prevalere la giurisdizione inquisitoriale su quella civile. Nella corrispondenza intercorsa da Palermo con il suo superiore a Madrid, l'inquisitore generale Quiroga, Páramo mostra di considerare il Sant'Uffizio come uno strumento del dominio spagnolo che non sarebbe stato necessario in Sicilia «se qui si accontentassero di istituire una Cancelleria o un tribunale di ministri spagnoli per l'amministrazione della giustizia». A suo giudizio l'Inquisizione aveva una finalità politica, utile «non solo nelle cose della fede, ma anche per acquietare tumulti e sedizioni, come si sperimentò per due volte 28 anni fa, quando per il fatto di trovarsi persone principali del foro l'inquisitore si poté con loro pacificare il popolo, come si fece, ed evitare i danni che sarebbero potuti accadere». L'idea di Inquisizione difesa da Páramo era applicabile all'insieme dei territori non spagnoli della monarchia. Egli pensava soprattutto al vicino Regno di Napoli, dove se i baroni avessero ambìto ai benefici che ricevevano i loro omologhi siciliani grazie al tribunale della fede, non sarebbe stato difficile ottenerne l'appoggio per introdurre il tribunale e forse, quando si fosse generalizzato, il modello si sarebbe potuto estendere a Milano e ai Paesi Bassi. Nello scambio epistolare con Quiroga affiorava e andò prendendo forma il contenuto di uno dei suoi libri fondamentali, il *Responsum pro defensione iurisdictionis Sancti Officii Regni Siciliae, adversus oppositiones et capitula iudicum secularium eiusdem Regni* (Madrid, 1594), in cui, a partire da una sottile analisi giurisprudenziale, egli confutò le critiche formulate contro la giurisdizione temporale del Sant'Uffizio. Fu lo stesso cardinale a chiedere che le idee del giudice fossero messe per iscritto, e Páramo lo avrebbe ricordato nel prologo al *De origine*. Si trattava di uno strumento polemico il cui scopo era di influire direttamente sui lavori che avrebbe svolto una giunta formata in seno alla Corte al fine di modificare la *Concordia* del 1580 tra i tribunali secolari e quelli dell'Inquisizione e la *Pragmática* del 1591, che aveva parzialmente emendato la *Concordia*. I lavori della Giunta iniziarono nel marzo del 1595; e così i *letrados* dell'Inquisizione poterono disporre di un solido strumento per difendere le prerogative del tribunale siciliano, anche se furono più decisivi i documenti che contro il potere del Sant'Uffizio vennero redatti dal barone di Santa Cruz (*maestre racional* del regno), dall'arcivescovo di Palermo e da Alonso de Franchis, promotore fiscale della Grande Corte. La commissione, inoltre, si era formata su richiesta di coloro che desideravano una revisione radicale del sistema e la promulgazione di una nuova legislazione che riducesse l'autonomia del tribunale. Pertanto la *Concordia* del 1597 rappresentò una netta limitazione del potere dell'Inquisizione nell'isola: fu proibita la concessione della familiatura ai titolati e si tolse al Sant'Uffizio una parte importante della sua giurisdizione sui delitti di lesa maestà, sedizione, vizio nefando e ratto o violenza ai danni di una donna.

Un anno dopo quella decisione Páramo pubblicava la sua opera più originale e completa, il *De origine et progressu Officii Sanctae Inquisitionis, eisque dignitate et utilitate* (Madrid 1598), una risposta teorica ai cambiamenti in atto. Nel prologo al lettore egli vi alluse scrivendo che proprio questi cambiamenti erano la causa che lo aveva portato a stilare un libro in difesa della giurisdizione inquisitoriale. Il capitolo più noto dell'opera, intitolato *De dignitate, utilitate et fructu Sanctae Inquisitionis* (Páramo 1598: 197 sgg.),

era una giustificazione storica del Sant'Uffizio o, per meglio dire, una decisa apologia (e per tale motivo impressionò Voltaire), che si completava con una esposizione della sua utilità per il rafforzamento dell'intero impero spagnolo («De studio et vigilantia Inquisitorum, qua unitas Religionis Catholicae, atque concordia et pax Reipublicae conservantur», Páramo 1598: 281 sgg.). Tuttavia non si può comprendere il *De origine* senza fare riferimento al contesto personale e culturale già evocato. Quanto ai contenuti dell'opera, ci troviamo di fronte a una raccolta di documenti che configurano la storia e la giurisdizione di ciascuno dei tribunali e dell'Inquisizione nel suo insieme, disegnando i suoi profili corporativi in seno alla monarchia e in ognuno dei regni che la componevano. D'altra parte il pensiero di Páramo non era originale: egli stesso riconosceva apertamente di essersi limitato a commentare e a descrivere il *corpus* dottrinale e giurisprudenziale concepito dall'inquisitore generale Fernando de Valdés che aveva raggiunto il compimento sotto il cardinale Quiroga, «di cui sono indegno discepolo» (Páramo 1598: 196-214). Così, in sostanza, egli esaltava sia il tribunale, sia il compianto protettore.

Oltre a questi due trattati Nicolás Antonio attribuì a Páramo una *Carta sobre la Monarquía de Sicilia*. L'ultima fatica fu un trattato in difesa dell'autorità papale in appoggio all'Interdetto fulminato da Paolo V contro la Repubblica di Venezia: *Ad S. D. N. Paulum V P. M. Confutationes Decretorum, quae Venetorum Duce adversus Immunitatem ecclesiasticam edita sunt* (Palermo 1606). Gli scritti degli ultimi anni di vita lasciano anche trasparire il motivo per cui Páramo non riuscì a raggiungere l'apice del potere inquisitoriale in Spagna. Quiroga infatti fallì nel suo intento di nominarlo membro del Consiglio dell'Inquisizione nel 1593, e la sua morte, nel 1595, pose fine alle speranze del giudice di tornare in Spagna. Del resto in quegli anni la corte di Madrid non si fidava più di un corpo giudiziario tanto autonomo, dotato di troppo potere e che grazie alla protezione della autorità apostolica poteva agire fuori dal suo controllo. Dopo la morte del cardinale Quiroga le istruzioni date da Filippo II nel 1595 al nuovo inquisitore generale Jerónimo Manrique ne diminuirono drasticamente l'autorità. In quel contesto l'opera e l'impegno teorico di Páramo in difesa della supremazia apostolica e dell'autonomia del tribunale non dovettero apparire meriti molto apprezzabili agli occhi della corte madrilena.

(M. Rivero Rodríguez)

Vedi anche

Concordias; Dio, fondatore dell'Inquisizione; Inquisitori generali, Spagna; Interdetto contro Venezia; Monarchia Sicula; Quiroga, Gaspar de; Sicilia; Storiografia: Inquisizione spagnola

Fonti

AHN, *Inq*, leg. 1751(2), 19
AHN, *E*, leg. 2200

Bibliografia

Alcalá 1989, Antonio 1788, Boyd 1954, Garufi 1920, Hossain 2006, Martínez Millán 1984(a), Martínez Millán-Sánchez Rivilla 1984, Pizarro Llorente 2004, Rivero Rodríguez 2000, Scalisi 2004

Pardo de Tavera, Juan - Nacque a Toro, nella provincia di Zamora, il 16 maggio del 1472, in una famiglia di cristiani vecchi. I suoi genitori furono Arias Pardo e Guiomar Tavera, sorella di colui che sarebbe diventato il suo mentore, il domenicano Diego de Deza Tavera, futuro arcivescovo di Siviglia e inquisitore generale. Iniziò presto la sua formazione a Madrigal, dove studiò Grammatica. Si trasferì successivamente a Salamanca, ove proseguì i suoi studi di Latino, Retorica e Diritto canonico, conseguendo nel 1500 il grado di *bachiller*. Quattro anni più tardi si licenziò in Decreti sempre nell'Università di Salamanca, della quale quello stesso anno fu nominato rettore. La scelta di suo zio come vescovo di Salamanca gli garantì i primi benefici ecclesiastici: una cappellania parrocchiale e la nomina a *racionero* (prebendario) della sede episcopale di Zamora. Poco tempo dopo Deza fu fatto arcivescovo di Siviglia e inquisitore generale, e ancora una volta il nipote beneficiò ampiamente di tali nomine: nel 1505 Deza aveva già subdelegato Tavera come inquisitore generale, nominandolo membro del tribunale; gli conferì inoltre la carica di maestro di cappella della cattedrale sivigliana e questi ricevette un canonicato nella stessa sede. Nel 1506 occupò il posto di provvisore e ufficiale di tutta l'arcidiocesi di Siviglia; su richiesta dello stesso Deza Ferdinando il Cattolico lo nominò *oidor* del Consiglio dell'Inquisizione. In seguito ottenne i benefici ecclesiastici semplici di Chipiona, Barrameda, Guadajoz e quelli della parrocchia di San Mateo di Jerez. Già vicino al gruppo politico 'ferdinandino', opposto – a partire dalla morte della regina Isabella di Castiglia – al circolo fiammingo di Filippo I e del futuro Carlo V, Tavera iniziò la sua carriera politica nel 1513, quando il sovrano aragonese gli affidò la visita e la riforma della Real Cancelleria di Valladolid. Concluse la visita l'anno successivo, e tutto sembrava far presagire la nomina di Tavera a presidente della Cancelleria. Tuttavia contro ogni pronostico fu nominato per questo incarico Diego Ramírez de Villaescusa: a titolo di risarcimento a Tavera venne conferita la diocesi di Ciudad Rodrigo.

Poco tempo dopo la morte del Re Cattolico, conscio della sua delicata situazione come persona appartenente al 'gruppo ferdinandino', Deza inviò suo nipote alla corte di Carlo a Bruxelles per cercare di conquistare il favore del nuovo re di Castiglia. L'agile manovra diplomatica permise a Tavera di continuare a svolgere importanti e delicati incarichi di governo sin dagli inizi del regno del giovane Carlo, insieme al quale restò fino alla morte come uno dei più stretti collaboratori. Nel 1521 su richiesta del cardinale Adriano di Utrecht, il futuro papa Adriano VI, e in quel momento reggente del regno, vescovo di Tortosa e inquisitore generale della Corona d'Aragona e di Castiglia, Tavera fu inviato come ambasciatore in Portogallo a trattare il doppio matrimonio tra Carlo e la principessa Isabella e del re del Portogallo Giovanni III con Caterina d'Austria, sorella dell'imperatore. Un anno dopo, il 25 settembre 1522, il giovane sovrano lo nominò presidente della Reale Cancelleria di Valladolid, e solo due anni più tardi, il 22 settembre 1524, presidente del Consiglio Reale. La rivoluzione della *Comunidades* di Castiglia, cui partecipò la nobiltà castigliana più tradizionalista, e che tra il 1520 e il 1522 aveva tenuto in scacco il giovane Carlo, era stata soffocata e il re aveva bisogno di una figura che rappresentasse la tradizione politica castigliana ma che fosse anche di sua totale fiducia. Tavera fu, in quel preciso momento, colui che meglio poteva servire da *trait d'union* tra quella stessa tradizione di governo castigliano e le nuove linee politiche della casa d'Austria, che si rifacevano a una idea imperiale sentita però dai castigliani come qualcosa di lontano. L'influenza di Tavera come uomo di Stato fu ancora più accresciuta con la sua nomina a consigliere di Stato l'8 marzo 1529. Egli diventò in tal modo il personaggio più influente della politica spagnola e resse con grande zelo la presidenza delle *Cortes* celebrate a Toledo (1525 e 1538), Valladolid (1527), Madrid (1528), Segovia (1532) e Valladolid (1537). Apportò anche importanti variazioni al funzionamento del Consiglio Reale, come l'abolizione della carica vitalizia di presidente della *Mesta*: da quel momento in poi le sue funzioni sarebbero state svolte dagli *oidores* del Consiglio, per una durata annuale e in base a un principio di rotazione. Vennero poi resi più agili i procedimenti amministrativi dei processi del Consiglio, misura che rafforzò la politica amministrativa, proprio in quel momento in via di ridefinizione. Durante le reggenze dell'imperatrice Isabella degli anni 1528, 1529-1533, 1535 e 1538, a causa dell'assenza dell'imperatore, Tavera si mostrò assai diligente, risolvendo in ogni momento le questioni più delicate e coadiuvando la regina nelle mansioni di governo; egli era già stato nominato da quest'ultima esecutore

testamentario e governatore quando Carlo si recò a Bologna nel 1530 per essere incoronato imperatore. In questo periodo ai suoi meriti di governo si aggiunsero cariche e benefici ecclesiastici: nel 1523 divenne vescovo di Osma e un anno dopo occupò la sede arcivescovile di Santiago de Compostela. La mitra di Santiago comportava anche il privilegio di far parte della cappellania maggiore di Carlo. Anche da Roma fu ampiamente favorito: nel 1531 Clemente VII gli conferì il cappello cardinalizio con il titolo San Giovanni a Porta Latina. Infine, già nel 1534, ottenne la sede primaziale spagnola, l'arcidiocesi di Toledo, carica che associò a una sempre più intensa attività di governo. Nel 1536 presiedette un Sinodo che ebbe come frutto la pubblicazione di 81 costituzioni per il buon governo dell'arcidiocesi. Tentò di imporre gli statuti di *limpieza de sangre* all'interno della sede, senza riuscirvi per la strenua opposizione del capitolo della cattedrale. Appoggiò la nascente Compagnia di Gesù, che fu da lui autorizzata a predicare e a confessare in tutta l'arcidiocesi. Alla morte dell'imperatrice Isabella, nel 1539, Tavera recuperò un ruolo politico importante: divenne governatore del regno, carica che occupò fino al 1541, quando fu nominato inquisitore generale.

A capo del tribunale Tavera potenziò l'editto dei libri proibiti pubblicato dal predecessore Alonso Manrique de Lara, che riguardava fino ad allora solo le opere di Lutero. In tal modo nel 1541 ebbe inizio un'ingente ed esaustiva raccolta dei titoli dei libri proibiti, tanto originali di diverse opere teologiche e umanistiche quanto traduzioni del testo biblico. Allo stesso modo furono rese più severe le misure preventive nelle zone portuali al fine di scongiurare il passaggio di scritti di qualsiasi natura, potenzialmente eterodossi. Infine, proprio in quel periodo si conclusero le cause iniziate contro alcuni casi di *alumbradismo* in Andalusia. Tra i gravi problemi che l'amministrazione del tribunale inquisitoriale guidato da Tavera dovette affrontare ci fu poi la questione dei *moriscos*: egli moderò le misure adottate negli anni precedenti contro la minoranza a Granada, a Valencia e in Aragona. Tavera corresse le azioni di repressione estreme portate avanti da Pedro de Cardona, capitano generale della Catalogna, e da Giovanni Aragona Tagliavia marchese di Terranova, viceré di Sicilia. Proprio in Sicilia si ebbero alcune modifiche giurisdizionali rivolte alla salvaguardia e alla delimitazione delle sfere di competenze dei diritti civile e canonico. Attorno al 1543, dopo anni di durevole fortuna politica e cortigiana la figura di Tavera iniziò però a declinare, in favore di uomini come il futuro inquisitore generale Fernando de Valdés.

Tavera fu anche un notevole mecenate. Arricchì la cattedrale di Toledo con opere sontuose cui parteciparono i migliori orefici e architetti del momento: sotto suo impulso fu conclusa la Capilla de los Reyes Nuevos; le opere e la cancellata del coro alto realizzati da Alfonso Berreguete y Felipe Vigarny; la cancellata e le opere del presbiterio, commissionate a Francisco de Villalpando; la decorazione della Porta dei Leoni; la costruzione della cappella di San Giovanni Battista, affidata a Alonso de Covarrubias. Furono anche restaurati i palazzi arcivescovili di Toledo e Alcalá, città facente parte dell'arcidiocesi. Senza dubbio Tavera viene ricordato soprattutto per la costruzione dell'ospedale per l'assistenza ai poveri malati di San Giovanni Battista. Situato fuori dalle mura della città e iniziato nel 1541 è il primo grande edificio del Rinascimento classico edificato in Spagna.

Tavera morì il I agosto 1545 a Valladolid; le spoglie riposano nell'ospedale di San Giovanni Battista, all'interno del sontuoso mausoleo realizzato da Berreguete.

(T. López Muñoz)

Vedi anche

Carlo V, imperatore e re di Spagna; Deza Tavera, Diego de; Ferdinando il Cattolico, re di Aragona; Gesuiti, Spagna; Inquisitori generali, Spagna; *Limpieza de sangre*, Spagna; *Moriscos*, Spagna; Valdés, Fernando de

Bibliografia

Ezquerra Revilla-Pizarro Llorente 2000, Paz y Remolar 1978, Pisa 1605, Salazar de Mendoza 1603, Vizuete Mendoza 1993

Parisio, Pietro Paolo - Giureconsulto di fama nell'Italia del primo Cinquecento, Pietro Paolo Parisio (Cosenza, ca. 1473-Roma, 9 maggio 1545) studiò con molta probabilità a Napoli. Intrapresa la carriera universitaria, insegnò a Padova e poi a Bologna, dove era professore di Diritto civile quando, insieme a altri importanti giuristi del tempo, fu interpellato da Clemente VII sulla controversia sorta nei primi anni Trenta tra la Curia romana e la corte di Portogallo intorno alla fondazione di un autonomo Sant'Uffizio nel Regno lusitano. In un parere redatto nella prima metà del 1533 e controfirmato da Filippo Decio, Parisio espresse un severo giudizio sulla conversione imposta con la forza agli ebrei in Portogallo dal re Emanuele nel 1497, recuperando tuttavia la tradizionale distinzione fra quanti avevano subito una violenza assoluta (*vis praecisa*), che dovevano essere considerati ancora ebrei, e quanti erano stati invece soggetti a una violenza relativa (*vis conditionalis*), i quali, in virtù del sacramento ricevuto, risultavano comunque convertiti al cristianesimo. Nella seconda parte del consulto, Parisio ammetteva che l'Inquisizione potesse procedere contro questi ultimi, a condizione però di usare una speciale cautela. Alla dottrina di Parisio corrispondono le posizioni della bolla *Sempiterno Regi* (7 aprile 1533), con cui Clemente VII concesse il perdono generale ai nuovi cristiani, giungendo a dichiarare nulli i battesimi forzati. Sebbene si trattasse di una condanna senza precedenti da parte di un pontefice, tornare indietro era ormai impossibile, come comprese il re Giovanni III, che impedì la pubblicazione della bolla in Portogallo, fino a quando, nel 1535, il nuovo papa Paolo III non corresse il testo, evitando riferimenti espliciti alla questione della validità delle conversioni di fine Quattrocento. Il parere di Parisio, tuttavia, fece scuola, entrando a far parte della tradizione degli scritti di autori cattolici contrari alla liceità dei battesimi forzati. Fu pubblicato già alla metà del 1533 in un agile opuscolo, comprendente anche altri pareri (uno suo, due di Agostino Berò) di analogo tenore relativi ai nuovi cristiani portoghesi. Dell'edizione sopravvivono alcune copie prive di indicazioni tipografiche (ma l'esemplare conservato alla Biblioteca Nazionale di Roma contiene la licenza di stampa di Francesco Guicciardini come governatore di Bologna, datata 3 luglio 1533).

Il consulto sul battesimo forzato fu incluso nella prima edizione dei *Consilia* (1543) di Parisio, più volte ristampati nel corso del secolo. Pochi mesi più tardi fu quindi incluso come allegato in un memoriale manoscritto presentato al papa dai procuratori dei nuovi cristiani portoghesi a Roma (BAV, *Ottob. Lat.* 1439, cc. 67-82). A quel tempo Parisio, divenuto ormai cardinale inquisitore, operava in Curia a favore dei convertiti lusitani contro le pretese del Sant'Uffizio del loro regno. Secondo Alexandre Herculano, avrebbe ricevuto denaro in cambio del suo appoggio, ma la notizia sembra non trovare conferme (lo stesso Herculano non indica la sua fonte). Certo è che in quegli anni Parisio raggiunse il culmine di una brillante e rapida ascesa negli apparati centrali della Chiesa, avvenuta interamente sotto la protezione di Paolo III. Arricchitosi con le parcelle dei suoi richiestissimi consulti, nel 1536 si trasferì a Roma, dove il prestigio e il favore di cui godeva gli valsero la nomina a uditore generale della Camera Apostolica. Nel 1538 ottenne anche la carica di vescovo di Nusco. Infine, il 19 dicembre 1539 fu promosso cardinale, assumendo il titolo di Santa Balbina. Uomo di fiducia del pontefice, Parisio fu un protagonista di primo piano di un breve scorcio della storia della Chiesa a metà Cinquecento. Attivo sostenitore dei tentativi di riformare le istituzioni ecclesiastiche, nel luglio 1542 Parisio fu incluso nel gruppo di sei cardinali eletti con il compito di presiedere il Sant'Uffizio romano, allora in fase di creazione. Le notizie

che rimangono sul suo operato come inquisitore sono esigue e non consentono una ricostruzione puntuale. Occorre almeno segnalare, tuttavia, lo stretto legame con Pietro Belo, a lungo fiscale e consultore della Congregazione del Sant'Uffizio. Parisio fu suo professore di diritto civile a Roma (BAV, *Vat. Lat.* 5468, c. 242) e non è da escludere che ne abbia favorito la carriera nell'Inquisizione romana. Al contrario, non sono poche le informazioni sulle importanti operazioni diplomatiche in cui Parisio fu coinvolto grazie alle sue doti di «dotto e pratico canonista», come ebbe a scrivere Paolo Sarpi nell'*Istoria del Concilio Tridentino*. Nell'ottobre 1542, insieme ai cardinali Giovanni Morone e Reginald Pole, fu nominato legato pontificio a Trento, dove fervevano i preparativi per il tanto atteso Concilio. L'apertura tuttavia fu ancora una volta rinviata. Parisio rimase a Trento fino al maggio dell'anno seguente, quando si allontanò dalla città prendendo parte, poche settimane dopo, all'incontro di Busseto tra Paolo III e l'imperatore Carlo V. Appena rientrato a Roma, riprese a operare in difesa dei nuovi cristiani portoghesi, curando la stesura di brevi in loro favore, come denunciava Baltasar de Faria, ambasciatore lusitano presso la Sede Apostolica, in una lettera inviata il 18 febbraio 1544 al re Giovanni III (GTT: I, 621-624).

(G. Marcocci)

Vedi anche

Battesimo forzato, Portogallo; Belo, Pietro; Concilio di Trento; Congregazione dell'Inquisizione; Inquisizione portoghese; Nuovi Cristiani, Portogallo; Perdoni generali; Procuratori dei nuovi cristiani portoghesi a Roma; *Symmicta Lusitana*

Bibliografia

Herculano 1975-1576, Marcocci 2006, Stow 1996

Parma - Città terreno della predicazione e dell'attività di proselitismo di Gherardo Segarelli, l'ispiratore del movimento pauperistico degli 'apostolici', condannato dall'autorità pontificia nelle ultime due decadi del XIII secolo (lo stesso Segarelli proprio qui sarebbe salito al rogo il 18 luglio 1300); teatro nel secolo successivo di una dura repressione antiereticale e di ripetute manifestazioni di intolleranza popolare nei confronti dei frati domenicani, Parma si segnala in età moderna per la presenza attiva di una struttura inquisitoriale, dapprima associata a quella di Reggio Emilia (secondo recenti ricerche, dal 1468 almeno), poi dichiarata vicariato del tribunale di Piacenza, infine elevata a sede autonoma a partire dagli anni Ottanta del Cinquecento. Ciò nonostante – e benché recenti ricerche mostrino l'esistenza di forme del dissenso religioso e metodi di repressione sostanzialmente in linea con altre realtà emiliane più praticate dalla storiografia – per lungo tempo il caso parmense non risulta essere stato studiato in profondità, se non con riferimento ai suoi sviluppi settecenteschi, cioè alla soppressione del tribunale decretata dall'autorità ducale nel 1769, al successivo ripristino del 1780 e alla definitiva chiusura del primo Ottocento. Principale eccezione era costituita dal processo per stregoneria intentato nel 1611 contro Elena e Claudia Colla (quest'ultima ex amante di Ranuccio Farnese), Antonia Zanini e alcuni altri imputati, che sfociò rapidamente in una sorta di caccia alle streghe. La vicenda rivelò immediatamente il suo peculiare carattere politico: coinvolse infatti – caso piuttosto insolito in relazione ad accuse di maleficio – anche persone di elevato rango sociale e apparve gestita dalle autorità civili piuttosto che da quelle religiose. La sede del tribunale era presso la chiesa e il convento di San Pietro Martire (poi demoliti), cui nel Seicento fu affiancato il palazzo farnesiano della Pilotta. Limitrofo a tali strutture era anche l'oratorio della Santa Croce, dove l'omonima confraternita, dedita anche a coadiuvare l'azione dell'inquisitore, svolgeva le proprie pratiche devozionali. Qui anzi il ministro del Sant'Uffizio avrebbe officiato i riti religiosi a cominciare dalla seconda metà del Cinquecento, prima di trasferirsi nel 1769 in una cappella laterale di San Pietro Martire.

Materiali di rilievo per lo studio dell'Inquisizione parmense risultano reperibili sia presso l'ACDF, sia in vari depositi locali. Tra questi, hanno in passato destato attenzione alcuni documenti a stampa, tra cui una *Breve informatione del modo di trattare le cause del Santo Offitio per i molto reverendi vicari della Santa Inquisizione istituiti nelle diocesi di Parma e di Borgo San Donnino*, a stampa (Parma, Viotti, 1628) – una ripetizione pedissequa di analoghe istruzioni emesse a Modena e altrove dopo il 1608 –; il cosiddetto 'Indice locale di Parma' del 1580, uno dei più importanti documenti sull'evoluzione della censura libraria tra la pubblicazione dell'Indice tridentino e la divulgazione di quello generale del 1596; un *Editto dell'inquisitore Umberto Viali riguardante i libri da introdursi negli Stati Parmensi o da pubblicarsi*, Parma, Rosati, 20 ottobre 1738; il *Sistema del tribunale della Santa Inquisizione nei regi dominii di Parma, Piacenza e Guastalla prefisso in occasione del suo ristabilimento* concordato nel luglio 1780 tra il duca Ferdinando di Borbone e papa Pio VI, edito da Giovanni Drei nel 1915. Svariate fonti manoscritte, talune anche di recentissimo reperimento, consentono invece di avere notizia di alcune decine di casi giudiziari conosciuti dal Sant'Uffizio emiliano nel corso di tre secoli, sebbene di nessuno di essi si sappia ancora conservato l'intero fascicolo processuale.

(L. Ceriotti)

Vedi anche

Breve informatione […]; Dolcino e dolciniani; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Piacenza; Reggio Emilia; Stregoneria, Italia

Bibliografia

Burci 2002, Cecchinelli 2005, Ceriotti-Dallasta 2008, Dall'Acqua 1976, Del Col 2008, Drei 1915, Tavuzzi 1997, Tavuzzi 2007

Pascal, Blaise v. *Casistica*; *Lassismo*

Pascale, Giovan Luigi - Predicatore calvinista, ben presto ricordato come 'martire della fede' nelle narrazioni storiche di parte riformata, divenne figura simbolo della persecuzione contro i valdesi della Calabria. Nato a Cuneo verso il 1525, intrapresa la carriera militare, fu ufficiale dell'esercito di Carlo III di Savoia e probabilmente conobbe le idee riformate mentre era di guarnigione a Nizza, a contatto con soldati di provenienza delfinatese. Abbandonato l'esercito sabaudo, nel 1552 si trasferì a Ginevra, dove entrò a far parte della Chiesa evangelica di lingua italiana, diventando amico del marchese Galeazzo Caracciolo. Nel 1555 ricevette la cittadinanza ginevrina e si recò a studiare all'Accademia Teologica di Lausanne, dove insegnavano Pierre Viret e Théodore de Bèze. Nel medesimo anno contribuì a dare alle stampe una traduzione del Nuovo Testamento con testo parallelo italiano e francese, a uso dei rifugiati italiani in Svizzera, e il trattato di Gian Francesco Virginio (probabile pseudonimo di Cornelio Donzellini), *Le dotte e pie parafrasi sopra l'Epistole di S. Paolo a' Romani, Galati ed Ebrei*. Nel 1556 tradusse di Pierre Viret *Dei fatti de' veri successori di Giesù Christo et de suoi apostoli et de gli apostati della chiesa papale*, con l'aggiunta di un proprio sonetto dal titolo *Alla messa*. Nel 1558 fu incaricato della predicazione fra i valdesi di Calabria, e nel marzo 1559 intraprese il suo viaggio in compagnia di alcuni calabresi e del predicatore Giacomo Bonelli, di Dronero (questi, diretto verso i valdesi della Puglia, fu arrestato e arso sul rogo a Palermo nel 1560). La predicazione di Pascale, che a differenza dei suoi predecessori era praticata in pubblico e invitava i fedeli a non nascondere le proprie convinzioni, suscitò reazioni fra la popolazione, specialmente negli uomini più benestanti. Il suo arrivo rappresentò infatti un segno di rottura con il tradizionale equili-

© Archivio Segreto Vaticano

brio sociale e religioso fra le comunità valdesi e le autorità civili ed ecclesiastiche della zona. Costretto ad abbandonare San Sisto per l'opposizione che si era creata nei suoi confronti, si spostò a La Guardia. Il 2 maggio 1559 fu arrestato per intervento del marchese di Fuscaldo, Salvatore Spinelli, che si era fatto interprete dei sospetti del clero e dei signori locali. Interrogato dal vicario giunto in Calabria per ordine del viceré di Napoli, fu incarcerato con i tre compagni dapprima nel castello di Fuscaldo (per otto mesi) poi a Cosenza (dal gennaio alla metà di aprile del 1560), a Napoli (dalla metà di aprile del 1560 alla metà di maggio) e infine a Roma (giunto il 15 maggio, vi rimase altri tre mesi e mezzo). Condannato dal tribunale dell'Inquisizione, il 16 settembre del 1560 firmò i verbali degli interrogatori nel convento domenicano della Minerva, da dove fu poi condotto nella piazza di Castel Sant'Angelo e bruciato sul rogo (una drammatica descrizione dell'autodafé in Paschini 1957: 292 sgg.; cfr. Orano 1904: 10). Le sue lettere dal carcere (agli amici di Ginevra, ai valdesi di Calabria, al fratello Giovanni Bartolomeo, alla fidanzata Camilla Guarino), furono presto raccolte e pubblicate da Scipione Lentolo e Jean Crespin.

(M. Fratini)

Vedi anche

Lentolo, Scipione; Martirologi; Valdesi di Calabria, età moderna; Valdesi di Piemonte

Bibliografia

Bozza 1986, Gilmont 2009, Muston 1926, Orano 1904, Paschini 1957, Scaramella 1999, Stancati 2008, Tedeschi 1969, Tedeschi 2000, nn. 2585-2596

Pascendi Dominici gregis - L'anticipazione dell'enciclica *Pascendi Dominici gregis* di Pio X contro il modernismo si ebbe con la precedente enciclica dello stesso pontefice *Pieni l'animo* (1906) che, sebbene diretta contro la Lega Democratica Nazionale, e perciò in primo luogo contro Romolo Murri, conteneva già alcuni riferimenti che potevano far presagire una specie di «terrore nero» (Maurice Blondel) o «il gran Sillabo», come disse Luigi Piastrelli, o ancora una notte di san Bartolomeo «che distrugga i seguaci del modernismo», come scriveva l'acuto padre Giovanni Genocchi. L'enciclica del 1906 aveva parlato infatti di un'atmosfera di veleno penetrata tra il clero e nei seminari, di uno spirito di insubordinazione e di indipendenza serpeggiante, della divulgazione di idee pericolose: di nuovi e vecchi errori, pratici e teorici, che si erano infiltrati nel corpo sano della Chiesa romana. Ciò che gli ambienti più colti del cattolicesimo temevano accadde dunque con la pubblicazione dell'enciclica *Pascendi Dominici gregis* (in *Acta Pii Papae* X 1905-1914: V, 47-114) avvenuta il 16 settembre 1907, «l'atto dottrinale più importante del pontificato di Pio X», come ebbe a definirla Alfred Loisy. Nell'enciclica Pio X tentava una sintesi organica delle dottrine moderniste per giungere a una loro confutazione e condanna; si trattava di prendere posizione e provvedimenti contro un sistema ritenuto ereticale, anzi il sistema eterodosso «più subdolo e complesso ricordato negli annali della Chiesa» (Enrico Rosa su «Vita e Pensiero» del 1935). Gli 'errori' principali condannati dall'enciclica – diffusi da «viri loquentes perversa, vaniloqui et seductores, errantes et in errorem mittentes» – erano fondamentalmente due: l'agnosticismo (negazione di ogni tipo di conoscenza non fenomenica, perciò anche di quella di Dio) e immanentismo (riduzione ai bisogni immanenti dell'uomo di ogni conoscenza, anche di quella religiosa). Di conseguenza l'enciclica colpiva i tentativi 'modernisti' in campo teologico di riduzione della fede cristiana a sentimento che, scaturito dal subcosciente, sarebbe sfociato nell'esperienza del divino (Giovanni Semeria, Blondel e altri). Il provvedimento papale condannava anche l'asserita esclusione degli interventi 'divini' nella storia; il che comportava la negazione dei miracoli come fatti storici e la creduta «storpiatura» (*defiguratio*) lungo la storia degli accadimenti sacri raccontati con l'ottica della fede (Loisy ed altri). Per l'aspetto apologetico l'enciclica censurava la radicale avversione dei 'modernisti' ai motivi di credibilità della tradizione e gli attacchi portati in vari ambiti del culto, del catechismo, della gerarchia ecclesiastica (penetrazione di dottrine 'americaniste') al dogma stesso (storicità del dogma). La seconda parte del documento esprime severi giudizi sui novatori, indicando le cause del loro traviamento nella curiosità e nella superbia: «remotas vero binas agnoscimus [causas], curiositatem et superbiam». In questo ambito Pio X fece ricorso ai giudizi dei suoi predecessori Pio IV, Gregorio XVI, Pio IX e soprattutto Leone XIII, di cui veniva richiamata più volte l'azione in favore della filosofia tomista, a giudizio di Pio X ancora in grado di vincere le sfide dei 'modernisti'. L'ultima parte del documento, rivolto ai vescovi, esortava fermamente i pastori delle diocesi all'osservanza dell'enciclica, non nascondendosi l'antico adagio secondo il quale a nulla valgono i documenti solenni del magistero se poi non sono applicati nella Chiesa: «quid iuverit iussa a Nobis praeceptionesque dari, si non haec rite firmiterque serventur?».

Come accadde per altri documenti pontifici, anche per la *Pascendi* si verificò la 'caccia all'autore' a cui il papa avrebbe commissionato la preparazione del testo e la sua stesura. Vennero dapprima avanzati i nomi del gesuita Louis Billot (futuro cardinale) e di monsignor Umberto Benigni, potente ispiratore e coordinatore del *Sodalitium Pianum*, un gruppo di pressione antimodernista. Altri pensarono al gesuita Salvatore Brandi, ma con il passar del tempo apparvero i nomi dell'oblato Joseph Lemius e del cardinale José Calasancio Vives y Tuto, che ancora oggi sono ritenuti autori del testo, il primo per la parte teologica, il secondo per la parte disciplinare. Il sospetto che i gesuiti fossero in qualche modo implicati nella redazione dell'enciclica nasceva certamente dagli articoli che Enrico Rosa andava da tempo scrivendo contro il modernismo dalle pagine de «La Civiltà Cattolica».

(S. Pagano)

Vedi anche

America Settentrionale e americanismo; Blondel, Maurice; Loisy, Alfred; Modernismo; Pio X, papa; Semeria, Giovanni

Bibliografia

Acta Pii Papae X 1905-1914, Arnold 2003, Arnold 2005, Arnold 2008(a), Dieguez 2010, Rivière 1929, Rosa 1935, Scoppola 1969, Vian 2008, Wolf-Schepers 2009

Pasquino - La figura di Pasquino come statua parlante fece la sua apparizione sulla scena pubblica romana tra gli ultimi anni del Quattrocento e i primissimi del secolo successivo. Non fu né la sola né la prima di quella serie, ma l'unica a incarnare la funzione di osservatore critico dapprima del mondo politico locale (la Curia pontificia), poi di ogni potere. Una funzione rimasta viva per tutto il Cinquecento e parte del Seicento, ma ancora ben documentata per il Settecento, con diramazioni che già a pochi decenni dalla 'nascita' la videro all'opera in molte regioni d'Europa. La funzione, sia detto con chiarezza, è quella della satira di sempre, nota in ogni epoca e a ogni latitudine, e in particolare prossima a quella formalizzata nella categoria giuridica dei libelli famosi; ma per un periodo non breve, e nell'Europa tanto cattolica quanto riformata, la figura di Pasquino si impose come incarnazione naturale di quella funzione. L'identificazione in ogni caso non era stata immediata. Pasquino infatti come personaggio d'invenzione era nato all'interno del mondo scolastico: una statua antica, dissotterrata forse sul finire del Quattrocento nelle immediate vicinanze dell'attuale palazzo Braschi a Roma, dotata di quel nome non si sa da chi né perché (si è parlato, nel tempo, di un sarto, di un oste, di un barbiere, di un maestro di scuola) e innalzata su un piedistallo nel

1501, sulla quale ogni 25 marzo, in occasione della festa e della processione di san Marco, studenti e *magistri* affiggevano rime, per lo più latine, di natura encomiastica o accademica, che dal 1509 vennero raccolte ed edite in sillogi annuali. La particolare conformazione della statua (nella quale si è soliti vedere un Menelao che sorregge Patroclo morente), priva di volto, con effetti che richiamano il non finito michelangiolesco, favorì il rito annuale dell'apposizione al torso di una *persona ficta* in nome della quale, o con riferimento alla quale, si evocava una voce specifica. Si ebbero così le incarnazioni Pasquino-Giano (Ercole/Lutto/Marte/Apollo/Mercurio/Orfeo...), dalle quali scaturirono, insieme alla moltiplicazione della serie delle metamorfosi, l'amplificazione delle potenzialità espressive – tanto in chiave figurativa che tematica – della statua.

La metamorfosi che avrebbe consegnato *urbi et orbi* il Pasquino definitivo si verificò all'incirca nel quarto lustro del secolo; ed era già compiuta con l'inizio del quinto. È questo il momento in cui, all'interno di una tradizione per statuto anonima, fecero la loro comparsa due autori, destinati a rimanere poi per sempre i modelli della scrittura pasquinesca. Erano Anton Lelio, romano e umanista, e Pietro Aretino, all'epoca da poco inurbato e già a suo modo protagonista della mondanità curiale. Con la precisazione che a fare i nomi dei suoi bersagli fu solo il secondo, smanioso sia di dare un riscontro esterno, quasi oggettivo, del potere della sua lingua, tale da riscattarlo dalla poco esaltante nomea di maldicente, sia di recuperare una tradizione che legittimasse il ruolo della satira. Unico precedente richiamato è appunto Lelio, del quale nella *Cortigiana* (II 8) Aretino ricorda cinque pasquinate. Con i due autori il genere precisava anche lo statuto formale e formulare che lo avrebbe poi caratterizzato: per lo più sonetti, quasi sempre caudati, relativamente al metro; rassegne, dialoghi (in particolare con Marforio, ma anche con altre statue parlanti romane), preghiere, sorti, per quanto riguarda gli espedienti narrativi e le soluzioni strutturali. A quei modelli si sarebbero poi attenuti, almeno in Italia, i molti pasquinisti a venire, con eccezioni che non misero mai in discussione una cifra che era diventata universalmente riconoscibile. A Roma bersaglio privilegiato della satira furono naturalmente il papa e il collegio cardinalizio; specie in occasione del conclave, che Pasquino seguì sempre – talora, specie il Pasquino aretiniano, schierandosi esplicitamente – e mise a partito per rassegne prosopografiche, e anche per una discussione sulle modalità di selezione lì operanti. In questo senso il conclave, indicato come scoperta occasione di conflitto tra l'altezza delle finalità ufficialmente dichiarate e l'inconfessabilità degli interessi realmente in gioco (politici e economici) e degli strumenti adoperati (corruzione, promesse, minacce), divenne il momento topico della contraddizione romana, e della difficoltà di conciliare temporale e spirituale.

Per paradossale che possa sembrare, almeno a vedere le cose con il senno – e con l'occhio – del poi, *in altissimis* per molto tempo non si presero provvedimenti al di là dell'ordinario nei confronti di Pasquino e dei cultori delle sue gesta. Ci si comportò secondo una linea di relativa tolleranza esplicitata nelle parole di Leone X replicate poi da Pio IV: «loro dirranno e noi farremo»; a dire che la consapevolezza della proporzione delle forze era tale da non consentire dubbi. Non più così con Adriano VI, che nel 1523 non solo impedì la celebrazione della festa, ma espresse il proposito di zittire definitivamente, facendolo buttare nel Tevere o destinandolo al forno per farne calcina, il loquace e soprattutto intemperante torso del quartiere Parione. Ma o per un ravvedimento *in itinere*, o per il sopraggiungere della morte, non gli fu dato di far seguire dai fatti quanto minacciato. Pasquino rimase *in situ*, e lo scampato pericolo ne rafforzò la voce. Il che non vuol dire né che gli fosse concessa, né tanto meno riconosciuta, libertà piena di parola. Del resto si sa che fin dagli esordi un patrono vigilava sulla pubblicistica prodotta a suo nome e ne vagliava i testi destinati alla pubblicazione.

Se le lacune ancora gravi della ricerca documentaria non consentono di scrivere una vera storia del pasquinismo, di quella vicenda si può proporre una scansione in momenti che prevede, dopo la primissima stagione dell'*Ur*-Pasquillus accademico, quella segnata dalla militanza di Lelio e di Aretino, e poi dall'apparizione dei *Pasquillorum tomi* di Celio Secondo Curione (1544), con i quali Pasquino, fino a allora osservatore critico della realtà curiale, ma sempre romano, innalzava il vessillo della controversia antiromana. Fu uno snodo decisivo, e andrà fatto discendere direttamente dal rifiuto di Aretino di accogliere l'invito di Pier Paolo Vergerio, ancora vescovo di Capodistria, a impegnarsi in quell'agone: «ancora son in quel mio umor che vorrei che facesti un Sonetto a Lutero in quel stile da Pasquino, che questo nome lo faria desiderabile» (2 giugno 1539, in Procaccioli 2003-2004: I, 181). Da quel momento accanto al Pasquino della tradizione, in servizio a Roma (ma con emuli o interlocutori a Modena, a Venezia e in molte altre città d'Europa) con i cartelli manoscritti regolarmente appesi, ci sarà un Pasquino proprio dei circuiti editoriali. E sarà un Pasquino latino e destinato alla lotta confessionale.

Il clima di relativa tolleranza evocato mutò radicalmente con gli irrigidimenti tridentini. Se già nell'Indice parigino del 1545 e in quelli veneziani del 1549 e del 1554 le varie sillogi a stampa (i curioniani *Pasquillorum tomi duo*, Basel, Oporinus, 1544, comprensivi del *Pasquillus ecstaticus*; ma anche il *Pasquillus proscriptus a Tridentino Concilio* [Basel, s.t., 1546], e il *Pasquillus semipoeta. De bello religionis causa a Carolo V nuper Germaniae illato*, s.l., s.t., 1546) erano puntualmente condannate, in quello romano del 1559 la sezione pasquiniana (che comprendeva, oltre ai precedenti, il *Pasquini et Marphorii hymnus in Paulum tertium*, il *Pasquillus Fagius*, il *Pasquillus Germanicus*, i *Pasquilli omnes ex verbi sacrae Scripturae confecti*) sarebbe arrivata alla condanna generale di «Pasquilli omnes, omnesque conscriptiones, in quibus Deo, aut sanctis, aut sacramentis, aut catholicae Ecclesiae, et eius cultui, aut Apostolicae Sedi quomodocumque detrahatur» (Reusch 1886: 200). Non si trattava dunque più solo di colore locale. Ormai *Pasquilli causa* si poteva anche salire il patibolo. Accadde a Nicolò Franco, chiamato a rendere conto della sua attività di collettore di pasquinate il I settembre 1568: sottoposto a processo, fu condannato e impiccato l'11 marzo 1570. Certo, nei versi che gli erano stati sequestrati erano in gioco, oltre che concretissime questioni politiche e patrimoniali legate alla denuncia dei misfatti dei nipoti di papa Carafa, anche esigenze meno confessabili di accerchiamento del protettore di Franco, il cardinale Giovanni Morone; ma ciò detto, rimane il fatto che era pur sempre a Pasquino che quelle voci erano state affidate, e a ragione di quelle venne poi pronunciata la condanna. Paradosso della sorte, lo stesso Pasquino che aveva ripagato con la fama e con la risonanza europee colui che negli anni Venti gli aveva imposto la propria voce e il proprio volto (Aretino), mezzo secolo dopo conduceva al patibolo chi per anni aveva fatto della distruzione del 'divino' una ragione di vita (Franco).

Il nuovo clima, che costringeva Pasquino alla clandestinità nei paesi cattolici, ne favoriva la diffusione in area riformata. Del resto, fuori d'Italia Pasquino era giunto molto presto grazie prima a Ulrich von Hutten e poi a Celio Secondo Curione. Negli anni aveva coltivato quella tradizione la Francia delle lotte di religione, ma si ricorreva a essa anche a fini di politica interna o addirittura nella polemica municipale. Né la disdegnarono l'Inghilterra lacerata nelle polemiche tra anglicani e cattolici, o la Germania e l'Olanda riformate, e numerosi depositi di testi pasquineschi sono documentati nelle loro biblioteche. Non a caso fu spesso all'insegna di Pasquino che in pieno Seicento Gregorio Leti condusse una parte non secondaria della sua corrispondenza 'diplomatica'. Ma occasioni pasquinesche sono note anche nella cattolica Spagna. A riprova, oltre che della vitalità di una funzione, della felicità di una soluzione espressiva che di quella funzione aveva saputo proporre un modello di cui tutti riconoscevano l'efficacia. A una tale ampia e accertata diffusione, che aveva portato a tradurre nel lessico e nel rituale pasquineschi lacerti non marginali della tradizione anticlericale anche medievale, non ha fatto riscontro, per troppo tempo, uno sforzo di penetrazione e di problematizza-

zione del fenomeno, percepito quasi esclusivamente o come tradizione personalizzata, cucita addosso al destino romano di Aretino, o come realtà locale, ai limiti del folklore urbano. Di conseguenza è mancato un impegno adeguato sia nella direzione della *recensio* e dell'edizione dei materiali, sia di una loro corretta contestualizzazione. La situazione è mutata solo nella seconda metà del Novecento, e un primo importante riscontro si è avuto con l'edizione dei due tomi delle *Pasquinate romane del Cinquecento* (1983) e con le preziose sollecitazioni metodologiche di Massimo Firpo nate a margine di quell'edizione.

(P. Procaccioli)

Vedi anche

Aretino, Pietro; Curione, Celio Secondo; Franco, Nicoló; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Leti, Gregorio; Morone, Giovanni; Paolo IV, papa; Vergerio, Pier Paolo

Bibliografia

Damianaki-Procaccioli-Romano 2006, Firpo 1984(a), ILI, Marucci 1988, Marzo 1990, Mercati 1955, Niccoli 2005, *Pasquinate romane* 1983, Procaccioli 2003-2004, Reusch 1886, Rossi 1891

Passi, Michele Pio - Il frate domenicano Michele Pio Passi nacque come il papa inquisitore san Pio V a Bosco Marengo, da una famiglia di umili origini. Fu promosso maestro in Teologia nel 1656 e svolse un periodo di attività a Roma; fu inoltre lettore a Mantova, priore nel convento di Bosco (1649-1651) e inquisitore a Tortona (1658-1661) e a Genova (14 febbraio 1661-novembre 1669). Dopo le tensioni con la Repubblica, divenne giudice della fede a Bologna (1669-1674), a Cremona (1674-1679) e infine a Faenza, fino alla sua morte, avvenuta nel 1686.

Nel 1669 intorno alla persona di Passi si accese uno dei più gravi conflitti di giurisdizione tra la Repubblica di Genova e l'Inquisizione. Le fonti relative al caso sono in larga misura di parte repubblicana (anche se si conservano carte in ACDF) e tendono a dare ragione dell'approccio di stampo giurisdizionalistico con cui Genova aveva affrontato la materia. Inoltre occorre notare come le fonti governative insistano spesso nel presentare la vita di Passi (o Pazzi, come spesso viene riportato, sarcasticamente, il cognome) come parodia di quella di Michele Ghislieri, il pontefice che l'avrebbe ispirato. Dopo avere sottolineato la modestia della nascita, le fonti alludono a un suo ingresso nell'Ordine al fine di far carriera. Appena giunto a Genova cominciò a servirsi come notaio di un religioso da lui appositamente incaricato. Dalle indagini della Repubblica si viene però a sapere che, dal 1602, era invalso l'uso di assumere un notaio laico, ma non membro del collegio cittadino. Questo spinse le autorità secolari prima a sanzionare il notaio, in seguito ad accettare la novità come un dato di fatto. Del resto dall'epoca della pestilenza (1657) era invalso l'uso di non nominare un notaio laico, essendo morto l'ultimo, ma di scegliere un religioso. Le tensioni erano ormai evidenti e la Repubblica decise di inviare a Roma un rappresentate, Giovanni Luca Durazzo, per perorare la sua causa contro l'inquisitore, quando questi cercò di fare precipitare la situazione per volgerla a suo favore. Essendo stato emanato un decreto della Congregazione dell'Indice datato 3 aprile 1669, lo fece stampare a Tortona (dove evidentemente aveva ancora legami) da Nicola Viola, «Tipografo del S. Officio» in data 4 maggio, lo fece diffondere a Genova senza avere chiesto il permesso del governo, facendolo firmare da fra' Vincenzo Ferreri, «notaio del S. Officio», un religioso invece che un secolare. Il fatto suscitò la pronta reazione della Repubblica che convocò l'inquisitore davanti al Minor Consiglio. In una burrascosa seduta, nella quale non mancarono le urla e l'uso della forza, Passi fu caricato su una portantina e, sotto scorta, nottetempo, venne portato a Bosco. L'espulsione ebbe strascichi a Roma ancora per un po' di tempo, ma già dopo poco l'inquisitore fu sostituito da fra' Sisto Cerchi da Bologna.

(P. Fontana)

Vedi anche

Bologna; Cremona; Faenza; Genova; Pio V, papa; Ronconi, Maria Teresa; Tortona

Fonti

ASG, *Pandetta sopra pratiche giurisdizionali per S. Officio*, ms. 178, pp. 135-141

ASG, *Archivio Segreto*, 1401 e 1403

Biblioteca Universitaria di Genova, ms. B VII 32, *Storia dell'inquisizione in Genova*

Bibliografia

Brizzolari 1974

Patentati v. *Crocesignati*; *Familiari, Italia*

Patrizi, Francesco - Figlio di un piccolo nobile, Francesco Patrizi (Franjo Petri in croato) nacque nel 1529 sull'isola di Cherso, nell'Adriatico. Passò parte della sua infanzia su una galea capitanata da uno zio al servizio di Venezia. Più tardi si recò all'Università di Padova per studiare Medicina, ma a un cento punto, tra il 1548 e il 1550, divenne un fervente platonista. Si sbarazzò perciò dei suoi libri di medicina e lasciò l'Università, probabilmente nel 1551. Nel successivo quarto di secolo visse a Roma, Venezia, Padova, Ferrara, Cipro e in Spagna, pubblicando libri utopici e scritti sull'onore, la poesia, la storia e la retorica, sempre in italiano. Patrizi diede alle stampe anche le *Discussiones peripateticae* (1571; versione ampliata nel 1581), aspro attacco ad Aristotele e all'aristotelismo. Esso sfruttava la critica storico-umanistica per affermare che Aristotele non era l'autore della maggior parte delle opere a lui attribuite, che lo Stagirita aveva fatto poca ricerca in campo zoologico, che era stato criticato fortemente dai filosofi antichi e che non doveva essere considerato un'autorità. Verso la fine del 1577 Patrizi venne nominato professore ordinario di Filosofia platonica all'Università di Ferrara: la prima cattedra del genere in un'università europea. Vi insegnò fino al 1592.

La sua *Nova de universis philosophia* (1591) offriva un'ampia sintesi della filosofia naturale basata su Platone e su molte altre fonti greco-antiche. Patrizi sostituiva spazio, aria, stelle, acqua e terra ai quattro elementi aristotelici di terra, aria, fuoco e acqua. Egli poneva anche una distinzione tra lo spazio matematico e quello fisico, cosa che la filosofia naturale di Aristotele non poteva fare, e innalzava la matematica a un livello di importanza superiore rispetto a quello assegnatole da Aristotele. Stilando l'opera Patrizi ebbe anche intenti religiosi. Sostenne infatti che il platonismo e la teologia cristiana erano compatibili per quel che riguardava la spiegazione di Dio e della Trinità. Egli in sostanza voleva sostituire Aristotele come base filosofica a sostegno del cristianesimo con un sistema eclettico composto da Platone e da una costellazione di autorità antiche: i neoplatonici, il *Corpus Hermeticorum*, i padri della Chiesa, e in particolare Agostino. Nel gennaio del 1592 fu nominato professore di Filosofia platonica all'Università di Roma con il salario più alto della Sapienza e con un contratto di quattro anni; segno di un favore inusuale, frutto dell'appoggio di Clemente VIII. Nel 1592 tenne lezioni sul *Timeo* e nel 1593 sulle *Leggi* di Platone.

Patrizi incontrò opposizioni quasi dall'inizio del suo incarico a Roma. Un domenicano spagnolo avanzò l'accusa che alcune tesi presenti nella *Nova de universis philosophia* erano ereticali. Così il 7 novembre 1592 la Congregazione dell'Indice lo convocò per rispondere alle accuse, dando inizio a una lotta durata due anni. Patrizi rispose che le sue affermazioni erano state decontestualizzate

© NORMALE PISA

e che gli argomenti degli antichi autori ritenuti opinabili si riferivano al mondo fisico e non a questioni teologiche. Difese poi l'importanza della sua sintesi filosofica e affermò che era compatibile con il cristianesimo cattolico, mentre Aristotele rappresentava un ateo che insidiava la vera fede. Dichiarò più volte la sua disponibilità a emendare il testo, se necessario, e chiese il permesso di pubblicarne una versione corretta. Essa apparve a Venezia con la data del 1593, sebbene sia probabile che la stampa risalga al 1594. Patrizi si batté anche per persuadere la Congregazione a non inserire il suo lavoro nell'Indice dei libri proibiti, la cui revisione stava allora per essere completata. La Congregazione chiese al cardinale gesuita Francisco de Toledo, convinto aristotelico e scolastico, di valutare la *Nova de universis philosophia* e il giudizio di Toledo fu molto negativo. Il 2 luglio 1594 la Congregazione proibì il libro e ordinò la distruzione delle sue copie. Tuttavia il nuovo Indice apparso nel 1596 ne alleviò la condanna: il volume era permesso se corretto dall'autore con l'approvazione del maestro del Sacro Palazzo. L'opera tuttavia non venne mai più pubblicata, anche se Patrizi continuò a insegnare a Roma durante la controversia. Morì il 7 febbraio del 1597.

(P.F. Grendler)

Vedi anche

Aristotelismo; Congregazione dell'Indice; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Platonismo; Università, Italia

Bibliografia

Firpo 1950-1951, Kristeller 1970, Muccillo 1981, Muccillo 1992, Patrizi da Cherso 1993

Patti Lateranensi *v. Croce, Benedetto*; *Gemelli, Agostino*; *Gentile, Giovanni*; *Matrimoni misti*; *Pio XI, papa*; *Pio XII, papa*; *Tacchi Venturi, Pietro*

Patto con il demonio - Per patto con il demonio si intende in generale il contratto stretto tra una persona e il diavolo, in virtù del quale il contraente si impegna a concedere la propria anima per il conseguimento dei propri fini. L'idea, se non di un patto, di un accordo volontario dell'uomo con il diavolo, riscontrabile anche in Sant'Agostino, è antica e risale a leggende agiografiche composte in greco probabilmente fra V e VI secolo, come quella del monaco Teofilo. Rimaneggiata numerose volte, essa circolò in Europa tra XI e XIV secolo. Il nocciolo è quello del dramma faustiano. Teofilo si determinò a stringere un vincolo con il grande tentatore stabilendo di cedergli l'anima in cambio di una carica episcopale. Per intervento della Vergine il diavolo fu costretto a restituire il documento che venne quindi bruciato. Il patto sarà uno degli elementi centrali che nella letteratura demonologica determinano l'appartenenza a una setta diabolica; e il mito del patto conquisterà l'immaginazione di intere generazioni. La sua importanza si impose tra XII e XV secolo, collocandosi in posizione cruciale nel processo formativo del mito stregonesco. In ogni caccia alle streghe, cioè nei procedimenti giudiziari costruiti per l'individuazione del colpevole di un crimine stregonesco, i giudici chiedono inutilmente all'imputato che venga loro mostrata la prova cartacea del vincolo demoniaco all'origine del potere malefico. Ovviamente i patti risultavano introvabili e quando vennero prodotti si trattò di falsi. Come nel caso delle suore orsoline di Loudun (1632 ca.): su richiesta degli esorcisti Jeanne des Anges esibì la prova cartacea della sua possessione debitamente firmata dal diavolo Asmodeo. Il patto implicava la rinuncia all'appartenza alla Chiesa, cioè una apostasia, e per tale ragione era perseguito dai tribunali ecclesiastici e inquisitoriali, specie dopo che nel XIII secolo la teologia stabilì che ogni maleficio, ogni sortilegio, ogni abuso di *res sacrae* configurava un patto se non *esplicito*, almeno *implicito* con il diavolo e dunque un'eresia o un reato che 'sapeva di eresia'. Tale estensione della nozione di patto passò in tutti i testi criminalistici e nei manuali per inquisitori.

Rientra in una casistica completamente diversa, che nulla ha a che vedere con i processi di stregoneria, l'episodio della possessione del pittore seicentesco bavarese Christoph Haitzmann, il cui patto fu ritrovato da un archivista viennese e reso in seguito celebre da uno studio che gli dedicò Sigmund Freud definendolo una nevrosi demoniaca: «Nell'anno 1669. Io mi impegno per iscritto con Satana, promettendo di essere suo proprio figlio e di appartenergli corpo e anima entro nove anni» (in Bechtel 1997: 549). In effetti in questo caso si tratta di patti stipulati per conseguire denaro o successo, e riconducibili in una maniera più o meno fedele a modelli ormai stereotipi. Fissato l'oggetto dell'accordo segue l'aspetto formale: Mefistofele vuole «un paio di righe», e che siano scritte in «un succo tutto speciale» (il sangue). Le cose avevano assunto un tono completamente diverso a partire dalla seconda metà del Cinquecento: tanto la Chiesa cattolica che quelle riformate intesero il patto non come un contratto a termine con clausole, ma come segno di dedizione totale al demonio ratificante l'apostasia della fede in Cristo. Gli archivi delle Inquisizioni moderne abbondano di confessioni di soggetti che invocarono l'aiuto del demonio per risolvere difficoltà esistenziali o per ottenere poteri sulla natura. «Astarot amicus meus fac me vincere et ego semper tuus,» suonava l'invocazione del giovane chierico Ottavio da Bombone, inquisito a Siena nel 1624. Nel 1696 la concorrenza negli studi mise sotto forte pressione il nobile chierico senese, Celio Piccolomini, che si risolvette ad adorare il demonio in ginocchioni fino a sei volte al giorno: «Sul finire dell'anno 1695 ritrovandomi a fare il noviziato nel nostro convento di San Domenico dell'Aquila, vedendo che un altro mio connovitio mi superava in dottrina io trasportato et attaccato dalla passione di apparire più dotato di lui […] ho adorato il demonio fino a 6 volte al giorno pregandolo che mi volesse infondere ogni sorta di dottrina e scienza et anco che mi desse denari et bellezza di corpo di modo che io potessi ottenere qualsivoglia persona o cosa desiderata». «Ti comando o demonio che quando questo anello l'ho messo subbito facci venire il soggetto che desidero e ti prometto quando tu voi di darti», registra un foglietto volante anonimo del 1711 (in Di Simplicio 2005).

(O. Di Simplicio)

Vedi anche

Apostasia; Demonologia; Negromanzia; Sabba; Sangue; Sortilegio; Stregoneria

Bibliografia

Bechtel 1997, Boureau 2004(a), Butler 1952, Clark 1997, Di Simplicio 2005, Kieckhefer 1976, Lea 1939, Muchembled 2000, Romeo 1990

Pavia - La ricostruzione delle vicende del tribunale inquisitoriale pavese è alquanto problematica a causa dell'esiguità della documentazione. Le carte del suo archivio furono presumibilmente distrutte dopo la sua soppressione, nel 1769-1774. Nel corso del XIII secolo è attestata la presenza di una struttura inquisitoriale che però dipendeva dal padre inquisitore di Milano. Negli anni a cavallo fra XIII e XIV secolo l'ufficio pavese conobbe una prima organizzazione con il domenicano Lanfranco da Bergamo, anche se in seguito, e per tutto il Quattrocento, esso ritornò alle dipendenze del tribunale milanese. Secondo la tradizione solo nel 1509 il Sant'Uffizio pavese iniziò stabilmente la propria attività presso il convento domenicano di San Tommaso. Non sembra tuttavia che esso brillasse per efficienza, in una città comunque vivace economicamente e culturalmente anche per la presenza dello Studio: ad esempio Celio Secondo Curione vi insegnò indi-

sturbato Oratoria negli anni 1536-1539, benché ricercato dall'Inquisizione torinese.

Proprio l'ambiente universitario favorì, in una certa misura, la diffusione delle idee riformate, che potevano anche contare sulla fiorente circolazione libraria, come dimostra il caso del libraio-stampatore milanese Andrea Calvi, arrestato nel 1541 per avere smerciato fra gli studenti dell'ateneo libri protestanti provenienti dalla Germania. Dai pochi dati a disposizione si può ipotizzare che l'azione repressiva della locale Inquisizione non dovette essere particolarmente incisiva se furono le autorità laiche, dietro ordine del governatore dello Stato di Milano, Alfonso d'Avalos marchese del Vasto, a procedere contro le conventicole riformate legate al mondo universitario nel 1541-1542. Delle difficoltà del momento è eloquente testimonianza l'atto notarile con cui, nell'ottobre 1542, l'inquisitore delegato per la città e diocesi di Pavia, Xanthes da Mantova, priore del convento di San Domenico di Mantova, non potendo ottemperare con la debita regolarità al suo incarico, nominava proprio vicario e commissario frate Michele Ghislieri, lettore nel convento di San Tommaso, affidandogli anche il compito di curare la compagnia di San Pietro Martire, detta dei 'crocesignati', il braccio armato dell'inquisitore. A ogni modo, nell'arco dei successivi due decenni l'Inquisizione riuscì a venire a capo delle varie forme di dissenso religioso a Pavia, grazie anche alla bolla di Pio IV del novembre 1564, che obbligava gli studenti universitari a prestare un giuramento di ortodossia cattolica. Non mancarono peraltro gravi tensioni fra il tribunale e la società cittadina: clamoroso fu il caso del domenicano bresciano Pietro Solero da Quinzano, nominato inquisitore nell'agosto del 1567. In quel tempo Solero non aveva alcuna esperienza inquisitoriale, avendo esercitato per lo più come predicatore; ma il religioso prese assai sul serio l'incarico (pubblicò tra l'altro un regolamento in materia di commercio librario), attuando una massiccia campagna di arresti sulla base di accuse di magia, bestemmia e proposizioni ereticali. Allorché un importante mercante cittadino accusato di eresia morì in carcere, pesanti accuse nei confronti dell'inquisitore furono inviate da parenti degli arrestati alla Sede Apostolica: esse denunciavano brutalità, abuso di potere, simonia e ricatto (a scopo finanziario e sessuale). Tali accuse, formulate dagli abili giurisperiti pavesi, potevano contare sul sostanziale appoggio delle autorità cittadine. Nel dicembre 1568 Solero fu rimosso dall'incarico dalla Congregazione romana del Sant'Uffizio e sottoposto a processo.

Né questo fu l'unico episodio di tensione fra tribunale inquisitoriale e società pavese: nel 1582 un inquisitore venne persino pugnalato a morte, in un clima che lascia intravedere tensioni anche con l'autorità vescovile. E tuttavia non bisogna immaginare l'esistenza di due blocchi monolitici fra loro contrapposti. Sostenitori del Sant'Uffizio si trovavano sia all'interno dei Collegi dei giuristi e dello Studio, da cui provenivano consultori e periti del tribunale, sia fra i ceti abbienti, desiderosi di acquisire i privilegi derivanti dall'appartenenza alla compagnia di San Pietro Martire. Elementi interessanti in merito al concreto funzionamento del tribunale pavese sono ricavabili dal testo pubblicato nella seconda metà del Seicento da Giovanni Domenico Boero, vicario dell'inquisitore, circa l'attività dei vicari foranei, una delle tante versioni della *Breve informatione del modo di trattare le cause del Santo Officio per i reverendi vicarij*. In cima alla lista delle priorità per il frate non vi era ormai da tempo la caccia agli eterodossi, ma il controllo e la repressione dei comportamenti sociali e delle pratiche religiose e magico-superstiziose ritenute devianti.

La storia del tribunale inquisitoriale pavese si concluse nel periodo austriaco: nel 1769 furono demolite le sue carceri; due anni dopo seguì lo scioglimento della Confraternita di San Pietro Martire. Infine nel 1774, alla morte dell'inquisitore Antonio Bosisio, il governo vietò al successore designato di prendere possesso dell'incarico e persino di entrare in città.

(M.C. Giannini)

Vedi anche

Breve informatione […]; Crocesignati; Giuramento; Milano; Pio V, papa; Università, Italia

Fonti

Biblioteca Universitaria di Pavia, *Misc. Ticinensia* T. IX. 17, Giovanni Domenico Boero, *Breve instruttione in cui si prescrive il modo e la forma che devono tenere i vicarii foranei del S. Officio di Pavia* […], s. d.

Bibliografia

Borlandi 1928, Canosa 1986-1990, Chabod 1938, Fumi 1910, Lanè 1974-1975, Maiocchi 1895, Maiocchi 1907, Musselli 1989, Rossi 1989, Rota 1907, Soriga 1913

Pedro Arbués, santo - Nacque a Epila, in Aragona, nel 1441. Studiò all'Università di Zaragoza (1453-1460) e più tardi entrò nel Collegio Spagnolo di Bologna, dove ottenne il titolo di dottore in Teologia nel 1473. Nel 1474 fu eletto canonico della Sede episcopale di Zaragoza e nel 1484 venne nominato inquisitore del locale tribunale della fede. Fu pugnalato la notte del 15 settembre del 1485 mentre era inginocchiato in preghiera nella cattedrale da sicari mandati dalle potenti famiglie di *conversos* che si opponevano all'istituzione del nuovo foro dell'Inquisizione nella capitale aragonese. Morì dopo due giorni di agonia.

Quasi tutti gli storici, nel corso dei secoli, hanno accettato questa versione dei fatti, che tuttavia di recente è stata messa in dubbio da Benzion Netanyahu, che sostiene invece che l'assassinio e i successivi processi contro i giudaizzanti furono il risultato di una grande macchinazione compiuta dall'Inquisizione al fine di promuovere un moto di pubblica ostilità nei confronti dei *conversos* ebrei che potesse spazzare via le critiche alle procedure inquisitoriali e offrire al tribunale un alto numero di potenziali vittime. Pertanto alla domanda «chi uccise Arbués?», Netanyahu risponde: l'Inquisizione stessa, ma con il beneplacito di Ferdinando il Cattolico. Secondo Ángel Alcalá il complotto contro Arbués fu opera di influenti nobili *cristianos viejos* e di alcuni ricchi *conversos*, tutti di grande importanza nella piramide del politico dell'epoca. Alcalá sottolinea inoltre che Arbués fu un martire 'necessario' e strumentalizzato, una vittima forse permessa, desiderata e, soprattutto, esaltata, fruttuosa e opportuna per le sorti dell'apparato inquisitoriale. Sono note le resistenze contro il nuovo tribunale impiantato in Aragona e in mano alla monarchia, e si sa che esse provennero soprattutto dalle *élites converse*, che giudicavano quel foro come un elemento estraneo alle leggi tradizionali e ai privilegi del regno e come una manifesta violazione della loro giurisdizione. Ed è un fatto che Arbués fu oggetto di quattro attentati prima di quello che gli tolse la vita. In ogni caso, la repressione scatenata dopo l'assassinio portò all'epurazione dei più importanti funzionari aragonesi di origine *conversa*.

Dopo la fine violenta di Arbués ebbe inizio una pubblica venerazione della sua figura nella cattedrale di Zaragoza; una venerazione accompagnata da apparizioni e da altre intercessioni miracolose. Così, nel contesto del recupero del prestigio istituzionale dell'Inquisizione spagnola sotto il regno di Filippo IV l'inquisitore generale Diego de Arce Reinoso riprese in mano e diede nuovo impulso al suo processo di beatificazione. Dopo diverse manovre e molti anni la bolla pontificia con la quale veniva beatificato Pedro Arbués fu emanata da Alessandro VII il 17 aprile del 1664. Questo trionfo inquisitoriale venne celebrato in tutti i tribunali di distretto. Alcuni festeggiamenti raggiunsero grande notorietà per il fasto degli atti di celebrazione e per la qualità degli artisti che vi parteciparono. A Granada venne esposta una tela di Alonso Cano e a Siviglia una di Bartolomé Murillo. Arbués fu infine canonizzato da Pio IX il 29 giugno del 1867.

(M. Peña Díaz)

Vedi anche
Alessandro VII, papa; Aragona, età moderna; Arce Reinoso, Diego; Canonizzazione dei santi; *Conversos*, Spagna; Ferdinando il Cattolico, re di Aragona; Pio IX, papa; Zaragoza

Bibliografia
Alcalá 1984, Hornick 1965, Netanyahu 1995, Scholz-Hänsel 1994

Pelagini - Movimento spirituale fondato dal laico Giacomo Filippo Casolo presso l'oratorio milanese di Santa Pelagia a metà del Seicento e poi diffusosi in Veneto e in Lombardia, caratterizzato da un'intensa attività devozionale basata sull'esercizio collettivo dell'orazione del silenzio, ritenuta unica via per la salvezza, e su una spinta profetica di rinnovamento della Chiesa. Fu duramente represso dal Sant'Uffizio in quella che è stata tradizionalmente interpretata come la prima tappa dell'aspra battaglia contro il quietismo. In realtà, la rapida diffusione del movimento ben prima della individuazione dottrinale dell'eresia 'quietista', così come le peculiari forme di aggregazione e di devozione caratteristiche dei gruppi pelagini, tipiche delle tensioni spirituali e della religiosità popolare dell'epoca, preoccuparono gli inquisitori soprattutto per gli abusi e i disordini che da esse potevano scaturire in popolazioni giudicate incolte e suggestionabili, come quelle della Valcamonica, dove forte era stata la tradizione delle discipline di stampo comunitario, o in contesti particolarmente delicati sotto il profilo politico, come i domini veneti di terraferma e la Milano spagnola, là dove aspri potevano essere conflitti e tensioni di carattere giurisdizionale.

Eretto da Casolo nel 1641 e destinato inizialmente ad accogliere e ad assistere donne «penitenti e pericolanti», l'oratorio di Santa Pelagia divenne presto sede di un gruppo di fedeli che, con l'iniziale appoggio di alcuni gesuiti, si riunivano per esercitare l'orazione mentale e altre pratiche di pietà. Tra la primavera del 1652 e l'autunno del 1553, di ritorno da un viaggio a Venezia, Casolo si fermò in Valcamonica dove, con il beneplacito del vescovo di Brescia Marco Morosini, favorì la creazione di alcuni oratori su modello di quello milanese. Diretti da alcuni parroci ed ecclesiastici locali, gli oratori 'pelagini' – che presero il nome di «congregazione della fraia» – riscossero un certo successo nella popolazione ma anche non poche diffidenze: nel marzo 1653 il parroco di Breno li denunciò al vescovo di Brescia che ne intimò la chiusura. Secondo le accuse, vi si esercitavano pratiche giudicate altamente pericolose: durante le riunioni si permetteva ai laici e alle donne di predicare e di confessarsi tra di loro; i segni tradizionali di devozione esteriore venivano rifiutati, così come la preghiera orale, le penitenze e i sacramenti, e, più in generale, qualunque mediazione da parte della Chiesa e delle sue istituzioni. Malgrado le proibizioni il movimento non si arrestò, tanto da preoccupare anche le autorità laiche locali e la Repubblica veneta, per la quale era prioritario il mantenimento della pace e della stabilità nella valle, confinante con lo Stato di Milano e di cruciale importanza sotto il profilo economico e strategico. Il Senato veneto ordinò che fosse inviato nella zona un 'giudice della ragione' per svolgere un'inchiesta, della qual cosa fu avvisato il nunzio di Venezia Carlo Carafa che, nel giugno del 1655, si affrettò a informare la Congregazione del Sant'Uffizio segnalando la pericolosità del movimento, al quale avevano aderito centinaia di persone e che si era diffuso in terre ai confini con la Valtellina e con i Grigioni già gravemente 'infetti' dall'eresia luterana. Il profilarsi di un conflitto giurisdizionale in merito alle iniziative da prendersi e il ridimensionamento delle denunce iniziali riguardo alla effettiva pericolosità degli oratori, composti per lo più – come riferì un osservatore – da persone illetterate, facilmente influenzabili e di 'natura melanconica', portò a un primo intervento di mediazione più che di repressione. Il Senato, in accordo col vicario episcopale, inviò due sacerdoti filippini affinché, attraverso un'attenta direzione spirituale, riconducessero il movimento entro i limiti di una regolata devozione. Tuttavia, in seguito alla denuncia presentata al nuovo vescovo di Brescia Pietro Ottoboni da alcuni parroci camuni che segnalavano la persistenza di gravi 'eresie' pelagine nella valle, l'Inquisizione bresciana istruì un vero e proprio processo che si concluse nel marzo del 1657 con la soppressione degli oratori, la messa al bando dei principali capi del movimento e l'abiura con penitenze salutari di alcuni membri del gruppo. Malgrado ciò, negli anni successivi il movimento continuò a diffondersi a Milano, in Valtellina e nelle valli bergamasche, con tracce a Brescia ancora all'inizio degli anni Ottanta e oltre. A Milano, in particolare, un gruppo di devoti a Casolo, morto nel giugno del 1656 durante il primo processo, si legò a una singolare figura di mistico e alchimista, Francesco Giuseppe Borri, che ne divenne il capo. Dell'attività del gruppo, in gran parte composto da laici di modesta condizione o da membri del basso clero, vennero presto a conoscenza l'arcivescovo di Milano, Alfonso Litta, e l'inquisitore Pietro Giacinto Donnelli che, ai primi del 1658, procedette a una serie di arresti avviando subito un processo che si concluse il 2 gennaio 1661 con la lettura solenne della sentenza presso la chiesa di Santa Maria sopra Minerva di Roma e poi, due mesi dopo, a Milano alla presenza dell'arcivescovo. Borri, che nel frattempo era fuggito a Innsbruck, fu condannato a morte in contumacia mentre gli altri membri del gruppo, puniti con il carcere, furono costretti ad abiurare. Due di essi, che già durante il processo avevano dato segno di fragilità psichica, furono riconosciuti in evidente stato di follia e finirono internati nell'ospedale di Santa Maria della Pietà di Roma.

(L. Roscioni)

Vedi anche
Borri, Francesco Giuseppe; Brescia; Follia; Gregorio Barbarigo, santo; Quietismo

Bibliografia
Lorenzi 2004, Roscioni 2003, Roscioni 2010, Russo 1978, Signorotto 1989, Turchini 1991

Pelhisson, Guillaume - Frate predicatore originario di Toulouse, Pelhisson fu il principale responsabile dell'insediamento dei domenicani nella città d'origine, come attestano la sua cronaca e la documentazione in essa inserita (edite da Duvernoy 1958). La cronaca dà conto dei difficili rapporti intercorsi tra i frati, la popolazione e i consoli cittadini, agli esordi dell'attività inquisitoriale dei padri predicatori su mandato della Sede Apostolica. Guillaume racconta con evidente soddisfazione dei primi roghi degli albigesi e delle riesumazioni che seguirono alla pacificazione generale del 1229; rimpiange l'espulsione degli inquisitori e dell'intera comunità dei frati, avvenuta in seguito alla messa sotto accusa dei consoli nell'ottobre e nel novembre del 1235. L'inquisitore deputato da Gregorio IX, Guillaume Arnaud, andò a Carcassonne, mentre i confratelli si dispersero negli insediamenti dei frati predicatori presenti nella regione. Il conflitto non ebbe seguito, poiché il conte Raimondo VII era allora in ottimi rapporti con il papa. Così i frati predicatori tornarono a Toulouse alla fine di marzo del 1236 e ad Arnaud si aggiunse come giudice della fede un frate minore, Étienne de Saint-Thibéry. Entrambi morirono assassinati ad Avignonnet nel 1242.

(J. Duvernoy)

Vedi anche
Carcassonne; Catari; Conti di Toulouse; Crociata contro gli albigesi; Gregorio IX, papa; Toulouse

Bibliografia
Douais 1881, Duvernoy 1958

Pellegrinaggi - Il pellegrinaggio, inteso come itinerario verso un luogo sacro, spesso lontano, è ritenuto da alcuni un prodotto tipico del cattolicesimo romano; in realtà è un fenomeno presente in tutte le grandi religioni, poiché sgorga da un atteggiamento religioso iscritto nella natura dell'uomo. L'esistenza di luoghi sacri è strettamente correlata alle caratteristiche stesse dell'uomo nella vita di religione, indipendentemente dal fatto che si tratti di una religione istituzionale o meno. Nelle sue ricerche sul sacro Alphonse Dupront delinea il dato universale dell'esistenza di luoghi sacri e, insieme, la pratica costante e massiccia del pellegrinaggio. In linea generale, si può affermare che nell'esperienza religiosa dello spazio umano il pellegrinaggio al luogo sacro è una necessità, come gesto straordinario della richiesta umana del sacro.

Nel mondo cristiano sia la geografia sia la cronologia dei pellegrinaggi sono molto ampie. Tra le mete privilegiate vi sono i luoghi biblici (Gerusalemme, Betlemme, Nazareth, ma anche località al di fuori della Palestina), Roma come centro della cristianità, i santuari mariani (spesso consacrati da un'epifania) o luoghi legati a figure di santi. La permanenza del fenomeno non significa peraltro staticità o immobilismo. Alle origini del cristianesimo, tra i primi luoghi di pellegrinaggio figurano le *memoriae* dei martiri. Si assiste a partire da ciò a una sacralizzazione dei luoghi legata alla presenza di reliquie, segni tangibili di una presenza potente e misteriosa, 'deposito' delle virtù del santo. Lo segnalano con evidenza alcuni fenomeni, come la 'incubazione sacra': il recarsi personalmente al luogo sacro si configura come una necessità. Nel medioevo era talora imposto un pellegrinaggio penitenziale a chi avesse compiuto gravi peccati. Anche il foro dell'Inquisizione imponeva il pellegrinaggio coatto, specie a chi si presentava in tempo di grazia o in casi di commutazione e di lenimento della pena. Le finalità del pellegrinaggio sono dunque molteplici: la ricerca di reliquie, la penitenza, la volontà di rompere con il quotidiano, la possibilità di accedere a speciali indulgenze, ma anche la richiesta di un miglioramento, personale o collettivo (salute, migliori condizioni di vita), o l'espressione della propria devozione, per consolidare la fede e acquistarsi l'eternità. Si sviluppano anche pellegrinaggi di dimensioni ragguardevoli, come la *peregrinatio maior* a Santiago de Compostela.

I pellegrinaggi sono in vari casi avversati dalle autorità ecclesiastiche. Nell'età medievale ciò si verifica per la 'falsificazione' del luogo sacro, per lo spaccio di false indulgenze, per gli abusi in materia religiosa, per i 'pericoli' per la morale. Giocava talora un ruolo anche la preoccupazione determinata da cospicui assembramenti di persone, che potevano costituire un momento favorevole all'esplosione di disordini, in relazione a particolari contesti politico-sociali. In epoca moderna i riformati osteggiano queste forme di espressione religiosa, legate al culto dei santi e ricche di manifestazioni esterne; ma anche nel mondo cattolico si creano correnti, pur minoritarie, sostanzialmente contrarie ai pellegrinaggi. Le antiche mete riprendono vigore, o si mantengono, o cadono in desuetudine a seconda dei casi. Uno dei luoghi maggiori di pellegrinaggio è Roma, che dopo la crisi intende manifestare il proprio prestigio e potere. L'apogeo del pellegrinaggio romano ha luogo nei giubilei tra il 1575 e il 1650, con un'ulteriore ripresa nel 1750. Nuovi pellegrinaggi prendono avvio in risposta a nuovi bisogni: il santuario si presenta anche come un baluardo contro i nemici della Chiesa (i protestanti) oppure contro i nemici della cristianità (i turchi). Il pellegrinaggio al luogo sacro, all'immagine, in alcuni casi è il segnale e il cemento dell'identità di un popolo.

La ripresa postridentina dei pellegrinaggi e la tendenza (non sempre realizzata) a una purificazione rispetto a quelli medievali sono supportati da una letteratura devozionale che mira a incanalare la pietà dei fedeli e a difendere questa pratica contro gli attacchi dei protestanti. Si mantiene presso alcuni vescovi il timore che l'importanza attribuita all'aspetto taumaturgico del viaggio e l'assenza formale dell'istituzione nel pellegrinaggio non giovino a potenziare un'ordinata vita religiosa. I libretti di pietà e devozione mirano dunque a fornire un inquadramento religioso controllato a una pratica di grande portata. Peraltro alcuni studiosi hanno evidenziato per la Francia del Seicento e del primo Settecento un rapporto tra i pellegrinaggi e le vocazioni sacerdotali: ciò documenta un certo successo dell'azione dell'autorità ecclesiastica in materia. Per altro verso, in sedi divenute mete di flussi cospicui come Loreto funzionavano penitenzierie che impartivano l'assoluzione *in foro conscientiae* anche per i casi riservati papali. E gli *sponte comparentes* stranieri si recavano a Roma come pellegrini in cerca di perdono.

Nel XVIII secolo la diffidenza nei confronti dei pellegrinaggi diviene molto massiccia e sistematica, all'interno e all'esterno della Chiesa cattolica. Gli Stati creano frontiere sempre meno permeabili ai viaggi ed emanano una legislazione restrittiva in materia di pellegrinaggi a lunga percorrenza. La figura del pellegrino, assimilata a quella dell'ozioso e del vagabondo, appare in contrasto con gli schemi mentali e con il buon ordine dello Stato moderno, che privilegiano l'assiduità nel lavoro, l'ordine familiare e l'ordinato assetto sociale. Non a caso nel Settecento il raggio del camminare pellegrino spesso si riduce; il viaggio al santuario è di breve durata, come pure si riduce il numero dei partecipanti al singolo pellegrinaggio. La posizione delle autorità civili circa la 'inutilità' dei pellegrinaggi trionfa con i Lumi, ma è presente anche in alcuni settori del mondo ecclesiastico. Il pellegrinaggio viene respinto come un fatto 'superstizioso', legato a un'idea carnale e visibile della fede. Il tentativo di estirpare una forma di religione in nome di un cristianesimo reputato più autentico spesso appare votato al fallimento; si spiega così, ancora tra Otto e Novecento, lo scoramento di molto clero, specie nelle campagne, causato dall'insuccesso dell'azione in materia.

Tra Otto e Novecento i pellegrinaggi subiscono forti cambiamenti, in relazione a vari fattori, quali le mutate condizioni politico-sociali o il moltiplicarsi delle apparizioni mariane. Nel XIX secolo le gerarchie ecclesiastiche si valgono della devozione come di un elemento per contrastare la crescente secolarizzazione, per combattere la miscredenza e le aggressioni al potere temporale dei papi. Non mancano i risvolti 'nazionalistici'. Nella seconda metà del secolo i pellegrinaggi collettivi ai santuari costituiscono l'espressione non solo della fede e della devozione, ma anche della forza di una Chiesa popolare, ben determinata a non farsi marginalizzare dalla nuova cultura liberale, in una prospettiva di protesta contro l'apostasia della società dalle norme della Chiesa e di impegno per la ricostruzione di un mondo cristiano. Nell'età contemporanea lo sviluppo dei mezzi di comunicazione e di trasporto ha favorito il diffondersi della fama dei santuari e la possibilità di accedervi, rendendo il pellegrinaggio una esperienza meno difficile e rara, in particolare per le donne. In antichi o nuovi luoghi sacri approdano talora folle enormi, nel quadro di una globalizzazione dei culti. Non tutti i pellegrinaggi e non tutti i santuari sono approvati e riconosciuti; la Chiesa cattolica peraltro ammette la mediazione dei segni e al tempo stesso insiste sull'idea di pellegrinaggio come modalità per affermare o per rinnovare la fede.

(P. Vismara)

Vedi anche
Giubilei e *cruzadas*; Indulgenze; Stranieri, Italia

Bibliografia
Boutry-Cinquin 1980, Boutry-Julia 2000, Chelini-Branthomme 1982, Dupront 1987, Lo Giacco 2008, Vaccaro 2004

Pellicciari, Vincenzo - Nato a Solara (Modena) nel 1694 e filatore di seta dall'età di dieci anni, Vincenzo Pellicciari venne denunciato il 17 giugno 1726 all'inquisitore di Modena, fra' Domenico Liboni da Ferrara, da un collega di lavoro («per sgravio

della propria coscienza», su sollecitazione del confessore). Le accuse contro di lui assumeranno sostanza più precisa negli interrogatori degli altri colleghi, convocati a deporre tra il giugno e l'ottobre, con un'unica interruzione, tra luglio e fine settembre, per il passaggio delle consegne da Liboni al nuovo inquisitore, il domenicano Antonino Pozzoli da Lodi. Le imputazioni a suo carico non configurano un insieme coerente di pensiero. Pellicciari nega la verginità della Madonna e la sua «onestà di mente» (istituendo un'analogia tra la vita sessuale femminile e quella della Vergine); nega che sodomia e masturbazione siano peccati, e vadano quindi confessati; nega l'immortalità dell'anima; sostiene di avere stretto un patto con il demonio, di esserne sposo e succubo, di trarre da ciò il potere di condurre ai propri piaceri ogni donna e di avere precognizioni; sostiene ancora di avere appreso l'arte di praticare incantesimi, e infine di vivere secondo la legge ebraica, da lui posta sullo stesso piano di quella cristiana (senza tuttavia averne alcuna conoscenza, come ribadirà l'avvocato difensore). Dopo numerosi interrogatori (tra ottobre e novembre, senza ricorso alla tortura), sarà condannato in quanto reo di eresia formale e di apostasia. Invano Matteo Maria Borghi, avvocato dei rei del Sant'Uffizio, invocò la clemenza del tribunale sostenendo, sulla scorta delle *Quaestiones medico-legales* di Paolo Zacchia, l'infermità mentale di Pellicciari, e sottolineandone il ravvedimento. La Congregazione romana del Sant'Uffizio presieduta dal cardinale Pietro Ottoboni aveva intanto comunicato a Pozzoli, il 21 giugno, la decisione di consegnare il reo al braccio secolare. Si trattò dell'ultima condanna a morte comminata dal tribunale dell'Inquisizione modenese: la sentenza fu eseguita mediante impiccagione, il 30 luglio 1727.

La vicenda di Pellicciari è interessante per più versi. Gli atti del processo consentono di gettare uno sguardo su comportamenti e mentalità dei ceti popolari: da una parte, nelle pratiche delatorie e nell'assenza di rapporti solidali si colgono gli effetti del clima di controllo e di disciplinamento dei luoghi di lavoro auspicato da tempo in una letteratura che ha tra i suoi incunaboli i *Ricordi overo Ammaestramenti generali datti da San Carlo Borromeo […] per il vivere cristiano communemente ad ogni stato di persone. Et particolarmente à […] maestri o capi di botteghe et lavoranti* (Venezia, 1613); dall'altra, risulta al contempo evidente la diffusione capillare, nell'ambiente di Pellicciari, di modalità comportamentali tutt'altro che in linea con la morale cristiana: anche se la personalità debole di Pellicciari, la sua probabile instabilità mentale dalle torbide, ricorrenti fantasie erotiche, etero ed omosessuali, lo espongono al ruolo di capro espiatorio. La vicenda chiama altresì in causa il parroco della Pomposa, la parrocchia di Pellicciari: ossia Lodovico Antonio Muratori. Se non risulta alcun diretto interessamento del grande storico per la sorte del suo parrocchiano, il caso incrociava per più versi le riflessioni di Muratori, che sul tema dell'Immacolata Concezione si era già espresso nel *De ingeniorum moderatione in religionis negotio* (1714), prendendo posizione contro gli eccessi degli 'immacolisti'; e che al tema della fantasia turbata avrebbe dedicato anni più tardi il trattatello *Della forza della fantasia umana* (Venezia, G.B. Pasquali, 1745), dove la sua posizione risulta inequivoca, per esempio da quanto si afferma nel cap. VIII («Della pazzia e del delirio, deplorabili effetti della fantasia»): «Per quanti spropositi dica il farneticante o l'impazzito, per quante azioni faccia sregolate ed anche per se stesse peccaminose, egli non pecca né offende Dio, e degno è di compatimento presso gli uomini, finché sussiste il disordine della fantasia suddetta».

(M. Donattini)

Vedi anche

Follia; Immacolata Concezione; Modena; Muratori, Lodovico Antonio; Vittime; Zacchia, Paolo

Bibliografia

Al Kalak-Lucchi 2009, Biondi 2008(j), Ferrari 1993-1994, Olivari 2009, Trenti 2003, Zacchia 1661

Pena capitale - La condanna a morte (in genere al rogo, nella persona o in effigie, strangolati prima per clemenza o bruciati da vivi) veniva comminata dalle Inquisizioni solo ai relapsi, cioè a quegli imputati per eresia che fossero ricaduti nella colpa dopo un prima processo conclusosi con castighi di altra natura dopo l'abiura. Poiché il clero non poteva assolutamente contaminarsi con il sangue, la sua esecuzione veniva demandata al *braccio secolare*, cioè alle autorità civili e di polizia del luogo dove veniva eseguita la pena. Vi erano però eccezioni alla regola della ricaduta: Paolo IV, per esempio, stabilì che per gli antitrinitari e per chi offendesse la verginità di Maria la pena di morte si potesse applicare *etiam primo lapsu*. Lo stesso stabilì anni dopo una bolla di Gregorio XV (*Omnipotentis Dei*, 1623), rimasta largamente inapplicata, per i reati di stregoneria. Non possiamo calcolare il numero preciso dei condannati a morte mandati al rogo dai tribunali dell'Inquisizione, né medievali né moderni. Dopo gli anni Settanta del Novecento la questione delle cifre è stata oggetto di discussioni che hanno chiarito alcuni aspetti del problema senza tuttavia giungere a conclusioni prive di risvolti controversi. La svolta maggiore verso una valutazione abbastanza realistica delle sentenze di morte comminate dal più antico Sant'Uffizio centralizzato dell'età moderna, quello dell'Inquisizione spagnola, deriva dallo spoglio di 44.000 *relaciones de causas* conservate all'AHN, calcolate come circa l'85% del totale tra il 1550 e il 1700 e che coprono un insime di venti tribunali di distretto, tra cui due in Italia e tre in America (Contreras-Henningsen 1986). Pubblicata per la prima volta in spagnolo nel 1977, l'indagine stabilì due punti importanti: primo, in quel periodo solo una bassa percentuale di sentenze inquisitoriali (circa il 3,5%) ordinarono la pena capitale; secondo, circa la metà di queste pene capitali non comportarono esecuzioni di prigionieri vivi ma furono eseguite in effigie contro imputati morti oppure fuggiti. La ricerca successiva ha esplorato anche l'archivio del Sant'Uffizio portoghese, la cui documentazione è più completa di quello della Spagna. Per un periodo in larga parte coincidente ma addirittura più lungo (1536-1767), i quattro tribunali del Portogallo (tre in Europa e uno in India) portarono a termine quasi 45.000 processi e pronunciarono più di 2.000 sentenze con una pena capitale; ma come in Spagna quasi la metà di esse furono esecuzioni in effigie (Bethencourt 1994). Colmando le lacune con informazioni sommarie e con stime proporzionali, si ottiene un totale approssimativo di 2.500 esecuzioni pubbliche di prigionieri iberici dopo il 1550, ripartite quasi ugualmente tra Spagna e Portogallo. La differenza più importante tra i due paesi riguarda il carattere dei prigionieri giustiziati: se le vittime del Portogallo furono nella stragrande maggioranza 'giudaizzanti', le cifre totali spagnole dopo il 1550 inclusero centinaia *luteranos* (spesso forestieri), *moriscos* e *sodomitas*, oltre a circa una ventina di streghe. Purtroppo, le nostre informazioni sul numero di pene capitali rimangono assai vaghe per due nodi fondamentali: gli inizi dell'Inquisizione spagnola e l'Inquisizione romana, anche se in questo caso non è mancato uno sforzo di contabilizzazione recente (Del Col 2006). Sappiamo che il Sant'Uffizio di Tomás de Torquemada, proverbialmente assetato di sangue, pronunciò migliaia di condanne sotto i Re Cattolici e inflisse la morte sul rogo dall'inizio degli anni Ottanta del Quattrocento. Anche se dozzine di persone vennero a volte bruciate nel corso di un solo *auto de fe* (una volta, a Córdoba, furono più di un centinaio), nella maggior parte dei luoghi – incluso l'intero territorio della Corona d'Aragona – le fiamme arsero l'effigie dei condannati più spesso che i prigionieri viventi.

Poiché i suoi archivi centrali furono trafugati da Napoleone e solo un piccolo frammento è tornato a Roma, ricostruire la documentazione sulle pene capitali inflitte dall'Inquisizione pontificia è un compito estremamente scoraggiante. Una recente ricognizione preliminare (Monter 2003), incentrata sulle maggiori città italiane, ha contato circa 125 esecuzioni note tra il 1545 e il 1620. Anche se le cifre potranno crescere in seguito a ulteriori ricerche, due conclusioni già emergono: anche se preposta a un numero

maggiore di tribunali locali dei due apparati giudiziari iberici messi insieme, l'Inquisizione romana nei suoi archivi ha lasciato turpe traccia di roghi assai meno rispetto ai sistemi spagnolo o lusitano; inoltre il tribunale papale evitava non solo gli autodafé pubblici ma anche le esecuzioni in effigie (ma non mancarono eccezioni nelle città di Roma: basti citare, per il XVI secolo, i casi di Pietro Carnesecchi e di Gian Luigi Pascale).

(W. Monter)

Vedi anche

Auto da Fé, Portogallo; *Auto de Fe*, Spagna; Conforto dei condannati; Effigie; Relapso; Vittime

Bibliografia

Bertolotti 1891, Bethencourt 1994, Contreras-Henningsen 1986, De Frede 1989, Del Col 2006, Firpo 1974, Henningsen 1993, Monter 2003, Orano 1904

Pene infamanti - Le pene infamanti erano quelle che colpivano la dignità di una persona o ne procuravano il disonore. Nelle società premoderne l'onore era un bene esistenziale: ne dipendevano la considerazione pubblica e la buona reputazione di un individuo e di conseguenza lo *status* sociale ed economico da questi ricoperto nella società. Una lesione dell'onore causata da una pena poteva significare la perdita di considerazione, di uffici e di opportunità nel campo del lavoro come in quello matrimoniale, e gravare sulla persona colpita con il marchio dell'infamia. Già questo indica che le pene infamanti erano differenziate in relazione alla loro gravità e che, a seconda del contesto, avevano conseguenze diverse. L'effetto reale della pena infamante è in molti casi difficile da valutare. Secondo i giuristi della prima età moderna, stando alla legge, certe pene (come la galera, la fustigazione o le mutilazioni) dovevano arrecare disonore al condannato. E nella letteratura storico-giuridica si fa distinzione tra pene che ledevano l'onore e pene che procuravano vergogna. Mentre le ultime non comportavano un'effettiva diminuzione dell'onore, le prime lasciavano una macchia irrimediabile. Nelle più recenti ricerche sulla storia della criminalità, tale distinzione è stata avvertita come schematica poiché non vi si comprende la complessa realtà sociale delle pene infamanti (Schwerhoff 1993). Infatti l'effetto della pena infamante dipendeva in linea di massima dalla reazione pubblica e dallo *status* del condannato: le pene infamanti potevano colpire solo con la partecipazione della società, e segnavano più pesantemente la gente del luogo rispetto agli stranieri, o i ricchi piuttosto che gli appartenente a strati sociali inferiori. Ma l'onore di una persona poteva essere nuovamente riabilitato dopo che si era scontata la pena; e la persona che scontava una pena infamante dava un'importante indicazione del grado di disonore inflitto. Inoltre vedere eseguita una pena corporale da parte di un rappresentante della legge e dello Stato era meno disonorevole che se a infliggerla fosse stato un boia.

Su questo sfondo sono da considerare anche le pene e i castighi tendenti a minare l'onore inflitti dall'Inquisizione. Nonostante certe penitenze umilianti mirassero a inquadrare di nuovo i castigati nella società cristiana, altre pene pubbliche potevano significare di fatto una stigmatizzazione e un'emarginazione. Alle misure adottate dall'Inquisizione medievale per colpire l'onore appartengono le punizioni pubbliche, e specialmente l'obbligo di portare il cilicio. Due croci ben evidenti di colore giallo o rosso venivano cucite sul lato anteriore e posteriore di una veste che il condannato doveva portare per un periodo che poteva variare da uno a sette anni, quando non per tutta la vita. Tanto i tentativi dei penitenti di liberarsi delle croci, quanto il divieto fissato dal Concilio di Béziers nel 1246 di deridere il penitente e di escluderlo dal consorzio sociale, evidenziano gli effetti sociali del cilicio, che bollava chi lo portava, lo rendeva bersaglio di attacchi e lo emarginava. Nella legislazione medievale contro gli eretici, la flagellazione imposta come punizione pubblica era, in confronto all'obbligo di portare la croce, una punizione più lieve. A differenza della *fustigatio*, inoltre, in età moderna la flagellazione non era ritenuta disonorante, sebbene la denudazione dei penitenti in un luogo pubblico dovesse risultare comunque umiliante. I condannati erano spogliati fino alla vita, spesso scalzi, e venivano frustati durante un rito religioso, per le vie della città, fino all'ingresso nella chiesa o durante una processione del sacerdote (Lea 1887). Accanto alla pena detentiva, le punizioni pubbliche appartenevano al novero delle sanzioni inflitte più di frequente dall'Inquisizione medievale. Ciò appare chiaro, per esempio, nelle documentate sentenze dell'inquisitore di Toulouse Bernard de Caux che, nel 1246, impose a 184 dei 207 imputati l'obbligo di portare la croce (in Dossat 1959: 257). Delle 535 sentenze che Bernard Gui, anch'egli inquisitore di Toulouse tra il 1308 e il 1323, emanò contro imputati ancora in vita e non evasi, accanto a 43 condanne a morte e a 307 alla detenzione, 135 consistevano ancora una volta nell'obbligo di portare la croce (in Pales-Gobilliard 2002: 1646).

L'Inquisizione della prima età moderna continuò a fare ricorso alle pene e alle penitenze che colpivano l'onore nelle forme del cilicio, delle pene corporali e delle esibizioni pubbliche. Nel contesto di una società che si basava sull'onore e si definiva grazie alla discendenza – si pensi per la Penisola iberica alla nozione basilare di *limpieza de sangre* – appare evidente che il ricorso alle pene infamanti crebbe e si rafforzò nel corso del tardo medioevo e della prima età moderna. Così dal medievale cilicio nacquero, differenziati nel loro valore simbolico, il *sambenito* dell'Inquisizione spagnola e portoghese e l'*habitello* dell'Inquisizione romana, che rendevano riconoscibile a tutti che chi portava quelle vesti era un eretico pentito. Protestanti rei confessi, giudaizzanti e *moriscos*, in aggiunta a una pena detentiva o alle galere, venivano spesso condannati dalle Inquisizioni iberiche a portare il *sambenito* per la durata di alcuni mesi o di più anni. Quale marchio portasse con sé il *sambenito*, e come potesse apparire odioso agli occhi delle vittime, lo evidenzia un singolo episodio: Juan Vincente, condannato come giudaizzante dal tribunale di Évora nel 1582, dopo un po' di tempo si tolse il *sambenito*, lo appese a un albero e lo lapidò in segno di ribellione (Wachtel 2001: 35-47). Per l'Inquisizione romana nel *Sacro arsenale* (II ed. 1625, avvertimenti IX e X) il giudice Eliseo Masini scrisse che il Sant'Uffizio stabiliva che l'*habitello* dovesse essere limitato a quelli che avevano abiurato *de formali*; chi invece abiurava *de vehementi* o *de levi* non lo doveva portare. Alle pene infamanti delle Inquisizioni della prima età moderna, stabilite in modo flessibile, appartenevano anche l'arrecare vergogna in pubblico e la punizione corporale (la *fustigatio*). Talvolta a torso nudo i condannati, correndo o, per maggior disonore, seduti su di un asino, venivano portati per la città e frustati sotto lo sguardo della massa accorsa per lo spettacolo. La pena corporale inflitta dall'Inquisizione spagnola variava generalmente da 100 fino a 200 colpi dati con la frusta o con un fascio di verghe, che spesso completavano le pene della detenzione, dell'esilio o della galera, e venivano comminate contro diverse classi di trasgressori come i bestemmiatori, le streghe, i bigami, i sodomiti, i giudaizzanti e i *moriscos* (Fernandez 1997: 498, Kamen 1997: 202). Spesso il carattere infame del processo doveva essere reso chiaro dall'applicazione di una pena proporzionale. L'Inquisizione romana stabilì pertanto il castigo fisico soprattutto in sostituzione della galera; esso doveva colpire soprattutto quei soggetti che, per età o per condizione fisica, erano esenti dalla pena della galera (Carena 1655: *pars* 3, *tit.* 13, § 4). Una pena più lieve, che poteva essere comminata come penitenza pubblica, consisteva nell'esibizione del reo davanti a una chiesa. Sentenze dell'Inquisizione romana mostrano per esempio che, con una targa sul corpo che indicava il delitto e con una mitra sul capo, tenendo nella mano una candela accesa per mostrare il pentimento, alcuni che avevano abiurato dovevano stare davanti alla chiesa di domenica o nel giorno festi-

vo seguente, o anche per più festività. Il senso della punizione e il suo carattere lesivo dell'onore potevano anche ottenersi grazie al ricorso ai oggetti simbolici: l'insegna con una scritta, la candela, la mitra di eretico.

Lo *stare prae foribus Ecclesiae*, così come la pena corporale, veniva inflitto a prescindere dall'età e dal sesso (Farinacci 1616: *q.* 193, n. 84). Ma di norma lo *status* del reo pesava nell'atto di decidere il castigo. Infatti, secondo l'opinione di molti autori dell'epoca, le pene infamanti pubbliche dovevano colpire soprattutto 'gente di vile condizione' (così scriveva Desiderio Scaglia, nel XVII secolo, nella sua *Prattica*, Mirto 1986: 112, Carena 1655: *pars* 2, *tit*. 5, § 12, num. 64); o quanti avevano una fama dubbia e perciò non avevano nulla da perdere. Gli inquisitori del medioevo e quelli dell'età moderna erano consapevoli del prolungato effetto negativo dell'esecuzione pubblica di una pena o di penitenze infamanti. Già nel medioevo si poteva soprassedere alla costrizione di portare la croce in considerazione della famiglia o dei figli del reo, o dell'età e dello *status* del condannato. Nel XVII secolo Cesare Carena si pronunciò perché le donne sposate e le madri non fossero condannate alle pene corporali, dal momento che avrebbero potuto ledere l'onore dei mariti e dei figli (Carena 1655, *pars* 3, *tit*. 13, § 4). Infatti una pena infamante non diminuiva solo l'onore del condannato, ma poteva avere effetti su tutti i componenti del nucleo familiare. Comunque sia, le persone anziane o quelle in cattiva salute, pur potendo essere condannate a pene corporali, non dovevano ricevere i colpi se non con una certa moderazione e senza spargimento di sangue (cfr. ACDF, *Inquisizione di Siena*, *Processi* 6, ff. 14*r*-15*v*). Per le pena corporali e infamanti, così come per altri castighi infilitti dall'Inquisizione, valeva poi il principio dell'arbitrio del giudice; dunque si poteva condonare o mitigare la sentenza a certe condizioni. Infine va tenuto presente che l'onore del reo, secondo le intenzioni dei giudici, non era leso solo dalle pene o dalle penitenze. I teorici dell'Inquisizione medievale e moderna erano concordi nel dire che già il processo per eresia comportava una macchia d'infamia per chi fosse chiamato a rispondere del sospetto. Senza dire che una condanna per eresia formale nel caso che si fosse chierici si concludeva con l'irregolarità; nel caso si fosse laici con la perdita dei titoli e degli uffici pubblici. Le abiure pronunciate in pubblico (caso frequente nella Penisola iberica) ledevano anch'esse l'onore. Se poi l'ambiente sociale continuasse a considerare a lungo le persone colpite come persone disonorate, lo si può stabilire solo caso per caso.

(K. Siebenhüner)

Vedi anche

Abiura; Bernard de Caux; Gui, Bernard; *Limpeza de sangue*, Portogallo; *Limpieza de sangre*, Spagna; Manuali per inquisitori; Pentimento; *Sambenito*

Bibliografia

Carena 1655, Dossat 1959, Escamilla-Colin 1992, Farinacci 1616, Fernandez 1997, Kamen 1997, Lea 1887, Masini 1625, Mirto 1986, Pales-Gobilliard 2002, Schwerhoff 1993, Wachtel 2001

Pene pecuniarie - Con l'intento di correggere gli abusi passati, e nel timore che esigere multe per reati di eresia potesse suscitare scandalo e accuse di avidità o provocare episodi di corruzione, il Concilio di Vienne, voluto da Clemente V (1311-1312), con il canone *Nolentes*, poi confluito nella raccolta delle Decretali, stabilì che gli inquisitori non potessero più esigere pene pecuniarie, usando il castigo come pretesto per estorcere denaro ai processati. Nella storia dei tribunali dell'Inquisizione, tuttavia, anche dopo la norma conciliare il ricorso alle pene in denaro restò un mezzo consueto per coprire le spese di una causa e per mantenere i giudici, le sedi, le prigioni e gli ufficiali del foro. D'altra parte, la spoliazione degli imputati fu sempre legittimata, al pari della confisca integrale dei beni, come castigo adeguato per punire il crimine di eresia, a patto però che il ricavato della multa (o almeno una parte di esso) fosse impiegato per scopi di carità (costruzione di ospedali, mantenimento di poveri, edificazione di chiese e di cappelle, doti di vergini in età di matrimonio) e che non si potesse mai commutare una sentenza capitale e comporre una condanna a morte con la monetizzazione della pena.

In epoca moderna le due Inquisizioni iberiche autorizzarono le multe (sempre riservate, è il caso di sottolinearlo, ai sospetti e agli eretici non relapsi e pentiti che avessero accettato di abiurare dopo l'apertura del processo), ne regolarono il ricorso nelle loro istruzioni e se ne servirono per stipendiare il personale; mentre quella romana emanò diverse norme che evitarono abusi e definirono la materia nel corso di tutta l'età moderna. Vietata nel 1582 l'applicazione di pene pecuniarie in favore dei conventi di appartenenza dei giudici locali, la Congregazione decretò che i singoli inquisitori non potessero commutare le pene corporali in multe senza il permesso di Roma (1587), e riservò ai cardinali ogni decisione in merito (1593). Il Sant'Uffizio fece in modo di autorizzare le pene pecuniarie soprattutto quando potessero servire alla costruzione di nuove sedi del tribunale e di nuove carceri, e nel 1632 emanò un'ultima circolare sulla materia per stroncare alcuni abusi di cui era giunta notizia alla Sede Apostolica. Inoltre il ricorso alle multe, almeno in età moderna, venne riservato soprattutto al castigo di alcune specie di reato, come il giudaismo, le violazioni della bolla *Si de protegendis* di Pio V, la punizione di forestieri che avessero propagandato la fede riformata e la bestemmia ereticale. Del resto, negli stessi tribunali vescovili la blasfemia veniva punita regolarmente con pesanti multe almeno dal tempo del Concilio Laterano V, che all'inizio del Cinquecento prescrisse il pagamento di pene pecuniarie per punire il vilipendio di Dio e dei santi e ogni trasgressione del secondo comandamento. La pratica di riservare le multe a scopi e a luoghi «pij» divenne regolare nel corso del Seicento; ma va ricordato che come vere e proprie pene pecuniarie si devono conteggiare le fideiussioni che gli inquisitori incameravano quando un eretico fosse fuggito nel timore di un processo o fosse scappato dopo una condanna al carcere domiciliare.

(V. Lavenia)

Vedi anche

Bestemmia; Concilio di Vienne; Confisca dei beni; Istruzioni spagnole; Struttura economica: Inquisizione portoghese; Struttura economica: Inquisizione romana; Struttura economica: Inquisizione spagnola

Bibliografia

CŒD, Del Col 2006, Lavenia 2000, Lavenia 2003, Lea 1983-1984, Paolini 1999, Prosperi 2003(a), Tedeschi 1996

Penitenzieria Apostolica - La Penitenzieria Apostolica è l'ufficio che concede, dietro compenso, le assoluzioni e dispense per ottenere le quali, dal XII secolo, affluiscono verso la Curia romana suppliche sempre più numerose, via via che si afferma la dottrina della *potestas ligandi et solvendi* del pontefice: appartiene al papa il potere di dispensare e di assolvere dalle scomuniche che sanzionano i casi riservati, dalle sospensioni o dagli interdetti che colpiscono le irregolarità di stato giuridico (matrimoni nei gradi proibiti) o sacramentale (irregolarità negli ordini sacri) sia dei sacerdoti che dei laici, se è stato lo stesso pontefice a promulgare la scomunica di legge che sanziona e definisce tali casi. L'assoluzione dalle censure (scomunica, sospensione e interdetto) in cui si è incorsi può essere chiesta nel foro esterno, recandosi a Roma o inviando una supplica, anche in seconda istanza da una penitenzieria vescovile; ma può essere anche chiesta e concessa nel foro interno, nei casi riservati alla Sede Apostolica, quando sono rivelati durante

la confessione sacramentale; sino alla riforma di Pio V (1568), le assoluzioni e le dispense richieste e concesse nel foro interno erano valide anche per il foro esterno, per i giudici delle Inquisizioni e dei tribunali vescovili, *in utroque foro*. Lo stile della Penitenzieria era dunque quello di un tribunale segreto di grazia, che derivava le sue facoltà di assolvere dalla *potestas solvendi* del papa. Sin dal 1193 si ha traccia di un cardinale incaricato di ascoltare le confessioni in nome del papa; e sembra che sotto Gregorio IX (1227-1241) esistesse già un ufficio che aiutava il cardinale penitenziere nelle sue funzioni, redigendo le lettere di assoluzione o dispensa; per udire le confessioni dei pellegrini venuti di persona a Roma diversi penitenzieri minori erano insediati nelle grandi basiliche romane. Da quel primo nucleo di funzioni si affermò, nel tardo medievo, la Penitenzieria. Sono oggetto di grazie e assoluzioni *in utroque foro* della Penitenzieria Apostolica non solo molti casi di stato civile (dispense matrimoniali nei gradi proibiti più prossimi) e cause per danni, per cui si richiedono soddisfazioni e composizioni in denaro (restituzioni di interessi sui prestiti ossia per usura); ma anche un ampio campo di casi di giustizia penale e capitale. Nell'estendersi alla giustizia capitale, la Penitenzieria copre un'area derivata in sostanza da due complessi o tabù pregiuridici fondati sul 'terror sacro': il campo più antico dei delitti di sacrilegio, e quello più recente e in continua evoluzione, dell'eresia e lesa maestà papale.

I poteri segreti della Penitenzieria Apostolica nei delitti capitali includono dunque anche l'eresia. Per trattarne occorre però risalire al papa stesso, dei cui poteri la Penitenzieria è emanazione, e collegare la sua *potestas solvendi* alla sua *potestas ligandi*. Quest'ultima è esercitata del papa anzitutto per delega ai frati inquisitori mendicanti dei suoi poteri capitali di anatema contro l'eresia; ma viene esercitata anche di persona, allorché il papa colpisce con anatema nei processi in contumacia celebrati ogni anno il Giovedì santo i casi che riserva alla sua personale assoluzione, aggiungendoli a quelli già inclusi nelle Decretali e via via aggiornati nella bolla detta *In die Coenae Domini*. Questi processi si celebrano infatti il giorno della cena del Signore, con i cardinali solennemente riuniti in Concistoro, secondo un simbolismo funebre assai trasparente: i nemici del papa, vicario di Cristo in terra, sono rei di alto tradimento, eredi ed emuli del traditore che ha consegnato Cristo ai giudici, degli ebrei che lo hanno condannato a morte e ucciso. Nella bolla *in die Coene* sono colpiti d'anatema i nemici della maestà papale in tutte le sue possibili accezioni, sia ideologiche nell'eresia, sia politiche e giudiziarie 'temporali' nella lesa maestà, ossia nella politica e nella guerra.

L'ultima e definitiva versione della bolla *In Coena Domini* fu promulgata da Pio V nel 1568; ma per passare in rassegna i casi di eresia e quelli ad essa contigui, che poterono essere oggetto di grazie elargite dalla Penitenzieria, serve anche guardare più indietro, al 'consolidamento' dei casi di sua competenza, che venne redatto nella bolla di riforma dell'ufficio, promulgata da Eugenio IV nel 1438 nel Concilio di Firenze, in reazione alle critiche dei Concili di Costanza e di Basilea. I poteri del penitenziere maggiore (o gran penitenziere) non includono tutti i casi riservati al papa, e sono specificati in vari testi successivi, oltre a quelli elencati nella riforma eugeniana e nelle bolle *In Coena Domini*. Tali poteri sono esercitati in tre modi: in via generale e ordinaria apponendo sotto la firma della supplica la formula *Fiat* o *Fiat in forma* redatta dai funzionari di scrittura; altrimenti con un mandato generale del papa con la formula *Fiat de generali*; infine con un assenso particolare su richiesta speciale al papa, con la formula *Fiat de speciali et expresso*. Dal 1338, con la costituzione *In agro dominico* di Benedetto XII, al cardinale penitenziere è affiancato un dottore in diritto canonico per l'esame delle suppliche e delle risposte che comportano qualche difficoltà giuridica.

Dalla bolla di riforma eugeniana, e dalle successive versioni della bolla *In Coena Domini*, appare chiaro che i più antichi, tra i casi graziabili dalla Penitenzieria, furono i delitti di simonia, che appartenevano in origine all'area del sacrilegio (comportando la profanazione del consacrato per contaminazione con il denaro), ma che durante la riforma gregoriana si spostarono nell'area dell'eresia. Alla fine del medioevo, benché conservi nell'elenco la priorità che aveva avuto allora, la simonia ha in realtà cessato da tempo di essere perseguita come eresia. Di origine arcaica era anche il delitto di sacrilegio la violenza contro il clero e le chiese: peccato-reato 'mortale', colpito da anatema papale *de jure* sin dalle prime collezioni canoniche, esso include nel Quattro e Cinquecento anzitutto chi abbia ucciso «ausu sacrilego» dei chierici, senza specificare se in pace o in guerra; inoltre chi abbia commesso 'rapina' e incendio di guerra, anzitutto contro le chiese, e per estensione contro le terre che ne dipendono. In questi casi il gran penitenziere ha facoltà di assolvere chi è scomunicato solo al di sotto dei vescovi e dei prelati, vassalli *in capite* del papa; per questi ultimi la grazia può essere quindi concessa solo dal papa. Dall'anatema contro chi faccia violenza a cose e persone sacre discende quello contro chiunque violi le libertà e le immunità, ossia le esenzioni giudiziarie e fiscali del clero. In modo analogo l'anatema papale (che include anche la definizione del reato) per atti di rapina e di guerra, volto a proteggere i pellegrini diretti a Roma, è esteso agli «invasori, spogliatori e uccisori» ai danni dello Stato pontificio, e a chiunque impedisca l'accesso ai tribunali romani (c. 11-14, bolla edita in Göller 1907-1911: I-2, 37-47).

La Penitenzieria può dunque graziare anche nei casi d'eresia e lesa maestà, ma con molti limiti. Anzitutto né l'ufficio né il cardinale penitenziere possono andare oltre le grazie da elargire ai gregari e ai subordinati: quelle ai vassalli *in capite* nella gerarchia ecclesiastica e feudale, e ai capi nei reati di eresia, ribellione e lesa maestà papale sono sempre riservate alla grazia e alla firma personale del pontefice, che può assolvere anche a voce o, nel linguaggio d'ufficio, *vivae vocis oraculo*: è di questo supremo potere di grazia che si avvalse Pio IV per assolvere il cardinale Giovanni Morone, nel 1560, dal processo intentato contro di lui dal predecessore Paolo IV (lo rileva Firpo 2005). Nel campo dell'eresia-lesa maestà le grazie che il Penitenziere può concedere d'ufficio escludono sempre i vassalli *in capite*, come si è detto. Quanto all'eresia, la bolla di riforma eugeniana gli consente di assolvere «eretici, scismatici, incantatori, sortilegi e divinatori, i loro fautori, aiutanti e seguaci, da tutte le censure, processi e sentenze, purché però siano pienamente rientrati nel grembo di santa madre Chiesa e abbiano totalmente dimesso gli errori, incantesimi, sortilegi e divinazioni, li abbiano ripudiati, e i libri che li contengono, se ne avevano, li abbiano bruciati» romani (c. 20 in CŒD). Anche in questo caso le grazie d'ufficio escludono sia i capi, sia gli eretici 'ostinati' che rifiutano di abiurare e denunciare, e riguardano solo i gregari che abbiano abiurato durante o dopo il processo: in pratica il penitenziere ha la sola facoltà di esentare dalla pubblicità delle penitenze solenni inflitte dall'inquisitore anche a chi abbia abiurato, commutandole in altre più lievi, private o segrete.

Tuttavia, lo spoglio dell'archivio della Penitenzieria Apostolica ha mostrato che, all'indomani dell'istituzione a Siviglia del primo tribunale dell'Inquisizione spagnola (1478-1481), molti *conversos* scelsero la strada di ricorrere alle grazie di Penitenzieria per presentarle ai loro giudici e tentare di evitare la condanna a morte, grazie alle assoluzioni *in utroque foro* acquistate a caro prezzo dal tribunale segreto papale (Gil 2000-2003: I; Tamburini 1996: 96-105). E si è ipotizzata un'azione a Roma da parte dei *conversos* presenti alla corte di Isabella di Castiglia (Juan de Lucena, Fernando del Pulgar, i fratelli Francisco e Fernán Álvarez de Toledo, sostenuti dal 'gran cardinale' Pedro González de Mendoza), per ottenere la revoca da parte di Sisto IV delle norme di segretezza e di indipendenza della nuova Inquisizione, che apriva loro la via agli appelli a Roma in Penitenzieria (bolla *Numquam dubitavimus*, 29 gennaio 1482, cfr. Meseguer Fernández 1984: 304-305; Pastore 2003: 65-75). Secondo Juan Antonio Llorente, nelle *Instrucciones* inquisitoriali del 1484 l'art. 4 concedeva il ricorso alle abiure private nel tempo di grazia («fue un manantial de oro para la Curia romana, pues milla-

res y millares de cristianos nuevos acudieron al papa, ofreciendo su confeción sencilla de lo pasado y propósito para lo futuro si les absolvía en secreto, para lo cual obtenían breves pontificios»); l'art. 6, inoltre, sull'abitello e l'infamia dei riconciliati con abiura, diede luogo a suppliche per brevi di *rehabilitación*, finché Alessandro VI, il 17 settembre 1498, decretò che anch'essa spettava solo all'inquisitore generale in Spagna. E sembra che da quel momento in poi le assoluzioni segrete siano bandite (Llorente 1980: I, 147-148).

Sempre secondo la bolla eugeniana, la Penitenzieria non può concedere grazie nei casi di lesa maestà, che coinvolgano principi e pubbliche autorità ribelli, nelle guerre condotte dal papa stesso o contro di lui; di nuovo, la grazia è riservata all'*oraculo vivae vocis* del sovrano pontefice e condizionata all'adempimento di clausole di soddisfazione, come la pace è condizionata a clausole speciali di penitenza e di risarcimento. Anche qui i poteri del penitenziere sono limitati (cc. 27, 28): egli può assolvere i gregari, purché «siano pienamente tornati all'obbedienza e fedeltà», ma non «i capi in simili eccessi», e specialmente non quelli espressamente maledetti nelle bolle *in die Coene*: i rei di violenza, da intendere come guerra sacrilega contro lo Stato ecclesiastico, non possono essere assolti se non dopo avere «soddisfatto dei danni e interesse secondo la legge», e devono presentarsi personalmente in Curia, o impegnarsi a farlo non appena cessi ogni legittimo impedimento: è la traduzione penitenziale delle clausole materiali di indennizzo e del rituale pubblico di umiliazione-perdono che caratterizzano i trattati di pace con il papa. Mentre in questi casi non è precisata l'entità della soddisfazione, essa è fissa o 'tariffata' per i rei di tradimento con l'infedele, il che include qualunque scambio, trattato o commercio con i turchi: secondo la legge biblica essi devono, oltre una soddisfazione ad arbitrio, la restituzione del doppio del lucro da convertirsi «in sussidio della Terrasanta o in altre opere pie» (c. 23).

Un potere esercitato dalla Penitenzieria Apostolica fu quello di delegare le facoltà di assoluzione congiunta dai peccati e dalle scomuniche a confessori 'privilegiati' itineranti, frati mendicanti prima della Riforma, chierici regolari come i gesuiti dopo. Una simile facoltà d'"indulgenza' consentiva ai confessori di impartire assoluzioni 'private' o 'segrete' *in foro conscientiae* anche nel caso riservato di eresia, per di più da considerare valide anche nel foro esterno (*in utroque foro*). In tal modo i poteri degli Ordini regolari scavalcavano sia quelli dei vescovi sia quelli degli stessi inquisitori, aprendo una via alternativa e indipendente per raccogliere abiure e concedere assoluzioni dall'eresia *in foro conscientiae*. Tali deleghe incontrarono quindi continue opposizioni e furono abrogate dalla versione definitiva della bolla *In Coena Domini* promulgata da Pio V il 10 aprile 1568 (una sua solenne proclamazione annuale è descritta da un viaggiatore illustre: Montaigne 1991). La validità *in utroque foro* delle assoluzioni *in foro conscientiae* fu soppressa con la riforma della Penitenzieria attuata da Pio V nel 1569. Ma sinché operarono, prima della piena organizzazione del Sant'Uffizio papale, è stato ipotizzato che la Penitenzieria fosse assai attiva nei casi d'eresia, tanto che il palazzo di Ripetta divenne sede della Congregazione dopo l'assalto e il saccheggio della sede dell'Inquisizione avvenuto alla morte di Paolo IV (1559). L'attività della Penitenzieria non a caso si restrinse bruscamente con i papi inquisitori Paolo IV e Pio V (cfr. Simoncelli 1988; Tamburini 1990).

(E. Brambilla)

Vedi anche

Assoluzione *in foro conscientiae*; Casi riservati: *Conversos*, Spagna; *In Coena Domini*; Infamia; Morone, Giovanni; Paolo IV, papa; Pio IV, papa; Pio V, papa; Scomunica

Bibliografia

Brambilla 2000, Firpo 2005, Gil 2000-2003, Göller 1907-1911, Llorente 1980, Meseguer Fernández 1984, Montaigne 1991, Pastore 2003, Pittoni 1709, Schmugge 1998, Schmugge-Hensperger-Wiggenhauser 1996, Simoncelli 1988, Tamburini 1986, Tamburini 1990, Tamburini 1995, Tamburini 1995(a), Tamburini 1996

Pennabilli - Pennabilli è sede vescovile della diocesi di San Marino Montefeltro dal 1572. Numerosi fascicoli conservati nell'Archivio Comunale documentano la presenza di un vicariato dell'Inquisizione (nel XIX secolo dipendente da Pesaro) nella prima metà dell'Ottocento. Non sappiamo quando quella sede locale abbia iniziato a operare; tuttavia i processi conservati rivelano che fu particolarmente attiva negli anni che vanno dal 1817 al 1834. Nell'età della Restaurazione la vita religiosa della cittadina vescovile era vivace, ma la forte presenza di istituzioni ecclesiastiche e di pietà non è l'unica ragione che spiega l'operosità del vicariato. In ogni modo gli inquisitori e i collaboratori del tribunale intrattenevano una corrispondenza continua con il tribunale di Pesaro e con il suo inquisitore, ruolo ricoperto per un lungo periodo dal domenicano Pier Gaetano Feletti, più noto come giudice della fede di Bologna per il via del caso di Edgardo Mortara.

Il tribunale pennese nella prima metà dell'Ottocento era costituito da un vicario, un cancelliere, un procancelliere, un mandatario e un consultore, affiancati dai 'famigliari', che mantenevano i privilegi dei secoli passati, compresa la possibilità di detenere armi da fuoco. I vicari che agirono negli anni esaminati ricoprivano anche il ruolo di canonici della cattedrale. Gli incartamenti conservati contengono numerose denunce riguardanti presunti partecipanti alle sommosse che nel 1830-1831 sconvolsero le Legazioni dello Stato pontificio e riguardarono proprio le terre di Romagna e delle Marche coinvolgendo anche il Montefeltro e Pennabilli. L'attività del vicario pare arrestarsi all'accurata raccolta di informazioni, dato che non siamo a conoscenza di sentenze da lui emesse. Il controllo del tribunale sulle coscienze dei cittadini era supportato, come nei secoli precedenti, dall'attività dei confessori, che spingevano i penitenti dall'inquisitore, e dall'opera dei missionari, che in quel periodo trovò nuova forza grazie all'apostolato di san Gaspare del Bufalo (1786-1837) e della Congregazione del Preziosissimo Sangue. In coincidenza con la presenza del santo nel territorio di Pennabilli si registra un incremento delle denunce al tribunale. Tra le carte incontriamo anche un fascicolo riguardante una denuncia per maleficio con la descrizione di un esorcismo avvenuto nel santuario di San Vicinio a Sarsina davanti a un folto pubblico. Durante la predica che tenne in quell'occasione, l'esorcista si augurò di avere tra gli uditori i ribelli romagnoli; un dato che mette in luce la lunga durata di un uso strumentale e propagandistico degli scongiuri riscontrabile sin dal Cinquecento.

(M. Brizzi)

Vedi anche

Esorcismo; Familiari, Italia; Mortara, Edgardo; Pesaro; Stato pontificio

Fonti

Archivio Comunale di Pennabilli, *Sezione del Bargello*, bb. 1 e 2

Bibliografia

Brizzi 2007-2008

Pentimento - Dal diritto canonico la scomunica o censura è classificata come una pena 'medicinale', il cui scopo è di indurre il censurato alla resipiscenza o al pentimento, e fargli 'rigettare la contumacia'. Se le sue disposizioni sono sufficientemente buone, ha diritto di essere assolto da chiunque ne ha la facoltà. In realtà, malgrado sia definita dai canonisti una pena, la scomunica giudiziaria – detta dai canonisti *ab homine* per indicare che è promulgata da un giudice ecclesiastico – è in realtà una citazione a comparire

in giudizio, che tuttavia contiene in sé commisti elementi di procedura e di pena. Per ottenere la comparizione, colpisce infatti lo scomunicato con la sospensione dei diritti civili: un risultato automatico e riconosciuto anche dai tribunali secolari, sinché lo Stato attribuì ai sacramenti gli effetti civili che oggi competono agli atti anagrafici. La scomunica inabilita agli atti legali – contrarre matrimonio, comparire in giudizio, firmare atti e contratti –, il che vale come un mezzo di pressione per indurre lo scomunicato a pentirsi, a rinunziare alla contumacia e a presentarsi in giudizio.

Agli occhi del giudice ecclesiastico, tuttavia, lo scomunicato contumace o 'ostinato' non è solo una persona citata in giudizio che rifiuta di comparire, ma è un peccatore che rifiuta di sottomettersi e pentirsi, per ricevere la sua assoluzione come perdono. Nella procedura secolare il giudice non può certo perdonare l'imputato, tanto meno prima di comminargli la pena prevista per legge. All'assoluzione, o più esattamente alla 'riconciliazione' dalla scomunica, invece, segue nel processo ecclesiastico una pena che il diritto canonico chiama penitenza, perché nella comparizione dello scomunicato si presuppone il pentimento. Nella revoca della scomunica è contenuta quindi l'assoluzione o il perdono del giudice, che può trarne l'«arbitrio», secondo circostanze attenuanti o aggravanti, di commutare, ridurre o aumentare la pena. Lo stesso non vale per le pene che il diritto canonico classifica come 'vendicative', imposte «per il bene comune» (ossia per delitti propriamente penali con danno a terzi): la loro remissione non dipende dal pentimento del condannato, e assume la forma di una grazia o di una dispensa della Penitenzieria Apostolica (peraltro largamente usate).

Il pentimento si premia in due fasi della procedura inquisitoriale. Anzitutto compare prima dell'avvio del processo in chi si presenta spontaneamente entro i termini dell'editto di grazia: a costoro l'editto promette il perdono come premio del loro pentimento, che deve essere dimostrato non solo dalla comparizione spontanea, ma anche dalla volontà di denunciare complici e sospetti di eresia; il perdono consiste nella chiusura degli atti per procedura sommaria, che evita il processo e le relative pene. Il secondo caso è quello del pentimento durante la fase del processo, quando l'inquisito è sottoposto agli interrogatori e all'eventuale tortura, e confessa mostrandosi disposto all'abiura: in questo caso, il pentimento è dimostrato dalla disposizione a confessare e ad abiurare l'errore, e si premia, nell'eretico purché non relapso: questi «si riceve a misericordia, quando egli si pente, non solo doppo la tortura, nella quale haverà confessato gli errori suoi, e doppo la ratificatione, ma qualunque volta chiederà perdono avanti la sentenza, & anco doppo la sentenza, s'egli subito si mostrerà pentito, e con lagrime, & altri segni d'interno dolore chiederà humilmente perdono» (Masini 1625: regola 116). La confessione giudiziaria si ottiene quindi facilmente, anche senza tortura, per il semplice fatto che si pone al processato l'alternativa tra ottenere la grazia dalla condanna al rogo (commutabile in pene di carcere, galera, frusta, gogna o altre minori), a condizione che confessando e abiurando dimostri pentimento; o essere condannato come 'ostinato' al rogo, se invece rifiuta di dimostrare il pentimento con la confessione e l'abiura. Dietro la richiesta di pentimento si cela quindi una minaccia e un ricatto che produce la coazione all'abiura.

(E. Brambilla)

Vedi anche

Abiura; Assoluzione in foro esterno; Confessione giudiziaria; Processo; Scomunica; Spontanea comparizione (Procedura sommaria); Tempo di grazia

Bibliografia

Brambilla 2000, Masini 1625

Peña, Francisco - Nacque a Villaroja de los Pinares (Teruel) nel 1540 circa. Si formò all'Università di Valencia, dove conseguì il titolo di baccelliere in Teologia (21 luglio 1570), di *magister Artium* (15 gennaio 1571) e forse anche di dottore in Teologia. Subito dopo si trasferì a Bologna, ospite del Collegio degli Spagnoli, e vi completò la sua formazione giuridica in anni che avrebbe ricordato anche per il rapporto che strinse con l'inquisitore Antonio Balducci, che gli diede accesso agli antichi depositi documentari del tribunale e del convento domenicano della città (avrebbe fatto uso di quelle fonti per il suo lavoro di commento testuale). Sempre in quegli anni tenne dei corsi come lettore del Digesto Nuovo e conseguì il titolo di dottore *in utroque Iure*, che impiegò nella prefazione che stese per il *De anno Iubilei* del servita bolognese Cirillo Franchi (1575, forse le prime pagine edite di Peña). Dei lavori del periodo bolognese abbiamo tuttavia qualche traccia grazie ad alcuni manoscritti oggi conservati in Vaticano: una lezione *De causis dificultatis Iurisprudentiae* (1573, in BAV, *Vat. Lat.* 6995, ff. 308*r*-332*r*); il progetto di un ampio trattato *De causis et remediis dificultatis jurisprudentiae*, in più libri, di cui si conservano solo due parti (*Vat. Lat.* 6983-6984); vari quaderni di appunti (*Vat. Lat.* 6985-6994); un *Repertorium iuris* per le citazioni testuali (*Ott. Lat.* 1926).

La sua fama si accrebbe una volta giunto a Roma, durante il papato del giurista bolognese Ugo Boncompagni (Gregorio XIII, 1572-1585). Peña vi approdò (forse con il titolo di *referendarius utriusque Signaturae*) in anni di grande fermento per lo studio del diritto, e forse già in veste di consigliere giuridico della diplomazia spagnola. Colpisce anche la coincidenza del suo arrivo con i mesi in cui si chiuse il travagliato processo intentato all'arcivescovo di Toledo Bartolomé de Carranza (1576), che aveva portato a Roma l'imputato e il suo giudice, Diego de Simancas. Ne era sorta una polemica tra Madrid e Roma, tra il Consiglio della *Suprema* e il Sant'Uffizio romano, che con Pio V aveva ottenuto, non senza duri contrasti, il trasferimento della causa alla Sede Apostolica. Intorno all'*affaire* del primate di Spagna si erano confrontate per la prima volta le due Inquisizioni, e la pontificia aveva cominciato a rivendicare la sua supremazia su quella spagnola, sancendo così la fine di un rapporto che fino a quel momento era stato segnato, sul versante romano, da una sorta di inferiorità, dalla 'necessità' di imitare un tribunale, quello spagnolo, molto più attrezzato sul piano giuridico e nato più di mezzo secolo prima. Simancas aggiornò allora il suo manuale, le *Institutiones Catholicae* (III ed. 1575), non senza alludere, con un po' di acredine, ai punti di contrasto che si stavano allora delineando, proprio intorno al caso Carranza, tra lo 'stile' romano e lo 'stile' iberico di Inquisizione. Si articolò così una riflessione sulla storia dei Sacri Tribunali e delle loro regole; sulle differenze tra quelli più antichi e i moderni. A compierla furono soprattutto i due giuristi iberici: Simancas prima, Peña dopo (che all'inquisitore di Carranza si sarebbe richiamato in molte pagine dei suoi lavori). Nei loro scritti maturò l'analisi delle difformità procedurali che dividevano le Inquisizioni romana e spagnola; si mise a nudo un contrasto che toccava questioni come la riconciliazione dei pentiti, il conforto dei condannati a morte, il condono delle pene, e specialmente di quelle pecuniarie, e l'*arbitrium* di un tribunale, quello romano, che dipendeva direttamente dal pontefice. Fin dove poteva estendersi dunque la grazia, fin dove la discrezionalità delle pene che l'Inquisizione romana intendeva oramai impartire con meno rigidità di quella spagnola? Per rispondere a queste domande, nel 1575 Peña mise mano ai quattro libri di un trattato (incompiuto e inedito) *De poenis haereticorum, apostatarum eorumque credentium, receptatorum, defensorum ac fautorum* (BAV, *Vat. Lat.* 6892; e cfr. f. 233*v*: l'autore vi fa cenno a un suo lavoro, perduto o mai scritto, *De excommunicatione*). Il manoscritto si interrompe prima della rubrica che avrebbe dedicato alla confisca dei beni; ma trattando di scomunica e di infamia, il giurista affrontò il nodo della punibilità degli innocenti (la famiglia del reo o chi aveva avuto rapporti con lui) e la questione di come colpire i crimini ereticali occulti. Favorevole al condono delle pene per i figli che denunciassero il padre (cc. 320*r*-323*r*), sugli eretici pentiti Peña mostrava non pochi dubbi. Evocando le tesi di Simancas,

negava che si potesse accettare il pentimento dei relapsi già rilasciati al braccio secolare. Controverso, inoltre, era ai suoi occhi il trattamento degli *sponte comparentes*: ricordando le discussioni «cum inquisitore Bononiensi» (c. 300*r*), egli dichiarava di temere che il pentimento avvenisse spesso «ficte», riconoscendo però la discrezionalità del Sant'Uffizio nel comminare la grazia. Erano, questi, i nuclei tematici intorno ai quali si sarebbe articolata l'intera produzione di Peña dedicata al diritto delle Inquisizioni, di cui il *De poenis* costituisce la prima tappa.

Ma a Roma il suo lavoro si fece molto più intenso e più articolato. Gregorio XIII intendeva promuovere un'edizione ufficiale dell'intero *corpus* del diritto canonico in anni in cui si lavorava anche alla revisione dei rituali e, più tardi, del testo biblico della Vulgata (il giurista si sarebbe pronunciato sull'intenzione di Sisto V di rivederne il testo in un parere inviato in Spagna, Borromeo 1983-1984: 512, nota). Si formò così una commissione e Peña fu chiamato a farne parte insieme con alcuni dei più illustri giuristi e canonisti del tempo: bisognava rivedere non solo la compilazione di Graziano, ma l'insieme delle norme apostoliche apparse nei secoli precedenti. Tuttavia, se un'edizione riveduta delle Decretali alla fine vide la luce (1584), mancò di concretizzarsi la redazione di un testo ufficiale del *Decretum*, e più tardi sarebbe fallito anche il progetto di pubblicare un ambizioso *Liber septimus* delle Decretali che potesse finalmente raccogliere le bolle, i brevi e le lettere apostoliche emanate dopo il Trecento dando rinnovato vigore al papato come fonte del diritto. A bloccare la divulgazione della raccolta (a cui lavorò una commissione di cui fece parte anche Peña) fu la necessità di rispettare il divieto di apporre commenti o glosse ai canoni e decreti del Concilio di Trento, che vennero inclusi nel *Liber*; così il testo, mai fatto circolare, avrebbe conosciuto la prima edizione filologicamente corretta solo nel 1870. Lo studio sulle fonti, del resto, era l'obiettivo principale di Peña, che riteneva il diritto della Chiesa in continua evoluzione senza distinguere tra i libri canonici e i tanti documenti rubricati come *extravagantes*. A questo scopo egli iniziò ad affinare la ricerca sulla normazione inquisitoriale come campo suo peculiare di indagine giuridica. Il frutto più maturo di quel lavoro è costituito senz'altro dalla revisione e dal commento al testo del *Directorium inquisitorum* di Nicolau Eymerich, stilato nel XIV secolo dal giudice della fede dell'Aragona (la patria di Peña) e già apparso a stampa nel 1500, nel 1503 e, forse, nel 1536 (Peters 1974: 96). Peña lavorò alle note di commento postillando una copia dell'edizione a stampa del 1503 (oggi in BAV, *Vat. Lat.* 13938) e corresse le pagine fino ad allora circolate sulla base di quattro testimoni manoscritti: uno di proprietà del cardinale Giacomo Savelli, uno del cardinale Giovan Francesco Gambara, un terzo dell'ufficio inquisitoriale di Bologna e un quarto, il più antico, depositato alla Biblioteca Apostolica. Al testo aggiunse poi i suoi *scholia*, che dalla II edizione ribattezzò *commentaria*, tanto vasti da meritare di essere considerati come una sorta di manuale nel manuale, di testo nel testo. In più per incarico del Sant'Uffizio corredò il testo ponendo in appendice una raccolta di documenti papali editi e inediti (con il titolo di *Litterae apostolicae*; la sezione fu pubblicata anche a sé) con l'intento di riunire le norme *extravagantes* che regolavano l'attività dei giudici della fede e che erano state emanate dai pontefici dopo la fine del Trecento. L'edizione delle *Litterae* venne aggiornata nelle impressioni successive per includervi le bolle e i brevi dei papi allora regnanti.

La guida di Eymerich è divisa in tre parti e manifesta un forte carattere giuridico e documentario: la prima stabilisce i fondamenti della fede; la seconda i diversi gradi dell'eresia, con 58 questioni pertinenti al lavoro degli inquisitori; la terza le procedure del tribunale e le pene da impartire, con 131 questioni in appendice (fu Peña a pubblicare l'ultima, prima inedita: «An extravagantes in favorem fidei et Sancti Officii editae sint servandae»). Il canonista non aggiornò molto le pagine che Eymerich aveva dedicato all'eresia sul piano teologico (le questioni religiose non erano ai suoi occhi materia storica, e non lo appassionavano), ma soprattutto le parti canonistiche, procedurali e penali del manuale. Sulla base della recente legislazione papale (spesso inedita e fatta circolare per la prima volta proprio da Peña), e facendo ampio ricorso alle istruzioni del tribunale spagnolo, soprattutto alle ultime ricompilate dall'inquisitore generale Fernando de Valdés (1561), Peña storicizzò le norme, i canoni, i poteri del Sacro Tribunale, prendendo le distanze dai passi di Eymerich resi obsoleti dalle mutazioni del Sant'Uffizio (divenuto una istituzione centralizzata sia nella Penisola iberica sia in Italia) e dai meccanismi introdotti dall'Inquisizione spagnola. Il nodo dei pentiti e dei reincorporati, per esempio, è affrontato mettendo in rilievo l'evoluzione del diritto e le differenze fra i tribunali. L'opera conobbe subito un notevole successo, determinato anche dalla chiarezza con la quale veniva esposta la procedura inquisitoriale e dal fatto che si offriva ai giudici una serie di formule per stilare gli atti (soprattutto i diversi tipi di sentenze); tanto che Peña decise di ampliare i suoi commenti per una seconda edizione del manuale (1585, in cui aggiunse in appendice una *Disputatio de auctoritate […] Extravagantium […] pro Officio Sanctissimae Inquisitionis*) e poi per una terza, la definitiva, poco mutata rispetto alla precedente (1587). L'ultima versione fu poi ristampata almeno tre volte nel 1595 e ancora nel 1607, dopo la morte di Clemente VIII e la fine della 'disgrazia' del canonico. Dopo di allora il *Directorium* sparì dalle botteghe del libro per essere confinato nelle biblioteche: citata nel corso del Seicento in ogni pagina, anche polemica, in cui si parlava di diritto inquisitoriale, l'opera cominciò forse a risultare troppo complessa per i funzionari dei tribunali locali, troppo difficile per chi sapesse poco di canonistica e di latino, e forse non molto gradita alla stessa Congregazione del Sant'Uffizio, legata com'era all'idea di comparare le procedure spagnole e quelle romane. Manuali più agili avrebbero assolto al compito di fornire ai giudici prontuari più snelli, e dagli anni Venti del Seicento si trattò di opere stilate anche in volgare. E tuttavia il *Directorium* continuò a circolare, anche grazie all'epitome che ne fece il frate Luigi Bariola (con il titolo di *Flores Directorii inquisitorum*, 1610).

Ma Peña non si limitò a commentare il manuale di Eymerich: l'obiettivo di aggiornare il diritto inquisitoriale sulla base delle fonti giuridiche lo spinse anche a ripubblicare il *Tractatus de haeresi* di Ambrogio Vignati, edito a Roma nel 1581 insieme con l'*Allegatio in materia de haeresi* di Juan López de Vivero (Palacios Rubios) e col *Tractatus de haereticis et eorum poenis* di Paolo Grillando. Ciascun testo era accompagnato da note e commenti di Peña. Fecero seguito i *Singularia iuris* e il *De haereticis* di Juan de Rojas, pubblicati a Venezia nel 1583 insieme con le *Quaestiones 25. compendiosae, quae frequentiori usu in materia fiscali coram iudicibus fisci S. Inquisitionis controuerti solent* di Gabriel de Quemada, fiscale dell'Inquisizione di Toledo, sempre annotate da Peña. Fu poi la volta della *Lucerna inquisitorum e del Tractatus de strigibus* di Bernardo Rategno da Como, ristampati a Roma nel 1584 insieme al *Tractatus de protestatione circa materiam fidei* e al *De signis pertinaciae haereticae pravitatis* di Jean Gerson, con altre annotazioni. Infine, nel quadro della monumentale impresa promossa da Gregorio XIII per raccogliere alcuni dei migliori testi del diritto civile ed ecclesiastico nei tomi dei *Tractatus Universi Iuris*, Peña si prese cura della sezione *De Iudiciis Criminalibus S. Inquisitionis* (vol. XI, t. II, Venezia, 1584), che riunì così i testi di Vignati, Palacios Rubios, Grillando, Rategno e Rojas già annotati da Peña (che curiosamente, degli scritti da lui già pubblicati, escluse solo Quemada). Inoltre la sezione dei *Tractatus* da lui curata fornì ai giuristi l'edizione 'ufficiale' di altri scritti: anzitutto il manuale dell'inquisitore di Sicilia Arnau Albert (il *Tractatus de agnoscendis assertionibus catholicis et haereticis*, 1554) e di Simancas (nella versione del 1575); e ancora il *Tractatus aureus de haereticis* di Zanchino Ugolini con le annotazioni di Camillo Campeggi e quelle di Simancas, secondo l'edizione curata dall'amico Honorato Figuerola (Roma, 1579); il *Tractatus de haereticis* di Ludovico Carerio; il *De haereticis et schismaticis* di Konrad

Braun (con una nota di Peña); il *Tractatus seu forma procedendi contra de haeresi inquisitos*, anonimo ma attribuito al giurista Giovanni Calderini, e i due *Tractatus contra haereticam pravitatem* di Gonzalo García de Villadiego (1483 ca.) e di Ioannes Nicolaus Arelatanus (inizi del XVI sec.), già apparsi a Lione in un'unica edizione (1536). Di tale complessa opera di commento testuale merita di essere posta in rilievo la posizione tenuta da Peña, sulla scia di Simancas e della conoscenza dello stile del tribunale inquisitoriale spagnolo, in materia di delitti di stregoneria, nelle note al *Directorium*, in quelle al *Tractatus* di Vignati e in quelle successive ai testi di Spina. Egli difese il principio che per punire quei crimini, anche se non avvenuti realmente, fosse competente il foro ecclesiastico, perché si trattava di eresia e di apostasia, e non si sbilanciò sulla questione del volo notturno, contribuendo forse all'adozione del divieto di chiamata di correo nelle accuse di stregoneria sabbatica varato dalla Congregazione del Sant'Uffizio nel 1588 (l'ipotesi in Romeo 1990).

Non tutti i materiali di lavoro di Peña sulle norme del diritto inquisitoriale e sulle questioni di eresia videro però la luce: oltre al citato *De poenis*, merita di essere ricordata la serie di appunti destinata alla stampa sui Concili di Narbonne, di Toulouse e su altri (BAV, *Vat. Lat.* 7193) e il manoscritto *De tempore gratiae*, in cui il giurista affrontò anche la questione della liceità di imporre composizioni in denaro agli eretici pentiti presentatisi durante il tempo di grazia (copie in BA, ms. H inf. 221, ff. 18*r*-119*v*; BAV, *Barb. Lat.* 998 e *Barb. Lat.* 1367, ff. 394*v*-538*v*; BNN, *Brancacciano* 11 F 8). Di recente è stato suggerito che il trattato dati al 1604 circa e che sia stato originato dalla richiesta dei nuovi cristiani portoghesi perché fosse concesso dal pontefice un nuovo perdono generale. Peña studiò i provvedimenti adottati negli anni Trenta del Cinquecento e si dichiarò contrario all'ipotesi di affidare il perdono ai confessori e non ai giudici, con la facoltà di assolvere i penitenti *in foro conscientiae*, sottolineando come un provvedimento del genere dovesse restare circoscritto al solo Portogallo e dovesse intendersi come una misura straordinaria (Marcocci 2004: 51-52, 250-252). I manoscritti vaticani in cui si conserva il *De tempore* (e altri) riportano anche le quindici questioni che compongono il *Consilium* in materia di Inquisizione del giurista Gui Foucois (poi Clemente IV) con alcune note di commento di Peña (1599). Quel testo, di grande rilievo per la storia dei tribunali medievali, sarebbe stato pubblicato più tardi da Cesare Carena nel suo *Tractatus de Officio Sanctissimae Inquisitionis* (Carena 1655: 397-432), insieme con quella che appare come l'unica opera di Peña che aspiri a presentarsi come un manuale organico a uso degli inquisitori: la *Introductio seu praxis inquisitorum*. Consegnata nelle mani dell'assessore del Sant'Uffizio Marcello Filonardi e del nuovo pontefice Paolo V nel 1605, l'opera (che circolò negli uffici locali del tribunale e che prevedeva cinque parti: la terza dedicata ai delitti di stregoneria e magia, la quarta alla spedizione dei condannati e la quinta alle diverse cariche inquisitoriali) si presenta incompleta, con i soli primi due libri (dedicati al crimine di eresia e all'avvio dell'*inquisitio* il primo, alle fasi del processo il secondo) e si conserva in alcuni codici manoscritti: BAV, *Reg. Lat.* 338; *Barb. Lat.* 1544 (con aggiunte e note di mano dell'autore); *Barb Lat.* 1367, ff. 1*r*-369*v* (con il titolo di *Instructio* e l'aggiunta di commenti, approfondimenti e indici da parte del giurista Prospero Farinacci). A pubblicarla, dopo la morte dell'autore, fu sempre Carena, che per colmare la lacuna dei libri mancanti da lui affannosamente ricercati, e specialmente del terzo libro, decise di stampare in coda al testo una versione della *Instructio pro formandis processibus in causis strigum* stilata per ordine dei cardinali del Sant'Uffizio (Carena 1655: 433-535).

L'apertura dell'ACDF ha ora messo a disposizione degli storici nuovi documenti stilati da Peña per l'Inquisizione romana che si aggiungono a quelli già noti e riguardanti le controversie sul foro ecclesiastico nei domini spagnoli di Napoli e di Milano (Borromeo 1983-1984: 512). Si possono citare, a titolo di esempio, un parere sulla natura del delitto di bestemmia (*S. O., St. St.*, H 5-f, forse lo stesso rilasciato per le dispute napoletane) e un consulto steso su richiesta del fiscale del Sant'Uffizio Carlo Sincero dopo la condanna alla confisca dei beni fulminata dall'inquisitore di Reggio contro un giudaizzante contumace, Emanuele Mocata (1601). Le sue sostanze, infatti, erano rivendicate dal marchese di Scandiano in nome del diritto feudale e si era aperto un lungo conflitto in cui Peña intervenne per negare che le autorità civili italiane potessero accampare diritti sui patrimoni confiscati agli eretici in virtù della sentenza di un foro che perseguiva reati di fede e dipendeva dal pontefice: perché ciò fosse lecito, scrisse, i principi avrebbero dovuto accollarsi gli emolumenti degli inquisitori, come faceva in Spagna il fisco reale (LL 5-g, 1610, cc. 285*r*-291*v*). Erano gli anni della crisi dell'Interdetto, e il piccolo affare reggiano divenne l'occasione per una disputa sulla *potestas* papale nella sfera temporale in cui un giurista, Giovan Battista Laderchi, si pronunciò contro le tesi di Peña e in favore del marchese anche in una memoria dai toni vagamente sarpiani (BNN, *Brancacciano* I B 2: «1610. Consilium ad favorem principum saecularium», cc. 365*r*-372*v*; il ms. miscellaneo è appartenuto a Peña, come l'altro codice segnato I B 7, che contiene estratti di documenti inquisitoriali dal papato di Gregorio IX in poi e copie di preziosi materiali che provenivano da carte e decreti della Congregazione del Sant'Uffizio, Prosperi 1996: 394, 405).

Ben più che per il Sant'Uffizio, il giurista spagnolo lavorò comunque per i cardinali incaricati di compilare l'Indice, sin da quando, il 16 luglio 1577, licenziò un parere *De expungendis iurisconsultorum libris* (in ASV, *Nunziature diverse*, 263, ff. 119*r*-144*r*). Il giurista vi proponeva di emendare il *Codex Iuris Civilis* e di concentrare gli sforzi della censura romana contro gli autori più recenti, francesi e tedeschi (in particolare Charles Du Moulin), rei di negare la potestà dei papi *in temporalibus* e di diffondere posizioni giuridiche contrarie alla linea della Chiesa in materia di usura, matrimonio, immunità (il breve ma significativo scritto è stato analizzato in Savelli 2001a: 242-243, dove si riportano anche gli estremi di collocazione di manoscritti di mano di Peña che riguardano la censura e i lavori dell'Indice). Consultore della Congregazione dal 15 febbraio del 1587 (Fragnito 1997: 145), Peña mostrò di disprezzare gli indirizzi moderati di alcuni cardinali, che si spinse fino a definire «arundines vento agitatas» (in Frajese 1986: 21). In veste di consultore si occupò, tra l'altro, di affossare la progettata espurgazione del volgarizzamento italiano della *Démonomanie des sorciers* di Jean Bodin, proibita nel 1596, stilando un parere in cui rilevò tracce di eresia e di 'giudaismo' presenti nell'opera, pur apprezzandone la linea dura contro i crimini delle streghe e contro coloro che ne dubitavano (29 aprile 1599, in Valente 1999: 170 sgg.). Peña tuttavia alcuni anni prima si era pronunciato, forse in difesa della memoria di Carlo V, protettore dell'umanista, imperatore ma anche re di Spagna, contro l'inserimento di Erasmo tra gli autori eretici (25 aprile 1587, Frajese 2006: 113).

Dal suo zelo derivarono tuttavia i contrasti di cui Peña fu protagonista dalla fine degli anni Ottanta del Cinquecento. Durante i pontificati di Sisto V e di Clemente VIII, infatti, egli fu coinvolto direttamente come uomo di fiducia della Spagna in molte delle più rilevanti questioni politiche approdate alla Sede Apostolica, si trattasse della Corona d'Inghilterra (Borromeo 1983-1984: 512, nota) o della materia, ben più incandescente, dell'assoluzione papale di Enrico IV di Francia, scomunicato in quanto eretico ma convertitosi al cattolicesimo. Peña si schierò con quanti (come il segretario del Sant'Uffizio Giulio Antonio Santoro) si opponevano al perdono e al riconoscimento del sovrano, ex capo del partito ugonotto, stilando diverse scritture; e ancora nel 1595, quando il papa si era ormai orientato per la riconciliazione deludendo la Spagna, fece circolare due violenti libelli a stampa: una *Responsio canonica ad scriptum nuper editum in causa Henrici Borbonij, quo illius fautores persuadere nituntur episcopos in Francia iure illum absolvere potuisse ab excommunicatione in casu Sedi Apostolicae reservato* (Romae, apud Nicolaum Mutium, 1595, con lo pseudonimo Franci-

scus de Calvis) e una *Censura in arrestum parlamentale Curiae criminalis Parisiensis pronunciatum die 29 Decembris anno 1594 contra Ioannem Castellum, & reverendos patres Societatis Iesu IV* (Romae, apud Nicolaum Mutium, 1595), in cui prese posizione contro la campagna antigesuitica scatenata dal Parlamento di Parigi dopo il fallito attentato di Jean Chastel contro Enrico IV, difendendo il mancato tirannicida condannato a morte ed esecrato dalla Francia. Lo scritto che gli alienò il favore di Clemente VIII fu tuttavia il *De veris et falsis remediis christianae religionis instaurandae et catholicos conservandi*, che Cesare Baronio, a cui fu affidato il suo vaglio, poi approvato da una commissione di cardinali guidata dal filofrancese Francisco de Toledo, giudicò non privo di errori ereticali. L'opera (ASV, *Borghese*, II, 450 B) non avrebbe visto la luce e prendeva di mira l'idea che il Bourbon (che con la pace di Bergerac aveva concesso la tolleranza ai suoi ex correligionari) si fosse davvero convertito al cattolicesimo.

Il pervicace zelo contro Enrico IV, dunque, guadagnò a Peña l'avversione di Clemente VIII, che già nel 1596 rifiutò di concedergli la porpora cardinalizia chiesta dalla Spagna. Iniziò allora la sua relativa 'disgrazia', che fu accentuata dall'ostilità dimostratagli dalla Compagnia di Gesù e destinata a esacerbarsi durante la disputa *De auxiliis*, che vide il giurista schierato a fianco dei frati domenicani. Fu solo con l'elezione a pontefice di Paolo V e con la controversia originata dall'Interdetto contro Venezia che Peña riacquistò il favore papale. Fiero avversario di Paolo Sarpi, strenuo difensore della *potestas absoluta* del pontefice a fianco dell'amico bibliotecario Domenico Ranaldi, egli scrisse un durissimo parere (*De ope ferenda Venetis in haereses et schismata miserabiliter et visibiliter ruentibus et de eisdem nisi resipiscant legitime coercendis*, BAV, *Barb. Lat.* 1554, ff. 473*r*-480*r*, 20 novembre 1607; ma se ne conservano anche altri) e prese di mira le tesi del giureconsulto di Venezia Giovanni Marsili nello scritto, mai pubblicato, dal titolo *Assertio Regni Christi, Pontificiae auctoritatis et Ecclesiae immunitatis* (*Vat. Lat.* 7194, ff. 2*r*-59*v*). L'anno dopo Peña pose mano anche alla prima stesura di quello che sarebbe diventato il *De Regno Chisti* e nel 1609 sferrò un attacco contro le *Controversiae* (già inserite nell'Indice sistino nel 1590 e poi 'salvate' da Clemente VIII in cambio di alcune correzioni) e contro il *De potestate Summi Pontificis* del «christianello» Roberto Bellarmino, accusato di avere fornito le armi a «tutti li heretici», cioè a quanti, in Europa, si rivoltavano contro la potestà *diretta* papale sui regimi politici e *in temporalibus*, limitandone la sfera di intervento alle materie spirituali in nome della dottrina della *potestas indirecta* difesa dal gesuita (parere inviato a Paolo V e cit. in Frajese 1988: 330-331). La polemica contro il cardinale si estese anche al nodo dell'esenzione dei chierici, che Bellarmino aveva ritenuto non *de iure divino*, fornendo, agli occhi di Peña, altre munizioni ai nemici veneziani del papa (Frajese 1986, Frajese 1988). Quegli attacchi (che miravano a porre di nuovo all'Indice le opere del gesuita) si riflettono nelle pagine dell'ultracuriale *De Regno Christi liber usus*, pronto per la stampa da tre anni e pubblicato con il permesso della Curia soltanto nel 1611.

Se il lavoro di consultore delle Congregazioni dell'Indice e dell'Inquisizione occupò un posto di rilievo nella vita del canonista, che come si è detto scelse di pubblicare in prevalenza commenti a testi di diritto e a manuali per inquisitori, Peña ebbe un ruolo nella Curia grazie soprattutto alla sua nomina a uditore per la Corona di Aragona (1588-1604) e poi a decano della Rota (dal 14 giugno 1604 alla morte). Per conservare la carica e per restare a Roma egli rifiutò persino di tornare in Spagna in qualità di vescovo di Tortosa o di Albarracín, resistendo alle offerte avanzate dalla corte di Filippo III nel 1601, forse allo scopo di rimuoverlo dalla Curia in anni di contrasto con la linea di Clemente VIII. Diversi manoscritti vaticani conservano le tracce della sua attività rotale (cfr. Borromeo 1983-1984: 510, nota), che è documentata anche dalle edizioni seicentesche delle sentenze pronunciate durante il suo decanato (a partire dalla prima, curata dal giurista romano Paolo Rossi: *Decisiones Sacrae Rotae Romanae coram reverendissimo D. Francisco Penia*, Venetiis, apud Iuntas & Baba, 1648). Ma non va trascurata neppure la sua attività come promotore di molte cause di canonizzazione: da quella di fra' Diego di Alcalá de Henares (di mano di Peña è il *De vita miraculis et actis canonizationis Sancti Didaci libri tres*, Romae, in aedibus Populi Romani, apud Georgium Ferrarium, 1589, apparso l'anno prima in italiano per i tipi di Francesco Zanetti), a quella di Giacinto di Polonia (la relazione fu firmata da Peña, da Serafino Razzali Olivieri e da Lorenzo Bianchetti e apparve a stampa nel 1597); da quella di Ramon de Penyafort (vedi la *Relacion sumaria de la vida, milagros, i actos de la canonizacion de S. Raymundo de Penafort*, en Roma, por Nicolas Mucio, 1600; ripubblicata l'anno successivo in italiano a Roma e altrove) a quella di Francesca Romana (*Relatione summaria della vita, santità, miracoli et atti della canonizatione cauata fedelmente dalli processi autentici di questa causa da monsignor Francesco Penia*, in Roma, per Bartolomeo Zannetti, 1608); da quella di Carlo Borromeo (*Relatione sommaria della vita, santità, miracoli e atti della canonizzazione cauata fedelmente dai processi autentici di questa causa da monsignor Francesco Penia*, in Roma, nella stamperia della Camera Apostolica, 1610, poi tradotta in latino) a quella di Filippo Neri. In merito ai processi di santità Peña ebbe anche l'ennesima violenta disputa con il cardinale Bellarmino, contro il quale stilò alcune questioni manoscritte (Borromeo 1983-1984: 515). Il suo intervento non mancò neppure nell'affare dell'Immacolata Concezione (che Madrid avrebbe voluto proclamare dogma) né nella controversia con la Spagna sorta dalla linea romana contraria all'inserimento delle leggende sull'apostolato di san Giacomo sul suolo iberico nel nuovo breviario (Borromeo 1983-1984: 512).

Peña morì a Roma il 21 agosto 1612.

(V. Lavenia)

Vedi anche

Albert, Arnau; Balducci, Antonio; Baronio, Cesare; Bodin, Jean; Bolle e documenti papali; Canonizzazione dei santi; Carena, Cesare; Carerio, Ludovico; Carranza, Bartolomé de; Clemente VIII, papa; Concilio di Narbonne; Concilio di Toulouse; Congregazione dell'Indice; Diritto canonico; Diritto comune e *inquisitio ex officio*; Disputa *De auxiliis*; Du Moulin, Charles; Enrico IV, re di Francia; Erasmo da Rotterdam; Eymerich, Nicolau; Farinacci, Prospero; Francia, età moderna; Gregorio XIII, papa; Grillando, Paolo; Immacolata Concezione; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Interdetto contro Venezia; *Instructio pro formandis processibus […]*; Istruzioni spagnole; Manuali per inquisitori; Paolo V, papa; Perdoni generali; Rategno, Bernardo; Roberto Bellarmino, santo; Rojas, Juan de; Sabba; Simancas, Diego de; Sisto V, papa; Tempo di grazia; Toledo, Francisco de; Vignati, Ambrogio; Zanchino Ugolini

Bibliografia

Bariola 1610, Borromeo 1982, Borromeo 1983, Carena 1655, Errera 2000, Eymerich-Peña 1578, Eymerich-Peña 1585, Eymerich-Peña 1587, Eymerich-Peña 1595, Eymerich-Peña 1607, Eymerich-Peña 1973, Fragnito 1997, Frajese 1984, Frajese 1986, Frajese 1988, Frajese 2006, Godman 2000, Heimann 2001, Jobe 1986, Lavenia 2004, Marcocci 2004, Peña 1611, Peters 1974, Prosperi 1996, Rategno 1584, Rojas 1583, Romeo 1990, Savelli 2001(a), Tedeschi 1991, *Tractatus* 1584, Valente 1999, Vekene 1973, Vekene 1982-1992, Vignati 1581

Penyafort, Raimundus v. *Ramon de Penyafort, santo*

Perdoni generali - Un perdono generale, nell'accezione qui considerata, indicava una grazia speciale concessa dal papa in virtù della quale si cancellavano i delitti di eresia attribuiti a determinati gruppi, sospendendo anche eventuali pene comminate. Per l'età moderna e con particolare riferimento ai regni della Peniso-

la iberica, tale espressione riguarda, in definitiva, provvedimenti emessi in favore degli ebrei convertiti accusati di mantenere vivo un legame con l'antica religione e le sue pratiche e tradizioni.

Grande rilievo ebbero i tre perdoni generali promulgati dai pontefici tra Cinque e Seicento per intervenire sul delicato caso del Portogallo. Gli atti di indulgenza plenaria tentarono infatti di sanare il contrasto tra l'Inquisizione, definitivamente fondata nel 1536, e le migliaia di nuovi cristiani costretti a risiedere nel regno dopo il battesimo forzato di massa del 1497 e a seguito dei reiterati divieti di lasciare il Portogallo senza il permesso della Corona. Il primo perdono generale, pubblicato nel 1535 (dopo un primo tentativo fallito nel 1533), precedette l'avvio delle attività del Sant'Uffizio e assunse carattere universale, applicandosi a ogni genere di eresia commessa da sudditi della monarchia lusitana, o da persone abitanti nei territori ad essa soggetti. Il secondo provvedimento ripeté il modello del primo, dal momento che fu l'esito di un compromesso concordato con la corte di Giovanni III nel 1547, alla vigilia della pubblicazione della bolla *Meditatio cordis*, che accordava pieni poteri all'Inquisizione. Diverso fu invece il caso del terzo perdono generale, emesso nel contesto dell'avvenuta unificazione tra le Corone di Spagna e Portogallo. Le prime suppliche risalivano all'inizio degli anni Novanta del Cinquecento, ma solo nell'estate del 1604 si arrivò alla promulgazione della grazia, che all'inizio del 1605 portò alla scarcerazione di centinaia di nuovi cristiani portoghesi, prigionieri di entrambe le Inquisizioni iberiche. Per sbloccare la complessa trattativa diplomatica tra i rappresentanti dei beneficiari, la corte di Filippo II prima, di Filippo III poi, l'Inquisizione e le alte gerarchie del clero lusitano, oltre naturalmente alla Curia romana (vi prese parte anche l'autorevole giureconsulto Francisco Peña, che compose un trattato in materia), fu necessario che i nuovi cristiani versassero 225.000 *cruzados* nelle casse della Corona. Infatti, sebbene il pontefice solo godesse della facoltà di bandire perdoni generali, era indispensabile che fossero richiesti dai sovrani tramite i loro ambasciatori presso la Sede Apostolica, dove nel frattempo i procuratori dei nuovi cristiani ne peroravano la causa.

L'applicazione della grazia era vincolata alla pubblicazione della bolla su ordine del re nelle terre della Corona. Solo così diveniva operante. Essa comportava la sospensione di tutti i processi inquisitoriali in corso e la scarcerazione degli imputati. Annullava inoltre la perseguibilità dei delitti di eresia commessi prima della promulgazione ufficiale del perdono generale.

(J.I. Pulido Serrano)

Vedi anche

Abrunhosa, Gastão de; *Conversos*, Spagna; Giovanni III, re di Portogallo; Filippo II, re di Spagna; Filippo III, re di Spagna; Giudaizzanti; Inquisizione portoghese; Inquisizione spagnola; Nuovi Cristiani, Portogallo; Parisio, Pietro Paolo; Peña, Francisco; Procuratori dei nuovi cristiani portoghesi a Roma; Tempo di grazia

Bibliografia

Azevedo 1975, López-Salazar Codes 2006, Marcocci 2004, Marques 1993, Marques 1994, Remédios 1925, Stuczynski 2007

Pereira, Simão de Sá - Dottore in Diritto canonico il I luglio 1554 all'Università di Coimbra, dove resse poi una cattedra minore dal 30 giugno 1565, Simão de Sá Pereira, nato in quella stessa città in data ignota, svolse una lunga carriera al servizio del Sant'Uffizio portoghese. Entrò nell'Inquisizione il 7 marzo 1559 come deputato presso il tribunale di Lisbona, dove continuò poi a servire come inquisitore dal 10 marzo 1569. Intanto, nel 1567 avrebbe assistito ai processi del Sant'Uffizio di Coimbra, per fare poi ritorno a Lisbona nell'imminenza della promozione a inquisitore. Nel 1563 e nel 1565, ancora deputato, era stato scelto dall'inquisitore generale, il cardinale infante Enrico, per assistere come delegato dell'ordinario alle cause intentate contro fedeli delle diocesi di Leiria, Coimbra, Miranda do Douro, Lamego e dell'Algarve. Nel maggio 1573 il vescovo di Angra gli dette commissione perché, iniseme all'inquisitore Jorge Gonçalves Ribeiro, giudicasse in suo nome alcuni abitanti delle Azzorre sotto processo a Lisbona.

Il 28 febbraio 1575 Pereira fu nominato vescovo di Lamego, titolo che conservò fino al 31 novembre 1579, quando fu trasferito a Porto. Alla guida della diocesi offrì una prova esemplare della stretta collaborazione che spesso in Portogallo legò i vescovi e il Sant'Uffizio, dimostrando anche da ordinario una solerte propensione a servire l'Inquisizione. Un caso significativo è rappresentato dalla vicenda del vecchio cristiano castigliano Antonio Maldonado, residente ad Aldeia da Ponte (diocesi di Lamego). Denunciato durante una visita pastorale con l'accusa di aver proferito affermazioni sospette di luteranesimo, invocò il perdono del vescovo Pereira, che passò invece la sua causa al tribunale del Sant'Uffizio di Coimbra, dove fu avviato un processo. Tuttavia, con decreto del 29 settembre 1576, promulgato dal cardinale infante Enrico, il caso fu di nuovo affidato al vescovo di Lamego, che ricevette l'ordine di procedere nel tribunale ecclesiastico della diocesi servendosi però della giurisdizione inquisitoriale. La scelta del cardinale infante trovava giustificazione, a quanto scrisse nella sua istruzione, nella «virtù, lettere e esperienza degli affari del Sant'Uffizio» maturata dal vescovo (Marcocci 2004: 180-181).

Dopo aver governato la diocesi di Lamego, Pereira guidò la chiesa di Porto fino al marzo 1581. La sua attività episcopale si concluse nell'instabilità politica provocata dalla crisi di successione. Nel clima di ostilità generale, si ritirò prima a Braga e poi, in compagnia dell'arcivescovo Bartolomeu dos Mártires, a Tui (Galizia). Fino alle *cortes* di Lisbona del 1579, in ragione della vicinanza al cardinale Enrico (divenuto re nel 1578 a seguito della morte in Africa di Sebastiano), Pereira aveva appoggiato la candidatura di Catarina de Bragança al trono di Portogallo. Poco a poco, però, la sua posizione era mutata di fronte all'inevitabile affermazione di Filippo II, tanto che, in veste di vescovo di Porto, giunse a scrivere al papa affinché intercedesse per una soluzione che contemplasse il matrimonio tra il re di Spagna e la pretendente portoghese. Una volta risolte le incertezze politiche, dopo la battaglia di Alcântara, come altri prelati quali Jorge de Almeida, arcivescovo di Lisbona, o Bartolomeu dos Mártires, anche Pereira dette prova manifesta di appoggiare il nuovo sovrano. Morì a Tomar, nell'aprile 1581, mentre attendeva l'inizio delle *cortes* che avrebbero proclamato Filippo II re di Portogallo.

(S. Bastos Mateus)

Vedi anche

Lamego; Porto; Vescovi, Portogallo

Bibliografia

Marcocci 2004, Mea 1997, Paiva 2003, Paiva 2006(c), Pereira 1987

Peretti, Felice v. *Sisto V, papa*

Pérez, Antonio - Nel mese di aprile del 1566 morì Gonzalo Pérez, segretario di Stato di Filippo II di Spagna. Fu sostituito da Gabriel de Zayas, il quale fece al sovrano una richiesta insolita: consapevole di avere ottenuto accesso al servizio del re grazie al suo predecessore, chiese di condividere la carica con suo figlio, Antonio Pérez. Non tardò a pentirsene. Presto Antonio mostrò un'ambizione smisurata, si scontrò con Zayas per ottenere il controllo esclusivo della Segreteria e con i vecchi nemici del padre al fine di estrometterli dal servizio reale. Essendo figlio di un sacerdote, Antonio non poté entrare a corte fino alla scomparsa del

genitore. Un esito previsto e calcolato dallo stesso Gonzalo, che si preoccupò di fare di lui il suo sostituto ed erede, dandogli una sofisticatissima educazione, trasmettendogli una profonda conoscenza della natura della carica e della persona del re che avrebbe dovuto servire nel momento in cui egli stesso sarebbe morto. Nato a Madrid nel 1540 da *doña* Juana Escobar y Tobar, trascorse la sua infanzia a Valdeconcha (Guadalajara). Dopo il compimento dei dodici anni il padre lo inviò ad Alcalá de Henares, da dove passo a Lovanio, Venezia, Padova e Salamanca per approfondirvi gli studi. Non sembra però che abbia seguito un piano di studi definito né che si sia addottorato né licenziato in qualche disciplina specifica. Le sue conoscenze enciclopediche di diritto, politica, lettere e anche arte e buone maniere disegnano in Antonio il profilo dell'educazione di un cortigiano.

Nel 1566 si mise sotto la protezione di due potenti personaggi: il cardinale Diego de Espinosa e Ruy Gómes da Silva, principe di Eboli. Entrambi furono per lui non solo due protettori ma anche due consumati maestri nell'arte della politica. Filippo, tuttavia, non accettò di buon grado il figlio del suo segretario per il fatto di essere nato da un sacerdote, di essere discendente di ebrei, e per il fatto di non avere mantenuto la sua promessa di matrimonio con una giovane. Nominato comunque segretario il 17 luglio del 1567, non poté prendere possesso della carica fino al 17 novembre 1568, dopo aver contratto matrimonio in gennaio con Juana Coello, mettendo in tal modo fine a un piccolo scandalo cortigiano. Quando Espinosa ed Eboli morirono, rispettivamente nel 1572 e nel 1573, rimase aperta la questione della successione nel ruolo di consiglieri del re. Il sovrano, restando senza collaboratori di fiducia, trovò in Pérez un abile e scrupoloso consulente, un uomo di mondo colto e con il quale condivideva la passione per il collezionismo artistico e bibliografico. Allo stesso tempo il segretario riunì attorno a sé un partito cortigiano molto influente nel quale si annoveravano i marchesi di Vélez y Almazán, la principessa d'Eboli, l'*almirante* (ammiraglio) di Castiglia, il duca di Sessa, il cardinale Gaspar de Quiroga e il presidente Antonio Mauricio de Pazos y Figueroa. Questo gruppo aveva una sensibilità religiosa vicina a quella della Compagnia di Gesù ed era in sintonia con la sua idea di servizio alla Chiesa. Sul piano politico il gruppo ottenne l'appoggio della Curia nel portare avanti una politica estera basata sulla Ragion di Stato cattolica, il cui presupposto consisteva nel fatto che la monarchia spagnola avrebbe dovuto agire in ossequio al cattolicesimo e tenere conto delle linee politiche di Roma nell'attuazione della sua azione diplomatica e militare. *Leader* del partito era il fratellastro del re, don Juan de Austria, la cui attività politica fu abilmente manipolata da Pérez. Dopo la conquista di Tunisi nel 1574 e dopo la guerra civile di Genova del 1575 don Juan si dimostrò però troppo autonomo e difficile da controllare. Il delicato equilibrio che Pérez assicurava tra Madrid e Roma al fine di trarre profitto, manipolando il re e il papato, rischiava di rompersi. Egli fece in modo che don Juan fosse nominato governatore dei Paesi Bassi, ma per sua disgrazia in quell'area i problemi aumentarono. La notte del 31 marzo del 1578 Juan Escobedo, segretario di don Juan, morì a seguito di un colpo di spada vicino alla chiesa della Almudena a Madrid. I familiari della vittima e i nemici politici di Pérez, capeggiati da Mateo Vázquez, accusarono il segretario del re di avere ordinato l'omicidio. Lo scandalo fu enorme e giunse fino al re, sospettato di non volere fare giustizia in un crimine che era chiaramente collegato agli intrighi di palazzo. È significativo il fatto che Filippo II non si decise a ordinare la detenzione del suo segretario di Stato fino al 28 luglio 1579, e ancora di più che questi continuò a esercitare le sue funzioni fino al 1584, quando finalmente fu ordinato che fosse processato per corruzione alla fine della *Visita* della Segreteria iniziata nel 1581.

Gli storici non sono ancora riusciti a districare la trama occulta dell'assassinio di Escobedo. François Auguste Alexis Mignet (*Antonio Pérez et Philippe II*, 1845) lo mise in relazione a un delitto passionale e alla competizione tra il sovrano e il suo segretario per la principessa di Eboli. Oggi tuttavia questa versione risulta poco credibile. Ci si orienta di più verso il doppio gioco praticato dal segretario con diversi esponenti politici: egli vendeva segreti, manipolava le decisioni del sovrano, giocava con le aspirazioni di don Juan per ottenere un proprio regno e per essere riconosciuto principe di sangue reale. C'è anche da aggiungere la lotta scatenata tra le corti cattoliche per risolvere la successione del Portogallo dopo il disastro di Alcazarquivir del 1578. La morte di Sebastiano del Portogallo e quella di don Juan a Namur furono lo sfondo dell'«embrollo» di Pérez, come recita la copertina di un fascicolo che si trova nell'archivio di Zubálburu e contiene documenti relativi all'omicidio. Sembra chiaro che Escobedo si era recato a Madrid per rivelare al re le manovre del suo segretario di Stato e che per questo venne liquidato prima di essere ricevuto in udienza.

Del caso Escobedo approfittò il grande rivale di Pérez, Mateo Vázquez, per screditarlo e per fargli perdere la fiducia del sovrano. Anche se non sappiamo la vera causa dell'incarcerazione è certo che Filippo II tardò abbastanza ad accettare il fatto che il segretario avesse abusato della sua fiducia ma poi arrivò a convincersi che il suo ex uomo di fiducia lo avesse tradito. Il 19 luglio del 1590, sei anni dopo la sua incarcerazione e ancora in attesa di essere giudicato, Pérez fuggì dal carcere della corte di Madrid. Raggiunse il Regno d'Aragona e lì invocò il suo essere aragonese per essere giudicato dal tribunale del giudice d'Aragona (secondo il cosiddetto «privilegio di manifestazione»). Gli ufficiali reali non dovevano intervenire fino a che il giudice non avesse pronunciato la sentenza, e visto che il re non voleva vedere le sue decisioni messe sotto giudizio, ottenne che il tribunale dell'Inquisizione chiamasse l'imputato a comparire per delitti di eresia (13 maggio 1591). Quando il segretario fu prelevato dal carcere dei *Manifestados* una gran folla si riunì lungo il percorso che portava al palazzo della Aljafería, sede del tribunale di Zaragoza. La città era sull'orlo della rivolta e per ristabilire l'ordine il viceré, l'arcivescovo e lo *zalmedina* (magistrato aragonese) riuscirono a convincere l'inquisitore a riconsegnare il prigioniero alla giurisdizione del giudice. Pérez rimase nelle sue mani altri quattro mesi. Nel frattempo il re formò un esercito al comando di Alonso de Vargas che si riunì ad Ágreda, vicino alla frontiera tra Castiglia e Aragona, creò una speciale giunta sui sommovimenti e il 24 settembre del 1591 diede ordine affinché Pérez fosse riconsegnato al carcere del Sant'Uffizio. Le autorità giudiziarie aragonesi rifiutarono di eseguire l'ordine e consegnarono le armi al popolo, chiedendo il soccorso dei catalani e dei valenciani per difendere le proprie leggi. L'8 novembre l'esercito regio oltrepassò la frontiera; il 12 prese Zaragoza senza incontrare resistenza.

Il caso Pérez è stato indicato come una prova inconfutabile dell'uso politico dell'Inquisizione spagnola; nessuno degli storici che lo ha studiato ha esitato a presentare l'episodio come paradigma dell'uso del tribunale per fini chiaramente estranei alla sua funzione, prova lampante di quanto l'Inquisizione fosse uno strumento creato al servizio del potere della monarchia. Juan Antonio Llorente, Mignet o Gregorio Marañón hanno inoltre sottolineato l'ipocrisia e il cinismo dell'azione inquisitoriale nel suo insieme. E Isabel Martínez Navas ha analizzato il processo: sebbene da un punto di vista formale esso non sembri discostarsi dalla procedura abituale, l'ingerenza esterna appare però più che ovvia. Joaquín Pérez Villanueva, da parte sua, ha messo in evidenza l'eccezionalità del caso, conferendogli un carattere singolare e atipico dato dal contesto internazionale e dal pericolo che il segretario potesse divulgare segreti di Stato alle potenze nemiche. In ogni modo Pérez fuggì nel Béarn (con ogni probabilità abbandonò la capitale aragonese il 10 novembre 1591). Il 23 novembre 1591 arrivò a Pau e si mise sotto la protezione della duchessa Caterina. Lì si riunì con rifugiati ed esiliati spagnoli, cattolici e protestanti che, con l'appoggio di Enrico di Navarra, cospiravano contro Filippo II. Nel mese di dicembre scrisse due *pamphlets* contro il re, incoraggiando gli aragonesi a resistere contro la tirannia. Nel febbraio del 1592 un gruppo di esiliati aragonesi occupò i villaggi di Sallent e di La-

nuza, la valle e la città di Tena, e Pérez partecipò all'ideazione del piano di invasione. Fu un clamoroso insuccesso, e a causa dell'attività delle spie spagnole, nel timore di rappresaglie, Pérez ritenne opportuno rifugiarsi in Inghilterra, per cui nel mese di aprile chiese protezione a Elisabetta I. Il conte di Essex gli rispose invitandolo nell'isola: due mesi più tardi venne alloggiato a Londra nel Collegio di Eton, dove si trovava anche don Antonio del Portogallo, Priore do Crato, pretendente al trono di Lisbona. A Londra gli giunse la notizia che il 20 ottobre 1591 era stata emanata la sentenza che lo condannava a morte e che interdiva in perpetuo la sua famiglia e i suoi discendenti da qualsiasi carica pubblica. Erano inoltre confiscate tutte le sue proprietà e sua moglie e i figli venivano ridotti in povertà. Lo stesso 20 ottobre a Zaragoza si tenne un solenne *auto de fe* nel quale venne bruciata l'effigie di Pérez alla lettura di una sentenza che dava come certa e provata la sua eresia, la sua condotta sodomitica e la sua resistenza al Sant'Uffizio.

In Inghilterra si sperava che potesse fornire informazioni importanti, utili alla distruzione della potenza spagnola, ma il suo allontanamento dalle questioni pubbliche, durato un decennio, fece in modo di disilludere tali aspettative: le sue idee erano poco originali e ciò che sapeva della corte spagnola aggiungeva poco a ciò che già Londra conosceva. Enrico IV di Francia, tuttavia, chiese i suoi consigli e intrattenne con lui una serie di colloqui segreti a Tours nell'inverno 1592-1593. Pérez fece ritorno a Londra in primavera, e lì rimase fino al 1595. Nella capitale inglese pubblicò le sue *Relaciones* (1594) ma Essex e la regina Elisabetta erano già consapevoli del poco interesse che aveva l'ex segretario di Filippo II come informatore. Nell'estate del 1595 Pérez fece perciò ritorno in Francia, invitato dal sovrano, che lo ricevette a Parigi il 10 settembre con un trattamento solitamente riservato agli ambasciatori. Anche qui si capì ben presto che le informazioni di cui era in possesso Pérez denotavano una conoscenza molto poco aggiornata del suo paese. I suoi memoriali e progetti sembravano insensati, non avevano credibilità. Ormai vecchio e stanco Pérez lottò allora per ottenere il perdono e ritornare in Spagna per ricongiungersi con la sua famiglia e si appellò anche al Sant'Uffizio romano contro la sentenza dell'Inquisizione spagnola. Egli credette che dopo la morte di Filippo II, nel 1598, avrebbe potuto ottenere la benevolenza di suo figlio e successore; ma fu un tentativo vano, anche perché ora a pesare non era tanto la causa intentata ai suoi danni quanto l'attività da lui svolta in esilio, soprattutto i suoi scritti polemici, che gli sbarravano la possibilità di ottenere il perdono del re. Il 3 novembre del 1611 Pérez moriva a Parigi. Nel 1615 l'Inquisizione spagnola revocava la sentenza pubblicata il 20 ottobre del 1592.

(M. Rivero Rodríguez)

Vedi anche

Aragona, età moderna; Castiglia; Espinosa, Diego de; Filippo II, re di Spagna; Gesuiti, Spagna; Inquisizione spagnola; Leggenda nera dell'Inquisizione spagnola; Quiroga, Gaspar de; Sodomia

Bibliografia

Aguado Bleye 1979, Bermúdez de Castro 1986, Delaforce 1982, Fernández Conti 1998, García Mercadal 1943, González Palencia 1918-1922, González Palencia 1946, Marañón 1947, Marañón 1954, Martínez Navas 1991, Pérez 1986, Pérez 1991, Pérez Gómez 1959, Pérez Villanueva 1984(a), Pizarro Llorente 2004, Ungerer 1975-1976, Ungerer 1980, Zarco Cuevas 1919

Pérez de Pineda, Juan - Poche notizie trapelano sui primi anni di vita di questo personaggio, che fu uno degli esuli castigliani più influenti in seno alla comunità spagnola calvinista a Parigi e a Ginevra, al tempo stesso pastore, traduttore e autore di trattati di dottrina cristiana. Nacque all'inizio del XVI secolo a Montilla, nei pressi di Córdoba. Numerosi studiosi, seguendo quanto aveva scritto Juan Antonio Llorente, affermano che si tratti della stessa persona dell'erasmiano Juan Pérez, segretario di Miguel de Herrera, ambasciatore di Carlo V presso la Sede Apostolica negli anni Venti del Cinquecento e priore di un convento di Osma. Tuttavia, nessun documento inquisitoriale fa riferimento a un qualsiasi beneficio ecclesiastico in possesso di Juan Pérez de Pineda né permette di confermare tale ipotesi. Aveva il titolo di *doctor*, il che lascia supporre che si fosse formato presso una delle università castigliane. Ecclesiastico a Siviglia, frequentava la Casa de la Doctrina de los Niños dove deve avere prestato servizio, ma le fonti inquisitoriali non consentono di affermare, come invece ha dichiarato Llorente, che ne fosse stato il direttore. Tale collegio, finanziato e amministrato dalla municipalità di Siviglia, impartiva un insegnamento religioso ai bambini poveri e fu al centro della repressione inquisitoriale antiprotestante degli anni 1557-1563.

Pérez de Pineda lasciò la Spagna nel 1549, mentre si apriva il processo inquisitoriale contro Juan Gil. Si recò a Parigi, dove alloggiò presso il dottor Juan Morillo in compagnia di Luis Hernández e di Diego de la Cruz, altri due sivigliani. Vi rimase da sei a otto mesi come i suoi compagni per passare poi in Inghilterra e raggiungere Morillo a Francoforte; in seguito si recò ad Anversa, sempre in compagnia di Diego de la Cruz e di Luis Hernández. Mantenne stretti contatti con gli amici rimasti a Siviglia, in particolare con Gaspar Ortiz, con Juan Gil e con parecchie delle persone a lui vicine, anche in Aragona. Nel 1555, inviò una prima volta Julián Hernández, detto *Julianillo*, a Siviglia con l'incarico di portare delle lettere ai suoi compagni. Nel 1557 lo scelse per scortare non solo la posta ma anche opere di propaganda riformata in lingua castigliana: *Julianillo* riuscì nell'impresa di attraversare tutta la Castiglia e di sviare la vigilanza delle guardie sivigliane per introdurvi una lettera aperta a Filippo II firmata da Pérez de Pineda (*Carta enviada a nuestro augustísimo señor príncipe don Felipe […] en que se declaran las causas de las guerras y calamidades presentes*, 1557), l'*Imagen del Anticristo* di Bernardino Ochino tradotta in spagnolo, la traduzione spagnola del Nuovo Testamento (*El testamento nuevo […] fielmente traduzido del original Griego en romance Castellano*, 1557) e dei salmi davidici (*Los psalmos de David*, 1557) e alcuni catechismi calvinisti (*Sumario breve de la doctrina Christiana*, 1556) fatti tutti da Pérez de Pineda. Queste opere sono uscite direttamente dalle stampe di Jean Crespin a Ginevra. Quando Hernández fu scoperto dall'Inquisizione, molti accusati dichiararono Pérez de Pineda responsabile dello smantellamento dei circoli riformati sivigliani. Come che sia, nel 1559 egli pubblicò da Crespin una *Epístola consolatoria* rivolta ai fedeli spagnoli, e più in particolare sivigliani, per rafforzarli nella fede e aiutarli ad affrontare la prova delle persecuzioni in atto. In quest'epistola ai correligionari condannava la politica confessionale di Filippo II e l'azione nefasta del Sant'Uffizio. Nel 1560 veniva bruciato in effigie durante l'*auto de fe* di Siviglia quale «dogmatizador y enseñador de la dicha secta [luterana] y componedor de libros falsos y prohibidos y distribuidor de ellos» (AHN, *Inq*, 2075, exp. 1).

Gli anni di esilio di Pineda furono segnati da numerosi viaggi al servizio della causa riformata, e i dati contraddittori riguardanti i luoghi di residenza indicano una forte mobilità. Nel 1553 fece parte di un'ambasciata a Francoforte, dove la congregazione francese riformata era in preda a forti dissensi tra il proprio ministro, Valérand Poullain, e i membri del suo direttorio, schierandosi a fianco di Calvino, dell'inglese Robert Horne, futuro vescovo di Winchester, di Eustache du Quesnoy e del tipografo Crespin, il futuro editore della maggior parte delle sue opere. Vi soggiornò per due anni esercitando il ministero calvinista presso alcune comunità straniere e partecipando attivamente alla vita della città. Una lettera di François Perrucel a Calvino, datata 9 giugno 1558, lodava il ruolo importante svolto da Pérez de Pineda nella vita cittadina e sottolineava la qualità del suo ministero a Francoforte. D'altro canto, lettere sequestrate in Aragona indicavano che nella primavera del 1555 Pineda era a Parigi e progettava di andare a

Lione o ad Anversa per farvi stampare due opere; nel 1556 si recò infine a Ginevra per assicurarne la pubblicazione. Egli era stato parecchie volte nella città calvinista. Tuttavia, la sua iscrizione ufficiale nel registro degli abitanti di Ginevra non avvenne che nell'ottobre del 1558, insieme a quella di altri esuli spagnoli. Si può supporre che le autorità cittadine si fossero appellate alle sue qualità di ministro affidandogli il compito di occuparsi dei nuovi arrivati stranieri. Egli era tenuto in grande stima dai rettori della città, tanto sul piano dottrinale che personale; d'altronde, i sospetti di simpatia nei confronti di Miguel Servet, che pesavano abitualmente sugli spagnoli e sugli italiani, non sembrano avere intaccato in modo significativo la sua reputazione. Vicino a Calvino e a Théodore de Bèze, egli accolse gli esuli spagnoli dedicandosi completamente alla scrittura di opere di propaganda riformata in castigliano, sia che si trattasse dell'edizione del Nuovo Testamento o di manuali di dottrina cristiana in spagnolo, che furono editi a Ginevra tra il 1556 e il 1557 (si veda in proposito Gilly 1985).

Nel 1562, Pérez de Pineda partì per svolgere il proprio ministero a Blois; ma fu costretto a rinunciarvi meno di un anno dopo, a partire dal 19 marzo 1563, quando Louis de Condé firmò l'editto d'Amboise che poneva fine alla prima delle guerre di religione e proibiva allo stesso tempo di predicare ai pastori stranieri. Richiesto di assistere Jean Cousin a Londra, Pérez de Pineda preferì infine dirigersi verso le terre della duchessa di Ferrara, Renée. Qui raggiunse Antonio del Corro e Cassiodoro de Reina, fino alla partenza di quest'ultimo per la Germania all'inizio del 1565. Nella primavera e nell'estate del 1566 i calvinisti di Anversa chiesero a più riprese alla duchessa di autorizzare Pérez de Pineda a recarsi ad Anversa per esercitare il suo ministero di pastore calvinista. Il maresciallo Gaspard de Coligny, che aveva compreso l'urgenza di portare avanti un'azione di proselitismo rivolta alle comunità spagnola e italiana delle Fiandre, appoggiò la seconda richiesta. Tuttavia, alla fine fu Corro a prendere la strada delle Fiandre mentre Pérez de Pineda si recò a Parigi per completare la seconda versione del Nuovo Testamento in spagnolo. Avrebbe dovuto poi passare ad Anversa ma, in età ormai avanzata, la morte lo raggiunse nel 1567, prima di lasciare la Francia.

(M. Boeglin)

Vedi anche

Corro, Antonio del, il giovane; Gil, Juan (dottor Egidio); Protestantesimo, Spagna; Reyna, Casiodoro de; Renata di Francia, duchessa di Ferrara; Servet, Miguel; Siviglia; Siviglia, processi di

Bibliografia

Boeglin 2008, Boehmer 1874-1904, Gilly 1985, Kinder 1983, Kinder 1986(a), Kinder 1987, Llorente 1980

Pergola, Bartolomeo della - Bartolomeo Golfi della Pergola nacque in data imprecisata. Entrato a far parte dei frati minori conventuali, nel 1536 fu provinciale delle Marche e venne successivamente nominato reggente a Ferrara. Prima di giungere a Modena su invito di Giovanni Morone nella quaresima del 1544, predicò a Roma non destando, a quanto pare, particolari sospetti (1543). Anzi, lo stesso Morone nel suo processo utilizzò la predicazione romana del Pergola come elemento a propria discolpa: «Mandai una volta a Modena un predicatore chiamato il Pergola, di san Francesco, c'haveva predicato qui l'anno avanti in San Lorenzo in Damaso con buono nome» (Firpo-Marcatto 1981-1995: I, 262). Fu il protettore dell'Ordine francescano, il cardinale Rodolfo Pio da Carpi, a caldeggiare la nomina del Pergola per il quaresimale del 1544. Quella data, oltre a incrementare le accuse contro Morone, segnò per la vicenda eterodossa modenese un punto di svolta. Nella città emiliana il frate frequentò il circuito della cosiddetta Accademia, ebbe colloqui personali con il veneto Bartolomeo Fonzio e con lo stesso Morone. Le sue prediche registrarono un grandissimo afflusso di popolo: se la sua presenza provocò tra i modenesi discussioni e malumori, furono però in molti coloro che da quelle parole vennero avviati verso nuove opinioni. Diversi inquisiti, anche a venti anni di distanza, ricondurranno al Pergola la propria adesione alle dottrine riformate. «Comminciai a entrare in queste opinioni nel tempo che predicò in questa terra quel frate di San Francesco chiamato il Pergola perché gli le senteva predicare», disse il popolano Bartolomeo Ingoni nel 1567 (ASMo, *Inquisizione*, b. 4, fasc. 20). «Dal tempo che predicava il Pergola» Geminiano Calligari era divenuto eretico (*ibid.*, b. 5, fasc. 2) e come lui si erano avvicinati e confermati nelle dottrine rigettate dalla Chiesa l'orefice Ercole Cervi, Francesco Maria Vincenzi, Ercole Piatesi, Bernardino Pellotti e tanti altri. Non sorprende dunque che, nelle tensioni religiose che percorrevano la città in quegli anni, due notabili – Alessandro Tassoni e Gaspare Carandini – avessero denunciato agli inquisitori il frate. Apertasi l'inchiesta contro di lui, Bartolomeo venne convocato a Bologna (e non a Roma, come inizialmente convenuto), dove Morone, in qualità di legato, lo fece interrogare da Ludovico Beccadelli e dall'inquisitore Tommaso Maria Beccadelli. Il 15 giugno gli fu intimata l'abiura dal pulpito della cattedrale di Modena: ma le quarantasei proposizioni di cui era stato riconosciuto colpevole, più che essere rigettate con una solenne cerimonia pubblica, vennero quasi ribadite dal comportamento reticente e corrucciato del Pergola. Come annotò nella sua cronaca il modenese Alessandro Tassoni, pur ritrattando con le parole, il Pergola confermò nei gesti gli articoli condannati. Riesaminato a Roma, gli fu interdetta la predicazione e fu forse condannato a un breve periodo di carcerazione. Nel 1546 si ritirò nel convento di Pergola, trascorrendovi una vita appartata, anche se nel 1549 si riaffacciò lo spettro dell'Inquisizione. Uscito indenne dalle inchieste condotte a tale proposito da Marcello Cervini, beneficiò dei favori di Girolamo Muzio e del duca di Urbino, Guidobaldo della Rovere, che cercarono di ottenergli una piena riabilitazione. Nuovamente incarcerato durante l'intransigente pontificato di Paolo IV, fu interrogato come testimone nel 1557 nell'ambito del processo Morone. Nel 1562 prese parte al Concilio di Trento dove il 17 giugno si espresse contro la concessione della comunione sotto le due specie ai laici. Non è nota la data della sua morte. Gli atti processuali a lui intitolati sono custoditi in ACDF, *S. O.*, *St. St.*, S 5-c («Interrogatorio di fra' Bartolomeo della Pergola minore conventuale »).

(M. Al Kalak)

Vedi anche

Beccadelli, Ludovico; Concilio di Trento; Fonzio, Bartolomeo; Modena; Modena, Accademia; Morone, Giovanni; Muzio, Girolamo; Paolo IV, papa

Bibliografia

Al Kalak 2008, Bianco 1982, Biondi 2008(h), Firpo-Marcatto 1981-1995, Peyronel Rambaldi 1979, Rotondò 1964

Permessi di lettura - I permessi di lettura furono una istituzione della censura ecclesiastica. Consistevano nella autorizzazione a leggere libri proibiti concessa a persone di rango giudicate affidabili. Durante i primi anni di applicazione della bolla antiluterana *Exsurge Domine*, dagli anni Venti fino alla metà del Cinquecento, i permessi di lettura furono concessi da una molteplicità di autorità, talvolta non autorizzate a farlo, e furono diffusi soprattutto tra gli ecclesiastici. Divennero di conseguenza uno dei punti deboli della caccia ai libri eretici, una smagliatura nella rete di sorveglianza attraverso la quale penetravano e si diffondevano libri vietati. Dal punto di vista delle strategie repressive di metà Cinquecento, l'abolizione di tali permessi di lettura assunse dunque un carattere di urgenza. Gian Pietro Carafa cominciò a reclamarla già nel 1532 nel memoriale *De lutheranorum haeresi reprimenda et ecclesia*

reformanda; quindi, divenuto cardinale inquisitore, la decretò nel 1550 con la lettera apostolica *Cum meditatio cordis nostri*; infine, divenuto papa con il nome di Paolo IV, con la *Quia in futurorum* del 21 dicembre 1558, la impose a tutti i gradi ecclesiastici, compresi vescovi e cardinali, con la sola eccezione degli inquisitori generali. Il privilegio goduto dagli inquisitori fu confermato da Pio IV il 25 marzo 1564 con la *Cum pio munere* che revocò: «ogni e singola facoltà di tenere e leggere libri di luterani o di altri eretici e sospetti di eresia, a tutti i laici e a tutti i chierici, tanto secolari quanto regolari, di qualsiasi ordine e grado, compresi i vescovi e gli arcivescovi o altri, anche insigniti di maggiore dignità, tanto ecclesiastica quanto laica, con l'eccezione degli inquisitori e dei commissari all'eretica pravità designati dalla Sede Apostolica per il tempo del loro ufficio». La disposizione fu integrata da un *motu proprio* dello stesso anno che attribuì ai cardinali del Sant'Uffizio il potere di concedere e revocare la licenza di lettura anche ad altri. Gli inquisitori divennero così, assieme al papa, gli unici a poter leggere libri eretici e i membri del Sant'Uffizio divennero gli unici, insieme ancora al papa, a poter concedere ad altri il permesso di leggerli. Oltre a un effetto pratico sul sistema di polizia, questo complesso di norme ebbe dunque un alto rilievo istituzionale perché da un lato rese la facoltà episcopale e cardinalizia di leggere o non leggere libri un diritto concesso dal pontefice e dall'altro istituì una gerarchia tra vescovi e inquisitori nella lettura di libri eretici, permettendo agli inquisitori ciò che vietava ai vescovi. Si trattò dunque di un atto di sovranità che aggiunse un mattone alla costruzione della monarchia pontificia sulla Chiesa.

Negli anni centrali della repressione antiriformata, il permesso di lettura fu concesso soprattutto ai teologi per le loro esigenze controversistiche. Il più importante permesso collettivo fu probabilmente il cosiddetto 'indulto' accordato il 30 gennaio 1559 alla Compagnia di Gesù e consistette soprattutto nella possibilità di tenere nei collegi edizioni della Bibbia curate da riformati, dopo averle espurgate, e traduzioni di dottori della Chiesa eseguite da eretici, dopo averle espurgate e aver cancellato il nome dei traduttori. Il più importante permesso individuale fu invece quello concesso a Roberto Bellarmino per redigere le sue *Disputationes de controversiis christianae fidei* contro i protestanti (1587). In un periodo di non chiara distinzione tra la disciplina del libro eretico e quella del libro della 'seconda classe', o 'espurgabile', il regime istituito dai decreti di Paolo IV e di Pio IV si trasmise anche ai libri non eretici ponendo in una situazione delicata tanto i fedeli quanto l'alta gerarchia ecclesiastica che, senza una licenza dei cardinali inquisitori, veniva irretita da 'peccato mortale' per il possesso di libri dichiarati espurgabili. E questa situazione, a sua volta, generò problemi di potere dal momento che sottoponeva vescovi e cardinali all'autorità del Sant'Uffizio per tutto ciò che riguardava la lettura di libri proibiti. Il problema fu dunque riconsiderato da Clemente VIII e, dopo molte discussioni con i cardinali dell'Indice, fu risolto con il nuovo Indice dei libri proibiti del 1596 nel senso di estendere alla Congregazione dell'Indice, ai vescovi e agli inquisitori locali il potere di concedere il permesso di lettura di libri espurgabili, cioè di libri della seconda classe dell'Indice. Una successiva istruzione dell'Indice precisò poi che i destinatari principali dei permessi sarebbero dovuti essere, oltre ai teologi, i medici e i giuristi che ne avessero fatto richiesta per esigenze professionali.

Dopo la pubblicazione dell'Indice clementino, il sistema dei permessi di lettura fu gestito centralmente dalle Congregazioni dell'Indice e del Sant'Uffizio. Quando ricevevano una richiesta, vescovi e inquisitori locali la inoltravano di solito ai cardinali delle due Congregazioni che la vagliavano, prendevano una decisione e inviavano poi risposta alle autorità locali. Anche quando la licenza appariva concessa localmente, essa procedeva quindi frequentemente dalle due Congregazioni romane, come del resto accadeva per tutte le attività afferenti alla sfera del Sant'Uffizio. Negli anni successivi alla pubblicazione dell'Indice clementino, tuttavia, la facoltà di concedere i permessi di lettura fu esercitata da vescovi e inquisitori locali anche in maniera autonoma benché, morto Clemente VIII e salito al soglio pontificio l'ex inquisitore Camillo Borghese con il nome di Paolo V, essa avesse cominciato subito a essere di nuovo attribuita esclusivamente al Sant'Uffizio, affiancato ora dalla Congregazione dell'Indice. Più che a un'abolizione generalizzata dei permessi di lettura concessi da vescovi e inquisitori locali, le nuove istruzioni di revoca condussero a una cernita dei loro possessori e al controllo dell'avvenuta espurgazione dei libri in loro possesso. L'occasione per una più formale revoca del potere di vescovi e inquisitori territoriali di concedere i permessi di lettura giunse nel luglio 1617. Negli anni successivi il Sant'Uffizio si adoperò per assumere effettivamente nelle proprie mani il potere di concedere i permessi di lettura eliminando ogni autonoma iniziativa episcopale. La tendenza restrittiva promossa dal Sant'Uffizio fu sancita definitivamente nella costituzione di Gregorio XV del 30 dicembre 1623 che revocò ufficialmente ogni precedente permesso di lettura e decretò che «in futuro tali licenze non potranno essere concesse da altri che dal Sant'Uffizio». I permessi, tuttavia, si erano diffusi sul territorio e il 2 aprile 1631 Urbano VIII dovette pubblicare una seconda costituzione per la revoca di tutte le licenze «legendi et habendi libros prohibitos», anche concesse da Congregazioni romane, con l'unica eccezione di quelle rilasciate dal pontefice stesso con un breve o altra lettera a firma autografa (copia in ACDF, *S. O.*, *St. St.*, O 2-c: «in posterum quam cautissime licentiae huiusmodi concedantur»). Per il futuro, Sant'Uffizio e Indice furono invitati espressamente a rilasciare i permessi con grande parsimonia.

I permessi di lettura consentirono di ambientare la censura nella vita tecnica e professionale italiana: di passare cioè dalla fase dell'emergenza alla fase della normalità introducendo al tempo stesso un mezzo di discernimento, di identificazione e quindi di neutralizzazione degli effetti pericolosi di ogni lettura in deroga ai divieti. Concessi sulla base di un giudizio di particolare affidabilità personale attestata da un presentatore ecclesiastico, i permessi di lettura – quasi sempre relativi alla categoria dei libri proibiti 'espurgabili' – furono un privilegio concesso essenzialmente a quattro categorie di persone, tra loro variamente intrecciate: gli ecclesiastici di qualche rango, i nobili, i giuristi e i medici. Molto ridotta, nel complesso, fu la categoria degli insegnanti e pressoché inesistente quella degli insegnanti laici. Fu dunque scrupolosamente applicata l'istruzione impartita dall'Indice nel 1597, con la sola aggiunta del ceto nobiliare, non menzionato in alcuna istruzione ma detentore di un privilegio implicito nel sistema di ceto. Del permesso di lettura fu fatto anche un uso rivolto a specifiche missioni di riconquista religiosa. Predicatori e missionari inviati fuori d'Italia furono spesso muniti del duplice potere di leggere libri proibiti e di concedere tale lettura ad altri e se ne servirono di solito per concedere la lettura della Bibbia e dei libri di controversie in volgare. Uguale facoltà volta allo stesso fine fu concessa agli ambasciatori veneziani inviati in paesi protestanti, Inghilterra prima e Olanda poi. E si ha notizia di consultori in servizio presso i tribunali locali del Sant'Uffizio (soprattutto laici che svolgevano la professione di giuristi) che accettavano l'incarico senza compenso ma per ottenere più agevolmente permessi di lettura di libri proibiti.

Una quantificazione dei permessi di lettura è assai difficile, non essendo facile identificare il numero di permessi concessi localmente da vescovi e inquisitori. Per quanto riguarda le fonti romane del Sant'Uffizio e dell'Indice, è sopravvissuta la documentazione relativa a tre intervalli di tempo: 1596-1616, 1628-1632, 1655-1664. Tra 1596 e 1616 furono registrati dall'Indice soltanto 64 permessi di lettura concessi soprattutto a ecclesiastici e nobili romani. Tra metà 1628 e metà 1632 furono quindi registrati dalle due Congregazioni 237 permessi di lettura di libri proibiti 'espurgabili' con un ritmo di circa sessanta permessi l'anno. La cifra non è completa, non comprendendo i permessi rilasciati da vescovi e inquisitori locali, ma risulta indicativa di una licenza di lettura rilasciata fino al pontificato barberiniano ancora con molta ocula-

tezza e in quantità ristrette. Alla metà del secolo XVII la situazione comincia invece a cambiare. Il dato emergente dalla terza serie in nostro possesso, relativa al periodo posto tra il 15 maggio 1655 e il 28 luglio 1664, è infatti sensibilmente superiore. Poiché la serie ha una lacuna tra il febbraio 1660 e il febbraio 1661, essa si riduce a un periodo di 8 anni e 2 mesi, durante il quale furono presentate 2022 domande di permesso di lettura di libri proibiti: una cifra piuttosto alta, se si tengono presenti i tassi demografici della società alfabetizzata secentesca. Durante il pontificato di Alessandro VII sfilarono dunque sul tavolo dei cardinali del Sant'Uffizio poco meno di 250 richieste l'anno: un dato quintuplicato rispetto a quello di trent'anni prima. Cominciò allora una tendenza, allargatasi poi nel Settecento, che del permesso di lettura fece lo strumento per creare, non già una zona franca di liberi lettori, mai esistita in antico regime, bensì un privilegio vigilato per l'insieme delle classi alte.

(V. Frajese)

Vedi anche

Censura libraria; Congregazione dell'Indice; Congregazione del Sant'Uffizio; Gesuiti, Italia; Paolo IV, papa; Roberto Bellarmino, santo; Vescovi, Italia

Bibliografia

Frajese 1999

Perna, Pietro - Nato a Villa Basilica, presso Lucca, nel 1519, dopo nove anni passati nel convento di San Romano a Lucca (1533-1542) con il nome di Benedetto da Villa Basilica, fuggì dall'Italia nel 1543 per motivi religiosi e si trasferì a Basilea. Nel periodo successivo alla sua fuga fu impegnato in vari mestieri, ma ricoprì soprattutto un ruolo centrale nelle comunicazioni tra l'Italia e le terre riformate, in particolar modo nella diffusione, grazie alla mediazione di Baldassarre Altieri, di libri protestanti, lungo una linea che univa Strasburgo e Basilea con Venezia, Bergamo e Bologna. A questa attività affiancava anche quella di collaboratore dello stampatore basilese Johannes Oporinus, per il quale visitava le università e i dotti, facendo da tramite tra lo stampatore e i clienti e autori. Tali spostamenti, anche se su di essi sono stati sollevati alcuni dubbi, lo portarono a viaggiare nelle città della Toscana, come Firenze, e a ritornare nel contado lucchese da cui proveniva. Probabilmente tra il 1549 e il 1556, Perna mosse i primi passi come stampatore collaborando con altri protagonisti della Basilea di quel periodo (in particolare Michael Isingrinus), impegnandosi in una produzione che rivestiva un ruolo di propaganda delle idee riformate in Italia (pubblicò le *Prediche* di Bernardino Ochino, *Le cento e diece divine Considerationi* di Juan de Valdés, *Le otto difensioni* e l'*Historia di Papa Giovanni VIII che fu femmina* di Pier Paolo Vergerio). Ufficialmente la sua attività iniziò nel 1556 con la stampa degli *Elogia* di Paolo Giovio. Da questo momento Perna, pubblicando più di quattrocento titoli e avvalendosi della collaborazione di numerosi fuoriusciti italiani quali Celio Secondo Curione, Silvestro Tegli, Francesco Betti e Fausto Sozzini (ma anche Theodor Zwinger), si muoverà in diverse direzioni: dagli scritti magici di Paracelso, alla traduzione e commento di Plotino fatta da Marsilio Ficino (che testimoniava gli interessi platonici e neoplatonici dell'ambiente ereticale dei fuoriusciti). Perna – straordinario canale di diffusione della cultura umanistica a Nord delle Alpi – mostrò un intenso interesse per la storia pubblicando il *Chonicon* di Johannes Carion, la traduzione latina della *Storia d'Italia* di Francesco Guicciardini (1566) e del *Principe* di Machiavelli (1580), i nuovi trattati sull'*ars historica*, tra cui la *Methodus* di Bodin (1576), e il *De bello civili gallico religionis causa suscepto* di Richard Dinoth (1582) sulle guerre di religione in Francia. Nel catalogo non mancavano i testi di propaganda religiosa, cui Perna era profondamente legato e con i quali intendeva intervenire nei dibattiti dell'epoca. Dal 1561 al 1563 stampò quasi tutta l'opera di Ochino (la cui predicazione lo aveva spinto a lasciare l'Italia) mostrando la sua vicinanza a quel gruppo di eretici italiani che avevano fortemente protestato contro la condanna di Miguel Servet. La sua opera di stampatore, impegnata tra l'altro nella versione del *Nuovo Testamento* di Sébastien Castellion, rivela un'ispirazione rivolta, soprattutto nell'ultimo periodo, a creare efficaci strumenti di propaganda religiosa e di diffusione dell'idea di tolleranza. Inequivocabile è, in tal senso, l'edizione dell'opera di Mino Celsi *In haereticis coërcendis quatenus progredi liceat* (1577), in cui il senese esponeva una dottrina di tolleranza fondata sul principio che l'autorità della Chiesa doveva intervenire di fronte all'eresia solo con la scomunica e non pretendere l'intervento dell'autorità civile. Nel 1578 Perna pubblicò inoltre i *Dialoghi IIII* di Castellion, con la presentazione di Fausto Sozzini, che proponeva un riavvicinamento tra le fedi secondo i *fondamentalia fidei*. Perna morì nell'agosto del 1582 a Basilea in seguito a un'epidemia di peste.

(G. Bartolucci)

Vedi anche

Bodin, Jean; Curione, Celio Secondo; Lucca; Machiavelli, Niccolò, e machiavellismo; Ochino, Bernardino; Paracelso; Servet, Miguel; Sozzini, Fausto; Stampatori; Tolleranza, dibattito sulla; Valdés, Juan de; Vergerio, Pier Paolo

Bibliografia

Adorni Braccesi 1994, Perini 1967, Perini 2002, Rotondò 2008(c)

Pertinacia - Tutti i manuali inquisitoriali offrono definizioni dell'eretico pertinace e impenitente. In sostanza, pertinace era l'eretico convinto che perseverava nelle sue false dottrine anche dopo che gli era stato dimostrato come le sue credenze fossero errori contrari alla fede della Chiesa cattolica. Nelle autorevoli parole del *De catholicis institutionibus liber* del vescovo e teologo spagnolo Iacobus (Diego) de Simancas, «pertinax haereticus esse praesumitur, qui diu persistit in errore, cuius contrariam veritatem catholicam explicite scire non tenebatur» (Simancas 1575: 394). Allo stesso modo, il *Sacro Arsenale* dell'inquisitore di Genova Eliseo Masini dichiarava impenitente «colui, il quale giura di non voler giamai dipartirsi dall'opinione falsa che tiene contro alla santa fede» (Masini 1665: 409). Mentre per Cesare Carena, consultore e avvocato fiscale del tribunale di Cremona, «haereticus impoenitens dicitur, qui de haeresi convictus tenaciter errorem defendidt nec vult illum cognoscere, & detestari, & ad Ecclesiae unitatem redire, imo recusat haeresim abiurare, vel se purgare ad arbitrium inquisitoris & episcopi» (Carena 1668: 65). I giuristi erano concordi nel sostenere che non si doveva permettere all'eretico pertinace di approfittare del diritto alla difesa per esaltare le sue aberranti dottrine o per cercare di dimostrare l'ortodossia di insegnamenti già condannati dalla Chiesa. Nelle parole di Carena – che citava le opinioni contenute nei manuali dei suoi predecessori, Simancas, Prospero Farinacci, Antonio de Sousa – se «haereticus est notorie talis, & notorie pertinax, et in hoc casu utique ei sunt denegandae defensiones»: il diritto della difesa non era infatti da concedere all'eretico che si ostinava a dimostrare non essere eresia ciò che la Chiesa aveva stabilito come tale (Carena 1668: 279). Per i criteri dell'odierna giurisprudenza il rapporto avvocato-cliente allora in uso può apparire piuttosto bizzarro: se il difensore si convinceva della colpevolezza dell'imputato e dell'impossibilità di indurlo a riconoscere il suo errore, doveva scegliere fra il rinunciare alla difesa o il diventare egli stesso complice di eresia. In altre parole, la caduta nell'eresia poteva essere difesa, ma non la pertinace adesione ad essa.

Il rogo era riservato, almeno teoricamente, a tre principali categorie di rei: i pertinaci non disposti in nessun caso a riconciliarsi

con la Chiesa; i ricaduti che erano stati convinti formalmente di eresia in un precedente processo; e chi aveva cercato di sovvertire alcuni capisaldi dottrinali del cattolicesimo, come la verginità della madre di Cristo e la divinità del figlio di Dio, anche quando non era né *relapsus* né pertinace. Nessuno sforzo era tralasciato per persuadere l'eretico pertinace a rivedere i propri errori per riconciliarsi con la Chiesa. Da Giovanni Luigi Pascale nel 1560 a Giordano Bruno alla fine del secolo XVI, era prassi del Sant'Uffizio per un periodo di quaranta giorni tempestare il condannato con le esortazioni di uomini «dotti, religiosi e pii», nella speranza di ottenere una conversione. Nel caso del missionario calvinista Pascale di Cuneo, un suo fratello, insieme ad altri parenti, furono fatti venire dal Piemonte per cercare di indurlo a cambiare le sue opinioni. Nelle parole di Francisco Peña, nel suo commentario al *Directorium inquisitorum* di Nicolau Eymerich, «in his pertinacibus haec regula est observanda: diu sunt detinendi et saepius monendi ut convertantur, quod si noluerint poenitere, tradendi sunt absque misericordia curiae saeculari» (Eymerich-Peña 1587: 331). Altrove, nel suo commentario, Peña discordava da Eymerich sulla questione se le conversioni e abiure fatte all'ultimo momento – magari con il condannato già legato al palo del rogo – fossero accettabili. Se Eymerich, accettando l'estremo ravvedimento, suggeriva che si potesse prendere in considerazione la commutazione della pena in carcere perpetuo (Eymerich-Peña 1587: 514), Peña obiettava che non ci si poteva fidare in questi casi: «Tutius est, ut nullo modo recipiatur, etiamsi millies promittat veram conversionem [...] tum quoniam experientia docuit, hos ita receptos, raro bonos evasisse: ergo nullo modo recipiantur» (Eymerich-Peña 1587: 518). In realtà, conosciamo casi di eretici pertinaci che non furono mandati al rogo e a cui fu offerta la possibilità di rivedere le proprie opinioni, come un certo Georgino de Rossi da Rosso, sentenziato a Pavia il 19 marzo 1580 per «haver bestemiato bestemie atrocissime et hereticali». Se avesse abiurato sarebbe stato condannato per tre anni alla galera, e non abiurando sarebbe rimasto al remo in perpetuo (TCD, ms. 1225, f. 138). Allo stato attuale della ricerca non sappiamo il numero di giustiziati da parte dell'Inquisizione né quanti di loro fossero considerati eretici pertinaci, ma è indubbio che il numero delle vittime sia assai inferiore a quello che un tempo si stimava.

(J. Tedeschi)

Vedi anche

Bruno, Giordano; Carena, Cesare; Eymerich, Nicolau; Farinacci, Prospero; Masini, Eliseo; Pascale, Gian Luigi; Peña, Francisco; Processo; Relapso; Simancas, Diego de; Vittime

Bibliografia

Carena 1668, Eymerich-Peña 1587, Masini 1665, Monter-Tedeschi 1986, Prosperi 2007, Simancas 1575, Tedeschi 1991

Perugia - L'Inquisizione fu istituita a Perugia nel 1551 da papa Giulio III, che le assegnò la giurisdizione sulla provincia pontificia dell'Umbria. La città di Perugia, sede universitaria e capoluogo provinciale, confermò così la propria egemonia territoriale e il patriziato municipale collaborò strettamente con l'istituzione inquisitoriale fino a tutto il Settecento. Tuttavia, esistono tracce documentarie che rinviano al felpato controllo esercitato dagli inquisitori locali sui comportamenti di taluni esponenti dell'élite cittadina (per esempio, le informative che furono inviate negli anni 1620 al Sant'Uffizio romano riguardo ai fratelli Ercole e Orazio Perinelli, note attraverso le lettere che costoro si scambiarono). Nel 1683 l'Umbria meridionale venne separata e posta alle dipendenze dell'inquisitore di Spoleto; l'Inquisizione perugina rimase pertanto formata da sei diocesi (Perugia, Camerino, Todi, Assisi, Città di Castello, Città della Pieve) per un totale di 64 vicarie. Nelle diocesi, i titolari dell'ufficio inquisitoriale furono frati domenicani; i vicari dei centri minori furono spesso i parroci o frati francescani. A Perugia la sede del tribunale fu inizialmente presso il convento di San Domenico (dove nel 1559, alla morte di Paolo IV, analogamente a quanto si verificò a Roma, fu appiccato un incendio che distrusse parte della documentazione). Tra il 1632 e il 1710 venne costruito un apposito Palazzetto dell'Inquisizione, finanziato da papa Urbano VIII e dai donativi dei patrizi cittadini. Il primo inquisitore generale di Perugia ed Umbria fu Matteo Lachi (1551-1566): tra il 1552 ed il 1554 incontrò Lorenzo Davidico, che predicò nella città conquistandosi una cerchia di seguaci. A Lachi succedettero fino al 1778 quindici inquisitori, tra cui Vincenzo Castrucci (†1598). L'inquisitore di Perugia svolgeva anche la lettura della Sacra Scrittura, compresa tra gli insegnamenti dello Studio municipale.

Durante le repubbliche del 1798 e del 1849 una parte della documentazione fu bruciata dai patrioti locali; sicché attualmente Perugia sembra non conservare materiali inquisitoriali. In particolare, l'assalto alla sede dell'Inquisizione verificatosi nel 1849 fu guidato da due sacerdoti di idee giobertiane, Raffaele Marchesi e Adamo Rossi, in seguito sospesi *a divinis* dall'arcivescovo cittadino, che era Gioacchino Pecci, cioè il futuro papa Leone XIII. L'ACDF e i manoscritti del TCD consentono tuttavia di colmare in parte il vuoto documentario. Tra i procedimenti avviati in sede locale tra il XVII ed il XIX secolo (l'Inquisizione perugina risulta esistente ancora nel 1880) si segnalano i casi riguardanti Sante da Rocca e Ludovico da Macerata, francescani osservanti (per sollecitazione in confessionale, 1630), suor Angela Caterina de Fabris, monaca nel monastero dell'Annunciazione di Todi (per stregoneria, 1710-1711), nonché l'interessante registro, conservato presso l'ACDF, che riporta il procedimento, istruito nel 1857, a carico della francese Enrichetta Zoè Colas, dimorante nel monastero della Beata Colomba di Perugia, accusata di «abuso del magnetismo animale con fini illeciti con qualità malefica»: la donna venne processata dal tribunale vescovile perugino (l'arcivescovo era sempre Pecci) e l'incartamento trasmesso per competenza al Sant'Uffizio romano. Inoltre, tra il 1642 e il 1672, le Inquisizioni di Perugia prima e di Spoleto poi indagarono e in ultimo condannarono agli arresti domiciliari il sacerdote di Bevagna Giacomo Lambardi, accusato di «malsonanti» dottrine mistico-ascetiche, che anticipavano tematiche proprie del quietismo (le dottrine e gli scritti di Lambardi vennero formalmente condannati da un decreto del Sant'Uffizio emanato il 28 marzo 1675). Nelle vicarie minori dell'Inquisizione perugina esistette una costante microconflittualità che oppose la società locale ai numerosi patentati del Sant'Uffizio, accusati delle più varie soperchierie. In epoca risorgimentale la generale strategia di disciplinamento condusse alla schedatura dei sostenitori delle idee liberali. Presso l'Archivio di Stato di Perugia, infine, nelle buste 24 e 25 del *Fondo Ansidei*, sono conservati l'originale del processo inquisitoriale a carico di Lorenzo Davidico (1555-1560) e la copia autentica del processo difensivo del cardinale Giovanni Morone (1560). Tali incartamenti furono sottratti all'archivio del Sant'Uffizio dal conte Giacomo Manzoni, ministro delle finanze della Repubblica romana nel 1849 e appassionato studioso della storia dei riformatori religiosi italiani. Dopo la morte di Giacomo (1889), le carte vennero ereditate dal figlio Luigi Manzoni, trasferitosi a Perugia a seguito del matrimonio con Francesca Ansidei.

(E. Irace)

Vedi anche

Castrucci, Vincenzo; Davidico, Lorenzo; Morone, Giovanni; Magnetismo animale; Patentati; Quietismo; Spoleto; Stato pontificio

Fonti

ACDF, *S. O.*, *St. St.*, D 3-b; M 2-m; S 4-a; FF 2-p: FF 2-q; FF 3-r

Archivio di Stato di Perugia, *Archivio del Sodalizio di S. Martino*, b. 114

Bibliografia

Abbott 1900, Boarini 1778, Da Campagnola 1998, Errera 2000, Firpo 1992, Malena 2003

Pesaro - Non sappiamo esattamente a quando risalga la residenza di un rappresentante stabile dell'Inquisizione a Pesaro. Durante la dominazione dei Della Rovere, l'11 marzo 1555, la Congregazione del Sant'Uffizio istituì un proprio commissario, fra' Agapito, «in toto Statu Urbini» (anche se non veniva specificato in quale città risiedesse). Si trattò forse di una delle misure straordinarie (e perciò provvisorie) tipiche del secondo decennio di funzionamento dell'Inquisizione romana. Intorno al 1580 sono attestate sia la presenza di un inquisitore di Pesaro, Fermo e Osimo, sia quella di un vicario pesarese dell'inquisitore di Rimini; va peraltro segnalato che i diversi processi celebrati dalla fine del Cinquecento in poi contro gli ebrei pesaresi vennero condotti per lo più dalle autorità vescovili. È invece certo che nell'età della Restaurazione Pesaro aveva un proprio tribunale. Intorno al 1830 esso era ancora molto attivo, come mostra un «Elenco delle cause pendenti nella Santa Inquisizione di Pesaro nell'anno 1831», che enumerava ben 31 casi, mentre l'accluso «Elenco delle denunzie ricevute» nello stesso anno ne conteneva addirittura 41; entrambi erano stati stilati dal solerte inquisitore Pier Gaetano Feletti, che sarebbe diventato di lì a sette anni inquisitore di Bologna e, in quanto tale, uno dei protagonisti del «caso Mortara» (1858). Come indica la provenienza degli imputati, la giurisdizione del tribunale andava ben oltre la città di Pesaro, per estendersi a Fano, Pennabilli, Saludecio, Carpegna, Sant'Agata Feltria, Macerata Feltria, San Giovanni in Marignano, Santarcangelo e Montescudo.

(G. Dall'Olio)

Vedi anche

Fermo; Mortara, Edgardo; Pennabilli; Rimini; Stato pontificio; Urbino

Fonti

ACDF, *S. O.*, *St. St.*, FF 3-h

Bibliografia

Ansevini 2003-2004, Brizzi 2007-2008, Del Col 2006, Kertzer 1996, Segre 2003

Petrarca, Francesco, e petrarchismo - *Petrarca: le censure italiane*. In margine al fiorire cinquecentesco del petrarchismo come modello lirico incontestato, il fatto che il nome di Francesco Petrarca compaia prima negli Indici romani di libri proibiti, e poi in quelli spagnoli, appare come una vicenda emblematica della censura letteraria ai tempi della Controriforma. L'avversione della Congregazione romana del Sant'Uffizio verso *un certo* Petrarca si palesa già nell'*Index* paolino del 1559, dove è censurata la seconda edizione di un opusculo edito da Pier Paolo Vergerio nel 1554 (*Alcuni importanti luochi tradotti fuor delle epistole latine di Francesco Petrarca […]. Con tre suoi sonetti, e con xviij stanze del Berna […]. Ove vedessi che opinione hebber ambidue della Romana chiesa*, 1557) che conteneva alcuni brani delle *Epistole* e tre dei sonetti antiavignonesi del poeta: *Fiamma del ciel su le tue treccie piova*, *L'avara Babilonia à colmo il sacco* e *Fontana di dolore, albergo d'ira* (*Rerum Vulgarium Fragmenta* [d'ora in avanti *Rvf*] 136-138). La condanna si ripete inalterata nell'*Index* tridentino del 1564, nel sistino del 1590, nel sisto-clementino del 1593 e nel clementino del 1596: «Liber inscriptus Alcuni importanti luochi tradotti fuor delle Epistole latine di M. Francesco Petrarca &c, con tre Sonetti suoi, & xviij stanze del Berna, avanti il xx canto &c» (1559 e 1564, ILI: VIII, n. 666; *Index* 1590: 41*v*; *Index* 1593: 28*v*; *Index* 1596: 29*r-v*; ILI: IX, 830, 889, 959-960). Nell'*Index* sistino del 1590, fornito di un appendice di *Libri volgari italiani*, figura anche il *Libro intitolato Alcuni importanti luochi* ecc. (*Index* 1590: 48*v*; ILI: IX, n. 0384 e p. 909). La censura dei tre sonetti dell'opuscolo si ritrova anche nella lista di libri preparata a Parma nel 1580 durante il processo di revisione dell'*Index* tridentino, figurando in una apposita sezione di «Libri di musica: La Marmoretta. La Mascharata. Girolamo Parabosco. Fiamma del cielo. L'avara Babilonia. Fontana di dolore» (ILI: IX, 531-533, 753). Così enunciata, la censura tocca diversi libri contenenti madrigali musicali a opera di Niccolò Dorati (*I libro di madrigali a 5 voci*, Venezia, 1549, *Rvf* 136-138); Eliseo Ghibellini (*I libro di madrigali a 4 voci*, Venezia, 1554, *Rvf* 138); Cyprien de Rore (*II libro di madrigali a 4 voci*, Venezia, 1557 e *Tutti i madrigali a 4 voci*, Venezia, 1577, *Rvf* 138); Jacob de Wert (*I libro di madrigali a 4 voci*, Venezia, 1558, 1564, *Rvf* 136) (cfr. Vogel 1977: nn. 858, 1183, 2388, 2431, 2967, 2969; più aggiornato il *Repertorio della Poesia Italiana in Musica, 1500-1700, data-base*, ed. Angelo Pompilio, Università di Bologna, <http://repim.muspe.unibo.it>, *s. v.* dei corrispondenti *incipit*). La censura dei libri di musica proposta nella lista di Parma non fu accolta in questi termini negli Indici successivi, ma l'enumerazione dei sonetti di Petrarca sembra avere avuto effetto sull'*Index* sistino del 1590, dove alla condanna dell'opuscolo di Vergerio viene ad affiancarsi una nuova dicitura: «Francisci Petrarchae il sonetto che incomincia Dell'empia Babilonia &c. Fontana di dolore &c., L'avara Babilonia &c» (*Index* 1590: 26*v*; ILI: IX, n. 0240 e p. 815). Importa segnalare che *Fiamma del ciel* non è menzionato, essendo sostituito dal quarto sonetto antiavignonese, *Del'empia Babilonia, ond'è fuggita* (*Rvf* 114). La citazione per nome di Petrarca viene raccolta nell'Indice del 1593, dove i quattro sonetti appaiono correttamente elencati ben due volte: la prima *s. v.* «Francisci Petrarchae il sonetto che incomincia Dell'empia Babilonia &c. con tre altri appresso, cioè, Fiamma del ciel &c., Fontana di dolore &c., L'avara Babilonia &c» (*Index* 1593: 14*v*; ILI: IX, n. 0240 e p. 876); la seconda nell'appendice *Libri volgari italiani* (*Index* 1593: 47*r*), *s. v.* «Francesco Petrarca. i sonetti Dell'empia Babilonia, ond'è fuggita &c., Fiamma del ciel su le tue treccie piova &c, Fontana di dolore, albergo d'ira &c, L'avara Babilonia à colmo il sacco &c.» (ILI: IX, n. 0355 e p. 907). Nel secondo Indice clementino (1596) le voci «Francischi Petrarchae» e «Francesco Petrarca» sono depennate, mentre viene mantenuta soltanto la censura del testo edito da Vergerio.

Come conseguenza, i quattro sonetti di Petrarca furono eliminati nelle edizioni successive del *Canzoniere* e non avrebbero visto di nuovo la luce fino all'edizione dei fratelli Gaetano e Giovanni Antonio Volpi (1722), i quali si fecero forti del fatto che, secondo l'*Index* del 1564, la condanna toccava l'opuscolo di Vergerio, e non Petrarca; l'argomento fu duramente attaccato da Giusto Fontanini (Fontanini-Zeno 1753: V, 12-13), che fornì anche indicazioni tipografiche sbagliate per l'opuscolo (Basilea 1555), che furono ripetute poi da altri (Melzi 1848-1859: I, 30; Brizzolara 1898: 272; Reusch 1883-1885: I, 378). Andrea Sorrentino ha sostenuto che la censura dell'opuscolo di Vergerio fu il frutto di un *infortunio*, non di una *colpa*; un infortunio che alla lunga non giovò alla causa cattolica perché contribuì a far passare senza motivo Petrarca per un precursore della Riforma (Sorrentino 1933: 259, 266-267). Sorrentino faceva eco a una tesi esposta da Paul Piur nel suo commento alle *Epistolae sine nomine* (Piur 1925), e concludeva attenuando la portata e le conseguenze della censura: «Nondimeno, il rigore tridentino si attenuò di fronte agli scrittori, per alcuni dei quali vi fu una resistenza sorda che li faceva risorgere attraverso le proibizioni [...]. V'è anche qualcosa di più profondo [che li ha fatti risorgere], e cioè l'insopprimibile educazione estetica del Rinascimento» (Sorrentino 1933: 276). Ma la *sfortuna* controriformistica di Petrarca si presta anche a una lettura in chiave di storia della propaganda che rivela sia la travolgente forza delle proposte luterane e la spregiudicatezza dei mezzi impiegati, sia la ferma intenzione dei censori cattolici di mettere a tacere ogni critica, senza badare affatto a criteri più o meno 'estetici'.

La *sfortuna* dei sonetti incriminati sembra infatti dovuta all'uso propagandistico che ne fece la «mente più religiosa che politica» del curatore dell'opuscolo, Pier Paolo Vergerio (Cantimori 2002: 161), fuggito in Svizzera nel 1549, il quale li inserisce nella sua polemica contro i censori romani (Cerrón Puga 2009a). Nella prima edizione (1554) l'opuscolo indicizzato comprendeva una lettera, «Hilario ai Lettori Christiani», diciotto stanze di Berni, *dove si parla dell'Evangelio,* e i tre sonetti di Petrarca, *dove si parla della Corte Romana*. Nella lettera, Vergerio riferiva della conversione di Berni «in vecchiaia alla sincerità dell'Evangelio», e lasciava intendere che le diciotto stanze erano quelle aggiunte «avanti il XX canto» nel primitivo rifacimento *Rifacimento dell'Orlando innamorato* di Matteo Maria Boiardo che Berni aveva approntato nel 1531; un progetto poi «soppresso dall'astuzia del Diavolo», cioè da oscure forze censorie. Ma l'aggiunta di Berni contava solo sei e non diciotto ottave nelle tre edizioni del *Rifacimento* uscite postume (Venezia, heredi di Lucantonio Giunta, 1541 e 1545; Milano, Andrea Calvo, 1542); e dunque l'aggiunta, secondo la versione di Vergerio, sarebbe stata il triplo; inoltre nella versione di Vergerio le stanze 1-5 presentano forme grafiche non corrispondenti all'uso toscano di Berni (Harris 1992: I, 156) e varianti sostanziali. Quanto alle stanze 6-18 dette da Vergerio inedite, esse costituiscono un'autentica dichiarazione di fede luterana del tutto assente nel poema edito, e appaiono come il frutto di conflitti ormai esplosi nel 1554, ma non ancora patenti nel 1531, termine *ante quem* dell'ipotetica scrittura del testo da parte di Berni (Virgili 1881: 384-385). Le stanze, la cui autenticità fu già messa in forse da Virgili (Virgili 1881: 352-409), sembrano dunque una riscrittura della riscrittura di Berni, anche se in linea teorica non può scartarsi l'ipotesi che siano testimone di una versione oggi ignota (Cantimori 1975a; Romei 1984: 27); di contraria opinione è chi trova quelle ottave coerenti con la matrice evangelica ed erasmiana di alcuni componimenti berneschi (Corsaro 1989: 53-54). Un resoconto esauriente della discussione in merito in Harris 1991: II, 125-138.

Nel 1557 Vergerio cambiò il titolo della silloge del 1554 dando rilievo al nome di Petrarca, e aggiunse, tradotti, alcuni brani scelti dalle *Epistolæ XVI* che egli stesso aveva pubblicato a Strasburgo nel 1555 (*Sine nomine* 5, 7, 8, 10-19; *Familares* X 1, XXIII 1; *Extravagantes* 8 *-Var.* 48-, I parte), inserendo delle note al margine nelle quali si opera un capzioso slittamento semantico da Avignone-Babilonia (identificazione presente in tutti i casi nelle epistole di Petrarca) a Babilonia-Roma, binomio filologicamente indefendibile ma molto utile dal punto di vista della propaganda luterana. Proprio nell'introduzione di quest'edizione Vergerio *vaticina* l'ingresso venturo di Petrarca negli Indici papisti, come era già capitato a Dante e a Poggio Bracciolini, che erano stati inclusi nell'*Index* milanese del 1554 (Petrarca 1555: 2*r*). E nel *Postremus catalogus* si vanta di avere colto nel segno: «Verum quid isti Catalogistae egerint de Petracha, audire profecto est operae praetium. Quum ego ante biennium in Italicam linguam convertissem hujus paraphrasis partem, et alia quaedam pauca ex his quas dixi *Epistolis loca*, et typis excusa per Italiam sparsissem, isti inepti meam dumtaxat versionem, quæ vix unius arcus est, condemnant pro hæretica» (Vergerio 1560: c. 22). I passi scelti per la silloge del 1557 erano dodici derivati dalle *Sine nomine* 5, 14, 17, 8, 10, 11, 15, 16, 17, 18 e 19; si tratta di brani brevi, ad eccezione del numero 11, che traduce un lungo passo della *Sine nomine* 18 diretta a Francesco Nelli. Alcuni di questi passi (nn. 4-5, 7-10), critici verso il papato, erano già stati messi in rilievo da Vergerio, con opportune note al margine, nell'edizione delle *Epistolæ XVI*.

Il coinvolgimento di Petrarca nella propaganda antipapista viene dunque a inserirsi nell'attività di Vergerio come 'commentatore' degli Indici cattolici (Rozzo 2000b: 143-177). Le epistole del poeta comunque non furono mai censurate al di fuori dell'opuscolo di Vergerio, forse perché scritte in latino, forse per la rarità delle edizioni, stampate quasi tutte in Germania o in Svizzera, forse perché mostrano chiara l'identificazione di Babilonia con Avignone e con il 'quinto labirinto del Rodano', invenzione letteraria della quale Petrarca andava molto fiero (*Sine nomine* 19; *Familiares* XII 4, 7; XIV 4, XV 8; XVI 10); mentre tale identificazione si perde nei sonetti, che non menzionando mai la parola 'Avignone' sono suscettibili di una lettura più libera, meno filologica. Sempre nella scia della propaganda protestante, nel 1556 Mattia Flacio Illirico (Mathias Vlacich) pubblicò a Basilea un *Catalogus testium veritatis* dove sotto la voce «Franciscus Petrarcha» citava la *Sine nomine* 18 (che numera 20), i sonetti 138 e 114 (che numera 92) e un dialogo apocrifo, *De ratione curie*, la cui attribuzione non dà per certa. La segnalazione del quarto sonetto (*Rvf* 114), assente negli Indici paolino e tridentino fu suggerita dunque da Flacio Illirico, e sarà inclusa nell'*Index* spagnolo del cardinale Gaspar de Quiroga (1583), e poi in quelli romani del 1590 e 1593. La propaganda riformata infatti aveva colto nel segno, proponendo un'immagine di straordinaria efficacia, quella di Roma-Babilonia, ampiamente sfruttata non solo da Vergerio e da Flacio Illirico, ma anche nei libelli illustrati luterani che presero a circolare intorno alla metà del 1521 (*Passional Christi und Antichristi* con le incisioni di Lucas Cranach e di Hans Holbein, Chastel 1983). In questa prospettiva si capisce perché la lista di Parma del 1580 prenda in considerazione le versioni musicate dei sonetti *Rvf* 136-138, giacché essendo la loro forza propagandistica pari o superiore a quella delle immagini, potevano rivelarsi come un prezioso aiuto alla causa luterana. D'altra parte, molto prima che Vergerio s'interessasse ai pungenti versi di Petrarca, questi avevano trovato grande favore tra umanisti come Poggio Bracciolini (*De avaritia, ante* 1428), e tra letterati del XVI secolo come Giuseppe Betussi (*Il Raverta*, Venezia, 1543). Roma come luogo di corruzione era diventato uno dei *topoi* più cari ai nuovi letterati in commedie, ragionamenti, dialoghi, con Pietro Aretino come maestro indiscusso (*La Cortigiana*, Venezia, 1534, versione primitiva scritta a Roma nel 1524; *Ragionamenti delle corti*, Novara, 1538). Il *topos* è frequente anche negli scritti degli spagnoli che in questi anni lavorano in Italia: Bartolomé Torres Naharro (*Propalladia*, Napoli, 1517); Francisco Delicado (*La lozana andaluza,* Venezia, 1528); l'erasmista Alfonso de Valdés (*Diálogo de las cosas ocurridas en Roma* e *Diálogo de Mercurio y Carón,* scritti prima del 1534, pubblicati nel 1541-1545 ca. e in traduzione italiana nel 1545). I sonetti e i frammenti delle epistole di Petrarca, l'educatore per eccellenza dello spirito e dei sentimenti, vengono pertanto assimilati a testi apertamente anticlericali, e Petrarca in prima persona, con la sua autorità (si ricordi che nel Cinquecento il canzoniere veniva letto in chiave autobiografica, come dimostrano le *Vite* che accompagnano le diverse edizioni dei *Rvf*), avalla l'emblematica immagine di Roma-Babilonia sapientemente sfruttata dalla propaganda protestante. Il poeta viene risucchiato dunque nel girone degli eretici e dei nemici della fede nell'*Index* del 1590 e in quello del 1593 (che non arrivarono però a essere promulgati), quando il suo nome fu elencato come voce *a se* in latino e in italiano e le sue opere finirono nel calderone dei testi che attentavano alla nuova regola XIII: «Epigrammata, elegiae, emblemata, satyre, & poemae; item libri iniuriosi, detractorii, libelli famosi, literae, apologiae, & scripta quaecumque cuiuscumque sint tituli, honestatis, bonis moribus, prelatorum, principum, aut aliorum honori, seu famae adversantia, quocumque idiomate, & quavis ratione, etiam exercendi ingenii causa sint, etiam sine nomine auctoris, prorsus interdicuntur; item libri, & scripta, in quibus verba sacrae scripturae torquentur ad scurrilia, fabulosa, adulationes, detractiones, libellos famosos, & alia huiusmodi profana, damnatur». L'affronto dura pochi anni giacché nel 1596, quando vengono ripristinate le dieci regole tridentine, il nome di Petrarca viene depennato dall'*Index* (ma l'opuscolo di Vergerio vi restò), non figurando più negli Indici posteriori se non per le sue *Epistolae* tradotte da Ferdinando Ranalli (ILI: XI, 740, decreto del 22 settembre 1836).

Petrarca: le censure spagnole

Se a fine Cinquecento a Roma il capitolo delle censure dei testi di Petrarca sostanzialmente si chiudeva, in Spagna iniziava proprio allora ad aprirsi. Il processo di trasformazione messo in atto dai gesuiti in materia di censura di libri, teso a uniformare le norme spagnole a quelle romane e a proibire certe opere profane che la *liberalità* di censori come Quiroga – più preoccupato dagli scritti in qualsiasi lingua di materia dottrinale, spirituale o politica con spunti di dissidenza che non alla letteratura di finzione in volgare – avevano permesso (Russell 1978; Cerrón Puga 1998; Cerrón Puga 1999), portò a un progressivo inasprirsi dei criteri di proibizione, alla tendenza ad accumulare censure coniate a casa propria o all'estero, alla maniacale determinazione di trovare passi sospetti che vennero a ingrossare gli Índices expurgatorios, vale a dire gli Indici di libri che non essendo opera di eretici non erano suscettibili di proibizione *tout court*, ma che potevano nascondere potenti veleni per il gregge cattolico, specie per i giovani educandi la cui formazione era diventata appannaggio dei gesuiti. Nel processo, che ebbe il suo culmine nell'*Index* del cardinale Antonio de Zapata Cisneros del 1632, la fortuna di Petrarca fra i censori spagnoli serve da cartina di tornasole per misurare gli umori (sempre più atrabiliari) dei servitori del Sant'Uffizio iberico.

La censura dei sonetti *s. v.* «Francesco Petrarca» introdotta nell'Indice romano del 1590 rivela un interessante passaggio intermedio fra i primi Indici romani del 1559 e 1564, la lista di Parma del 1580 e gli Indici romani del 1590 e 1593, che trova riscontro nell'*Index* spagnolo di Quiroga (1583), dove compare per la prima volta una doppia censura di Petrarca riferita all'opuscolo di Vergerio (si accoglievano così le prime censure romane), sia ai singoli sonetti (introducendo una voce di nuovo conio che sembra ispirata alla lista di Parma del 1580). Le opere di Petrarca furono così colpite *s. v.* «Libro intitolado, alcuni importanti luoghi tradotti fuori delle epistole latine di M. Francesco Petrarca &c, con tre Sonetti suoi, et 18 stanze del Perna, avanti il 20 canto etc.», nella sezione dei libri in lingua italiana (ILI: VI, n. 1961), mentre si condannava Vergerio *in toto* (n. 1441). Inoltre la censura del poeta era anche nominale: «Petrarca los sonetos siguientes: uno que comiença: Dell'empia Babilonia, ond'è fuggita. Otro, Fiamma del ciel su le tue treccie piova. Otro, Fontana di dolore, albergo d'ira. Otro L'avara Babilonia ha colmo il sacco» (n. 1986). L'elenco dei sonetti (che non era riportato nella censura dell'opuscolo di Vergerio), con l'aggiunta di *Dell'empia Babilonia,* comparirà poi negli Indici romani del 1590 (dove manca però *Fiamma del ciel*) e del 1593 (con l'integrazione del sonetto mancante). In virtù di questa nuova dicitura non solo viene condannata la singola pubblicazione, ma qualsiasi esemplare o edizione dei *Rvf*, si trattasse di musica o di libri a stampa, che contenessero i sonetti incriminati. Tuttavia Quiroga non si ferma all'irriverenza dei sonetti antiavignonesi diventati ormai antipapali, e aggiunge una terza censura *s. v.* «*Triumphos* de Petrarcha, impressos en Valladolid, año de 1541», colpendo così la quarta edizione di una traduzione dell'opera fatta da Antonio de Obregón (*Triumphos de Petrarca. Traslacion de los seys triumphos de Francisco Petrarca, de toscano en castellano: fecha por Antonio de Obregón capellán del rey. Dirigida al illustrissimo señor Almirante de Castilla etc. Agora de nuevo emendada*, Valladolid, Juan de Villaquirán, 1541). La condanna fu ordinata in una *carta acordada* firmata a Madrid il 10 aprile 1572, in cui si parlava di «ciertos errores y heregías» e del pericolo rappresentato dalla circolazione dell'opera» (AHN, *Inq*, lib. 326, c. 26*r*, in ILI: VI, n. 1899). Non è possibile stabilire se gli *errores* y *heregías* si trovavano nel testo di Petrarca o erano da attribuire al traduttore, poiché la proibizione allora ordinata non toccava le edizioni anteriori dei *Trionfi* di Obregón (1512, 1526 e 1532) né le altre traduzioni del testo fatte da Alvar Gómez de Ciudad Real o da Hernado de Hoces.

Nell'*Index* di Bernardo de Sandoval y Rojas (1612), redatto dal gesuita Juan de Pineda, si ripete la solita proibizione dei sonetti *Rvf* 114 e 136-138, ma si introduce la novità di non menzionare l'opuscolo di Vergerio (la cui opera era condannata *in toto* già nell'*Index* di Quiroga), e di citare invece i testi secondo una imprecisa edizione che dal titolo sembra una copia dell'Aldina del 1501 (*Le cose volgari di messer Francesco Petrarcha*, Vinegia, nelle case d'Aldo Romano, 1501) fatta stampare forse a Lione da Baldassarre Gabiano (Bingen 1994: n. 542): «Item, le cose volgari. Del mismo Francisco Petrarcha, en los Sonetos, o Poesías, que tienen por título, *Le cose Volgari*, de impresión antigua, sin año, ni lugar. Fol. 48, se quite el Soneto, que comiença, *De l'empia Babylonia*, &c. Fol. 67 se quiten tres sonetos, que comiençan, el primero, *Fiamma del ciel*, &c. el 2. *L'avara Babylonia*, &c. el 3. *Fontana di dolore, &c*. Véase deste mismo libro en Latín en la 2. Classe, verbo, *Francisci Petrarchae*» (*Index Sandoval* 1612: 344). La censura dei *Triumphos de Petrarcha*, introdotta da Quiroga, non viene accolta da Pineda, ma in cambio il gesuita censura per la prima volta il *De remediis* tanto in latino come in italiano: «Francisci Petrarchae *de Remedijs utriusque fortunae*»: «Ex Francisco Petrarcha *de Remedijs utriusque fortuna libris duobus*, Lugduni apud Carolum Pesnot, 1584 Lib. I. Dialogo 122, pag. 411 post illa verba *aeternam vitam spero*, dele usque *ad spes vitam spero*» (*Index Sandoval* 1612: 341); «Appendice *en itatiano* [sic]», *s.v.* «Francisco Petrarcha, *de Rimedi de l'una & l'altra fortuna* [...] tradotto per Remigio Fiorentino, in Venet. apresso Lucio Spinedo. En el lib. I. Dialogo 122, pag. 199 después de aquellas palabras *la vita felice & eterna,* se quite hasta *Io spero la eterna vita,* exclus.» (*Index Sandoval* 1612: 343-344). L'edizione latina di Charles Pesnot, libraio lionese, è una ristampa dell'edizione di Clément Baudin (1577; un esemplare in BLL, 8411.a.33). Della traduzione di Remigio Fiorentino (o Nannini) si conoscono tre edizioni veneziane (1549, 1584 e 1589); mentre non ne è nota nessuna di Lucio Spineda, che aveva stampato tuttavia la traduzione delle *Epistole d'Ovidio* (Venezia 1599, 1609) e la *Egloga pastorale* (1600). Non deve sorprendere: nella foga di accumulare passi sospetti, i censori a volte mescolavano le carte sbagliando (naturalmente Ovidio era una delle ossessioni dei gesuiti). Degno di nota, inoltre, è il fatto che non venga menzionata la vecchia traduzione spagnola fatta da Francisco de Madrid (Valladolid, 1510). E se la censura iberica dei *Trionfi* rimane senza un perché, per il *De remediis* potrebbe ipotizzarsi una causa nell'avversione che taluni censori ebbero per *La Celestina*. Considerata alla stregua delle opere di Luciano, Aretino, Marziale e Ovidio, la *tragicomedia* di Fernando de Rojas era una vera spina nel fianco per chi non perdonava che si fosse permesso di farla circolare liberamente quando nell'Indice portoghese del 1581 e nei romani del 1590 e 1593 era già stata censurata (ILI: IX, nn. 047 e 0299; Cerrón Puga 2009). La *Celestina*, che sarebbe condannata in Spagna nel 1632 (*Índex Zapata* 1632: 915), può essere stata la scintilla che scatenò l'incendio contro il testo di Petrarca, dal momento che il suo secondo prologo è un plagio della *Praefatio* del libro II del *De remediis*: «Hallé esta sentencia corroborada por aquel gran orador y poeta laureado Francisco Petrarca diciendo "Sine lite atque offensione nil genuit natura parens", 'Sin lid y ofensión ninguna cosa engendró la natura, madre de todo'» (Rojas 2000: 15-17). È questo l'unico punto del testo in cui il nome di Petrarca viene esplicitamente riportato, e nella lunga citazione può nascondersi la ragione stessa della sua censura (Cerrón Puga 2003: 250-254).

Maggiore zelo e avversione contro Petrarca lo stesso Pineda avrebbe dimostrato nella redazione dell'*Index* di Zapata nel 1632. In questo caso abbiamo una censura composita che con piglio erudito raccoglie tutte le precedenti, le riordina, le perfeziona e le accresce offrendo una revisione *esemplare* dei testi di Petrarca che, si può inferire, erano i più in voga in quel momento (Cerrón Puga 2003: 237-244). Il punto di partenza sono gli *Opera omnia* di Basilea del 1581, e i brani che cadono sotto la scure del censore sono non solo quelli già noti di Petrarca, ma altri *intorno* a Petrarca. In sintesi, fra i «libros en italiano» risultano censurati i quattro sonetti antiavignonesi con la stessa formula impiegata nel 1612 ma con un significativo *lapsus* (*l'aurata di Babylonia* per *l'avara Babylonia*), e

aggiungendo all'ignota «impresión antigua» la nuova «impresión grande de Basilea 1581, tomo 4 p. 149» (*Índex Zapata* 1632: 399). Inoltre fra i libri «en castellano» appare la traduzione dei *Trionfi* che, forse per una svista, era stata risparmiata nel 1612: «Sus *Triunfos* traduzidos en Castellano, impressos en Valladolid, año de 1541». (*Índex Zapata* 1632: 398). Era inserito anche il *De remediis* in italiano, con la stessa formula usata nel 1612 (*Índex Zapata* 1632: 399), e in latino, aumentando considerevolmente il numero delle edizioni citate: Parigi 1577 e 1584, Ginevra 1595, Berna 1600 e ovviamente gli *Opera omnia* del 1581 (*Índex Zapata* 1632: 396). Fra le opere della seconda classe venivano elencati anche quattro passi nuovi da espurgare che non risultano di Petrarca ma che riguardano testi, e soprattutto nomi, che a vario titolo figurano negli *Opera omnia* di Basilea: in latino *s. v.* «Franciscus Petrarca» (*Índex Zapata* 1632: 395-396); in castigliano *s. v.* «Francisco Petrarca» (*Índex Zapata* 1632: 398); in italiano *s. v.* «Francesco Petrarca» (*Índex Zapata* 1632: 399) In latino quei passi erano da correggere anche in altre nove edizioni che vengono puntulamente elencate (*Índex Zapata* 1632: 395). Cominciando dai preliminari degli *Opera omnia*, si colpiva l'epistola firmata da Johannes Basilius Herold, autore dannato, in una censura che si articola in due parti. La prima toccava un passo citato da Herold e tratto dalla *Genealogia deorum gentilium* (XIV, 19, 5), dove Giovanni Boccaccio aveva lodato Petrarca per il «disprezzo per la Babilonia occidentale» e per avere trascurato, contrariamente a quanto erano soliti fare cardinali e principi, la benevolenza del sommo pontefice. La seconda ordinava di cancellare il nome di Erasmo e tutti i termini elogiativi che lo precedevano. Infatti Herold, in qualità di autore dannato, aveva conferito alle parole di Boccaccio e agli elogi di Erasmo un senso di «falsa o sospechosa doctrina». Un'altra censura riguardava alcuni aggettivi usati da Paolo Giovio per lodare certi collaboratori dell'edizione degli *Opera omnia* di Petrarca, che avevano la pecca di militare o di essere vicini ai riformati di Basilea. In particolare non furono graditi gli elogi alla 'fede' e 'diligenza' dello stampatore Sebastian Henricpetri, troppo amico degli eretici, né al generoso entusiasmo e «fine gusto letterario» di Conradus Lycosthenes, un eretico – eresiarca secondo Juan de Mariana – che aveva collezionato condanne negli Indici cattolici di mezza Europa. Non si gradì nemmeno che venisse chiamato «dottissimo italiano» l'umanista riformato esule in Svizzera Celio Secondo Curione. Può sembrare, questo, un dettaglio senza importanza, ma è un dettaglio che poteva cancellare un testo o un'esistenza. La macchina inquisitoriale, infatti, «oltre a sopprimere gli eretici tendeva a fare il silenzio attorno ad essi e alle loro dottrine quando le sembrassero particolarmente gravi» (Cantimori 2002: 160). La puntigliosa cancellatura sembra dunque rispondere a un principio chiaramente esposto nel memoriale di un gesuita chiamato Diego Álvarez che lavorò strenuamente per conformare le quattordici regole censorie spagnole stilate da Quiroga alle dieci romane (Cerrón Puga 1999): non conviene lodare l'intelligenza degli eretici (o di coloro che erano in odore di essere tali) perché, disse, «puede hazer daño saber que fueron tan eruditos» (AHN, *Inq*, 4435/5, 1*r*). La terza censura di Pineda è la più facile da comprendere dal punto di vista delle cause, dal momento che il passo colpito offriva un'immagine del papa francamente irriverente: si trattava di un brano della *Vita* di Petrarca (più romanzata di altre) scritta da Girolamo Squarzafico nel 1501 (*Librorum Francisci Petrarche impressorum annotatio. Vita Petrarche*, Venezia, per Simonem Papiensem dictum Bivilaquam 1503). Infatti vi si racconta che il papa, lascivamente innamorato della sorella di Petrarca, la insidiava offrendole, per ottenere i suoi favori, doni e perfino il cappello di cardinale. Francesco rifiuta di consentire al rapporto, ma suo fratello Gherardo, comprato con poco, la offre al pontefice, salvo poi pentirsi e diventare certosino mentre lei si sposa. Leggendo il passo che, comprensibilmente, ebbe a turbare i censori, ci si chiede perché non fosse stato scovato in precedenza (e la risposta potrebbe essere che i censori non leggevano molto, o che andavano a colpo sicuro, seguendo il solco tracciato da altri). D'altro canto, è possibile che sia stata un'altra delle vite romanzate del poeta la causa della censura della traduzione castigliana dei *Trionfi* (Cerrón Puga 2003: 242, nota 73). Quel che è certo è che Vergerio aveva preso per buona la frottola e l'aveva commentata in un opuscolo del 1554 contro le immagini sacre: *Della camera, et statua della Madonna chiamata di Loretto* (Virgili 1881: 392). La quarta e ultima censura è la sola a spingersi oltre il foglio 7 degli *Opera omnia*; si direbbe che il censore avesse setacciato le prime pagine del testo (le carte dei *preliminaria*) e poi avesse aperto a caso in fondo al tomo trovandovi al f. 535 una formula inaccettabile circa l'origine del primato della Chiesa di Roma ai danni di Costantinopoli ottenuto, solo nel VII secolo, grazie all'imperatore Foca.

Le censure dell'*Index* del 1632 si ripetono con piccolissime correzioni e alcune variazioni in tutti gli Indici spagnoli successivi (*Novissimus Index* 1640 e *Novissimus Index* Sotomayor 1667: 421-422 in latino, 425 in castigliano; 426 in italiano; *Novissimus Index Marin* 1707: 434-435 in latino; 441 in castigliano; 442-443 in italiano; *Novissimus Index Pérez de Prado* 1747: 451-452 in latino; 459 in castigliano; 461 in italiano). L'Indice del 1640 presenta appunto due variazioni: l'eliminazione (forse una dimenticanza) del passo di Giovio, e l'aggiunta della dicitura «todo lo qual se ha de expurgar en qualquier lengua que se hallare» in calce all'ultima censura dei libri in italiano (avvertenza che si mantiene negli Indici posteriori). Per concludere: il caso di Petrarca in Spagna diventa esemplare dopo la presa del potere censorio da parte dei gesuiti e la conseguente alterazione del contenuto delle regole stilate da Quiroga nel 1583, che vengono uniformate a quelle romane nell'*Index* del 1612. L'attacco fu probabilmente ispirato dall'accostamento di Petrarca alla *Celestina*, e sicuramente dal luogo di edizione degli *Opera omnia* del 1581: Basilea, uno dei templi dell'eresia. Vennero così scovati non solo l'irreverente episodio del papa innamorato della sorella di Petrarca nella *Vita* di Squarzafico, ma anche ogni traccia di nomi di uomini ritenuti eretici. La canonizzazione di Petrarca come riformatore è senza appello: la sua opera, un modello letterario incontestato, fu associata all'eresia e a lungo non poté essere letta senza passare prima per le maglie della censura inquisitoriale.

Come si censurò Petrarca

Ci furono due modi per censurare i testi di Petrarca: non stampare i testi incriminati, o espurgare gli esemplari delle edizioni anteriori alla condanna. La presenza o meno delle espurgazioni lascia trasparire il diverso grado di rigidità di diverse giurisdizioni inquisitoriali, o più semplicemente rispecchia la capacità di autodifesa dei proprietari, che presumibilmente nascondevano i libri per evitarne la consegna al censore (per quanto riguarda la Spagna, per esempio, è stata messa in luce un'ampia tolleranza concessa in virtù del rango e della cultura, Asensio 1988). Quella di nascondere i libri posseduti, del resto, fu una prassi diametralmente opposta, ma complementare, rispetto a quella di bruciarli, come si evince dalla denuncia del gesuita Álvarez nel memoriale citato, dove chiedeva più censori e tempi più brevi per le espurgazioni (AHN, *Inq*, 4435/5, c. 6*r*). Come che sia, le edizioni che in virtù della censura soppressero il testo dei sonetti incriminati sono diverse, ma non tutte (Sorrentino 1933: 261-262). Il *Petrarca con l'espositione di M. Gio. Andrea Gesualdo* (Venezia, A. Griffio 1581, esemplare in Berlin Staatsbibliothek, Ho. 3842) espunge i tre sonetti *Rvf* 136-138 ma conserva il 114, nonostante il commento dica esplicitamente che Babilonia è Roma. *Le rime del Petrarca brevemente sposte per Lodovico Castelvetro* (Basilea, Pietro de Sedabonis 1582, esemplare BNM, 3/49569), sono un esempio di come in certi casi le censure si incrociavano e sovrapponevano, giacché non solo il testo dei quattro sonetti di Petrarca non vi era stampato, ma, in virtù della proibizione che colpì le opere di Castelvetro nell'*Index* romano del 1596, dovettero essere integrate altre espurgazioni. *Il Petrarca di nuovo ristampato et di bellissime figure intagliate in Rime*

adornato (Venezia, G. M. Misserini, 1636, più esemplari in BAV), con una lettera dedicatoria del 1606, ometteva i quattro sonetti ma segnalava la mancata stampa aggiungendo alcune avvertenze: «Qui manca un sonetto, che era scandaloso» (*Rvf* 114, p. 98). «Qui mancano tre sonetti, levati dalla Sacra Inquisitione» (*Rvf* 136-138, p. 123). I sonetti venivano espunti anche dalla traduzione spagnola dal titolo *Los sonetos y canciones del poeta Francisco Petrarcha, que traduzía Henrique Garcés de lengua thoscana en castellana* (Madrid, Guillermo Droy, 1591, esemplari in BNM, R/28789 e R/11011), mentre Salomón Usque traduceva solo la prima parte *De los sonetos, canciones, mandriales y sextinas del gran poeta y orador Francisco Petrarca* (Venezia, Nicolao Bevilacqua, 1567, esemplari in BNM, R/31401 e R/5364), e dunque non si poneva il problema dei testi censurati.

Tuttavia, dalla disamina di un certo numero di esemplari delle edizioni cinquecentesche del *Canzoniere* si evince che la censura fu operativa perché in molti casi i sonetti vi appaiono espurgati (vale a dire cancellati tirando delle righe o una croce), e questo significa che i possessori dei volumi che contenevano i sonetti, anche se non possedevano l'opuscolo di Vergerio incriminato, avevano dovuto presentarli al censore. In generale, tenendo conto dell'area di circolazione dell'esemplare (Italia o Spagna), troviamo spesso l'espurgazione dei tre o dei quattro sonetti antiavignonesi (alcuni esemplari spagnoli presentano persino una certificazione dell'avvenuta espurgazione). Di solito si strappavano le pagine o si cancellava il testo con dell'inchiostro, ma in alcuni casi il testo veniva salvato cancellando solo l'*incipit* dei sonetti nella tavola-indice (è il caso di un *Petrarca rivisto e ricorretto da M. Lodovico Dolce,* Venezia, Giolito 1560, esemplare della Biblioteca Universitaria di Pisa, H.o.2.5). Altri esemplari non presentano tuttavia segno alcuno di un loro passaggio per le mani dei censori (forse, come si diceva, perché erano stati nascosti): così alcuni esemplari antichi o di metà Cinquecento conservati alla BAV, alla Biblioteca Universitaria di Pisa, o alla BNM, sono incolumi. Un caso di censura *per contiguità* è poi costituito dalla espurgazione di una serie di testi di Petrarca che non corrispondono ai sonetti incriminati: le *Rime spirituali di sette poeti illustri* (Napoli, Gio. de Boy, 1569, esemplare in BNN, 40 C 99) risultano mutile delle carte [7-8] in corrispondenza con la sestina *Chi è fermato di menar sua vita* (*Rvf* 80); dei sonetti *Padre del ciel, dopo i perduti giorni, Io son sì stanco sotto il fascio antico*, *Cara la vita, et dopo lei mi pare* (*Rvf* 262), *Tennemi Amor anni ventuno ardendo*, *I' vo piangendo i miei passati tempi* (*Rvf* 62, 81, 262, 364-365); della canzone *Vergine bella, che di sol vestita* (*Rvf* 366); de *Il Trionfo del Tempo* e *Il Trionfo della divinità*. (un vol. integro è conservato alla NYPL, esemplare *KB 1569). Infine in nessuno degli esemplari consultati della traduzione dei *Trionfi* di Obregón è rimasta traccia della condanna subita in Spagna. Diverso il caso del *De remediis* e degli *Opera omnia,* perché si conservano alcuni esemplari spagnoli espurgati, mentre le stesse edizioni figurano in Italia del tutto pulite (così il *De remediis* latino di Lione, C. Baudin, 1577, e l'italiano di Venezia, D. Farri, 1584, e così anche gli *Opera omnia* del 1581).

Alcune osservazioni

Considerato l'argomento dei sonetti incriminati, le censure romane contro i testi di Petrarca non sembrano dovute a cause che abbiano a che fare con il contenuto profano o amoroso dei testi dei *Rvf*, anche se non mancarono attacchi più che diretti in materia, come ricorda Gigliola Fragnito a proposito del parere di un revisore della Congregazione dell'Indice: «La sua furia censoria si abbatté soprattutto sul *Canzoniere* del Petrarca, il quale venne definito "dux et magister spurcarum libidinum", inspiratore di tutti gli scritti lascivi e scurrili che circolavano al suo tempo e soprattutto del *Furioso*, in cui Ariosto "vanissimus et spurcissimus homo" lo aveva scelto per maestro». Non pago di una parziale espurgazione, il censore proponeva di cancellare con il fuoco tutti i libri di Petrarca (BAV, *Vat. Lat.* 6149, ff. 141*r*-146*v*, in Fragnito 1999: 125). E tuttavia non fu questa la linea trionfante a Roma (almeno per quanto riguarda il poeta), ma quella espressa in margine alla lista preparata dai collaboratori bolognesi del cardinale Gabriele Paleotti, dove si biasimava il Petrarca dell'*Avara Babilonia* per le critiche ai pontefici in quanto «favet nimis hæreticorum malignitati» (Fragnito 1999: 126). Era dunque il Petrarca civile quello da condannare; lo stesso considerato *profetico* da Niccolò Machiavelli in un passo delle *Istorie fiorentine* (Firenze, B. Giunta, 1532) che Paolo Costabili avrebbe fulminato con una serie di laconici «si leva» (ACDF, *Index*, *Protocolli* V, n. 33, in Godman 1998: 316). Era, in sostanza, un Petrarca approdato al porto dei riformati grazie alle fatiche di Vergerio, e da questi interpretato a loro modo, per disturbare. Le censure subite sia in Italia, sia in Spagna, illustrano alla perfezione l'allarme creatosi intorno alla figura del maestro di tutti i poeti del tempo che poteva, perfino lui, essere portatore del veleno dell'eresia. L'*infortunio* di Petrarca (Sorrentino 1933: 259, 266), giudicato alla stregua dei fiancheggiatori della *haereticorum malignitas*, fu dunque frutto dei tempi, il risultato di un tranello teso da Vergerio per stuzzicare un'ossessione del controllo che badava non solo a cosa si diceva, ma anche a chi diceva, ricordava, citava: tutto era perciò passibile di censura, e qualsiasi parola, verso o passo estrapolato dal suo contesto e associato a un campo semantico, a un'immagine, a un genere determinato, restava *infetto*. Così le critiche fatte da Petrarca due secoli prima contro il papato di Avignone, diventate imperiosamente attuali grazie al *topos* della Roma corrotta che trionfava nei moderni generi del dialogo e della commedia, nell'immagine della Roma-Babilonia brandita come un'arma della propaganda luterana, necessitavano di una correzione esemplare.

La gravità della situazione non permetteva di essere indulgenti neppure con i padri nobili delle lettere; e anche se in Italia Petrarca, il poeta per eccellenza, fu depennato dall'*Index* del 1596, in una operazione che richiama forse gli sforzi per preservare il Boccaccio del *Decamerone* in nome del suo valore linguistico, la diffusione diretta dei suoi testi soffrì un'inevitabile battuta d'arresto giacché «è singolare anche il fatto che, di fronte alle 157 edizioni del *Canzoniere* che ebbe il secolo XVI, ve ne sono appena 17 del secolo XVII» (Sorrentino 1933: 261-262). D'altronde, il criterio politico della difesa della Chiesa e delle sue istituzioni aveva consigliato di censurare anche l'altro padre nobile delle lettere, Dante, la cui *Monarchia* entrò negli Indici veneziano e milanese del 1554 (ILI: VIII, n. 138), e fu accolta negli Indici romani del 1559 e 1564 (nn. 126, 205) e del 1590 e 1593 (IX, n. 0315), figurando anche nella lista di Parma del 1580 (n. 379). Inoltre è risaputo che Bertrando del Poggetto, legato pontificio, fece bruciare il manoscritto dell'opera (Stussi 1994: 41) e che l'autografo delle *Annotationi nel Dante* compilate da Trifone Gabriele, portato da Vittore Soranzo a Roma, sparì, con ogni probabilità perché sequestrato dall'Inquisizione (Pertile 1993: lxxxix).

In Spagna le cose si complicano ulteriormente: Quiroga poteva perdonare *La Celestina,* ma non il Petrarca di Roma-Babilonia e di altri passi *eretici* (e ignoti) dei *Trionfi*, né il *Monarchia* (ILI: VI, nn. 435, 1942). La censura di Dante fu accolta dunque anche da Sandoval, che si spinse ancora più in là aggiungendo: «Item los *Comentarios* o exposición de Christophoro Landino, Alessandro Vellutello sobre su *Comedia*: y la misma *Comedia*, sin exposición también se prohibe, no se corrigiendo» (*Index Sandoval* 1612: 36; ma anche 16, 29). La censura al commento di Landino si riferiva all'espurgazione ordinata nell'Indice del 1583 e ripetuta nei romani del 1590 e 1593 (ILI: VI, nn. 14, 1939; IX: nn. 0164, 0434); il commento di Vellutello e «la misma *Comedia*» erano invece censure nuove di zecca. Ora, se mettiamo in relazione la censura della *Commedia* (dove, come è noto, non mancano le critiche a certi papi) con le censure diversificate agli *Opera omnia* di Petrarca, possiamo scorgere la doppia parabola delle censure italiana e spagnola. Si partiva certo dallo stesso punto e con identici finali: difendere Santa Madre Chiesa e le sue istituzioni; ma nella guerra contro

le parole che fiorivano con grappoli appariscenti da radici tuttavia profonde, intrecciate, avvolgenti e avvelenate, i censori romani attaccarono per primi le schiere degli scrittori in lingua volgare che diffondevano la nuova letteratura con passione e leggiadria, facendosi capire inmediatamente, mentre gli spagnoli puntarono in un primo tempo sulle schiere dei colti, con un occhio di riguardo per la spiritualità e soprattutto per la dottrina. In sostanza in un primo tempo i censori iberici non presero in considerazione l'enorme potenziale che poteva avere la *letteratura*. Furono poi i gesuiti, che avevavo imparato la lezione a Roma, a rovesciare il segno nel giro di pochi anni, colpendo quel poco che era rimasto indenne della letteratura della prima metà del Cinquecento e tirando le somme. In questo gioco di potere, Petrarca fu coinvolto perché due secoli prima aveva scritto parole di fuoco contro la città e la Curia di Avignone e ora le sue parole, decontestualizzate, venivano interpretate come pietre scagliate contro Roma e il potere ecclesiastico.

Il petrarchismo: sillogi di rime

Un problema diverso si pone con la censura delle opere dei numerosi epigoni del petrarchismo che seguono una diversa sorte, più legata a vicende personali che esulano dalla poesia in quanto tale, e che dovrebbero essere esaminate caso per caso. Nel corso del secolo XVI la valutazione della pericolosità delle opere di letteratura profana in lingua volgare non fu omogenea, e così troviamo solo alcune tracce delle censure stilate in base alle dieci *regulae* dell'*Index* tridentino promulgato da Pio IV nel 1564, e in particolar modo della settima: «Libri, qui res lascivas, seu obscenas ex professo tractant, narrant, aut docent, cum non solo fidei, sed & morum, qui huiusmodi librorum lectione facile corrompi solent, ratio habenda sit, omnino prohibentur, & qui eos habuerit, severe ab Episcopis puniatur. Antiqui vero, ab Ethnicis conscripti, propter sermonis elegantiam, & proprietatem permittuntur, nulla tamen ratione pueris praelegendi exunt». Abbiamo anche tracce che ci illuminano sulle censure proposte durante il processo di formazione del successivo Indice del 1596, firmato da Clemente VIII, nelle liste locali che poi confluirono negli Indici sistino e clementino del 1590 e del 1593. In quell'arco di tempo la letteratura profana fu severamente condannata in conseguenza dell'irrigidirsi e del moltiplicarsi delle *regulae*: da dieci a ventidue nell'*Index* del 1590, con un divieto espresso delle forme letterarie più in voga nelle regole tredici e quattordici. Negli Indici di Clemente VIII, in parte grazie alle pressioni degli stampatori veneziani che vedevano minacciati i loro profitti (ILI: IX, 283) le regole tridentine furono ripristinate e un buon numero di autori o di opere condannate furono liberati dal dimenticatoio (almeno in linea teorica, visto che il danno arrecato era difficile da sanare). E fu il caso di Petrarca.

Dalla disamina dei quattordici libri di *Rime*, *Rime scelte* e *Stanze di diversi*, fortunata collezione di antologie pubblicata fra il 1545 e il 1563 (arco temporale in cui fu celebrato il Concilio di Trento), si ha un ampio ventaglio di interventi censori che illustrano bene la contesa, o per meglio dire la guerra, tra censura ecclesiastica e letteratura italiana (Cerrón Puga 2009a: 30-55). Queste antologie, sebbene accolgano componimenti in gran parte petrarchisti, non contengono solo lirica amorosa, sconfinano di frequente nel campo politico e religioso, e l'occhio del censore se ne accorse bene. D'altra parte, i quasi cinquecento rimatori che vi parteciparono offrono uno spaccato esemplare della società colta italiana del tempo, e dunque non sorprende che fossero numerosi coloro che vennero a cadere sotto la scure della censura per ragioni di solito non legate alla loro produzione lirica, ma che in ultima istanza servirono a frenarla. Vennero censurate *in toto* le *Rime di diversi nobili huomini et eccellenti poeti nella lingua thoscana. Libro secondo* (Venezia, Giolito, 1547) nelle liste di Parma e di Torino del 1580 (ILI: IX, n. 453 e pp. 73, 752, 767). Le ragioni della censura del volume, dedicato a Sigismondo Fanzino Della Torre, protettore di Nicolò Franco a Casale Monferrato, vanno ricondotte alla presenza di nomi e motivi legati alla spiritualità valdesiana, riformata o luterana che sarebbero stati condannati; ma non è possibile determinare quale fosse il movente preciso, visto quanto è affollata la schiera di rimatori che sarebero stati processati o sarebbero diventati vittime della censura letteraria per opere di poesia o di altro genere. La raccolta è un caso emblematico della portata e del vigore di una spiritualità che stava per essere soffocata ma che nel 1547 era viva e si incuneava fra versi di amore e di amicizia. Nella silloge si possono individuare una dozzina di rimatori che nel 1580 potevano essere suscettibili di condanna ecclesiastica per motivi diversi: Luigi Alamanni, Giulio Avogaro, Ercole Bentivoglio, Fabio Benvoglienti, Giovanni Brevio, Giovan Michele Bruto, Anton Francesco Doni, Giovanfrancesco Lottini, Gian Girolamo de' Rossi, Giovan Battista Susio, Bernardino Tomitano, Benedetto Varchi, Aurelio Vergerio, Antonio Vignale. In particolare, potevano suscitare sospetto: un sonetto di Alamanni diretto al papa e uno di corrispondenza con Varchi; una epistola di Avogaro a Vittore Soranzo, che descrive una giornata del circolo di Trifon Gabriele; dei sonetti di Ercole Bentivoglio in lode delle virtù e del sapere evangelico di Renata di Francia e della pietà del suo sposo Ercole II d'Este; una ottava di Fabio Benvoglienti (colpito dalla stessa lista di Parma a causa del suo *Discorso per qual ragione la religione non si sia fatta guerra fra' Gentili, e perché si faccia tra Christiani*, Lucca, Busdrago, 1570, ILI: IX, n. 166); quattro sonetti adespoti ma apparsi previamente fra le *Rime e prose volgari* di monsignor Giovanni Brevio (Roma, Antonio Blado, 1545), un libro censurato nelle liste di Parma e Torino (1580) e Napoli (1583), con diverse diciture che menzionano sia le rime, sia le prose, e poi negli Indici romani del 1590 e del 1593, nel primo caso come *carmina* da espurgare, nel secondo come *Rime* la cui lettura era proibita (ILI: IX, nn. 0107, 0360 e pp. 751-752, 764, 767, 777); le prose dell'antologia di Brevio comprendevano sei novelle (l'ultima, *Belfagor arcidiavolo*, è un plagio di Machiavelli); l'*Oratione di Isocrate del governo de regni*; il *Della vita tranquilla*, il *De la miseria humana*. Inoltre nell'antologia di Giolito comparivano undici sonetti di Giovan Michele Bruto, fuggito da Venezia perché accusato di eresia nel 1555 e ancora non rientrato nei ranghi dell'ortodossia cattolica (l'abiura giungerà nel 1585); un sonetto di Doni, pluricensurato come scrittore e come stampatore a Roma, a Venezia, in Portogallo e in Spagna; un sonetto a Francesco Maria Molza di Lottini, considerato un falsario, un avventuriero, un violento e un eretico in odore di luteranesimo, accusato di ribellione nel 1555, processato e assolto; due sestine (una in morte di Pietro Bembo), sei sonetti e una canzone spirituali di Susio, imprigionato nel 1551 per sospetti sulle sue convizioni religiose; un sonetto di pentimento e altre rime spirituali di Tomitano, che nel 1555 si era dovuto difendere davanti all'Inquisizione di Venezia per la *Espositione letterale del testo di Mattia evangelista*. (Venezia, Griffo, 1547), scrivendo un'*Orazione* indirizzata al tribunale in cui confutava, secondo le indicazioni fornite dai censori, le tesi erasmiane riscontrate nel testo. Infine l'antologia riportava la corrispondenza fra Varchi, propagandista del valdesianismo a Firenze, e il tumultuoso monsignor Gian Girolamo de' Rossi; una sestina sulla fede e sulla grazia di Aurelio Vergerio (prozio di Pier Paolo); due sonetti di Vignale (detto l'*Arsiccio Intronato*), autore della *Cazzaria* (1525-1526), opera che è un vero campionario di quanto veniva proibito dalla regola settima tridentina (dell'opera è stato ritrovato di recente in Spagna un ms. più antico e completo rispetto al noto BAV, *Capponi* 140, murato in una casa per salvarlo dagli inquisitori: Vignale 1999; Cerrón Puga 2009a: *s. v.* «Vignale»).

Negli Indici cinquecenteschi vennero censurate *in toto* anche altre due sillogi: anzitutto il *Primo volume della scielta di stanze di diversi autori toscani, raccolte da M. Agostino Ferentilli* (Venezia, eredi di Marchiò Sessa, 1571; ivi, ad instantia dei Giunti di Firenze, 1571). Il testo compare negli Indici di Parma e di Torino del 1580 (ILI: IX, n. 454 e pp. 752, 767) e può essere stato colpito per via del suo curatore, Ferentilli, autore di un secondo lavoro che troppo ri-

chiamava quello del Dante censurato: *Discorso della Monarchia del Mondo* (Venezia, Giolito de' Ferrari 1570; ILI: IX, nn. 48, 61, 169, 220). La seconda silloge era quella *Per donne romane. Rime di diversi raccolte et dedicate al Signor Giacomo Buoncompagni da Muzio Manfredi* (Bologna, Alessandro Benacci, 1575). La raccolta di Manfredi compare in diverse liste (Roma 1577, Parma 1580, Torino 1580, Napoli 1583; ILI: IX, n. 456 e pp. 755, 752, 767, 755, 777) e fu pensata con gli stessi criteri geografici di altre collettanee in lode delle donne, abbinando un poeta o un rimatore a ogni poetessa o rimatrice. Essendo il numero degli autori antologizzati molto elevato, la ricerca delle cause della censura sarebbe complessa almeno quanto lo è nel caso delle *Rime*.

Censure parziali: Tansillo, Aretino, Bembo, Egidio, Parabosco, Castelvetro

In alcuni casi la censura ebbe un effetto inmediato sulle successive edizioni che di conseguenza soffrirono di modifiche. Nella *Prima parte delle stanze di diversi illustri poeti* (Venezia, Giolito, 1563), terza edizione della raccolta apparsa nel 1553, fu espunto «Il Vendemmiatore» (*Giovani donne e belle che sovente*), famoso poemetto di Luigi Tansillo, e fu rimosso il nome di Aretino, le cui «Stanze alla Sirena» (*Aure, o aure che vi raggirate*) diventano opera «d'incerto autore». Dalla ristampa del 1575 la stessa operazione di rimozione del nome toccò alle «Stanze d'amore» di Bembo (*Ne l'odorato e lucido Oriente*), e alla risposta «Della pudicizia» (*Là ove l'Aurora al primo albor rosseggia*), così come alla «Caccia d'amore» (*Giovani incauti che 'l camin volgete*), poemi attribuiti nella silloge al cardinale Egidio Canisio da Viterbo, generale degli agostiniani, ma a Giovan Battista Lapini e a Tommaso Castellani altrove. Quanto a Bembo, fu richiesta l'espurgazione delle sue *Rime* (Venezia, Giovanni Antonio Nicolini da Sabbio e fratelli, 1530) nelle liste di Vercelli e Roma (1574), di Parma e Torino (1580), di Napoli (1583) e negli *Index* del 1590 e del 1593; mentre in altre due liste, Roma 1577 e Alessandria 1580, vennero bandite le sue *Stanze* (ILI: IX, n. 0427 e pp. 757, 747, 753, 767, 777). Più delicato fu il caso di Egidio da Viterbo, perché il grande teologo non figura in alcuna lista o Indice, e perché il componimento *De la pudicitia*, che chiudeva già *Il sesto libro delle rime di diversi ecccellenti autori* (Venezia, al Segno del Pozzo, 1553) era un poema per tanti versi antipetrarchista, in cui si condannava l'amore profano (Cerrón Puga 2009a, *s. v.* «Egidio»).

In questi tre casi si tratta di interventi prettamenti letterari, con un testo preciso come oggetto della censura che si fa operativa non attraverso l'*Index*, ma durante il processo di stampa. Lo stesso si può dire dei quindici sonetti del *divino* Pietro Aretino e forse di tre sonetti di Girolamo Parabosco presenti nelle due prime edizioni delle *Rime di diversi eccelenti autori* (Venezia, Giolito, 1553 e 1556), ma che furono espunti, insieme al nome dei loro autori, nella terza intitolata *Il primo volume delle rime scelte da diversi et eccellenti autori* (1563). I sonetti di Aretino vennero sostituiti con altrettanti di monsignor Giovanni Della Casa; ma, ironia della sorte, neanche il nunzio e inquisitore responsabile dell'*Index* veneziano del 1549 (e che aveva aperto una causa contro Vergerio) restò indenne dalla censura: i suoi *Poemata* erano stati condannati nell'*Index* romano del 1559 e destinati all'espurgazione con le formule di rigore nel 1590 e nel 1593 («Giovanni della Casa, li Versi, e Rime. Fin che non si emendino», ILI: VIII, n. 047 e pp. 281-282; IX, nn. 0108, 0362). Le censure si riferivano sia alla poesia erotica de *Le terze rime di messer Giovanni dalla Casa, di messer Bino et d'altri* (Venezia, Curzio Navo e fratelli, 1538); sia alle sue opere inserite in *Tutte le opere del Bernia* (Venezia, 1540, 1542, 1545); sia al canzoniere petrarchista *Rime et prose* (Venezia, Nicolò Bevilacqua, 1558), che comprendeva il *Galateo* e l'*Orazione per Piacenza*. La fortuna del *Galateo* si complicò ulteriormente a causa del suo commentarista Natham Chytreus (Kochhafe), un autore proibito negli Indici di Monaco di Baviera del 1582 e di Roma del 1596 (ILI: IX, nn. 263, 863), e poi nell'*Index* spagnolo (*Index Sandoval* 1612: 95-96). Quanto a Parabosco, apparve nella lista di Parma del 1580 come autore di «Libri di musica» in compagnia dei tre sonetti antiavignonesi di Petrarca visti sopra, e con *Il primo libro de le lettere e il primo libro de' suoi madrigali* (Venezia, Giovanni Griffio, 1551). Di Parabosco vennero censurati inoltre *I Discorsi*, che entrarono pure con il titolo di *Diporti* nelle liste di Vercelli, Alessandria, Torino, Roma e Napoli, e risultano da espurgare negli Indici romani del 1590 e del 1593 (ILI: IX, nn. 165, 530-533, 091, 0112, 0206, 0328, 0375, e pp. 747-8, 750, 752-753, 756, 761 e 772). Infine cinque dei sei sonetti di Castelvetro apparsi nella prima edizione del *Libro quarto delle rime di diversi* (Bologna, Anselmo Giaccarello, 1551) vennero attribuiti nella seconda a Lorenzo d'Acquaria; il sesto (una risposta a Lucia Bertana) fu espunto. Furono questi i *miracolosi sonetti* presi di mira da Annibal Caro nella sua *Apologia contra Lodovico Castelvetro* (mandata a espurgare negli *Index* romani del 1590 e 1593; ILI: IX, n. 0278). Non vi è traccia che l'espunzione fosse dovuta a un intervento censorio, ma si deve tenere presente che siamo agli albori del processo contro Castelvetro, accusato di eresia anche per avere volgarizzato un testo di Melantone. Notizie su Castelvetro e sui giudizi critici sulla sua edizione del *Petrarca* e sulla sua vicenda inquisitoriale in Sorrentino 1933: 270-275.

Espurgazioni

L'intervento diretto dei censori sui volumi già stampati si palesava cancellando, sforbiciando o addirittura strappando le pagine dove si trovavano testi di autori che erano stati inclusi nell'*Index* la cui opera era da correggere o il cui nome da dimenticare: lo testimoniano numerosi esemplari di diversi libri. Le espurgazioni toccarono soprattutto l'opera di Aretino (non solo le stanze menzionate, ma tutti gli altri componimenti), che aveva fatto il suo ingresso nell'*Index* romano del 1557 con alcune opere sacre e altre profane («Petri Aretini Dialogi: Cortiggiana, Humanità di Christo, Tre giornate, Vita della Madonna», ILI: VIII, n. 843), mentre gli *Opera omnia* venivano condannati nell'*Index* del 1559, restando negli Indici del 1564, 1590 e 1593 (ILI: VIII, n. 843; IX, n. 0419); tali censure furono accolte con diverse modalità negli Indici spagnoli e portoghesi (ILI: IV, n. 111; V, nn. 462, 488; VI, nn. 1419, 1736). Inoltre è probabile che le sue stanze «Alla Sirena» abbiano provocato l'inclusione del libro dei madrigali di Giandomenico La Martoretta nell'*Index* di Parma del 1580, insieme ai libri di musica basati sui sonetti antiavignonesi di Petrarca. La censura dei versi di Aretino presenta alcuni aspetti interessanti per la comprensione dei procedimenti seguiti dai censori, mai lineari, giacché alle volte non tutte le composizioni furono cancellate o strappate (si salvò, per esempio, un capitolo a Carlo V in un esemplare pisano); o venne cancellato il nome ma si lasciò integro il testo; o viceversa fu cancellato il testo, ma non il nome nella tavola; o si strappò il testo ma si lasciarono nella tavola l'*incipit* e le iniziali *P. A.* Infine si nota che alcune espurgazioni di esemplari veneziani furono fatte con un tipo di inchiostro che permetteva la lettura del testo senza alcuna difficoltà, mentre i censori romani usavano drasticamente le forbici.

In diversi esemplari conservati in biblioteche italiane e spagnole si sono riscontrate espurgazioni di vario genere che toccano l'opera e/o il nome di numerosi poeti, alcuni dei quali figurano negli Indici o nelle liste censorie, ma altri no, e si deve dunque pensare all'azione individuale di zelanti censori. Queste espurgazioni sono la spia di quanto fosse attento e capillare il controllo esercitato sulla poesia profana. Risultano espurgati testi dei seguenti poeti messi all'Indice: Alamanni, Aretino, Bembo, Della Casa, Ludovico Domenichi, Doni, Franco, Parabosco, Francesco Sansovino, Tansillo e la raccolta di *Rime* del 1547. Di Luigi Alamanni furono strappati o cancellati diversi sonetti, la «Favola di Narcisso» e le stanze per Chiara Fermi in quattro esemplari della Biblioteca Marucelliana di Firenze, della BNM (copia proveniente da un fondo italiano), della Biblioteca Universitaria di Pisa e della BAV. Alamanni fu condannato nella lista di Parma del 1580

(«Barchiello d'Antonio Allemani, Sonet. Rime con il Doni, e Ludovicus Alemanus, natione Italus, multa edidit contra Eucharistiam»), e fece il suo ingresso nell'*Index* del 1590 come autore, cioè con tutta la sua opera (ILI: IX, nn. 361, 0121). Inoltre faceva parte del circolo dei poeti presi di mira dalle liste e dagli Indici del 1590 e del 1593 a causa delle sue satire (in *Sette libri di satire di Lodovico Ariosto. Hercole Bentivogli. Luigi Alamanni. Pietro Nelli. Antonio Vinciguerra. Francesco Sansovino. E d'altri scrittori. Con un discorso in materia della satira*, Venezia, Francesco Sansovino, et C., 1560); i compagni di sventura furono Ludovico Ariosto (con speciale accanimento contro la satira V, che fu condannata anche in Spagna, ILI: VI, 1967), Ercole Bentivoglio, Pietro Nelli, Antonio Vinciguerra e Sansovino (ILI: IX, nn. 485, 486, 487, 489, 0392, 0433, 0435). Di Aretino si registra il numero più elevato di espurgazioni in 19 esemplari di 14 edizioni o emissioni diverse dei libri dove figurano le sue composizioni (*Rime diverse di molti eccellentissimi autori. Libro primo,* Venezia, Giolito, 1545, 1546, 1549; *Libro terzo delle rime di diversi nobilissimi et eccellentissimi autori,* Venezia, al Segno del Pozzo, 1550; *Rime di diversi illustri sig. napoletani e d'altri nobilissimi intelletti. Terzo libro*, Venezia, Giolito, 1552; *Libro quinto*, 1552, 1555; *Rime di diversi eccellenti autori raccolte da i libri da noi altre volte impressi tra le quali se ne leggono molte non più* vedute, Venezia, Giolito e fratelli 1553; *Prima parte delle stanze di diversi illustri poeti, Venezia,* Giolito e fratelli, 1560, 1563(1), 1563(2), 1563(3), conservate in BAB, BAV, BMV, BNF, BNM, NLC, Biblioteca Marucelliana di Firenze, Biblioteca Universitaria di Pisa e Archivio di Stato di Lucca. Di Bembo risultano espurgate le «Stanze d'amore» in due esemplari della BAV e della BMV. Le *Rime e prose* di Brevio risultano espurgate in un esemplare della Biblioteca Corsianiana e dei Lincei di Roma. Un esemplare veneziano della BMV presenta la mutilazione delle cinque novelle che precedono il *Belfagor*, ma curiosamente quest'ultima non soffre interventi ed è stata incollata alle rime, ugualmente pulite da correzioni o tagli. La censura si è forse estesa anche alle cc. 1-2 strappate dall'esemplare della Biblioteca Palatina di Parma della *Oratione di Isocrate, del governo de regni, a Niccocle re di Cipri* (Venezia, Curzio Troiano Navo, 1542), dato che dalla dedicatoria si evince che il traduttore era Brevio (il testo figura fra le sue *Prose*). Di Della Casa si ha traccia di censure in esemplari della Biblioteca Universitaria di Pisa e della BAV. Quattro sonetti amorosi del poligrafo Domenichi (alla cui iniziativa si doveva la formazione della collezione di *Rime* e di *Stanze*) vennero strappati in un esemplare oggi alla BNM ma proveniente da un fondo italiano; curiosamente rimasero integri due sonetti spirituali in cui l'autore sosteneva che le opere non valgono nulla se Dio non infonde la sua grazia. L'espurgazione può essere legata alla sua condanna come eretico nel febbraio del 1552 per avere tradotto e pubblicato clandestinamente i *Nicodemiana* di Calvino; salvatosi per intercessione, fra gli altri, di Renata di Francia, Domenichi fu protetto da Cosimo I de' Medici che lo nominò storiografo ufficiale di Firenze (Garavelli 2004). Come editore egli entrò nella lista di Parma in virtù delle «Facetie, motti e burle di diversi signori, hic liber fuit omnino reiectu»; il volumetto, il cui nucleo centrale derivava da Angelo Poliziano (*Facetie e motti arguti di alcuni eccellentissimi ingegni, e nobilissimi signori*, Firenze, Lorenzo Torrentino, 1548), fu ristampato con diversi titoli fino al 1566 e condannato a essere espurgato negli Indici del 1590 e del 1593 (ILI: IX, nn. 225, 0244, 0318 e p. 753). Di Doni fu tagliato un sonetto in un esemplare della BAB. Di Franco in un esemplare fiorentino fu cancellato l'unico suo sonetto inserito nel *Libro quarto delle rime di diversi eccellentiss. autori nella lingua volgare,* Bologna, Anselmo Giaccarello; ma nessuno degli esemplari visionati de *Il sesto libro delle rime di diversi ecccellenti autori* (Venezia, al Segno del Pozzo, 1553), dove si ha una corrispondenza di Franco con Tansillo, presenta espurgazioni. Autore, più volte censurato, Franco subì due processi, il secondo dei quali, aperto a causa delle pasquinate stilate alla morte di Paolo IV, lo portò all'impiccagione nel marzo 1570. *Delle Rime di M. Nicolò Franco contro Pietro Aretino, et de la Priapea del Medesimo* (Casale Monferrato, 1541; s.n.t., 1546; *Idem, colla giunta di molti sonetti nuovi,* [Basilea, Michele Grineo], 1548), entrarono negli Indici romani del 1559 e del 1564, passando poi come «Priapea falso inscripta Virgilio» nell'*Index* di Anversa nel 1570 e in quello spagnolo di Quiroga del 1583. Nelle liste di Parma e di Torino (1580) e di Napoli (1583) appaiono i suoi *Dialogi piacevoli* (Venezia, Giolito, 1545), e *La Philena. Historia amorosa ultimamente composta* (Mantova, Giacomo Ruffinelli, 1547), che entrarono negli Indici romani del 1590 e del 1593, dove la condanna venne ampliata (secondo la dicitura della lista di Parma) a «tutte le opere» (ILI: VI, nn. 1323, 1481 e p. 478; VII, n. 248; VIII, n. 782 e pp. 628-629; IX, nn.160, 214, 392, 0322; Mercati 1955). Di Parabosco risultano strappati cinque sonetti, due madrigali e una ballata in un esemplare della BNM proveniente da un fondo italiano. Di Sansovino un sonetto amoroso (*Dolce mio ben, se la mia stella e Amore*) soffrì i rigori dell'inchiostro del censore in due esemplari, uno fiorentino e uno pisano. Dell'autore si vietarono diverse opere nella lista di Parma del 1580 e se ne condannarono all'espurgazione negli Indici romani del 1590 e del 1593: *Le Cento novelle scelte dei più nobilissimi scrittori* (Venezia, Francesco Sansovino, 1561, ILI: IX, 125, 394, 396, 488, 048, 0300, 0243, 0358); *Delle lettere amorose di diversi huomini illustri libri nove* (Venezia, Giorgio Cavalli, 1565); *Le lettere sopra le dieci giornate del Decamerone di M. Giovanni Boccaccio* (Venezia, Baldassare Costantini, 1543, ILI: IX, nn. 224, 352, 482, 0124, 0242, 0357, 0370, 0371); *Dell'historia universale dell'origini et impero de' Turchi* (Venezia, Francesco Sansovino, 1560-1561, ILI: IX, nn. 221, 284, 0241, 0356). Negli Indici del 1590 e del 1593 Sansovino figura inoltre, insieme con Francesco Guicciardini e a Lottini, come autore presente negli *Avvedimenti civili et Concetti politici* (ILI: IX, nn. 0243, 0358, 048, 0300, 0241, 0356, 0242, 0357 e pp. 752-753). Di Tansillo, in conseguenza della censura, risulta espurgato «Il Vendemmiatore» in esemplari vaticani e fiorentini; in uno bolognese si registra inoltre la cancellatura dell'*incipit* di 18 sonetti nella tavola e la mutilazione delle carte corrispondenti ai testi. Il segno della proibizione delle *Rime di diversi nobili huomini et eccellenti poeti nella lingua thoscana. Libro secondo* (Venezia, Giolito) è rimasto in un esemplare della seconda edizione del 1548 (BAB, 8 D VI 27), con il frontespizio mutilo della dicitura *Libro secondo*; altri due esemplari nella BAV però sono incolumi.

Risultano poi espurgati testi dei seguenti poeti che non erano stati messi all'Indice: Alessandro Campesano, Bernardo Cappello, Annibal Caro, Vittoria Colonna, Lodovico Dolce, Egidio da Viterbo, Fabio Galeota, Francesco Maria Molza, Alessandro Piccolomini. Di Campesano sono colpiti quattro sonetti in un esemplare della BNM proveniente da un fondo italiano. Di Cappello il sonetto in morte di Bembo *Né tanto pianse mai novella sposa* in due esemplari della BAV e della BMV. Di Caro si registra la sistematica espunzione dei suoi testi (o di testi a lui indirizzati, come un sonetto di Angelo di Costanzo) in un esemplare della BAB; la censura potrebbe essere legata all'*Apologia contra Lodovico Castelvetro*. Non tutti i censori poi rispettarono l'alto rango di Vittoria Colonna, e così vennero strappate le stanze 1-20 del poema *Quando miro la terra ornata e bella* (da attribuire però a Veronica Gambara) in un esemplare della BAV. Di Dolce è stato cancellato l'aggettivo *santo* nel sonetto di *Vien santo Bacco, e le tue belle corna* nello stesso esemplare madrileno che censura Alamanni, Campesano, Domenichi e Parabosco. Del cardinale Egidio fu strappato il poema *Della pudicizia* in un esemplare della BAV. In un esemplare della NLC delle *Rime di diversi illustri sig. napoletani e d'altri nobilissimi intelletti. Terzo libro* del 1552 si registra la cancellatura del verso 9 della *Elegia a Violante* di Galeota, *O Dio dishonorato, o Dio di pietra*, dove il dio invocato è Amore, e fu l'intervento decontestualizzante del censore a trasformare il senso delle parole in bestemmia. Un secondo sonetto di Galeota, *Corse presontuosa e destra mano*, risulta espurgato in un esemplare della BAB. Le espurgazioni potrebbero mettersi in relazione con le disavventure

di Mario Galeota, inquisito nel 1548 e processato per ben tre volte nel 1552, 1555 e 1565-1566 come valdesiano (Lopez 1976); fatti questi che possono avere spinto all'intervento un censore zelante. I testi furono pubblicati durante il processo, nel 1552, ragione che potrebbe avallare lo scambio del nome (Cerrón Puga 2009a: *s. v.* «Galeota»). Di Molza vennero strappati tre poemetti in stanze in un esemplare della BAV: il «Ritratto della S. Giulia Gonzaga» (st. 13-36); «Al Cardinale Ippolito de' Medici» (st. 13-20); i 12 versi finali della «Ninfa Tiberina». Inoltre, alle pp. 403-404 di un esemplare della BAB sono stati espurgati due sonetti, *Come cerva cui sete in su l'Aurora* e *Anni vent'uno ha già rivolto il cielo*. Come nel caso di Vittoria Colonna, non risulta niente a carico dell'autore negli Indici che possa spiegare la censura. Di Piccolomini vennero tagliate in un esemplare bolognese le quartine del sonetto *Bonfadio mio, che con stil chiaro e pieno*, pubblicato prima della condanna a morte dell'amico Jacopo Bonfadio (eseguita il 19 luglio 1550), e di nuovo nel 1552 nelle *Rime*. Bonfadio era stato accusato formalmente di sodomia, ma dietro tale accusa si celava quella più grave di eresia.

Conclusioni

Di tutte le censure fatte al *corpus* testuale delle antologie di lirica petrarchista possono essere considerate di contenuto strettamente letterario, stando ai canoni imposti dalla regola VII tridentina, quelle fatte alle *Stanze di diversi illustri poeti*, cioè l'espunzione del «Vendemmiatore», poema erotico di Tansillo, e l'anonimato imposto ai poemetti amorosi di Bembo e di Egidio da Viterbo che vengono così inglobati nel genere della poesia *piacevole* o per meglio dire lasciva. Gli autori più danneggiati risultano dunque Bembo, il vate petrarchista per eccellenza, un generale degli agostiniani, e il devoto imperiale Tansillo, che avrebbe lavato anni dopo il peccato di gioventù componendo le *Le lacrime di San Pietro*. Tutti gli altri casi obbediscono a diverse ragioni le cui scaturigini non sempre sono facili da individuare ma che appaiono legate per lo più a questioni religiose o politiche, come si evince dall'analisi delle *Rime di diversi nobili huomini et eccellenti poeti nella lingua thoscana. Libro secondo* condannate dalla lista di Parma del 1580 o dai casi di Parabosco e Castelvetro. Ma l'analisi delle censure di queste sillogi impone necessariamente quella delle censure all'opera dei singoli 467 rimatori che vi presero parte, e fra questi si osserva che furono coinvolti direttamente o indirettamente un elevato numero di poeti, alcuni dei quali di prim'ordine come Alamanni, Caro, Cappello, Vittoria Colonna o Molza. Le censure furono dunque trasversali, e toccarono non solo personaggi vicini alle idee riformate, ma anche sinceri cattolici o addirittura monsignori come Brevio e Della Casa. La vicenda della proibizione postuma della poesia di Della Casa, uno dei migliori poeti del secolo, offre uno squarcio nitido sul *modus operandi* dei censori poiché il bersaglio iniziale (nell'*Index* del 1559) erano i *poemata* di contenuto erotico, e dunque si trattava di una censura *letteraria*; ma negli Indici del 1590 e del 1593 si condannavano all'espurgazione «li Versi e Rime», non distinguendo più fra poesia erotica (le terze rime) e poesia amorosa e morale (il canzoniere petrarchista, con un forte influsso di Orazio). Il criterio *letterario* era, d'altronde, un macigno visto che, come riporta nel 1609 Aurelio Ferretti, Della Casa «morì sotto il Pontificato di Paolo IV, che l'adoperava molto in Roma, & è voce, che se non fossero stati li componimenti suoi burleschi, & lascivi, che si sono traslaciati, & alcuni de' sonetti non havessero bisogno di lima, che saria stato Cardinale» (*Delle rime piacevoli del Berni, Casa, Mauro, Varchi, Dolce, et d'altri auttori; li quali sopra varii soggetti capricciosi hanno mostrato la bellezza de gl'ingegni loro. Libro primo*, Vicenza, F. Grossi, 1609, cc. A4*v*-5*r*, «Chiarezze sopra gli auttori posti in questo Libro Primo»). Ma il primato fra gli autori censurati va senza dubbio ad Aretino, modello di nuovo letterato che per primo aveva fiutato i pericoli a cui andava incontro, visto quanto scriveva a Paolo Giovio nel febbraio 1545 quando venne a sapere «che tre Prelati (forse per ovviare il Concilio) han mosso querela a N. S. acciò la sua beatitudine gli conceda potestade sopra lo incendio de le mie cristiane, religiose e catoliche scritture [...]. Io, che sono ascesso a la fama per virtù, fortemente istupisco che gli assunti al grado per malizia non pigliano più tosto impresa che il pontifice remuneri me per sì laudabili opere, che tor in cura che esse per bontà loro male arrivino» (Aretino 1990: I, 566-567). Di questo Aretino sfrontato, sferzante e libero si tenterà di cancellare la memoria e i testi, come si riscontra nei numerosi esemplari di rime che contengono qualche suo sonetto.

Per i censori del XVI e XVII secolo colpire i poeti petrarchisti, e dunque i poeti, i letterati, gli uomini e le donne che formavano la comunità culturale italiana in generale, era parte di un disegno complessivo, di una missione che si riteneva sacra ma la cui ultima finalità era forse quella che Paolo Sarpi individuava con lucida chiarezza: «sotto colore di fede e religione, sono vietati con la medesima severità e dannati gl'autori de' libri, da' quali l'autorità del prencipe e magistrati temporali è difesa dalle usurpazioni ecclesiastiche, dove l'autorità de' concilii e de' vescovi è difesa dalle usurpazioni della corte romana, dove le ipocrisie e tirannidi, con quali, sotto pretesto di religione, il popolo è ingannato o violentato, sono manifestate. In somma non fu mai trovato il piú bell'arcano per adoperare la religione a far gl'uomini insensati» (Sarpi 1974: II, 756).

(M.L. Cerrón Puga)

Vedi anche

Aretino, Pietro; Bembo, Pietro; Castelvetro, Ludovico; Censura libraria; Della Casa, Giovanni; Domenichi, Ludovico; Franco, Nicolò; Galeota, Mario; Gesuiti, Spagna; Giolito de' Ferrari, Gabriele; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Indici dei libri proibiti, Roma; Indici dei libri proibiti, Spagna; Letteratura italiana; Letteratura spagnola; *Monarchia*; Musica; Parabosco, Girolamo; Pineda, Juan de; Stampatori; Tomitano, Bernardino; Varchi, Benedetto; Vergerio, Pier Paolo

Bibliografia

Aretino 1990, Asensio 1988, Bingen 1994, Brizzolara 1898, Cantimori 1975(a), Cantimori 2002, *Catalogus librorum* 1559, Cerrón Puga 1998, Cerrón Puga 1999, Cerrón Puga 2003, Cerrón Puga 2009, Cerrón Puga 2009(a), Cerrón Puga 2010, Chastel 1983, Corsaro 1989, Flacius Illiricus 1556, Fontanini-Zeno 1753, Fragnito 1999, Garavelli 2004, Godman 1998, Harris 1991, ILI, *Index* 1559, *Index* 1564, *Index* 1580, *Index* 1590, *Index* 1593, *Index* 1596, *Index Quiroga* 1583, *Index Quiroga expurgatorius* 1584, *Index Sandoval* 1612, *Índex Zapata* 1632, Lopez 1976, Melzi 1848-1859, Mercati 1955, *Novissimus Index* 1640, *Novissimus Index Marin* 1707, *Novissimus Index Pérez de Prado* 1747, *Novissimus Index Sotomayor* 1667, Pertile 1993, Petrarca 1555, Petrarca 1581, Piur 1925, Reusch 1883-1885, Rojas 2000, Romei 1984, Rozzo 2000(b), Russell 1978, Sarpi 1974, Sorrentino 1933, Stussi 1994, Vergerio 1554(a), Vergerio 1557, Vergerio 1560, Vergerio 1563, Vignale 1999, Virgili 1881, Vogel 1977

Petre, Maude Dominica - Maude Petre (4 agosto 1863-16 dicembre 1942) è, insieme a George Tyrrell e a Friedrich von Hügel, la rappresentante più in vista del movimento modernista inglese. Discendente di una nobile famiglia cattolica, riceve un'educazione cattolica vittoriana classica. A ventidue anni, spinta da una crisi spirituale, si trasferisce a Roma, dove soggiorna alcuni anni studiando filosofia scolastica e teologia. Nel 1890 inizia il noviziato nella Società delle Figlie di Maria, una congregazione religiosa che non prevede l'abito religioso né obbliga a una vita di comunità. Dopo aver preso i voti, nel 1896 ne diventa la superiora a Londra, e dal 1900 al 1905 la provinciale per l'Inghilterra e l'Irlanda.

L'amicizia di von Hügel e l'incontro, nel 1900, con Tyrrell, cam-

biano la vita di Maude Petre. Assieme a loro la donna inizia una riflessione sulla necessità di un rinnovamento della Chiesa romana e a interrogarsi sul significato dell'autorità e dell'obbedienza. Nel 1902 pubblica *The Temperament of Doubt* e l'anno seguente *Where Saints Have Trod. Some Studies in Asceticism*. Al centro del suo interesse è il problema della convivenza pacifica fra Chiesa cattolica e mondo moderno. Assai rapidamente entra in contatto con quelli che saranno considerati i maggiori modernisti europei (tra gli altri Ernesto Buonaiuti, Alfred Loisy, Henri Bremond, Paul Sabatier e Giovanni Semeria) e con molti intellettuali di fama, attraverso una vasta produzione epistolare che affianca i suoi scritti come luogo di riflessione filosofica, religiosa, teologica ed esegetica.

Il progressivo irrigidimento delle autorità romane e la repressione, dopo il 1907, del 'modernismo' non lasciarono indenne la sua figura. Nel 1903 infatti iniziano per *miss* Petre i problemi con la Società delle Figlie di Maria, che lascerà all'inizio del 1908, subito dopo la pubblicazione senza *imprimatur* della raccolta di saggi *Catholicism and Independence. Being Studies in Spiritual Liberty*. Gli accenni a un'obbedienza verso l'autorità subordinata alla coscienza personale dovettero apparire inaccettabili alla sua Congregazione religiosa e al Sant'Uffizio. Il primato della coscienza sull'obbedienza fu ribadito in *An Open Letter to My Fellow Catholics* (1910). Con la lettera, pubblicata da diversi giornali e riviste, Maude Petre reagì alla richiesta fattale come sola laica di prestare il giuramento antimodernista prescritto dal *motu proprio* papale *Sacrorum antistitum* (settembre 1910). Il rifiuto le valse il divieto di accostarsi ai sacramenti nella sua diocesi. Da allora, influenzata dai cambiamenti del cattolicesimo inglese avvenuti alla fine del XIX secolo, Maude Petre diventa, a sua volta, agente originale del rinnovamento in nome di un cattolicesimo aggiornato, che la donna vorrebbe liberale, pacificato con l'autorità, con la modernità e con la scienza, colto, europeo, proteso verso il futuro, ma anche ancorato alla tradizione e impregnato di misticismo.

La pubblicazione per sua cura dell'autobiografia di Tyrrell (*Autobiography and Life of George Tyrrell*, 1912) e l'immediata messa all'Indice del volume non arrestò l'attivismo di Maude Petre. Iniziò così a collaborare alle attività culturali di Paul Desjardins partecipando alle *Décades* di Pontigny e dirigendo il *Foyer d'études et de repos*, luogo d'incontro e dibattito di professori e studenti europei, e a riflettere sul significato della crisi 'modernista'. Nel 1918 diede alle stampe *Modernism. Its Failure and its Fruits*. Fervida scrittrice, in tutto il periodo fra le due guerre scrisse moltissimi saggi di storia religiosa, di teologia, di letteratura e di politica, nonché articoli e volumi nei quali ripercorse le vicende degli amici modernisti, trovando il tempo per redigere la sua autobiografia (*My Way of Faith*, 1937) e una biografia spirituale di Loisy (che uscirà dopo la sua morte, nel 1944). Nel 1939, ormai quasi ottantenne, si vide ancora respingere dal papa la richiesta che le fosse tolto il divieto di accostarsi all'eucaristia inflittole molti anni prima. La Chiesa, ella disse, non riusciva ancora a vedere che i suoi figli erano diventati adulti e che da tempo non c'era più bisogno di continuare a trattarli come bambini.

(I. Biagioli)

Vedi anche

Buonaiuti, Ernesto; Loisy, Alfred; Modernismo; Semeria, Giovanni; Tyrrell, George

Bibliografia

Biagioli 2000, Biagioli 2007, Crews 1984, Kelly 2003, Leonard 1991, Petre 1912

Petrucci, Pier Matteo - Per l'originalità della sua elaborazione teorica e l'ampiezza delle sue reti di relazioni, l'oratoriano Pier Matteo Petrucci (1636-1701) è probabilmente la figura di maggior rilievo del cosiddetto quietismo italiano del Seicento. Nato a Jesi il 20 maggio del 1636 dai nobili Giambattista Petrucci e Aurelia Stella, dopo gli studi di Retorica, Filosofia e Diritto, conseguì la laurea *in utroque Iure* presso l'Università di Macerata. Il 2 febbraio del 1661, a Jesi, entrò nella Congregazione dell'Oratorio di San Filippo Neri e fu ordinato prete il 14 marzo seguente. Alcuni anni dopo fu mandato a Venezia, con l'incarico di ristabilire la pace nella Congregazione, turbata da alcune diatribe, e al suo ritorno a Jesi, nel 1678, fu eletto preposito della sua Congregazione. Dopo avere a lungo collaborato con i vescovi Alderano Cybo (poi cardinale e segretario di Stato di Innocenzo XI) – di cui fu segretario –, e Lorenzo Cybo, nel 1681, per intervento di Alderano, fu nominato da Innocenzo XI alla cattedra episcopale aesina. Per tutta la vita si dedicò a un'intensa attività di predicazione, di catechesi e, soprattutto, di direzione spirituale, documentata anche da alcune delle sue opere a stampa, come i volumi di *Lettere e trattati spirituali e mistici […] molto utili all'anime, che aspirano alla interna perfettione […]*, edite per la prima volta a Jesi, per i tipi di Claudio Perciminei, stampatore vescovile, nel 1676 (l'opera ebbe poi diverse edizioni veneziane presso Giovanni Giacomo Hertz: 1678-1679, 1681, 1685). Rivolse una particolare attenzione alle comunità religiose femminili: come coadiutore di Alderano Cybo contribuì alla fondazione, a Jesi, di un Conservatorio per le penitenti e da vescovo, nel 1684, del monastero della SS.ma Trinità, di regola carmelitana. Per Petrucci, la cui spiritualità appare fortemente improntata a quella di Teresa d'Ávila e di Juan de la Cruz, la comunità delle carmelitane di Jesi divenne presto il luogo d'elezione del proprio insegnamento spirituale e mistico, come testimoniano molte delle lettere a stampa e manoscritte. Durante gli anni di episcopato si impegnò strenuamente in un'azione di riforma disciplinare del clero (proibendo il gioco, la bestemmia, le mascherate, l'uso delle armi, promuovendo una più solida istruzione degli ecclesiastici e richiamandoli alla preghiera e alla pietà di vita), convocò due Sinodi – nel 1683 e nel 1685 – e portò a compimento due visite pastorali (1681 e 1694). Contemporaneamente si dedicò alla stesura delle sue opere spirituali, tra le quali, oltre alle già citate *Lettere spirituali*, ricordiamo: *La Vergine Assunta, novena spirituale […]*, Macerata, Zenobi, 1673; i *Sette punti di christiana perfettione del venerabile padre F. Giouanni Taulero dell'Ordine de' Predicatori, dottore illuminato con le dichiarationi di Pier Matteo Petrucci della Congreg. dell'Oratorio di Iesi […]*, Macerata, Zenobi, 1673; le *Meditationi et esercitii pratici di varie virtù per preparatione al S. Natale […]*, Macerata, Zenobi, 1674; le *Poesie sacre e spirituali […]*. Jesi, Perciminei, 1675; *I mistici enigmi disvelati […]*, Jesi, Perciminei, 1680 – commento di un sonetto dello stesso Petrucci, sotto forma di regola di vita interiore per le anime contemplative –; *La contemplazione mistica acquistata […]*, Jesi, Perciminei, 1681; Le *Lettere brieui, spirituali e sacre […]*, Venezia, Hertz, 1682; *Il nulla delle creature e'l tutto di Dio […]*, Jesi, Perciminei, 1682 – opera dedicata a Caterina da Genova (presenza importante nella spiritualità petrucciana), nel cui processo di canonizzazione Petrucci fu chiamato dalla Congregazione dei Riti a pronunciarsi, in quanto esperto di teologia mistica.

Nella stagione della 'bufera quietista' la preferenza accordata da Petrucci al cammino mistico nella via alla perfezione religiosa – espressa in modo particolarmente esplicito nell'opera *La contemplazione mistica acquistata*, trattatello con il quale prese posizione nelle accese polemiche sorte intorno alla *Guía* di Miguel de Molinos, schierandosi in difesa dell'orazione mistica –, attirò sull'oratoriano i sospetti dell'Inquisizione romana, malgrado le sue amicizie con importanti membri della Curia cardinalizia e le simpatie di cui godeva presso Innocenzo XI. Il suo nome, inoltre, era già comparso più volte, in quegli anni, nel corso di inchieste e processi inquisitoriali contro gruppi di spirituali sospetti di pelaginismo e di quietismo in diverse aree della Penisola (Toscana, Veneto, Lombardia, Marche, Umbria, Lazio, Campania), con i quali Petrucci era in corrispondenza epistolare. Nel 1686 a Bologna fu stampata un'opera di Petrucci dal titolo *La scuola d'orazione […]*, che scatenò una feroce polemica, nella quale intervennero fra gli altri i

gesuiti Antonio Caprini e Domenico Brunacci e l'oratoriano Francesco Marchese, che attaccarono con veemenza le dottrine di Petrucci. Diversi *pamphlets* pro e contro la sua persona e le sue opere vennero stampati in diverse città italiane. Fu probabilmente con l'intenzione di proteggerlo che il 2 settembre del 1686, dunque nel pieno della battaglia del Sant'Uffizio romano contro il quietismo (Molinos era già in carcere da più di un anno ed erano già in corso le indagini su Petrucci), il pontefice lo nominò cardinale. Ma tale nomina non fu sufficiente a risparmiargli il processo inquisitoriale: pochi mesi più tardi, infatti, nel maggio del 1687, i cardinali inquisitori decisero di sottoporre a esame le sue opere, mentre un mese dopo il papa affidò la delicata questione a una commissione particolare (formata dai cardinali Cybo, Pietro Vito Ottoboni, Decio Azzolini e Girolamo Casanate, ai quali vennero più tardi affiancati Lorenzo Brancati di Lauria e Raimondo Capizucchi), i cui lavori terminarono nell'ottobre dello stesso anno. Tra i qualificatori incaricati di vagliare gli scritti di Petrucci erano i minori conventuali Lorenzo Fabri e Carlo Varese, i carmelitani Luis Pérez de Castro e Onorio dell'Assunzione, e poi il commissario del Sant'Uffizio Tommaso Mazza e il generale dei domenicani Antonin Cloche. Fu infine presentata al pontefice una lista di 54 proposizioni che il cardinale avrebbe dovuto ritrattare, estratte da diverse sue opere a stampa (ristampate e riedite più volte, a Jesi, Venezia, Genova e a Bologna), assimilate alle proposizioni di Molinos già condannate. I punti principali riguardavano in particolare le dottrine della 'annichilazione attiva', della 'mortificazione passiva', la presunta impeccabilità raggiunta nello stato contemplativo e l'annullamento della libera volontà dell'uomo. La ritrattazione avvenne in forma privata nelle mani di Alderano Cybo il 17 dicembre del 1687, mentre la maggior parte delle opere fu proibita con un decreto dell'Inquisizione del 5 febbraio 1688. Intanto a gennaio di quell'anno era stato permesso a Petrucci di tornare a Jesi. Alla morte di Innocenzo XI (1689) il nuovo papa Alessandro VIII Ottoboni sospese Petrucci dalla giurisdizione episcopale e inviò a Jesi il vicario apostolico e commissario del Sant'Uffizio Orazio Perozzi, con il compito di indagare sulla diffusione del quietismo in quella diocesi, in particolare negli ambienti più vicini al vescovo. Seguirono quattro anni di inchieste, processi, carcerazioni, che colpirono laici ed ecclesiastici, uomini e donne di diversa condizione, per lo più discepoli del cardinale, tra i quali don Camillo Evangelisti dal Poggio San Marcello, il domenicano Domenico da Matera, le laiche Bernardina Sartarelli da Montecarotto, Settimia Frontini da Corinaldo e Anna Maria Illuminati da Monte Novo, il priore Francesco Benigni, don Nicolò Braccolini. Malgrado una parziale riabilitazione da parte di Innocenzo XII (1691) – che gli affidò alcuni incarichi come quello di visitatore apostolico a San Severino Marche (1694) –, da quel momento Petrucci fu di fatto esautorato dalle funzioni episcopali e tenuto lontano dalla diocesi per lunghi periodi, fino a che nel 1696 rinunciò definitivamente all'episcopato. Morì a Montefalco il 5 luglio del 1701.

(A. Malena)

Vedi anche

Casanate, Girolamo; Innocenzo XII, papa; Molinos, Miguel de; Pelagini; Quietismo

Bibliografia

Cavicchioli-Stroppa 2006, Dudon 1914, Dudon 1921, Garrido 1988, Guarnieri 1965(a), Petrocchi 1948, Urieli 1977, Zovatto 1984

Piacenza - I frati domenicani si insediarono a Piacenza nel 1220 dove costruirono la loro chiesa, intitolata a San Giovanni in Canale, con annesso convento. Su pressione del cardinal legato per la Lombardia, Ugolino da Anagni (futuro papa Gregorio IX), preoccupato per il dilagare in città dell'eresia (catari, poveri lombardi, valdesi, ecc.), fu subito istituito il tribunale dell'Inquisizione. La sua attività poté tuttavia esplicarsi solo nei periodi in cui furono al governo i nobili guelfi, poiché i popolari ghibellini la avversarono quasi sempre. Nel 1230 il podestà Raimondo Zocula, bolognese, rappresentante di un governo filopapale, agendo, secondo il cronista piacentino Pietro da Ripalta, da braccio secolare del tribunale dei domenicani, «comburri fecit plures hereticos vocatos catarros» (Da Ripalta 1995). Quando nel 1233 salirono al governo i popolari guidati dal nobile Ubertino Landi, ed essendo podestà una sua creatura, il milanese Lantelmo Manieri, l'azione inquisitoriale subì una battuta d'arresto: in particolare, nell'ottobre di quell'anno, durante una predica del domenicano Rolando da Cremona, gli eretici presenti presero a tumultuare aggredendo perfino il predicatore, e un monaco benedettino che voleva difenderlo fu ferito mortalmente. La punizione dei rei fu sottratta all'Inquisizione e fu affidata al vescovo che, dichiarandosi incompetente a giudicarli, li trasferì a Roma. Né maggiore efficacia ebbero nel secolo successivo l'azione del tribunale dei frati predicatori e la predicazione antiereticale dei francescani, in forte conflitto con il clero secolare della città e con l'autorità diocesana che ne temeva la concorrenza. Anche sotto il governo di stampo nettamente ghibellino dei Visconti di Milano (1313-1402), la repressione delle eresie, sempre molto vive specie nel popolo minuto, non risulta assolutamente contrastata.

Dal 1402 al 1512, anno in cui la città cadde sotto il dominio della Chiesa, l'attività inquisitoriale rimase seriamente compromessa, vuoi per il protrarsi dello scisma d'Occidente che indebolì tutte le istituzioni ecclesiastiche, vuoi per la crisi dello Stato di Milano dopo la morte di Gian Galeazzo Visconti (1402) che gettò per vari anni la città nella più assoluta anarchia. Non meno peso esercitò infine la grave crisi che attraversò il convento di San Giovanni in Canale governato da un gruppo di frati conventuali giunti agli estremi di una vita mondana e dissoluta e decisi a impedire, anche con le armi, l'ingresso dei frati osservanti. Su pressione dell'autorità vescovile e di quella ducale furono espulsi nel 1481 *manu militari*.

Il cronista e inquisitore cinquecentesco Umberto Locati, nella sua cronaca del 1564, riferisce di cinque esecuzioni capitali, mediante il rogo, di eretici e di stregoni, e della fustigazione di altri due individui colpevoli di riti satanici. L'emanazione della bolla *Licet ab initio* nel 1542 non produsse effetti immediati poiché, qualche anno dopo, Parma e Piacenza furono infeudate a Pier Luigi Farnese, figlio di Paolo III. Pur gonfaloniere della Chiesa, il nuovo duca poco si curò degli affari ecclesiastici, nonostante al suo ingresso in città avesse promulgato un indulto generale che escludeva esplicitamente gli eretici. La paralisi dell'ufficio dell'Inquisizione piacentina, che comprendeva anche Crema (non ancora diocesi), divenne pressoché totale quando, dopo la congiura nobiliare che portò all'uccisione di Pier Luigi (1547), il governo di Piacenza passò nelle mani del governatore cesareo di Milano Ferrante Gonzaga. Costui pretese e ottenne che i reati di eresia fossero di competenza del foro civile. L'inquisitore agostiniano Callisto Fornari denunciò ripetutamente, ma inutilmente, la collusione della nobiltà piacentina con i circoli ereticali cittadini, che godevano dell'aperto appoggio della governatrice di Piacenza Isabella Bresegna Manrique de Lara, calvinista, poi esule Oltralpe. Così quando il pellicciaio Casablanca di Bassano del Grappa, nel 1550, si mise a predicare apertamente sulla piazza Maggiore idee eterodosse, fu sottratto all'Inquisizione e, trasferito a Milano, fu condannato e impiccato per ordine di Ferrante Gonzaga. Col ritorno dei Farnese a Piacenza (1556) l'ufficio inquisitoriale, grazie al pieno appoggio dei regnanti, fu messo in condizione di svolgere il suo compito in autonomia giurisdizionale, trovando nel governo ducale il braccio secolare. In tale situazione si trovò fino alla soppressione napoleonica nel 1804, con la sola eccezione degli anni dal 1768 al 1780 quando, in linea con gli indirizzi giurisdizionalisti del duca Filippo Borbone e del suo primo ministro Guillaume Du Tillot, fu temporaneamente abolito.

Particolarmente efficace fu la gestione dell'inquisitore piacentino Umberto Locati (1560-1565), chiamato poi da Pio V nel 1566 a reggere l'ufficio di commissario generale della Congregazione romana del Sant'Uffizio. Locati fu l'autore del primo trattato italiano di procedura inquisitoriale, scritto nel 1565, conservato manoscritto nella Biblioteca Comunale di Piacenza, e pubblicato nel 1568 sotto il titolo *Opus quod iudiciale inquisitorum dicitur* (riedito con alcune aggiunte nel 1570). Egli seppe rintracciare e condannare durante il suo governo ben trenta eretici, sradicando, a suo dire, l'eretica pravità dal contado e dalla città di Piacenza. La proverbiale rigidità di questo giudice e del suo successore pure piacentino, Tommaso da Ripalta, se da un lato non concesse sconti ai popolari e ai notai relapsi (tipico è il caso di Alessandro e Taddeo Caverzago, il primo cremato vivo e il secondo scappato a Ginevra), dall'altro rinviò a Roma – dove perlopiù erano sottoposti all'abiura *de levi* – la causa di molti nobili. Anche il relapso Lancillotto Salvatico, che abiurò a Roma e durante le penitenze fuggì dall'Urbe riprendendo i contatti con vari circoli ereticali, fu assolto perché dichiarato incapace di intendere e di volere. Non risulta alcuna attività investigativa a carico degli ebrei che peraltro erano assoggettati a un rigido controllo da parte dell'Inquisizione.

Molto importanti gli undici *dossier* inquisitoriali del TCD a testimonianza della diffusione delle idee riformate ancora alla fine del secolo XVI. Fino al 1592 l'Inquisizione di Piacenza ebbe giurisdizione su tutto il dominio farnesiano, cioè anche su Parma e Borgo San Donnino (oggi Fidenza). Si verificò in quegli anni un notevole esilio di eretici piacentini Oltralpe, specialmente a Ginevra. Durante il Seicento e fino alla metà del Settecento continuò l'attività inquisitoriale del Sant'Uffizio, anche se i casi di eresia si fecero assai più rari e l'attenzione dei giudici si concentrò prevalentemente verso la repressione della stregoneria e in genere delle pratiche magiche.

Al corso regalista e giurisdizionalista inaugurato nel Settecento dal primo ministro Du Tillot si oppose vigorosamente, con il sostegno della Sede Apostolica, l'inquisitore piacentino Francesco Giovanni Ciatti (1765-1768) determinando una crisi con le autorità ducali che sfociò nel 1768 nella soppressione dei tribunali ecclesiastici domenicani di Piacenza e di Parma, con conseguente attribuzione delle loro competenze ai vescovi delle tre diocesi del ducato: Parma, Piacenza e Borgo San Donnino. Alla cacciata di Du Tillot da Parma, regnante il duca Ferdinando Borbone (1780), per un deciso mutamento della politica religiosa del duca, gli uffici dell'Inquisizione furono ripristinati sia a Parma che a Piacenza e sopravvissero fino alla definitiva soppressione napoleonica (1804). I rispettivi archivi rimasero probabilmente nella disponibilità dei domenicani e di essi si perse quasi ogni traccia.

(P. Castignoli)

Vedi anche

Bresegna Manrique, Isabella; Catari; Caverzago, Alessandro; Gregorio IX, papa; Locati, Umberto; Parma

Bibliografia

Benassi 1915-1925, Bianchini 2000, Casadei 1937, Castignoli 1998, Castignoli 2000, Castignoli 2001, Castignoli 2002, Castignoli 2008, Chabod 1938, Da Ripalta 1995, Del Col 2008, Ditchfield 1987, Ditchfield 1989, Drei 1915, Lavenia 2007, Locati 1564, Locati 1568, Ponzini 1997, Ponzini 1999, Racine 1984, Tedeschi 2000(a)

Pico, Gianfrancesco - Fu un celebre intellettuale di orientamento scettico che, come conte della Mirandola, prestò il braccio del potere secolare agli inquisitori che condussero una famigerata caccia alle streghe. Nato nel 1469, era appena di sei anni più giovane dello zio Giovanni Pico, dal quale acquistò il titolo ereditario su Mirandola. Nel 1502 i fratelli conquistarono le sue terre e lo esiliarono. Nel 1514 Gianfrancesco giunse finalmente con la vedova del fratello, Francesca Trivulzio, ad un accordo che lasciava alla donna (e a suo figlio, ancora minorenne) Concordia e le terre circostanti, permettendo allo stesso tempo a Gianfrancesco di riacquistare Mirandola e i dintorni. L'ostilità fra Pico e i parenti tuttavia continuò, portando alla fine al suo assassinio da parte del nipote, Galeotto II, nel 1533.

Pico pubblicò molti lavori filosofici (il più importante fu l'*Examen vanitatis doctrinae gentium*) e intrattenne corrispondenza con alcuni eminenti umanisti. Figura intellettuale complessa e intrigante, fu chiaramente un uomo di profonda religiosità, fortemente influenzato dall'insegnamento di Girolamo Savonarola che aveva conosciuto durante il suo giovanile soggiorno a Firenze. Quando la riforma savonaroliana si trovò sotto attacco, Pico scrisse tre difese apologetiche del frate. Dopo la sua condanna e morte (1498), Gianfrancesco compose una vita di Savonarola che circolò manoscritta fin dall'inizio del Cinquecento. Nel 1501 stilò anche una difesa del controverso savonaroliano Pietro Bernardino, che aveva trovato rifugio a Mirandola ma alla fine fu catturato dai nemici di Pico, venne processato, dichiarato colpevole di eresia e di sodomia e giustiziato nel 1502. Sospetti più lievi di eterodossia circondarono anche la santa viva savonaroliana Caterina da Racconigi, alla quale Pico diede il suo appoggio sin dal 1519, anche se la discutibile condotta religiosa della donna aveva già portato a un interrogatorio da parte del tribunale vescovile di Torino nel 1512.

Pur aiutando presunti eretici savonaroliani e lamentando l'ingiusto rogo di fra' Girolamo, Pico appoggiava comunque un trattamento duro contro gli eretici e denunciò con veemenza Lutero quale «peggiore eresiarca della storia» (Firpo 1997: 343). Inoltre sostenne con entusiasmo la campagna contro la stregoneria a cui Girolamo Armellini, l'inquisitore filosavonaroliano di Reggio e di Parma, diede inizio a Mirandola nel 1522. Nell'aprile del 1523 fra' Luca Bettini, uno dei radicali savonaroliani protetti da Pico, venne nominato vicario di Armellini. L'inquisitore e il vicario procedettero contro più di sessanta sospetti e il sostegno di Pico rese possibile l'esecuzione di sette streghe e stregoni condannati a Mirandola negli anni 1522-1523. Tre presunti stregoni fuggirono dalla prigione e furono giustiziati solo nel 1525. Gianfrancesco, che aveva già espresso timori riguardo alla magia e alla stregoneria nelle prime opere, fu intensamente coinvolto nei processi e fece seguire agli interrogatori degli inquisitori propri interrogatori degli accusati. Il coinvolgimento personale nei processi aveva chiaramente motivi politici, poiché alcuni dei sospetti risiedevano nel dominio di Francesca Trivulzio e il suo protettore, il marchese di Mantova, cercava invano di impedire i processi contro di loro.

Per contrastare le crescenti critiche contro i processi mirandolesi, Pico compose il più noto libro del Rinascimento italiano sulla stregoneria: il suo titolo era *Strix, sive de ludificatione daemonum* (Bologna, Hieronymus de Benedictis, 1523). Fra' Leandro Alberti lo tradusse nel 1524 e l'opera divenne la prima trattazione sulle streghe pubblicata in volgare in Italia. Un'altra traduzione apparve nel 1555 dalla penna di Turino Turini. La *Strix* differiva in modo significativo rispetto agli altri opuscoli sulla stregoneria scritti dagli inquisitori del tempo che appoggiavano la persecuzione delle streghe; infatti, per rendere l'opera più gradevole ai lettori raffinati e istruiti, Pico adottò la forma del dialogo e sfruttò la sua erudizione classica. Tuttavia, i suoi argomenti principali erano in linea con quelli elaborati nel *Malleus maleficarum*, citato esplicitamente. Pico, tra l'altro, sostenne che le streghe facevano parte di una setta ereticale, lodò gli inquisitori che lottavano per sterminarle e immortalò Armellini nella figura del giudice presente nel dialogo. La *Strix* fu poi citata da inquisitori come Bartolomeo Spina e da importanti demonologi come Jean Bodin.

(T. Herzig)

Vedi anche
Alberti, Leandro; Armellini, Girolamo; Bodin, Jean; *Malleus maleficarum*; Savonarolismo; Stregoneria, Italia

Bibliografia
Biondi 1984, Biondi 2008(a), Firpo 1997, Herzig 2003, Zarri 2006

Pietro d'Abano - Pietro *de Sclavione* nacque ad Abano, presso Padova, intorno al 1250. Il padre, *Costantius*, esercitava la professione di notaio. Pietro studiò a Parigi Filosofia e Medicina; vi insegnò dopo il 1299; ritornò a Padova nel 1303 e nel 1307. Fu medico pontificio per Onorio IV (1285-1287) e probabilmente anche per Benedetto XI (1303-1304) e Giovanni XXII (1316-1334). Grande viaggiatore, raggiunse Costantinopoli e forse anche la Spagna, l'Inghilterra e la Scozia. Secondo alcune fonti, per un certo periodo visse e insegnò a Bologna. Si ritiene che sia morto nel 1316, dopo il suo secondo processo per eresia. Pietro d'Abano fu scrittore prolifico e stilò importanti opere di medicina, filosofia. Altri suoi testi di astronomia e astrologia, sono anch'essi permeati da nozioni mediche. Fu anche un attivissimo traduttore: conosceva sicuramente il greco e potrebbe avere avuto familiarità con l'ebraico. Tradusse i *Problemata* di Alessandro di Afrodisia, una versione del Dioscoride dal greco (da lui individuata a Costantinopoli), sei trattati galenici e testi minori di Ippocrate. Una bibliografia complessiva delle opere di Pietro d'Abano è contenuta in Thorndike 1923-1958: II, 874-947.

Fu educato secondo la tradizione scolastica dei secoli XIII e XIV. Tuttavia, il suo atteggiamento verso la scienza medica, e la scienza in generale, fu più radicale di molti dei suoi contemporanei. Come ha indicato Nancy Siraisi, per spiegare i fenomeni del mondo egli preferì cause concrete e determinabili a quelle religiose. Tale atteggiamento potrebbe essere stato il risultato della sua educazione in medicina e in astrologia. Infatti, Pietro riconosceva l'astrologia e la medicina come inseparabili, come illustrò nelle *differentiae* X e CXIII del suo *Conciliator*.

La tradizione storiografica ha attribuito a Pietro d'Abano la diffusione dell'averroismo in Italia settentrionale. Tuttavia studi recenti hanno almeno in parte sfumato questa lettura, ridimensionando il ruolo da lui avuto a Parigi e a Padova nella prima circolazione dell'aristotelismo eterodosso. Ad ogni modo, Pietro citò Averroè nelle sue opere, preferendo la tesi del filosofo andaluso a quella di Avicenna circa l'origine della specie umana. Questa prospettiva, che vedeva l'origine dell'anima e della vita unicamente dalla materia, fu la ragione per cui gli inquisitori ecclesiastici perseguitarono e processarono Pietro: per la prima volta a Parigi, secondo quanto egli stesso ricorda nella XLVIII *differentia* del *Conciliator*, anche in seguito all'inclusione della tesi sull'origine materiale della vita tra quelle dannate dal vescovo parigino Étienne Tempier nel 1277. Secondo Michele Savonarola e altri, Pietro riuscì a dimostrare di fronte alla facoltà di Teologia di Parigi la sua innocenza, e dichiarò che i veri eretici erano i frati domenicani che lo accusavano. Tuttavia non fu in grado di persuadere gli inquisitori nel secondo processo per eresia intentatogli a Padova (1315). Secondo le fonti più attendibili, egli morì in carcere, in attesa di essere mandato al rogo.

L'opera più nota di Pietro d'Abano è il *Conciliator*, un testo articolato in 210 *differentiae* o problemi. Per ciascuna *differentia*, Pietro definisce il problema e la terminologia usata per spiegarlo. In secondo luogo, egli cita i filosofi e i medici coinvolti nella discussione e infine fornisce la sua soluzione al problema e risponde ad eventuali critiche. L'edizione più comune di questo testo è quella stampata a Venezia nel 1565, in numerose copie. Essa è la base per recenti riedizioni del *Conciliator*, e pur essendo la più diffusa, presenta omissioni, come precisato da Graziella Federici-Vescovini; l'*incunabulum* del 1476 è privo di tali imperfezioni. Sempre sul versante medico, l'opera più importante è il *Liber de venenis*, una tassonomia di veleni e di farmaci con relativi effetti e rimedi. In esso Pietro prende in esame la possibilità di preparare un rimedio contro tutti i veleni, definito *bezoar*, che in alcune edizioni del *Liber* (in appendice al testo) prende la forma di una pietra divina. La relazione fra questa pietra e la famosa pietra filosofale è incerta, ma ha dato luogo a varie leggende. Sul piano filosofico, oltre alle traduzioni, degna di nota risulta la sua *Expositio Problematum Aristotelis*. Come hanno giustamente notato Nancy Siraisi e Lynn Thorndike, nel XVIII capitolo di quel commento la distinzione operata fra astronomia e astrologia ben si accorda con le definizioni moderne dei termini.

La fama di Pietro fu notevole già nel medioevo. La sua (probabile) amicizia con figure del calibro di Dante Alighieri, Marco Polo e con la famiglia dei Dondi potrebbe essere prova (o conseguenza) di tale fama. Nei secoli seguenti, note e citazioni riguardanti Pietro d'Abano testimoniano la grande reputazione di cui egli godeva in vita e tramite le sue opere. Ancora più eloquenti sono le eccezioni fatte dal governo di Padova in suo favore per permettergli di tenere cattedra nell'Ateneo della città, all'inizio del secolo XIV. Nonostante fosse vietato ai cittadini padovani di insegnare nell'Università cittadina, il governo fece un'eccezione per Pietro, accordandogli uno stipendio talmente alto che è difficilmente paragonabile a quello di altri medici e docenti del periodo, nell'Italia settentrionale e nel resto dell'Europa. Le vicissitudini di Pietro dimostrano che le sue teorie furono oggetto di discordia per il loro radicale razionalismo. Inoltre, egli fu invidiato da alcuni dei suoi colleghi per il successo e la fama, come è ben evidente nel secondo processo per eresia. Infine, pur essendo stato condannato, le sue opere rimasero a lungo fra i testi fondamentali per lo studio della medicina, specie durante il Rinascimento, mentre le sue tendenze ereticali generarono varie leggende circa i suoi poteri di mago e di negromante che stimolarono ancora più interesse per le sue opere.

(A. Medico)

Vedi anche
Astrologia; Averroismo; Medicina

Bibliografia
Ferrari 1900, Olivieri 1988, Paravicini Bagliani 1991, Paschetto 1984, Pietro d'Abano 1475, Pietro d'Abano 1565, Pietro d'Abano 1985, Pietro d'Abano 1988, Siraisi 1970, Thorndike 1923-1958

Pietro Martire, santo - Pietro da Verona nacque intorno al 1206, forse da genitori catari. Convertitosi al cattolicesimo, si legò a Domenico di Caleruega presso l'Università di Bologna ed entrò nell'Ordine dei frati predicatori, allora di recente creazione. Fu nominato inquisitore nel 1234 da Gregorio IX (1227-1241). Lottò contro i manichei a Roma, Bologna, Genova, Firenze, ma soprattutto a Milano e Cremona. Proprio fra queste due città, il 6 aprile 1252, nel primo sabato dopo la Pasqua, fu ucciso dal sicario Carino, assoldato da una congiura di catari che faceva capo al nobile milanese Stefano Confalonieri. Secondo fonti agiografiche, Pietro fu prima colpito con una scure o una spada alla testa e poi attaccato al fianco destro (Figg. 46-47). Grazie alle ultime forze scrisse con il proprio sangue, per terra o sulla sua tunica, a secondo delle cronache, *Credo in Deum*, ribadendo così l'ideale che nell'infanzia lo aveva allontanato dai genitori e dai manichei, offrendo un ulteriore esempio di ortodossia romana incarnata dal suo ruolo di inquisitore. Fu canonizzato da Innocenzo IV in tempi rapidissimi (l'anno dopo la morte, il 24 marzo 1253) e viene celebrato il 29 aprile come predicatore angelico e modello di pazienza e abnegazione. Divenne ben presto il patrono dell'Inquisizione, insieme a san Domenico, entrambi presenti nell'emblema dei tribunali inquisitoriali di età moderna, soprattutto in Portogallo e

Spagna, dov'era generalmente rappresentato con la spada conficcata nella testa, un libro nella mano destra e un ramo di palma nella sinistra, simbolo di martirio. Le confraternite dei ministri e degli ufficiali dell'Inquisizione nel mondo iberico, fondate gradualmente fra l'inizio del Cinquecento e il primo Seicento, erano dedicate al santo di Verona e nel giorno a lui consacrato organizzavano processioni e sermoni.

(B. Feitler)

Vedi anche
Confraternite, Portogallo; Domenico, santo; Familiari, Portogallo; Familiari, Spagna; Gregorio IX, papa

Bibliografia
Benedetti 2008, Bethencourt 1994, Dondaine 1953, Russo 1997

Pineda, Juan de - Nacque a Siviglia nel 1557 ed entrò nella Compagnia di Gesù nel 1572; tra il 1581 e il 1600 si dedicò all'insegnamento nei più importanti collegi dell'Andalusia e nel Colegio Imperial di Madrid. Fu superiore della Casa professa di Siviglia e rettore del Collegio della stessa città. Come studioso delle Scritture la sua opera ebbe importanti riconoscimenti in tutta Europa, grazie alla straordinaria erudizione, alla superba critica testuale e al suo dominio delle lingue orientali. I suoi *Commentaria in Job* vennero pubblicati a Siviglia (1598-1602), mentre altre edizioni videro la luce a Colonia, Venezia, Anversa, Parigi e Napoli.

Pineda si mise tuttavia in evidenza soprattutto come censore al servizio dell'Inquisizione spagnola e come principale responsabile dell'elaborazione dei più importanti Indici dei libri proibiti e degli Indici espurgatori del XVII secolo. A partire dal 1610 iniziò la redazione dell'Indice del cardinale Bernardo Sandoval y Rojas, del 1612. Nel 1615 fu nominato visitatore delle librerie, un incarico che riprese nel 1627 per ordine del cardinale Antonio de Zapata, inquisitore generale, con l'obiettivo di elaborare un nuovo Indice (1632). Il lavoro di cui si fece carico fu così ingente che ebbe bisogno della collaborazione di qualificatori spagnoli e di gesuiti tedeschi e francesi.

Tra le sue censure più famose e controverse figurano quelle contro la *Política de Dios* di Francisco de Quevedo e le opere di Luis de Góngora. Il suo disaccordo con il poeta di Córdoba nacque in seguito a un *certamen* di poesia organizzato a Siviglia il 7 febbraio 1610 per solennizzare la beatificazione di Ignazio di Loyola. Il poeta non venne premiato, e tra i giudici della gara figurava appunto il gesuita sivigliano. Questa inimicizia personale fu resa pubblica in un famoso sonetto nel quale Góngora sminuì Pineda, sia a livello personale che come scritturista: «¿Yo en justa injusta expuesto a la sentencia / de un positivo padre azafranado?/ Paciencia, Job, si alguna os han dejado / los prolijos escritos de su Encía [...]. / No más judicatura de teatino, / cofre, digo, overo con bonete, / que tiene más de tea que de tino». Morto Góngora nel 1627, i suoi poemi vennero pubblicati lo stesso anno da Juan de Vicuña, ma senza il nome dell'autore e con l'inserimento di un buon numero di versi apocrifi. Il 3 giugno del 1628 Pineda presentò di fronte alla *Suprema* una lunga censura nella quale espurgava quaranta poemi di Góngora qualificati come lascivi e immorali. La vendetta personale ebbe tuttavia un esito paradossale. Nel 1633 Zapata ordinò che il libro si stampasse con il nome del suo autore ma secondo la censura effettuata da Pineda. La cosa più sorprendente fu che l'ordine non ebbe effetto e tutte le edizioni a partire da quella data contennero i versi e i poemi censurati, inclusi i più 'eretici'. Per alcuni storici questo caso esemplifica la dura lotta che in questi anni si scatenò all'interno dell'Inquisizione tra la linea intransigente e un'altra più umanista, favorevole – come nota Ángel Alcalá – alla *libertas dicendi* che Orazio chiedeva per i poeti. Pineda morì nel 1637.

(M. Peña Díaz)

Vedi anche
Gesuiti, Spagna; Indici dei libri proibiti, Spagna; Letteratura spagnola; Poza, Juan Bautista; Sandoval y Rojas, Bernardo; Zapata Cisneros, Antonio de

Bibliografia
Alcalá 1986, García Moreno 1976, Olivares 1988

Pinheiro, António - Nato intorno al 1510 a Porto de Mós, nei pressi di Leiria, António Pinherio era figlio di Pedro Vaz do Couto e Leonor Álvares Pinheiro. Complessa figura della vita politica e religiosa lusitana del Cinquecento, studiò prima Arti e poi Teologia a Parigi, dove si recò nel 1527 grazie a una borsa concessa dal re Giovanni III. Alunno del Collegio di Sainte-Barbe, di cui era rettore allora l'austero conservatore Diogo de Gouveia, Pinheiro mantenne un'attitudine aperta verso le proposte culturali degli umanisti che circolavano nella capitale francese, legandosi anche ad alcuni esponenti del nucleo originario da cui sarebbe sorta la Compagnia di Gesù. Insegnò per qualche tempo Retorica, dando alle stampe un commento al III libro dell'*Institutio oratoria* di Quintiliano (1538). Si addottorò alla Facoltà di Teologia.

Al suo rientro in Portogallo (ca. 1540), il giovane e colto Pinheiro conobbe una rapida ascesa grazie alla protezione del re Giovanni III. Incaricato di prendersi cura dell'istruzione dei giovani nobili di corte, fu presto coinvolto nelle attività del Sant'Uffizio. Nel 1541 avrebbe servito come inquisitore a Coimbra (Mea 1997). Sempre all'inizio degli anni Quaranta fu raccomandato al re perché gli fosse affidato il compito di reperire una sede stabile per l'Inquisizione di Lisbona. L'anonimo autore della lettera, forse un membro della casa di Braganza, sottolineava che Pinheiro «ha i principî per farlo meglio di chiunque altro» (Baião 1920: doc. 41). Nel 1545 fu chiamato come precettore del principe Giovanni, erede al trono, in sostituzione dell'umanista Damião de Góis, colpito in quelle settimane da una denuncia per luteranesimo presentata all'Inquisizione di Évora dal gesuita Simão Rodrigues. Predicatore ufficiale di corte dal 1544, Pinheiro fu scelto dal re per pubblicare la proclamazione del secondo perdono generale ai nuovi cristiani (1548), un atto delicato considerata la ferma opposizione al provvedimento dell'inquisitore generale, il cardinale infante Enrico. Anche questi però non rinunciò a servirsi della sua brillante eloquenza, come avvenne pochi anni più tardi quando fu Pinheiro, nella cappella dell'Ospedale di Lisbona, a dare lettura della sentenza di condanna emessa dalla locale Inquisizione contro un *alumbrado* castigliano, frate Fernando, *capucho* della provincia di Arrábida (ramo portoghese dell'Ordine francescano).

Alla metà del secolo, in una fase decisiva per la ridefinizione degli orientamenti culturali e religiosi del regno, Pinheiro emerse come figura di punta del nuovo ordine voluto dal re e dal cardinale infante (Dias 1969; Buescu 1996). L'abilità retorica e l'eleganza dei suoi scritti (tra cui una traduzione del *Panegirico a Traiano* di Plinio il Giovane) favorirono la sua nomina ufficiale nel 1550 (dopo aver prestato giuramento sin dal 1548) a cronista maggiore del regno (con l'incarico di scrivere la vita di Giovanni III), a seguito del processo inquisitoriale che colpì il suo predecessore Fernão de Pina (1546-1550). Sempre nello stesso anno, nel mese di settembre, Pinheiro sporse denuncia all'Inquisizione di Lisbona contro le affermazioni pronunciate da due predicatori, l'agostiniano Sebastião Toscano e il francescano Valenciola. Nonostante i trascorsi parigini, Pinheiro non fu toccato dalla campagna di epurazione condotta dal Sant'Uffizio che culminò nei processi contro i professori del Collegio delle Arti di Coimbra (1550-1551). Al contrario, divenuto una sorta di plenipotenziario ministro dell'istruzione, come ha mostrato José Sebastião da Silva Dias, nel 1555 gestì la consegna del Collegio alla Compagnia di Gesù. Da qualche anno Pinheiro godeva ormai di uno straordinario prestigio a corte, dove era insignito anche del titolo di cappellano regio.

Dalla metà del Cinquecento presenziò come oratore nelle principali cerimonie pubbliche del regno (acclamazioni, giuramenti, funerali, *cortes*, etc.) e nella seconda metà degli anni Cinquanta curò la stesura di lettere del re. Fu inoltre promosso deputato della *Mesa da Consciência e Ordens* (non si conosce la data di nomina).

Grazie a un miscela di intelligenza politica, opportunismo e senso dell'equilibrio, Pinheiro seppe conservare la sua posizione anche dopo la morte di Giovanni III (1557), quando si aprì la difficile fase delle reggenze. Si trovò allora a dover mediare tra le due più importanti personalità del regno, il cardinale infante e la regina castigliana Caterina, vedova di Giovanni III, reggente dal 1557 al 1562. L'iniziale prossimità con la regina non fu incrinata dall'amara delusione per non avere ottenuto l'incarico di precettore del giovane sovrano, che il principe Enrico riuscì a conferire al suo candidato, il gesuita Luís Gonçalves da Câmara (1559). Oltre a dedicarsi agli affari di corte, Pinheiro non esitò in quegli anni a offrire le sue competenze teologiche all'Inquisizione per fornire pareri su casi controversi, come avvenne in occasione del processo contro l'agostiniano Valentim da Luz (1560-1562). L'avvento come reggente della figura sempre più egemonica del cardinale infante (1562-1568) non mutò le cose per Pinheiro, capace di evitare conflitti con l'autoritario principe inquisitore. Il 21 giugno 1564 fu indicato come vescovo di Miranda do Douro, remota diocesi del Nord del Portogallo, dove risiedeva una numerosa comunità di nuovi cristiani. Della sua promozione gli storici forniscono interpretazioni opposte. Contro la tradizione di studiosi che a lungo vi hanno letto un segno dell'antica protezione della regina Caterina (Veloso 1945; Cruz 1992) ha preso recentemente posizione Paiva, che vede nell'elezione di Pinheiro una prova del favore del cardinale infante (Paiva 2006).

Nominato visitatore e riformatore dell'Università di Coimbra ancora alla fine del 1564, dall'anno successivo Pinheiro interpretò con zelo il nuovo ufficio di vescovo, aderendo con convinzione al progetto di riforma elaborato dal Concilio di Trento. Pubblicò le nuove costituzioni sinodali (1565) ordinate dal predecessore Julián de Alba, effettuò numerose visite pastorali, agì d'intesa con la Compagnia di Gesù, dotata in quegli anni di un Collegio a Bragança. Il controllo sull'ortodossia nella regione fu assicurato in qualche misura dall'Inquisizione, che grazie alla collaborazione del clero locale colpì ripetutamente nuovi cristiani residenti nella diocesi. Ciò non impedì alla giustizia episcopale di procedere in modo autonomo in alcuni casi di cripto-ebraismo, come rivela il processo vescovile di Gabriel Álvares (1576-1579), che registrò la partecipazione diretta di Pinheiro. Grazie alle maggiori garanzie offerte da un'azione legale che seguiva le norme stabilite dalle costituzioni sinodali, Álvares riuscì a dimostrare la malafede dei suoi delatori. Nella sentenza finale di assoluzione si legge una formula eloquente: «gli ordinari possono assolvere in casi simili senza la delega dei signori inquisitori, in accordo con la più comune opinione delle glosse e dei dottori» (ANTT, IC, proc. 19, c. 200*v*). All'origine di tali esiti vi fu, probabilmente, l'intenzione di gestire con maggiore efficacia pressioni e conflitti locali che sfociavano nell'accusa di eresia.

Durante gli anni Settanta, Pinheiro mantenne una presenza sensibile anche nella sfera politica, non senza momenti di forte tensione, come avvenne a seguito dello scontro con il re Sebastiano nel 1574 nel corso della prima spedizione africana del sovrano, quando giunse a presentare richiesta di rinuncia alla dignità episcopale. A seguito della crisi dinastica innescata dalla morte in battaglia del sovrano (1578), Pinheiro tornò al centro della scena. Offrì la sua lunga esperienza al cardinale infante Enrico, divenuto re (1578-1580), che lo ricompensò con il trasferimento alla guida della diocesi di Leiria (1579). Quindi, si schierò apertamente a favore di Filippo II di Spagna, tentando di scongiurare la guerra di successione. Su incarico del nuovo monarca, gestì la fase iniziale del processo contro il vescovo di Guarda, João de Portugal, strenuo avversario politico di Filippo II.

Morì a Lisbona nell'ottobre 1582. Il suo corpo fu sepolto nella cattedrale di Leiria.

(G. Marcocci)

Vedi anche

Coimbra; Enrico, cardinale infante, poi re di Portogallo; Gesuiti, Portogallo; Giovanni III, re di Portogallo; Inquisizione portoghese; Nuovi Cristiani, Portogallo; Vescovi, Portogallo

Bibliografia

Buescu 1996, Cruz 1992, Dias 1969, Marcocci 2004, Mea 1997, Paiva 2003, Paiva 2006, Paiva 2006(c), Veloso 1945, Viterbo 1900

Pinheiro, Pedro - Portoghese, noto anche come Josef Navarro, giunse a Ferrara alla fine degli anni Trenta del Cinquecento al seguito del padre, mercante già attivo ad Anversa. Pedro Pinheiro fu tra i primi portoghesi a entrare in contatto con la Camera Ducale Estense con la quale intrattenne rapporti almeno dal 1544. Nel 1556, in seguito alle persecuzioni scatenati da Paolo IV, fu imprigionato ad Ancona (ASAn, not. A. Manfredi, reg. 737, *repertorio*) trattandosi di un nuovo cristiano tornato alla pratica dell'ebraismo a Ferrara. Si riconciliò con la Chiesa e fu condannato alla galera a vita. Riuscì però a fuggire dal carcere e a raggiungere prima Pesaro e poi Ferrara, dove riprese a professare la religione ebraica. Nel 1575 l'Inquisizione, per bocca del cardinale di Pisa, Scipione Rebiba, ne chiese l'estradizione al duca di Ferrara (ASMo, *Cancelleria Ducale*, *Estero, Principi esteri*, B.1410/41). I suoi dati biografici non ostacolano l'identificazione con l'omonimo autore di una *Vida de Cosme Médicis* dedicata al granduca di Toscana Francesco I e al re di Portogallo Sebastiano (Menchini 2005: 67-76; 137-190).

(C. Menchini)

Vedi anche

Ebrei in Italia; Ferrara; Nazione portoghese in Europa: secoli XVI-XVII; Nazione portoghese in Italia: secoli XVI-XVII; Nuovi Cristiani, Portogallo

Bibliografia

Ioly Zorattini 2001-2002, Leoni 1991, Leoni 1993, Leoni 1994, Leoni 1997, Leoni 2000, Menchini 2005, Segre 1996, Segre 1996(a)

Pinheiro, Rodrigo Gomes - Rodrigo Gomes Pinheiro (Barcelos, ca. 1500-Porto, agosto 1572), noto anche con i nomi di Rui Gomes Pinheiro, Rodrigo Pereira e Rodrigo de Santa Maria, era figlio del vescovo di Funchal, Diogo Pinheiro, già giudice del re e governatore del tribunale secolare della *Casa do Cível*.

Dottore in Diritto canonico e civile, Rodrigo Gomes Pinheiro svolse una prestigiosa carriera nell'Inquisizione e nelle fila dell'episcopato portoghese, dopo aver ricoperto incarichi di rilievo nell'amministrazione della giustizia regia, come quello di magistrato nel tribunale della *Casa da Suplicação*, che ottenne il 12 gennaio 1528 (ANTT, *Chancelaria de D. Joao III*, liv. 14, c. 222*v*). Fu anche in stretto contatto con i circoli umanistici del suo tempo. Ne dà prova l'ammirazione di cui godeva presso raffinati uomini di cultura come il giurista e umanista Bartolomeu Felipe, che nel 1536 pubblicò un'operetta a Salamanca, l'*Eruditum et ingeniosum de fictionibus opusculum*, dedicata proprio a Pinheiro.

Verso il 1537 entrò a far parte della *Mesa da Consciência* (BNL, cod. 10.887, p. 29), tribunale regio creato nel 1532 con il compito di dirimere le controversie tra le sfere civile e ecclesiastica che obbligavano in coscienza il sovrano. Quindi, pochi anni dopo, iniziò a servire anche nell'Inquisizione. Intorno al 1538-1539 fu nominato deputato dell'embrionale Consiglio Generale del Sant'Uffizio e

fu ripetutamente chiamato ad esprimersi con pareri su alcuni dei casi più complessi affrontati dal tribunale. Nei documenti dell'epoca si firmava come vescovo di Angra, dignità che assunse dal 24 settembre 1540, pur continuando a risiedere a Lisbona. Nel 1552 partecipò alla stesura del primo Regolamento dell'Inquisizione. Pochi giorni dopo la sua promulgazione, il 19 agosto, fu eletto inquisitore di Lisbona e meno di una settimana più tardi, il giorno 24, fu indicato come vescovo di Porto.

Negli anni centrali del secolo, Pinheiro fu dunque figura di massimo rilievo sia nei tribunali regi, sia nell'Inquisizione, sebbene manchino ancora studi approfonditi al riguardo. È nota, ad esempio, una lettera a Giovanni III del novembre 1545, nella quale riferiva al sovrano di una conversazione avuta con il nunzio Giovanni Ricci. Questi, ricordando il massacro di Lisbona del 1506, che a suo dire aveva provocato la morte di quattromila nuovi cristiani, avrebbe insistito con il vescovo di Angra sul pericolo rappresentato dall'inclusione nel Sant'Uffizio di frati domenicani, il cui Ordine aveva avuto un ruolo decisivo nel provocare il massacro (Marcocci 2004: 70).

Durante la sua carriera Pinheiro conobbe anche momenti di contrasto, come avvenne all'inizio degli anni Sessanta, quando l'allora vescovo di Porto si oppose all'assunzione della reggenza da parte del cardinale infante Enrico, inquisitore generale, al quale pure era stato molto legato nei decenni precedenti. Alle *Cortes* del 1562, celebrate durante la minore età del re Sebastiano per sancire la consegna del governo del regno al cardinale infante, fu uno dei firmatari di un lungo memoriale presentato dal clero, non privo di toni critici nei confronti di numerosi aspetti della vita del regno, inclusa la condotta dell'Inquisizione. Qualche anno più tardi, invece, fu Pinheiro a essere attaccato dal cardinale infante per essersi dimostrato negligente nell'applicazione dei decreti tridentini, soprattutto riguardo all'obbligo di residenza.

(S. Bastos Mateus)

Vedi anche

Consiglio Generale dell'Inquisizione portoghese; Domenicani, Portogallo; Giovanni III, re di Portogallo; Inquisizione portoghese; Massacro di Lisbona; Porto; Vescovi, Portogallo

Fonti

BNL, cod. 10.887: Manuel Coelho Veloso, *Noticia Historica da Meza da Conciencia e Ordens* (1732)

Bibliografia

Farinha 1989, Marcocci 2004, Paiva 2003, Paiva 2006, Paiva 2006(c), Sá 1966-2001

Pio IV, papa (Giovan Angelo de' Medici) - Giovan Angelo (Milano, 1499-Roma, 9 dicembre 1565) proveniva da una famiglia milanese legata ai Medici di Firenze da rapporti di clientela per i servigi militari resi dal fratello Gian Giacomo, tanto che Giovan Angelo ebbe la concessione di usare lo stemma delle sei palle dei signori fiorentini intorno all'epoca della sua nomina cardinalizia. Addottoratosi *in utroque Iure* a Pavia, si avviò alla carriera curiale nella Roma di Clemente VII, dove strinse amicizia con Giovanni Morone e ricevette diversi incarichi di amministrazione dello Stato pontificio: fu tra l'altro governatore di Ascoli Piceno, Città di Castello, Parma, Fano, Ancona, Bologna. Ottenne da Paolo III l'episcopato di Ragusa (Dubrovnik, 1544), dove non si curò di risiedere. I rapporti anche parentali con i Farnese lo fecero beneficiare della promozione cardinalizia dell'8 aprile 1549. D'accordo con il gruppo dei cardinali farnesiani contribuì alle elezioni papali del cardinale Giovanni Maria Ciocchi Dal Monte nel conclave del 1550 (Giulio III) e alle successive elezioni dei pontefici Marcello II (Marcello Cervini) e Gian Pietro Carafa (Paolo IV, 1555). Per la sua esperienza di compiti diplomatici e militari fu inviato con il titolo di legato di Romagna alla spedizione per la riconquista di Parma e svolse opera mediatrice al tempo del conflitto tra Paolo IV e gli Asburgo. Nel 1558 fu nominato arcivescovo di Milano e nel 1559 fu eletto papa al termine di un lunghissimo conclave, segnato dall'opposizione tra i due partiti francese e spagnolo, grazie all'appoggio di Cosimo I de' Medici e all'assenso di Filippo II. Una schiera di parenti, dai nipoti a un figlio naturale, ricevettero titoli e rendite a iosa, mentre accordi matrimoniali scattavano con le famiglie di antica nobiltà. La liquidazione della fazione dei Carafa, perseguita da Pio IV con decisione e durezza, gli permise di redistribuire benefici e possessi tra i propri parenti. Quanto grande fosse il progetto nepotistico da lui perseguito lo dimostra il fatto che nel settembre 1561 pose in Concistoro una questione già proposta da Paolo IV, e cioè se fosse possibile al papa nominare il proprio successore. Si agitava nello stesso periodo la proposta della elezione del papa da parte dei padri riuniti nel Concilio di Trento, ma ambedue le ipotesi furono accantonate, limitandosi la riforma del conclave a misure minori, come il divieto di scommettere grandi somme sull'esito dell'elezione papale.

La svolta rispetto al pontificato di Paolo IV fu immediatamente evidente con la scarcerazione, nel gennaio 1560, di Alessandro Pallantieri, l'uomo che Paolo IV aveva fatto arrestare per i suoi contrasti con il cardinale Carlo Carafa e che, nominato governatore di Roma, doveva poi guidare la pubblica accusa nel durissimo processo contro i nipoti di Carafa. La liquidazione dell'eredità del pontificato di Paolo IV investì subito la creatura prediletta di papa Carafa, cioè la Congregazione cardinalizia dell'Inquisizione. L'abnorme sviluppo dell'attività di quell'organismo aveva portato al caso del cardinale Reginald Pole, accusato di eresia in conclave, e del cardinale Giovanni Morone, imprigionato e processato. La pratica di accusare di eresia i candidati in conclave aveva sfiorato anche lo stesso Medici: a muovere tale accusa contro di lui era stato uno dei membri della famiglia Carafa, l'arcivescovo di Napoli Alfonso, che per farsi perdonare dovette pagare di tasca propria rinunziando tra l'altro a diversi benefici a favore del cardinal nipote Carlo Borromeo. Quanto ai rapporti con la Congregazione del Sant'Uffizio, dove si concentrava l'eredità di Paolo IV, le scelte di Pio IV mostrarono subito che la sua strategia era del tutto diversa da quella della guerra spirituale agli eretici. La formazione giuridica e la carriera di tipo diplomatico e politico di un curiale alla corte romana dei Medici e dei Farnese non gli avevano dato le fanatiche certezze dei 'chietini' di papa Carafa, né il senso rigoroso dei doveri ecclesiastici che doveva caratterizzare suo nipote Carlo Borromeo. Abile nel dissimulare e nell'evitare conflitti, ma attento a tutelare il suo potere e la posizione dello Stato della Chiesa in Italia, rafforzò con l'opera delle nuove nunziature di Firenze e di Torino i sovrani di quegli Stati: ai nunzi fu affidato il compito di collaborare con il potere politico nel guidare l'attività di lotta contro l'eresia mettendo sotto il loro controllo l'operato degli inquisitori. E anche se in un primo momento egli acconsentì alla richiesta di Filippo II di introdurre l'Inquisizione di Spagna a Milano (1563), fu rapido nel correggere la linea da seguire in materia quando si levarono le proteste delle autorità ecclesiastiche e civili milanesi. Così sul piano della politica religiosa Pio IV si fece subito notare per una linea di scelte che apparvero «quasi in ogni parte [...] il rovescio dell'altro [Paolo IV]», secondo l'inviato veneziano Girolamo Soranzo (relazione citata da Rurale 2000: 150). Non per nulla Pio IV ebbe nel nuovo sovrano del Ducato di Toscana, Cosimo I, un alleato fedele. La solenne riabilitazione di Morone il 13 marzo 1560 fu il gesto più esplicito del rovesciamento di indirizzi. Si diffondeva intanto la notizia che il cardinale Michele Ghislieri aveva chiesto e ottenuto licenza di ritirarsi per i limiti posti alle indagini e ai metodi del Sant'Uffizio e che il papa, «sorridendo», gliel'aveva concessa «per tre mesi e, se gli piacesse, per sempre» (lettera da Venezia 20 gennaio 1560, cit. in Firpo-Marcatto 1998-2000: I, xliv-xlv). Di fatto, Ghislieri rimase al suo posto ma con poteri ridotti e dovette rassegnarsi a firmare come teologo la sentenza di

piena e totale assoluzione di Morone, che venne dichiarato «innocentem et innocentissimum». Ma diversi altri fascicoli inquisitoriali di cause interrotte furono ripresi in esame e conclusi con assoluzioni: il I gennaio 1560 fu assolto Egidio Foscarari; seguirono Mario Galeota e Giovan Francesco Verdura, e la serie continuò con l'assoluzione di Giovanni Tommaso Sanfelice (27 maggio) e di Andrea Ghetti da Volterra (I luglio). In un concistoro dei primi d'aprile 1560 il papa annunciò che anche chi era incorso in censure e scomuniche per eresia poteva far riaprire il suo processo e sarebbe stato giudicato di nuovo. Pietro Carnesecchi, confidando sulla protezione di Cosimo I e di Morone oltre che sul nuovo clima romano, si presentò a Roma dove gli fu assegnato per carcere una cella tra i domenicani di Santa Maria sopra Minerva. Le resistenze di Ghislieri e del nucleo di inquisitori fedeli a Paolo IV furono robuste ma finalmente si giunse a una sentenza di assoluzione con formula piena, letta proprio da Ghislieri nella congregazione del 4 giugno 1560.

Questo per gli uomini. Sul piano più generale delle istituzioni ecclesiastiche la ripresa del Concilio tridentino fu l'altra scelta qualificante del suo pontificato, anch'essa in netta opposizione alla concezione carafesca del potere assoluto di un papa intollerante. La bolla di convocazione datata 29 novembre 1560 fu emanata in accordo con le capitolazioni elettorali sottoscritte in conclave e la nomina dei legati e l'avvio della nuova fase tridentina fu segnato dall'ansia di battere in velocità il minacciato Concilio nazionale francese. Nella scelta dei cardinali legati Pio IV seguì il modello di Paolo III: non un uomo di fiducia del papa ma diverse personalità di grande peso, tra le quali Ercole Gonzaga e Girolamo Seripando (fatto cardinale proprio da Pio IV). Le loro scelte in materia di rafforzamento dell'obbligo di residenza dei vescovi non coincisero del tutto con la volontà papale, ben deciso a evitare che «ognuno sia papa nel suo vescovato», come scrisse allora Giambattista Cicada (cit. in Rurale 2000:152). Il fitto carteggio intrattenuto dal cardinal nipote Borromeo con i legati è un documento dell'attenzione dedicata da Pio IV ai lavori del Concilio. Alla morte di Gonzaga e di Seripando fu eletto presidente del Concilio Morone, che lavorando a stretto contatto con Borromeo assicurò la vera direzione dell'assemblea trentina e la condusse a conclusione. Nonostante le pressioni della Curia lo spingessero a modificare i decreti del Concilio, Pio IV li approvò sia pure dopo avere affidato la redazione delle clausole di conferma a una commissione cardinalizia in cui sette membri su otto appartenevano all'Inquisizione romana: e la bolla, datata 26 gennaio 1564, fu pubblicata solo il 30 giugno.

Anche per la questione della censura libraria Pio IV scelse una strada diversa da quella del suo predecessore. L'Indice di Paolo IV fu sottoposto a revisione per sua volontà. Il compito fu affidato all'inizio del 1561 a una commissione presieduta da Ghislieri affiancato però da alcuni padri gesuiti. Una volta riaperto il Concilio Pio IV risolse il problema di come accantonare l'ingombrante Ghislieri ricorrendo ai padri conciliari ai quali l'invito a riformare l'Indice fu rivolto con un breve del 14 gennaio 1562 (letto in Concilio il 30 gennaio). Ma le resistenze romane a consentire al Concilio un'opera del genere furono chiaramente avvertite dal segretario della commissione, il portoghese Francisco Foreiro. Di conseguenza il 4 dicembre 1563 fu approvata una formula con la quale si diceva che non si era riusciti a portare a termine l'incarico affidato dal papa e che pertanto se ne rimetteva il completamento allo stesso pontefice. Nacque così l'Indice tridentino promulgato nel 1564.

Pio IV morì il 9 dicembre 1565.

(A. Prosperi)

Vedi anche

Carlo Borromeo, santo; Concilio di Trento; Foreiro, Francisco; Foscarari, Egidio; Galeota, Mario; Gesuiti, Italia; Gonzaga, Ercole; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Milano; Morone, Giovanni; Nunziature apostoliche; Paolo III, papa; Paolo IV, papa; Pio V, papa; Pole, Reginald; Rivolte; Sanfelice, Giovanni Tommaso; Seripando, Girolamo

Bibliografia

Firpo-Marcatto 1998-2000, Firpo-Pagano 2004, Prosperi 1996, Rurale 2000

Pio V, papa (Michele Antonio Ghislieri) - Antonio Ghislieri (Bosco, oggi Bosco Marengo, 17 gennaio 1504-Roma, I maggio 1572) entrò nel 1518 nell'Ordine domenicano e pronunciò i voti nel 1521, prendendo il nome di Michele. Frequentò i corsi dello *Studium generale* di Bologna; divenuto lettore di Teologia, negli anni Trenta insegnò nei conventi di Casale Monferrato e di Pavia. Fu procuratore e poi priore a Vigevano, Soncino e Alba. L'11 ottobre 1542 fu nominato dai superiori commissario e vicario inquisitoriale a Pavia. Nel 1543, a Parma, pronunciò le conclusioni pubbliche del capitolo provinciale dell'Ordine sostenendo 36 tesi, la gran parte a confutazione delle dottrine riformate e a difesa della Chiesa. Nel 1546 partecipò al processo contro i confratelli Cornelio da Alzano e Damiano da Brescia, nel corso del quale raccolse compromettenti notizie sul vescovo di Bergamo Vittore Soranzo. Nel 1550 fu nominato inquisitore di Como dal capitolo provinciale. In quella sede, nel richiedere alle autorità statali pieno sostegno alla sua azione e citando alcuni membri del capitolo diocesano come sospetti di eresia, affermò un doppio principio: l'autorità esclusiva del papa in materia di fede e nella persecuzione dell'eterodossia, da cui discenderebbe quella dell'inquisitore; e l'identificazione tra l'eretico e chi ostacolava l'opera dell'Inquisizione. Dagli atti del processo di Soranzo non risulta la sua presenza a Bergamo nel novembre 1550, mentre fu effettivamente nominato commissario nella causa contro il presule il 7 aprile 1551: allora si recò a Bergamo, non prima di avere presenziato, il 30 marzo, all'abiura pubblica di Giorgio Siculo, nella chiesa di San Domenico di Ferrara. A Bergamo raccolse testimonianze contro Soranzo, sequestrò casse di libri e tutti i documenti che giudicò di rilievo, non senza sollevare la reazione sdegnata delle autorità veneziane e cittadine.

Il 3 giugno 1551 Giulio III, su suggerimento del cardinale Giampietro Carafa, che aveva respinto tutte le proposte avanzate dal maestro generale dei padri domenicani Francesco Romeo, lo nominò commissario generale dell'Inquisizione in sostituzione di Teofilo Scullica. In questa nuova veste, Ghislieri svolse un ruolo attivo nella continuazione della causa contro Soranzo, che abiurò il 3 luglio 1551, e nell'inchiesta accusatoria contro gli 'spirituali'. Pertanto nel 1552 assistette a interrogatori riguardanti il cardinale Giovanni Morone, il protonotario Pietro Carnesecchi, Soranzo e la loro cerchia; un'indagine investigativa che Ghislieri seguì negli anni successivi anche occultamente e che, da papa, portò alle estreme conseguenze. Del resto, austero e ascetico, egli si distinse per la sua intransigenza e per una concezione radicale dell'ufficio di inquisitore, per cui – ammoniva nel 1556 – «chi vol servire a Dio in questo santo offitio non convien temere minaccie ma haver sol'Iddio, la verità et la giustitia davanti agl'occhi» (Biblioteca Universitaria di Genova, ms. E. VII. 15, c. 67*r*).

Nel maggio del 1555, con l'ascesa al soglio pontificio di Carafa (papa con il nome di Paolo IV), Ghislieri acquisì crescenti responsabilità. Il I settembre fu investito dei medesimi poteri in materia d'Inquisizione riservati ai cardinali. Presiedette la commissione composta di soli membri dell'Inquisizione che il papa incaricò di preparare l'Indice dei libri proibiti. Nel 1557 il catalogo fu presentato al pontefice, che non l'approvò malgrado contenesse la condanna di tutti i testi editi da stampatori riformati. Un secondo Indice – estremamente rigoroso nella selezione dei testi e nelle condanne prescritte anche per i detentori o lettori di libri proibiti, ancorché non fossero eretici nel contenuto – fu approntato e pubblicato nel dicembre 1558. Nel corso del suo pontificato

Ghislieri si sarebbe rifatto indirettamente a quella lista (più nota come Indice di Paolo IV) pur senza sconfessare quello approvato dal Concilio di Trento nel 1564. Nel corso del 1556 Ghislieri collaborò anche ai lavori degli organi deputati dal papa per la riforma generale della Curia. Il 4 settembre 1556 fu nominato vescovo di Nepi e Sutri, quindi prefetto del Palazzo dell'Inquisizione; il 15 marzo 1557 ottenne la porpora cardinalizia; nel dicembre 1558 il titolo di «summus ac perpetuus inquisitor». In quella veste, tra la metà del 1557 e l'agosto del 1559, fece citare, arrestare e in taluni casi condannare numerosi prelati: Morone (esaminato personalmente da Ghislieri), i vescovi Giovanni Tommaso Sanfelice e Andrea Centanni, Soranzo (che morì dopo la condanna in contumacia nel maggio 1558), Egidio Foscarari (arrestato nel gennaio 1559) e il protonotaro Carnesecchi; quindi il vescovo Giovanni Francesco Verdura, membro del gruppo valdesiano meridionale, e il vescovo Pietro Antonio Di Capua. Lo sforzo investigativo del Sant'Uffizio romano, coordinato da Ghislieri, mirava a ricostruire la rete di rapporti degli inquisiti, opponendosi a uno schieramento che condivideva, pur con le debite sfumature, posizioni dottrinali, progettualità pastorali di rinnovamento ecclesiale e di allineamento filoimperiale. Contemporaneamente si aprì il conflitto bellico tra Paolo IV e gli Asburgo, rispetto al quale Ghislieri prese le distanze dalle scelte del papa. D'altra parte, intervenendo nel dibattito sulla legittimità o meno dell'abdicazione di Carlo V e della successione del fratello Ferdinando al trono imperiale, egli dimostrò che gli autentici obiettivi della politica estera pontificia dovevano tendere a ottenere il pieno sostegno dei principi alla causa cattolica.

Con la morte di Paolo IV e l'elezione di Pio IV, si ebbe un immediato cambiamento di rotta, volendo il nuovo papa che l'azione dell'Inquisizione venisse moderata e circoscritta dal ricorso a procedure di assoluzione in foro interno (gennaio 1560). Ghislieri fu confermato nel suo ruolo di inquisitore maggiore, ma ebbe accanto i cardinali Francisco Pacheco, Giacomo Puteo, Bernardino Scotti e Rodolfo Pio da Carpi. Inoltre dovette sottoscrivere l'assoluzione dei prelati processati negli anni precedenti. Il 27 marzo 1560 Pio IV gli conferì il vescovato di Mondovì. Nel corso dei mesi seguenti Ghislieri seppe abilmente districarsi durante il processo contro i nipoti di Paolo IV. Nello stesso tempo avviò una nuova istruttoria contro Carnesecchi, un'operazione formale per legittimare la sentenza assolutoria voluta dal papa e proclamata il 4 giugno, che tuttavia gli permise di ricostituire la documentazione perduta nell'incendio della sede del Sant'Uffizio dell'agosto 1559. Ghislieri pose anche il veto alla nomina cardinalizia del patriarca di Aquileia Giovanni Grimani (1561), sancendo in tal modo l'influenza del Sant'Uffizio sul reclutamento della gerarchia ecclesiastica e il controllo esercitato dal tribunale sui vertici della Curia. In giugno Ghislieri lasciò Roma per recarsi a Mondovì, poche settimane dopo la stipula di un accordo tra il duca Emanuele Filiberto di Savoia e i valdesi, che non riuscì a far rescindere. La visita, assai breve, fu l'occasione per indicare come, per Ghislieri, l'azione di governo pastorale dovesse muovere sempre dal pieno espletarsi dell'attività del Sant'Uffizio. Negli anni seguenti, intervenendo sulle missioni dei gesuiti Nicolás Bobadilla e Cristóbal Rodríguez tra i valdesi della Calabria e della Puglia, mostrò come egli intendesse l'opera di conversione, rigorosa e mirata, e come distinguesse tra lo stile d'azione dell'inquisitore e quello del confessore.

Nel 1563, con il reperimento di atti relativi al procedimento contro Morone tra le carte del defunto Puteo, Ghislieri riprese le indagini contro il cardinale, che presiedeva la legazione pontificia al Concilio di Trento. Sempre in aprile furono citati come ugonotti otto vescovi francesi, tra cui Jean de Monluc, François de Noailles e Antonio Caracciolo, negoziatori, con il cardinale Odet de Châtillon, al colloquio di Poissy. La vicenda, che in ottobre portò alla dichiarazione di contumacia nei confronti dei presuli, rappresentò un'abile operazione di Pio IV che ricorse all'Inquisizione romana per esercitare pressioni destinate a portare il Concilio a conclusione. E tuttavia per altro verso il papato Medici rappresentò un momento di interludio nel processo di rafforzamento centralistico del Sant'Uffizio. Per esempio, nel 1562 il Concilio ottenne la facoltà di assolvere e riconciliare i prelati, e la concessione favorì, tra gli altri, Grimani. Nel concistoro del 26 gennaio 1564 Ghislieri sollevò obiezioni sulla ratifica dei decreti tridentini anche per il trasferimento ai vescovi della facoltà di assolvere in foro interno nei casi riservati, non esclusa l'eresia occulta: un atto che ai suoi occhi costituiva una menomazione delle competenze dei tribunali dell'Inquisizione. In questa fase del pontificato di Pio IV i rapporti tra Ghislieri e il papa raggiunsero il punto deteriore e il cardinale inquisitore sperimentò una crisi personale, presto rientrata. Il pontefice, infatti, agì per contrastare l'autonomia di cui godeva Ghislieri e per imprimere all'attività del Sant'Uffizio un carattere collegiale. Nel giugno del 1564 un decreto varato dagli altri cardinali inquisitori mentre Ghislieri era assente per ragioni di salute stabilì che questi dovesse informare i colleghi di quanto operato in materia di incarcerazioni e sbrigare la corrispondenza con le sedi locali di comune accordo; anche le cause sarebbero state distribuite regolarmente tra tutti i componenti del tribunale. Inoltre la composizione del Sant'Uffizio fu ritoccata, come già era avvenuto nell'ottobre 1562 (quando Pio IV aveva riformulato i poteri del tribunale centrale) e come sarebbe ancora avvenuto nel 1565.

Con la morte di Pio IV, si aprì il conclave nel dicembre 1565. Ghislieri fece cadere la candidatura di Morone, presentandosi in Concistoro con le carte del processo contro il cardinale. Il partito spagnolo, che si affidava al giudizio del cardinale Carlo Borromeo, fallite altre candidature, optò per Ghislieri, eletto il 7 gennaio 1566. Pio V, pur circondandosi di sperimentati compagni della sua attività nel Sant'Uffizio, mostrò subito grande autonomia di giudizio e di azione e, con la partenza per Milano di Borromeo, la morte alla fine di aprile di Giovanni Suavio Reumano e il ritiro nell'ombra di Alessandro Farnese e Vitellozzo Vitelli, fu in grado di operare in completa libertà. Fin dall'inizio impresse uno stile rigoroso e austero ai costumi curiali. Affidò a Nicolò Ormaneto la responsabilità del governo pastorale di Roma, cui si provvide con lo strumento della visita apostolica, con misure severe intorno ai costumi religiosi e morali dei fedeli, con il sostegno alla beneficenza e alle istituzioni caritative. Inoltre promosse a livello generale l'ideale tridentino, inviando visitatori apostolici in aree dell'Italia e dell'Europa. Per quanto riguarda l'Inquisizione, prese parte ai lavori settimanali della Congregazione, che seguì direttamente, così come aveva fatto Paolo IV, nella convinzione che non vi fossero «altri [che] intendano così bene le cose dell'Inquisitione come le intendemo noi», che «vi havemo consumato in questa pratica la vita et l'intelletto nostro» (Stella 1959: 228). Pio V ridimensionò l'organico del Sant'Uffizio a soli quattro cardinali e ne accrebbe le entrate mediante l'attribuzione di beni e di rendite. Lo stesso fece a livello locale, per sollevare i commissari dai disagi e dai limiti all'azione derivanti dalla scarsezza dei mezzi finanziari. In tal modo, tra l'altro, si ribadì la supremazia del tribunale e della sua rete di operatori rispetto alla collaborazione avuta fino ad allora con gli Ordini religiosi, quali i padri gesuiti. Come pontefice Ghislieri premiò uomini impegnati nell'Inquisizione promuovendoli cardinali (Felice Peretti, Girolamo Rusticucci, Arcangelo Bianchi, Giulio Antonio Santoro, tra gli altri) e vescovi (Tommaso Scotti, Eustachio Locatelli, Gregorio Boldrini e Camillo Campeggi); e rafforzò l'Ordine dei frati predicatori. Soprattutto ordinò la riapertura di tutti i procedimenti in corso durante il pontificato Carafa con il breve *Inter multiplices curas* del 21 dicembre 1566. Nel 1567, inoltre, istituì una commissione incaricata di valutare le candidature avanzate in concistoro per un vescovato o un'abbazia e nel 1572 la Congregazione dei Vescovi e Regolari. A partire dal novembre 1566 i rami conventuali degli Ordini mendicanti furono soppressi e riuniti agli osservanti o a un Ordine affine; a tutti furono imposte regole di riforma (*Regularium personarum*, 24

dicembre 1566) anche mediante il ricorso alla forza (*Cum sicut*, 15 giugno 1567). Durante il pontificato furono anche approntati e videro la luce il *Catechismo romano* (1566), il *Breviario* (1568) e il *Messale* (1570). Nel marzo 1571 venne istituita la Congregazione per la revisione dell'Indice del 1564 e, nell'aprile 1572, si ripristinò l'Indice di Paolo IV, che il Concilio aveva mitigato. Il 23 luglio 1568 fu istituita anche una Congregazione cardinalizia per affiancare il pontefice nella guida spirituale delle aree extraeuropee, lontana antesignana della Congregazione *De Propaganda Fide* costituita da Urbano VIII, e venne predisposta un'analoga commissione per agire nelle aree europee in mano ai riformati.

La politica estera di Pio V, coerente con il programma di riforma religiosa, perseguì la difesa della giurisdizione ecclesiastica dall'erosione dei poteri laici e l'alleanza di tutti i sovrani cattolici in vista della lotta comune contro gli eretici e contro l'espansionismo ottomano. Al centro delle negoziazioni diplomatiche, che non mancarono di utilizzare lo strumento persuasivo dei sussidi papali, furono l'introduzione e l'applicazione dei decreti tridentini, laddove ancora non erano stati accolti (in particolare Germania meridionale e Francia), la conservazione delle competenze conciliari, escludendo, per esempio, interventi delle Diete imperiali, il sostegno alla riforma del clero e l'abolizione di quegli ostacoli che, in virtù di specifiche prerogative, le autorità locali ponevano all'azione della Chiesa. D'altronde per Pio V non poteva esservi divergenza di obiettivi tra il papa e i sovrani, data l'identità tra eterodossia e sovversione politica e la solidarietà che accomunava fra loro gli eretici dei vari paesi. Tuttavia, anche quando condividevano quel punto di vista – ciò che però non fu il caso di Filippo II nei riguardi dei ribelli dei Paesi Bassi –, i principi erano comunque indotti a procedere con maggiore cautela e duttilità di quanto il papa avrebbe voluto: egli, infatti, mancava di quella grande visione della politica internazionale che aveva segnato il pontificato del predecessore. Pertanto in Francia le guerre di religione, punteggiate da scontri armati e violenze e, insieme, da temporanei accordi tra le fazioni in lotta, si svolsero in modo sincopato, non sempre in linea con gli interventi della diplomazia pontificia e con i tentativi del papa di governare il corso del conflitto con la concessione di ingenti contributi finanziari e di aiuti militari alla Corona per reprimere il partito ugonotto. Al contrario, Pio V adottò l'equazione dissenso religioso-ribellione politica per promuovere e per legittimare la sollevazione dei cattolici contro Elisabetta I d'Inghilterra, che scomunicò nel 1570.

La centralità dell'Inquisizione romana e della sua azione nel quadro del governo di Pio V offrì dunque un importante terreno di incontro per le relazioni diplomatiche, tanto più che il Sant'Uffizio aspirava a una giurisdizione universale. Infatti, se da un lato si accrebbero le richieste del papa, le ingerenze dei ministri ecclesiastici e le contrapposizioni giurisdizionali, dall'altro principi e sovrani seppero assicurarsi il favore papale prestando il proprio sostegno contro singoli inquisiti. Nel giugno 1566, per esempio, Pio V fece richiedere a Cosimo I de' Medici la consegna di Pietro Carnesecchi e alla Repubblica di Venezia l'arresto di Guido Giannetti. Il duca inviò a Roma il protonotario, e ne fu ricompensato qualche anno dopo con il titolo granducale, mentre il Consiglio dei Dieci non autorizzò l'estradizione dell'eretico di Fano, se non in un secondo tempo. Il sequestro delle carte personali di Giulia Gonzaga Colonna, a pochi mesi di distanza dalla sua morte (1566), contribuì alla riapertura dei processi contro Carnesecchi e i membri del circolo valdesiano napoletano (Giovan Battista Perez, Mario Galeota, Donato Rullo). Nel maggio del 1566 Filippo II, con l'intento di ottenere dal papa il rinnovo della devoluzione alle casse reali del più ingente prelievo ecclesiastico iberico (*Bula de Cruzada*) promise che l'arcivescovo di Toledo Bartolomé de Carranza, da sette anni prigioniero dell'Inquisizione spagnola, sarebbe stato esaminato a Roma, ciò che avvenne a partire dal maggio dell'anno successivo. Nel dicembre 1566, intanto, Pio V pronunciò la sentenza di colpevolezza contro sei degli otto prelati francesi citati nel 1563, ma il Parlamento di Parigi attribuì al sovrano il diritto di applicare la pena e pertanto il provvedimento rimase privo di effetti.

Nel 1567 l'Inquisizione romana agì a Mantova, dove le accuse riguardarono anche donne della famiglia Gonzaga e furono arrestati collaboratori del duca, come Giovan Battista Bertano. Le estradizioni di Firenze e Venezia, i processi a Napoli contro gli ultimi valdesiani, la condanna di Carnesecchi, giustiziato il I ottobre, l'avvio del processo contro Aonio Paleario e la vicenda di Bartolomeo Bartocci, che la Repubblica di Genova cedette alla Congregazione tra l'autunno e il gennaio del 1568, attestavano l'intransigente severità dell'attività inquisitoriale. A Modena fu repressa l'intera comunità eterodossa nel biennio 1567-1568, a Faenza furono arrestati e portati a Roma numerosi inquisiti, a Bologna e Imola crebbe il numero dei processi. Nel 1569-1570 anche la posizione di Morone vacillò pericolosamente, grazie alle indagini affidate a Santoro, sebbene ormai il peso del cardinale e i riconoscimenti avuti sotto il pontificato di Pio IV rendessero arduo procedere alla sua condanna. Queste iniziative andarono di pari passo con la volontà di rendere più autonoma ed efficace l'azione del Sant'Uffizio anche sul piano istituzionale: a Firenze si affidarono all'inquisitore competenze fino ad allora condivise con il nunzio apostolico e con il suo vicario e a Lucca, nel 1568, il papa tentò di nominare un commissario del Sant'Uffizio senza però riuscirci.

Nel corso del 1570 Pio V inviò legati straordinari presso Filippo II per promuovere l'adesione della Spagna alla lega antiturca. La missione diplomatica, complicata dai contemporanei avvenimenti internazionali cui il papato partecipava in prima persona, ebbe esito positivo. Il I luglio avvenne l'incontro tra le delegazioni pontificia, spagnola e veneziana, che progettarono la spedizione navale. Alla lega non aderì invece Carlo IX di Francia, che rifiutò anche di fare promulgare i decreti tridentini e di rompere il progetto matrimoniale tra la sorella e il principe ugonotto Enrico di Navarra (poi Enrico IV). Solo nel 1571, dopo ulteriori negoziazioni e accordi sul contributo che ogni parte avrebbe dovuto fornire all'impresa, fu intrapresa la campagna militare della Lega, che culminò nella battaglia di Lepanto, in cui le forze cattoliche vinsero quelle ottomane. La vittoria, celebratissima, fu anche l'ultimo momento di coesione internazionale attorno al papa e ai suoi disegni politici. Ghislieri, del resto, moriva l'anno dopo.

Nel 1616-1617 Paolo V autorizzò l'istruttoria dell'autorità ordinaria per attestare le virtù di Pio V. Il pontefice fu beatificato il I maggio 1672 e fu proclamato santo il 22 maggio 1712.

(S. Feci)

Vedi anche

Bologna; Campeggi, Camillo; Carlo Borromeo, santo; Carnesecchi, Pietro; Casi riservati; Catechismi; Châtillon, Odet de; Commissario del Sant'Uffizio, Italia; Como; Concilio di Trento; Congregazione dell'Indice; Di Capua, Pietro Antonio; Estradizione, Inquisizione romana; Faenza; Firenze; Foscarari, Egidio; Francia, età moderna; Galeota, Mario; Giannetti, Guido; Genova; Gesuiti, Italia; Giorgio Siculo; Giubilei e *cruzadas*; Giulio III, papa; Grimani, Giovanni; Imola; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Inghilterra, età moderna; Locatelli, Eustachio; Lucca; Mantova; Missioni; Modena; Mondovì; Morone, Giovanni; Nunziature apostoliche; Palazzo del Sant'Uffizio; Paleario, Aonio; Paolo IV, papa; Pavia; Pio IV, papa; Sanfelice, Giovanni Tommaso; Santoro, Giulio Antonio; Scotti, Bernardino; Scotti, Tommaso; Sisto V, papa; Soranzo, Vittore; Struttura economica: Inquisizione romana; Valdesianesimo; Valdesi di Calabria; Valdesi di Piemonte

Bibliografia

Bonora 2007, Feci 2000, Firpo-Pagano 2004, Fragnito 2005, Giannini 2003, Guasco-Torre 2005, Prosperi 2000, Scaramella 2002, Stella 1959

Pio VI, papa (Giovanni Angelo Braschi) - Nato a Cesena il 25 dicembre 1717, contrariamente al predecessore Clemente XIV, e prima di lui a Benedetto XIV, papa Braschi non aveva fatto parte, nel corso della propria carriera curiale, delle Congregazioni del Sant'Uffizio e dell'Indice; aveva avuto tuttavia l'incarico di dirimere i conflitti insorti nel 1746 con la corte di Napoli in seguito all'accusa rivolta all'arcivescovo Giuseppe Spinelli di volere introdurre l'Inquisizione spagnola. Il lungo conclave che condusse alla sua elezione, avvenuta il 15 febbraio 1775, fu segnato da forti conflitti sorti per effetto della recente abolizione della Compagnia di Gesù, al cui interno si collocano il processo inquisitoriale nei confronti delle 'profetesse' di Valentano, e la condanna del dramma satirico *Il conclave dell'anno 1774* e del suo preteso autore, l'abate Gaetano Sertor.

I primi atti di governo di Pio VI segnano chiaramente, in contrasto con lo spirito relativamente conciliante del pontificato precedente, un programma di ferma chiusura dottrinale e disciplinare nel cui ambito si inserisce un rafforzamento del ruolo dell'Inquisizione. Già il 5 aprile 1775 l'editto *Fra le pastorali sollecitudini*, che rappresenta una netta ripresa della politica antiebraica di Benedetto XIV, è datato dal palazzo del Sant'Uffizio, a significare la restituzione a quel tribunale della competenza sulla comunità ebraica romana che Clemente XIV aveva affidato al cardinal vicario. Pochi mesi dopo, la prima enciclica, *Inscrutabile divinae sapientiae*, promulgata nel Natale 1775 in concomitanza con la chiusura del giubileo, colpisce la cultura e la stampa dei Lumi, contro la cui diffusione, giudicata una minaccia nei confronti della religione e delle autorità, i vescovi sono esortati a vigilare. Tuttavia, delle oltre 150 opere bandite nel corso del pontificato di Pio VI, solo una piccola parte è direttamente riconducibile alla filosofia illuminista, i cui autori principali erano già stati censurati nei pontificati precedenti. Nel decennio 1775-1784 fra i decreti dell'Indice e quelli del Sant'Uffizio figurano ancora alcune opere di Bernard de Fontenelle, Paul-Henri Thiry d'Holbach e Voltaire, assieme a quelle di autori come Guillaume-Thomas François Raynal, Gaetano Filangieri, Mario Pagano, ma in generale l'attenzione della censura romana è sempre più volta a contrastare piuttosto l'offensiva mossa all'autorità della Sede Apostolica da parte degli scrittori legati al movimento giansenista e dei sostenitori delle politiche anticuriali dei sovrani 'illuminati': gli autori più colpiti sono infatti quelli legati al giansenismo pavese e toscano (Pietro Tamburini, Giuseppe Zola, Giovan Battista Guadagnini) e al riformismo austriaco. Nel decennio 1781-1790, al cui centro (1786) si colloca la stampa di una nuova edizione dell'*Index librorum prohibitorum*, si concentra poco più della metà delle condanne emanate nei venticinque anni del pontificato. In particolare, dopo il viaggio intrapreso da Pio VI a Vienna (1782) nel tentativo – sostanzialmente fallito sul piano pratico malgrado il notevole successo in termini di prestigio riscosso dal 'pellegrino apostolico' – di indurre Giuseppe II a recedere dalla sua politica regalistica, numerose sono le condanne di opere pubblicate in area austriaca volte a difendere singoli provvedimenti imperiali, come la patente di tolleranza, e, più in generale, a sostenere i diritti del sovrano in materia di religione e a circoscrivere l'autorità papale. A partire dal 1786 a quei testi se ne aggiungono altri pubblicati in Toscana in occasione del Sinodo di Pistoia, momento culminante della stagione di riforme promossa dal granduca Pietro Leopoldo e dal vescovo di Pistoia e Prato Scipione de' Ricci, nelle cui risoluzioni le istanze anticuriali si fondono con alcuni motivi basilari del giansenismo, obiettivo polemico persistente della censura romana come testimonia anche, nel 1789, la condanna delle *Pensées* di Blaise Pascal. A fronte dell'intensa attività censoria una flessione nell'attenzione al funzionamento della Congregazione dell'Indice sembra indicata dall'interruzione, a partire dal febbraio 1779, della pratica di registrarne i verbali delle sedute, che sarà ripresa solo nel 1800 (ACDF, *Index*, *Diarii* XVIII, 1764-1807, ff. 141*r*-142*r*).

La prosecuzione e il rafforzamento, anche da parte di alcuni governi italiani, delle rivendicazioni giurisdizionalistiche e anticuriali avviate nei decenni precedenti comporta fra l'altro, nel corso del pontificato di Pio VI, una serie di conflitti per il controllo sulla stampa e sulle idee religiose che conducono alla soppressione di molte sedi locali dell'Inquisizione. Già pochi giorni dopo la sua consacrazione, l'offensiva contro i tribunali inquisitoriali da tempo iniziata nella Lombardia austriaca si era completata con un decreto dell'imperatrice Maria Teresa che, affermando l'incompatibilità di quel foro con il diritto pubblico e con la giurisdizione statale, ne stabiliva la progressiva chiusura alla morte dei rispettivi titolari e ne devolveva le rendite agli orfanotrofi. Iniziò così un processo di graduale soppressione destinato a completarsi nel 1797 con l'arresto, da parte della Repubblica Cisalpina, dell'ultimo inquisitore superstite, quello di Crema. Il ripristino, nel 1780, delle sedi locali del Sant'Uffizio del Ducato di Parma e Piacenza, chiuse nel 1768, appare in questo panorama un'eccezione riconducibile alla fase di reazione nei confronti delle iniziative riformatrici del ministro Léon Guillaume Du Tillot. Nel 1782 il re di Napoli Ferdinando IV, al termine di una breve controversia fra il nuovo viceré Domenico Caracciolo e l'inquisitore di Palermo, ordina l'abolizione dell'Inquisizione di Sicilia e la distruzione dei suoi stemmi e dei fascicoli dei processi. Lo stesso anno Pietro Leopoldo sopprime tutti i tribunali in Toscana e un provvedimento analogo ha luogo nel 1785 nel Ducato di Modena dove già nel 1780 era stato soppresso il tribunale di Reggio Emilia.

Proprio a Firenze e nel 1782 vede la luce l'*Istoria dell'Inquisizione* di Francesco Becattini, prima ricostruzione complessiva in lingua italiana delle vicende del Sant'Uffizio, caratterizzata da un contenuto assai polemico, che fu notevolmente ampliata nelle due successive edizioni, l'ultima delle quali apparsa nel 1797 nella Milano Cisalpina. L'opera si inserisce all'interno di una diffusa offensiva antinquisitoriale che vede protagonisti anche *philosophes* come Raynal e personaggi direttamente coinvolti nelle controversie giansenistiche e regalistiche, come il teologo pavese Tamburini, autore, oltre che di una storia dell'Inquisizione edita postuma, di una confutazione del *De praescriptione haereticorum* di Tertulliano (Pavia, 1781) e delle tesi *De tolerantia ecclesiastica et civili* discusse dal suo allievo Thaddeus von Trautmansdorf (Pavia, 1783). A questi scritti risponde immediatamente il «Giornale ecclesiastico», organo ufficioso della Curia romana, mentre nel 1789 Tommaso Vincenzo Pani, maestro del Sacro Palazzo e commissario del Sant'Uffizio, pubblica sotto il titolo *Della punizione degli eretici e del Tribunale della Santa Inquisizione* una raccolta in due volumi di «lettere apologetiche», considerevolmente accresciuta nella seconda edizione del 1795. In precedenza, nel 1777, l'ex-gesuita Francesco Antonio Zaccaria, uno dei protagonisti della pubblicistica legata alla corte di Roma, aveva difeso, nella *Storia polemica delle proibizioni de' libri*, il diritto della Chiesa di vietare i libri degli eretici e degli increduli, diritto ribadito, fra l'altro, nel breve di Pio VI del 26 novembre 1780 alla regina del Portogallo che istituiva a Lisbona un tribunale di commissione regia e pontificia per la censura dei libri sottraendo una parte delle competenze in materia all'Inquisizione portoghese.

Il valore vincolante delle censure emanate dalla Sede Apostolica e dalle sue Congregazioni, in opposizione alla distinzione postulata dagli scrittori giansenisti fra il senso della condanna e il senso autentico del libro, è ribadito nella bolla *Auctorem fidei* del 28 agosto 1794, con cui Pio VI condanna il Sinodo di Pistoia. Formalmente la bolla condanna 85 proposizioni tratte dai volumi degli *Atti e decreti* del Sinodo, pubblicati nel 1786, nonché ogni opera eventualmente edita in loro difesa; tuttavia papa Braschi decise di affidare l'esame non alle Congregazioni dell'Indice o del Sant'Uffizio (secondo quanto osserva Pietro Stella il carattere collettivo dell'opera rendeva difficile applicare le regole seguite nell'esame dei libri) bensì a una commissione particolare che in una prima fase (dicembre 1788-24 settembre 1790) fu composta da vescovi e teologi e presieduta dal cardinale Giulio Maria Della Somaglia,

successivamente (16 dicembre 1790-29 marzo 1792) fu rafforzata dall'inserimento di un gruppo di cardinali quasi tutti provenienti dal Sant'Uffizio, tre dei quali (Giuseppe Andrea Albani, Leonardo Antonelli e Giacinto Sigismondo Gerdil) formarono in seguito una terza commissione, più ristretta. La continuità fra le tre fasi fu assicurata dal segretario Michele di Pietro, anch'egli consultore del Sant'Uffizio oltre che dell'Indice. La condanna del Sinodo di Pistoia era diretta anche a colpire i principi e le riforme della Chiesa costituzionale francese. Non a caso, a partire dalla fine del 1790, l'attività e la stessa composizione della congregazione incaricata dell'esame del Sinodo pistoiese si sovrappone strettamente con quella della Congregazione straordinaria per gli affari di Francia.

Lo scoppio della Rivoluzione sembra comportare anche una ripresa dell'azione del tribunale romano dell'Inquisizione nei confronti di singoli individui, limitata ormai sostanzialmente ai domini pontifici. Lo stesso Becattini riconosce a Pio VI di avere proseguito inizialmente l'orientamento moderato dei predecessori: egli – scrive – non «ha mostrata per lungo tempo inclinazione di applicarne la severità e sembrava piuttosto che nutrisse dell'avversione per le pubblicità analoghe a questo sistema». Becattini aggiunge però che in un secondo tempo «se ne ripresero […] le antiche pratiche ed anche con maggiore austerità per inserire [*sic*] contro i così detti *Giacobini*» (Becattini 1797: 279-280). In effetti, a partire da quello contro Giuseppe Balsamo (Cagliostro, 1789-1791), si assiste a Roma a una serie di processi inquisitoriali fortemente caratterizzati in senso politico dalla paura del 'giacobinismo', presentato dalla pubblicistica controrivoluzionaria cattolica come una nuova e particolarmente virulenta forma di eresia. Lo scontro con la Francia rivoluzionaria segna dunque profondamente gli ultimi anni del pontificato di Pio VI, orientando fra l'altro l'attività di censura dei libri a colpire le opere sospette di propagandarne i princìpi, mentre a partire dal 1797 l'avanzare in Italia delle armate francesi produce la chiusura delle sedi superstiti dell'Inquisizione. Acquista sempre più piede, in questo contesto, una lettura in chiave metastorica della Rivoluzione come culmine della lotta fra la Chiesa e i suoi nemici che influenzerà fortemente la Chiesa cattolica dell'Ottocento e i suoi atteggiamenti nei confronti della cultura e della società, e che, nell'immediato, assume forza dalle stesse vicende che conducono al 'martirio' di Pio VI, scalzato dal trono in seguito alla proclamazione della Repubblica romana (15 febbraio 1798) e deportato prima in Toscana, poi in Francia dove muore, a Valence, il 29 agosto 1798. Il ritorno delle sue spoglie a Roma, nel febbraio 1802, nell'ambito della riconciliazione fra la Sede Apostolica e la Francia di Napoleone Bonaparte, sarà l'occasione per una solenne cerimonia officiata dal cardinale Leonardo Antonelli, prima creatura di Pio VI ma anche nuovo segretario del Sant'Uffizio.

(D. Armando)

Vedi anche

Abolizione dei tribunali, Italia; Becattini, Francesco; Benedetto XIV, papa; Cagliostro (Giuseppe Balsamo, conte di); Censura libraria; Clemente XIV, papa; Congregazione dell'Indice; Ebrei in Italia; Gesuiti, Italia; Giansenismo; Illuminismo; Indici dei libri proibiti, Roma; Napoleone I, imperatore; Napoli; Profetesse di Valentano; Rivoluzione francese

Bibliografia

Becattini 1797, Caffiero 2000(a), Delpiano 2007, ILI, Peletier 2004, Pignatelli 1974, Stella 2006

Pio IX, papa (Giovanni Maria Mastai Ferretti) - Giovanni Maria Mastai Ferretti (Senigallia, 13 maggio 1792-Roma, 7 febbraio 1878) fu il nono figlio di Girolamo, membro della nobile famiglia dei conti Mastai Ferretti, e di Caterina Solazzi. Dopo essere entrato nel Collegio dei Nobili a Volterra dal 1803 al 1808, il giovane dovette sospendere gli studi per improvvisi attacchi epilettici. Dal 1814 fu ospite a Roma dello zio sacerdote Paolino Mastai Ferretti, proseguendo gli studi di Filosofia e di Teologia presso il Collegio Romano. Il 10 aprile 1819 venne ordinato sacerdote dal cardinale Fabrizio Sceberras Testaferrata vescovo di Senigallia; dal luglio 1823 al giugno 1825 fu tra i membri componenti della Missione apostolica in Cile guidata dal delegato monsignor Giovanni Muzi. Divenuto arcivescovo di Spoleto nel 1827, gestì con una certa moderazione i moti del 1831, scoppiati in quell'anno negli Stati della Chiesa: l'atteggiamento di disponibilità e di dialogo verso la lotta politica gli favorì le simpatie di alcuni patrioti italiani, soprattutto dei cattolici liberali. Successivamente la sua carriera ecclesiastica progredì senza incidenti fino al pontificato: il 6 dicembre 1832 gli venne assegnato il vescovado di Imola; nel concistoro del 14 dicembre 1840 fu creato cardinale; nel conclave che seguì alla morte di Gregorio XVI (16 giugno 1846) venne eletto pontefice con il nome di Pio IX, in onore di Pio VIII che aveva sostenuto la sua carriera e vocazione sacerdotale. La sua elezione è stata interpretata come la conseguenza di una scelta diplomatica operata dai cardinali propensi a eleggere un papa non eccessivamente orientato sul piano politico, scartando di fatto sia la candidatura del conservatore Luigi Lambruschini, già segretario di Stato di Gregorio XVI, che quella del liberale Pasquale Gizzi. Pio IX avrebbe governato per trentadue anni. Il suo è stato il più lungo e, forse, il più travagliato pontificato della storia della Chiesa, nel corso del quale si verificarono eventi di portata epocale. Sul piano teologico, il papa promosse la proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione di Maria (8 dicembre 1854) e di quello dell'infallibilità del pontefice (1870), scomunicando i vescovi e gli intellettuali cattolici tedeschi (detti 'Vecchi Cattolici') che rifiutarono di accettare il nuovo dogma proclamato durante lo svolgimento, in un clima di enorme tensione, del Concilio Vaticano I (1869-1870). Sul piano politico, papa Mastai dovette confrontarsi con la fine del dominio temporale dei vescovi della Chiesa di Roma e la successiva esplosione del conflitto fra la Chiesa e il neocostituito Stato italiano.

All'indomani del conclave, Pio IX scelse come segretario di Stato il cardinale Gizzi e, nel corso del 1847, si fece promotore di alcune riforme importanti per il governo dello Stato pontificio, introducendo la libertà di stampa e istituendo contemporaneamente un consiglio dei ministri, una guardia civica, un consiglio comunale a Roma. Inoltre il papa avviò trattative con gli altri Stati italiani in vista della creazione di una lega doganale e concesse un'ampia amnistia ai condannati politici: le reazioni benevole di non pochi autorevoli patrioti – da Giuseppe Mazzini a Massimo d'Azeglio – non tardano a riconoscere nel pontefice appena eletto il testimone di una nuova epoca per lo Stato della Chiesa e, dunque, per le sorti dell'unificazione nazionale italiana. Tuttavia, con l'insorgere dei moti di Palermo, poi di Parigi, Berlino, Vienna, Milano, Venezia, Ungheria, scoppiati nel 1848, fu chiaro che le tensioni politiche e sociali sottostanti a tali rivolgimenti si ispiravano a principi del tutto estranei alla dottrina e alla storia della Chiesa cattolico-romana. Per fugare le illusioni che erano state alimentate da parte dei cattolici liberali – Pio IX visto e recepito come figura di rottura con un passato tradizionalista e conservatore, rispetto soprattutto al suo predecessore –, il papa proferì un'allocuzione in tal senso esplicativa il 29 aprile 1848. Vi si affermava l'impossibilità di accettare il progetto di unità nazionale avanzato dai cattolici liberali, rifiutando l'idea di collocare il pontefice come capo del futuro Stato italiano. L'esperienza 'liberale' di Pio IX si chiuse poi definitivamente nell'autunno del 1848 sotto l'impulso di tre fattori: l'omicidio del presidente del consiglio comunale di Roma Pellegrino Rossi (15 novembre 1848), la rivoluzione esplosa a Roma il giorno seguente, la fuga del papa stesso a Gaeta il 24 novembre. Nel febbraio del 1849 venne proclamata la Repubblica romana destinata a durare per poco. Cessata l'ondata rivoluzionaria in Europa, con l'aiuto dell'esercito francese, quattro mesi dopo, Pio IX faceva rientro a Roma. Unico stretto consigliere e collaboratore del papa in

ambito politico divenne l'abile Giacomo Antonelli, pro-segretario di Stato dal 6 dicembre 1848, segretario di Stato dal 1852 fino alla sua morte (1876). L'indirizzo conservatore abbracciato dal papa a partire dall'esilio di Gaeta si rilevò netto nella condanna e della messa all'Indice dell'opera di Antonio Rosmini e di Vincenzo Gioberti, due voci di intellettuali che, in diversa misura, avevano concorso a coniugare la causa dell'unità nazionale italiana con le idee del cattolicesimo liberale. I motivi di fondo del contrasto fra Pio IX e le classi dirigenti che guidarono il processo risorgimentale non furono tuttavia di natura strettamente dottrinale, ma anche politica, poiché i privilegi fino ad allora goduti in qualità di sovrano temporale rischiavano di essere alienati, e di fatto lo furono, nel momento in cui l'Italia si costituì come Stato su basi laiche.

Al processo di unità nazionale la Curia romana e Pio IX risposero dunque con l'intransigentismo e il tradizionalismo di cui erano figli. Un episodio sintomatico di questo indirizzo politico fu il rapimento del bambino ebreo Edgardo Mortara, una vicenda verificatasi a Bologna nel giugno del 1858 e presto condannata dall'opinione pubblica italiana e straniera come gesto emblematico della violenza oscurantista della Chiesa. Il 'caso Mortara' e il suo battesimo coatto riflettevano d'altra parte due complementari esigenze della cultura cattolica: da un lato la conferma del millenario atteggiamento della Chiesa romana verso il popolo ebreo, che andava prima di tutto convertito; dall'altro il rifiuto dei principi di uguaglianza emersi dalla Rivoluzione francese, che aveva emancipato gli ebrei.

E tuttavia il corso degli eventi non si arrestò davanti alle chiusure di Pio IX che, ancora all'inizio della guerra contro l'Austria nel 1859, non comprese la portata degli stravolgimenti in atto in tutta la Penisola italiana. Il quadro storico che si profilava all'orizzonte gli fu tuttavia chiaro quando l'esercito papale fu sconfitto a Castelfidardo e lo Stato pontificio fu ristretto geograficamente al solo Lazio. Il 17 marzo 1861 Vittorio Emanuele II di Savoia assunse il titolo di re d'Italia e nei giorni seguenti Camillo Benso di Cavour, suo primo ministro, pronunciò i discorsi sull'elezione di Roma a capitale ideale d'Italia. All'apertura della cosiddetta 'questione romana', il papa replicò con tre gesti differenti ma animati dalla medesima volontà di richiamare gli individui e le società moderne al primato dell'ordine sovrannaturale, ristabilendo, idealmente, l'autorità pontificia in risposta agli attacchi da parte di forze laiche e secolarizzate. La lettera enciclica *Quanta cura*, dell'8 dicembre 1864, con l'annesso *Sillabo degli errori*, e il Concilio ecumenico Vaticano I costituiscono le più rilevanti risposte della Chiesa alla 'degenerazione' del quadro ideologico e politico che si andava profilando in quel torno di tempo in tutta Europa. Con il Vaticano I, la Chiesa ribadiva e sviluppava la dottrina tradizionale sul primato del pontefice e definiva il dogma dell'infallibilità papale in materia di fede e di morale. Fra il 1862 e il 1867 Pio IX celebrò inoltre alcune canonizzazioni significative, fra le quali quella di Pedro d'Arbués, l'inquisitore spagnolo ucciso in un presunto attentato nel XV secolo. Quest'ultima canonizzazione suscitò diffuse polemiche fra quanti vi vedevano un'esaltazione dei principi dell'Inquisizione e quanti vi riconoscevano al contrario una difesa necessaria e lecita contro la temuta e stigmatizzata 'influenza' degli ebrei e degli infedeli *tout court* nella società contemporanea. Se l'elevato numero di canonizzazioni e beatificazioni registrate sotto il pontificato di Pio IX può essere spiegato come una risposta reattiva da parte della Chiesa alla laicizzazione progressiva della società, riaffermando quel principio di santità antitetico al pensiero razionalista – un'opposizione ribadita pochi anni prima con l'emanazione del *Sillabo* –, la canonizzazione di un inquisitore come Arbués indicava il riconoscimento della validità intrinseca del tribunale, dei principi e dei metodi impiegati nella lotta all'eresia; eresia che, in ultima istanza, si configurava nel tempo e nella mentalità di Pio IX sotto le sembianze del liberalismo, del naturalismo, del socialismo e del laicismo. Le polemiche suscitate da quella canonizzazione videro contrapposti da un lato esponenti dell'intransigentismo, che in Italia si esprimevano soprattutto attraverso la rivista dei gesuiti, «La Civiltà Cattolica», dall'altro lato personalità propense a leggere l'atto come segno di una fallimentare quanto reazionaria politica religiosa della Chiesa cattolico-romana. Come ai tempi di Arbués la Chiesa aveva combattuto quei soggetti ritenuti portatori di valori corrotti e inquinanti dentro il corpo sociale della cattolicità, *in primis* gli ebrei, così nel XIX secolo il pontefice, insieme alla Curia romana, reputava necessario riaffermare, seppur con metodi diversi da quelli dei secoli passati, l'unico *ordo universalis* ammesso come vero e di cui la Chiesa romana si dichiarava la sola legittima depositaria. Nel testo del decreto la canonizzazione veniva infatti motivata nei seguenti termini: «Infinita Dei sapientia disposuit, ut luctuosis hisce termporibus, quibus Judaei qua scriptis qua pecuniis Ecclesiae hostibus ad bellum acrius exercendum vires suppeditant, causa huiusmodi ad exitum perduceretur». Come l'inquisitore Arbués aveva individuato il bersaglio della sua politica religiosa negli ebrei, così Pio IX riconosceva ancora in loro il nemico ai fini della lotta alla secolarizzazione e alla laicizzazione della società, in un tempo in cui si assisteva alla fine dei ghetti e all'emancipazione civile e giuridica dell'ebraismo. L'Inquisizione veniva perciò proposta, senza soluzione di continuità, come un modello atto a testimoniare l'infallibilità della tradizione della Chiesa cattolica e a identificare nella storia della Chiesa romana sempre gli stessi nemici, tanto nel passato quanto nel tempo presente.

Lo scoppio della guerra franco-prussiana, il ritiro dell'ultimo presidio francese a Roma, la rapida evoluzione della situazione generale indussero presto il governo italiano alla decisione di occupare Roma e di proclamarla capitale del neonato Regno d'Italia. Dopo la breccia di Porta Pia (20 settembre 1870), tra il 1871 e il 1878 Pio IX si rinchiuse sdegnoso nei palazzi vaticani, vietò la partecipazione dei cattolici alla vita politica dello Stato italiano ed elesse circa un centinaio di nuovi vescovi. In tal modo si verificò un ricambio nelle file dell'episcopato italiano che vide la prevalenza degli intransigenti. Pio IX morì il 7 febbraio 1878. La causa di beatificazione fu avviata nel 1897 dal successore, Leone XIII, e il 3 settembre 2000 il pontefice del *Sillabo* è stato dichiarato beato da Giovanni Paolo II.

(E. Mazzini)

Vedi anche

Antigiudaismo, antisemitismo; Antonelli, Giacomo; Gioberti, Vincenzo; Immacolata Concezione; Infallibilità papale; Mortara, Edgardo; Pedro Arbués, santo; Rosmini, Antonio; *Sillabo degli errori*; Vecchi Cattolici

Bibliografia

Aubert 1964, Chiron 1995, Kertzer 1996, Martina 1974-1990, Martina 2000

Pio X, papa (Giuseppe Melchiorre Sarto) - Giuseppe Melchiorre Sarto nacque a Riese (Treviso) il 2 giugno 1835, secondogenito fra dieci fratelli e sorelle, da una famiglia di modeste condizioni. Compiuti gli studi ginnasiali a Castelfranco Veneto, entrò nel seminario di Treviso, vi vestì l'abito clericale nel 1850 e si trasferì nel seminario di Padova. Ricevette gli ordini minori tra il 1856 e il 1858 e fu ordinato sacerdote il 18 settembre 1858. Nello stesso anno fu inviato cappellano a Tombolo, un piccolo borgo del Trevigiano, dove restò nove anni e dove avviò – come già aveva fatto in seminario – una scuola di canto sacro, vera passione di Sarto, che più tardi divenne amico e patrono di Lorenzo Perosi, di cui favorì senza dubbio l'estro artistico. Nel 1867 lasciò Tombolo per assumere la parrocchia di Salzano, comune di circa 3000 abitanti, e anche qui istituì una scuola di canto e una scuola serale, mostrandosi prodigo verso i poveri e sollecito nell'opera caritativa e di assistenza agli ammalati e ai bisognosi. Fu in amicizia con la famiglia ebraica dei Romanin Jacur che a Salzano possedevano una

filanda (Leone Romanin Jacur gli regalerà l'anello episcopale dopo la nomina a vescovo di Mantova).

Nel 1875 il vescovo di Treviso Federico Maria Zinelli chiamava Sarto in Curia e gli affidava il gravoso compito di cancelliere, ovvero di notaio di tutta la diocesi; dalla cura d'anime il sacerdote passava così a quella delle carte e degli archivi, sebbene mantenesse in seminario la direzione spirituale e la confessione dei chierici. Il compenetrarsi nella persona di Sarto di svariate doti favorì la sua elezione a vescovo di Mantova nel 1884. Ordinato a Roma il 16 novembre, fece il suo ingresso in diocesi il 19 aprile seguente, reggendola fino al 1893, quando Leone XIII lo trasferiva alla sede patriarcale di Venezia. Qui, come a Mantova, Sarto mantenne fede ai suoi principi, improntati alla massima discrezione o prudenza, alla diffidenza verso le novità (sia in ambito religioso, sia in ambito politico), alla riprovazione del clero che non osservava la virtù dell'obbedienza, alla superiorità della carità e della pietà sulla scienza e sull'erudizione, ai timori del liberalismo. Tre giorni prima della sua nomina a patriarca Sarto era stato creato cardinale (12 giugno 1893), ma l'alto onore non facilitò l'*exequatur* del governo italiano al nuovo patriarca, che dovette attenderlo per ben sedici mesi. A Venezia, come a Mantova, Sarto si mantenne lontano dalla politica, criticò i principi liberali, si mostrò fermo nella disciplina del clero, ma con il passare del tempo fece suoi atteggiamenti più moderati e in alcuni ambiti si dimostrò un conservatore intelligente. Il 26 luglio 1903, dopo la morte di Leone XIII, Sarto partiva per il conclave, nel quale, dopo gli inizi piuttosto incerti, radunò sulla sua persona un discreto numero di voti che aumentarono dopo che il cardinale Jan Puzyna notificò il veto dell'Austria alla candidatura di Mariano Rampolla. Sarto così fu eletto papa il 4 agosto 1903 e venne incoronato in San Pietro il 9 seguente.

Il nuovo pontefice aveva una discreta preparazione culturale ma nessuna conoscenza della diplomazia della Santa Sede e dei meccanismi della Curia romana. Pio X nutriva anzi diffidenza vero Roma e la maniera 'romana' di gestire gli affari e si scelse perciò un segretario di Stato lontano dai partiti curiali (Rafael Merry del Val) circondandosi di fedeli segretari e creando quella che fu definita la 'segretariola', distinta dalla Segreteria di Stato, alla quale il papa passava le pratiche che già aveva visto di persona, mentre altre erano da lui trattate in modo diretto, tramite i suoi segretari particolari Giovanni Bressan, Giuseppe Pescini, Francesco di Paola Gasoni, Attilio Bianchi e Vincenzo Maria Ungherini. Nell'assumere i primi provvedimenti di governo e nel manifestare le direttrici di una futura azione Pio X dovette presto accorgersi che attorno al suo pontificato si addensavano, nelle più disparate parti del mondo cattolico, attese e atteggiamenti contrastanti, dalla più servile obbedienza (che egli stesso non apprezzava) alla sincera stima delle sue doti e della sua azione, dalle caute riserve di alcuni presuli e uomini di cultura alle più aperte opinioni di dissenso, le quali, con il passare degli anni, divennero posizioni di ferma reazione all'indirizzo del suo pontificato. Fu un indubbio merito di Pio X, che era al corrente di un tale stato di cose, valutare saggiamente e soppesare prudentemente tanto le lodi quanto i biasimi, senza lasciare che il suo animo fosse piegato dalle prime all'esaltazione e dai secondi all'immobilismo o al pessimismo. Studi recenti hanno dimostrato che al di là delle valutazioni degli storici e dei critici, che restano ancora oggi molto divergenti in merito al cruciale pontificato, non si può negare che Pio X sia stato uno dei papi riformatori della storia; il suo programma di governo, *instaurare omnia in Christo*, fu da lui attuato con passi successivi ma con costanza e tensione ideale: dalla riforma della musica sacra a quella dei seminari, dall'insegnamento catechistico alla riforma del breviario, dalla riforma del diritto canonico alla stessa non facile riforma della Curia romana, alla riforma del laicato cattolico. Il programma di Pio X fu diversamente giudicato dai contemporanei, sicché la figura del pontefice venne inserita fra due opposte tensioni: la conservazione e il rinnovamento (per alcuni vi fu posto anche per la reazione). Tali contrastanti giudizi non stupiscono troppo se si pensa all'eredità che Leone XIII aveva lasciato al successore, alla modesta (ma non povera) preparazione culturale di Sarto (che in alcuni ambiti si dovette sentire smarrito, preso quasi dal panico), alla irrisolta 'Questione romana', al crescere dei fermenti novatori in campo sociale e teologico in seno al mondo cattolico, al progressivo affermarsi del liberalismo e della democrazia che senza dubbio avrebbero creato molte difficoltà alla difesa del principio di autorità gerarchica cui Pio X annetteva fondamentale importanza.

Sintomo e simbolo a un tempo di così serie questioni fu forse il vento 'modernizzante', subito definito 'modernista' con una accezione non sempre univoca e chiara, che investì la Chiesa cattolica, almeno con più forza, proprio sugli inizi del pontificato di Pio X. L'atteggiamento che egli tenne di fronte a tale fenomeno gli valse la connotazione di papa conservatore e restauratore, mentre in altri campi si fu disposti a riconoscere intenti diversi e più aperti. Gli studi più recenti sul 'modernismo' hanno ormai dimostrato che Pio X prese parte cosciente e attiva, certamente in buona fede, ai movimenti integristi di virulenta reazione al modernismo e a non pochi modernisti (o che tali fossero in verità, o che così apparissero alla Curia di papa Sarto). È ormai fuor di dubbio la sua vicinanza al *Sodalitium Pianum* di monsignor Umberto Benigni, come è documentato il suo appoggio ai fratelli Scotton di Breganze (la cui violenta polemica antimodernista non salvava neppure cardinali e vescovi), all'«Unità cattolica» di Firenze, alle «Armonie della fede» di Paolo De Töth. È quindi certo, malgrado ciò che si è scritto in passato e che venne sostenuto da alcuni dei testimoni al processo di beatificazione di Pio X, che il papa prendeva sovente iniziative sul conto di laici, sacerdoti, vescovi e persino cardinali sospettati di nutrire simpatie 'moderniste' in base alle informazioni (a volte unilaterali) degli uomini di sua fiducia, disseminati soprattutto nelle diocesi italiane; i quali, a onor del vero, non erano sempre modelli di onestà e di obiettività. Amato, venerato, stimato da gran parte della sua Curia, dell'episcopato cattolico e del clero, il papa di Riese fu anche giudicato inadatto all'alto ufficio che ricopriva, incerto nelle sue linee di governo, troppo guardingo e quasi timoroso nei confronti della scienza e del progresso sociale moderno, chiuso su posizioni che sembrarono tridentine, incapace di comprendere la reale portata dei fenomeni politici ed ecclesiali che si compivano sotto i suoi occhi, troppo debole per elaborate le crisi che attraversavano la Chiesa e la società, anche sul piano delle relazioni internazionali. Gli undici anni del suo pontificato, insomma, non passarono immuni dalle censure di molte delle migliori intelligenze cattoliche, cui si unirono presuli di grande spessore pastorale e intellettuale. Sarebbe tuttavia ingeneroso e fuorviante attribuire maggiore peso alle riserve rispetto ai giudizi positivi che i contemporanei riservarono a Pio X.

La produzione bibliografica sul fenomeno del 'modernismo', sulle personalità più notabili che ne furono toccate, sugli ambiti ecclesiali, sociali e persino nazionali che ne costituirono lo sfondo, sulla sua penetrazione nel clero, fra le classi colte, nella politica, le implicanze che tale movimento di pensiero ebbe nel campo teologico, biblico, nella disciplina ecclesiastica, i movimenti di reazione e di integrismo a cui diede inevitabilmente vita, è oggi molto nutrita e non accenna a esaurirsi, sia in ragione della cifra del tutto peculiare che tale movimento rappresentò nella cultura moderna (o sul suo ritardo, stanti i movimenti di reazione), sia per l'affiorare dagli archivi di sempre nuova documentazione, di carteggi, di *dossier* di denuncia, di inchieste, di processi, insomma di testimonianze della sotterranea circolazione, di successi o di repressione.

Il religioso della Missione Ciriaco Uttini, al quale fra il 1905 e il 1906 Pio X affidò la visita apostolica di alcune diocesi italiane, scrivendo al pontefice sul modernismo lo definiva un «movimento intellettuale scientifico e religioso», ribadendo subito che intorno a tale movimento «si sono messi fuori due nomi senza un preciso significato, ma usati per segnare due opposti partiti, e sono il modernismo e il tradizionalismo». L'analisi di ciò che accadeva si faceva subito lucida: «Non avendone ben preciso il senso, queste

due parole si prestano assai bene per stimmatizzare questa o quella persona, questo o quel libro, secondo che fa comodo per gettare sinistri sospetti o il disprezzo su di una persona, su di un sistema, su di un libro. Così, dando alla voce *modernismo* un significato elastico, molto facilmente può farsi passare come un pericolo, una piaga della moderna società, anzi una setta tenebrosa, condannata dal papa e da tutti i vescovi». La chiara e coraggiosa analisi del movimento di pensiero che compiva Uttini si estendeva poi al delicato campo delle tradizioni ecclesiastiche, dell'esegesi biblica (distinguendo ciò che era *de fide* e *de substantia* da ciò che era invece frutto di «pie credenze, o leggende, o rivelazioni private»), dell'azione cattolica (in Dieguez-Pagano 2006). Il religioso faceva presenti a Pio X i pericoli insiti in certa violenta opposizione al modernismo da parte della «Riscossa» di Breganze, dell'«Unità cattolica», delle «Armonie della fede», i cui metodi mancavano di quella carità e di quel rispetto delle persone (al di là delle idee) che avrebbero dovuto trovare posto fra cattolici. Si era nel dicembre del 1906, sette mesi prima dell'emanazione della *Pascendi*, nove mesi dopo la condanna del *Santo* di Antonio Fogazzaro; e le parole del visitatore apostolico sembrano l'anticipazione di analoghi giudizi che esprimeranno un Tommaso Gallarati Scotti, un Giovanni Semeria, un Giovanni Genocchi, un Pietro Gazzola, per tacere di altri. Se i distinguo suggeriti dal visitatore e la sua pacatezza di giudizio sul prorompente fenomeno del 'modernismo' fossero stati ascoltati, forse si sarebbero evitate ingiuste quanto strumentali avversioni fra uomini di Chiesa. Ma Uttini restò una voce fuori del coro, almeno del coro non sempre intonato che contornava Pio X.

Nel sospetto 'modernista' di Pio X caddero cardinali e vescovi, diocesi e università, parroci e seminari, circoli cattolici e private persone, intellettuali laici ed ecclesiastici, giornali e libri, insomma ogni aspetto della vita della Chiesa cattolica e della società che anche solo lontanamente avesse palesato tendenze liberaleggianti, non ossequienti alle direttive del magistero pontificio, tanto in campo sociale che in ambito ecclesiastico. Il papa intendeva rafforzare, con la lotta al movimento modernista, il principio cattolico di autorità, il primato della società religiosa su quella civile, il diritto della Chiesa romana di guidare anche i governi o comunque di dettarne le linee ispiratrici; nulla doveva sfuggire al controllo dei pastori e al supremo magistero pontificio: *Instaurare omnia in Christo*, era del resto il motto del pontificato di Sarto. Il 28 luglio 1906, con la lettera enciclica *Pieni l'animo*, veniva condannata la Lega Democratica Nazionale e si mettevano in guardia i vescovi contro gli errori che si diffondevano fra il clero e nei seminari, anche grazie ai giornali, di cui era bandita la lettura ai giovani chierici. Un vero preannuncio della condanna degli errori modernisti venne con il discorso del papa ai cardinali del 17 aprile 1907, *Lamentabili sane exitu*; il papa elencava sessantacinque proposizioni della mentalità moderna che dovevano essere «reprobatae et proscriptae», e queste inerivano all'autorità del magistero, all'ispirazione delle Scritture, alle nozioni del dogma, alla dottrina sacramentaria e cristologica, alla costituzione gerarchica della Chiesa romana, ai valori della dottrina cristiana nel suo insieme. L'8 settembre seguente giungeva l'enciclica *Pascendi Dominici gregis*. Le conseguenze furono preoccupanti per la Chiesa romana e per tanti dei suoi uomini migliori: fra il 1907 e il 1914 si ebbero le condanne del gruppo di giovani del «Rinnovamento» di Milano legati ad Aiace Alfieri, Gazzola, Gallarati Scotti; la condanna del frate predicatore Joseph-Marie Lagrange, uno delle menti più lucide della scienza biblica, e della sua «Revue Biblique»; di Lucien Laberthonnière, che dopo il 1913 dovette cessare la sua attività pubblicistica; stessa sorte subì Henri Bremond, le cui opere furono condannate dall'Indice, e Louis Duchesne, celebre storico della Chiesa, che ebbe all'Indice la sua *Histoire ancienne de l'Église* (1912). Nel sospetto modernista caddero cardinali e vescovi, e fra questi i più celebri furono il cardinale Carlo Andrea Ferrari di Milano, i vescovi Geremia Bonomelli di Cremona, Ferdinando Rodolfi di Vicenza, Giacomo Radini Tedeschi di Bergamo, Dario Mattei Gentili di Perugia e altri, secondo le loro rispettive prese di posizione, sia in campo ecclesiale, sia in quello sociale o politico. Celebri i casi di condanna per modernismo di Alfred Loisy, del gesuita George Tyrrell, di Romolo Murri; meno celebri ma parimenti sofferti i casi di innumerevoli ecclesiastici e laici sinceri e bene intenzionati quali don Brizio Casciola, Francesco De Felice, Umberto Fracassini, Francesco Lanzoni, Fogazzaro, Gallarati Scotti, Gazzola, Genocchi, Semeria e altri.

Pio X morì il 20 agosto 1914.

(S. Pagano)

Vedi anche

Bonomelli, Geremia; Duchesne, Louis; Lanzoni, Francesco; Loisy, Alfred; Merry del Val, Rafael; Modernismo; Murri, Romolo; *Pascendi Dominici gregis*; Semeria, Giovanni; Tyrrell, George

Bibliografia

Acta Pii papae X 1905-1914, Aubert 1964, Aubert 1990, Dieguez 2010, Dieguez-Pagano 2006, Guasco 2000, Poulat 1977, Poulat 1996, Romanato 1992, Vian 1998, Wolf-Schepers 2009, Zambarbieri 1982

Pio XI, papa (Achille Ratti) - Achille Ratti nacque a Desio il 31 maggio 1857 da una famiglia della piccola borghesia imprenditoriale lombarda. Entrò all'età di dieci anni in seminario a Milano e, una volta ottenuta la licenza liceale classica, scelse di frequentare il seminario teologico. Al terzo anno di corso si trasferì a Roma, dove nel 1882 si laureò in Teologia alla Sapienza, in Diritto canonico alla Gregoriana e in Filosofia all'Accademia San Tommaso. Tornato quindi a Milano, iniziò ad insegnare nel locale seminario teologico fino a quando fu chiamato a far parte del Collegio dei dottori della Biblioteca Ambrosiana. Qui svolse un'intensa attività di studi nei campi della storia e della paleografia, divenendone infine, nel 1907, prefetto. Nel 1911 venne nominato viceprefetto della Biblioteca Apostolica Vaticana e nel 1914 subentrò a Franz Ehrle nella carica prefettizia. Quattro anni dopo abbandonò per la prima volta il mondo accademico e fu inviato in Polonia e in Lituania come visitatore apostolico. Di lì a poco seguirà la nomina di nunzio a Varsavia. Nel 1921 le difficoltà incontrate in quell'incarico riguardo alla questione dell'Alta Slesia costrinsero la Santa Sede a richiamarlo in Italia, dove lo attendeva l'elevazione al cardinalato e la chiamata a ricoprire la carica di arcivescovo di Milano. La permanenza nella diocesi ambrosiana fu assai breve, dal momento che il conclave del 2 febbraio 1922 lo elesse papa.

Nei successivi diciassette anni di pontificato furono molti i problemi che Ratti, ormai divenuto Pio XI, dovette affrontare. L'attività della Congregazione del Sant'Uffizio in quel periodo rispecchiò i principali punti del programma del suo papato. Una delle questioni più urgenti da affrontare per il nuovo pontefice riguardò la diffusione di movimenti nazionalisti in quasi tutti i paesi europei. Pio XI prese posizione di fronte a quel fenomeno fin dalla prima enciclica programmatica, la *Ubi arcano Dei* del 23 dicembre 1922, con una decisa deprecazione degli eccessi del nazionalismo («immoderatus nationis amor»). Nei progetti di papa Ratti si doveva ristabilire una gerarchia di valori nella quale Stato e Nazione non potevano costituire un fine in se stessi, ma dovevano sottomettersi a loro volta alla Chiesa cattolico-romana, l'unica vera rappresentante del volere divino: come sostenne in un discorso del settembre 1938, «se c'è un regime totalitario – di fatto e di diritto – è il regime della Chiesa, perché l'uomo appartiene totalmente alla Chiesa, deve appartenerle, dato che l'uomo è la creatura del Buon Dio [...] e il rappresentante delle idee, dei pensieri e dei diritti di Dio non è che la Chiesa» (Menozzi-Moro 2004: 7). Questi orientamenti, che prendevano a modello la figura regale di Cristo e furono compiutamente chiariti nell'enciclica *Quas primas* del 1925, spiegano gli interventi del Sant'Uffizio nei confronti di alcune ideologie naziona-

liste e totalitarie, a partire dalla condanna comminata nel 1926 alla rivista «Action française» e ai libri del suo ispiratore Charles Maurras. Il decreto romano, benché apparisse come un documento del Sant'Uffizio, non seguì la procedura ordinaria della Congregazione, ma fu direttamente ispirato da Pio XI che riesumò alcune censure preparate dalla Congregazione dell'Indice nel 1914 e poi misteriosamente scomparse. Il provvedimento del pontefice nasceva dalle crescenti preoccupazioni per l'espansione dell'*Action française* tra la gioventù francese a discapito delle associazioni cattoliche, oltre che dallo sconcerto per le opinioni, contrarie alle dottrine e alle prerogative della Chiesa romana, professate dall'agnostico Maurras, che si proponeva come *leader* politico per molti cattolici. La condanna non fu accettata senza resistenze dal clero francese e, per imporsi, dovette essere accompagnata da severe sanzioni disciplinari, che coinvolsero le stesse gerarchie ecclesiastiche. La proscrizione della rivista fu ritirata solo nel 1939 dopo che tutto il gruppo dirigente ebbe fatto atto di sottomissione a Roma.

Più prudenti furono gli atti del Sant'Uffizio nei confronti di regimi come quello fascista e nazionalsocialista. Per quanto riguarda l'Italia, Pio XI chiuse la questione romana con la stipula di un concordato con il governo di Benito Mussolini (1929) e instaurò un clima di generale collaborazione tra le due rive del Tevere, nonostante le ripetute crisi dovute innanzi tutto agli attriti tra l'Azione Cattolica e il regime. Il problema della scuola cattolica e dell'educazione, fondamentale per Pio XI, che gli dedicò l'enciclica *Divini illius magistri* (1929), interessò molto la Congregazione del Sant'Uffizio: nel 1931 venne svolta un'indagine sui manuali scolastici più in uso nelle scuole italiane e in un caso, quello del libro di testo scritto da Angelo Pernice e da Carlo Capasso, la Congregazione riuscì a ottenere l'espurgazione del volume, anche se solo per vie ufficiose e non attraverso un pronunciamento ufficiale. Secondo l'idea di Pio XI, il Concordato avrebbe dovuto aprire la strada alla riaffermazione del primato cattolico in Italia grazie soprattutto al sistema scolastico parificato. In realtà, l'inchiesta del Sant'Uffizio rivelava la scarsa influenza della Chiesa sulla scuola pubblica italiana e la ridotta efficacia di iniziative ufficiali in quel campo. In generale, la Congregazione non assunse mai decisioni espressamente contrarie al fascismo, sebbene verso la fine degli anni Trenta anche il movimento guidato da Mussolini venisse coinvolto in un complessivo progetto di condanna del nazionalismo e del totalitarismo.

I rapporti con il nazionalsocialismo furono molto più tesi, dal momento che il concordato con il governo tedesco firmato da Eugenio Pacelli, segretario di Stato di Pio XI dal 1930, non venne nei fatti mai rispettato. A differenza del fascismo, l'ideologia nazista si caratterizzò fin da subito per il suo fondamentale anticristianesimo. Per questo il Sant'Uffizio fu molto più sollecito e attivo nel tentativo di porre un freno all'avanzata degli ideali nazionalsocialisti in Germania. All'inizio del 1934 fu condannato il libro di Ernst Bergmann *Die deutsche Nationalkirche* a cui fu aggiunta la messa all'Indice di *Der Mythus des 20. Jahrhunderts* dell'ideologo del nazionalsocialismo Alfred Rosenberg. Come esplicitava Pacelli in un promemoria al governo tedesco di poco successivo, la condanna di Rosenberg implicava la riprovazione del neopaganesimo nazista e della pretesa del nuovo regime di formare una nuova religione basata sul sangue. Oltre alla proscrizione di altri volumi di Rosenberg e Bergmann e all'esame di altri libri antisemiti, tra cui l'*Handbuch der Judenfrage* di Theodor Fritsch, più volte ristampato in quegli anni, l'azione più importante del Sant'Uffizio contro il nazionalsocialismo fu costituita dalla redazione di un sillabo degli errori contenuti nelle dottrine professate dal regime tedesco. L'iniziativa di preparare tale elenco scaturì nel 1934 da una precisa richiesta di Pio XI, forse su suggerimento del consultore del Sant'Uffizio Alois Hudal. Al centro delle riflessioni della Congregazione furono poste fin dall'inizio le idee nazionalsocialiste sulla razza, considerate completamente incompatibili con il messaggio cristiano. In seguito, nel 1935, il papa decise di affiancare all'analisi del nazionalsocialismo anche quello del comunismo e del fascismo in un sillabo generale. Nel novembre 1936 i lavori vennero però sospesi dopo che erano state vagliate numerose bozze di lavoro. Probabilmente il rinvio *sine die* dei lavori fu correlato alla decisione di promulgare, nel marzo del 1937, le due encicliche *Divini Redemptoris* contro il comunismo e *Mit brennender Sorge* relativa alla situazione tedesca. Di fatto il progetto del sillabo fu fatto cadere e parte del materiale raccolto dal Sant'Uffizio venne usata per redigere una lista di errori dottrinali inviata nell'aprile 1938 alle università cattoliche dalla Congregazione degli Studi con l'invito di confutarli. È significativo peraltro che la stesura dell'enciclica contro il razzismo e contro l'antisemitismo, progettata da Pio XI e mai effettivamente promulgata per la scomparsa del pontefice, fu affidata al gesuita americano John LaFarge e non ai consultori del Sant'Uffizio che avevano già lavorato al progetto del sillabo.

A fianco dell'impegno per definire i rapporti tra la Chiesa cattolica e gli Stati nazionalisti e totalitari, Pio XI si dedicò a sostenere il primato ecclesiastico sulle società secolari. In questo ambito il pontefice si espresse con alcune encicliche sociali in cui si occupò di tutti gli aspetti dell'attività umana, dal lavoro (*Quadragesimo anno*) alla famiglia (*Casti connubii*) fino alla moralità degli spettacoli cinematografici (*Vigilanti cura*). Dal punto di vista dell'opera del Sant'Uffizio, i richiami pontifici ebbero un riscontro pratico nella dichiarazione di illiceità dell'eugenetica e dell'educazione sessuale, nei decreti di condanna della letteratura licenziosa (per esempio con la messa all'Indice degli *opera omnia* di Gabriele D'Annunzio) e nell'*Instructio* inoltrata nel 1927 a tutti i vescovi contro la letteratura sensuale o mistico-sensuale. Una certa preoccupazione destarono anche gli scritti in favore del nudismo, definito dal cardinale Rafael Merry del Val, allora segretario del Sant'Uffizio, «una delle aberrazioni più detestabili e perniciose del nostro tempo» (Godman 2004: 75). Gli accenti di indignazione usati dal prelato non furono però sufficienti a far promulgare uno specifico bando di condanna anche perché furono altre le battaglie che impegnarono la Congregazione. Pio XI si adoperò infine nella lotta alla cultura moderna intrapresa dai suoi predecessori. In continuità con papa Sarto fu particolarmente rigoroso nei riguardi del sacerdote modernista Ernesto Buonaiuti, cui dal 1924 al 1926 furono rivolti alcuni specifici atti dottrinali e che si volle allontanare dall'insegnamento universitario con ogni mezzo. Inoltre nel 1934 fu emessa la condanna contro gli *opera omnia* di Benedetto Croce e di Giovanni Gentile, accomunati nella riprovazione della filosofia idealista di cui erano i campioni. Prima di procedere a questi decreti si discusse se fosse preferibile pronunciarsi contro tutto il sistema filosofico idealista, ma alla fine, anche su consiglio di padre Agostino Gemelli, che nell'intera vicenda ebbe un ruolo da protagonista, si decise di esprimersi solo contro i due filosofi. Il decreto del Sant'Uffizio era volto dunque a colpire più che i singoli autori una voce della cultura contemporanea che non si era conformata alla scelta tomista della Chiesa romana e, per di più, con il suo spiritualismo poteva in qualche modo presentarsi come un concorrente per la religione cristiana.

Sempre fedele alle direttive originarie del suo pontificato, improntato a un vagheggiato 'regno sociale di Cristo', Pio XI interpretò il suo ruolo magisteriale secondo schemi che gli derivavano dalla sua formazione ottocentesca. Di sicuro non disdegnò gli interventi dottrinali del Sant'Uffizio, anche se durante il suo pontificato il raggio d'azione della Congregazione rispetto ad altri organismi della Curia come la Segreteria di Stato si ridusse. Non pare inoltre privo di importanza il fatto che Eugenio Pacelli (suo successore con il nome di Pio XII) fosse allo stesso tempo segretario di Stato e membro autorevolissimo del Sant'Uffizio.

Pio XI morì il 10 febbraio 1939 prima dello scoppio del Secondo conflitto mondiale. Le carte del Sant'Uffizio relative al periodo del pontificato di Pio XI sono state perciò rese accessibili agli studiosi in modo parziale soltanto il 15 febbraio 2003. Dal 18 settembre 2006 è possibile consultare tutti gli incartamenti relativi al periodo

di governo di Pio XI conservati all'ASV e all'ACDF. Nel redigere la presente voce si è dunque consapevoli del fatto che alcune indicazioni sono destinate a essere superate dalle acquisizioni documentarie che si attendono nei prossimi anni.

(M. Cavarzere)

Vedi anche

Action française; Bioetica; Buonaiuti, Ernesto; Comunismo; Croce, Benedetto; Gemelli, Agostino; Hudal, Alois; Merry del Val, Rafael; Nazismo; Pio XII, papa; Pio da Pietrelcina, santo; Razza

Bibliografia

Bouthillon 2001, Burkard 2005, Chenaux 2003(a), Fattorini 2007, Godman 2004, Margiotta Broglio 2000, Menozzi-Moro 2004, Oppes 2006, Prévotat 2001, Turi 2006, Verucci 2006, Wolf 2004, Wolf 2005(a), Wolf 2005(b), Wolf 2008

Pio XII, papa (Eugenio Pacelli) - Eugenio Pacelli nacque a Roma il 2 marzo 1876 dalla nobildonna Virginia Graziosi e da Filippo Pacelli, membro di una famiglia del patriziato capitolino che vantava profondi e durevoli rapporti con gli ambienti vaticani. Il padre di Eugenio, nobile di Acquapendente e di Sant'Angelo in Vado, era avvocato concistoriale, avvocato della Sacra Rota romana, nonché decano degli avvocati della Santa Sede. Marcantonio Pacelli, zio di Eugenio, era stato il fondatore, nel 1860, de «L'Osservatore Romano». Compiuto un rapido *iter* di studi, dal liceo Visconti di Roma all'Università Gregoriana, fu ordinato sacerdote a ventitre anni, nell'aprile del 1899. Di lì a poco si apriranno per lui le porte della carriera curiale. Nell'ottobre del 1903 è infatti nominato minutante presso la segreteria di Stato. A questo primo incarico seguiranno la nomina a sottosegretario della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari (1907-1912), quella di consultore della Congregazione del Sant'Uffizio (1912-1913), per tornare nuovamente, nel corso del 1914, alla Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari, ma stavolta con l'incarico di segretario. Determinante per la carriera del giovane Eugenio sarà l'appoggio del cardinale Pietro Gasparri, di cui Pacelli diverrà per molti anni segretario (1904-1916), assistendolo nei lunghi lavori preparatori che portarono alla promulgazione del *Codex Iuris Canonici* nel 1917. Dopo l'esperienza maturata all'interno degli ambienti di Curia, comincia nel 1917 la carriera diplomatica di Pacelli con la nomina, da parte di Benedetto XV, a nunzio apostolico in Baviera e, nel gennaio del 1920, nella Germania di Weimar. Gli anni tedeschi vedranno il nunzio impegnato nelle trattative che porteranno la Santa Sede a sottoscrivere i concordati con Lettonia (1922), Baviera (1924), Polonia (1925), Romania e Lituania (1927). Pacelli fu protagonista dei negoziati che condurranno alla firma del controverso concordato con il Reich hitleriano, siglato ufficialmente a Roma il 20 luglio del 1933. Nel dicembre 1929, con la nomina a cardinale da parte di Pio XI, avvenne il ritorno trionfale di Pacelli nella Curia romana. Pochi mesi dopo, nel febbraio 1930, papa Ratti lo vorrà alla guida della segreteria di Stato. Come cardinale camerlengo, Pacelli guiderà il conclave che il 2 marzo 1939 lo eleggerà al soglio pontificio.

La non accessibilità degli archivi vaticani per gli anni del pontificato di Pio XII – la consultazione si arresta infatti, salvo alcune eccezioni, al pontificato del predecessore Pio XI – rende possibile seguire l'attività del Sant'Uffizio quasi solo attraverso i suoi atti pubblici, riportati negli *Acta Apostolicae Sedis*. Va segnalato inoltre che la pur vasta produzione storiografica relativa alla figura e al pontificato di Pio XII non fa alcuno specifico richiamo ai rapporti tra il pontefice e il Sant'Uffizio, retto, in qualità di segretario, dal cardinale Francesco Marchetti Selvaggiani fino al 1952 e, sino alla scomparsa di Pacelli, dal cardinale Giuseppe Pizzardo. Tra i primi significativi atti della Congregazione (*decretum* del 10 luglio 1939) vi fu la cancellazione della scomunica nei confronti dell'*Action française*, comminata da Pio XI nel febbraio del 1926. Con l'ascesa al soglio pontificio di Pio XII giunse il momento della riconciliazione tra il movimento di Charles Maurras e la Chiesa, riconciliazione subordinata alla preventiva sottomissione di tutti i membri del comitato direttivo dell'*Action*. Il 19 giugno 1939 la lettera di sottomissione, firmata da Maurras, Léon Daudet e Maurice Pujo fu inviata a Roma. Il mese dopo il decreto del Sant'Uffizio cancellava sia l'interdetto contro il quotidiano «Action française», che le sanzioni canoniche inflitte 13 anni prima.

Al di là di questo pronunciamento, negli anni del pontificato di Pio XII l'opera del Sant'Uffizio si concentrò prevalentemente sulla regolamentazione del matrimonio – materia che, anche a norma del *Codex Iuris Canonici* del 1917 (can. 247, § 3), rimase di sua stretta competenza –, sulla condanna del comunismo e sulla *censura librorum*. Un *monitum* della Congregazione (26 marzo 1941) frenava lo zelo censorio proveniente evidentemente dalla periferia, invitando i religiosi a non operare censure preventive, né a negare la concessione della licenza alla pubblicazione prima che un esperto del Sant'Uffizio avesse espresso il suo parere. Complessivamente furono trentasette i testi, tra monografie e riviste, posti all'Indice tra il 1939 e il 1958. Tra questi, si ricordano soprattutto: Marie Dominque Chenu, *Une école de théologie* (*decretum* del 4 febbraio 1942), condanna con la quale la Chiesa cattolica ribadiva il suo rifiuto del metodo storico applicato alle scienze religiose; Ernesto Buonaiuti, *Storia del Cristianesimo*, vol. 1, *Evo Antico* (*decretum* del 16 dicembre 1942) – successivamente, il 17 maggio 1944, l'intera produzione dello storico-teologo romano venne posta all'Indice, a conclusione di un percorso di condanna delle posizioni del sacerdote modernista già inaugurato negli anni Venti da Pio XI; gli *opera omnia* di Jean-Paul Sartre (*decretum* del 27 ottobre 1948); Curzio Malaparte, *La pelle* (*decretum* 16 giugno 1950); gli *opera omnia* di André Gide (*decretum* del 2 aprile 1952) e di Alberto Moravia (*decretum* del 20 maggio 1952); Aldo Capitini, *Religione aperta* (8 febbraio 1956); Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe* (27 giugno 1956).

Del controverso e discusso rapporto tra Pacelli, il nazismo e la seconda guerra mondiale, l'attività ufficiale del Sant'Uffizio reca, negli anni del suo pontificato, tracce alquanto labili. Si tratta del solo *decretum* del 24 febbraio 1940 contro la sterilizzazione di malati fisici e mentali. Pacelli rimandava esplicitamente a un precedente intervento della Congregazione (*decretum* del 21 marzo 1930) che aveva già espresso la ferma e netta condanna da parte della Chiesa romana di qualsiasi misura di carattere eugenetico. Pur rimanendo confinata negli *Acta Apostolicae Sedis*, Pio XII lasciò ai vescovi il compito di tradurre la condanna formulata nel 1940 nell'insegnamento pastorale, ed è nota, a tale proposito, la dura presa di posizione che il vescovo di Münster Clemens August Von Galen espresse nel corso di una predica ufficiale il 3 agosto 1941. Il presule si scagliò apertamente contro il piano di eutanasia dei malati psichici e fisici che il governo hitleriano stava da tempo conducendo in Germania (il cosiddetto programma *Aktion T4*). L'aperta condanna di von Galen, decisa senza l'appoggio esplicito della Santa Sede e in aperta e consapevole rottura con la linea della maggioranza episcopale tedesca, portò il 24 agosto successivo alla sospensione del programma.

Nessun intervento ufficiale del Sant'Uffizio fu invece adottato nei confronti della persecuzione antiebraica. Sino ad oggi, per quanto i documenti ufficiali riprodotti dagli *Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale* consentono di verificare, il coinvolgimento della Congregazione nella questione della persecuzione antisemita si riferisce alle sole frizioni sorte tra la Santa Sede e il governo fascista nell'autunno del 1938, in seguito all'emanazione dei provvedimenti antiebraici. Il regio decreto del 17 novembre 1938 n. 1728, «Provvedimenti per la difesa della razza italiana», introduceva anche in Italia una riforma del diritto matrimoniale in senso razziale, vietando cioè i matrimoni tra 'ariani' ed 'ebrei'. Come conseguenza, anche un

matrimonio celebrato in chiesa tra cattolici ed ebrei (battezzati o meno) perdeva il valore civile stabilito dall'art. 34 dei Patti Lateranensi. Si trattava dunque, secondo Roma, di un grave *vulnus* al Concordato del 1929. La questione interessava direttamente anche il Sant'Uffizio, le cui competenze erano da sempre molto strette in materia matrimoniale. Le trattative, peraltro fallite, che la Santa Sede promosse per convincere il governo mussoliniano a recedere – unicamente da questo singolo articolo della legislazione antisemita fascista – videro impegnati, tra gli altri, monsignor Alfredo Ottaviani, assessore del Sant'Uffizio, e lo stesso Pacelli, allora segretario di Stato. Il 20 marzo del 1939, una nota ufficiale di protesta fu inviata dalla Santa Sede all'ambasciatore italiano in Vaticano, Francesco Borgoncini Duca: in numerosi interventi pubblicati da «La difesa della razza», il più virulento organo della propaganda razziale in Italia dopo il 1938, il Vaticano scorgeva «non soltanto gravi offese alla Religione cattolica, ma anche veri errori ed eresie». Il 20 maggio successivo, il Ministero della Cultura Popolare, interessato in merito, assicurava che la rivista diretta da Telesio Interlandi avrebbe avuto in «avvenire maggiore cautela nel trattare questioni attinenti alla religione cattolica» (*Actes et documents* 1965-1982: VI, 52-56).

Una recente polemica, dai toni più giornalistici che storiografici – come spesso avviene in relazione alla controversa figura di Pacelli – ha riportato nuovamente in primo piano la condotta tenuta dal Sant'Uffizio nei riguardi della persecuzione antisemita. Nel marzo del 1946, su mandato del pontefice, la Congregazione fu chiamata a pronunciarsi sul comportamento da tenere nei confronti dei bambini ebrei che, ospitati da istituzioni o famiglie cattoliche per sfuggire alla deportazione e all'annientamento, erano stati battezzati. L'intervento faceva seguito alle sollecitazioni che il cardinale Pierre Gerlier, arcivescovo di Lione e presidente della Conferenza Episcopale Francese, aveva rivolto al pontefice in merito alla questione: infatti numerose organizzazioni ebraiche attive in Francia, a guerra conclusa, desideravano prendere sotto la loro tutela gli orfani della *Shoah*. Il Sant'Uffizio, in conformità con quanto prescritto allora dal Codice di Diritto Canonico riguardo al battesimo, stabilì però che i bambini rimasti orfani, qualora non fossero stati richiesti dai familiari superstiti, non avrebbero potuto «essere affidati ad istituzioni che non po[tessero] garantir[n]e l'educazione cristiana» (cit. in Poujol 2006: 36).

Risale agli anni successivi alla conclusione del secondo conflitto mondiale anche il pronunciamento probabilmente più noto emesso dal Sant'Uffizio negli anni di Pio XII. Con decreto del I luglio 1949 si vietava ai cattolici, sotto pena di sanzioni sino alla scomunica, l'adesione ai partiti comunisti e la collaborazione con partiti o movimenti d'ispirazione comunista. La scomunica rappresentava la fine di un percorso di dura e intransigente condanna del bolscevismo da parte della Chiesa romana che aveva conosciuto già negli anni precedenti momenti significativi. Si ricordino, per esempio, le «Lettres de Rome sur l'athéisme moderne», collegate al 'Segretariato dell'ateismo' che il padre Włodzimierz Ledóchowski, generale della Compagnia di Gesù, promosse per combattere la penetrazione comunista nel mondo. Pubblicate a Roma tra il 1935 ed il 1939, sotto la direzione del padre gesuita Joseph Ledit, professore all'Istituto Orientale, assunsero un carattere intermedio tra il bollettino di informazioni e la rivista di analisi, offrendo alla propaganda e alla polemica anticomunista un'imponente messe di materiale, spesso inedito. Il 19 marzo 1937, a distanza di soli cinque giorni dalla *Mit brennender Sorge*, con cui Pio XI affrontava il rapporto con l'ideologia nazista, fu promulgata l'enciclica *Divini Redemptoris*, contro il comunismo ateo. Evidente tra i due testi una profonda diversità, tanto nel tono quanto nella sostanza. Nella prima, la condanna degli errori dell'ideologia razzista e neopagana non impediva ancora l'auspicio di un'evoluzione positiva dei rapporti tra la Chiesa di Roma e il governo hitleriano; nella seconda, veniva prospettata solo una lotta a fondo contro «il sistema aberrante e rivoluzionario del bolscevismo», definito come «intrinsecamente perverso». Il *decretum* del Sant'Uffizio del luglio 1949, pur ponendosi a conclusione di un percorso che negli anni precedenti aveva già viste ben scandite e chiare le proprie tappe, prese peraltro spunto da eventi e condizioni di natura internazionale verificatesi nei mesi immediatamente precedenti. Nel gennaio del 1949, a Budapest, era stato arrestato e condannato a morte (la sentenza non fu mai eseguita), il primate d'Ungheria Josef Mindszenty, uno dei prelati più ostili ai nuovi regimi sorti in Europa orientale, con l'accusa di spionaggio e di intelligenza con il nemico sia nel presente, sia durante la guerra, quando il regime ungherese, appoggiato dalla Chiesa cattolica, era stato alleato con la Germania nazista; la stampa cattolica rilevò però la principale ragione del suo arresto nella tenace opposizione del cardinale alla generale esautorazione delle organizzazioni cattoliche di istruzione e di animazione per l'infanzia in Ungheria. Poco dopo, nella tarda primavera del 1949, in Cecoslovacchia il governo cercò di attirare i fedeli in un'organizzazione alternativa all'Azione Cattolica, al fine di creare un insieme di organizzazioni controllate dal governo e di fatto libere dal controllo gerarchico di Roma: il fatto venne interpretato dalla Curia romana come un autentico «tentativo di scisma religioso», e in tutte le sedi ufficiali le prese di posizione verso i religiosi e i fedeli che si prestassero ad avallare un simile atteggiamento furono durissime. Il Sant'Uffizio, già con *decretum* del 20 giugno 1949, intervenne condannando il tentativo scismatico compiuto dalla 'pseudo' Azione Cattolica cecoslovacca. Il precipitare della situazione nell'Europa orientale convinse Roma a comminare, il mese successivo, la scomunica contro i comunisti. Sempre collegate ai tentativi scismatici d'oltrecortina furono le condanne che la Congregazione inflisse alle riviste ungheresi «A Kerstz» e «Bulletin catholique hongrois» e alla rivista praghese «Katolicke Noviny», rispettivamente con i *decreta* dell'8 giugno e 13 luglio 1955. Nonostante la scomunica, una successiva *declaratio* del Sant'Uffizio (11 agosto 1949) avrebbe poi chiarito che, nel caso in cui uno o entrambi gli sposi fossero stati iscritti al partito comunista, il matrimonio religioso poteva essere ugualmente celebrato. La speciale natura del sacramento matrimoniale, nel quale gli stessi contraenti sono considerati i ministri e il sacerdote ricopre la sola funzione di testimone, permetteva la celebrazione. Il Sant'Uffizio, nella medesima *declaratio*, specificava che queste unioni erano da considerarsi, dal punto di vista del diritto canonico, alla stregua dei matrimoni misti e pertanto dovevano essere fornite dai nubendi, per iscritto, le stesse *cautiones* riguardo la futura educazione cattolica dei figli. Dovevano inoltre essere omessi, salvo in casi particolari e con il permesso del vescovo, i riti. Se l'ordinario, per particolari circostanze, riteneva opportuno permettere qualche cerimonia, avrebbe dovuto essere comunque esclusa la celebrazione della messa. Numerosi furono nel complesso gli interventi che, nel corso del pontificato di Pio XII, la Congregazione rivolse alla regolamentazione del matrimonio, in particolar modo destinati a una sempre più rigorosa disciplina delle unioni miste, a testimonianza implicita di una loro maggiore diffusione (*decreta* del 15 gennaio 1939, 15 marzo 1940, 7 maggio 1941, 16 gennaio 1942, 8 maggio 1949, 31 gennaio 1957). Il *decretum* del 12 giugno 1942 era invece dedicato a illustrare le numerose e dettagliate procedure di ispezione corporale, sia per l'uomo che la donna, necessarie nelle cause di annullamento matrimoniale per ragioni di «impotentiae et inconsummationis»; il pronunciamento del I aprile 1944 ribadiva inoltre la condanna di qualsiasi altra finalità del matrimonio, che non fosse quella strettamente procreativa. Nel complesso l'opera del Sant'Uffizio con Pio XII si inserì nel solco già tracciato dal predecessore: sebbene Pacelli (con incisività forse maggiore rispetto a Pio XI) non disdegnasse il ricorso agli interventi dottrinali dei cardinali inquisitori, proseguì in questi anni il processo di riduzione del raggio di intervento della Congregazione, specialmente rispetto ad altri organismi della Curia romana.

Pacelli morì il 9 ottobre del 1958. Negli anni Novanta del Novecento è stato proclamato venerabile, primo passo del processo di beatificazione voluto (tra non poche polemiche, specie a ridosso del Giubileo del 2000) da Giovanni Paolo II.

(I. Pavan)

Vedi anche

Action française; Bioetica; Buonaiuti, Ernesto; Comunismo; Letteratura italiana; Matrimoni misti; Modernismo; Nazismo; Ottaviani, Alfredo; Pio XI, papa

Bibliografia

AAS, *Actes et documents* 1965-1982, Chenaux 2003, Miccoli 2000, Poujol 2006, Tornielli 2007

Pio da Pietrelcina, santo - Nato in provincia di Benevento nel 1887, morto a San Giovanni Rotondo presso Foggia nel 1968, beatificato nel 1999 ed elevato agli altari nel 2002, il frate cappuccino Pio da Pietrelcina costituisce il caso più problematico e più eclatante di 'santo vivo' con cui la Chiesa di Roma abbia dovuto misurarsi nel corso del XX secolo. La devozione popolare verso padre Pio venne lungamente osteggiata dalle gerarchie vaticane: sotto il pontificato di Pio XI, di concerto con la Curia generalizia dell'Ordine dei cappuccini, il Sant'Uffizio impose severe limitazioni al ministero sacerdotale del frate del Gargano. Tuttavia, diffuso com'era ben oltre i confini delle province meridionali, esteso a diversi strati sociali, e in qualche modo organico al clima politico del clerico-fascismo, il culto di padre Pio dimostrò notevole capacità di resistenza alle misure repressive, cui il Vaticano rinunciò a partire dal 1933. Nel secondo dopoguerra, il peculiare orientamento carismatico della Chiesa di Pio XII e la progressiva trasformazione di padre Pio in personaggio mediatico favorirono l'affermarsi del culto come un fenomeno di massa. Alla svolta del millennio, sia la devozione personale di Giovanni Paolo II per il frate cappuccino, sia l'inclusiva politica della santità perseguita dal papa polacco garantirono un esito felice a un processo di canonizzazione che era stato istruito già sotto il pontificato di Paolo VI.

Padre Pio, al secolo Francesco Forgione, proveniva da una famiglia di contadini relativamente agiati. Durante il primo decennio del Novecento, la sua formazione sacerdotale aveva coinciso con l'apogeo del culto eucaristico e con un ritorno a un'interpretazione fisica dell'ascetismo. Il lessico del corpo era parso l'unico linguaggio mistico possibile, tanto più ai cappuccini, la cui proposta religiosa si basava sulla contemplazione di Cristo crocifisso e sull'amore dei frati verso «le stigmate del patre loro». Sotto l'influenza del suo direttore spirituale, padre Benedetto da San Marco in Lamis, padre Pio si era incamminato così lungo un percorso mistico reso particolarmente intenso e drammatico da un sentimento di identificazione con la figura di Gemma Galgani, una giovane di Lucca, presunta stigmatizzata, morta nel 1903. Ordinato sacerdote nel 1910, padre Pio prese a muoversi tra diverse comunità cappuccine del Mezzogiorno – a Venafro, Foggia, San Marco la Catola – prima di ricevere dai superiori l'autorizzazione a risiedere in famiglia, a Pietrelcina, onde evitare gli stati morbosi che immancabilmente accompagnavano le sue permanenze nelle case dell'Ordine. All'entrata dell'Italia nel primo conflitto mondiale, fu arruolato nel Regio Esercito, salvo combattere la guerra dal fondo delle retrovie, a colpi di certificati medici anziché di mortaio. In licenza, approdò al convento di San Giovanni Rotondo una prima volta nel luglio del 1916, poi ancora nella primavera del 1918: non se ne sarebbe più allontanato per il mezzo secolo successivo, fino alla morte. E appunto mentre pregava davanti al crocifisso della chiesa conventuale, il 20 settembre 1918, il frate di Pietrelcina vide iscriversi sul suo proprio corpo le cinque piaghe della passione di Cristo.

Le stigmate di padre Pio non arrivavano in un momento qualsiasi. Sebbene il cappuccino avesse manifestato ormai da anni, soprattutto nelle lettere ai suoi direttori spirituali, un ardente desiderio di rivivere fisicamente la crocifissione di Gesù, il momento trascendeva l'orizzonte dell'esperienza privata per investire quello della sfera pubblica. L'autunno del 1918 fu una stagione straordinaria nella sensibilità collettiva, enormemente bisognosa di sacro. Al carico di terrore e di dolore della Grande Guerra si aggiunse un nuovo peso, altrettanto gravoso o più ancora: l'incubo dell'influenza 'spagnola', che al di qua delle Alpi cominciò a mietere vittime in agosto e che in sette mesi avrebbe provocato un numero maggiore di morti che i caduti italiani nell'intero conflitto mondiale. Padre Pio ricevette le stigmate quando la morte andava bussando a tutte le case di San Giovanni, del Gargano, della Puglia, dell'Italia, dell'Europa, quando eccezionalmente accorate salivano verso i pastori di anime, da parte di ogni agnello del gregge, una richiesta di intercessione, una preghiera di grazia, una domanda di miracolo.

La fama di santità di padre Pio si sparse rapidamente non soltanto nelle Puglie o nel Mezzogiorno, ma nel resto d'Italia e anche al di là delle Alpi, in Francia, in Spagna. Gli venivano attribuiti i portenti più vari: oltre al terribile premio delle stigmate, fenomeni di levitazione, bilocazioni, e soprattutto miracoli di guarigione. Perciò, a dispetto dell'isolamento geografico di San Giovanni Rotondo, già nel 1919 i pellegrini affluirono nel Gargano da ogni dove. Quand'anche non avessero miracoli da chiedere, speravano di essere confessati e assolti da padre Pio; volevano partecipare alla messa da lui celebrata, durante la quale il frate si trovava nell'obbligo liturgico di togliere i mezzi guanti che aveva l'abitudine di indossare a protezione delle stigmate, rendendo così più che mai evidente – a chi voleva vederla – la sua condizione di sanguinante *alter Christus*.

Contro il culto di padre Pio le gerarchie vaticane impiegarono l'arsenale che riservavano da secoli agli individui sospetti di 'affettata santità'. Nel 1920 perizie mediche disposte sulle piaghe del cappuccino ne esclusero il carattere soprannaturale. Il Sant'Uffizio si affidò al giudizio del frate minore Agostino Gemelli, che guardò al caso di padre Pio da psicologo oltreché da istologo, diagnosticando nelle stigmate la manifestazione somatica di una sindrome isterica. Fra il 1921 e il 1922 emissari del Sant'Uffizio raccolsero a San Giovanni Rotondo ulteriori elementi – la soggezione di padre Pio al direttore spirituale, la promiscuità del frate con le terziarie cappuccine del suo *entourage*, il traffico di reliquie intorno al sangue delle piaghe – che convinsero il tribunale della fede a imboccare risolutamente la strada della repressione. Per un decennio, a partire dal 1923, le gerarchie applicarono contro padre Pio una varietà di provvedimenti intesi a limitare la portata del suo ministero sacerdotale e l'impatto di questo sulla comunità dei fedeli. Le prime biografie del 'santo' vennero regolarmente iscritte all'Indice dei libri proibiti e la sua corrispondenza fu sistematicamente controllata. A tratti, il cappuccino si vide vietata la facoltà stessa di confessare i penitenti e di officiare in pubblico il rito eucaristico.

La Suprema Congregazione del Sant'Uffizio sarebbe andata anche oltre (progettava di trasferire padre Pio in un luogo segreto), se non si fosse scontrata con la forte opposizione del laicato di San Giovanni Rotondo o, più esattamente, con lo spiccato carattere clerico-fascista di una devozione che fin dal 1920 aveva coinvolto 'pie donne' ed ex combattenti, illustri porporati e massoni convertiti, mansueti cristiani e feroci squadristi. Il ricorso del Sant'Uffizio alla polizia affinché padre Pio fosse deportato lontano da San Giovanni non diede risultati concreti. Spalleggiati dal 'ras' fascista di Capitanata, Giuseppe Caradonna, i devoti del frate organizzarono una vera e propria guardia pretoriana. Nel frattempo, il principale imprenditore della fama di santità di padre Pio – un faccendiere torinese, Emanuele Brunatto – aveva trovato il modo per coinvolgere nell'opera di diffusione della *vox populi* l'editore romano Giorgio Berlutti, personaggio-chiave della piccola intellighenzia di regime. Dopo la svolta degli anni Trenta, quando alla propaganda agiografica di matrice fascista si sommarono gli effetti delle

attività spionistiche esercitate da Brunatto, così per il Vaticano come per l'OVRA, il Sant'Uffizio pensò bene di sospendere le misure repressive all'indirizzo di padre Pio.

Nel 1933 il cappuccino con le stigmate fu restituito all'integrità delle funzioni sacerdotali. E per i trentacinque anni che gli restavano da vivere poté compiere indisturbato (salvo una nuova crisi occorsa nel 1960, sotto Giovanni XXIII) quanto i fedeli si aspettavano da lui: rinnovare, nella messa mattutina, lo spettacolo impressionante della Cena; confessare per il resto della giornata, infaticabilmente; operare, secondo la *vox populi*, miracoli di guarigione. In quest'ultimo ambito il suo impegno non si limitò peraltro alla dimensione taumaturgica. Fra gli anni Quaranta e Cinquanta padre Pio promosse la nascita a San Giovanni Rotondo, nell'arretrato Gargano, di un gigantesco ospedale moderno, che egli volle chiamare la Casa Sollievo della Sofferenza. Fu allora, nel clima della Chiesa di Pio XII, all'insegna di una pietà tanto fervida quanto esibita, da rotocalco in *technicolor* se non ancora da sceneggiato televisivo, che il culto di padre Pio assunse la connotazione che avrebbe mantenuto fino ai nostri giorni. Quel misto di sincerità e di ingenuità, di fede e di calcolo, di speranza e di illusione, di miracolo e di truffa che fa oggi sembrare i visitatori di San Giovanni Rotondo qualcosa di intermedio fra i pellegrini di Lourdes e i turisti di Las Vegas.

(S. Luzzatto)

Vedi anche
Finzione di santità; Gemelli, Agostino; Pio XII, papa

Bibliografia
Bouflet 2002, Chiron 1989, Gotor 2004, Luzzatto 2007, Ruffin 1991, Zovatto 2002

Pires, Henrique - Mercante d'origine ebraica, nato a Évora, Henrique Pires, *alias* Yacob Cohen, fu una figura di spicco del primitivo nucleo della cosiddetta Nazione portoghese di Anversa, nel secondo quarto del Cinquecento. Insieme a Estêvão Pires, suo nipote e genero, fece parte del poderoso *Consórcio da Pimenta*, guidato da Diogo Mendes. Estêvão fu in realtà il primo a stabilirsi ad Anversa, proprio in qualità di rappresentante di Henrique. Questi e i suoi parenti più stretti avrebbero lasciato a poco a poco il Portogallo per seguire lo stesso cammino nei turbolenti anni della fondazione del Sant'Uffizio. Nel 1534 fu la volta di maestro João Rodrigues, meglio noto come Amato Lusitano, che abbandonò il Regno lusitano per Anversa su ordine e al servizio di Henrique Pires, suo zio materno, che sarebbe partito solo l'anno successivo. Giunto ad Anversa e preso alloggio in casa di Estêvão Pires, già in ottobre Amato fu arrestato per soggiorno irregolare, insieme al suo ospite: furono entrambi colpiti da una causa giudiziaria presso il tribunale di Anversa (erano trascorsi allora circa due anni dal famoso processo contro Diogo Mendes). Merita inoltre speciale menzione, tra i figli di Henrique Pires, il poeta e umanista Diogo Pires, noto anche come Didacus Pyrrhus Lusitanus, o Flavius Iacobus Eborensis, sempre molto vicino al padre, come riferì pure nella lettera autobiografica inviata da Ferrara a Paolo Giovio nel 1547.

I primi mercanti marrani che si stabilirono ad Anversa strinsero forti legami tra loro e costituirono una specie di organizzazione segreta, conosciuta con il nome *Sedaqua*. La sua missione principale era quella di offrire un supporto finanziario e logistico all'espatrio clandestino dei nuovi cristiani meno agiati provenienti dal Portogallo, che confluivano in numero crescente ad Anversa. Si trattava di persone che, seppur con discrezione, mantenevano in vita le pratiche dei propri antenati impegnandosi, a un livello più ampio, nella difesa degli interessi della comunità ebraica portoghese, tanto nella terra d'origine, quanto ad Anversa e presso la Curia romana. Quello di Henrique Pires fu uno dei nomi più importanti per l'impegno dimostrato nella difesa dei correligionari. Partecipò attivamente all'organizzazione segreta di appoggio all'emigrazione dei nuovi cristiani, la cui destinazione era spesso l'impero ottomano. Più tardi, sul finire degli anni Trenta, Henrique e Estêvão Pires furono i primi ad accettare l'invito che il duca di Ferrara, Ercole II d'Este, aveva esteso a vari ebrei portoghesi affinché si trasferissero nei suoi domini. Nel 1541 giunsero a costituire una società commerciale con il duca stesso. A partire da allora, diressero una grande impresa a base familiare con agenti dislocati nelle più importanti piazze europee (Londra, Anversa, Ferrara, Ancona).

A Ferrara, Henrique Pires assunse una posizione di difesa attiva non solo della propria impresa commerciale, ma anche degli interessi della Nazione portoghese. Alla fine del 1539, infatti, si era incaricato in prima persona – firmando un contratto in cui appare la prima occorrenza nota del nome ebraico di Pires, identificato come «Jacobo Coen Hebreo Ferrarensi» – di armare una nave per il trasporto di trenta compatrioti da Ancona a Ragusa (Dubrovnik). Nel 1541, su richiesta di Estêvão Pires e di Manuel Henriques, suo figlio, fu avviato a Ferrara un grande processo di raccolta di dichiarazioni dei nuovi cristiani portoghesi che l'anno precedente erano stati prigionieri a Pavia. Sottoposti a interrogatori dalla polizia imperiale, avevano rilasciato deposizioni in tutta evidenza compromettenti per i membri della comunità ebraica portoghese di Anversa. Nelle loro testimonianze, sicuramente inviate a Bruxelles, i dichiaranti affermavano di essere stati costretti, sotto tortura, a denunciare come eretici giudaizzanti molti portoghesi residenti ad Anversa che non erano altro che buoni cristiani.

Per motivi poco chiari, la società commerciale tra i fratelli Pires e Ercole II si rivelò un fallimento totale, nonostante l'appoggio offerto loro dai membri più illustri della Nazione portoghese di Ferrara. In breve tempo la situazione finanziaria dei Pires – Cohen subì un forte tracollo. Alla fine degli anni Quaranta, i fratelli Pires si spostarono ad Ancona, dove nel 1533 si erano trasferiti alcuni loro familiari. Ma nella città dorica Henrique Pires non incontrò sorte migliore. Pochi anni dopo, infatti, trovò la morte nell'autodafé tristemente celebre del 1556, sotto il pontificato di Paolo IV. L'identificazione dei 25 marrani portoghesi condannati a morte ad Ancona come apostati si è rivelata molto difficile, tuttavia è stato provato di recente che Pires fu uno di essi. Un'ulteriore testimonianza è offerta dalla profonda angoscia dei versi con cui Diogo Pires pianse la morte del padre.

(A.M.L. Andrade)

Vedi anche
Ancona; Ferrara; Luna, Beatriz de; Nazione portoghese in Europa: secoli XVI-XVII; Nazione portoghese in Italia: secoli XVI-XVII; Nuovi Cristiani, Portogallo; Paolo IV, papa; *Sedaqua*

Bibliografia
Andrade 2005, Andrade 2009, Ioly Zorattini 2001-2002, Leoni 2005

Pirri, Domenico di Pietro v. *Domenico da Gargnano*

Pisa - Nonostante la storiografia sia concorde nel ritenere che prima del Cinquecento in Toscana vi fossero inquisitori solo a Firenze e Siena, vi sono tracce della presenza di un inquisitore a Pisa nella prima metà del XIV secolo (nel 1304 Benedetto XI gli avrebbe scritto in merito ad alcuni beni confiscati ad eretici). Come nelle altre sedi inquisitoriali toscane anche a Pisa la gestione del tribunale fu affidata all'Ordine dei frati francescani ed è nel convento di San Francesco di Pisa che si svolgevano i processi. Sia Ermenegildo Todeschini (Bologna, Archivum Ordinis Praedicatorum Bononiensis, Series I, n. 17500, *Cathalogus inquisitorum Ordinis FF. Praedicatorum, Minorum Conventualium, Praelatorum […]*, 1723), sia il vicario dell'arcivescovo di Pisa Paolo Tronci

nella prima metà del Seicento affermano che l'inquisitore a Pisa fu insediato nel 1575 e vengono in questo seguiti da gran parte della storiografia. Tuttavia l'azione sistematica del Sant'Uffizio è documentata a partire dal 1559, e lo si desume dalla corrispondenza della Congregazione del Sant'Uffizio con Pisa (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, HH2-d). Stando a quanto scrisse Antonio Tognocchi nel 1682, primo inquisitore di Pisa a partire dal 1560 fu un certo Christophorus Grattolinus da Marsiglia (vi sono riferimenti a lui nella corrispondenza citata per l'anno 1568).

Dopo la morte dell'ultimo granduca di casa Medici, nel 1737 la Toscana venne ceduta a Francesco di Lorena, che ne affidò il governo a una reggenza. Nel 1744 la nuova dirigenza politica sospese l'attività inquisitoriale in tutto lo Stato e il Sant'Uffizio fu riattivato solo dieci anni più tardi, nel 1754, affiancato però dalle autorità vescovili e da quelle statali, ovvero da tre assistenti secolari che avevano diritto di veto sulle sentenze. Contestualmente vennero demolite le carceri inquisitoriali pisane presenti nel convento di San Francesco, sostituite con carceri statali. Il Sant'Uffizio in Toscana venne abolito definitivamente il 5 luglio 1782 dal granduca Pietro Leopoldo (1765-1790), anche se la cessazione completa dell'attività coincise con la soppressione dell'Ordine dei frati minori nell'agosto del 1786 (la documentazione processuale conservata all'Archivio diocesano pisano mostra tracce di attività sino al 1785). I vicariati dipendenti da Pisa al momento dell'abolizione erano undici: Livorno, San Miniato, Vico Pisano, Lari, Pontedera, Riparbella, Rivalto, Ripafratta, Rosignano, Buti e Bientina. Per la presenza di un'ampia comunità ebraica e di mercanti acattolici assai intensa fu l'attività del vicariato di Livorno (che ebbe una sua sede autonoma dal 1626).

Manca ancora uno studio sistematico sull'attività del Sant'Uffizio pisano. Si tratta di un tribunale che aveva fama di mitezza e a quanto si sa furono assai rari i casi in cui si fece ricorso alla tortura e nella diocesi di Pisa non vennero mai eseguite sentenze capitali contro imputati condannati dall'Inquisizione. Nel 1640 venne però arso sul rogo, a Roma, Fernando Álvares, *alias* Abram da Porto Nato, un marrano tornato all'ebraismo a Livorno che fu arrestato e processato a Pisa tra il 1634 e il 1638, e venne poi trasferito a Roma. Nella seconda metà del Seicento il Sant'Uffizio pisano affrontò altri due casi di rilievo. Uno riguardava la marrana Sara Nuñez, che a Livorno tornò all'ebraismo e fu per questo denunciata dal figlio e incarcerata nel 1671 (suo marito era stato arso sul rogo a Siviglia nel 1660). Nonostante il parere contrario dell'inquisitore pisano nel 1679 la donna venne condannata a morte dalla Congregazione del Sant'Uffizio. Salvata da un intervento del granduca, timoroso della reazione della doviziosa comunità ebraica di Livorno, la Nuñez abiurò e venne rilasciata nel 1682. L'altro caso riguarda Francesca Fabbroni, una mistica livornese, già badessa del monastero pisano di San Benedetto, che fu processata per affettata santità (aveva ricevuto le stimmate e annoverava tra i suoi fedeli la granduchessa di Toscana). L'inchiesta, iniziata nel 1675, si concluse nel 1689 con la sua condanna. La monaca era morta nel 1681; vennero dunque bruciate pubblicamente a Firenze le sue ossa e il suo ritratto. Entrambi i casi ebbero una forte valenza politica, e non è forse casuale che l'inquisitore che li aveva seguiti, frate Agostino Giorgi (a Pisa dal 1677) sia stato processato nel 1688 con l'accusa di comportamenti eccentrici, di opinioni eterodosse e di troppa tolleranza nei confronti dei marrani. Giorgi dovette lasciare Pisa, ma non fu il primo a farlo. Già nel 1615, infatti, stando a una testimonianza di Tronci, l'inquisitore Angelo Gottardi da Rimini era stato rimosso in seguito a conflitti con l'arcivescovo. Altro campo su cui l'Inquisizione esercitò il suo controllo fu quello dell'Università pisana: le denuncie contro studenti e professori per aver sostenuto opinioni eterodosse o per avere letto libri proibiti furono tante.

Le carte dell'Inquisizione sono ora depositate nell'Archivio Arcivescovile di Pisa. Nel corso degli anni il fondo ha subito vari riordinamenti che, fino a tempi recenti, hanno spesso alterato la numerazione delle filze. Il fondo è attualmente composto da 32 filze con documenti che vanno dal 1574 al 1785. Una serie di tesi dell'Università di Pisa elaborate sotto la guida di Luigina Carratori – e consultabili sia presso l'Archivio Arcivescovile sia presso la Biblioteca di Storia e Filosofia dell'Università di Pisa – hanno proceduto all'inventariazione e a una regestazione (spesso analitica) di circa metà delle filze che compongono questo fondo: Bondielli 1995-1996 (filze 1-3, 5-7); Pirisi 2003-2004 (anni 1615-1616); Casella 2002-2003 (filze 14 e 15); Arviotti 2005-2006 (filza 17). La filza 32 era stata analiticamente descritta nella tesi di Baldacci 1978-1979. Presso l'Archivio è poi consultabile un *Inventario sommario del fondo della Sacra Congregazione del Sant'Uffizio di Pisa*, a cura di Jaleh Bahrabadi (settembre 2006) e un inventario analitico curato da Daniela Bondielli che, oltre a riprendere la regestazione da lei effettuata nella tesi di laurea, prosegue l'analitica descrizione di altre tre filze (anni 1617-1625). Altre tesi hanno proceduto alla trascrizione integrale di alcuni processi: Palazzi 1988-1989; Sbrana 1970-1971.

(S. Villani)

Vedi anche

Abolizione dei tribunali, Italia; Ebrei in Italia; Fabbroni, Francesca; Firenze; Livorno; Siena; Università, Italia

Bibliografia

Arviotti 2005-2006, Bahrabadi 2008, Baldacci 1978-1979, [Becattini] 1782, Bondielli 1995-1996, Bondielli 1999, Casella 2002-2003, Frattarelli Fischer 2008, Ioly Zorattini 1994, Palazzi 1988-1989, Pirisi 2003-2004, Prosperi 1994, Prosperi 2003(e), Romeo 1990, Sbrana 1970-1971, Tognocchi 1682, Virgili 1996

Platonismo - La riscoperta di Platone nel XV e XVI secolo fu principalmente una reazione della nuova cultura umanistica all'aristotelismo presente nei *curricula* universitari. La tradizione della teologia e metafisica agostiniana, che aveva costituito il nucleo centrale del platonismo medievale, era ancora viva all'interno e a fianco dell'aristotelismo tardo medievale, ma i filosofi e i teologi ebbero un limitato accesso alle opere del pensatore greco. I primi umanisti erano a conoscenza, dalla lettura dei classici latini, che gli antichi, sia pagani che cristiani, consideravano Platone come il più grande dei filosofi e il loro ideale di educazione su quei classici portò con sé inevitabilmente anche la riscoperta delle sue opere. Un contributo fondamentale allo studio di Platone venne indubbiamente dato dai numerosi intellettuali bizantini che o insegnarono in Italia come Emanuele Crisolora e Giovanni Argiropulo (che discutendo le opere di Aristotele all'Università di Firenze introdusse elementi platonici) o passarono dall'Italia durante il Concilio di Firenze del 1439, come Giorgio Gemisto Pletone. Lo studio di Platone produsse anche reazioni molto dure da parte di chi rimase fedele all'aristotelismo. Particolarmente significativo fu lo scontro tra il greco Giorgio da Trebisonda e il cardinale Basilio Bessarione. Il primo, con la sua *Comparatio philosophorum Aristotelis et Platonis* (1458), sosteneva l'inutilità dello studio di Platone, per la sua asistematicità, il pensiero nascosto tra gli attori dei suoi dialoghi, l'impossibilità di affiancare la sua filosofia alla teologia cristiana. Gli rispose Bessarione nel 1459 con l'opera *In calumniatorem Platonis*, nella quale tra le altre cose si mostrava il profondo debito che la teologia cristiana greca dei Padri aveva avuto nei confronti del platonismo. I principali esponenti del platonismo occidentale nel XV secolo, furono comunque Nicola Cusano, Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola. L'apporto di Cusano fu in apparenza limitato durante il Rinascimento; Pico della Mirandola non era proprio un platonico, ma il suo lavoro fu comunque utile per diffondere un insieme di idee che comprendeva cabbala, platonismo e aristotelismo medievale;

mentre Marsilio Ficino fu il vero protagonista di quella rinascita. L'opera dell'umanista fiorentino rappresenta infatti il nucleo più genuino della dottrina platonica e neoplatonica; attraverso il suo insegnamento, il suo vasto epistolario e attraverso l'opera di traduzione e di commento del *corpus* platonico e neoplatonico, Ficino si avvicinò più di ogni altro a organizzare una scuola e una tradizione.

Durante il XVI secolo, il platonismo divenne un fenomeno europeo. Certamente il numero di pensatori che si rifacevano direttamente a tale filosofia fu esiguo (bisognerà aspettare il XVI secolo per assistere alla rinascita, a Cambridge, di una nuova 'Accademia platonica'), ma indubbiamente il platonismo influenzò importanti umanisti come Erasmo da Rotterdam, Thomas More, Juan Luis Vives e Filippo Melantone. Allo stesso modo esercitò un ruolo importante nello sviluppo della scienza moderna, come è illustrato dal lavoro di Johannes Kepler. In questo periodo le opere di Ficino e di Pico vennero ristampate e tradotte numerose volte e proprio la riflessione ficiniana esercitò un'influenza sul pensiero religioso degli eretici italiani del Cinquecento. Il tentativo dell'umanista fiorentino di dimostrare l'accordo della filosofia platonica con la religione cristiana non rientrava più nello schema scolastico dell'accordo tra un dogma religioso e una dottrina filosofica particolare, ma tra un sistema di pensiero nel suo insieme e il cristianesimo, vale a dire tra la forma migliore di filosofia e quella migliore di religione. All'interno del discorso ficiniano non solo filosofia e religione vengono poste sullo stesso piano secondo il modello della *pia philosophia*, ma viene costruito un percorso progressivo di perfezionamento della legge e della religione, che ha il suo termine nella rivelazione evangelica, e le sue radici nella sapienza degli antichi. Le conseguenze di tale riflessione furono molteplici: da una parte i commenti ficiniani a Platone e a Plotino furono lo spunto per l'analisi del dogma trinitario (in un confronto con le teorie platoniche e neoplatoniche), dall'altra, l'esigenza di considerare la salvezza di quegli antichi che si erano comportati in maniera virtuosa, stimolava la riflessione sul valore religioso e cristiano della vita morale e sulla sorte della vita ultraterrena. Non è dunque un caso che la riflessione ficiniana, applicata a esigenze altre di riforma profonda della religione cristiana, influenzasse in maniera decisiva non solo Francesco Giorgio, ma anche figure di spicco del dissenso religioso come Camillo Renato, Celio Secondo Curione e Miguel Servet.

Negli ultimi tre decenni del Cinquecento si assiste a una progressiva estensione dell'intervento censorio, che supera i confini del campo religioso e dogmatico. In questi anni, con un intervento più invasivo, si tende a riportare all'interno dell'alveo dell'ortodossia la letteratura religiosa e filosofica nata, nel secolo precedente, da una straordinaria complessità di esperienze religiose e culturali. È in tale direzione che le opere maggiormente intrise di platonismo vengono messe sotto la lente della censura; *exempla* di questo nuovo atteggiamento, pur per ragioni diverse, sono i lavori di Giorgio e di Francesco Patrizi. Nell'opera del Giorgio si cerca di estirpare dal testo gli spunti platonici, che acutamente la censura ritrova dovunque come elementi corrosivi della tradizione, si tratti del dogma trinitario, spiegato nella pericolosa forma del processo 'emanatistico', si tratti del vigoroso spiritualismo, esteso audacemente a un sacramento come il battesimo. Un altro elemento che contribuì all'attenzione dei censori sull'opera di Giorgio fu la sua grande fortuna, in particolare in Francia, dove il *De armonia mundi* venne tradotto da Guy Lefèvre de la Boderie nel 1579. Dunque nel corso degli ultimi due decenni del Cinquecento le tradizioni filosofiche e teologiche alle quali Giorgio si ispirava furono al centro di rinnovati e spesso aspri e motivati attacchi. In particolar modo furono criticati quei temi di ascendenza ficiniana e pichiana che potevano allarmare per il loro potenziale radicalismo spiritualistico o che sconfinavano nell'eterodossia. Si trattava dunque di una critica a quel platonismo, che nelle sue combinazioni con l'ermetismo e con la cabala, portava anche a minare l'*auctoritas* della Chiesa di Roma nel campo dell'esegesi biblica.

L'attacco al *De Universis Philosophia* di Patrizi rientrò invece nel vivace dibattito che si svolse a Roma proprio sulla filosofia platonica negli anni di Clemente VIII. Patrizi, nella sua opera, non solo aveva messo in discussione il monopolio culturale dell'aristotelismo, che, a suo parere, conteneva molti elementi contrari alla fede, ma aveva sostenuto con forza che l'unica via utile per convertire chi non era cristiano e per far rientrare nel seno della Chiesa chi ne era uscito, fosse una religione fondata sulla ragione e sull'autorità degli antichi sapienti, dei quali Platone era il più illustre. I dubbi principali dei censori si fondarono sull'opportunità di una ricollocazione del pensiero antico nel quadro della ridefinizione teologica cattolica. Il problema riguardava in particolare la potenzialità ereticale della frequentazione del pensiero antico. È in questo clima che, per esempio, Antonio Possevino dilaterà le tendenze ereticali del platonismo nel passaggio dalla prima alla seconda edizione della *Bibliotheca selecta* (1603), mentre Giovanni Battista Crispo, nel *De ethnicis philosophis caute Legendis* (1594), attaccava l'idea, presente già in Ficino, di una *prisca theologia* che unisse i filosofi pagani con il cristianesimo. Secondo Crispo, le virtù cristiane erano state inquinate progressivamente dall'accostamento con vari filosofi-teologi antichi, e ciò aveva contribuito al formarsi dell'eresia luterana e calvinista. La linea dei censori era quella dunque di rompere i supposti legami tra la prisca *theologia* e il cristianesimo e di identificare, al fine di condannarle, tutte le incongruenze con l'ortodossia che emergevano da orientamenti di pensiero svincolati dagli schemi aristotelici e scolastici. La critica all'opera del Patrizi inoltre è contemporanea all'intervento sugli scritti di Bernardino Telesio e ai processi a Giordano Bruno e a Francesco Pucci e non distante dalle prime disavventure di Galileo Galilei. Si mostra dunque come questa rigida visione aristotelico-tomistica investì anche le influenze che il platonismo aveva avuto sulla filosofia della natura, costringendo la cultura italiana a mantenere saldamente unito il binomio fisica-teologia.

(G. Bartolucci)

Vedi anche

Antitrinitarismo; Aristotelismo; Bruno, Giordano; Curione, Celio Secondo; Giorgio, Francesco; Limbo; Patrizi, Francesco; Possevino, Antonio; Pucci, Francesco; Renato, Camillo; Scienze della natura; Servet, Miguel; Telesio, Bernardino

Bibliografia

Cantimori 1936(a), Cantimori 1992, Kristeller 1970, Rotondò 1973, Rotondò 1982, Vasoli 1996, Vasoli 2001

Pole, Reginald - Cardinale, protagonista della Riforma in Italia, Reginald Pole (1500-1558) fu legato per la restaurazione dell'obbedienza papale in Inghilterra e arcivescovo di Canterbury sotto Maria I Tudor. Il suo successo quale scrittore supera decisamente il suo impatto come figura politica di spicco. Le sue opere e quelle dei suoi seguaci hanno in gran parte determinato le opinioni moderne sulla Riforma enriciana e sulla santità di Thomas More, secondo un'immagine su cui Pole lavorò alacremente negli anni Cinquanta del Cinquecento. È inoltre da ascrivere a lui e alla sua cerchia l'invenzione dell'immagine 'diabolica' di Niccolò Machiavelli. Nonostante un'evidente mancanza di risultati in gran parte della sua attività diplomatica, Pole divenne una figura centrale della scena europea per vent'anni. Il punto culminante della sua carriera fu il conclave da cui uscì eletto Giulio III, quando per un voto sfumò la sua elevazione al pontificato (1549). Anche se si è solitamente attribuita all'opera di Giampietro Carafa la mancata elezione di Pole, è piuttosto a una molteplicità di fattori che va imputato l'accantonamento della candidatura del cardinale inglese, anche se è indubbio che i procedimenti su cui Carafa si concentrò in quegli anni pesarono notevolmente.

Pole era nipote di Edoardo IV e la sua famiglia fu sempre al

centro delle lotte dinastiche in Inghilterra. Dopo alterne vicende durante il regno di Enrico VII, riabilitando la famiglia di Pole Enrico VIII si fece carico dell'educazione del futuro porporato prima a Oxford, poi a Padova. Negli anni 1529-1530 Pole iniziò a ripagare il debito agevolando un'opinione favorevole dei teologi di Parigi sulle richieste di divorzio di Enrico. Circolavano voci che sarebbe stato nominato arcivescovo di York. Invece, egli andò incontro a ciò che sarebbe diventato un esilio ventennale in Italia. Gradualmente entrò in aperta opposizione con la politica religiosa di Enrico, compilando un forte attacco contro il re nel *Pro ecclesiasticae unitatis defensione* (1534-1535). Allo stesso tempo, in gran parte per l'influenza del suo primo importante protettore italiano, Gasparo Contarini, e dei benedettini cassinesi di Venezia e Padova, Pole si avvicinò alle posizioni del cosiddetto evangelismo. Quando Contarini fu fatto cardinale nel 1535, Paolo III invitò prontamente Pole a Roma, conferendogli poco dopo la porpora cardinalizia (dicembre 1536). La fine degli anni Trenta continuò a vedere Pole impegnato, con scarsa capacità diplomatica, nell'azione contro Enrico VIII. Ma l'incapacità di mediazione nei confronti della Corona inglese non fu il suo unico errore. Nel 1541, mentre Contarini partecipava ai colloqui di Regensburg (Ratisbona) con il progetto di un compromesso con i luterani sulla giustificazione, Pole, incaricato di difenderlo in concistoro e assicurargli l'approvazione papale, non prese nemmeno parte alle discussioni del collegio cardinalizio, preferendo restare nell'amabile cerchia di amici che si era costruito a Viterbo (città di cui fu legato dal 1541 fino al 1550). La ragione, più che nel disaccordo circa la formula elaborata, risiedeva nella profonda avversione di Pole per il conflitto diretto: una lettera di Pole a Contarini recentemente scoperta mostra infatti il pieno accordo dottrinale tra i due in materia (Mayer 2002: III, n. 2315a). Senza l'appoggio di Pole il compromesso non ebbe alcuna *chance* e gli intransigenti, guidati da Carafa, ebbero la meglio.

Iniziarono a circolare voci che l'Inquisizione si stesse interessando alla cerchia di Pole. Ciononostante, nel 1542 e di nuovo nel 1545, Paolo III nominò Pole legato al Concilio di Trento. Qui egli perse la battaglia più importante quando si discusse di giustificazione: invece di difendere le proprie opinioni, Pole scomparve dichiarandosi malato. Molti fra i suoi amici e sostenitori più stretti, tra cui Vittoria Colonna, rimasero profondamente delusi. Riemersero di nuovo voci sull'interesse dell'Inquisizione per il cardinale, che presero corpo quando Pietro Carnesecchi, seguace di Pole, fu indagato e scagionato su intervento dell'inglese. Anche altri amici e servitori di Pole iniziarono a essere oggetto di attenzioni giudiziarie, da Apollonio Merenda, suo cappellano, a Bartolomeo Spadafora.

Quando nel 1549 Paolo III morì, sorsero forti tensioni per la scelta del suo successore. Pole era tra i candidati più quotati: in conclave egli aveva il sostegno dei cardinali imperiali, nonché quello del cardinal nipote, Alessandro Farnese, e del suo gruppo. L'imperatore sperava probabilmente che Pole potesse fungere da tramite per una rappacificazione con i protestanti. Fu forse per prevenire quell'elezione che Pier Paolo Vergerio lanciò, dal suo esilio, un attacco contro l'inglese accusandolo di nicodemismo. Tanto bastò perché Carafa completasse il quadro di sospetti che circondavano Pole, ventilando la sua eterodossia durante le votazioni. Lo fece prima della seconda votazione, il 5 dicembre, quando a Pole mancò un solo voto. Si è spesso detto che fu proprio l'opposizione di Carafa a impedire l'elezione di Pole; eppure lo scomposto attacco di Carafa non fu del tutto avallato dai suoi colleghi inquisitori – critico fu, in particolare, Juan Alvárez de Toledo. Fu piuttosto la passività di Pole (egli descrisse se stesso in una lettera di quegli anni come l'asino che aveva portato Gesù a Gerusalemme) e una temporanea divisione politica tra i suoi alleati a determinare il fallimento dell'inglese. I francesi, sostenitori di Carafa, si opposero decisamente alla sua candidatura e Pole rifiutò di osservare qualunque sottigliezza strategica per non perdere voti. Invece di lottare con tutti i mezzi, egli passò il conclave a scrivere una serie di dialoghi sull'ufficio papale indirizzati al sedicenne Giulio Della Rovere. Vi sosteneva che il papa dovesse essere come Cristo crocifisso (forse un'eco della *theologia crucis* di Lutero). Con Pole, in quel conclave, furono affossate le speranze di quanti auspicavano una ricomposizione della frattura con i riformati.

Sconfitto Pole, fu eletto dunque Giulio III. Il nuovo papa ostacolò le indagini contro l'alleato e amico di Pole, Giovanni Morone. L'inglese, dopo aver frequentato poche sessioni del Sant'Uffizio su invito del pontefice, che desiderava ristabilire un certo controllo sulla Congregazione, lasciò l'incarico, devotamente obbedendo ai metodi dell'Inquisizione. La decisione, per molti versi insondabile considerando fino a che punto il Sacro Tribunale si fosse interessato a Pole e alla sua cerchia, agevolò l'ulteriore ricerca di prove contro Morone, Pole e gli altri 'spirituali'. A fronte di questa scelta, Giulio III non ritirò il suo favore verso Pole e costrinse Carafa a un incontro con l'avversario a San Paolo Fuori le Mura: in esso Carafa dovette ammettere di non avere nulla da obiettargli – ad eccezione della frequentazione di Marcantonio Flaminio – e, in presenza del principale teologo papale, promise appoggio a Pole in vista del prossimo conclave. Nonostante questa vittoria, Pole lasciò Roma con l'intenzione di non tornarvi più. Ascesa al trono inglese Maria Tudor, il cardinale fu nominato legato per la riconciliazione dell'Inghilterra e per la pace (incarico che Pole non riuscì ad assolvere prima della fine del 1554, a causa dell'opposizione imperiale alle sue richieste circa la restituzione dei beni monastici espropriati). Giunto in Inghilterra, si mise immediatamente al lavoro per restaurarvi la Chiesa cattolica. I mezzi scelti furono il diritto e il cerimoniale. Pur essendo quasi universalmente biasimato per la sua mancanza di interesse verso la predicazione, Pole predicò probabilmente almeno quanto il successore, l'arcivescovo Matthew Parker. Il Sinodo legatizio da lui organizzato nel 1555 mirò a ristabilire la posizione economica della Chiesa, rendendo allo stesso tempo il clero degno dei migliorati benefici mediante la sua educazione in seminari di nuova istituzione. Nell'ambito di una politica pienamente controriformistica, non mancarono anche misure repressive. Anche restando personalmente favorevole a un approccio mite e tollerante nei confronti dell'eresia, Pole non fece niente per evitare i roghi accesi durante il regime di Maria.

All'inizio del 1556 le cose sembravano molto promettenti in Inghilterra. Carafa era stato eletto papa a metà del 1555 e aveva espressamente rinnovato i poteri di Pole, continuando a collaborare con lui come il predecessore. Quando però il papa mosse guerra all'imperatore, i rapporti con Pole precipitarono e, nell'aprile del 1557, Carafa revocò la legazione del cardinale inglese. Questi reagì nella maniera a lui propria, scrivendo al papa una poderosa *Apologia* in cui difendeva se stesso (come pure Alvise Priuli e Flaminio) dalle accuse di eresia. Inviò anche il suo uditore, Niccolò Ormaneto, per cercare di persuadere Paolo IV ad ammorbidirsi. Ambedue i tentativi fallirono. Ad ogni modo, Filippo II vinse la guerra e probabilmente tra gli articoli del trattato di pace c'era una clausola segreta che prometteva la riabilitazione di Pole. Se così fu, Paolo IV non le diede mai applicazione. Inoltre, se Maria rimaneva ferma nel suo appoggio a Pole, Filippo II iniziò invece ad avere dubbi rafforzati dal suo confessore, il francescano Bernardo Fresneda. Fresneda, aiutato da Francisco Delgado, intimo del cardinale, orchestrò una campagna per convincere Filippo dell'eterodossia di Pole. Delgado fornì un gran numero di informazioni compromettenti su Pole, Priuli e altri accoliti del cardinale, alcuni dei quali sarebbero stati coinvolti nel processo contro Bartolomé Carranza, alleato di Pole sin dall'epoca di Trento e arcivescovo di Toledo. Prima di morire, nel novembre del 1558, Pole si trovò dunque sospettato e sempre più isolato.

Dopo la sua morte, i manoscritti appartenutigli rimasero al centro dell'interesse sia degli inquisitori sia dei suoi sostenitori, desiderosi di darli alle stampe per dimostrare l'innocenza della cerchia del cardinale. Anche se Ludovico Beccadelli, Girolamo Seripando e altri contribuirono alla revisione di varie opere per la

pubblicazione, soltanto il *De concilio* (1562) e il *De summo pontifice* videro la luce in tempi brevi. L'ampio attacco di Pole contro la dottrina eucaristica di Thomas Cranmer – il *De sacramento* – fu pubblicato a Cremona nel 1584, mentre il resto delle sue opere, tra cui l'enorme dialogo *De reformatione ecclesiae* (ne esistono almeno dieci diverse versioni) cadde nelle mani degli inquisitori prima di trovare la propria collocazione presso la Biblioteca Apostolica Vaticana.

(T. Mayer)

Vedi anche

Benedettini Cassinesi; Carnesecchi, Pietro; Carranza, Bartolomé de; Colonna, Vittoria; Concilio di Trento; Contarini, Gasparo; Flaminio, Marcantonio; Giulio III, papa; Inghilterra, età moderna; Machiavelli, Niccolò, e machiavellismo; Morone, Giovanni; Nicodemismo; Paolo III, papa; Paolo IV, papa; Priuli, Alvise; Seripando, Girolamo; Spatafora, Bartolomeo; Valdesianesimo; Vergerio, Pier Paolo

Bibliografia

Fenlon 1972, Firpo 1990, Firpo 2005, Gleason 1993, Mayer 1999, Mayer 2000, Mayer 2000(a), Mayer 2002-, Pagano-Ranieri 1989, Simoncelli 1977, Tedeschi 2000, nn. 2622-2635, Tellechea Idígoras 1977(a)

Poligamia v. *Bigamia e poligamia, Italia*; *Bigamia e poligamia, Portogallo*; *Bigamia e poligamia, Spagna*

Politi, Lancillotto v. *Catarino, Ambrogio*

Pombal, marchese di (Sebastião José de Carvalho e Melo) - Esponente di una famiglia della piccola nobiltà, i cui membri si erano tradizionalmente impiegati al servizio della Corona in qualità di soldati, chierici e funzionari pubblici, Sebastião José de Carvalho e Melo (Lisbona, 1699-Pombal, 1782), futuro marchese di Pombal (il titolo gli fu concesso solo nel 1770, dopo essere stato creato conte di Oeiras nel 1759) mosse i suoi primi passi nella sfera pubblica come membro dell'*Academia Real de História Portuguesa*, creata dal re Giovanni V. Fra 1739 e 1743, iniziò la sua carriera di diplomatico come rappresentante della Corona portoghese alla corte inglese. Nel 1745 si trasferì a Vienna, sempre in veste di diplomatico, dove strinse legami con i riformisti austriaci. Nel 1750 il nuovo re Giuseppe I (1750-1777) lo nominò segretario agli affari esteri e della guerra. Quindi, nel 1756 ottenne la promozione a segretario agli affari del regno, la figura più importante nell'amministrazione centrale della Corona. Infine, con l'ascesa al trono di Maria I, in seguito alle alterazioni dovute all'opposizione che si creò intorno alla sua linea politica, Carvalho e Melo fu confinato nel suo podere nella cittadina di Pombal, dove morì.

Una volta giunto al potere, come altre figure della sua generazione, Carvalho e Melo si trovò coinvolto nei dibattiti sull'organizzazione dell'impero, sulle dispute filosofiche e sulla riforma del sistema educativo, economico, militare, politico e anche sociale, ispirandosi alle idee illuministe che rompevano con la tradizione dell'autorità biblica o aristotelica. Rifacendosi alle nuove correnti e alla lezione della ragion di Stato, Pombal fu uno dei massimi rappresentanti del dispotismo illuminato, governando il Portogallo e il suo impero, a fianco di Giuseppe I, con pugno di ferro. Il periodo in cui rimase al potere fu segnato da un marcato riformismo. È in quel contesto e in quello della lotta contro la Compagnia di Gesù che si comprende l'intervento di Pombal nei confronti del Sant'Uffizio portoghese, anch'esso volto a consolidare il potere regio.

Pombal vedeva la possibilità di trarre vantaggio dall'esistenza del Sant'Uffizio e non pensava a una sua abolizione. Com'è stato suggerito, Pombal giunse a considerare «il tribunale come una colonna portante della società e della fede» (Azevedo 1975: 347), dal momento che era un fedele cattolico. Fino alla fine degli anni Cinquanta del Settecento, non si registrò alcun intervento regio sul tribunale o sui procedimenti inquisitoriali. Pombal iniziò a occuparsi dell'Inquisizione solo quando l'inquisitore generale José de Bragança, figlio legittimato del re Giovanni V, si rifiutò di sottomettersi alla volontà del ministro in merito alla pubblicazione di un'opera di stampo regalista, condannata dai qualificatori del Sant'Uffizio. I due sarebbero giunti alle mani. Il fratello del sovrano fu deposto dalla carica. Questi scrisse poi un un'insinuante lettera di rinuncia, datata 11 luglio 1760, nella quale dichiarò che le responsabilità della funzione che rivestiva «non possono essere compatibili con il mio temperamento» (ANTT, IL, liv. 158, cc. 20-21). Fu sostituito dal fratello di Pombal, Paulo de Carvalho e Mendonça, sprovvisto del titolo di inquisitore generale, ma già deputato del Consiglio Generale dal 1759. A partire da allora, il governo del Sant'Uffizio fu sempre affidato a personalità subordinate a Carvalho e Melo, come il cardinale João Cosme da Cunha (inquisitore generale dal 1770 al 1783). Secondo Luís António de Oliveira Ramos, l'allontanamento di José de Bragança segnò l'avvio di una seconda fase nella relazione tra Pombal e l'Inquisizione, rappresentata dalla trasformazione del tribunale in uno strumento regio usato per colpire i detrattori della politica pombalina (come il gesuita Gabriele Malagrida, o il cavaliere Francisco Xavier de Oliveira), pur conservando le sue funzioni abituali. I giudaizzanti avevano continuato a salire sul patibolo nel 1756, nel 1757, nel 1759 e nel 1760; se l'ultima esecuzione fu quella di Malagrida nel 1761, l'ultimo *auto da fé* pubblico, a corte, risalì comunque al 1768 (mentre l'ultimo in assoluto fu celebrato nel 1781 a Coimbra, nella chiesa del monastero di Santa Cruz). Il 1768, dunque, aprì una terza fase per il Sant'Uffizio, ormai sempre più indebolito e prossimo al declino. Lo stesso anno, infatti, un nuovo organo, la *Real Mesa Censória*, assunse il controllo della censura letteraria, in precedenza divisa fra il tribunale del *Desembargo do Paço*, i vescovi e, in misura maggiore, il Sant'Uffizio, che era responsabile della promulgazione di editti, della proibizione di testi e della stesura degli Indici generali pubblicati in Portogallo tra 1547 e 1624. Se da un lato le opere contrarie al cattolicesimo continuavano ad essere proibite, dall'altro la nuova istituzione permise la circolazione di opere ostili all'ultramontanismo, favorendo così la diffusione di teorie regaliste.

Con decreto del 20 maggio 1769, il Sant'Uffizio fu trasformato, di fatto, in tribunale regio. A partire da allora l'inquisitore generale e il Consiglio Generale passarono a svolgere le loro funzioni evocando il nome del sovrano («risolvendo in mio nome le cause e i negozi per le rispettive indagini», «come depositari della mia regia giurisdizione»), pur continuando a giudicare in virtù della delega papale. Il 1769 fu anche l'anno della definitiva abolizione della stampa infamante delle liste dei condannati. Già dall'anno precedente, inoltre, si era dato avvio a una politica sociale ispirata agli scritti di uno dei protettori politici di Pombal, il diplomatico Luís da Cunha e a quelli del nuovo cristiano illuminista António Nunes Ribeiro Sanches, ordinando di distruggere le copie degli elenchi delle *fintas*, cioè le liste con i nomi dei nuovi cristiani che avevano pagato imposte speciali riservate a loro (fungendo pertanto da strumento di diffamazione pubblica). Quel movimento culminò nell'abolizione della distinzione tra nuovi e vecchi cristiani, sancita per legge nel maggio 1773. Il provvedimento riabilitò il decreto del 1497 promulgato da Emanuele I (e già riconfermato da Giovanni III nella prima metà del Cinquecento), concedendo ai *conversos* la parità con gli altri sudditi del regno. Il decreto asseriva che tale distinzione si era diffusa a seguito dell'opera svolta dai gesuiti ai tempi del re Sebastiano. Il Sant'Uffizio, che vi aveva fondato la propria attività repressiva e il prestigio sociale dell'istituzione, accusò un duro colpo. L'anno seguente, la legge

di emancipazione fu ampliata con la soppressione del marchio sociale di infamia che investiva i condannati dell'Inquisizione e i loro discendenti. I riconciliati del Sant'Uffizio e i loro figli ebbero accesso illimitato alle cariche ecclesiastiche e pubbliche, mentre lo *status* di 'infame' fu attribuito ai soli condannati a morte e agli impenitenti, come previsto dalla legge civile.

L'apice della riforma pombalina del Sant'Uffizio fu raggiunto nel 1774 con la chiusura del tribunale di Goa (poi riaperto all'inizio del regno di Maria I) e, soprattutto, con la stesura di un nuovo Regolamento, pubblicato a nome del cardinale da Cunha, inquisitore generale, dopo tre anni di elaborazione. L'impronta pombalina del testo che sostituì il Regolamento in vigore dal 1640 è indiscutibile. Ne sono prova la presenza sia di accuse contro i gesuiti, ritenuti colpevoli per il legame organico esistente fra papato e Inquisizione e persino dell'istituzione dell'*auto da fé*, sia di critiche nei confronti dei vecchi inquisitori generali, che, affermava il testo, avevano promulgato e applicato i Regolamenti del 1613 e del 1640 senza la previa approvazione regia. L'importanza data da Pombal alla riforma del Sant'Uffizio traspare anche dal decreto istitutivo del nuovo Regolamento, che proclamava il marchese «ministro privativo e deputato per il dispaccio di tutti gli affari relativi al Sant'Uffizio dell'Inquisizione» (Rêgo 1971: 229 sgg.). Il Regolamento era il frutto del nuovo clima politico e non di mutate esigenze giuridiche del tribunale. Pombal ne adattò il funzionamento alla condizione di corte giudiziaria di Stato impegnata nella difesa del cattolicesimo. Anche i procedimenti interni all'Inquisizione subirono modifiche, che denotano, come osservato da Francisco Bethencourt, una certa sensibilità in rapporto all'immagine oscura dell'Inquisizione affermatasi nell'età dei Lumi. Il nuovo Regolamento, infatti, aumentò le possibilità di difesa degli imputati, concedendo il diritto di conoscere i nomi dei delatori e di scegliere liberamente i propri avvocati. Il ricorso alla tortura fu condannato, anche se vi si poteva ricorrere in casi eccezionali. Stregoneria, sortilegi e divinazione furono ciascuna classificate come superstizioni e non più come segni inequivocabili di un patto con il demonio, confermando così una tendenza già consolidata fra gli inquisitori portoghesi. Il testo continuava a fare riferimento al criptoebraismo, al cripto-islamismo e a delitti come il *sigilismo*, entrati a far parte della giurisidizione inquisitoriale negli anni Quaranta del Settecento. Nonostante ciò, a partire da allora il tribunale indirizzò la sua (ridotta) attività soprattutto contro i delitti di opinione e contro i critici del potere.

Oltre all'abolizione della distinzione tra vecchi e nuovi cristiani e alla creazione della *Real Mesa Censória*, altre riforme ebbero forse ripercussioni sull'Inquisizione. Tra esse Kenneth Maxwell menziona la creazione dell'Intendenza generale di Polizia (1768), che avrebbe limitato i poteri di vigilanza del Sant'Uffizio. Si può tuttavia avanzare anche l'ipotesi di un'influenza della riforma degli studi e dell'università, fucina di tutti gli inquisitori, da dove a partire dal 1772 uscirono baccellieri, maestri, dottori in Legge e Diritto canonico, promotori dello spirito regalista che contribuì a trasformare in profondità il profilo degli uomini di cultura e della Chiesa portoghese.

(B. Feitler)

Vedi anche

Bragança, José de; Cunha, José Anastácio da; Cunha, João Cosme da; Gesuiti, Portogallo; Goa; Illuminismo, Portogallo; Inquisizione portoghese; Letteratura portoghese; *Limpeza de sangue*, Portogallo; Malagrida, Gabriele; Nuovi Cristiani, Portogallo; Regolamenti, Portogallo; Sanches, António Nunes Ribeiro; *Sigilismo*; Stregoneria, Portogallo

Bibliografia

Azevedo 1975, Bethencourt 2000(a), Maxwell 1995, Monteiro 2006, Ramos 1983, Rêgo 1971, Rêgo 1984

Pomponazzi, Pietro - Nato a Mantova il 16 settembre 1462, dal 1484 studente a Padova, dottore in Arti nel 1487, Pomponazzi iniziò nel 1488 il suo insegnamento di Filosofia presso la stessa università dove rimase, pur con qualche interruzione, fino al 1509. Nel 1495 si era addottorato anche in Medicina. Nel 1512 si trasferì all'Università di Bologna. Nel 1514 fu costretto ad interrompere le lezioni per una imprecisata accusa di eresia, che però non ebbe conseguenze. Nel 1516 pubblicò il *Tractatus de immortalitate* animae. L'interpretazione mortalista della psicologia aristotelica suscitò molto scalpore: il libro fu bruciato pubblicamente a Venezia e Pomponazzi venne di nuovo accusato di eresia; ma gli appoggi alla corte vaticana (tra cui forse quello di Pietro Bembo) evitarono l'avvio di un procedimento formale. Nel 1518 usciva l'*Apologia* e l'anno seguente era pronto il *Defensorium*, nel quale Pomponazzi ribadiva la propria esegesi, rispondendo alle obiezioni di colleghi e detrattori. La pubblicazione fu autorizzata dall'inquisitore di Bologna, Eustachio Piazzesi, a condizione che l'opera fosse accompagnata dalla *solutio* degli argomenti mortalisti proposti nel *De immortalitate*. L'autore tuttavia ottemperò alla richiesta solo indirettamente, incaricando della stesura del testo il domenicano Crisostomo Javelli. Al 1520 datano le sottoscrizioni del *De incantationibus* e del *De fato*, rimasti inediti. Costretto dalla malattia a lasciare l'insegnamento nella primavera del 1524, si spense un anno dopo.

A partire dal 1516, la produzione di Pomponazzi si caratterizza come una approfondita analisi critica dell'interpretazione tomistica dell'aristotelismo, toccando i principi fondanti del cristianesimo (immortalità dell'anima, esistenza dei demoni e origine dei miracoli, libertà umana e provvidenza divina). La polemica non è mai esplicitamente rivolta contro la *fides*, considerata un insieme di contenuti creduti indipendentemente dall'evidenza di ragione. Alla separazione tra ragione e fede – ambiti autonomi perché basati su fonti autoritative diverse (ragione umana e rivelazione divina) e diretti a fini diversi (la vita mondana e il destino ultraterreno) – Pomponazzi si tenne sempre fermo, garantendosi così un salvacondotto di perfetta tenuta, come dimostra il felice esito della vicenda legata al *De immortalitate*. Ampio e corrosivo è invece l'attacco rivolto al cristianesimo in quanto teologia – sistema razionale che aspira a una legittimazione filosofica – e in quanto legge – istituzione educativa che si inserisce con compiti etico-politici all'interno di una comunità civile. L'interesse per i contenuti dell'insegnamento della Chiesa e per la loro adeguatezza a svolgere la funzione propria della *lex* è presente in modo ancora embrionale nel *De immortalitate*, ma si fa progressivamente più netto nel *De incantationibus* e giunge a piena maturazione nel *De fato*, configurandosi lì come una vera e propria operazione di politica culturale. L'assunzione di una prospettiva non soltanto teorica, ma anche storica e pratica nell'analisi dei problemi teologici rispecchia una visione della responsabilità sociale dell'intellettuale condivisa da tutta la tradizione filosofica rinascimentale, ed è testimonianza della reazione di Pomponazzi a fronte di eventi contemporanei di grande rilievo: la bolla *Apostolici regiminis* del 1514 che, proclamando il dogma dell'immortalità dell'anima secondo la formulazione tomistica, tenta di imporre un controllo più stretto sull'insegnamento universitario; la progressiva espansione della repressione della stregoneria, che pone in sistematica esecuzione la bolla *Summis desiderantes affectibus* del 1484; e, infine, la crisi religiosa, che delinea sempre più concretamente gli effetti laceranti della teologia luterana sul tessuto dell'organismo civile. Già nel *De immortalitate* la questione esegetica è inserita all'interno di una visione complessiva dell'uomo che è in radicale antitesi con il modello cristiano e che comporta (almeno indirettamente) una revisione della funzione della legge religiosa all'interno della società. La discussione filosofica converge verso la dimostrazione dell'insostenibilità della dottrina tomistica dell'immortalità dell'anima, giudicata come un compromesso ispirato da istanze estranee alla filosofia. Ragione, esperienza e lettera del testo aristotelico trovano

piena soddisfazione solo nel rovesciamento della tesi di Tommaso: l'anima è mortale per essenza perché anche la sua operazione più alta, il pensiero, non può fare a meno del corpo come tramite di comunicazione con il mondo esterno e deposito di rappresentazioni sensibili (*ut obiecto*). La non localizzazione dell'intelletto in un organo (la sua indipendenza dal corpo *ut subiecto*) garantisce all'uomo la capacità di conoscere l'universale nel particolare, ma non sancisce il suo distacco dagli enti naturali. Dimostrata la mortalità dell'anima, la dignità dell'uomo viene ricondotta all'ambito strettamente mondano: l'essere umano realizza interamente la sua natura nell'arco dell'esistenza biologica, portando a compimento il suo fine (e quindi trovando la felicità) nella virtù etica. Ma la nozione di virtù assume contorni eminentemente collettivi e civili (svolgimento del proprio compito nel contesto del corpo sociale), che molto poco hanno a che fare con la virtù stoico-cristiana. Poiché non esiste una legge morale naturalmente e indistintamente impressa nella mente di ogni uomo, la legge religiosa ha il compito di elaborare gli apologhi «né veri né falsi» (immortalità, paradiso e inferno), necessari per rendere possibile l'interiorizzazione della norma etica da parte di tutti i cittadini e la generalizzazione del comportamento virtuoso, base e fondamento della vita associata. Con l'attribuzione di questo compito alle leggi religiose, Pomponazzi frantuma lo schema unitario proposto da Marsilio Ficino (la religione come espressione dell'essenza razionale dell'uomo), ma mette anche in discussione la specificità e la preminenza del sistema cristiano: tutte le religioni sono vere e utili nella misura in cui assolvono il loro compito immanente di ammaestramento morale.

Le conseguenze dell'implicita equiparazione tra il cristianesimo e le altre religioni sono tratte nel *De incantationibus* del 1520 (stampato solo nel 1556 a Basilea dal riformato Guglielmo Grataroli, che vi apportò consistenti modifiche in senso antiromano). Pomponazzi vi confuta sistematicamente la concezione cristiana dei demoni (la loro esistenza è razionalmente indimostrabile, né si può concepire il modo in cui agirebbero sul mondo materiale) e ridisegna la trama della causalità naturale, nella quale rientrano anche gli effetti straordinari e rari. Lo studio dei rapporti fissi tra i corpi celesti consente di cogliere un ordine universale autosufficiente, nel quale le Intelligenze motrici delle sfere svolgono il ruolo di cause metafisiche necessarie, che regolano attraverso le stelle, strumenti «meccanici» e impersonali, la vicenda di generazione e corruzione di tutti gli enti sublunari. In questo ordine superiore di causalità si inseriscono anche le religioni, teleologicamente disposte nel disegno provvidenziale delle Intelligenze, che assicurano il consolidamento della nuova credenza generando uomini dotati di particolari capacità operative (i profeti) e ponendo in movimento le potenzialità della natura (i miracoli). Le religioni non sono quindi «rivelazioni» di origine trascendente, ma neppure «imposture» di origine umana; sono invece fatti «naturali» che, fondando la pace politica e il mantenimento dello Stato, garantiscono la sopravvivenza della specie, scopo ultimo a cui tende l'azione esercitata dagli enti superiori. Tuttavia, proprio in quanto enti «naturali», anche le religioni sono sottoposte al comune ciclo biologico di nascita, crescita e morte, regolato dal succedersi dei cicli astrologici. Questo processo è ben chiaro al filosofo, che per questo ottempera formalmente alla legge religiosa del suo tempo nella consapevolezza che essa è uno strumento educativo adeguato alle capacità dei *vulgares* e necessario per ordinare la società umana conforme a giustizia.

Nel *De fato* (stampato solo nel 1567 da Grataroli) Pomponazzi prende in considerazione il rapporto libero arbitrio/grazia, rilanciato dalla rinascita agostiniana del tardo Quattrocento e dalla crisi luterana, e il rapporto libertà/necessità, collegato alla discussione sull'astrologia (nel 1494 erano uscite le *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* di Giovanni Pico della Mirandola). All'esame filosofico si accompagna qui, esplicitamente, il tentativo di rifondare la credibilità delle *leges* su basi che inducano la persuasione soggettiva e garantiscano l'accettazione degli ordini vigenti. Nei libri I-II, Pomponazzi esamina la nozione di libero arbitrio e di provvidenza come problema anzitutto fisico, da risolvere sul piano della causalità naturale. La nozione aristotelica di Dio, primo motore immobile e causa prima di una concatenazione ordinata di cause, obbliga a considerare l'insieme degli accadimenti come una serie necessaria dominata da rapporti inderogabili di causa-effetto (fato). Anche il cosiddetto atto volontario, pur essendo un moto che si origina dall'uomo, non è libero (cioè spontaneo e autonomo), bensì indirizzato da condizioni fisiologiche interne o da condizioni esterne che si traducono in stimoli diversi e quindi in scelte diverse. In questo ordine ciascun ente è e agisce in piena conformità alla sua natura fisica; anche la presenza del male è necessaria per rendere l'universo un insieme completo e vario e perciò perfetto. Dopo aver risolto in termini rigidamente deterministici il problema filosofico del rapporto tra libertà e fato, Pomponazzi esamina il nesso tra libertà, provvidenza e predestinazione (libri III-V) e sottopone a verifica la teologia razionale (soprattutto quella di Tommaso), mostrandone l'incompatibilità con la ragione (aristotelica), l'interna contraddittorietà e l'inadeguatezza a costituirsi come un sistema di credenze socialmente utile. Se si ammette il concetto cristiano di libertà come possibilità di scegliere indifferentemente tra due alternative contrapposte e perfettamente equilibrate (*potentia ad utrumque*), si contraddice il principio aristotelico secondo cui una potenza posta nelle stesse condizioni agisce sempre allo stesso modo. Il cristianesimo considera questa possibilità una prova della superiorità dell'uomo, valutandola come perfezione e attribuendola in massimo grado a Dio. Ma il principio è antiaristotelico e contraddittorio (poter fare due cose opposte è segno di indeterminatezza, cioè di imperfezione, perché se si conoscesse perfettamente il bene, lo si sceglierebbe sempre). E se la creazione divina è libera, perché Dio non ha scelto di creare un mondo migliore nel quale non esistesse il male? Il punto davvero insostenibile della teologia cristiana è però individuato da Pomponazzi nel dogma della predestinazione. Se Dio ha assegnato all'uomo un fine sovrannaturale conseguibile solo mediante una grazia distribuita selettivamente dall'imperscrutabile decisione divina, l'uomo è solo uno strumento nelle mani di Dio, che premia e punisce in lui il bene e il male che Egli stesso compie. Questa visione teologica non è solo antiaristotelica e razionalmente contraddittoria, ma è soprattutto rovinosa per la vita morale e perciò distruttiva della compagine civile. La discussione del *De fato* si conclude appunto con una proposta di revisione della dottrina (per molti aspetti simile a quella avanzata da Erasmo nella polemica contro Lutero). La predestinazione cristiana può svolgere la sua funzione socialmente fruttuosa solo se la si concepisce all'interno di una erogazione di grazia concessa a tutto il popolo cristiano, alla quale ciascuno è libero di acconsentire o meno: l'elezione divina si riduce alla semplice appartenenza alla comunità cristiana; l'individuo si riappropria della responsabilità di dirigere la sua vita terrena in vista di quella ultraterrena; la predestinazione viene a designare la coincidenza tra l'offerta di grazia e la sua accettazione da parte dell'uomo. Non si tratta certamente di una soluzione razionale che il filosofo possa sottoscrivere, visto che incorre nella contraddizione di un Dio – atto puro – i cui decreti verrebbero a dipendere dalle scelte dell'uomo (che peraltro di esse non è affatto padrone). È invece una soluzione pratica: l'«apologo né vero né falso» della predestinazione come libero adempimento della chiamata divina stabilisce una disciplina etica comprensibile a quei *vulgares*, che la teologia tradizionale e la nuova teologia luterana rischiavano di sprofondare nella disperazione e nell'*otiositas*. La «nobile menzogna» del filosofo, ben lungi dal voler sovvertire la religione, tenta invece di ricondurla al suo fondamento di strumento provvidenziale per la conservazione della specie. L'autonomia della filosofia dalla *fides* non è revocata in dubbio né indebolita da questo tentativo di dare credibilità «educativa» ai dogmi scritturali; ne esce, anzi, rafforzata, perché la ragione naturale rivendica il diritto di giudicare l'adeguatezza

della religione al suo compito e afferma la propria competenza a intervenire sui contenuti del suo magistero per renderli conformi alle esigenze concrete della società.

È significativo che soltanto il *De incantationibus* sia stato iscritto negli Indici dei libri proibiti. Una spiegazione che faccia appello al contenuto 'sovversivo' di questa opera è ovviamente improponibile, perché tutti gli scritti di Pomponazzi presentano tesi radicalmente anticristiane. Si potrà forse connettere il provvedimento censorio alle modifiche in senso antiromano apportate al testo nella stampa del 1556 da Guglielmo Grataroli: l'editore infatti intervenne significativamente sulle sezioni nelle quali Pomponazzi, dichiarando la sua sottomissione formale alle determinazioni dell'ortodossia, insisteva sul ruolo mediatore della Chiesa romana e sulla sua infallibilità in materia di fede.

(V. Perrone Compagni)

Vedi anche

Aristotelismo; Averroismo; Bembo, Pietro; Bologna; Padova

Bibliografia

Ingegno 1977, Nardi 1965, Pine 1986, Poppi 1988, Tedeschi 2000, Wonde 1994

Ponce de la Fuente, Constantino - Nacque intorno al 1502 a San Clemente, località della diocesi di Cuenca. Non sappiamo molto di più sui suoi primi anni. Il suo nome compare per la prima volta nel 1524, quando Lorenzo Balbo pubblicò ad Alcalá l'edizione critica delle opere di Valerio Flacco: al suo interno un giovane Constantino dedicava versi di lode in latino al professore complutense. La sua partecipazione a quest'opera ha permesso agli storici di dedurre che Ponce de la Fuente fosse nel 1524 studente di Grammatica ad Alcalá de Henares, studi necessari per il successivo accesso alla facoltà di Arti (Aspe Ansa 1975: 43). Ad Alcalá entrò in contatto con il nominalismo di Guglielmo da Occam e la filosofia di Duns Scoto, e strinse amicizia con personaggi come Francisco de Vargas o il dottor Juan Gil – che sarebbero diventati personaggi di spicco della cosiddetta Riforma spagnola – con i quali si ritrovò alcuni anni più tardi a Siviglia. In quel momento nell'ambiente universitario l'influenza dell'opera di Erasmo era molto forte, ma circolavano anche scritti come il *Diálogo de la doctrina cristiana*, pubblicato da Juan de Valdés nel 1529, e scritti di autori come Johannes Oecolampadius o Lutero. Alcalá era stato anche teatro della più grande impresa di studi biblici e comparativi del periodo, con la pubblicazione della *Bibbia poliglotta*. Il dominio del testo sacro, tanto nel suo aspetto linguistico quanto in quello teologico, si rivelò di enorme utilità nella futura ed efficace opera di predicazione di Constantino (Aspe Ansa 1975: 46, 112-113). Ma prima di terminare gli studi universitari Constantino abbandonò Alcalá. Uno dei possibili motivi della scelta può essere fatto risalire alla sua condizione di cristiano nuovo, visto che tra il 1532 e il 1533 l'Università di Alcalá aveva introdotto uno statuto di *limpieza de sangre* che privava coloro che discendevano da ebrei dell'accesso alle università.

Dalla Castiglia si diresse così a Siviglia: il 13 giugno 1533 il capitolo della cattedrale lo chiamò per occupare la carica di predicatore. L'anno successivo completò la sua formazione superiore ottenendo dall'Università di Siviglia la licenza in Teologia (30 agosto 1534). Alcuni mesi dopo, il 22 maggio 1535, prese infine gli ordini minori. Nell'ambiente della cattedrale strinse nuovamente rapporti con i vecchi compagni di Alcalá, Juan Gil e Vargas: erano tutti legati alla cattedrale sivigliana e all'arcivescovo e inquisitore generale Alonso Manrique de Lara, personaggio favorevole alle idee erasmiane che facilitò l'ascesa degli uomini formatisi ad Alcalá per indirizzarli alla predicazione. Ponce de la Fuente fu, a giudizio dei contemporanei, uno dei predicatori più noti e stimati di Siviglia e certamente il più influente all'interno della chiesa sivigliana. Il 18 maggio del 1539 fu incaricato di tenere il sermone ai funerali celebrati per la morte dell'imperatrice Isabella di Portogallo.

Nel 1548 lasciò Siviglia: il I settembre fu nominato cappellano e predicatore della casa di Castiglia del principe Filippo e come tale accompagnò il figlio dell'imperatore in un viaggio attraverso i possedimenti imperiali in Europa. Fece parte del seguito del principe, in qualità di predicatore e di cappellano, un altro tra i più grandi riformatori spagnoli, Agustín de Cazalla, condannato nell'*auto de fe* di Valladolid del 21 maggio 1559. Si imbarcarono nel novembre di quello stesso anno e una volta giunti a Bruxelles nel maggio del 1550 Constantino accompagnò l'imperatore alla Dieta di Augusta. Nel viaggio di ritorno in Castiglia potrebbe avere assistito, insieme al seguito dell'imperatore, ad alcune delle sessioni del Concilio di Trento. La trasferta europea e le predicazioni tenute a cospetto dell'imperatore non fecero che aumentare la sua fama. È logico pensare che in questo viaggio egli entrò in contatto anche con alcuni ambienti riformati europei.

Constantino fece ritorno in Spagna con la corte del principe nel 1551, e nel 1552, una volta giunto a Siviglia, cessò dal suo incarico di cappellano, confessore e predicatore regio e gli fu concessa una pensione reale. In quel momento la sua reputazione era inoppugnabile e il Capitolo della cattedrale di Toledo gli propose perfino di occupare la carica di canonico magistrale. Ma la cattedrale stava sperimentando all'epoca i rigori dello statuto di *limpieza de sangre* imposto dall'arcivescovo Juan Martínez Silíceo (1545-1557) e da cristiano nuovo quale era Ponce de la Fuente rifiutò la nomina. Forse per motivi simili rinunciò a un canonicato nella cattedrale di Cuenca. Nella capitale andalusa riprese definitivamente possesso della sua vecchia carica di predicatore della cattedrale e, a partire dal 1552, su richiesta del Capitolo, insegnò Sacra Scrittura nel Colegio de Niños de la Doctrina, una istituzione di tipo caritativo-assistenziale. I suoi insegnamenti si basavano su letture dell'Antico Testamento come il libro dei Proverbi, l'Ecclesiaste, Salomone e il libro di Giobbe. E le sue lezioni furono sul punto di essere stampate in Germania sette anni dopo la morte (1560); tuttavia l'opera che le avrebbe dovute raccogliere non vide mai la luce.

L'ambiente di Siviglia negli anni in cui era stato assente era comunque mutato, a causa dei crescenti contrasti tra l'arcivescovo e inquisitore generale, Fernando de Valdés (1547-1566), e il capitolo della sede arcivescovile. Valdés, che era stato professore all'Università di Salamanca, rappresentava il volto più ostile alle idee riformatrici provenienti da Alcalá, che in quel momento trionfavano nella stessa cattedrale sivigliana, popolata di uomini formatisi nell'Università complutense e che erano stati favoriti da Manrique. La tensione aumentò sensibilmente nel 1549, quando il vecchio amico di Constantino, il canonico magistrale Juan Gil, fu processato per la sua vicinanza a posizioni eterodosse in materia di fede; dopo la sua pubblica ritrattazione nell'autodafé del 21 agosto del 1552 il canonico venne condotto in prigione e fu sospeso dal ministero sacerdotale. A partire da quel momento il controllo inquisitoriale si fece sempre più stretto e l'attività di Constantino iniziò a destare sospetti in alcuni ambienti sivigliani. Poco tempo dopo, nel settembre del 1553, il celebre predicatore subì il primo affronto: il tribunale dell'Inquisizione, incaricato di esaminare diverse opere prima della loro pubblicazione, restituì a Constantino il manoscritto originale di un libro dal titolo *Espejo del estado del hombre en esta presente vida* affinché rettificasse alcuni passaggi sospetti di eresia; il libro non fu mai stampato.

Nel febbraio 1556, quando, alla morte di Gil, il Capitolo emanò gli editti necessari per assegnare il posto vacante di canonico magistrale, Ponce de la Fuente, appoggiato dal Capitolo, si presentò come candidato. Si trovò però davanti all'opposizione frontale del *provisor* Juan de Ovando, cui l'arcivescovo aveva delegato le sue funzioni e che favoriva un altro candidato, il dottor Pedro Zumel. Per avvantaggiarlo il *provisor* insistette sulla necessità di realizzare un esame pubblico per dimostrare la *limpieza de sangre*

richiesta per occupare la carica. Il *provisor* denunciò anche il fatto che Constantino fosse sposato e che quindi non potesse accedere al canonicato. Il capitolo rispose alle richieste del provvisore che Ponce de la Fuente era un uomo dalla condotta esemplare e che né il re Carlo né il principe Filippo avevano opposto ostacoli affinché ottenesse l'altissima dignità di confessore e cappellano reale; quanto alla sua ascendenza *conversa*, disse che non ne sapeva nulla. Il braccio di ferro tra il Capitolo e il rappresentante arcivescovile durò mesi, fino a che Constantino fu scelto, il 12 maggio 1556, per occupare il canonicato più ricco della cattedrale, quello magistrale, succedendo a Gil. Il gruppo *alcalaíno* aveva vinto. Nonostante ciò, le pressioni del provvisore continuarono. Ponce de la Fuente fu imprigionato e dopo pochi giorni rimesso in libertà con accuse non inquisitoriali. Con carattere di urgenza il caso venne risolto dal tribunale romano della Rota il 7 giugno del 1557 in favore di Constantino.

Parve continuarsi così una linea di illustri canonici magistrali legati allo Studio di Alcalá e che tentava di avvicinare l'istituzione agli insegnamenti erasmiani. E tuttavia il fronte di opposizione si allargava: la Compagnia di Gesù, da poco entrata in città, avviò una politica di discredito delle opere e dei sermoni di Ponce de la Fuente; arrivarono le prime denunce all'Inquisizione per le dottrine esposte dal pulpito; e lo stesso Sant'Uffizio nel 1557 effettuò alcune censure alle opere più importanti di Constantino: la *Suma de doctrina Cristiana en que se contiene todo lo principal y necesario que el hombre christiano debe saber y obrar* (cinque edizioni a Siviglia, 1543, 1544, 1545, 1547 e 1551, e una ad Anversa, 1550; dal 1545 pubblicata con il commento al *Sermón de Christo Nuestro Redemptor en el monte*); il *Catecismo christiano para instruir a los niños* (1547, dedica al vescovo di León; II edizione nel 1556, ad Anversa, alla quale si aggiunse la III edizione della *Confission de un pecador delante de Iesu-Christo, redemptor y juez de los hombres*, già pubblicata a Siviglia, 1547, e in Portogallo, 1554) e la *Doctrina christiana, en que está comprendida toda la información que pertenece al hombre que quiere servir a Dios. Parte primera. De los artículos de la fe* (Siviglia, 1548 e 1549; Anversa, 1554 e 1555: uno dei pochi libri che Carlo V portò nel suo ritiro a Yuste). L'Inquisizione ravvisò in quegli scritti argomenti e proposizioni di carattere ereticale. Constantino pertanto fu più volte chiamato dal Sant'Uffizio a giustificare le sue dichiarazioni pubbliche e i suoi scritti. A quell'epoca per alcuni egli era sospetto di eresia, mentre per altri si trattava di un aperto eretico. Alla metà di agosto del 1558 pronunciò l'ultimo sermone e poco dopo, il 16 di quello stesso mese, iniziò un processo che lo portò nelle carceri inquisitoriali sivigliane.

Secondo quanto riportato nelle *Artes aliquot*, celebre martirologio della Chiesa riformata sivigliana che favorì la nascita della leggenda nera antinquisitoriale, la cattura ebbe luogo a seguito del ritrovamento nella casa di una vedova sivigliana, doña Isabel Martínez de Albo, nascosti tra le pietre di un muro, di alcuni libri proibiti e di un manoscritto redatto dallo stesso Constantino nel quale il canonico, tra gli altri argomenti, riferiva esplicitamente la sua opinione riguardo al papa, che definiva l'anticristo, e negava la veridicità del purgatorio (Castrillo Benito 1991). La cattura commosse tutta la città di Siviglia e il Capitolo della cattedrale chiese formalmente un «buon trattamento» per il collega. Ma non servì a nulla. Constantino morì nelle carceri del castello di Triana nel gennaio 1560. I suoi beni erano stati confiscati dal Sant'Uffizio nell'agosto del 1558. Il rapporto stilato allora dall'Inquisizione (Wagner 1979) ci offre dati suggestivi: Constantino, grazie all'attività di cappellano reale e magistrale, era decisamente benestante, possedeva ori, argenti e vari orologi, la cui liquidazione fruttò, alla sua morte, più di 50.000 *maravedì*. Ancora più ricca la biblioteca: con 898 titoli possiamo considerarla una delle biblioteche private più importanti della Spagna dei secoli XVI e XVII. L'analisi dettagliata del suo contenuto ci svela il religioso umanista della scuola complutense: occupano un posto di primo piano i testi biblici e teologici, in special modo le diverse e preziose edizioni dell'Antico e Nuovo Testamento; le opere complete di Erasmo, che tanta influenza aveva avuto nell'Università creata da Francisco Jiménez de Cisneros, avevano un posto predominante, insieme a diverse grammatiche e dizionari di lingue classiche e moderne. Nel registro della biblioteca non compaiono però libri eretici... Erano forse nascosti, come segnala il resoconto inserito nelle *Artes*, tra i muri di casa di quella vedova sivigliana?

La morte, a ogni modo, non evitò che il processo inquisitoriale aperto contro di lui seguisse il suo corso: venne infine dettata la sentenza di condanna per «aver perpetrato e commesso i delitti di eresia e apostasia dei quali fu accusato e per essere stato e morto come eretico e apostata, fautore e fiancheggiatore di eretici, scomunicato con scomunica maggiore». L'Inquisizione ordinava così «che il giorno dell'*auto de fe* sia portata al patibolo una statua che rappresenti la sua persona, con corazza da condannato e con un *sambenito*, che da una parte tenga le insegne del condannato e dall'altra un cartello con scritto il nome del detto Constantino [...], e che le sue ossa siano disotterrate [...] affinché siano pubblicamente bruciate [...] e di togliere e raschiare qualsiasi titolo se fosse messo sopra la sepoltura; in modo che non resti memoria del detto Constantino sulla faccia della terra». Questa crudele sentenza fu letta pubblicamente nell'*auto de fe* celebrato nella piazza sivigliana di San Francisco il 22 dicembre 1560. Le sue spoglie, così come ordinato, vennero riesumate e bruciate insieme a quelle del suo vecchio compagno di Alcalá, Gil. I libri che aveva pubblicato con l'approvazione dell'Inquisizione vennero immediatamente proibiti e certe espressioni dello stesso Constantino, trovate in altre opere, vennero soppresse e censurate. Zumel, che era già stato in competizione con Constantino per la carica, poté finalmente prendere possesso del canonicato cattedralizio.

Attraverso le opere di Ponce de la Fuente, tutte del primo periodo sivigliano, è stato possibile per gli studiosi addentrarsi negli aspetti dottrinali e teologici di questa figura dell'eterodossia spagnola del XVI secolo. Servendoci di esse, specie della *Doctrina christiana*, e dei lavori più importanti che hanno trattato della figura del riformatore, siamo in grado di definire alcune linee del suo pensiero, influenzato da studente di Alcalá dall'umanesimo cristiano di Erasmo e, in misura maggiore, dall'autore del *Diálogo de la Doctrina Cristiana*, Juan de Valdés (Bataillon 1996; Pastore 2004). Nel circolo sivigliano i riformatori parlavano di «iglesia chiquita» quando volevano riferirsi alla loro comunità, che stava al di sopra di quella romana. Cosa significava, allora, questo termine per Constantino? Nella *Doctrina* egli fa riferimento a «una chiesa santa e cattolica» (Ponce de la Fuente 1554, cap. LXXVII). Con queste parole egli intendeva dire che la Chiesa è una «Congregazione di uomini chiamati dalla misericordia di Dio per ricevere vera notizia della sua sapienza e della sua volontà e per ottenere il perdono dei peccati». Non ne facevano parte coloro che si allontanavano dall'unica fede, dall'unico battesimo e unico viatico per il cielo (Ponce de la Fuente 1554:. 259*v*). Per questo motivo Constantino afferma che si tratta di *una* Chiesa, cioè di un «corpo spirituale», e che la presenza di Cristo come guida del corpo spirituale definisce la Chiesa come *santa*. In ultimo si tratta di una Chiesa *cattolica* in quanto rappresenta la Chiesa atemporale e universale che mantiene una stessa fede nel corso dei secoli, lontana dalle congregazioni scismatiche e dagli eretici. Costantino evita ogni riferimento esplicito a Roma e, appoggiandosi al testo paolino, qualsiasi menzione della figura del papa come capo visibile della Chiesa, la nostra «vera madre spirituale» (Ponce de la Fuente 1554: 271*r*). Per quanto riguarda la funzione del sacerdozio all'interno della Chiesa, nel discorso di Constantino non appare il termine 'sacerdote' applicato all'uomo consacrato al ministero pastorale. Per Constantino questi è il 'ministro'. Nemmeno si allude in nessun momento alla gerarchia romana della Chiesa, ma si fa una distinzione chiara tra i ministri, eredi dell'apostolato primitivo, e gli altri membri. Riferendosi ai sacramenti nella *Suma de doctrina Cristiana* Constantino dedica speciale attenzione al battesimo, alla

confessione e alla comunione (eucarestia). Egli segue in quel caso il modello dell'opera valdesiana, con il commento di Dioniso con il quale termina il capitolo XLIX della *Suma*, nel quale il riformatore promette di trattare degli altri sacramenti più profusamente: «Il resto deve essere lasciato per un altro giorno, dato che si tratta una materia più estesa e nemmeno tanto necessaria né quotidiana» (Ponce de la Fuente 1863: 215). Per quanto riguarda il battesimo, secondo Ponce de la Fuente «ciò che è importante e necessario consiste solo nelle parole» (nel nome del Padre, e del Figlio e dello Spirito Santo) e «nell'acqua» che si sparge. Il resto sono cerimonie della Chiesa e avvisi molto santi di ciò che lì spiritualmente si fa, e dell'obbligo che al cristiano spetta come ringraziamento per questa grande mercede (Ponce de la Fuente 1863: 339). Sullo scottante tema della giustificazione per fede, Constantino propone una conciliazione tra opere e fede: egli definisce la fede come ciò che fornisce la «certa e sicura conoscenza, diversa da tutte le altre, che delle altre cose abbiamo [...]. È una sicurezza e una conoscenza sicura, che ha fondamento certissimo e che non può mancare, ed è Dio autore della parola e della notizia che egli stesso di sé ci ha dato» (Ponce de la Fuente 1554: 76*r*).

La fama di Ponce de la Fuente varcò i Pirenei, grazie alle continue edizioni che ad Anversa si fecero delle sue opere (tra le altre è da ricordare anche la *Exposición sobre el primer psalmo de David cuyo principio es Beatus Vir, dividida en seys sermones*, pubblicata a Siviglia da Juan de León nel 1546 e nel 1551, e ad Anversa, da Guillaume Simon, nel 1556). Il suo pensiero influenzò i primi tentativi di evangelizzazione del Nuovo Mondo: il primo arcivescovo di Città del Messico, Juan de Zumárraga, usò il testo della *Suma* di Constantino per l'edizione di una *Doctrina Cristiana* (1545-1546), opera stampata su richiesta dello stesso arcivescovo, e che in seguito egli stesso tornò a copiare quasi integralmente nella sua *Regla Cristiana Breve*. Persino san Francisco Xavier (Saverio) avrebbe portato con sé «il Constantino» in Brasile e in Oriente (Pastore 2004: 227).

(T. López Muñoz)

Vedi anche

Alumbradismo; Corro, Antonio del, il giovane; Corro, Antonio del, il vecchio; Erasmismo; Erasmismo, Spagna; Gil, Juan (dottor Egidio); Leggenda nera dell'Inquisizione spagnola; *Limpieza de sangre*, Spagna; Protestantesimo, Spagna; Siviglia; Siviglia, processi di; Valer Marmolejo, Rodrigo de; Zumárraga, Juan de

Bibliografia

Aspe Ansa 1975, Bataillon 1996, Böhmer 1874-1904, Castrillo Benito 1991, García Pinilla 1995(b), García Pinilla 1999, Guerrero 1969, ILI, Jones 1965, Menéndez Pelayo 1986, Pastore 2004, Ponce de la Fuente 1554, Ponce de la Fuente 1863, Ponce de la Fuente 1978, Ponce de la Fuente 1988, Schäfer 1902, Wagner 1979

Pontormo (Jacopo Carucci, *detto* il) - Pontormo (Pontorme, Empoli, 1494-Firenze 1557) è stata la figura dominante della pittura fiorentina negli anni Venti e Trenta del Cinquecento, in parziale antitesi al 'classicismo' dei pittori coevi fiorentini, come Fra Bartolomeo e Francesco Salviati. Luciano Berti (1964) ha evidenziato proprio in Pontormo l'esistenza del nesso tra primo manierismo toscano e Riforma, sottolineando che Pontormo fu la personalità più sensibile a quel rapporto. Merita dunque di essere fatta una ricognizione di quei dipinti del pittore che meglio riflettono le inquietudini religiose del tempo. Le prime grandi opere che tradiscono questi atteggiamenti sono gli affreschi eseguiti nella Certosa del Galluzzo sulla passione di Cristo (oggi nel Museo della Certosa: Bietti 1996) e il dipinto della *Cena in Emmaus*. Gli affreschi sono documentati dai pagamenti ricevuti dal 1523 (calendario comune) fino al 1527. Colpisce lo stile anticlassico, palesemente diverso da quello degli affreschi di Poggio a Caiano, poco prima realizzati, e la stretta aderenza alle stampe nordiche, sulle quali probabilmente si basa la creazione di una profonda atmosfera religiosa, quasi del tipo di 'pietà rinnovata'. Secondo Giorgio Vasari, Jacopo si ritirò nel convento recando seco alcune stampe della piccola e grande *Passione* di Albrecht Dürer, anche se la critica moderna ha rilevato la presenza di motivi mutuati anche da altre incisioni dell'artista tedesco. Tuttavia l'influenza di Dürer, già presente nell'arte di Pontormo, non si limitava soltanto a un uso delle tecniche o delle invenzioni compositive, ma si estendeva al carattere religioso delle immagini nordiche, che spesso tradivano elementi religiosi di ascendenza luterana.

È stato suggerito che i richiami düreriani negli affreschi del Galluzzo riflettano le idee del committente dell'opera, il priore e filoerasmiano Leonardo Buonafé, in rapporto con gli ambienti luterani (Egidio da Viterbo). La *Cena in Emmaus* (Firenze, Galleria degli Uffizi, olio su tela, 230x173 cm.), commissionata proprio da Buonafé per il convento nel 1525, offre indicazioni precise circa l'influenza del priore come possibile guida spirituale di Pontormo, peraltro evidenziata dal suo imponente ritratto inserito nella scena del dipinto (Paolozzi Strozzi 1996). Di origine savonaroliana sarebbe invece la testa tricefala raffigurante la Trinità sopra la testa del Cristo, poi cancellata e sostituita dal triangolo controriformistico, ma sopravvissuta in un disegno cinquecentesco copia del dipinto (oggi all'Ermitage: Damianaki 2008). Del resto, l'accostamento della scena pontormiana all'omonima xilografia di Dürer tratta dalla piccola *Passione* (Bartsch 1920-1922: n. 48), già segnalato dalla critica (Costamagna 1994), è molto significativo sia per le similitudini sia per le divergenze tra le due immagini. La semplificazione formale e la profonda intimità della scena pontormiana richiamano indubbiamente la stampa di Dürer, ma il dipinto è pervaso da un'atmosfera serena e dolce, quasi mistica, che sembra provenire dalla giovane figura soave, 'amorosa' e 'pietosa' del Cristo risorto. Questa differenza tra le due immagini può essere indicativa della diversa funzione avuta dai due soggetti, poiché il dipinto pontormiano sembra celare, a mio avviso, una connotazione diversa. In particolare, l'immagine di Dürer trasmette in modo diretto e chiaro il messaggio evangelico (l'illuminazione che proviene da Cristo figlio di Dio), focalizzando perciò il momento cruciale della benedizione del pane: dopo «si aprirono loro gli occhi» (degli apostoli) e riconobbero Cristo (*Lc* 24, 30-31). L'interpretazione di Pontormo sembra invece focalizzare un momento anteriore, quando i due discepoli non avevano ancora riconosciuto Cristo e stavano in quello stato di oscurità per il quale Cristo li aveva rimproverati in precedenza, mentre tutti e tre camminavano verso Emmaus, accusandoli di essere «stolti e tardi di cuore nel credere alla parola dei profeti» (*Lc* 24, 25). Nella scena pontormiana Cristo alza la mano per benedire il pane, ma l'azione non è ancora compiuta e di conseguenza i discepoli non lo hanno riconosciuto; tutto ciò si evince prevalentemente dall'indifferente comportamento del discepolo di sinistra, che non guarda Cristo, essendo impegnato in un'altra azione. E in generale, lo stupore e la meraviglia espressi per il riconoscimento del Signore dai discepoli di Dürer vi è assente. La figura di Buonafé, dall'altra parte, significativamente collocata in una posizione molto vicina a Cristo, sembra invece averlo già riconosciuto, non essendo infatti «stolto e tardo di cuore». Egli vive partecipe la scena evangelica come testimone diretto, e indica Cristo con la mano sinistra allo spettatore, a cui il suo sguardo, come quello di Cristo, è direttamente rivolto. Se questa interpretazione fosse valida, l'allusione relativa alla figura del priore potrebbe essere un elemento indicativo delle posizioni assunte nel contesto della 'riforma fiorentina' degli anni Venti, forse proprio nei confronti di quei piagnoni di modesta cultura, ostili ai filoriformati, che erano «stolti e tardi di cuore» nel credere alla necessità di una Chiesa riformata e decisamente cristocentrica. «Non le mura di Roma, o di Santo Pietro, di Santo Pagolo, né questo o quello, ma [la

chiesa è] il gruppo de' buon christiani», scriveva negli stessi anni il fiorentino Bartolomeo Cerretani, ammiratore di Girolamo Savonarola e fervido filoluterano.

Paolo Simoncelli (1995) ritiene che esista una criptica funzione politica del dissenso religioso in alcune altre opere di Pontormo, eseguite negli anni Venti, in particolare nel periodo della rivolta antimedicea del 1527-1529 a Firenze e dell'assedio della città nel 1530. L'analisi in chiave religiosa e politica di almeno tre opere importanti di quel periodo, la *Visitazione*, la *Deposizione* nella cappella Capponi e il *Martirio di diecimila martiri*, possono confermare questa opinione. La *Visitazione* (Carmignano, Pieve di San Michele, olio su tavola, 202x156 cm.), eseguita per Alessandro Bonaccorsi-Pinadori, fervente oppositore dei Medici (condannato all'impiccagione da Cosimo I), fu realizzata probabilmente nel 1528, periodo corrispondente all'espulsione dei Medici e al Sacco di Roma (1527). Il significato dell'opera è più politico che religioso (Bertsch 1998), e allude alla *renovatio* religiosa e politica (allegoria della tradizionale Chiesa romana che abbraccia la Chiesa rinnovata), voluta dai savonaroliani e dai repubblicani, prevista con la riconciliazione tra la Firenze di Cosimo e la Roma di Paolo III. Per non dire che il soggetto della *Visitazione*, intesa come allusione alla *renovatio* della Chiesa cattolica, era un soggetto noto attraverso la diffusione di numerose stampe nei territori protestanti. Le imponenti dimensioni delle donne protagoniste del dipinto pontormiano (effetto aumentato dal punto di vista sottostante, che lo discosta sia da quello del disegno preparatorio dell'opera, sia dall'omonima stampa di Dürer, probabile fonte (Bartsch 1920-1922, n. 84), sono elementi, a mio avviso, che sottolineano l'importanza delle figure allegoriche.

Sorvolando sul *Martirio di diecimila martiri* (Firenze, Galleria Palatina, olio su tavola, 67x73 cm.) datato da Vasari verso il 1529-1530, opera che cela un messaggio politico riferito probabilmente alla repressione medicea, il dipinto più significativo dal punto di vista religioso della metà degli anni Venti è certamente *La Deposizione della croce e Trasporto del Cristo al sepolcro* (olio su tavola, 313x192 cm., documentata nel 1526), eseguito per la cappella Capponi di Santa Felicita a Firenze. Dal punto di vista tematico l'opera appartiene al tipo delle 'pietà dissociate' del primo Cinquecento, come quelle di Rosso Fiorentino a San Lorenzo (Sansepolcro), di Correggio nella cappella Del Bono (San Giovanni Evangelista, Parma, 1524) e di Sebastiano del Piombo ora all'Ermitage (1516). Frederick Hartt ha dimostrato che a partire dalla pala di Sebastiano del Piombo, lo sviluppo del tema della Pietà, rappresentazione mistica del mistero eucaristico, si lega alle pratiche devozionali dell'Oratorio del Divino Amore, fondato a Roma prima del 1516 da Gaetano di Thiene, l'ispiratore dell'Ordine dei teatini costituito a Roma nel 1524. Per gli osservanti del Divino Amore lo scopo primario era il sacramento dell'eucaristia, che costituiva per l'appunto una risposta alla Riforma avviata da Lutero. Il committente della pala, però, il repubblicano e seguace savonaroliano Ludovico Capponi, non sarebbe stato vicino alle dottrine promosse dall'Oratorio del Divino Amore e dal movimento spirituale dei teatini (Solfaroli Camillocci 2002), mentre si sarebbe accostato ai precetti savonaroliani (che proprio in quegli anni godevano a Firenze di una rinnovata, anche se breve fortuna, svanita negli anni Trenta), e chiese pertanto a Pontormo di adattare il contenuto dell'opera alle nuove istanze di carattere etico e religioso (Damianaki 2008). Il contributo di Pontormo consisterebbe nel coinvolgimento diretto dell'osservatore, suggerito da una composizione non statica, come in altre opere dello stesso soggetto (per esempio, la *Pietà* di Sebastiano del Piombo nel Museo Civico di Viterbo), ma dinamica, espressa dal movimento delle figure dei giovani (angeli?) che recano il corpo del Salvatore alla vista diretta del fedele. Il simbolismo religioso della pala rimarrebbe incompiuto senza la dovuta attenzione alle Pie Donne raffigurate intorno al Cristo e alla Vergine. Grazie alla loro presenza, sentita nella *Pietà* di Pontormo come in nessuna altra Pietà rinascimentale, il significato religioso dell'opera è ampliato per includere il lieto messaggio della resurrezione (Damianaki 2008).

La più grande opera di spiritualità eterodossa nella Firenze di Cosimo I resta però il ciclo degli affreschi nel coro della cappella medicea nella basilica medicea di San Lorenzo, ultimati dopo la morte dell'autore, da Agnolo Bronzino. In questa tarda opera Pontormo aveva spinto al limite estremo le premesse teorico-filosofiche e religiose della sua arte e del primo manierismo. Gli affreschi furono probabilmente eseguiti tra il 1545 e il 1557. Da alcuni documenti d'archivio, recentemente scoperti (Pilliod 2001) è emerso infatti che i lavori preparatori per gli affreschi del coro di San Lorenzo ebbero inizio nel 1545. Si conferma pertanto la testimonianza di Vasari (il quale scrive che Pontormo aveva dedicato gli ultimi undici anni della sua vita a questo lavoro) e si avvalora quella di Anton Francesco Doni, che nel suo *Disegno* (1549), raccomanda ai lettori che desiderano visitare la città di Firenze di recarsi ad ammirare gli affreschi di Pontormo nella Basilica medicea, anche se non erano stati ancora terminati. Il committente degli affreschi era stato Cosimo, come riferisce Vasari, ma la scelta di Pontormo era probabilmente scaturita dal maggiordomo del duca e priore di San Lorenzo, Pierfrancesco Riccio (o Ricci), amico dello stesso Pontormo e uomo strettamente legato agli ambienti della Riforma. Fu probabilmente proprio Riccio, personaggio particolarmente influente sulle scelte culturali di Cosimo, a far affidare a Pontormo e non a Francesco Salviati o ad altri artisti del periodo, gli affreschi eterodossi di San Lorenzo. Del resto Pontormo aveva eseguito altre opere su incarico dei Medici, quali gli affreschi per le ville di Poggio a Caiano, Careggi, e un ciclo di pitture murali nella Loggia del Castello, condotto nel 1538 con Francesco Foschi e forse anche con Bronzino (ora perduto), come anche ritratti dei membri della famiglia, e disegni per l'arazzeria medicea. Anche se gli affreschi di San Lorenzo andarono perduti nel Settecento, la loro memoria visiva è giunta ugualmente a noi grazie a una incisione anonima eseguita nel 1598 (Albertina, Vienna, inv. 46.4-15-C4; École Nationale Superieur des Beaux-Arts, Parigi, inv. 489*r*), pubblicata nel 1950 e che riproduce la cappella corale. In essa si notano soltanto gli affreschi della parete centrale, mentre quelli delle pareti laterali non si scorgono a causa dell'angolazione prospettica. Pertanto si è fatto ricorso alle descrizioni di Vasari (1568), Alfredo Eusebio Cirri (*Le chiese di Firenze e dintorni: sepoltuario*, t. V, BNF, ms. 2368), Francesco Bocchi (*Le bellezze della città di Fiorenza*, 1591), Giuseppe Richa (*Notizie istoriche delle chiese fiorentine*, 1754-1762) e altri. Tuttavia le più importanti fonti sono costituite dai ventisette disegni preparatori di Pontormo (come anche dalle copie degli studi dello stesso pittore fiorentino e di Bronzino per San Lorenzo, attribuiti a Ottavio Vannini e Alessandro Allori). Questi disegni sono testimonianze dirette della passione di Pontormo per il disegno, come arte che favorisce la sperimentazione, e della sua necessità di superare la natura, entrambi concetti fondamentali del suo pensiero artistico, contenuti nella sua risposta al 'paragone delle arti' ed espressi nella lettera a Benedetto Varchi del 1547. I disegni per il coro di San Lorenzo, che stilisticamente richiamano l'influenza di Michelangelo (Cox-Rearick 1964, Maurer, 2001, Pilliod 2003), raffigurano personaggi e scene del Vecchio e Nuovo Testamento, mentre la loro disposizione in base allo studio della ricostruzione, rivela uno schema fatto sia di corrispondenze sia di sintesi simboliche, conformi alla dottrina protestante. L'ispirazione dalla dottrina protestante si evince da tre elementi principali: il ruolo centrale di Cristo-Salvatore nell'iconografia e in generale tutto il contenuto cristocentrico del ciclo, la presenza della scena della *Resurrezione dei morti*, che sostituisce la tradizionale scena del *Giudizio universale* con il Purgatorio e, infine, l'assenza della figura della Vergine.

Non a caso gli affreschi suscitarono perplessità e critiche fin dalla loro inaugurazione, avvenuta il 23 luglio 1558. Vasari fu il primo a esprimere un giudizio negativo, basandosi sui canoni di una interpretazione puramente estetica, dichiarando che non c'era

«né ordine di storia, né misura, né tempo, né varietà […] non alcuna regola né proporzione», e rilevando che, sebbene amico del pittore, egli non aveva «potuto mai intendere la dottrina di questa storia». Sull'ultima affermazione di Vasari ritorneremo più avanti per dimostrare che celava un'altra verità. In effetti la valutazione dell'aretino avrebbe condizionato in larga misura la critica successiva di Bocchi, ma soprattutto di Raffaello Borghini, che nel *Riposo* (1584), ispirandosi ai criteri moralistici della Controriforma, protestò duramente contro la nudità dei corpi degli affreschi, rilevando inoltre la scarsa rispondenza tra le immagini raffigurate e gli episodi descritti nella Bibbia.

Nella storiografia artistica moderna il fondamento riformato dell'iconografia di San Lorenzo era stato individuato da Charles de Tolnay (1950), e fu poi specificato come elemento valdesiano da Kurt W. Forster (1966). Quest'ultimo ha riconosciuto uno stretto rapporto tra la dottrina valdesiana e il movimento degli spirituali (Benedetto Varchi e Vincenzio Borghini), alle cui idee direttamente o indirettamente Pontormo avrebbe aderito. Esaminando infatti i sonetti spirituali di Varchi, Forster indicava quest'ultimo e Borghini come ispiratori del programma iconografico. Nella sua monografia pontormiana (1966) Forster ribadiva che la dottrina valdesiana della giustificazione per sola fede, contenuta negli scritti di Juan de Valdés e nel *Beneficio di Cristo*, era da considerare alla base del ciclo di Pontormo. Successivamente Raffaella Corti (1977), sviluppando la tesi di Forster, comprovava che gli affreschi interpretavano la dottrina filoluterana del *Beneficio*, e individuava nella persona del maggiordomo di Cosimo (Riccio) l'ideatore del programma iconografico degli affreschi. Riccio era un noto filoprotestante e nella sua biblioteca privata compariva l'unica copia manoscritta superstite del *Beneficio*, parte di una raccolta di scritti sulla giustificazione per sola fede, la quale includeva peraltro un testo attribuito a Valdés (*Sadoletis Cardinalis Epistola*, Biblioteca Riccardiana di Firenze, ms. 1785). È stato però Salvatore Caponetto (1992) a individuare la possibile interpretazione iconologica degli affreschi di San Lorenzo nel *Catechismo* di Juan de Valdés (composto a Napoli nel 1536 e tradotto da Marcantonio Flaminio), in particolare nei primi diciotto articoli del breve catechismo, *Qual maniera si devrebbe tenere a informare insino dalla fanciullezza i figliuoli de' christiani delle cose della religione*. Caponetto inoltre aveva affermato che proprio negli ambienti valdesiani di Firenze andavano ricercate quelle strategie finalizzate a rendere in arte, e per i fiorentini, quegli obiettivi del messaggio biblico conformi all'interpretazione luterana e valdesiana. Tali argomentazioni sono state approfondite dagli studi di Massimo Firpo (1997, 2004), il quale ha sostenuto che l'adozione della dottrina valdesiana negli affreschi avviati nel 1546 non consisteva tanto nella trasmissione del messaggio della giustificazione per sola fede (un argomento molto dibattuto allora), quanto nella propaganda nella diffusione del libro di Valdés (edito a Venezia nel 1545 e messo all'Indice nel 1549), specie dopo il fallimento della dieta di Ratisbona (1541). Ora, è quasi certo che qualcuno degli eterodossi della corte o dell'accademia fiorentina abbia fornito a Pontormo il *Catechismo* di Valdés e il *Beneficio di Cristo*, forse Varchi, le cui idee filoriformate e valdesiane erano state ben espresse nel *Sermone fatto alla Croce e recitato il Venerdì Santo nella compagnia di San Domenico* (Firenze, Torrentino, 1549). Salvatore Lo Re (1992, 2008) ha paragonato il testo del *Sermone* con le pitture di Pontormo, concludendo che la dottrina di Varchi ha costituito la fonte principale degli affreschi di San Lorenzo. È stato però dimostrato (Firpo 1997) che la premessa del *Sermone* derivava sia dal *Beneficio di Cristo* sia dal *Catechismo* di Valdés; e che il *Sermone* varchiano (letto ai membri della Confraternita di San Domenico) era in sintonia con i testi eterodossi dei componenti (Anton Francesco Grazzini detto il Lasca, Giovan Battista Gelli e Giacomo Mazzuoli detto lo Stradino) della stessa confraternita, punto di riferimento di idee ereticali e di gruppi nicodemitici. Se si ammette che Pontormo sia stato ispirato dal *Catechismo* di Valdés, dal *Beneficio di Cristo* o dal *Sermone* di Varchi, resta valida l'ipotesi che sia stato proprio Varchi a influenzare Pontormo; ipotesi rafforzata dalla loro amicizia, come dimostrano un sonetto (velato di nicodemismo) che Varchi inviò al pittore nel marzo del 1556 (quando gli affreschi erano quasi completati) e la lettera sul 'paragone delle arti' inviata da Pontormo a Varchi nel 1548.

Un raffronto degli affreschi pontormiani con le dottrine eterodosse conferma, secondo la mia opinione, la diretta influenza sia del *Catechesimo* sia del *Beneficio di Cristo*. Il libretto di Benedetto Fontanini, scritto in lingua volgare, era una vera epitome della dottrina protestante (luterana e calvinista) e dello spiritualismo di Valdés. Il *Beneficio* poteva allora offrire una fonte di ispirazione più ricca dell'epigrammatico *Catechismo* valdesiano. Dei 43 articoli del *Catechismo* sembra che siano stati considerati gli articoli 2-3, 7, 9, 10-12, 15-17 (per le scene del Vecchio e Nuovo Testamento e per il valore salvifico della fede nel Cristo), e 21-25 (per la scena degli evangelisti e il loro apostolato), e non solo 1-18, come è stato in passato sostenuto (Caponetto 1992, Firpo 1997). Prima di passare all'esame dettagliato delle raffigurazioni del ciclo, occorre sottolineare che la diffusione delle dottrine eterodosse verso la metà del Cinquecento a Firenze, e in particolare nella corte medicea e nella accademia, fu determinante per la realizzazione delle scene di San Lorenzo. Per meglio intendere il significato dell'opera è necessario perciò illustrare la temperie religiosa fiorentina della prima metà del Cinquecento.

Il luteranesimo aveva trovato a Firenze un terreno fertile prima ancora della seconda drammatica restaurazione dei Medici (1527-1530) poiché, come ha scritto Delio Cantimori (1975, 1992), i savonaroliani scorgevano nelle azioni di Lutero il coronamento delle loro speranze. Le tesi luterane erano interpretate e ben accolte a Firenze come la continuazione dell'interrotto progetto savonaroliano. Tra gli anni Quaranta e Cinquanta del Cinquecento il dissenso religioso godeva a Firenze di larghi appoggi, sociali e culturali, specie nell'Accademia fiorentina e nella corte medicea. Gli accademici Benedetto Varchi, Vincenzio Borghini e Riccio, insieme con Bartolomeo Panciatichi e Pietro Carnesecchi, erano le figure più eminenti del valdesianesimo italiano. Nello stesso periodo, anche la diffusione delle dottrine protestanti incontra un certo seguito grazie soprattutto all'attività editoriale di Ludovico Domenichi, che tradusse e stampò a Firenze nel 1550 i *Nicodemiana* di Calvino (Garavelli 2004). D'altro canto, lo stesso Cosimo, per ragioni politiche, tollerò l'eterodossia in funzione anticuriale e antifarnesiana. La sua posizione filoluterana verrebbe confermata da una sua lettera ad Ambrogio di Gumppeberg e da un'altra missiva di Baldassarre Altieri (legato degli smalcaldici a Venezia) a Heinrich Bullinger del 1549, dove si allude esplicitamente al comportamento equivoco di Cosimo (in particolare alla sua *pietas*) e ai molti 'fratelli' che risiedevano a Firenze (Bullinger 1904-1906: I, 476). Del resto, è stato accertato che nella corte di Cosimo vi erano noti filoriformati come Riccio e criptoriformati, come Francesco Campana.

Oltre al contesto storico appena delineato, anche la produzione letteraria del tempo tradì le posizioni filoriformate di Cosimo, come suggeriscono le scelte editoriali di Anton Francesco Doni. All'epoca del suo impegno tipografico fiorentino, Doni infatti aveva tentato un fiancheggiamento esplicito della politica cosimiana, pubblicando (anche abusivamente) le opere delle *longae manus* del duca in seno all'Accademia (Gelli, Pierfrancesco Giambullari), esponendosi anche apertamente con alcune lettere incluse nel II volume del suo epistolario (1547), missive provocatoriamente eterodosse (in favore di un evangelismo antiteologico e di un ritorno alla semplicità della Chiesa primitiva), che egli pubblicò nel 1547. Si spiegherebbe così la pubblicità degli affreschi lorenziani nel già citato *Disegno*. Fatto che dà la misura del suo consenso agli indirizzi culturali di Cosimo I, di cui condivideva anche le scelte di carattere artistico e quindi la committenza degli affreschi di San Lorenzo, cassa di risonanza della dottrina protestante. Tutto sembrerebbe

allora rinviare all'intreccio dei problemi politico-culturali della corte cosimiana, che condizionarono la stesura della vita di Pontormo redatta da Vasari e contribuiscono a spiegare le significative reticenze dell'aretino nelle seconde *Vite* (1568), scritte in tutt'altro contesto rispetto alle prime (1550), e i conseguenti suoi giudizi sull'ultima grande opera di Pontormo. L'eterodossia del discorso religioso nel coro di San Lorenzo non era sfuggita a Vasari, il quale, nell'attribuire l'insuccesso di Pontormo alla sua «pertinacissima ipocondria», e alla poca «fermezza nel cervello» imbastiva in realtà per i lettori uno stratagemma allo scopo di proteggere Pontormo e lo stesso duca Cosimo da eventuali tardive accuse di complicità e di connivenza con l'eresia protestante.

Il carattere eterodosso degli affreschi pontormiani si rivela non solo dai loro temi, ma anche dalla loro disposizione nelle mura del coro della basilica medicea. I fatti religiosi sono spogliati di ogni accessorio descrittivo o narrativo e lo spazio è indipendente dalle regole prospettiche, trascurando così i valori fondamentali della cultura figurativa fiorentina. Personaggi e scene trasmettono il messaggio religioso in maniera efficace: è la caratteristica principale dell'arte luterana. Joseph Leo Koerner (2004) ha sottolineato l'importanza della comunicazione diretta nella propaganda artistica luterana, mista a un sistema simbolico visuale atto a illustrare le verità evangeliche. Ora, è unanimemente accettato che la disposizione degli affreschi pontormiani corrisponde a uno schema fatto di equivalenze e di antitesi di carattere teologico. Questo modello visivo accosterebbe effettivamente l'opera di Pontormo non solo alle fonti storico-religiose, come è stato finora provato, ma, ci sembra, all'iconografia stessa della Riforma protestante (Damianaki 2009). La contrapposizione dogmatica illustrata con le arti visive era uno strumento molto efficace della propaganda luterana. Tale è il carattere principale delle fredde immagini di Lucas Cranach il Vecchio, create per diffondere la dottrina di Lutero. Gli esempi più rappresentativi dell'artista tedesco sono la xilografia dell'*Allegoria della Legge e del Nuovo Testamento* (British Museum, ca. 1530), e la pala d'altare nella cattedrale di Wittenberg eseguita nel 1547. Il soggetto della stampa di Cranach è la dimostrazione dell'antitesi tra la Legge mosaica e il Nuovo Testamento (cfr. *Gv* 1, 17), opposizione che costituisce il tema principale teologico anche del ciclo pontormiano. In Cranach lo spazio è diviso a metà da un albero che segna la netta differenza tra lo stato di schiavitù dell'uomo sotto la legge mosaica (Vecchio Testamento) e quello della libertà sotto la Grazia di Gesù Cristo (Nuovo Testamento). A sinistra, la dissubbidienza alla Legge a cui fa riferimento Mosè procura all'uomo peccatore la morte eterna, mentre a destra il Cristo crocifisso e risorto redime l'uomo per mezzo della sua passione. Il Mosè di Cranach indica la Legge ad Adamo in modo enfatico, come nei disegni di Pontormo Dio mostra la Legge a Mosé (Uffizi, Firenze). Ulteriori affinità tra le immagini di Pontormo e quelle nordiche si trovano in altre stampe luterane, come nella xilografia del *Sacrificio di Isacco* illustrata nel *Über das Erst büch Moses* di Lutero (1527), dove l'angelo ferma la mano di Abramo che sta per uccidere Isacco, esattamente come accade nell'omonimo studio definitivo pontormiano (Bergamo, Accademia Carrara 2357). Le similitudini iconografiche con l'arte luterana potrebbero suggerire che Pontormo esprimesse in San Lorenzo un percorso della salvezza che parrebbe più luterano che valdesiano.

Una diversa interpretazione del ciclo degli affreschi può rafforzare questa tesi. Secondo Cirri e Vasari (sui quali è basata la ricostruzione proposta da Janet Cox-Rearick, dalla Corti, da Philippe Costamagna e da Firpo) la distribuzione degli affreschi nel coro era la seguente. Nella parete centrale del registro superiore erano raffigurate nel mezzo, *Cristo in gloria con la creazione di Eva* e ai lati le scene del *Peccato originale*, e la *Cacciata di Adamo ed Eva dal paradiso*. Nella parete laterale a sinistra, dall'esterno verso l'interno, c'erano le scene del *Sacrificio di Caino e Abele e la morte di Abele*; nello spazio tra le finestre, *Noè che costruisce l'Arca*, e al fianco dopo la finestra, *Mosé riceve le tavole della Legge* (opera non menzionata nelle diverse descrizioni del coro ma conosciuta tramite i disegni negli Uffizi). E seguendo lo stesso ordine, nella parete opposta di destra erano raffigurati le *Fatiche di Adamo e di Eva*, il *Sacrificio di Isacco* e i *Quattro evangelisti*. Nel registro inferiore erano rappresentate tre grandi scene: dirimpetto all'altare, fra le finestre, era l'*Ascensione delle anime*, con il *Martirio di S. Lorenzo* nella zona sottostante, a sinistra il *Diluvio universale*, e a destra la *Resurrezione dei morti*. Una copia di quest'ultimo affresco è conservata nel Victoria e Albert Museum di Londra (D.2154-1885). Data la descrizione, occorre individuare la giusta chiave di lettura degli affreschi, che non ha avuto finora un'attenzione pari alla complessità del loro contenuto dottrinario. Sull'ordine della lettura si sono cimentati de Tolnay (1950, osservando che gli affreschi non andavano letti secondo l'ordine consueto rinascimentale, da sinistra verso destra) e la Cox-Rearick (1964, notando che la sequenza narrativa degli affreschi era contraria ai canoni artistici medievali). È necessario sottolineare che lo schema pontormiano è volutamente estraneo a una logica di svolgimento progressivo sia in senso temporale sia spaziale, al fine di illustrare con la massima chiarezza da una parte il forte significato simbolico dei protagonisti delle scene, dall'altra le dottrine alle quali si rifacevano gli episodi. Se lo schema di Pontormo sembrasse irregolare, basandosi sul contenuto delle scene, si potrebbe proporre allora una lettura in senso consecutivo (ma in opposizione) per gli episodi delle due pareti laterali, di contro a una interpretazione in senso frontale per la parete centrale del coro (Damianaki 2009). Leggendo da sinistra verso destra, la scena di *Abele e Caino* sulla parete di sinistra corrisponde a quella delle *Fatiche di Adamo e Eva* sulla parete di destra, ambedue allusive delle pene e della 'miseria' dell'uomo (*Beneficio*, capitolo I; *Catechismo*, art. 7) causate dalla disubbidienza verso Dio (fonte primaria: *Gn* 3, 14-24); in seguito, la scena di *Noè che costruisce l'Arca* (*Catechismo* art. 9) corrisponde al *Sacrificio di Isacco*, mentre la scena di *Mosè che riceve le Leggi* si riferisce a quella dei *Quattro evangelisti*. Le ultime tre scene raffigurano altrettanti personaggi-chiave del Vecchio Testamento (Noé, Abramo e Mosé), grandi esempi di ubbidienza, fiducia e fede verso Dio, quindi prefigurazioni di Cristo, che «Dio lo risuscitò per la sua ubidientia» (*Catechismo*, art. 17). Valdés aveva elogiato Abramo e Noè come testimonianze insuperate di fede e fiducia verso Dio (*Catechismo*, artt. 23, 29), rifacendosi (Valdés) a san Paolo (Galati, capitolo della giustificazione dalla fede, 3, 6-10). Benedetto da Mantova conferisce invece maggiore importanza alla fiducia e alla fede in Dio (*Beneficio di Cristo*, capitolo VI, «alcuni remedi contra la diffidenza»). La scena di Noé (a giudizio della Cox-Rearick e di Costamagna) avrebbe un significato di carattere politico, intesa a glorificare Cosimo. La quarta corrispondenza Mosè-Evangelisti, ovvero Legge mosaica-Grazia di Cristo, conduce progressivamente al fulcro della fede cristiana, espressa nel Vangelo di Giovanni (1, 17: «Perché la legge fu data per mezzo di Mosè, la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo») ed è inoltre discussa nell'Epistola ai Romani di Paolo (3, 21-31; 8, 1-4). Si esplicita qui la dottrina della giustificazione per sola fede in Cristo e della salvazione per Grazia, aspetti fondamentali della concezione religiosa luterana, che è altresì ampiamente discussa nel *Beneficio* (capitolo III: «la Legge fu data acciocché 'l peccato fusse conosciuto, e insieme conoscemo ch'egli non è di maggior efficacia che si sia la giustizia di Cristo, per la quale siamo giustificati appresso a Dio»; cfr. cap. VI) e soltanto brevemente nel *Catechismo* (*Catechismo*, art. 12: «l'intento di Dio in dar questa legge fu tener quel popolo [degli ebrei] in servitù, dandoli la legge come pedagogo insino alla venuta di Cristo»). La scena degli *Evangelisti* si riferisce al Nuovo Testamento, («l'Evangelio, cioè [la] felicissima nuova che hanno pubblicata per il mondo gli apostoli», *Beneficio*, cap. III). La fede nel Vangelo di Cristo è proclamata anche nel *Catechismo*: gli articoli 27, 28, 29, che sono più coerenti con lo spiritualismo dell'autore, spiegano che la parola di Dio è presente nel Vangelo, sottolineando l'importanza «dell'accettatione [della] gratia dell'evangelio».

Nel registro inferiore a sinistra, la scena del *Diluvio universale* non corrisponde al tema delle Leggi, come è stato detto dalla Corti. Il significato di questa scena potrebbe essere più simbolico ed escatologico che storico. La storia di Noè è il primo intervento di Dio per salvare l'uomo. Il significato di questa scena (sebbene la sua iconografia aderisca alla fonte veterotestamentaria) andrebbe dunque collegato all'opera salvifica di Dio, richiamata nelle scene escatologiche della *Resurrezione dei morti* e dell'*Ascensione delle anime*. L'episodio più significativo del *Diluvio*, quello ritenuto più drammatico stando alle testimonianze coeve, era quello dei corpi annegati dei peccatori – una «massa di corpi morti ed affogati» (Vasari), «che appariscono quando le acque erano prosciugate» (Borghini, *Riposo*, 1584). Questi corpi, ammucchiati e distesi per terra, come si vedono nei disegni di Pontormo ora agli Uffizi, così realisticamente resi (perciò la scena fu giudicata da Raffaello Borghini non conforme alla dottrina controriformistica), si contrappongono drammaticamente ai corpi dei giusti e dei salvati, che ascendono verticalmente al cielo nella scena dell'*Ascensione*. Il concetto dei corpi morti dei peccatori, e quello dei giusti e figli di Dio, poteva derivare dall'epistole paoline (fonte prediletta dei protestanti), dove si parla di quelli che «sono morti perché hanno vissuto secondo la carne», e si conclude: «se vivete secondo la carne voi morirete; se invece con l'aiuto dello Spirito voi fate morire le opere del corpo, vivrete. Infatti tutti quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio, costoro sono figli di Dio» (*Rom* 8, 12-14). Il significato metafisico del corpo umano in questa scena potrebbe derivare dalle speculazioni di Marsilio Ficino, che avevano influenzato Pontormo, come si evince dalla sua arte matura e dalla sua lettera sul 'paragone'. La valutazione dell'intelletto e della spiritualità rispetto ai sensi corporei, come anche il rapporto intimo e immediato con la Divinità, sono alcuni dei principali temi neoplatonici di Ficino, che sarebbero stati sviluppati in seguito nei circoli evangelici fiorentini, non senza rapporti con l'*alumbradismo* valdesiano.

Le scene della *Resurrezione dei morti* e dell'*Ascensione delle anime* sono logicamente legate alla scena centrale del *Cristo in gloria* nel registro superiore. Di esse non si parla diffusamente né nel *Catechismo* né nel *Beneficio*, a parte una breve menzione di Valdés «che nel tempo […] verrà Cristo glorioso […] a giudicare li vivi et li morti havendo Dio risuscitato tutti li morti» (*Catechismo*, art. 41). La fonte principale per l'affresco della *Resurrezione* (come si vede nei disegni preparatori conservati negli Uffizi) sarebbe allora costituita dall'epistole di Paolo. In verità Paolo stesso dichiarò solennemente la sua fede in Dio e nella risurrezione dei morti quando fu portato davanti al tribunale del governatore della Cesarea (*Atti*, 24, 15). Nella Prima Epistola ai Corinzi, egli descrive come avverrà la risurrezione dei corpi, e distingue tra il 'corpo terrestre' e il 'corpo spirituale', che solo i giusti avranno nel Giudizio universale (15, 35-44). E continua con il concetto emblematico del primo uomo creato da Dio, l'Adamo carnale fatto di terra, e del nuovo Adamo spirituale, Gesù Cristo, pieno di Spirito Santo (15, 44-49); egli «trasfigurerà il nostro misero corpo per conformarlo al suo corpo glorioso, in virtù del potere che ha di sottomettere a sé tutte le cose» (*Filip.*, 3, 21). Queste parole di Paolo costituiscono il passaggio dottrinale dall'ultima scena esaminata, cioè la *Resurrezione dei morti*, alla scena dell'*Ascensione delle anime* dei giusti in cielo, avendo guadagnato già durante l'esistenza terrena la vita eterna (*Catechismo*, art. 32). Tale scena era raffigurata, prima della distruzione, nella parte centrale del registro inferiore, quindi collegata direttamente in senso verticale con la scena centrale del *Cristo in gloria*. Basandosi sulla descrizione di Vasari, la scena nell'*Ascensione delle anime*, ubicata tra le finestre ma anche negli spazi laterali, rappresentava grovigli di corpi ascendenti al cielo, sull'esempio di quelli conservati nei disegni nelle Gallerie dell'Accademia di Venezia, e negli Uffizi di Firenze. Firpo (1997) ritiene che le scene del *Diluvio universale* e della *Risurrezione dei morti* riflettano in qualche modo quella dottrina escatologica, diffusa negli ambienti degli anabattisti veneti alla fine degli anni Quaranta (1540), diffusasi poi in varie parti d'Italia, anche a Firenze, tra personalità già legate al valdesianesimo.

Il ruolo centrale nell'iconografia del coro della scena del *Cristo in gloria* e il suo simbolismo teologico erano confermati sia dalla presenza ai lati delle scene del *Peccato originale* (a destra) e della *Cacciata dal paradiso* (a sinistra), sia dall'episodio della *Creazione di Adamo e Eva* posto sotto i piedi del Cristo Redentore (gli studi definitivi sono agli Uffizi). Pontormo aveva voluto evidentemente sottolineare con una sintesi simbolica lo stretto parallelismo esistente tra l'atto creativo di Dio e la nuova creazione operata per l'effetto del sacrificio rigenerante di Cristo, «mediatore del Nuovo Testamento» (*Beneficio*, cap. VI). Il carattere escatologico della scena poteva essere suggerito dalla posizione di Cristo seduto, che coincide con la visione di Cristo nell'ultimo giudizio dell'Apocalisse (20, 11: «vidi poi un grande trono bianco e Colui che sedeva su di esso»). Tuttavia la scena del *Cristo in gloria* è stata intesa come la glorificazione di Cristo Redentore, al quale alludono gli strumenti della Passione retti dagli angeli, che formano una mandorla intorno a lui, come nella omonima scena nell'altare luterano di Wittenberg. Il Cristo crocifisso e risorto, esaltato da Paolo (I C*or.* 1, 18-24), era il fulcro della teologia protestante, come dimostra l'ultima pagina del *Beneficio*: «il nostro principale intento è stato di celebrare e magnificare […] il beneficio stupendo che ha ricevuto il cristiano da Iesù Cristo crocifisso, e dimostrare che la fede per se stessa giustifica, cioè che Dio riceve per giusti tutti quegli, che veramente credono Iesù Cristo» (cap. VI).

(C. Damianaki)

Vedi anche

Arti figurative: la rappresentazione; *Beneficio di Cristo*; Carnesecchi, Pietro; Domenichi, Ludovico; Firenze; Nicodemismo; Valdesianesimo; Varchi, Benedetto

Bibliografia

Bartsch 1920-1922, Berti 1964, Bertsch 1998, Bietti 1996, Bullinger 1904-1906, Cantimori 1975, Cantimori 1992, Caponetto 1972, Caponetto 1992, Corti 1977, Costamagna 1994, Cox-Rearick 1964, Damianaki 2008, Damianaki 2009, Firpo 1997, Firpo 2004, Forster 1966, Fragnito 1986, Garavelli 2004, Hartt 1980, Koerner 2004, Lo Re 1992, Lo Re 2008, Maurer 2001, Paolozzi Strozzi 1996, Pilliod 2001, Pilliod 2003, Simoncelli 1995, Solfaroli Camillocci 2002, Tolnay 1950, Valdés 1994, Vannini 2005, Vasari 1973, Vasari 1991

Ponzinibio, Giovanni Francesco - Fu un giureconsulto piacentino della cui vita conosciamo pochi dettagli. Nato presumibilmente nell'ultimo trentennio del XV secolo, risulta ammesso nel Collegio dei dottori e giudici di Piacenza nel 1490: è questo l'unico evento della biografia la cui data sia certa. Esercitò la professione legale, a quanto testimonia un accenno indiretto contenuto nella sua opera più nota; forse insegnò Diritto nello Studio piacentino, come era costume dei membri dei Collegi che costituivano quell'instabile università. I biografi precedenti al Novecento scrivono dubitativamente che sarebbe stato podestà e commissario generale pontificio di Parma e poi anche di Piacenza, di certo dopo l'annessione delle due città ai domini papali (1512). Non è nota la data della sua morte.

Di Ponzinibio sono conosciute due opere, entrambe di argomento giuridico: il *Tractatus siue allegationes super decreto quando res habet originem a contractu et ad criminales causas pertinentes*, stampato a Pavia da Giovanni Giolito de' Ferrari il Vecchio nel 1509 (e nuovamente edito a Milano nel 1612); e il più celebre *Tractatus subtilis et elegans de lamiis et excellentia utriusque iuris, cum nonnullis conclusionibus ad materiam heresis in practica utilibus*, pubblicato anch'esso a Pavia per i tipi di Jacopo Pocatela da Borgo-

franco nel 1511 (e ristampato dallo stesso editore nel 1513). Due sono i motivi che fanno del *De lamiis* un testo di grande interesse: anzitutto, è uno dei libri più precoci dedicati a dimostrare l'infondatezza della credenza nella stregoneria diabolica; in secondo luogo, rivendica con vigore singolare la competenza e l'autorità degli uomini di legge sulla questione della stregoneria, che di solito era considerata materia dei teologi. La prima parte del *De lamiis* è un'esaltazione del diritto e dei suoi cultori: le leggi sono di origine divina e dirigono gli uomini verso Dio; lo studio del *jus* è disciplina sublime tra tutte e i giureconsulti, con la loro scienza, illuminano il mondo. Nella seconda parte Ponzinibio si sente quindi legittimato ad attaccare frontalmente le opinioni dei teologi che credono alla realtà dei crimini notturni delle cosiddette streghe («lamiae», «striges») e delle loro riunioni («ludus»). In primo luogo, le streghe sono testi inattendibili: quasi sempre donne, anche quando si tratta di uomini sono comunque persone immorali e rozze, e le loro presunte esperienze, come recitava l'antico canone *Episcopi*, sono da ritenersi unicamente frutto di illusione diabolica. Screditate le confessioni delle streghe, la loro setta e le loro imprese strabilianti si dimostrano inesistenti in quanto non altrimenti provate. Ponzinibio rigetta le teorie degli inquisitori con incisività e nettezza fino ad allora inaudite: che le streghe possano volare a velocità fantastica fino a luoghi lontanissimi per partecipare ai loro ritrovi è affermazione del tutto inverosimile («longe a verisimili»), inaccettabile sia sotto il profilo fisico sia sotto quello legale («ista respuunt ius et natura»). Il giurista piacentino non teme di affrontare anche il versante teologico della questione: il sacrificio di Cristo ha confinato il diavolo all'inferno togliendogli ogni potere fisico nel mondo, compreso quello di aiutare le streghe. Le pratiche magiche o sono illusorie o derivano la loro efficacia da fenomeni naturali, come il malocchio. La conclusione è che gli inquisitori hanno il dovere di fare abiurare come eretico chi creda che le streghe si rechino davvero al sabba, e farebbero meglio ad avvalersi sempre dell'assistenza dei giuristi.

Critiche tanto radicali ed esplicite suscitarono la reazione di alcuni dei più influenti teologi domenicani del tempo: nel 1521 Silvestro Mazzolini (Prierias) liquidò le idee di Ponzinibio come di nessun valore, mentre nel 1525 Bartolomeo Spina dedicò alla loro confutazione il *Tractatus de praeeminentia sacrae Theologiae super alias omnes scientias* e soprattutto quattro minuziose *In Ponzinibium de lamiis Apologiae*, invitando i colleghi inquisitori a mandare al rogo l'autore insieme con il libro. Il *De lamiis* godette invece di una notevole fortuna editoriale cinquecentesca, conoscendo almeno altre dieci edizioni (delle quali tre a Lione e due a Francoforte, la seconda insieme a un testo di Paolo Grillando), compresa quella nei monumentali *Tractatus Universi Iuris* (Venezia, 1583-1586) che ne consacrò lo *status* di voce autorevole, per quanto minoritaria, nel dibattito sulla stregoneria.

(M. Duni)

Vedi anche

Canon Episcopi; Grillando, Paolo; *Malleus maleficarum*; Mazzolini, Silvestro; Sabba; Spina, Bartolomeo; Stregoneria

Bibliografia

Bibliotheca lamiarum 1994, Bonomo 1959, Burke 1977, Duni 2006, Duni 2010, Grillando-Ponzinibio 1592, Ponzinibio 1511, Ponzinibio 1513, Ponzinibio 1548-1549, Ponzinibio 1583-1586, Romeo 1990, Vanysacker 2006

Porcelli, Giovan Battista - Il nome del frate domenicano Giovanni Battista Porcelli è, per gli storici dell'Inquisizione romana, indissolubilmente legato al poderoso volume in *folio* da lui composto: lo *Scriniolum Sanctae Inquisitionis Astensis*. L'oblio, che a lungo ha nascosto agli studiosi l'esistenza del libro – sulla cui importanza documentaria ha attirato per la prima volta l'attenzione Gigliola Fragnito nel 1997 – si è esteso anche alla memoria dell'autore: neppure in Quétif-Échard si riportano notizie sulla sua vita, se si eccettua la citazione, all'interno di una nota erudita, della carica di inquisitore di Alessandria, ricoperta dal 1572 al 1589. All'inizio di tale mandato, il frate domenicano, originario di Albenga, aveva trentotto anni. I sedici anni trascorsi a dirigere il Sant'Uffizio di Alessandria furono ricordati dal Porcelli come un periodo da una parte di generosa dedizione, avendo egli servito l'istituzione anche senza «entrata alcuna»; dall'altra di pacifica convivenza con le autorità laiche ed ecclesiastiche locali, che non avevano ostacolato l'attività dell'inquisitore. La nomina a inquisitore di Asti, dove il Porcelli rimase dal 1589 all'anno della morte, all'inizio del 1613, segnò una svolta nella sua biografia. Le difficoltà e i problemi che gli si presentarono durante quegli anni furono da lui recepiti come una nuova iniziazione all'ufficio conferitogli: ad Asti «confesso esser novitio et imparare di nuovo a procedere» (cit. in Fantini 2000). Lo *Scriniolum Sanctae Inquisitionis Astensis*, composto al termine della sua vita, tra il 1610 e il 1612, era il risultato di tale iniziazione: un sapere costruito attraverso le domande e le risposte che centro e periferia si scambiavano per garantire un'applicazione efficace delle norme e dei divieti formulati dalle Congregazioni del Sant'Uffizio e dell'Indice. Le disposizioni della seconda Congregazione furono però reinterpretate dal Porcelli – come si dirà – secondo la politica e la strategia censoria dell'Inquisizione Romana. Le lettere – da quelle inviate e ricevute dagli inquisitori di Asti e dalle Congregazioni romane, a quelle conservate negli archivi delle sedi comprese nella provincia domenicana di San Pietro Martire - risultano, quindi, il materiale più consistente nella composizione del volume, intitolato non a caso *Scriniolum*, cioè archivio segreto. Tale archivio talora coincideva con un archivio personale: per questo lo *Scriniolum* rimane la fonte primaria per ricostruire la biografia e il profilo dell'autore. Ad Asti il Porcelli si distinse come un inquisitore teso ad ampliare – a suo parere a 'conservare' – i limiti delle proprie competenze giurisdizionali, innescando una serie di conflitti con le autorità locali, laiche ed ecclesiastiche. Lo zelo intransigente del Porcelli in materia di eretici e di libri proibiti provocò la reazione del duca di Savoia Carlo Emanuele I, che cercò inutilmente di farlo 'tacere', scoraggiandolo a pubblicare editti che ledevano privilegi e libertà locali. Anche il vescovo di Asti entrò in conflitto con l'inquisitore: per esempio, per la giurisdizione sulla bestemmia, che il Porcelli considerava di pertinenza del suo ufficio, appellandosi all'argomento del sospetto d'eresia. Nemici da cui difendersi si rivelarono per il Porcelli anche i domenicani del suo stesso convento. Un confratello, mosso dalla gelosia nei confronti dei privilegi riservati all'ufficio di inquisitore, lo accusò di sodomia, obbligandolo a difendersi in sede giudiziaria: il processo si concluse con una sentenza di innocenza. I documenti relativi a questa vicenda furono volutamente esclusi dalle pagine dello *Scriniolum*, che contiene comunque più di un accenno a questo tipo di antagonismi (cfr. Fantini 2000).

Dallo *Scriniolum* emerge, invece, la passione censoria dell'autore. L'Indice dei libri proibiti promulgato da Clemente VIII nel 1596 è l'evento che struttura il volume. I primi tre titoli correnti, che corrispondono ai due terzi dello *Scriniolum*, recitano infatti: 1) *Index Clementinus* (pp. 124-162); 2) *De publicatione Indicis Clementini* (pp. 163- 170); 3) *Libri prohibiti post publicatione Indicis Clementini* (pp. 171-530). Il modo in cui l'autore interpretò l'evento marca, però, la sua distanza rispetto alla politica censoria della Congregazione dell'Indice. La serie di elenchi di libri proibiti riportati nel volume, anteriori all'Indice clementino – quello inquisitoriale del 1559, quello tridentino, svariate liste aggiuntive emanate dal Sant'Uffizio – costituivano una sorta di lunga e meticolosa *Observatio* da apporre allo stesso Indice. Secondo il Porcelli l'Indice clementino vigeva e andava interpretato attraverso le integrazioni fornite dagli Indici e dai decreti inquisitoriali. La scelta di non pubblicare le istruzioni moderatrici inviate dalla Congregazione dell'Indice evidenzia, inoltre, la volontà del Porcelli di non rico-

noscere l'istituzione di due circuiti distinti: uno riservato al libro 'eretico', l'altro al libro 'espurgabile'; il primo di stretta pertinenza inquisitoriale, il secondo controllato dalla Congregazione dell'Indice. Il Porcelli tendeva, dunque, a trattare come libri 'eretici', destinati cioè al rogo, anche i libri sospesi, riabilitabili attraverso l' 'espurgazione' (Frajese 2006). Nello *Scriniolum* la preminenza tematica della censura riservata a qualsiasi tipo di produzione scritta – libri, opuscoli, fogli volanti, stampati o manoscritti –emerge, quindi, anche dalle lettere edite nel volume. In una di esse, l'autore si rappresenta occupato nel «continuo intrico di riveder libri e liste d'essi»: questa immagine è forse quella che meglio delinea il profilo dell'inquisitore di Asti. Traccia della sua attiva operosità nel controllo e nella revisione dei libri resta anche nei documenti delle Congregazioni romane. Lo zelo con cui il Porcelli applicava i decreti di censura e produceva elenchi di libri non espressi nell'Indice clementino provocarono persino i complimenti ironici della Congregazione dell'Indice, così come lo stesso inquisitore nel 1592 fu definito ridicolo per il suo tentativo, impossibile a realizzarsi, di espurgare il Talmud. L'impegno diligente «per le cose della stampa» affiora anche in una lettera che il Porcelli inviò a Paolo V per congratularsi della sua elezione al soglio pontificio. Le capacità analitiche di questo inquisitore-bibliografo emergono soprattutto nella correzione dei messali, da lui intrapresa. Dal confronto tra diversi esemplari il Porcelli dedusse «che li stampatori hanno anco falsificato gl'anni della stampa, et sogliono ristampare li primi fogli et il restante tutto vecchio» e, resosi conto che erano state «mutate molte parole nelli Evangelii et Epistole, da quelle ch'erano ne' Missali reformati da Pio V», collazionò tutti i messali presenti nella città di Asti «per veder quelli che havessero bisogno di correttione». Agli occhi dell'inquisitore nessuno di essi risultò immune da errori testuali. Neppure il messale, stampato a Venezia «per li heredi di Bartholomeo Faletti» nel 1575, che in un primo tempo l'inquisitore aveva assunto come esemplare modello per produrre un sommario degli errori rintracciati nelle altre edizioni. Questa pratica testuale e bibliografica costituiva, dunque, il sapere operativo di un inquisitore al servizio della sua Congregazione. Non stupisce, quindi, che negli anni del suo inquisitorato, la sede di Asti fu riconosciuta come «una delle principali», per quanto riguardava l'applicazione – o meglio la reinterpretazione in chiave inquisitoriale – dell'Indice clementino. Il Porcelli tentò anche di rendere autonomo il tribunale di Asti da quello di Torino: egli applicava, infatti, direttamente le prescrizioni inviate da Roma, senza servirsi della mediazione dell'inquisizione torinese. L'attivismo operativo del Porcelli spesso finiva per denunciare l'inettitudine del Sant'Uffizio di Torino: «vedendo che da Turino non si prendeva alcuna resolutione circa la publicatione dell'Indice io mi risolsi di publicarlo nella maniera che vedrà Sua Signoria Illustrissima per l'incluso editto». Lo *Scriniolum* ci consegna, dunque, un ritratto preciso del suo autore, votato a una totale e capillare censura sulla circolazione di qualsiasi carta scritta o stampata e, nello stesso tempo, ossessionato dall'inettitudine che emergeva nella realizzazione di tale controllo.

(M.P. Fantini)

Vedi anche

Asti; Congregazione dell'Indice; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Torino

Bibliografia

Fantini 2000, Fragnito 1997, Frajese 2006, [Porcelli] 1610, Quétif-Échard

Porto - Un'abbondante presenza di ebrei caratterizzava la città di Porto nel medioevo. La comunità era distribuita in tre quartieri (*judiarias*). Composta in larga prevalenza da mercanti, nel XV secolo alcuni suoi membri investirono capitali anche nell'espansione coloniale portoghese. L'arrivo di decine di ebrei dalla Spagna, a seguito dell'editto di espulsione del 1492, causò forti malumori nella comunità locale. Ma un amaro destino attendeva entrambi i gruppi. Dopo il battesimo forzato del 1497, Porto sarebbe stata uno dei maggiori centri di origine della diaspora sefardita, ma furono comunque numerosi i nuovi cristiani che continuarono a risiedervi. Fu soprattutto contro questi ultimi che, a pochi anni di distanza dalla fondazione del Sant'Uffizio in Portogallo (1536), fu aperta una sede dell'Inquisizione anche a Porto.

Il 30 giugno 1541 il re Giovanni III scrisse al vescovo di Porto, il carmelitano Baltasar Limpo, informandolo dell'intenzione sua e dell'inquisitore generale, l'infante Enrico, di creare in città un tribunale del Sant'Uffizio, che fu istituito il 13 Ottobre 1541. La sua guida fu affidata proprio a Limpo, che sarebbe poi stato accusato di non rispettare le procedure a causa del grande odio che nutriva verso i nuovi cristiani. Nelle sue funzioni il vescovo-inquisitore fu assistito da un secondo inquisitore, Jorge Rodrigues, dal provveditore dell'arcidiocesi di Braga, Gaspar de Carvalho, e dal priore della collegiata di Guimarães, Gomes Afonso. Servirono presso l'Inquisizione di Porto anche João Avelar come promotore fiscale, Miguel de Azevedo come notaio, Fernão de Azevedo in veste di usciere, Sebastião Gonçalves in quella di sollecitatore e Jorge Freire in qualità di scrivano. La sede del tribunale si trovava in Rua Chã. Si trattava di una piccola struttura, dalla ridotta capacità d'intervento, come chiarisce bene Elvira Mea: «Poiché l'Inquisizione si trovava ancora in una fase incipiente, senza alcun Regolamento a cui obbedire, è naturale che i vari tribunali allora esistenti possedessero un'organizzazione mutevole e specifica, operando pertanto in base alle individualità da cui dipendeva il loro destino» (Mea 1979: 10). Si ricordi, infatti, che nello stesso 1541 furono creati anche i tribunali di Coimbra, Lamego e Tomar, questi ultimi due affidati anch'essi alla locale autorità ordinaria (nel caso di Tomar, il priore dell'Ordine di Cristo). Dietro quel modello si intuisce la strategia dell'inquisitore generale Enrico, che puntò sulla rete episcopale per estendere il raggio d'azione del Sant'Uffizio e favorirne il radicamento sul territorio. Ne dà conferma anche il fatto che l'Inquisizione approfittava allora delle carceri del vescovo per i suoi prigionieri, come avvenne pure a Porto.

Durante la sua breve storia quest'ultimo tribunale ebbe giurisdizione su una regione corrispondente alla diocesi in cui aveva sede e all'arcidiocesi di Braga, di cui pure Porto era città suffraganea. La cosa non mancò di provocare contrasti, come rivela il conflitto di competenze su alcuni priogionieri nuovi cristiani arrestati nel 1544 dalla giustizia episcopale di Braga (Marcocci 2004: 73-74). In linea generale, comunque, grazie anche alla figura di Limpo, l'Inquisizione poté agevolmente ricorrere all'aiuto del clero diocesano. Si impiegò inoltre lo strumento della visita inquisitoriale (si ha notizia di ispezioni a Vila do Conde e a Mesão Frio nel 1542, dove si raccolsero le deposizioni di cinquantasei persone che portarono all'arresto di trenta nuovi cristiani). Il ritmo repressivo del tribunale di Porto fu più intenso nei suoi primi due anni di attività. Si occupò soprattutto di casi di cripto-ebraismo, ma i processi che furono celebrati (ne sono stati contati 111) non stravolsero la vita dei nuovi cristiani, né alterarono le loro relazioni con la maggioranza dei vecchi cristiani, che non aderirono in massa al sistema delatorio su cui si fondava il Sant'Uffizio. Furono aperte cause anche contro vecchi cristiani per altri reati (bestemmia, falsa testimonianza e corruzione di testimoni). Vennero allestiti due *autos da fé*, che si tennero l'11 febbraio 1543 e il 27 aprile 1544 nel Campo da Porta do Olival, luogo dove sorgeva un tempo uno dei quartieri ebraici cittadini. Il primo *auto* fu particolarmente drammatico per la condanna al rogo di sette processati (per la maggior parte fuggiti però, e dunque bruciati in effigie). Chiusa l'Inquisizione nel giugno 1547, tra la fine degli anni Quaranta e la metà degli anni Sessanta, Porto e la sua diocesi rientrarono fra i territori sotto la competenza del tribunale di Lisbona. Passarono quindi sotto gli inquisitori di Coimbra, in seguito alla riapertura del Sant'Uffizio in quella città

(1565). Si comprende dunque la ragione per cui la maggior parte dei processi superstiti dell'Inquisizione di Porto, non ancora tutti esplorati con il dovuto rigore, si trovi nei fondi archivistici del tribunale di Coimbra, dove pure sarebbe giunta non prima della fine del Cinquecento: ancora nel 1592, infatti, gli atti giudiziari sarebbero stati custoditi nel tesoro della cattedrale di Porto, in un'arca aperta, da cui venivano liberamente sottratte le carte, in particolare – sospettavano gli inquisitori di Coimbra – dai canonici nuovi cristiani della cattedrale stessa (ANTT, CGSO, liv. 95, doc. 46). Si trovano invece presso la Biblioteca da Ajuda gli atti originali della causa contro Gabriel Dias, che abiurò i suoi errori nell'*auto da fé* del 1543 (BdA, cod. 49-IV-25, n. 1; cod. 54-X-17, n. 6).

(G. Marcocci-J.P. Paiva)

Vedi anche

Auto da Fé, Portogallo; Battesimo forzato, Portogallo; Coimbra; Enrico, cardinale infante, poi re di Portogallo; Espulsione degli ebrei, Portogallo; Espulsione degli ebrei, Spagna; Giovanni III, re di Portogallo; Inquisizione portoghese; Limpo, Baltasar; Lisbona; Nuovi Cristiani, Portogallo

Bibliografia

Baião 1920, Mea 1979, Mea 1997, Moreno 1985(a), Moreno 1994, Paulo 1959, Paulo 1961, Tavares 2000(a), Vilar 1987

Portocarrero, Pedro - Figlio dei marchesi di Villanueva del Fresno, si laureò *in utroque Iure* all'Università di Salamanca, istituzione nella quale occupò la carica di rettore in due occasioni (1556 e 1566). Nominato canonico della cattedrale di Siviglia e *oídor* della *Audiencia* di Valladolid, venne designato come reggente dell'*Audiencia* di Galizia nel 1571. In seguito ebbe l'incarico di compiere un paio di visite all'Università di Santiago de Compostela e alla Cancelleria di Valladolid. Il suo legame con la fazione 'castiglianista' gli procurò la promozione alla carica di membro del Consiglio di Castiglia e l'anno seguente la designazione al posto di consigliere nel Consiglio dell'Inquisizione. Fu pure esecutore testamentario della principessa Juana: la giunta costituita nel 1582 per verificare che le disposizioni contenute nel testamento fossero compiute si riunì proprio nella sua abitazione; altri impegni tuttavia fecero sì che Portocarrero non seguisse fino in fondo la questione. Tra questi vi fu l'incarico di eseguire la revisione di due opere di Luis de León per verificare l'obbedienza ai mandati che l'Inquisizione aveva dettato al riguardo. L'amicizia che lo univa al frate agostiniano fece sì che Filippo II ritenesse conveniente che il suo operato fosse sottoposto a verifica da parte del confessore reale Diego de Chaves. Nominato commissario generale della *Cruzada* nel 1585, svolse l'incarico compatibilmente con l'attività intrapresa nell'ambito della *Suprema*. In quegli anni, la perdita di influenza del 'partito castiglianista' dopo il ritorno del re dal Portogallo condizionò il tentativo fatto da Portocarrero di avvicinarsi ai nuovi patroni politici che allora contavano. In concreto egli cercò di stringere legami con García de Loaysa, senza però riuscirvi. La sua decadenza politica fu manifesta quando, nel 1588, lasciò la carica di commissario generale della *Cruzada* e si vide obbligato ad abbandonare la corte accettando il vescovado di Calahorra. I suoi servizi vennero nuovamente richiesti da Filippo II nel 1594, quando ebbe l'incarico di effettuare una visita all'Università di Alcalá de Henares. In quel frangente fu nominato vescovo di Córdoba. La sua riabilitazione politica culminò nel 1596, con la nomina a inquisitore generale. Portocarrero però occupò la carica per un periodo breve, visto che la morte di Filippo II generò una serie di cambiamenti politici. La bolla di Clemente VIII che non riconobbe più il servizio prestato al Sant'Uffizio spagnolo come circostanza che esimeva dall'obbligo di residenza dei vescovi (1599), permise al marchese di Denia (Francisco de Sandoval y Rojas, poi duca di Lerma) di scavalcare sul piano politico l'inquisitore generale. Portocarrero tentò di rinunciare alla diocesi di Córdoba, ma la partita fu persa. Nominato membro del Consiglio di Stato, morì poco dopo nella sua sede episcopale, nel settembre del 1600.

(H. Pizarro Llorente)

Vedi anche

Clemente VIII, papa; Filippo II, re di Spagna; Inquisitori generali, Spagna; León, Luis de

Bibliografia

Bell 1923, Gómez Bravo 1778, Pérez Villanueva-Escandell Bonet 1984-2000

Poschiavo - Fra le aree alpine considerate in questo dizionario, quella di Poschiavo mostra caratteristiche particolarmente interessanti. La valle, membro della Lega Caddea dal 1408, divenne Comungrande delle Tre Leghe svizzere sin dalla loro costituzione, nel 1524. In altre parole, come la Mesolcina, essa era una comunità pienamente autonoma. Unica fra le valli ex lombarde, essa rimase a lungo biconfessionale, una condizione garantita per legge, ma non sempre effettivamente operante, nella Federazione Grigia. Nella valle, i cattolici, che dipendevano dall'ordinario di Como, erano predominanti (due terzi a Brusio e tre quarti a Poschiavo); e a lungo, nonostante le tensioni del Seicento, all'interno delle magistrature locali venne garantita ai due gruppi confessionali una presenza proporzionale alla loro consistenza numerica. Abbiamo così il caso di due Chiese diverse che parteciparono entrambe a una comunque vasta caccia alle streghe.

I processi documentati risalgono al periodo fra il 1631 e il 1673, ma certamente la presenza di sospette streghe è più antica, e molti incartamenti sono stati persi o sono stati appositamente distrutti (abbiamo comunque traccia sicura di altri circa 200 procedimenti penali). Nei 132 che ci sono pervenuti, risultano inquisite 127 persone, di cui 63 giustiziate, 4 morte sotto tortura, 21 bandite, 3 imprigionate, 3 agli arresti domiciliari, e infine 18 liberate (di 15 non si conosce la storia): un numero che palesa, in una valle nella quale risiedevano durante il Seicento poco più di 600 famiglie, la consistenza drammatica del fenomeno della stregoneria. Fu il giudice secolare, cioè il Magistrato o Consiglio Segreto, a occuparsi dei *malefici*. E lo fece *senza* distinguere gli inquisiti delle due confessioni consentite. Anche a Poschiavo esistevano degli *specialisti* o dei *sensitivi* deputati a scovare le *malefiche* che tanti danni causavano a persone, animali e cose: talora laici, talora ecclesiastici. Di fronte a quel tribunale laico, che le autorità *volevano* giustamente neutrale – nel 1657 un *abscied* (decreto della comunità) previde che fossero portati da tre a cinque le testimonianze per l'accusa –, entrambe le comunità mostrarono di avere gli stessi dubbi e le stesse fragilità, ed è interessante constatare che, nonostante la paura dei riformati di un possibile uso persecutorio contro di loro, in realtà streghe e stregoni appartennero a entrambe le Chiese in modo proporzionale al numero effettivo di anime – non sempre è facile capire le appartenenze, ma su 65 imputati, 42 furono sicuramente cattolici. Come altrove, precede sempre una *cattiva fama* e una *mormorazione* e nella grande maggioranza dei casi le inquisite *non* appartengono affatto ai gruppi marginali: nella quasi totalità, si tratta di donne – gli uomini sono 5 su 65 casi –, per lo più sposate – solo 10 su 60 inquisite sono nubili – e dunque con vincoli familiari e con una occupazione precisa, e talora anche con una condizione sociale di qualche peso. Talora le accusate di fede riformata promettono di convertirsi per evitare la condanna, ma in generale, in assenza di un intervento religiosamente orientato dall'esterno, quel che appare è la somiglianza sostanziale dell'atteggiamento delle due Chiese locali verso il fenomeno, anche a livello delle più importanti autorità locali, dato che, non di rado, gli stessi *Landfoght* (magistrati di polizia) erano protestanti: il che ci dovrebbe rendere molto cauti nell'interpretare la caccia come

uno strumento di camuffata persecuzione religiosa. E questo anche tenendo conto del livello di educazione dei laici contro la superstizione. Pastori e preti cattolici infatti confidavano tutti negli stessi strumenti: la formazione dottrinale dei giovani. Occorre infine sottolineare che l'Inquisizione di Como non ebbe parte nei processi. Le carte superstiti sono conservate negli archivi comunali di Poschiavo.

(C. Di Filippo Bareggi)

Vedi anche
Valle di Blenio; Val Mesolcina

Bibliografia
Mazzali 1988, Olgiati 1955, Tognina 1975

Possessione demoniaca - Sono molti i passi nel Nuovo Testamento che attestano l'esistenza di uomini e donne posseduti dagli spiriti immondi e il potere di Cristo di liberarli: *Mt* 4, 23-24; 8, 28-34 (gli indemoniati gadareni); 9, 32-34; 12, 22-23; 15, 21-28; 17, 14-20; *Mc* 1, 21-28; 1, 32-39; 5, 1-20 (l'indemoniato geraseno, anche in *Lc*, 8, 26-39); 7, 21-30; 9, 13-28; *Lc* 4, 31-37; 7, 21; 8, 2; 9, 37-44; 11, 14-19; 13, 10-17. Il Messia può ordinare agli spiriti di tacere, di parlare, di uscire dai corpi e di possedere cose e animali, di attestare la sua venuta tra gli uomini dichiarando la verità o dileggiandola mentre subiscono il tormento che deriva loro dalla presenza divina. Quel potere, così come quello di curare, viene trasmesso agli apostoli direttamente da Gesù: «diede loro il potere di scacciare gli spiriti immondi e di guarire ogni sorta di malattie» (*Mt* 10, 1). E lo conferma il racconto dei falsi esorcisti ebrei che non riescono a scacciare i demoni in nome di Cristo (in *Act* 19, 13-20). La possessione, in sostanza, fornisce la prova dell'autenticità della fede proclamata da Cristo, converte gli incerti e cancella le pratiche illegittime di magia. Il pubblico che assiste ai riti dello scongiuro riconosce così che la forza di scacciare gli spiriti appartiene solo a coloro a cui il Messia ha dato quel potere. E tuttavia già dal Vecchio Testamento (1 *Sam* 14-23) veniamo a sapere che Saul, in stato di peccato, viene posseduto da uno spirito malvagio: le sue sofferenze sono alleviate dal suono della cetra di David, e non da un rito di scongiuro. La musica, così come le erbe, le pietre, gli unguenti, i suffumigi, diranno più tardi i teorici dell'esorcistica, possono contribuire a rendere efficaci le benedizioni e le parole.

La tradizione medievale: gli spiriti, il diavolo

I padri della Chiesa (in particolare Tertulliano) fecero del potere di esorcizzare i posseduti uno dei pilastri dell'apologia cristiana; Agostino difese l'uso precoce di esorcizzare i catecumeni (bambini e adulti) nell'atto di battezzarli. Soprattutto, il potere di scacciare i demoni, sin dai primi secoli della Chiesa, fu una prova di santità; per di più i santi potevano a loro volta subire la presenza del diavolo come punizione dei loro peccati o come tentazione e prova della loro virtù, alla stregua in cui Giobbe aveva sopportato i mali che Dio aveva permesso che Satana gli infliggesse senza una colpa personale. La lotta tra il santo e gli spiriti immondi, è stato scritto, riproduceva il meccanismo della tortura davanti a un tribunale e attestava l'autorità di un taumaturgo anche dopo la morte, presso il suo sepolcro, in cui venivano portati quanti soffrivano di mali inguaribili e di convulsioni. L'interrogatorio degli spiriti platealizzava le colpe, otteneva il pentimento e in alcuni casi faceva scattare accuse di maleficio: il diavolo, che pure era il padre della menzogna, poteva dunque accusare (Brown 1981). Rituali canonici non ne esistevano, ma si faceva ricorso a benedizioni che restarono in uso fino all'epoca moderna. Secondo una precoce tradizione teologica, in sostanza, essere posseduti poteva significare essere stati scelti, negli oscuri disegni di Dio, per testimoniare la profondità della vera fede sopportando una speciale prova spirituale; oppure essere puniti per colpe da redimere una volta avviato un percorso di conversione.

Nel corso del medioevo si affermò un canone interpretativo per trattare con gli indemoniati che si riflette nella produzione scritta e nell'iconografia: gli esseri umani possono essere tormentati da forze maligne esterne (essere *vessati*) o interne (essere *posseduti*) e in presenza di spiriti immondi (di uno o più *diavoli*) possono acquistare una forza fisica straordinaria, parlare lingue sconosciute, rivelare segreti e profetizzare. Per scacciare i diavoli (che possono anche infestare le case, gli animali, le piante, gli oggetti) l'esorcista deve invocare il nome di Cristo e dei santi, ricorrere alle benedizioni, combattere una guerra coi diavoli, impiegare le medicine, ma soprattutto gli oggetti sacri (candele, stole, reliquie), che hanno il potere di tormentare le presenze maligne. Rimase tuttavia un nodo irrisolto come distinguere la presenza dello Spirito Santo da quella dei diavoli; un problema che si presentò con urgenza quando, dopo l'anno Mille, la santità si estese alle donne e ai laici e il clero reagì alla moltiplicazione della profezia e dei fenomeni mistici ed estatici (specie in ambito urbano oppure conventuale) con l'invenzione delle tecniche della *discretio spirituum*: quando si poteva parlare di comune malattia (epilessia, morbi uterini, mali melancolici)? quando invece di finzione? quando di illusione o di autosuggestione? e quando di vera possessione o di doni propri della santità? La questione si pose già davanti a movimenti carismatici femminili come quello delle beghine, ma esplose alla fine del XV secolo, all'epoca dello Scisma, quando la profezia di sante come Caterina da Siena e Brigida di Svezia mise a dura prova il monopolio maschile sulla teologia e sulla direzione della Chiesa. Fu allora che teologi del calibro di Jean Gerson scrissero i testi più elaborati per insegnare ai pastori di anime come discernere gli spiriti, individuando in questo modo anche gli autentici casi di possessione, un fenomeno che colpiva soprattutto le donne, si sostenne, perché di natura più fragile e più melancolica e perché la donna era facile preda delle tentazioni e del diavolo (Caciola 2003). In quegli stessi anni si ha notizia dei primi casi di possessione demoniaca di religiose e la demonologia costruiva il mito negativo della donna come strega nociva (si pensi al *Formicarius* di Johannes Nider, 1435-1438 ca.). Qualche anno dopo nel *Malleus maleficarum* (il cui misogino autore, Heinrich Kramer, si dedicò per altro verso a promuovere 'sante vive': Herzig 2006a) si leggeva che il maleficio e la possessione (la semplice malattia e le convulsioni, sempre più confuse) erano il prodotto del patto con il demonio, che sortiva effetti nefasti per le vittime. Interrogare i diavoli che possedevano i corpi indemoniati (lo dimostrava il vomito di oggetti maleficiali), chiedere loro i nomi degli autori del danno (in gran parte donne), era lecito al giudice in cerca di prove e all'esorcista. Si era compiuto così il passo che avrebbe portato alla saldatura tra la possessione demoniaca e la moderna caccia alle streghe. In base alla parola degli indemoniati si poteva rischiare il rogo. In quegli stessi anni, tra la fine del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento, vennero stilati anche i primi brevi manuali a uso degli esorcisti, che vennero ristampati dopo la metà del secolo XVI.

Al chiuso nei conventi, in pubblico contro gli eretici

Le Inquisizioni moderne si occuparono di indemoniati non solo perché la loro presenza divenne frequente nei processi di stregoneria, grazie al contributo fattivo degli esorcisti nella caccia alle streghe; ma anche perché i tribunali della fede divennero a partire dal Cinquecento delle agenzie per il vaglio della vera santità, della profezia, dell'abuso di *res sacrae* e persino della sessualità. La storiografia degli ultimi anni ha puntato l'attenzione sul protagonismo femminile che si manifesta negli episodi di convulsione diabolica e sui risvolti di 'genere' nell'evoluzione delle tecniche della *discretio spirituum* moderna, senza trascurare le zone di confine tra la stregoneria, la pretesa santità, la possessione demoniaca e il misticismo (Schutte 2001). Eppure, dopo la bolla *Licet ab initio* e dopo che il Concilio di Trento avviò un processo di disciplina religiosa che in-

© CONFIDENZIALE

vestì i comuni fedeli ma anche il clero (si pensi ai monasteri), una delle prime vicende che approdò all'Inquisizione romana alle prese con una supposta vessazione ebbe per protagonisti una coppia di religiosi. Si tratta della causa contro uno dei fondatori della Compagnia di San Paolo di Torino, Giovanni Antonio Albosco. Fattosi certosino dopo la nascita dell'istituto, negli anni Sessanta del Cinquecento l'uomo era diventato priore del monastero di Santa Maria in Valle Pesio, vicino a Mondovì. In quella veste, alla fine del 1574, avvisò il nunzio di Torino Girolamo Federici, che poteva agire come giudice *a latere* per incarico del Sant'Uffizio, che un novizio in preda a strane convulsioni asseriva «che per bocca di lui parlava il demonio et successivamente ancora santi che gli apparivano». Si aprì un'indagine e le carte delle rivelazioni esaminate da «persone dotte et religiose» misero in luce «empietà et heresie». Alla notizia dell'avvio dell'inchiesta il novizio e Albosco, assetato di santità e deluso dalla piega presa dall'affare, fuggirono da Valle Pesio in cerca di qualche appoggio; e lo scettico Federici decise di intervenire con severità contando sull'aiuto di Dionigi Cislaghi, l'inquisitore di Torino. Le carte raccontavano che i diavoli e i santi avevano annunciato al giovane novizio la conversione degli eretici e dei turchi (era vicina nel tempo la vittoria di Lepanto). Ma la buona novella si sarebbe avverata solo se si fosse riconosciuto il miracolo, contribuendo alla costruzione di un santuario; altrimenti Dio avrebbe punito i cristiani con la peste e con la guerra. I santi, inoltre, avevano ordinato al novizio di visitare il cardinale Carlo Borromeo, «qual molto laudano». A Roma si sospettò subito di «una solenne forberia», tanto che il papa ordinò al nunzio e al giudice della fede di accertare la verità. E così, temendo il giudizio dell'Inquisizione, Albosco fece sapere che forse si era trattato di un inganno diabolico. In alcune lettere inviate alle autorità il priore si dipinse come un novello Giobbe e disse che lo scopo del demonio era stato quello di mettere in subbuglio un luogo santo o di spingere i cristiani «a non ardir resistere al turco», e così indebolirli nella guerra santa. Nel frattempo si stabilì a Milano insieme con il novizio. Secondo le informazioni del nunzio (10 febbraio del 1575), Albosco vi «magnifica questo fatto […], et vi ha fatto far sopra congregationi da padri giesuiti et da altri teologi». In primavera il nunzio si trasferì in Valle Pesio «per far diligenza di ritrovar la verità». Infatti alcuni monaci avevano prestato tanta fede nelle profezie del novizio da tributargli quasi un culto, «riducendo la sua cella in forma di cappella […]; andandovi in processione a cantar le litanie […]; facendo dimandar gratie da persone laiche al detto novitio; portandolo da un prato vicino al monastero, ove diceano che andava a ritrovar il demonio […]; tenendo i panni suoi come reliquie». Albosco tuttavia aveva faticato a convincere della verità del miracolo i monaci «che si mostravano duri a credere», tanto da ricorrere contro di loro all'uso delle minacce. Ottenere finalmente la cattura dei certosini, Federici potè procedere con gli interrogatori, ottenendo così la confessione del presunto santo, che ammise che si era trattato di una finzione; e in giugno avvisò che nelle scritture di Albosco aveva ritrovato «da 150 conclusioni pessime». E tuttavia la causa si trascinò a lungo, ostacolata dagli amici di Albosco e dai superiori certosini, e secondo il nunzio era «di tanta importanza che forse non è mai stata una simile nel Santo Officio», con «infinite heresie et propositioni empie, scandalose et maledichе contra di Nostro Signore, di cardinali, di vescovi, et d'ogni qualità di persone», anche se il priore non mostrava segni di pentimento. Lasciato in libertà, egli aveva anche osato criticare il processo e predicato che con la causa «si scandalizavano di noi per insino a gli heretici», mentre l'inquisitore continuava a raccogliere le prove del fatto che il presunto indemoniamento era stato in realtà un caso di simulata santità (uno dei primi trattati dal Sant'Uffizio). Il 3 novembre 1575 il nunzio informava che il novizio aveva tentato il suicidio «con porsi una agucchia molto lunga nel petto». «D'humore molto melanconico», il giovane fu assolto soltanto «per le botte date a' religiosi quando fingeva l'indemoniato». Era stato Albosco a istruirlo, disse; ma la confessione non pose fine alle indagini. Nel 1576 Scipione Rebiba, segretario del Sant'Uffizio, fece sapere di non gradire indagini nella vita interna del monastero, e invitò il nunzio a lasciare il processo nelle mani dell'inquisitore. Federici ne fu amareggiato, ma obbedì. Tempo dopo Albosco fuggì approfittando della libertà concessagli: i molti appoggi, tra i gesuiti e nell'Ordine certosino, avevano avuto l'effetto di bloccare il nunzio e l'inquisitore, che a quel punto fecero stampare «una nova relatione del processo» e rimisero l'affare al Sant'Uffizio e alla Segreteria di Stato. A Roma tuttavia la causa non ebbe alcun seguito (citt. in Lavenia 2008: 459-465).

Nel caso di Albosco la presunta santità convive con manifestazioni diaboliche in un intreccio destinato a ripetersi, comunque, soprattutto in contesti femminili. Se lo scettico Johann Wier denunciava il moltiplicarsi di convulsioni collettive di religiose che si dicevano vessate in molti chiostri dell'Europa del Nord (Sluhovsky 2002: 1384), l'allarme nei confronti delle possessioni conventuali crebbe anche nelle terre governate dalle Inquisizioni cattoliche e si intrecciò con i timori legati alla reviviscenza del misticismo, specie nella Spagna degli anni Settanta del Cinquecento, dove la persecuzione delle tante *beatas* fatte oggetto di venerazione, istruite dai loro direttori spirituali e visitate da 'spiriti', fu etichettata dai giudici come una seconda battaglia contro l'*alumbradismo*. Ma che le donne carismatiche che pullulavano in vaste aree della Castiglia, manifestando il dono della profezia o la presenza del demonio tentatore nei loro corpi, potessero rappresentare la temuta risorgenza di un fenomeno ereticale che all'inizio del secolo XVI aveva mescolato suggestioni cristiane ed ebraiche ed era stato 'sconfitto' intorno agli anni Trenta, non era solo una convinzione degli inquisitori. *Raptus*, estasi, abbandoni mistici, profezie e fenomeni di possessione apparvero un pericolo anche a quei teologi e pastori d'anime che sospettavano di ogni forma di spiritualità incontrollata, soprattutto se femminile. Una risposta a quei timori, dettata dalla volontà di salvare quanto ci fosse di 'incanalabile' nel misticismo, venne dalla penna di Diego Pérez de Valdivia. Seguace di Juan de Ávila, come il maestro (poco amato dai giudici spagnoli) anche Diego, un ebreo *converso*, aveva dovuto difendersi dal sospetto di praticare l'eresia più temuta dagli inquisitori iberici. Tuttavia, processato per *alumbradismo* nel 1574, Valdivia seppe presto cancellare le accuse dei suoi nemici, si legò a Teresa d'Ávila (sottoposta a molte indagini che miravano anche ad accertare che non si trattasse di un'indemoniata) e fece circolare un testo destinato ad avere ampia fortuna: l'*Aviso de gente recogida* (1585). Egli dichiarò di averlo scritto perché i pastori e i fedeli fossero dotati di una guida per discernere la 'buona' religiosità mistica e *recogida* dalla varietà di fenomeni che suscitavano sconcerto. Uno era la possessione, a cui dedicò pagine che consigliavano alle autorità e ai confessori come spegnere focolai di disordine sorti dalla suggestione o da finzioni architettate con la complicità degli esorcisti, dei superiori o dei direttori spirituali (Weber 1993, Sarrión Mora 2003).

La questione del discernimento degli spiriti, insieme con la domanda sull'effettiva presenza del diavolo, ebbe importanza anche davanti alle manifestazioni, sempre più diffuse in tutta l'area iberica, di profezie religiose e politiche, a sfondo messianico o millenaristico; e ben presto quel groviglio di carismi ebbe effetti significativi anche nel Nuovo Mondo, allarmando le autorità ecclesiastiche. Approdato a Lima nel 1561 Francisco de la Cruz si segnalò qualche anno dopo come esorcista di María Pizarro. Lontana discendente del *conquistador*, a diciotto anni, nel 1568, la donna manifestò i segni di una malattia frenetica e i gesuiti, di recente approdati in città, la dissero indemoniata e chiamarono a curarla diversi religiosi (tra i quali Francisco de la Cruz) che interrogarono gli spiriti in pubblico e in privato, non senza sospetti di relazioni carnali tra gli esorcisti e la donna. Cominciarono allora le visioni celesti, le profezie straordinarie e la lotta degli angeli per strappare l'energumena, eletta dal Signore, al dominio dei diavoli. Le autorità si insospettirono dopo la denuncia di un frate e fu

aperto un processo inquisitoriale (il distretto del Sant'Uffizio era stato impiantato da poco) per vagliare le parole della giovane e la posizione del principale scongiuratore. Il frate dichiarò a quel punto che la distruzione della cristianità europea era prossima, che la Chiesa si sarebbe trasferita in Perù e che egli ne sarebbe stato il papa, oltre a diventare il sovrano in una società restituita alla fratellanza praticata nelle comunità primitive dei fedeli, senza più distinzioni tra gli spagnoli, i *conversos* e gli *indios* ingiustamente assoggettati (1571). Cruz fu rilasciato al braccio secolare e morì il 13 aprile 1578, María era già morta in carcere nel 1573 (Millar Carvacho 2007).

Ma non si trattava solo della Penisola iberica, dove il problema degli spiriti e del discernimento si era complicato con la dilatazione dell'Impero e in presenza dei *conversos*. Nel 1590 appariva a Firenze una traduzione dell'opera di Valdivia con il titolo *Auuertimenti spirituali, per tutti quelli che specialmente si sono dedicati al seruitio di Dio*. Pochi anni dopo, sempre a Firenze, l'arcivescovo Alessandro de' Medici (più tardi papa con il nome di Leone XI) stilò alcune norme per il governo delle monache della diocesi a uso del vicario (1601). Il testo, si legge, era frutto di una «lunga pratica» pastorale, che tra l'altro aveva posto i superiori di fronte al problema di come 'quietare' le molte religiose che si agitavano perché vittime di suggestioni. Le parole da lui usate erano simili a quelle di Valdivia: «[Nei monasteri] possono accadere molte cose straordinarie [...], come se vi fussero monache pazze o spiritate. Alle pazze non è altro rimedio, che tenerle legate o in prigione. Le spiritate prima sieno medicate, poi se non guariscono [...] dovete essere molto circospetto nel conoscere se sono spiritate o no. Non vi lasciate ingannare, perché il più delle volte sono umori melanconici o altra infermità, come di mal caduco o pazzia [...], e non state a speculare, come possa essere malitia e a che fine ci possino havere, perché le donne chiuse son desiderose di novità e di essere [...] notate per singolari. Però non concedete mai che sieno esorcizate, e se pure ve ne sarà fatta instanza [...], dite che volete esorcizarle voi, che come sentono questo, per il più si libereranno [...]. Non dico per questo che non possino essere indemoniate, ma credo che ne sieno poche, e queste danno segni [...] tali che ordinariamente non si possono dare, come parlar bene di varie lingue [...]. Questa è una cosa che, se non si procede cautamente, partorisce disordini infiniti e talvolta pare che sia spiritato tutto un monastero per l'impressione che entra facilmente in quelle che servano vita virginale, perché quei sangui ritenuti o corrotti vanno spesse volte al cervello [...]. Non mancate di ammonire loro e chi le governa, e se vedrete che i governatori o confessori vadino applaudendo con esagerare cose non vere, mutateli senza rispetto, e state vigilante avanti che la fiamma cresca» (BAV, *Vat. Lat.* 10444, «Trattato sopra il governo de' monasteri», cc. 346*v*-347*r*). Le difficoltà di controllo dei chiostri femminili (che il Tridentino aveva affidato agli ordinari diocesani) riguardavano anche le presunte manifestazioni di doni profetici e l'affettata santità; ma l'attenzione dedicata dal Medici a tali fenomeni era più circoscritta: di fatto, l'allarme per gli episodi di possessione collettiva delle monache gli appariva più urgente. Membro autorevole della Curia, egli doveva conoscere gli indirizzi delle Congregazioni cardinalizie in quella materia, tanto che le linee suggerite dal suo *vademecum* non si discostano molto dalla scettica prassi di intervento che l'Inquisizione romana stava progressivamente adottando davanti a casi di quel genere, che si facevano sempre più frequenti, in Italia e fuori d'Italia. Senza negare la possibile esistenza di indemoniati, il Sant'Uffizio preferì interpretare quei fenomeni come il frutto dell'autosuggestione, della follia, dei morbi della matrice, degli eccessi di atrabile, oppure come vere e proprie finzioni che miravano a garantire a donne sempre più recluse una sorta di pubblico avido di *mirabilia* interpretabili come 'certificazioni di santità'. Non importava stabilire le cause precise del male: ciò che le autorità ecclesiastiche maschili temevano era il proliferare di tante Teresa d'Ávila, la santa più imitata della prima età moderna; o il verificarsi di episodi che, in altre regioni dell'Europa ebbero a partire da quegli anni un esito sempre più incontrollabile e cruento: le monache indiavolate, infatti, avrebbero accusato alcune consorelle o i confessori di avere attirato i diavoli nel loro corpo con l'uso di malefici, e con la complicità-regia degli esorcisti che le interrogavano avrebbero invocato il castigo di roghi esemplari che talvolta avrebbero ottenuto (si pensi ai casi francesi delle orsoline di Aix en Provence, 1609-1613, o di Loudun, 1631-1636, quest'ultimo celebre per il dibattito che innescò nel Seicento e per i romanzi e film che ne sono stati tratti: Mandrou 1968, de Certeau 1970, Carmona 1988, Ferber 2004).

Ma non si trattava solo di evitare la caccia alle streghe e agli stregoni, che pure in Italia veniva invocata da più parti. Era necessario controllare l'uso del carisma dopo la svolta impressa dal Concilio. Così l'Inquisizione romana, specie negli anni del segretariato di Giulio Antonio Santoro, riprese dal tribunale spagnolo e un po' da tutta Europa l'allarme per i fenomeni 'diabolici' di origine femminile o conventuale. Nell'arco di tempo in cui si elaborava una linea moderata per i casi di maleficio e per bloccare le accuse di sabba, negli anni in cui fu tradotto l'*Aviso* di Valdivia, la Congregazione del Sant'Uffizio cominciò a tacitare la campagna degli esorcisti italiani perché si dispiegasse la battaglia contro il diavolo. Grazie agli studi di Giovanni Romeo, del resto, sappiamo da tempo che i manuali per esorcisti (una sorta di 'invenzione italiana', promossa soprattutto dal francescano Girolamo Menghi da Viadana nella seconda metà del Cinquecento) svolsero in Italia la stessa funzione che ebbe in Europa la demonologia. Si aprì così un vero e proprio braccio di ferro a colpi di scongiuri per attivare una caccia alle streghe che Roma, almeno dopo gli anni Ottanta del Cinquecento, non volle più fomentare.

Quel che va sottolineato, in ogni modo, è che la possessione demoniaca non ebbe, né in Italia né nella Penisola iberica, il carattere di propaganda religiosa che D. P. Walker (1981) ha rilevato nei casi inglesi e francesi della seconda metà del XVI secolo (si possono aggiungere altre storie fiamminghe e gli episodi tedeschi studiati da H. C. Erik Midelfort): diavoli che parlavano per bocca di uomini e di donne e attestavano quale fosse la vera Chiesa, creditando le fedi riformate con l'uso della controversistica. Se di propaganda religiosa si può parlare, le prime e pubbliche possessioni demoniache della seconda metà del secolo XVI in Italia furono giocate contro le comunità ebraiche del Centro-nord: lo testimoniano un caso romano di metà Cinquecento (raccontato in Foa 1988: 159-164) e un passo di un manuale per esorcisti apparso all'inizio del XVII secolo, quello di Giovan Battista Bellaver. Operando in una città come Venezia, che ospitava stranieri di ogni fede e una cospicua minoranza ebraica, il sacerdote esaltò il potere degli scongiuri e riportò le imprese di Menghi, morto nel 1610, in questi termini: «essorcizando un'huomo spiritato alla presenza di molte divote persone et di alcuni hebrei, commandò al demonio che facesse riverenza all'imagine di Christo et di Maria [...], a cui rispose il Maligno: o frate, perché vuoi farmi commetter idolatria nell'adorare una figura colorita? [...]. Ma esso padre seguendo l'officio senza porre mente alle sue ciancie, [il Diavolo] cominciò non solo a confermare l'adoratione delle imagini, ma anco le difese [...], et rivolto a gli hebrei così parlò: ditemi voi, che tenete esser idolatria adorare una figura [...], che cosa facevate adorando per innanzi l'Arca [?] La qual sentenza [...] espresse il Demonio con tanta energia di parole, che uno de gli hebrei si convertì alla fede catolica, partendosi all'hora il maligno spirito da quel corpo» (Bellaver 1616: 131-132). Oltre che contro i 'giudei idolatri', in Italia i presunti diavoli, per bocca degli indemoniati, facevano propaganda soprattutto contro gli intellettuali (filosofi e medici) colpevoli di avere abbracciato la via averroistica di Pietro Pomponazzi e di negare l'esistenza dei demoni e delle streghe secondo le tesi esposte nel *De incantationibus* (1520, circolato manoscritto fino al 1556, data della stampa; l'opera fu posta all'Indice) o di deridere la credenza nelle possessioni demoniache (l'aveva fatto Erasmo, l'avreb-

be fatto Michel de Montaigne). Non è certo un caso che i più precoci episodi di possessione collettiva siano accaduti a Bologna (le monache benedettine di Santa Margherita furono esorcizzate da diversi sacerdoti, in modo spettacolare, e si dissero maleficiate da una consorella, Ippolita Bovio, inquisita come strega, 1562-1563, in Dall'Olio 2001b), e a Pisa, nel monastero benedettino di Sant'Anna. Nel 1574 le religiose manifestarono comportamenti anomali che fecero pensare subito a una possessione demoniaca. In quella circostanza a Francesco de' Vieri Secondo, filosofo platonico, e ad Andrea Cesalpino, filosofo aristotelico, entrambi lettori dello Studio pisano, fu chiesto di pronunciarsi sulla possibile origine soprannaturale del morbo e sull'efficacia degli esorcismi. Il consulto si trasformò, specie per Cesalpino, nell'occasione per fugare i sospetti di eresia che gravavano contro di lui e per sfuggire alle maglie del locale Sant'Uffizio (Zambelli 1980: 7-17). Gli parve insomma necessario superare lo zelo di Vieri, che aveva già stilato un *Discorso […] intorno a' Dimonii* favorevole alla verità degli indemoniamenti (1576). La *Daemonum investigatio peripatetica* apparve pochi anni dopo (1580): Cesalpino vi attaccò l'ateismo dei medici Galeno e Avicenna (ma anche l'autorità del *De morbo sacro* di Ippocrate, dedicato all'epilessia, la cui riscoperta poteva essere impiegata per smentire la natura soprannaturale delle convulsioni) e mise da parte la fisica di Aristotele, con la quale non poteva dimostrarsi l'esistenza del diavolo. Abiurò, insomma, alla sua formazione pomponazziana e scrisse che Satana causava malattie e camuffava le sue opere perturbando gli umori e l'immaginazione. Ogni maleficio dunque poteva essere interpretato come effetto della melancolia; ma si poteva anche ritenere che i morbi atrabiliari e il fallimento di una cura ufficiale occultassero la vera origine soprannaturale di patologie che il medico non poteva guarire senza l'aiuto della terapia sacra degli esorcisti. Cesalpino offrì anche una lista di segni per discernere i veri indemoniati e stregati (regina delle prove doveva essere ritenuta la mancata guarigione) e aprì le porte a una medicina sacra che avrebbe favorito la credenza nelle vessazioni, dentro e fuori dai monasteri, con o senza presunti malefici.

L'allarme per la possessione conventuale crebbe, dalla fine del Cinquecento in poi, con il procedere della riforma dei monasteri femminili, che spesso comportò una più ferrea clausura; ma come sottolineano le ricerche di Moshe Sluhovsky, non si trattò solo della reazione a una maggiore disciplina. Era un certo spazio per la libertà femminile in gioco; era la ricerca di una santità straordinaria che persino il diavolo poteva dimostrare. Ma per le autorità romane il nodo principale restò quello di sorvegliare e di punire, di allontanare in tutti i modi gli esorcisti e i confessori loro complici, di ristabilire la pace *intra moenia*, di internare le suore più agitate, di rafforzare la clausura, di controllare gli eccessi capaci di produrre 'scandalo'. All'inizio del secolo XVII l'intervento repressivo della Curia romana era già in atto. Con la cautela nel discernimento degli spiriti, raccomandata due secoli prima da Gerson, le strutture centrali della Chiesa cattolica affrontarono anche in Italia situazioni non diverse da quelli spagnole, inglesi, tedesche e francesi. Gli esorcisti, infatti, colsero con prontezza le possibilità aperte dalla 'riforma' dell'arte proposta da Menghi e dalla naturalizzazione del demonio suggerita da certi medici che avevano interpretato il fallimento delle cure tradizionali come effetto di morbi diabolici (era il caso, oltre che di Cesalpino, di Jean Fernel nel *De abditis rerum causis* del 1548 e di Giovan Battista Codronchi nel *De morbis veneficis ac veneficiis* del 1595). Le malattie fisiche e psicologiche offrivano quotidianamente – specialmente nei monasteri – ampie possibilità di dimostrare la potenza della Chiesa contro il Maligno, di perseguitare nemici scomodi, di accreditare sante, luoghi di culto, sacerdoti dotati di speciali grazie divine: la possessione, recitavano i teologi, poteva intendersi come un segno di elezione. E fu per arginare tentativi del genere che i più scettici suggerirono di non fare affidamento sui segni 'fisici' della presenza del diavolo. Prendendo le distanze da Menghi (che aveva costruito una semiotica tutta fisica per accertare le presunte vere possessioni), le autorità ecclesiastiche ribadirono che erano la polilalia e la profezia le prove più attendibili di un indemoniamento: infatti, almeno sulla carta, era più arduo falsificarle, più facile smascherare le finzioni. Gli altri segni erano assai più dubbi, e credere facilmente ai diavoli generava molte volte disordini.

Che i casi di possessione demoniaca suscitassero dibattiti eclatanti e fenomeni di spettacolarizzazione lo dimostrava la Francia dell'epoca. Difficile, per ragioni documentarie, ricostruire la posizione dell'Inquisizione romana nei riguardi degli episodi francesi, i più noti alla storiografia; ma si può senz'altro dire che sul caso che coinvolse le orsoline di Aix en Provence, il primo di rilevanza europea, il Sant'Uffizio non rinunciò a intervenire, tentando di censurare l'*Histoire admirable de la possession et conversion d'une penitente* del padre domenicano Sébastien Michaëlis, esorcista delle indemoniate che provocarono il rogo del loro confessore nel 1613, un anno prima che Roma emanasse il primo *Rituale* ufficiale approvato da Paolo V. Il testo di Michaëlis è importante perché fornì il modello letterario su cui si montarono le possessioni collettive successive, e fu di tale pericolosità che l'Inquisizione papale provò a vietarne, senza riuscirci, la diffusione a stampa. Ma circolarono indisturbati diversi manuali destinati agli scongiuri in cui racconti di imprese straordinarie ebbero l'effetto di moltiplicare 'gli esorcisti imprudenti', che non si fermavano neppure davanti al divieto di somministrare farmaci per bocca che l'Inquisizione cercò di far rispettare nel Seicento (Lavenia 2005).

In Italia gli uffici locali dell'Inquisizione e i vescovi (che dovevano approvare gli esorcisti abilitati) bloccarono la stesura e la stampa di racconti di possessione demoniaca, ma ciò non impedì che il fenomeno si facesse endemico. Il più delle volte gli episodi *collettivi* si svolsero dentro le mura dei monasteri femminili; e se la 'liberazione' non avveniva, poteva seguirne il peggio, come accadde a Celenza, Regno di Napoli, in un monastero di nuova fondazione. Nel 1627 una presunta strega vi perse la vita per placare le manie di un marchese, fondatore del luogo di clausura, che la carcerò facendosi aiutare dagli esorcisti fuori da ogni controllo vescovile o inquisitoriale (Lavenia 2005: 140). Nel Nord Italia si ha notizia di casi di possessione collettiva avvenuti il primo a Piacenza nel monastero di San Bernardo (1612-1616, Ceriotti-Dall'Asta: 169); il secondo nel monastero di San Tommaso di Reggio; il terzo ancora a Piacenza, nel 1625, forse in un altro chiostro (Prosperi 1996: 404-405); il quarto ad Asti, nel monastero di Sant'Anna (1618, Lavenia 2008: 470, nota). L'Inquisizione interveniva non soltanto per disciplinare il clero e ristabilire la pace, nominando commissari e confessori di fiducia, ma perché venivano formulate accuse di patto col demonio o di maleficio e di stregoneria (frequenti non solo in casi collettivi, ma anche in episodi in cui singole religiose si mostravano preda di convulsioni). Ma è bene sottolineare che le carte del Sant'Uffizio mettono in luce solo storie per così dire 'straordinarie'. Quando i diavoli si limitavano a possedere o a vessare religiosi e religiose (si ha notizia di qualche caso maschile), la corrispondenza con Roma avveniva non tanto con l'Inquisizione, quanto con la Congregazione dei Vescovi e dei Regolari, abilitata a rilasciare ampie licenze di esorcismo e a gestire i posseduti (in modo piuttosto distratto, almeno stando a ciò che si può evincere dai primi sondaggi d'archivio, e non senza entrare in contrasto con il Sant'Uffizio: Lavenia 2005).

Bergamo, 1577-1625

Ma gli episodi meglio documentati in ambito italiano sono altri due, che ebbero strascichi lunghi, specie il primo, che prese avvio a Bergamo, dopo la conclusione della campagna antiereticale avviata con il processo al vescovo Vittore Soranzo. Quelle stesse indagini avevano portato fin dentro le mura dei chiostri della città. Fondato nell'alto medioevo, il monastero di Santa Grata era il più ricco di Bergamo, e non il solo indisciplinato. La badessa era Clemenza Vitali, che mantenne la carica per ben 26 anni. Soranzo

fu legato alla suora da un tale rapporto di fiducia da affidarle, prima di presentarsi a Roma, un fagotto di scritti compromettenti perché li custodisse o distruggesse in caso di pericolo. Stando alle accuse, il vescovo aveva imposto alle religiose di sostituire rosari, orazioni, vite di santi e libri devoti con i testi della propaganda riformata. Le copie del *Beneficio di Cristo* circolanti a Santa Grata furono addirittura venti, e un teste rivelò che una monaca aveva parlato di teologia seguendo la dottrina di Soranzo. Il vescovo smentì le accuse, ma è certo che il *vulnus* inferto alla 'dignità' del luogo pesò a lungo, tanto più che una denuncia riferì al commissario del Sant'Uffizio Michele Ghislieri che Soranzo aveva sposato in segreto suor Clemenza. Tra le proteste dei rettori di Venezia il futuro Pio V non esitò a interrogare le benedettine: uno scandalo che scosse le nobili famiglie della città. Soranzo restò vescovo anche dopo l'abiura, ma si trattò di una tregua. Diventato papa l'inquisitore Paolo IV, il processo fu riaperto e Soranzo infine fu deposto dalla diocesi morendo nel 1558.

Tutto allora sembrò placarsi, fino a quando, nel 1575, mise piede in città Carlo Borromeo, il metropolita, che visitò la diocesi di Bergamo e lo stesso monastero di Santa Grata. I timori furono grandi e ne fece le spese la pace del monastero, in cui alcune religiose, tra le quali la fiera Flavia Grumelli, cominciarono a dirsi indemoniate accusando di maleficio due consorelle. Era confessore del monastero Marco Moroni, sacerdote colto, canonico, penitenziere e uomo di fiducia del vescovo Federico Cornaro. Durante la visita di Borromeo egli dichiarò che a Bergamo pullulavano le streghe, ma l'arcivescovo si mostrò più interessato a riaprire i processi per eresia, tanto da accusare il giudice della fede di Bergamo di negligenza. Per discolparsi l'inquisitore avviò una serie di cause per negazione del purgatorio che colpirono ex amici di Soranzo, e uno dei processati fu proprio Moroni, che dopo il 1582 fu allontanato dalla città e dal monastero in cui aveva esorcizzato le monache prendendo addirittura l'ostia dalle mani di quelle donne indiavolate. La coincidenza tra un episodio di possessione demoniaca e un caso di eresia apparve sospetta prima di tutto all'inquisitore, che forse diede dell'affare la lettura più veritiera: «penso – scrisse in una lettera inviata a Roma il 9 gennaio 1585 – che confessando egli solo il suo errore circa la ministratione del S.mo Sacramento per mano di quelle monache, pigliasse animo di negare il resto, di che era indiciato intorno alla prattica del vescovo Soranzo» (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, GG 3-a, serie delle lettere degli inquisitori di Bergamo, cc. 376*r-v*, 409*r-v*). Insomma, l'affare di Santa Grata era stato utile a sviare le indagini dal vero nodo del processo intentato contro Moroni e i complici: la passata vicinanza a Soranzo. Del resto, tra le accuse mosse al vescovo e ai suoi collaboratori c'era stata quella di avere assunto la comunione *sub utraque* gli uni dalle mani degli altri. Moroni morì alcuni anni dopo senza fare ritorno a Santa Grata; ma prima del trapasso, fece in tempo a lasciare la sua cospicua biblioteca per un costituendo collegio dei gesuiti. Si trattava di 1300 volumi, vagliati dall'inquisitore, che forse si stupì dei tanti libri proibiti che vi figuravano: opere di Girolamo Cardano, di Jean Bodin, di Erasmo, insieme a testi che rivelano l'interesse di Moroni per la magia, per la possessione e per i malefici: il *Malleus maleficarum*, il trattato di Silvestro Mazzolini, l'opera demonologica di Nicholas Remy, gli scritti di Menghi. Di quest'ultimo egli possedeva ben tre manuali: i libri di cui aveva fatto uso per esorcizzare le suore. Ma le monache di Santa Grata continuarono ad agitarsi anche dopo la chiusura delle cause per eresia. Sul chiostro inoltre prese a esercitare il suo controllo un nobile clan cittadino, quello dei Grumelli, a cui apparteneva anche Flavia, una delle indemoniate di Moroni. Al secolo Emilia, Flavia rivestì per la prima volta la carica di badessa nel 1588, tornando al governo già nel 1596, anno in cui compose una vita di santa Grata. Forse la suora aveva sete di santità; di certo a partire dagli anni Ottanta del Cinquecento Flavia e i fratelli (procuratori delle religiose) stabilirono una sorta di patronato sul florido monastero, nell'arco di tempo in cui ne fu ristrutturata la fabbrica e anche dopo. In quegli stessi anni i diavoli tornarono a visitare il chiostro, e la vicenda appare come il più lungo caso di possessione documentato in Italia; un caso in cui colpiscono l'esito ma anche l'origine. L'episodio infatti sorge *precocemente* in un monastero già 'infettato' dall'eresia. Come in altri casi poi verificatisi in Italia, si trattava di un monastero florido, indisciplinato e abitato da ospiti eminenti; come in altri episodi, fu un intervento esterno a far precipitare gli eventi (nella vicenda bergamasca, con ogni probabilità, la visita di Borromeo); come in altri contesti si verificarono morti provocate da abusi processuali, ma nessuna condanna al rogo di confessori o di giovani monache sospettati di maleficio. Inoltre, due elementi saltano agli occhi nella vicenda: la sua durata e il fatto che il caso fosse gestito in completo silenzio dai vescovi e dai loro vicari, senza che neppure le famiglie delle religiose ne fossero al corrente e, per lungo lasso di tempo, neppure il Sant'Uffizio. E se in Francia, in Inghilterra e in altri casi italiani suscitati a scopo politico o di propaganda religiosa la possessione ebbe un carattere pubblico, a Bergamo fu il silenzio a trionfare. I disordini erano ripresi mentre il vescovo Giovan Battista Milani si apprestava a lasciare la diocesi per far posto al successore. La Grumelli aveva concluso da poco il quarto incarico di badessa. Roma fu subito informata e diede facoltà a Milani di gestire il caso con discrezione. Questi lasciò la diocesi nel 1610, ma fece in tempo a delegare come giudice vicario un canonico incaricato di gestire il disordine. Si trattava di Giovanni Antonio Barzizza, di cui si sa ben poco. Le monache accusate di maleficio erano undici su sessanta, subito recluse; le indemoniate un numero imprecisato. Il nuovo vescovo, dietro il quale agiva Barzizza, chiese al Sant'Uffizio la facoltà di assolvere le pentite *in foro conscientiae*; ma l'affare non si spense neppure allora, ed emerse in tutta la sua gravità dopo la morte di Barzizza e l'arrivo del vescovo Girolamo Cornaro. Nel 1624, quindici anni dopo il ritorno del diavolo nel monastero, Cornaro rimosse il confessore succeduto a Barzizza, dispose una visita, avviò i primi atti di riforma e si insospettì ai racconti delle accusate. Il Sant'Uffizio – informato – gli diede carta bianca per indagare, e i fatti scoperti furono narrati in alcune lettere inviate nel 1625 a Roma. Era stato Barzizza la fonte dei guai. Egli aveva condannato undici monache alla perdita della voce attiva e passiva, e cinque di loro alla reclusione senza alcuna approvazione da parte di Roma, con «persecutioni ingiustissime et crudelissime vendette». Le possedute appartenevano al gruppo della Grumelli, le accusate erano «vergini, nobili, semplici, ben allevate nel secolo, entrate volontariamente nel monasterio, riuscite […] nel novitiato». «Due già morirono, et delle nove che restano vive, una è impazzita affatto, e un'altra ne mostra li medesimi segni […]. Un'altra è semicaduta di cervello, né si può cavar construtto da lei; solo vi si scorge una gran simplicità naturale. Un'altra è tanto indebolita di senno che […] contro se stessa crede tutto ciò che se gli può dar ad intendere di possibile et impossibile […]. Altre quattro sono in possesso di cervello, delle quali alcune sono prive di libertà, poiché sono tenute sempre rinchiuse con guardia nelle celle». Le sane, proseguì il vescovo, protestavano la loro innocenza, dicendo che «non sapevano ne anco il significato delle parole» che il giudice Barzizza le aveva istruite a firmare. E che le confessioni fossero state estorte lo confermavano i «digiuni in pane et acqua, tormenti e priggionia in luogo […] sotterraneo». A una delle accusate erano state imposte crudeltà tanto grandi che dopo l'esemplare trattamento le altre accusate confessarono ogni falsità mosse dalla paura: «posta in ceppi a gambe ignude in tempo di fiero verno, si gelorono […] li piedi e le gambe, in modo che vi s'incancherirono, onde fu necessario tagliarli prima le dita, e poi, serpendo il canchero, trittarvi li piedi, come si fanno le rape, et in questo stato, per aggiunta del suo martirio, fu astretta a confessar se stessa rea, e con parole imboccate dal giudice e dalle sue partiali […], onde essa poco doppo spirò». Non si era trattato dell'unico capro espiatorio: «una fu messa tre volte in ceppi, et una volta tenutavi cinque settimane a pane et acqua, con le mani legate dietro alla

sedia, […] gonfie e nere […]. Un'altra […] stette quasi tre anni senza veder la luce, et vi furono fatte dire le colpe in refettorio, e baciar la terra avanti li piedi di tutte le monache, da alcune delle quali vi furono anco dati de' calci nella faccia». La follia delle monache, dunque, aveva avuto origine dalle violenze: una di loro «fu trovata mezzo morta, essendo anco stata flagellata». E così un'altra che «non tratta mai d'altro che […] di mortificatione ma, come sente nominare il morto confessore […], all'hora tutta trema, s'invipera e sbigottisce». Barzizza aveva lasciato che le violenze crescessero: «minacciandole di tormenti maggiori e d'infamia et pena nelle publiche piazze, gli leggeva quelle brutte storie, et le astringeva a dir di sì in quello che esse ne anco intendevano […], e tal volta egli si volgeva […] con lusinghe et […], et quasi piangendo le pregava di dir di sì […], promettendoli […] che sarebbono subito state liberate, perché egli sapeva ciò che faceva per modo divino et per sicura rivelatione». Fu questo l'aspetto che più impressionò Cornaro, che si trovò davanti a un caso di pretesi malefici, di finta santità e, forse, di vera sollecitazione: «nel principio ch'egli cominciò andar dentro il monastero […], dicono che furono intercette alcune lettere». In quelle missive Barzizza era fatto bersaglio di sospetti per le dimore diurne e notturne nelle celle delle monache favorite: un comportamento che aveva suscitato scandalo. La più colpita dalle insinuazioni era una suora vendicativa che era riuscita a persuadere Barzizza della propria presunta santità e delle accuse contro le pretese streghe: «si ridusse a scriver la vita di lei, facendo a lui credere ciò che voleva, tanto più che essa diceva essergli stato tolto il cuore da Christo […]; haver veduto la sedia del suo padre confessore posta in cielo […], essergli anco stato rivelato che molte monache d'altri monasterij vivevano in peccato mortale […]; esservi nel suo monasterio molte monache streghe et haverle vedute uscire [per recarsi] alli balli notturni». In buona o in cattiva fede, Barzizza aveva registrato le rivelazioni «come se fossero venute dal Cielo»; e aveva preteso che fossero credute. Poi, pentito, aveva provato a soffocare il male assolvendo le accusate. E tuttavia «gli sopraggiunse all'improvviso la morte», senza che le monache processate fossero liberate. Forse Barzizza era stato «gabbato»; forse per ingenuità aveva creduto alle accuse delle favorite, «di che essendosi poi accorto […], se n'afflisse di maniera che, perduta la sanità, perdè anco in breve miseramente la vita, morendo di morte subitanea senza li sacramenti». Ora bisognava evitare che i disordini macchiassero il chiostro e le sue casate illustri, riabilitare le monache afflitte, ma senza provocare la rivolta delle colpevoli, rimaste impunite. Le scritture del processo, inoltre, dovevano sparire. Se quell'affare doveva «star sepolto», «stimarei – concluse il vescovo - che si abbruciassero». Gli ordini della Congregazione per la chiusura del caso giunsero con una lettera del 6 settembre 1625. Raccolti in «un fagotto», gli atti del processo presero la via di Roma, dove non se ne serba alcuna traccia (la vicenda e i riferimenti archivistici dall'ACDF in Lavenia 2008c).

Ma l'abuso degli scongiuri, a Bergamo, non cessò neppure allora. Nel gennaio del 1639 un teatino consultore del tribunale e confessore di monache denunciò che un sacerdote autorizzato dalla diocesi, scongiurando «una donna giovane […], ha fatto istanza alla essorcizata di porre le mani nelle parti disoneste con dirgli che era necessario […] per far andar su non so qual cosa» (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, GG 3-b, c. 918*r*, lettera dell'inquisitore di Bergamo, 22 gennaio 1639; denuncia di padre Lorenzo Biffi, cc. 919*r*-920*v*, 20 gennaio 1639). Non era la prima volta che casi del genere inquietavano i cardinali del Sant'Uffizio, alle prese con la battaglia contro la *sollicitatio ad turpia*: a Modena, nel 1625, un episodio analogo era stato tenuto sotto silenzio perché vi erano coinvolte illustri famiglie della città: ci si era limitati a colpire i due sacerdoti implicati negli abusi (Romeo 1998: 13-48). La possessione, dentro e fuori dai conventi, si trattasse di casi singoli o collettivi, fu spesso, nella prima epoca moderna, un affare di *élites* più che di popolo, e non sappiamo se il secondo episodio bergamasco nascesse di nuovo in un chiostro. Forsennata ricerca di santità, coatta disciplina postridentina, rapporti ravvicinati con i direttori spirituali portarono a disordini che presero, come al tempo degli *alumbrados*, una piega mistica ed ereticale, interpretata spesso come impostura: si pensi al caso di Caterina Rossi, processata una seconda volta a Brescia nel 1642-1643 come pretesa santa e smascherata come falsa indemoniata da un gruppo di esorcisti chiamati a vagliarne gli spiriti, Schutte 1996). E tuttavia le *élites* ne furono anche le prime vittime, ora per suggestione, ora per convinzione, ora per finzione (si dissero posseduti dal diavolo alcuni membri delle casate italiane: Virginia de' Medici, sposata a Cesare d'Este, e Ranuccio Farnese, quest'ultimo responsabile di una caccia alle streghe: Romeo 1998, Ceriotti-Dallasta 2008).

Carpi, 1636-1639

Lo dimostra un caso documentato nelle carte dell'Inquisizione di Modena: l'affare dei 'diavoli di Carpi' (1636-1639: Lavenia 1998, Zarri-Ori 2003, Watt 2009). Il monastero di Santa Chiara era sorto nel 1490 per iniziativa di Camilla Pio, sorella del signore di Carpi morta in odore di santità. Posto sotto il governo dei frati minori dell'Osservanza di San Niccolò, il monastero, nato con intenzioni di riforma religiosa, divenne ben presto un ricco ospizio per signore d'alto rango, che accolse ancora nel Seicento le figlie delle maggiori famiglie emiliane in virtù della fama di luogo adatto all'educazione di corte. L'arrivo a Carpi della figlia del duca Cesare d'Este, Eleonora, costituisce il preludio della storia. Entrata nel chiostro ancora tredicenne (1608), pronunciò i voti nel 1611, assumendo il nome di suor Angela Caterina. Nel 1624 divenne badessa e il monastero prese a gravitare sempre più nell'orbita di Modena. La principessa, inoltre, non avrebbe lasciato più il governo delle suore fino al 1636 in virtù di speciali licenze concesse da Roma. Nel 1629, tuttavia, il suo potere si scontrò con quello del nuovo arciprete di Carpi, l'abate Ludovico Niccolini di Reggio. L'arcipretura era esente da giurisdizione vescovile e sarebbe stata eretta come diocesi solo nel 1779, ma l'intraprendente abate si adoperò per accellerarne la conversione in vescovato. Diede man forte alla comunità per liberare il vicariato carpigiano dalla tutela del Sant'Uffizio modenese e manovrò per l'estromissione dei frati zoccolanti dal governo di Santa Chiara, la più importante istituzione ecclesiastica di Carpi. La battaglia per il controllo di Santa Chiara presentò tuttavia non pochi ostacoli, non ultimo la presenza di suor Angela Caterina. Tutto cambiò quando, morto Cesare d'Este, divenne duca di Modena il figlio Alfonso III, fratello di Angela Caterina, che propose la nomina di Niccolini e ne sostenne le pretese. Sovrano per soli otto mesi (1628-1629), in coincidenza con l'arrivo dell'abate a Carpi Alfonso III preferì dare seguito alle sue inclinazioni religiose e abdicò in favore del figlio Francesco, prendendo l'abito cappuccino e assumendo il nome di frate Giovan Battista. Ostinato e bigotto, l'ex duca fece precipitare gli eventi quando prese a occuparsi di Santa Chiara. Mise sotto inchiesta i conti del monastero, appoggiò le pretese di Niccolini e nel 1629 fece pressione su Roma perché il confessore delle suore non fosse più un frate osservante. La principessa, al corrente delle mosse del fratello, si adoperò per ostacolarle e trovò un appoggio nel nuovo duca, il nipote Francesco I, che bloccò l'esecuzione del breve papale che conferiva i poteri di scelta a Niccolini. Nel 1633 Angela Caterina tornò badessa e chiamò alla carica di confessore delle monache Angelo Bellacappa da Parma, teologo dei frati minori dell'Osservanza. Questi restò a Carpi fino al 1636 e la sua presenza si incrociò con quella, più ingombrante, di fra' Giovan Battista d'Este. Nel 1632, infatti, l'ex-duca fece rientro in patria e cominciò a intromettersi nel governo di Francesco I, come aveva fatto in quello del padre, il duca Cesare. Le sue attività si orientarono tuttavia più alla disciplina religiosa che alla politica: accese prediche, penitenze, processioni e opere di assistenza si alternarono alla persecuzione di ebrei, streghe e maghi. Ma a interessarlo fu anche il governo di Santa Chiara e la necessità di riformarlo, in anni in cui Niccolini prese a intromettersi negli affari del vicariato

inquisitoriale di Carpi, entrando in contrasto con il Sant'Uffizio di Modena. Il conflitto si fece aperto quando Niccolini, nel 1635, dispose da solo l'arresto, la confisca e la tortura contro alcuni ebrei. La causa fu trasferita a Roma, e tuttavia l'arciprete continuò a intralciare l'opera del vicario fino a ottenerne la rimozione da Carpi nel 1637. Fu allora che venne nominato un provicario e fiscale del Sant'Uffizio: Orazio Giudici. Laico zelante e giudice sbrigativo, l'uomo era legato ad Angela Caterina e, ancor di più, a fra' Giovan Battista, e fu quest'ultimo a spingerlo, nella primavera del 1636, ad avviare una serie di procedimenti per maleficio che costituiscono il prologo del processo di Santa Chiara. L'ex duca iniziò allora i suoi esorcismi, mentre dentro il chiostro si manifestavano i primi segni del demonio. L'inquisitore di Modena si trasferì a Carpi, informato che gli abitanti chiedevano a gran voce la persecuzione delle streghe; e nella cittadina cominciarono a darsi convegno molti celebri esorcisti, che fecero convalidare i sospetti di maleficio da un dotto medico. Irritati dalle notizie ricevute, i cardinali del Sant'Uffizio imposero che le cause passassero all'inquisitore di Modena, censurarono l'operato degli esorcisti e ordinarono al giudice della fede, Giacomo Tinti, di tenere a bada il frate cappuccino. I processi fuori da Santa Chiara si chiusero presto con pene miti, ma dentro nel chiostro la partita si aprì proprio allora, perché coinvolti nella cause per sortilegio risultarono molti frati zoccolanti.

Fu l'occasione buona per trasferire il governo del monastero e la scelta del confessore all'arciprete, che nel 1637 riuscì a ottenere il breve desiderato. Esso tuttavia non ebbe attuazione, perché proprio nell'autunno di quell'anno la salute delle monache precipitò e le suore scopertesi indemoniate grazie agli esorcisti – tra loro suor Angela Caterina - presero ad accusare di maleficio *ad amorem* due consorelle e il confessore Bellacappa (già sostituito). L'indemoniamento collettivo nacque dunque dalla sovrapposizione di diverse strategie. L'ex-duca voleva riformare il monastero, colpevolizzando i frati dell'Osservanza. Niccolini lo assecondava nella speranza di ampliare i suoi poteri di arciprete. Angela Caterina, montando un gigantesco processo di espiazione, mirava (deliberatamente o inconsciamente) a impedire l'attuazione dei punitivi ordini romani e a rimandare una riforma che avrebbe distrutto la sua influenza. La badessa si servì della paura delle streghe diffusa dal fratello e dall'arciprete giocandola contro entrambi. Per salvare l'immagine del monastero occorreva un segno tangibile di elezione divina, come quello dato da Dio in quegli stessi anni alle orsoline di Loudun; e, nello stesso tempo, un rito che purgasse le suore dal sospetto di corresponsabilità nei disordini passati. Servivano insomma capri espiatori sui quali proiettare il senso di colpa delle religiose. Le due sorelle indiziate di maleficio, tra le poche religiose di Santa Chiara avverse alla principessa, erano adatte al ruolo delle vittime. Frate Bellacappa, demonizzato come corruttore, era stato una sorta di disciplinatore mancato, capace di usare la confessione per contrastare lo strapotere di Angela Caterina. Come in Francia, il direttore di coscienza divenne così la vittima di un caso di possessione originato nei chiostri. Le dodici indemoniate di Santa Chiara, del resto, erano le monache giovani, legate più delle altre ad Angela Caterina, e più delle altre attirate dal confessore come guida e come possibile corruttore. Le mosse di Giudici (che gestì il processo al di fuori di ogni controllo), la debolezza dell'inquisitore di Modena, l'attività degli esorcisti e del medico, spiegano la facilità con la quale le religiose riuscirono a orchestrare l'isteria demoniaca.

Ma solo in un primo tempo: la Congregazione del Sant'Uffizio, infatti, seppe imporre le sue regole, come non era riuscita a fare a Bergamo, impedendo a ciascuno protagonisti del caso di portare a compimento i suoi piani. La linea adottata fu la solita: fermare le opere disordinate e interessate degli esorcisti senza indagare troppo sulle cause che avevano portato all'inquietudine fisico-psichica delle monache e alle accuse; impedire la ricerca di inesistenti servi del Diavolo e di improbabili strumenti di maleficio; internare le religiose e controllarne le coscienze con un savio confessore. Alla Congregazione non importò distinguere tra malattia, autosuggestione, simulazione e maleficio, ma solo mettere a tacere uno scandalo. In una lettera durissima Roma stroncò le analisi di medici, esorcisti e giudici giunte da Modena e ordinò la chiusura del caso, l'allontanamento degli esorcisti, la reclusione delle monache e la rimozione di Giudici. Bellacappa fu scagionato, e così le due suore costrette a confessare la partecipazione ai malefici e persino al sabba. Nel 1639, dopo una serie di prove mal gestite dal vescovo di Modena, la gestione del monastero fu affidata a un commissario del Sant'Uffizio, Ignazio Lupi, che nominò un nuovo confessore (un gesuita) e sedò ogni disordine, sia pure con lentezza. Nel frattempo Santa Chiara cambiò nuovamente governo. Il 22 marzo 1639 Urbano VIII emanò un breve con cui affidò la cura del monastero *pro tempore* al vescovo di Modena, esautorando l'arciprete. Era un modo per colpire per via indiretta l'ex duca suo protettore, che infatti protestò. Ma con lui usciva sconfitta anche la sorella Angela Caterina, che nell'aprile del 1639, dopo un mese di morbida 'reclusione' impostole da Lupi, fu trasferita nel monastero benedettino di San Geminiano di Modena, altro 'feudo' degli Este. Le monache cercarono di ostacolare l'attuazione degli ordini della Congregazione, chiedendo l'aiuto dell'inquisitore modenese; ma non poterono sfuggire all'internamento.

La linea del Sant'Uffizio si rivelò tanto efficace che qualche anno dopo in una lettera al nunzio in Francia, dopo lo scoppio del caso delle monache di Louviers (Mandrou 1968: 248-257, Ferber 2004: 89-112) la Congregazione indicò come strategia esemplare le procedure messe in campo a Carpi (BAV, *Borg. Lat.* 558, «Copia di lettera [...] intorno alle monache malefiziate et ossesse», cc. 518*v*-519*v*; il documento è stato segnalato in Prosperi 1997d: 341). Gli accusati di Louviers salvarono la pelle non diversamente da quelli emiliani, ma il fenomeno delle possessioni collettive non cessò neppure allora, e prese a incrociarsi con casi di sollecitazione in confessionale (un reato che suscitò allarme nelle gerarchie), di santità affettata e di 'eresia della quiete' (Malena 2004, Modica 2009). Né le istruzioni dettate per Carpi costituivano una novità. Come è stato osservato, in una versione a stampa dell'*Instructio pro formandis processibus in causis strigum*, che aveva formalizzato le linee guida della Congregazione per i giudici locali alle prese con accuse di stregoneria (si vietò di prestare fede alle accuse nate dalle parole del diavolo presente negli indemoniati), fu espunto un passo in cui si ricordavano le pene che dovevano colpire gli esorcisti, rimproverati anche perché responsabili di montare spesso «imposturas». Inoltre le due pratiche manoscritte di Desiderio e di Deodato Scaglia attaccavano i testi destinati agli esorcisti e dedicavano ampi passi alle 'illusioni' delle monache (Tedeschi 1991, cap. VII).

Ciò non impedì che i casi, anche gravi, si ripetessero e che il Sant'Uffizio dovesse occuparsi di mandare istruzioni anche al di fuori della sua giurisdizione. Nel 1657 Roma intervenne per consigliare cautela alle autorità vescovili di Paderborn alle prese con decine di accuse di stregoneria originate dalle parole di centinaia di indemoniati, alcuni molto giovani, guidati da un fanatico esorcista gesuita (Decker 2003: 127-138). Nel 1646 a Lucca (una città in cui l'Inquisizione non era riuscita a impiantare un ufficio) due religiose che avevano fama di sante, monacate a forza da ricche famiglie di patrizi mercanti, furono scoperte complici di Satana, con il quale avevano firmato un patto, nei chiostri di Santa Maria degli Angeli: un luogo pio di nuova fondazione (circostanza che torna in molti episodi del tempo) nato come casa per donne laiche, affidato dal 1627 alle clarisse e divenuto ricetto per le figlie di famiglie benestanti. Le donne accusarono i confessori di averle maleficiate, ma furono a loro volta accusate di avere provocato la morte di un gruppo di loro consorelle, la rovina del monastero e l'arresto di alcuni membri dell'*élite* cittadina. Il caso, in cui intervenne comunque l'Inquisizione, si chiuse con la morte delle indemoniate, torturate e sottoposte alla prova del marchio (Galasso Calderara-Sodini 1989: 222-236); e rivelò ancora una volta la

necessità di una severa *discretio spirituum*, invocata in molti trattati del tempo. Quando partì la caccia al misticismo, dopo la metà del secolo XVII, la possessione divenne solo una spia di altre emergenze, di devozioni incontrollate, e l'attenzione del tribunale si fece assai più vigile, specie nei confronti delle donne, e tentò anche di oltrepassare i confini dell'Italia. Lo dimostra un intricato caso francese approdato al Sant'Uffizio. Protagonista della vicenda fu l'indemoniata Elisabeth de Ranfaing di Nancy, che, dopo la 'liberazione' (1626) e il rogo di un medico accusato del maleficio che aveva portato i diavoli a possederla (1622), fu fatta passare per santa da una fazione dei gesuiti esorcisti che costruì intorno alla donna (ribattezzata Marie-Elisabeth de la Croix) una setta di illuminati dedita al rilascio di medaglie benedette. Roma chiuse l'affare nel 1648, emanando un decreto che condannava il gruppo sulla base di ben 51 capi d'accusa (10 settembre 1648; Delcambre-Lhermitte 1956, Monter 2007). Ma i casi di 'prequietismo' discussi dai cardinali dimostrano che non si trattava di un culto carismatico isolato.

Né sarebbe rimasto tale in tutto il mondo cattolico che continuò ad assistere a casi spettacolari di presunte vessazioni collettive. Nel 1691 alcune donne di Querétaro, nel Messico, vennero esorcizzate come indemoniate da un gruppo di francescani impegnati sin dal 1683 in una missione dai toni esaltati per incarico della Congregazione *de Propaganda Fide*. In un'area geografica nella quale la persistenza di culti non cristiani o sincretici fu fatta passare per idolatria o per stregoneria, il caso presenta molte analogie con altri dell'Europa del Seicento: dalla predicazione severa dei frati, dal loro insistere sulla mostruosità del peccato, erano nati effetti che le autorità ecclesiastiche del luogo (la diocesi, gli altri Ordini religiosi, l'Inquisizione messicana) mostrarono di non gradire avviando presto delle indagini sulla base di accuse che denunciavano l'abuso dei sacramentali, i rituali non autorizzati, la pratica troppo stretta dei frati con le energumene, il clima scandaloso e torbido che aveva portato alla malattia tante donne. La più vessata era senz'altro la giovane Francisca Mejía, le cui convulsioni (concluse con vomiti spettacolari di oggetti maleficiali) vennero dichiarate autentiche dal guardiano dei francescani, Pablo Sarmiento, uno degli esorcisti, che non esitò neppure a definire 'straordinario' il parto di un'altra donna, Juana de los Reyes, che diede alla luce un figlio nei primi giorni del 1692 (si trattava, scrisse, del frutto di un coito diabolico permesso da Dio per testare la virtù eroica della giovane). Il sospetto di una impostura a quel punto smise di essere tale: con un editto del 18 gennaio 1692 l'Inquisizione vietò gli esorcismi e aprì una causa per bestemmia e simulazione. Tuttavia la punizione dei frati fu piuttosto blanda (Cervantes 1994: 113-124).

Il diavolo nel campo della politica

Ma ci fu anche un uso schiettamente politico degli esorcismi, che si accentuò agli inizi del Seicento, quando in tutta Europa avvenne un rapido cambiamento costituzionale che portò i re ad avvalersi di ministri plenipotenziari abbandonando la conduzione diretta degli affari politici. Sistema volto a monopolizzare la grazia reale e capace di scatenare lotte intestine tra i diversi nuclei della classe dirigente, il *valimiento* permise di affrontare molti nodi generati dalla crescita dell'apparato statale: l'elargizione della grazia, il controllo dell'aristocrazia, il rafforzamento dell'autorità monarchica, la gestione delle finanze. L'adozione del nuovo sistema comportò spesso la riduzione del ruolo dei Consigli, dei segretari di Stato e della partecipazione dell'alta nobiltà al potere politico. Ai plenipotenziari toccarono inoltre le nomine nei posti chiave dell'amministrazione e ai vertici delle istituzioni ecclesiastiche, con l'effetto di provocare la reazione degli esclusi contro il gruppo dominante. L'opposizione comprese le consorti dei sovrani e le regine madri, i principi, larghi strati dell'aristocrazia, buona parte del clero, ufficiali dell'esercito. E maldicenze cortigiane, *pamphlets* e accuse di corruzione e di esosità fiscale accompagnarono (anche in assenza di congiure) le decisioni dei ministri del re in tutte le principali nazioni. Usurpazione del potere regale, tirannia e corruzione furono additati come effetti della scelta dei ministri unici. E la soluzione proposta fu sempre la stessa: la gestione collegiale del governo, la partecipazione delle aristocrazie, il ritorno alla 'tradizione'. Il ricorso ad incriminazioni per lesa maestà fu uno strumento in mano ai plenipotenziari per equiparare gli attacchi al governo e quelli ai sovrani; ma per altro verso la caduta dei favoriti fu accellerata dalla richiesta di processi, in cui spesso si mescolavano accuse di stregoneria. In Francia una sorte del genere toccò alla moglie di Concino Concini, Leonora Dori Galigai, dopo la morte di quest'ultimo; in Inghilterra al duca di Buckingham; in Spagna al conte-duca di Olivares, preso di mira per sua simpatia filogesuitica e soprattutto per l'appoggio dato ai *conversos* portoghesi, finanziatori delle guerre in cui era impegnata la Spagna del tempo. Sospettato di praticare la stregoneria, il *valido* fu chiamato in causa in un processo aperto inquisitoriale per l'indemoniamento collettivo di alcune religiose che ebbe origine nel 1626 in un monastero madrileno, quello di San Plácido, fondato da Jerónimo de Villanueva, suo braccio destro, legato a una delle donne implicate: Teresa Valle de la Cerda. E se le satire di Francisco Quevedo imputarono al conte-duca pratiche astrologiche e commerci con i diavoli (per avere un erede e dominare la mente di Filippo IV), il nome del *valido* comparve più volte durante le indagini aperte contro Villanueva dopo la disgrazia del ministro (1643), che morì prima della chiusura della lunga causa approdata in appello fino al Sant'Uffizio romano dove poi il conflitto con Madrid sulla causa si trascinò stancamente fino al 1660 (Puyol Buil 1993).

Anche l'Italia conobbe un caso del genere, nel Piemonte di Vittorio Amedeo I. Tra la primavera e l'estate del 1634, infatti, Margherita Roera, nobile decaduta e moglie di un ufficiale delle guardie della duchessa Maria Cristina di Francia, fu esorcizzata come energumena dal teologo domenicano Pietro Antonio Ballada, zio della donna e confratello dell'inquisitore di Torino, Girolamo Rebiolo. Era un caso di possessione come tanti se ne verificano in Piemonte e nella vicina Francia (le agitazioni di Loudun duravano ancora): salvo che Lucifero in persona venne ad annunciare, per bocca dell'indemoniata, che il duca era stato ammaliato dal suo ministro favorito, il presidente Lelio Cauda, conte di Balangero. Egli infatti, dopo avere firmato un patto con il diavolo, avrebbe ottenuto il dominio della volontà del duca, succubo dei desideri del funzionario-mago e di tre dei suoi collaboratori. Il principe dei diavoli suggerì perciò al sovrano, a nome della Vergine e di Gesù, di sostituire i ministri, pena la rovina dello Stato, e lanciò contro Cauda ripetute accuse di corruzione e di stregoneria che un pubblico avido di novità ascoltò con interesse. L'inquisitore si disse certo della reale presenza del diavolo, e aprì un procedimento contro Cauda; ma il duca, scettico e infastidito dal concorso di pubblico e dalle reazioni dei cortigiani, ordinò una serie di prove per smascherare la falsità dell'ossessione; prove che, condotte da medici ed esorcisti, portarono all'arresto della Roera, di Ballada e di Rebiolo. La carcerazione dei frati innescò una controversia con Roma, e presto si fece chiaro anche il retroscena della simulazione: due nobili nemici di Cauda avevano spinto Ballada a istruire la nipote perché infamasse i ministri, con l'assenso dell'inquisitore e forse del cardinale Maurizio, fratello del duca. Le condanne decapitarono il Sant'Uffizio della città, complice della montatura, e giunsero pochi mesi dopo lo scoppio di una guerra civile contro la reggente (succeduta al duca defunto, 1637) che vide in scena molti dei protagonisti dell'affare sul fronte degli oppositori (Lavenia 1996).

Censurare gli esorcisti, riconoscere gli indemoniati: dal Sette al Novecento

In queste pagine si è guardato suprattutto agli episodi eclatanti di possessione individuale e collettiva, ma le carte del Sant'Uffizio (e quelle della Congregazione dei Vescovi e dei Regolari) testimoniano di quanto il ricorso agli esorcismi fosse frequente in tutti i

ceti sociali. Li si ricercava quando si aveva il sospetto di un maleficio e si accusavano dei presunti colpevoli (nel 1663 sulla base delle parole di alcuni energumeni in Friuli fu linciata una strega, Gri 2001: 157), o più semplicemente nel caso di una malattia che si rivelava inguaribile e che portava a scegliere la rassicurazione dei riti della Chiesa (conditi spesso con medicinali benedetti) invece che la magia bianca dei praticoni e delle *vetulae*, o magari le cure ufficiali (si vedano i casi raccontati in Gentilcore 1992, Di Simplicio 2005). Così in un'epoca di 'pluralismo terapeutico', il controllo sulla medicina popolare (esercitato dai Protomedicati civili, ma anche dall'Inquisizione) si estese spesso alla sorveglianza sugli esorcisti abilitati dalle diocesi, o alla punizione di quanti scongiuravano senza autorizzazione violando il monopolio della Chiesa e del clero sulle *res sacrae*. La domanda di esorcismi, tuttavia, era tale che ne nascevano disordini e pratiche spericolate, come quelle che avvenivano all'altare della chiesa di Sant'Antonino a Sorrento, gestita dai padri domenicani e teatini accusati di ogni specie di superstizione davanti alle autorità ecclesiastiche. Difese dal vicerè di Napoli e censurate dagli inquisitori prima nel 1581-1584, poi tra il 1616 e il 1619 (nell'affare intervennero allora Roberto Bellarmino e Francisco Peña) e ancora negli anni Venti e Quaranta del Seicento, quelle pratiche, con ogni probabilità, non cessarono (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, N 4-l, Esorcismi e miracoli di Sorrento, cc. n. nn.). Il problema non erano solo i santuari, ma anche i tanti libri di scongiuri circolanti in Europa; manuali antichi e nuovi che, come denunciò Jean Baptiste Thiers nel *Traité des superstitions* (1679, successivamente esteso) erano infarciti di formule e pratiche superstiziose e di benedizioni non autorizzate che mettevano in ridicolo i riti della Chiesa impedendo quella che Lodovico Antonio Muratori avrebbe definito la 'regolata devozione'. Il vento era cambiato, il rigorismo aveva varcato le Alpi; e così all'inizio del XVIII secolo scattarono le proibizioni (che si estesero ai testi di Menghi), mentre le autorità diocesane fecero in modo di rafforzare il controllo sugli esorcisti a livello locale. Ma dopo quasi due secoli in cui la linea di altre Congregazioni (soprattutto quella dei Vescovi e dei Regolari) era stata in contrasto con il rigore del Sant'Uffizio (e con quello esercitato sulla stampa dall'Indice), l'intervento si rivelò tardivo (Lavenia 2005).

Le convulsioni e i riti degli esorcisti continuarono anche nel secolo dei Lumi e furono sfruttati persino dai giansenisti (Maire 1985), anche se con la diffusione dei dibattiti scientifici e filosofici l'uso pubblico degli esorcismi cessò di svolgere una funzione riconoscibile, e si passò dallo scetticismo gerarchico e paternalistico delle autorità ecclesiastiche al rifiuto della nascente opinione pubblica di credere agli spiriti diabolici sulla base della critica dell'entusiasmo e di una medicina che faceva proprio il razionalismo cartesiano dichiarando la sua autonomia dalla teologia tradizionale (Brambilla 2003, 2008). Più tardi, quando la Rivoluzione Francese sembrò costituire un attacco diretto contro la Chiesa di Roma, vittima della modernità, la presenza del diavolo e l'efficacia degli esorcismi tornarono a rappresentare un mezzo di propaganda religiosa diretto soprattutto alle fasce meno istruite dei fedeli. Nel 1858 il Concilio provinciale di Vienne disse che l'aumento del numero di indemoniati riscontrato dalle autorità ecclesiastiche andava inteso come un monito divino rivolto contro i nemici della fede cattolica che smentiva i pregiudizi della cultura positivistica. In Italia la paura del diavolo portò a una possessione collettiva di lunga durata a Verzegnis, nel Friuli (Gri 2001: 157). Dopo la fine dell'Ottocento le indagini di Sigmund Freud e più tardi lo sviluppo della psicanalisi (che hanno influito sulla lettura storica di episodi del passato) hanno interpretato le convulsioni attribuite al demonio come frutto di processi psichici (isteria, nevrosi) e la Chiesa ha reagito ribadendo che alcuni fenomeni dimostrano invece la reale presenza del diavolo (si veda per esempio Joseph De Tonquédec, *Les maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques*, Paris 1938). L'ala più tradizionale della Chiesa, del resto, ha continuato a sostenere che il demonio può impossessarsi dei corpi umani. Tuttavia il Concilio Vaticano II, voluto per aprire un dialogo tra la Chiesa e il mondo contemporaneo, ha avuto tra i suoi effetti quello di abolire l'ordine minore dell'esorcistato (1972). L'imbarazzo del clero conciliare nei confronti della materia diabolica è stato palese quando nel 1976 in Baviera Anneliese Michel, una giovane agitata dal 1968, è morta fra atroci sofferenze nonostante il ricorso ripetuto agli esorcismi. Un'inchiesta della magistratura tedesca ha coinvolto i sacerdoti chiamati in suo soccorso, ma la Chiesa ha dichiarato che la possessione di Anneliese è stata vera. Durante il pontificato di Giovanni Paolo II e in quello di Benedetto XVI Roma ha proclamato più volte che il diavolo esiste e che gli esorcismi della Chiesa hanno effetto. Di recente sono diventate celebri figure di esorcisti il vescovo africano Emmanuel Milingo, scomunicato per la sua condotta morale, e Gabriele Amorth, un prete modenese che ha dichiarato di avere guarito circa 70.000 indemoniati a partire dal 1986, anno in cui ha ricevuto l'incarico di scacciare i diavoli. Ma non abbiamo ancora alcuna ricerca che aiuti a comprendere bene come la materia della possessione sia stata ed è trattata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede.

(V. Lavenia)

Vedi anche

Alumbradismo; *Beatas*, Spagna; Cruz, Francisco de la; Demonologia; *Discretio spirituum*; Donne e Inquisizione; Esorcismo; Finzione di santità; Follia; *Instructio pro formandis processibus […]*; Maleficio; *Malleus maleficarum*; Medicina; Menghi, Girolamo; Muratori, Lodovico Antonio; Nider, Johannes; Pomponazzi, Pietro; Quietismo; San Plácido, processi nel monastero di; Scaglia, Deodato; Scaglia, Desiderio; Sollecitazione in confessionale; Stregoneria; Wier, Johann

Bibliografia

Alberro 1988, Almond 2004, Bellaver 1616, Brambilla 2003(a), Brambilla 2008, Brown 1981, Caciola 2003, Carmona 1988, Ceriotti-Dallasta 2008, Cervantes 1997, Clark 1997, Dall'Olio 2001(b), de Certeau 1970, Decker 2003, Delcambre-Lhermitte 1956, Del Col 2006, Di Simplicio 2005, Ferber 2004, Foa 1988, Galasso Calderara-Sodini 1989, Gentilcore 1992, Goddu 1980, Gri 2001, Herzig 2006(a), Kallendorf 2003, Lavenia 1996, Lavenia 1998, Lavenia 2005, Lavenia 2008, Lavenia 2008(c), Levack 1992, Lisón Tolosana 1990, Lombardi 2005, Maire 1985, Malena 2003, Mandrou 1968, Marshman 1999, Menghi 1576, Midelfort 1986, Midelfort 1989, Midelfort 1999, Midelfort 2005, Millar Carvacho 2007, Modica 2009, Monter 2007, Paolin 1996, Pérez de Valdivia 1590, Pérez de Valdivia 1977, Prosperi 1996, Prosperi 1999(d), Puyol Buil 1993, Romeo 1990, Romeo 1998, Roper 1994, Roscioni 2003, Sarrión Mora 2003, Schutte 1996, Schutte 2001, Sluhovsky 2002, Sluhovsky 2007, Sorensen 2002, Tedeschi 1991, Thiessen 2002, Thomas 1971, Walker 1981, Watt 2009, Weber 1993, Zambelli 1980, Zarri 2000, Zarri-Ori 2003

Possevino, Antonio - Antonio Possevino nacque a Mantova il 12 luglio 1553. In giovane età entrò al servizio del cardinale Ercole Gonzaga come suo segretario e precettore dei nipoti Francesco e Scipione. Nel 1559 lasciò però ogni incarico di corte per concentrarsi sullo studio e, influenzato dalle prediche del padre Benedetto Palmio e dall'amicizia con Achille Gagliardi e il fratello (prossimi a divenire gesuiti), maturò la decisione di entrare nella Compagnia di Gesù. Era studente al Collegio Romano quando il generale Diego Laínez lo inviò in Piemonte per ottenere dal duca Emanuele Filiberto il permesso di fondarvi nuovi collegi. Venne dunque coinvolto nel tentativo di conversione dei valdesi, ma la sua predicazione e una disputa con il pastore Scipione Lentolo non sortirono alcun effetto, tanto che il duca – con l'assenso del Pos-

sevino – si decise a inviare più di tremila uomini armati nelle valli sperando di raggiungere ugualmente l'obiettivo della conversione. Dopo un assedio che non portò i risultati sperati il duca firmò con i valdesi la pace di Cavour (5 giugno 1561) stigmatizzata dal gesuita, il quale commentò amaramente che «le cose delle valli» si erano ormai accordate «vergognosamente» (lettera dell'8 luglio 1561, in ARSI, *Opp. NN.* 324, f. 103*r*).

Dopo il soggiorno piemontese il gesuita passò in Francia, dove a Lione fu fatto prigioniero durante una rivolta degli ugonotti (1562), e vi risiedette per una decina di anni facilitando il riconoscimento della Compagnia (1565) e continuando la sua battaglia contro l'eresia. Dopo un breve intermezzo come segretario dell'Ordine (1573-1577), venne inviato in incognito da Gregorio XIII a Stoccolma presso Giovanni III Vasa, il quale sembrava sul punto di convertirsi al cattolicesimo. L'impresa ebbe esito negativo ma inaugurò un periodo intenso di missioni in terre di confine: nel 1578 fu nominato vicario apostolico per le missioni nordiche e la sua azione si estese dalla Polonia alla Transilvania fino alla Russia: ebbe infatti un ruolo di primo piano nella firma della tregua russo-polacca del 1582. Durante il soggiorno in Polonia, Possevino (con il nunzio Alberto Bolognetti) provò anche a convincere Fausto Sozzini a tornare nel grembo della Chiesa romana, sulla base di direttive del Sant'Uffizio, ma alla fine provocò la fuga da Cracovia dell'eretico senese, spaventato dalle minaccia di interventi giudiziari e dall'apertura di un processo inquisitoriale nel caso di un ritorno in Italia (1583). Possevino venne poi accusato di avere comprato voti per l'elezione a imperatore di Sigismondo Vasa e il papa lo richiamò in Italia. Si stabilì quindi a Padova dove compose le opere più importanti: la *Bibliotheca selecta* (Roma, 1593) – una sorta di Indice dei libri proibiti al positivo (mancavano autori come Erasmo, Jean Bodin e Machiavelli, contro cui polemizzò aspramente) con il compito «di ipotecare gli spazi mentali, saturando di scritti ortodossi il mercato, innalzando contro gli eretici muraglie di libri» (Biondi 2008b) – e l'*Apparatus sacer ad scriptores veteris et novi Testamenti* (Venezia, 1603). All'impresa, dopo un primo momento di diffidenza, collaborarono alcuni fra i più insigni gesuiti del tempo come Roberto Bellarmino, Christoph Clavius, Bernardino Rossignoli, Juan Azor. Tale impegno non impedì a Possevino di essere uno dei principali protagonisti di quella 'battaglia delle scritture' che oppose Roma alla Repubblica di Venezia in seguito all'Interdetto del 1606 – peraltro in disaccordo con il generale, come più volte gli era accaduto di essere. Impegnato nell'apostolato verso gli ebrei, nel 1598 si era infatti scontrato con Claudio Acquaviva a causa dell'esclusione dei neofiti dall'Ordine (votata dalla quinta congregazione generale), rivolgendosi anche a Clemente VIII affinché persuadesse la Compagnia a revocare tale norma: «Anco nelle nostre Costituzioni – scriveva – non volle [lo Spirito Santo] che nissuna geneaologia di predecessori o parenti heretici, nissuna di persone illegittime, nissuna di discendenti da Pagani, da Saraceni, da Hebrei [...], rendesse i suoi posteri indispensabili [...]. Si vede che nelle più sublimi dignità, et nello stato più perfetto, che è quel de' Vescovi, simili genealogie non cagionano indispensabilità, quando *ex causa* possono servire a Santa Chiesa. Né Gregorio XIII [...] si astenne di far Cardinali o Arcivescovi ch'erano discesi o da heretici o da hebrei» (lettera a Clemente VIII dell'11 ottobre 1603, in ARSI, *Congr* 26, f. 115*v*). Accusato a più riprese di essere di origine ebraica Possevino negò sempre anche se in alcune lettere resta in proposito una sottile ambiguità. Morì a Ferrara il 26 febbraio 1611.

L'operato di Possevino in Piemonte ha suscitato interpretazioni contrapposte. Se la storiografia protestante ha messo l'accento sul gesuita violento – pronto ad incitare Emanuele Filiberto a mandare i militari contro i valdesi – lo storico della Compagnia Mario Scaduto ha sostenuto che per Possevino la violenza rappresentò solo l'*extrema ratio* in una strategia di assedio all'eresia che considerava invece come strumenti prioritari la comunicazione della dottrina (con la diffusione, per esempio, del catechismo di Petrus Canisius) e l'intuizione del ruolo fondamentale della stampa e della propaganda. Ora, se è vero che le lettere edite da Scaduto mettono in evidenza la predilezione per la fondazione di nuovi collegi, grazie ai quali «si verrà intieramente ad assediare questi diavoli di heretici» (lettera del 14 febbraio 1560, in ARSI, *Opp. NN.* 324, f. 22*v*), e il primato da Possevino dato alla circolazione dei buoni libri, branditi come una vera e propria «spada contra gli adversari» (lettera del 28 aprile 1560, in ARSI, *Opp. NN.* 324, f. 40*r*), la violenza dei toni e la totale adesione a pratiche di tipo inquisitoriale non fanno certo di Possevino una figura moderata. Si può dire comunque che un'unica ispirazione comune leghi il missionario-diplomatico al bibliografo: quella appunto di combattere l'eresia soprattutto attraverso un lavoro di persuasione e di propaganda che vide nella fondazione di collegi *ad limina* e nella stesura di opere come la *Bibliotheca Selecta* gli strumenti prioritari per l'affermazione di un modello di Chiesa militante impregnata dei valori della Controriforma.

(S. Pavone)

Vedi anche

Biblioteche e censura libraria; Bolognetti, Alberto; Censura libraria; Gagliardi, Achille; Gesuiti, Italia; Interdetto contro Venezia; Lentolo, Scipione; Machiavelli, Niccolò, e machiavellismo; Roberto Bellarmino, santo; Sozzini, Fausto; Valdesi di Piemonte

Fonti

ARSI, *Opp. NN.* 324, Antonio Possevino, *Epistolæ* (lettere dal Piemonte: ff. 1*r*- 125*v*); *Opp. NN.* 336-338: Antonio Possevino, *Annales quinquaginta annorum*

ARSI, *Congr.* 26, f. 115*v*: lettera di Antonio Possevino a Clemente VIII, Venezia, 11 ottobre 1603

Bibliografia

Balsamo 2006, Biondi 2008(b), Bolognetti 1923-1950, Donnelly 1986, Dorigny 1759, Scaduto 1959

Postel, Guillaume - L'umanista senz'altro più originale della sua generazione (ca. 1510-1581), dal sapere universale nutrito di ermetismo e di cabbala cristiana, curioso per ogni esperienza spirituale, non poteva non attirare l'attenzione del Sant'Uffizio durante i suoi soggiorni in Italia. A Venezia, nel 1547, il suo incontro con la Madre Zuana, donna illetterata in cui egli vede la nuova Eva, imprime una svolta alla sua vita la quale è confermata dall'esperienza d'«immutazione» vissuta nel 1551, quando gli sembra di morire e di resuscitare ricevendo lo spirito di Madre Zuana, morta nel 1549 mentre Postel si trovava in Oriente. In questi anni, l'umanista annuncia il ritorno all'unità religiosa dell'umanità raccolta intorno a un cristianesimo rinnovato in un senso puramente spirituale, e difende un gallicanesimo aggressivo che finisce per procurargli l'ostilità della Sorbonne. Nel 1553 Postel lascia la Francia per Basilea, Venezia e Vienna. Denunciato in quanto eretico pericoloso, in particolare da Ambrogio Catarino Politi, egli cerca di ottenere un attestato di ortodossia dal Sant'Uffizio recandosi a Venezia nel gennaio del 1555. Il tribunale veneziano, dal canto suo, lo accusa di numerose eresie, in particolare di negare la divinità di Cristo e l'immortalità dell'anima, accuse dalle quali Postel si difende con veemenza. Quando i giudici gli chiedono di abiurare, l'umanista oppone loro la convinzione di essere ispirato dallo Spirito. Le apologie fornite al tribunale aggravano la sua posizione rivelando un radicalismo spiritualistico che, secondo i giudici, mette in discussione numerosi aspetti del dogma, per esempio la necessità del battesimo per la salvezza. Postel evita una condanna a morte grazie alla radicale incomprensione che il suo discorso profetico suscita nel tribunale. La sentenza, pronunciata il 17 settembre 1555, lo definisce «insanum, dementem et delirantem» e lo condanna alla prigione a vita a Roma. Postel è consegnato alle autorità romane

nel novembre ed è detenuto prima a Ravenna e poi nella prigione romana di Ripetta, da cui viene liberato durante la sommossa che segue alla morte di Paolo IV, il 18 agosto 1559. Secondo una testimonianza di un compagno di detenzione ebreo, nella prigione egli recitava le proprie preghiere in ebraico. Tornato in Francia dopo qualche anno di vagabondaggio, Postel finisce la sua vita rinchiuso nel monastero di Saint Martin des Champs per ordine delle autorità francesi, le quali non più dei giudici veneziani potevano tollerare le profezie del «dotto e folle Postel».

(A. Tallon)

Vedi anche
Cabbala; Catarino, Ambrogio; Francia, età moderna; Gallicanesimo; Venezia

Fonti
ASVe, S.U. *Processi*, b. 12

Bibliografia
ILI, Kuntz 1988, Secret 1965, Secret-Weil 1987, Stella 1968

Poza, Juan Bautista - Gesuita spagnolo, nacque nel 1588 a Bilbao (Vizcaya) e morì a Cuenca nel 1659. Si mise in rilievo per la sua notevole produzione intellettuale e per essere diventato negli anni Trenta del Seicento il centro focale delle lotte politiche nella Corte di Madrid. Suo padre fu Andrés de Poza, giurista, matematico, cosmografo, filologo e ufficiale dell'amministrazione di Filippo II nei Paesi Bassi, dove visse in contatto con i circoli umanisti della seconda metà del XVI secolo. Il figlio, Juan Bautista, fece ingresso nella Compagnia di Gesù nel 1603. Studiò nel Collegio gesuitico di Alcalá de Henares, dove insegnarono grandi professori come Gabriel Vázquez, Francisco Suárez e Juan de Mariana. Iniziò a insegnare nel 1613 a Madrid come professore di Retorica. Insegnò Teologia e Filosofia ad Alcalá, Sacra Scrittura a Murcia ed ebbe la cattedra di Etica nei Reales Estudios del Colegio Imperial di Madrid. Ebbe un ruolo eminente nella difesa di questo centro contro i suoi concorrenti, le Università di Alcalá, di Valladolid e soprattutto di Salamanca. Nella sua prima lezione, edita con il titolo *De Placitis Philosophorum* (1629), sistematizzò la storia della filosofia, spiegata in lingua castigliana e con un significativo grado di distanziamento dalla corrente scolastica, allora dominante.

Negli anni Venti del XVII secolo partecipò intensamente ai circoli cortigiani divenendo uno stretto collaboratore del *valido* di Filippo IV, il conte-duca di Olivares, e dei membri del suo governo. Le sue idee innovative relative alla morale e alla politica rovinarono però la sua carriera. Fu accusato di introdurre il machiavellismo a corte e appare menzionato nella satira di Francisco de Quevedo *La Isla de los Monopantos* come il principale ispiratore di questa corrente sotto l'anagramma di *Pacas Mazo*. Fu così vittima delle lotte tra gli Ordini religiosi che si verificarono in quegli stessi anni, in special modo tra domenicani e gesuiti. I suoi detrattori lo accusarono di gravi delitti. La sua polemica opera sul mistero dell'Immacolata Concezione, l'*Elucidarium Deiparae*, fu denunciata alle autorità e nel 1628 fu proibita dalla Congregazione romana dell'Indice. Per la reazione di Poza alla censura romana (a cui rispose con una serie di *pamphlets* polemici in cui contestò la potestà dell'Indice di giudicare delle novità teologiche) tra il 1628 e il 1632 vennero proibite tutte le sue opere, inclusa la celebre *Práctica de bien morir*, tradotta in italiano nel 1631 ma pseudonima. La gravità del caso spinse Urbano VIII a intervenire, facendo chiamare Poza a Roma. Filippo IV tuttavia proibì che uscisse dalla Spagna. L'Inquisizione spagnola iniziò ai suoi danni un doloroso processo che si svolse tra il 1633 e il 1637, nel quale Poza decise di difendersi da solo scrivendo numerosi interventi in cui espose le sue idee. Il suo sforzo e lo scandalo che circondò tutta la questione mise in agitazione la Compagnia di Gesù, per la quale Poza divenne un personaggio scomodo. Nonostante la sua assoluzione si ritirò a vivere a Navalcarnero, località vicina a Madrid, e poi a Cuenca, dove morì, lasciando un manoscritto sulla vita di san Giuliano, patrono della città.

(J.I. Pulido Serrano)

Vedi anche
Gesuiti, Spagna; Immacolata Concezione; Indici dei libri proibiti, Roma

Bibliografia
Ceyssens 1963, DHCJ, ILI, Pulido Serrano 2002

Practica Inquisitionis - La *Practica Inquisitionis heretice pravitatis* è un trattato redatto da Bernard Gui, inquisitore di Toulouse dal 16 gennaio 1307 al 24 luglio 1324. Cominciata verso il 1321, l'opera si riallaccia all'abitudine di fornire a tutti i giudici le regole pratiche da seguire. Essa fu terminata nel 1324 e composta ad uso degli inquisitori di Toulouse e di Carcassonne. La volontà di Gui fu non solo quella di aiutare i confratelli nella persecuzione dell'eresia nella Francia del Sud, ma anche di proporre uno strumento utile a istruire una procedura inquisitoriale secondo delle regole, alleggerendo la mole di lavoro dei futuri colleghi. La *Practica* è suddivisa in cinque parti: la prima raccoglie trentotto formule riguardanti la citazione e la cattura degli eretici, a cui segue una seconda parte che contiene cinquantasei atti sulla grazia o sulle pene; alcuni modelli di sentenze compongono la terza parte del manuale; le due parti finali sono dedicate alle funzioni dell'inquisitore, ai suoi poteri e alla loro estensione, ai testi che regolano la sua attività e quella del tribunale. Il trattato espone anche le presunte credenze e i presunti riti degli eretici: catari, valdesi, pseudoapostoli o beghini; e fornisce un quadro approfondito di ciò che veniva considerata a quel tempo la dissidenza religiosa, come pure dei metodi per scoprirla e combatterla. Numerose pagine sono dedicate agli ebrei convertiti e relapsi, come pure agli stregoni e agli invocatori di spiriti demoniaci e divini. Nonostante il fatto che il manuale più antico a uso degli inquisitori sia opera dell'inquisitore Bernard de Caux (1248), la *Practica* è il primo trattato teorico e pratico in cui tutti i documenti riguardanti l'istituzione e il suo funzionamento sono stati raccolti come in un repertorio. Nonostante il disordine apparente e uno stile privo d'eleganza, la *Practica* fotografa l'esperienza di un inquisitore, integrata con riferimenti giuridici e con il rimando alle principali decretali, il tutto secondo uno spirito che dà una visione d'insieme della giustizia inquisitoriale nella Linguadoca all'inizio del XIV secolo.

Parecchi manoscritti medievali e moderni riprendono il contenuto o estratti del manuale di Bernard Gui (es. la Collection Doat della BNP). Le più antiche versioni a noi pervenute e oggi note sono conservate a Toulouse (mss. 388 e 387 della Bibliothèque Municipale). Nel 1886 apparve la prima edizione critica del testo, quella di Célestin Douais, seguita nel 1926-1927 da quella di Guy Mollat, più volte ristampata, che tuttavia riporta essenzialmente la quinta parte del testo.

(L. Albaret)

Vedi anche
Bernard de Caux; Douais, Célestin; Gui, Bernard; Manuali per inquisitori; Toulouse

Bibliografia
Albaret 2001, *Bernard Gui* 1981, Dondaine 1947, Errera 2002, Gui 1886, Gui 1926-1927

Precetto penale - Il precetto indica una prescrizione non ge-

nerale, come quella della legge canonica, ma particolare, diretta a un singolo individuo; per poter comminare un precetto occorre avere giurisdizione nel foro esterno, quale è ordinariamente posseduta dal vescovo e dal parroco. Essendo fondato secondo la teoria canonica sul potere di giurisdizione, il precetto dovrebbe ottenere esecuzione per via giudiziaria; ma caratteristica dell'ordine in forma di precetto è al contrario di poter esser reso esecutivo per via amministrativa o sommaria, senza le procedure formali e le garanzie del processo. Il precetto assume rilevanza penale quando è comminato sotto pena di scomunica nella forma *latae sententiae* o *ipso facto*. Si tratta dell'accezione più anomala della scomunica, in quanto vi si confondono l'atto ordinativo e la sua esecuzione, il processo e la sentenza; vi si suppone che il giudizio sia reso esecutivo da Dio stesso, il cui occhio onnisciente non solo vede e punisce i peccatori, ma lo fa secondo le definizioni dei giudici-sacerdoti. La scomunica *latae sententiae* non deve quindi diventare esecutiva per via di processo, rispettando i criteri di prova e le garanzie per gli imputati, ma si ritiene operativa dal momento stesso in cui si è prodotta la trasgressione, anche in via retroattiva e in modo immediato – in sostanza, con efficacia di tipo magico-automatico. Il precetto penale è stato quindi oggetto di un prolungato dibattito all'atto della sua recezione nel Codice di Diritto Canonico del 1917, per le diverse accezioni e gli effetti che il suo doppio ruolo comporta: infatti è insieme minaccia di una pena e sentenza sommaria, consente di infliggerla, dichiarandola al tempo stesso già incorsa. Per questo era difficile sostenere, come si tentò di fare, che il precetto penale fosse assimilabile alla sentenza giudiziaria. Tanto che il precetto è stato abolito nel nuovo Codice del 1985 (Chiappetta 1986: 552).

Ma il precetto penale fu assai diffuso e di uso frequente soprattutto tra i parroci, come strumento di polizia per disciplinare i fedeli, dalla Controriforma a tutta l'età moderna. La norma, tratta da un versetto evangelico (*Mt*, 18, 15 sgg.) secondo cui la scomunica non doveva essere promulgata che dopo tre ammonizioni, veniva applicata nell'avviso o monitorio di scomunica, nel quale erano riunite le tre successive ammonizioni, e minacciava gli effetti di pena della scomunica (la sospensione dei diritti civili) per ottenere la sottomissione. Le 'censure' ecclesiastiche, nella forma di monitorî con minaccia di pena, rogati con atto notarile dalla cancelleria vescovile, erano già in uso prima del Concilio di Trento; ma furono i canoni conciliari a decretarne lo sviluppo, e a mettere in mano ai giudici – parroci, vicari foranei, vicari vescovili *in spiritualibus*, vicari dell'Inquisizione – integrazioni efficaci dell'arma 'spirituale', dotandoli di un vero e proprio potere di polizia. I parroci, i vicari foranei, i vescovi nel corso delle visite pastorali potevano minacciare o colpire di scomunica i peccatori notorî in base alla sola 'pubblica voce e fama'. L'idea dell'esecutività automatica della scomunica, sommandosi a quella della notorietà del reato, consentiva ai titolari della giurisdizione di foro esterno di punire per vie sommarie o di polizia: così agivano i vescovi durante le visite sinodali, e i parroci escludendo *motu proprio* dalla comunione pasquale chi ritenessero un peccatore 'scandaloso'. Questi monitorî di scomunica consentivano di procedere contro i reati morali come casi riservati, quando erano commessi da peccatori 'pubblici e scandalosi'; e potevano tradursi sia in un impegno su cauzione, sia in un mandato d'arresto. Se il peccato era considerato notorio, contro le/gli scandalose/i si procedeva all'ingiunzione di non frequentare il /la tale, di star lontani da casa sua, e analoghe intimazioni erano fatte al peccatore perché cessasse la sua condotta 'disonesta'.

Il precetto imponeva all'ammonito di impegnarsi ad abbandonare il peccato, sottoscrivendo un atto notarile corredato da una cauzione in denaro o dalla fede di un garante (*cautio de satisfactione*), oppure lo minacciava direttamente, se non obbediva, di una pena d'ammenda o di carcere. Di tal genere appare ad esempio «l'ordine perentorio di astenersi da frequentazioni scandalose» ingiunto a una moglie trentina, insidiata da un vicino di villaggio, «sotto pena di incarcerazione». Ne faceva uso anche un vicario foraneo del bolognese nel 1580, contro una donna «disonesta e sboccata nel parlare», facendole notificare dal suo messo, su denuncia del parroco, il «comandamento» di ravvedersi «sotto pena di prigione» (Dall'Olio 1999: 429). Nel 1642 a Taranto l'arcivescovo non solo usava il precetto penale («mandamus sub poena excommunicationis latae sententiae ac carceris nostro arbitrio») per procedere con i suoi «cursori» all'arresto di vagabondi e si zingare, ma chiariva ai curati che anche la frequenza alla dottrina cristiana si poteva imporre «ricorrendo al carcere contro i renitenti».

Il precetto penale si poteva quindi usare contro ogni genere di pubblici peccatori, obbligandoli ad assumere l'impegno scritto di abbandonare la cattiva condotta con la minaccia di procedere sommariamente, per atto esecutivo di polizia, contro chi, 'ostinato', non si ravvedesse. La 'censura' o monitorio di scomunica, sotto minaccia di pene d'ammenda o carcere (il carcere commutava la multa per chi non poteva pagare), divenne strumento per procedere *ex officio* soprattutto contro i reati morali, minacciando con il precetto penale coloro (soprattutto donne) che si comportavano da peccatrici 'scandalose' o 'notorie', denunciate per tali da 'pubblica voce e fama'. Infine, se né il precetto penale come precetto di buona condotta (in questa funzione, assai simile alla *recognizance* usata dai *Justices of the Peace* in Inghilterra dalla prima età moderna), né la sua traduzione in arresto ottenevano la sottomissione e conversione del 'pubblico peccatore', l'ostinazione poteva diventare fondamento per il 'sospetto' d'eresia, e quindi indurre i parroci, come pubbliche autorità tenute per dovere d'ufficio a denunciare i sospetti, a rivolgere una denuncia all'inquisitore contro gli 'ostinati'.

(E. Brambilla)

Vedi anche
Casi riservati; Scomunica

Bibliografia
Brambilla 2003, Brambilla 2007(a), Chiappetta 1986, Dall'Olio 1999, Di Simplicio 2005, Paillot 1965, Shoemaker 1991

Preti operai - Alle origini della storia dei preti operai vi sono un libro scritto da due assistenti delle associazioni giovanili delle *banlieues* e le preoccupazioni del cardinale di Parigi, Emmanuel Suhard, angosciato dal muro di separazione che riteneva si fosse elevato tra la Chiesa cattolica e la classe operaia. Fatto stampare dallo stesso Suhard e apparso nel 1943, il libro sollevò immediate discussioni e polemiche, a partire dal titolo stesso: *La France pays de mission?* Gli autori, Henri Godin e Yvan Daniel, erano stati incaricati dal cardinale di immaginare la costituzione di un gruppo di preti che si dedicasse specificamente a evangelizzare i lavoratori. Nato dopo un periodo di preparazione al quale collaborano alcuni dei più noti teologi del tempo, tale gruppo prenderà il nome di *Mission de Paris*, perché nato nella regione parigina con scopi diversi da un'altra istituzione, la *Mission de France*, sorta per ovviare alla diseguale distribuzione del clero sul territorio nazionale. La morte improvvisa di Godin (16 gennaio 1944) non frenò il movimento, grazie alla costituzione della *Mission* e grazie anche al fatto che le preoccupazioni di cui era espressione erano ugualmente sentite in altri ambienti, in particolare dai preti delle parrocchie che operavano in quartieri operai e dalla JOC (Jeunesse Ouvrière Chrétienne), organizzazione nata in Belgio e fortemente sviluppatasi in Francia negli anni Trenta (vi avevano fatto parte Godin e Daniel).

La *Mission de Paris* fu presto portata a rivedere i metodi di apostolato. Dalle grandi manifestazioni di massa, dagli incontri con gli operai all'uscita dalle fabbriche, nella metropolitana e sui treni, si passò alla condivisione di vita negli alloggi, nei quartieri. La

richiesta fatta al cardinale di andare a condividere anche le condizioni di lavoro fu quasi automatica: come far nascere la Chiesa in un ambiente nuovo, senza assumere l'elemento costitutivo di tale ambiente di vita, il lavoro salariato? Un elemento che fece maturare tale orientamento fu anche il ritorno dalla Germania, alla fine della guerra, di quei preti che vi erano stati deportati o erano stati mandati al lavoro obbligatorio. Tra il 1944 e il 1946, con l'autorizzazione del cardinale di Parigi, alcuni preti vissero brevi periodi di lavoro in fabbrica, rendendosi conto della necessità di una scelta definitiva. Le condizioni di vita erano certo diverse: alcuni facevano parte di Congregazioni religiose e vivevano in comunità, altri provenivano dalle parrocchie, altri ancora vivevano nelle periferie, da soli o con dei laici. Diverse erano anche le condizioni di lavoro, nelle fabbriche o nei grandi cantieri aperti per costruire dighe o centrali elettriche; in questi casi, i preti condivideranno integralmente la vita degli operai nei grandi baraccamenti costruiti sul posto. Alcuni sacerdoti assunsero ruoli sindacali – anche nei sindacati legati alla sinistra – sollevando discussioni e preoccupazioni nell'autorità ecclesiastica; tuttavia ciò che sollevò maggiore preoccupazione (e scandalo) fu la trasformazione di alcuni preti in preti operai, divenuti operai nella mentalità, nei metodi di lotta, nel linguaggio e nell'aspetto esteriore. Queste trasformazioni e la partecipazione attiva alle lotte sindacali diedero origine alle due maggiori obiezioni sollevate contro i preti operai: di diventare facile preda del marxismo proprio mentre da Roma veniva comminata (luglio 1949) la scomunica contro i comunisti, e di mettere in causa la dottrina tradizionale del sacerdozio, che identificava il prete con l'operare tutto interno alla Chiesa e che era fondata su una concezione sacrale e cultuale del sacerdozio.

Le polemiche furono anche accresciute dalla pubblicazione nel 1952 di un romanzo di Gilbert Cesbron, *Les saint vont en Enfer*. Pur animato dalle migliori intenzioni, l'autore finiva per dare dei preti operai una visione eroica ma caricaturale che non corrispondeva alla realtà. Iniziò così il graduale disimpegno da parte dei vescovi e dei superiori religiosi nei confronti dei loro preti operai; un disimpegno spesso sollecitato da Roma che cominciò a suggerire provvedimenti restrittivi: si proibì ai seminaristi di lavorare in fabbrica nelle vacanze estive, si limitarono le attività della *Mission* e infine si giunse alla decisione da parte dei superiori, nell'agosto 1953, di proibire ai religiosi delle loro Congregazioni il lavoro in fabbrica. All'inizio del 1954, su richiesta esplicita della Curia romana, i vescovi inviarono ai loro preti operai un *ultimatum*: tutti avrebbero dovuto abbandonare il lavoro entro il I marzo e a nessuno sarebbe stata concessa la riduzione allo stato laicale. La lettera provocò vere tragedie, che si consumarono tra contrasti, rotture e crisi interiori dolorosissime. Metà dei neppure cento preti operai ubbidirono all'ingiunzione, gli altri scelsero strade diverse, nella fedeltà a quella classe alla quale erano stati inviati dal cardinale Suhard. Anche diversi teologi, fra i quali alcuni molto noti, come Yves Congar e Marie-Dominique Chenu, dovettero abbandonare i loro compiti di insegnamento e subire un vero e proprio esilio. Tra le cause delle censure vi era anche il fatto che avevano voluto difendere le scelte, ma soprattutto il sacerdozio, dei preti divenuti operai.

Nel luglio 1959, in seguito a una richiesta proveniente dalla Francia in vista di una possibile ripresa dell'esperienza, giungeva la risposta, sotto forma di lettera inviata dal Sant'Uffizio al cardinale di Parigi, Maurice Feltin, che poneva la parola fine a quella vicenda: «La Santa Sede – scriveva il cardinale segretario Giuseppe Pizzardo su «Le Monde» del 15 settembre 1959 – ritiene che il lavoro in fabbrica o in cantiere è incompatibile con la vita e le obbligazioni sacerdotali» (cit. in Barra-Guasco 1967: 231). Pochi anni dopo, il Concilio Vaticano II, nel decreto su *Il ministero e la vita sacerdotale*, avrebbe affermato che, con l'approvazione dell'autorità competente, i preti potevano svolgere in certi casi un lavoro manuale, «condividendo le condizioni di vita degli operai» (CŒD). La ripresa del movimento ebbe luogo in Francia, sotto la diretta responsabilità dell'episcopato francese, e in qualche altro paese. Anche in Italia, dopo la scelta pionieristica fatta da don Sirio Politi, tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta del Novecento alcuni preti avrebbero deciso, tra le perplessità e spesso le critiche, anche da parte dei vescovi, di diventare lavoratori salariati. La situazione ecclesiale, i modelli di evangelizzazione, le stesse condizioni di vita e le organizzazioni della classe operaia erano però molto cambiate. In sostanza si potrebbe dire che le vicende francesi che si concludono nel 1954 avevano posto termine a quella che si può considerare la prima esperienza dei preti operai.

(M. Guasco)

Vedi anche
Comunismo; Concilio Vaticano II; Congar, Yves

Bibliografia
Barra-Guasco 1967, CŒD, Crespi 1985, Godin-Daniel 1943, Huret 1993, Leprieur 1989, Margotti 2000, Poulat 1999

Prierias v. *Mazzolini, Silvestro*

Primato pontificio - La teologia cattolica definisce in tal modo il potere supremo in materia di giurisdizione, di rappresentanza e di magistero (l'infallibilità *ex cathedra*) che il papa esercita nella Chiesa apostolica, nelle vesti di successore di Pietro. Questa funzione è considerata di origine divina: il suo esercizio appare cioè fondato sul 'mandato' affidato da Gesù a Pietro nei passi evangelici detti 'della promessa' (*Mt* 16, 16-18; *Lc* 22, 31; *Gv* 21, 15). Il primato pontificio si fonda dunque sulla primazia di Pietro sugli apostoli; e la teologia contemporanea lo definisce come un 'servizio' o ministero finalizzato all'unità dell'episcopato e, nel contempo, al mantenimento dell'unità della fede e della comunione dei fedeli (Concilio Vaticano II, costituzione dogmatica *Lumen Gentium*). La definizione, da parte della Chiesa cattolica, del primato pontificio come dogma, cioè come verità immutabile della fede sancita dalla Rivelazione, è affermata per la prima volta nella costituzione dogmatica *Pastor Aeternus* (Concilio Vaticano I, 1870). La riflessione intorno ai passi evangelici della promessa e al ruolo esercitato dal papa nella Chiesa universale ha tuttavia un percorso storico antico e controverso, i cui momenti chiave sono legati da un lato alle diverse interpretazioni date alla questione della successione apostolica dei vescovi, dall'altro alla tensione istituzionale tra la natura collegiale propria dell'ordine episcopale e l'importanza storica assunta al suo interno dal vescovo di Roma nella sua qualità di successore di Pietro e dunque di 'vicario di Cristo'.

Le prime testimonianze significative dell'affermazione di un ruolo principale della sede di Roma nella definizione dell'eresia sono rintracciabili a partire dal IV secolo, nelle grandi dispute teologiche all'epoca dell'impero constantiniano; tuttavia, almeno fino a Gregorio Magno (590-604), che nel corso di un contrasto con il patriarca di Costantinopoli nega la liceità del titolo di vescovo universale, definendo anticristo chiunque intenda attribuirselo, l'influenza assunta da Roma in ambito spirituale e istituzionale non sembra accompagnarsi a riconoscimenti particolari nei riguardi del suo vescovo. A Roma viene accordato solo un 'primato d'onore' rispetto ai patriarcati: la concordia con la sede romana viene infatti giudicata 'necessaria' alla realizzazione della comunione ecclesiale. Tale primato riflette, sul piano storico, il ruolo decisivo assunto dal vescovo di Roma nei Concili che segnarono il contrasto teologico e spirituale tra Chiese d'Oriente e Chiesa d'Occidente, in particolare la controversia sulle immagini (730-843) e lo scisma di Fozio (860-880). La costruzione teologica del primato pontificio segna invece una reazione al processo di regionalizzazione della Chiesa occidentale nei secoli IX e X. In

© Scuola Normale Superiore Pisa

un periodo di forte instabilità della sede romana, infatti, il potere assunto dal Sacro Romano Impero in ambito spirituale determinò un indebolimento delle strutture sinodali e del collegamento tra le sedi episcopali.

È soprattutto a partire dal pontificato di Gregorio VII (1073-1085) e dal suo conflitto con l'imperatore Enrico IV che la lotta per la 'libertà della Chiesa' portò a una ridefinizione dell'organizzazione gerarchica dei poteri all'interno della cristianità. Nel *Dictatus Papae* (1075) di Gregorio VII, in nome del fatto che «la Chiesa romana è stata fondata solo dal Signore» (1), viene proclamato che solo il vescovo di Roma «merita di essere chiamato universale» (2), «può deporre o assolvere i vescovi» (3), «può portare le insegne imperiali» (8), «può deporre gli imperatori» (12) e «non può essere giudicato da nessuno» (19). La visione teocratica di Gregorio VII obbedisce a quella che è stata definita una 'mistica di Pietro', una spiritualità incentrata nell'identificazione dell'immagine papale con quella dell'apostolo. Nel contempo tale visione, affermando l'autonomia giurisdizionale dei poteri ecclesiastici rispetto a quelli politici, sottolinea la priorità spirituale e di funzione della Chiesa romana e dei suoi rappresentanti per il mantenimento di un ordine 'giusto' nella cristianità, un ordine cioè che sia funzionale all'economia della salvezza a cui le realtà terrene devono obbedire. Nell'epoca successiva, il consolidamento dell'idea di primato pontificio nella riflessione di canonisti e teologi accompagna la crescita graduale della centralizzazione romana, testimoniata dall'organizzazione di una Curia pontificia; l'ecclesiologia si orienta ormai alla valorizzazione della pienezza della potestà papale (*plenitudo potestatis*) secondo le immagini, correnti dal XIII secolo, della 'monarchia' del papa, e del papa come «principe non legato alle leggi» (*princeps legibus solutus*): se in materia di diritto divino il papa è depositario e interprete della tradizione, in materia ecclesiastica egli può disporre liberamente della legge per l'esercizio delle sue funzioni di governo. Con il pontificato di Bonifacio VIII (1294-1303) la concezione della pienezza di potestà del papa viene portata a compimento sul piano teorico: la sua visione teocratica si afferma, oltre che nello scontro politico che lo oppone ai sovrani di Francia, anche sul piano rituale (con l'indizione del Giubileo romano del 1300) e su quello simbolico (adozione della doppia corona per la tiara pontificale). Il trasferimento della sede papale e della corte pontificia da Roma ad Avignone sotto Clemente V (1305-1314) e per buona parte del secolo XIV, segna un indebolimento politico del papato, sempre più legato agli interessi francesi, ma determina il rafforzamento della centralizzazione pontificia in materia beneficiaria. La concezione della monarchia papale viene tuttavia messa duramente alla prova nel corso della crisi interna alla Chiesa occidentale rappresentata dal Grande Scisma (1378-1417), che si apre con il ristabilimento della sede papale a Roma in seguito all'elezione di Urbano VI (1378-1389). A tale elezione, invisa dai cardinali francesi, fu opposta quella dell'antipapa Clemente VII (1378-1394), che stabilì la sua sede ad Avignone. Per quarant'anni i due eletti e i rispettivi successori rivendicarono il proprio buon diritto al papato; e il perdurare del conflitto politico e giuridico tra l'obbedienza romana e quella avignonese favorisce allora lo sviluppo del conciliarismo.

Tale visione ecclesiologica tende nel suo insieme a definire i limiti della pienezza di potestà del papa e del primato romano in nome di una collegialità insita nelle origini apostoliche della Chiesa e di cui i Concili sono l'espressione privilegiata. Nel pensiero dei conciliaristi, la soluzione conciliare (*via concilii*) è l'unica legittimata a far uscire la cristianità dallo scisma. Il Concilio di Pisa (1409), indetto da cardinali delle due obbedienze, dichiarò deposti i papi in carica, giudicati ambedue eretici e scismatici a causa del fatto che la loro presenza nuoceva alla comunione ed all'unità della Chiesa; venne così eletto un nuovo papa, Alessandro V (1409-1410), al quale di lì a poco succedette Giovanni XXIII (1410-1415). I papi precedenti rifiutarono però di accettare la decisione del Concilio. Un nuovo Concilio, indetto a Costanza (1414-1418), con gli auspici dell'imperatore Sigismondo, arrivò a chiudere lo scisma, dopo un percorso assai controverso sul piano diplomatico e giuridico. Il decreto *Haec Sancta* (1415), proclamando l'origine divina dell'autorità conciliare, stabilì la superiorità del Concilio sul papa; in nome di questa autorità, i papi delle diverse obbedienze furono deposti o accettarono di dare le dimissioni. Venne inoltre stabilito che i nuovi eletti avrebbero indetto periodicamente un Concilio; in tal modo, il governo della Chiesa rientrava tra le competenze conciliari e non solo papali. Il nuovo papa Martino V (1417-1431), che accettò i decreti di Costanza, stabilì nuovamente la sede papale a Roma. Con la fine dello scisma d'Occidente, la riorganizzazione politica e istituzionale del papato favorì la ripresa della riflessione sulla monarchia papale; si apre così un periodo di tensioni teologiche e di contrasti politici tra i difensori delle teorie conciliari e i sostenitori del primato del papa sul Concilio. Tali tensioni furono cruciali durante il Concilio di Basilea (1431-1447), quando Eugenio IV, contando su una minoranza di conciliaristi moderati e facendosi forte di una possibilità d'accordo con le Chiese d'Oriente, che desideravano una sede più vicina in vista delle trattative, impose il trasferimento del Concilio a Firenze. La maggioranza dei padri di Basilea disconobbe la decisione e depose il papa, eleggendo al suo posto Felice V (1439-1449). Il conflitto, che opponeva ormai due papi e due Concili, durò dieci anni e si concluse con le dimissioni di papa Felice e la rielezione, da parte del Concilio, del papa regnante Niccolò V (1447-1455). Nella seconda metà del secolo XV, il radicamento del sistema romano intorno agli uffici della Curia e alla corte pontificia segna l'affermazione della Roma papale come centro della cristianità, nella pratica di governo della Chiesa e nello sviluppo culturale e artistico.

Benché perdente, la visione conciliarista, nelle sue diverse accezioni, influenzò profondamente il dibattito successivo sul ruolo del papato; il Concilio di Costanza e il decreto *Haec Sancta* rappresentano così un momento cruciale della riflessione sulla collegialità nella Chiesa cattolica, sul piano sia storico sia ecclesiologico, entrando anche nell'arsenale polemico di quanti si opporranno alla visione forte del primato pontificio che si consoliderà durante l'epoca moderna. Nel corso del secolo XVI infatti, con l'affermazione della Riforma protestante e la conseguente divisione confessionale, il dibattito si radicalizza. La negazione del primato pontificio da parte dei riformatori, in primo luogo Martin Lutero, scaturisce da una visione ecclesiologica comune alla teologia protestante e che distingue tra una Chiesa invisibile, nella quale si realizza la fedeltà al Vangelo, e la Chiesa visibile, che nella sua realizzazione storica può divenire infedele e corrotta. Nelle opere di controversia protestanti, la natura intrinsecamente anticristiana del papato, che rappresenta, nella sua dimensione istituzionale, l'Anticristo (cfr. 2 *Tes* 2, 4 e *Ap* 13, 5), viene sostenuta grazie a un'esegesi che nega l'origine divina del primato pontificio e grazie ad argomenti storici e filologici che sottolineano l'interruzione della successione apostolica da parte della sede romana. La polemica antiromana dei riformatori, che mira a refutare il principio stesso della potestà papale e della sua autorità dottrinale, conosce ampia circolazione grazie anche a una produzione religiosa di genere assai vario (*Flugschriften*, *pamphlets*, satire in prosa e in versi, opere teatrali) che riattualizza immagini e argomenti propri della tradizione anticlericale medievale e umanistica e, nel contempo, esercita una funzione di divulgazione teologica. La critica protestante del papato suscita però le reazioni di teologi e controversisti cattolici che, sottolineando l'antica tradizione del primato romano sulla base dell'apostolato di Pietro, proclamano l'origine divina del primato papale. Così, scopo principale del Concilio indetto a Trento (1545-1547; Bologna, 1547; 1551-1552; 1561-1563) fu, nella visione romana, la condanna della dottrina protestante e la riaffermazione del controllo papale sulla struttura ecclesiastica di governo della Chiesa e sull'opera di riforma istituzionale. I papi dell'epoca, da Paolo III (1534-1549) a Pio IV (1559-1565), di fronte all'incognita del

Concilio, manifestarono diffidenza, freddezza o decisa opposizione all'idea di lasciare a tale sede la discussione riguardo a una riforma della Chiesa. La definizione dogmatica del primato pontificio non entrò tuttavia esplicitamente negli obiettivi tridentini. Non che la questione del potere papale non si sia rivelata cruciale nelle discussioni dei padri riuniti a Trento, in particolare nel conflitto che durante la fase finale oppose gli spagnoli e i francesi, sostenitori dell'origine divina dell'obbligo di residenza per i vescovi (*jus divinum*), ai teologi papali, che affermavano la piena potestà del papa nel conferimento delle sedi vescovili. Ma al di là del controllo esercitato dal papato sui lavori tridentini, evidente nei decreti di riforma pastorale (sessione XXIII, luglio 1563) che segnarono una sconfitta di fatto per i sostenitori dell'obbligo divino della residenza dei vescovi, non fu possibile raggiungere un consenso effettivo intorno a una definizione del primato. Lo svolgimento complesso di questo Concilio affermò comunque la vittoria del papato sulla tradizione conciliarista e sul suo impiego come strumento di pressione nei riguardi della sede romana; e ciò avvenne grazie all'abile attività diplomatica esercitata dai legati pontifici a margine del Concilio e agli accordi stretti con i sovrani cattolici per favorire un'azione politica in linea con Roma.

Allo stesso modo, fu soprattutto nella prassi di governo della Chiesa della Controriforma che, nel corso dell'epoca postridentina, il primato pontificio giunse al suo compimento, come risulta evidente sia nella riorganizzazione degli uffici della Curia romana, a cui fu affidata l'interpretazione e l'applicazione esclusiva dei decreti conciliari, sia nella centralità assunta dal Sant'Uffizio dell'Inquisizione romana nell'opera di definizione e di controllo dell'ortodossia e di repressione dell'eresia. In effetti, se da un lato la relazione istituzionale tra inquisitori locali e sede romana favorì la centralizzazione della sorveglianza in materia di fede e la sua conformità alle disposizioni provenienti da Roma, dall'altro il Sant'Uffizio, in particolare nei primi decenni della sua attività, esercitò un ruolo di controllo all'interno della Curia stessa e del collegio cardinalizio. Il vaglio inquisitoriale divenne così lo strumento privilegiato per imporre una disciplina delle carriere ecclesiastiche in linea con l'ortodossia romana ed ebbe importanti conseguenze per la fisionomia stessa del papato nel secondo Cinquecento, come mostra l'operato di papi-inquisitori quali il fondatore del Sant'Uffizio Paolo IV (1555-1559), di Pio V (1565-1572) e di Sisto V (1585-1590). Accanto alla pratica di governo e alla polizia della fede, altri elementi contribuirono alla costruzione di un nuovo modello ecclesiastico per la Controriforma: la ridefinizione teorica del primato pontificio da parte di teologi come Roberto Bellarmino (1542-1621); l'organizzazione di imprese culturali a carattere apologetico, come quelle promosse da Cesare Baronio (1538-1607); e – su altri fronti – la censura sulla produzione religiosa e letteraria; la valorizzazione di una pastorale incentrata sull'obbedienza alla gerarchia ecclesiastica e sul rispetto del suo ruolo esclusivo di mediazione del divino. Questo insieme di fattori promosse, nel corso dell'età moderna, una costruzione identitaria cattolica in cui giocò un ruolo essenziale il 'papismo', inteso come il rispetto, al limite della 'devozione', per l'immagine religiosa del papa – il santo padre – in virtù del suo ruolo di 'vicario di Cristo'.

Più tardi, nel corso del XVIII e XIX secolo, la tensione critica, soggiacente alla cultura cattolica, nei riguardi della visione romana del governo della Chiesa, si espresse nell'anticurialismo di autorevoli rappresentanti del cattolicesimo illuminato. Dopo la Rivoluzione francese, il processo di secolarizzazione accentuò la tensione interna tra le correnti liberali del cattolicesimo e una cultura 'ultramontana' ampiamente maggioritaria, che guardava all'istituzione papale come fondamento della tradizione della Chiesa e sua garante. Tale tensione ebbe un ruolo importante nel dibattito conciliare che precedette l'affermazione dogmatica del primato pontificio voluta da Pio IX. La costituzione *Pastor Aeternus*, infatti, per quanto segnasse il trionfo delle ragioni ultramontane, fu osteggiata da una minoranza significativa dell'episcopato (si originò anche lo scisma dei Vecchi Cattolici) e venne votata in circostanze storiche drammatiche: poco dopo la sua approvazione, infatti, il 20 settembre del 1870 il Concilio Vaticano I fu interrotto dalla presa di Roma da parte del Regno d'Italia, un evento che segnò la dissoluzione dello Stato della Chiesa e del potere politico dei papi.

A partire da questa data e fino ad oggi, la questione del primato pontificio ha influenzato i rapporti tra Chiesa cattolica e società contemporanea e condiziona ancora in misura significativa le relazioni tra le diverse Chiese cristiane. Benché l'affermazione dogmatica del primato sia stata soggetta a interpretazioni e ridefinizioni da parte dell'ecclesiologia cattolica, in particolare negli anni che precedono e seguono il Concilio Vaticano II, molte delle recenti prese di posizione dei pontefici in materia dottrinale e liturgica, che tendono a una riaffermazione della centralità romana a scapito di un'ecclesiologia più sensibile all'apporto della collegialità e delle pluralità locali, generano disagio e sono percepite come un elemento problematico per il dialogo ecumenico.

(D. Solfaroli Camillocci)

Vedi anche

Baronio, Cesare; Bonifacio VIII, papa; Conciliarismo; Concilio di Trento; Concilio Vaticano I; *Febronius*, febronianesimo; Inquisizione romana; Roberto Bellarmino, santo; Pio IX, papa; Vecchi Cattolici

Bibliografia

Acerbi 1999, Glez 1936, Levillain 1994, Pastor 1886-1933, Rahner-Ratzinger 1963, Schatz 1990, Tillard 2001

Priuli, Alvise - Poco si sa del padre Marco, ma la nobile famiglia veneziana dei Priuli era stata una famiglia di banchieri sin dal XV secolo. Tra gli amici d'infanzia di Alvise (o Luigi) Priuli ci fu Gasparo Contarini. È probabile che egli abbia avuto i suoi esordi nella ben avviata banca del fratello maggiore Antonio. Nel corso della sua carriera ebbe presto cariche pubbliche, ma i suoi interessi erano molto più letterari che politici (egli non va confuso con il parente omonimo che pubblicò poesie a Venezia nel 1533; Priuli pubblicò solamente due brevi componimenti poetici). Nel suo circolo letterario erano Romolo Amaseo, Sperone Speroni, Francesco Molza. Francesco Berni abbozzò una poesia lasciando intendere che i due fossero molto vicini. Priuli conobbe anche Pietro Bembo, anche se era probabilmente più legato all'amico intimo di Bembo, Trifone Gabriele. Donato Rullo fu certamente un suo sodale e Priuli lo presentò più tardi a Reginald Pole. Vittore Soranzo fu tra i suoi compagni di studi a Padova, dove egli si formò con il celebre filosofo aristotelico Marcantonio da Genova e forse anche con Ludovico Bonamico e con Benedetto Lampridio. Negli anni Venti del Cinquecento trascorse del tempo a Bologna, e forse in quella città conobbe Marcantonio Flaminio che sarebbe diventato uno dei suoi amici più cari. E fu quasi certamente lì che incontrò Goro Gheri, la cui conoscenza lo portò dal 1535 a una stretta amicizia con il nipote di lui, Cosimo, più tardi vescovo di Fano e ucciso da Pier Luigi Farnese nel 1537. In quel periodo Priuli era già diventato intimo di Pole e fu coinvolto nella scrittura della sua *Pro ecclesiasticae unitatis defensione* del 1535. Da allora in poi lui e Pole divennero inseparabili. Pole si fidava del tutto di Priuli e lo utilizzò efficacemente per difendere la formula del compromesso con i riformati in tema di giustificazione elaborata da Contarini a Regensburg nel 1541. Anche Contarini aveva fiducia in lui e lo inviò a Modena nel 1542, nel tentativo di convertire i membri dell'eretica Accademia. Priuli fu probabilmente in qualche modo coinvolto, insieme a Flaminio, nella riscrittura del *Beneficio di Cristo* a Viterbo negli anni 1542-1543. Allo stesso tempo, ci fu un attrito con Vittoria Colonna riguardo ai loro rapporti con Pole. Priuli accompagnò Pole a Trento nel 1545, dove Marco Girolamo

Vida lo rappresentò, insieme a Flaminio, come un oratore nel suo *De republica*, descrivendo probabilmente in modo molto preciso gli stretti legami fra i due. Priuli strinse anche una profonda amicizia con Girolamo Seripando. È possibile che all'inizio degli anni Cinquanta del Cinquecento Pole avesse insistito per la nomina di Priuli alla sede di Brescia, e Galeazzo Florimonte e Giovanni Della Casa ebbero una discussione se Priuli dovesse riceverla. Quando Pole ritornò in Inghilterra come legato papale, nel 1553, Priuli lo seguì, ma nonostante le dichiarazioni dell'ambasciatore veneziano sulla loro stretta collaborazione ci sono pochi segni della sua influenza sulla linea ecclesiastica di Maria Tudor. Egli compare in modo insistente nell'indagine che fu aperta dall'Inquisizione contro il cardinale Giovanni Morone, identificato come «seductor aliorum», ora come discepolo, intimo e familiare di Pole (Firpo-Marcatto 1981-1995: I, 181-182). Alla morte di Pole Priuli scrisse un certo numero di importanti lettere di commemorazione (1558). Cosa più significativa, egli ebbe la custodia di una larga parte degli scritti del cardinale, che lui e Ludovico Beccadelli progettavano di pubblicare in qualche forma come difesa di Pole e del suo «partito». Morì poco dopo esser giunto a Padova, nel 1560, e fu sepolto nella chiesa oggi distrutta di San Severo a Venezia, vicino al palazzo di famiglia.

(T. Mayer)

Vedi anche
Beccadelli, Ludovico; Bembo, Pietro; *Beneficio di Cristo*; Colonna, Vittoria; Della Casa, Giovanni; Modena, Accademia; Morone, Giovanni; Pole, Reginald; Seripando, Girolamo; Soranzo, Vittore

Bibliografia
Firpo-Marcatto 1981-1995, Flaminio 1996, Mayer 1999, Paschini 1921

Probabilismo - Secondo la sua definizione più generale, il probabilismo è il sistema di teologia morale che permette al fedele di agire seguendo un'opinione probabile anche in presenza di un'altra opinione più probabile e più sicura (cioè che va nel senso della legge, mentre l'opinione meno probabile favorisce la libertà). Sebbene abbia una preistoria nei dibattiti medievali, si considera che la sua prima formulazione risalga al domenicano spagnolo Bartolomé de Medina (1577). I teologi gesuiti della fine del secolo XVI e dell'inizio del secolo XVII (Gabriel Vázquez, Francisco Suárez, Leonard Leys o Lessius) gli diedero la sua forma classica, distinguendo in particolare tra probabilità intrinseca (derivante dalle ragioni in sé) ed estrinseca (derivante dall'autorità dei dottori). Fu questa seconda categoria di probabilità quella che acquistò il massimo rilievo nella casistica barocca, introducendovi una specie di 'spirale di rilassatezza' – dato che ogni opinione, una volta dichiarata probabile da un autore 'grave', anche se solo sul piano speculativo, era classificata come tale e infine ritenuta sicura in pratica.

Fino alla metà del XVII secolo, nonostante alcune opposizioni individuali, il probabilismo costituiva l'ortodossia nelle scuole teologico-morali cattoliche. Ma da quell'arco di tempo esso fu allora inglobato nella nascente reazione contro la 'morale rilassata', di cui molti gli attribuivano la responsabilità. Le Congregazioni romane dell'Inquisizione e dell'Indice non originarono quel movimento, ma lo accompagnarono. Nel 1663, nella sua relazione per l'Indice sull'*Apologema pro antiquissima et universalissima doctrina de probabilitate* del più audace tra i probabilisti, Juan Caramuel y Lobkowicz, il padre Lorenzo Brancati di Lauria aveva condannato la forma del testo ma dichiarato il fondamento incensurabile poiché «sententia Caramuelis non solum non est ab Ecclesia damnata, sed publice in scholis docetur […] et libri omnes moralitatum ad praxim totius Orbis eam continent» («l'opinione di Caramuel non solo non è condannata dalla Chiesa ma viene insegnata pubblicamente nelle scuole […] e si trova in tutti i libri di morale pratica del mondo intero», in Quantin 2002). La prima condanna romana della morale rilassata, avvenuta sotto papa Alessandro VII (con due decreti del Sant'Uffizio degli anni 1665-1666), non coinvolse il probabilismo, benché esso fosse stato sottomesso al giudizio dei consultori e la sua condanna fosse stata forse contemplata. Tutt'al più, il preambolo deplorava genericamente che nelle questioni di coscienza si fosse introdotto un «modus opinandi alienus omnino ab evangelica simplicitate sanctorumque Patrum doctrina» («un modo di opinare del tutto estraneo alla semplicità evangelica e alla dottrina dei Santi Padri»). E tuttavia gli antiprobabilisti, come Daniele Concina nella sua *Storia del Probabilismo* (1743), vollero riconoscervi una censura del probabilismo.

Un decreto davvero importante fu quello emesso dal Sant'Uffizio il 2 marzo 1679, sotto Innocenzo XI, che condannava «ut minimum tamquam scandalosae et in praxi perniciosae» («almeno come scandalose e perniciose in pratica») 65 proposizioni denunciate dall'Università di Lovanio. La lista iniziale ne contava ben centoquindici, di cui nove sulla teoria della probabilità. Le quattro censurate fra queste nove orientavano verso delle estensioni del probabilismo (in particolare per quel che riguardava l'amministrazione dei sacramenti). Un'altra proposizione, che metteva in causa il principio stesso («Potest sequi opinionem practicam probabilem circa honestatem objecti, relicta quoque probabiliore et tutiore, quamvis tua, etiam in materia juris naturalis»: «Si può seguire un'opinione pratica probabile quanto all'onestà dell'oggetto, abbandonando anche l'opinione che è più probabile e più sicura, sebbene essa sia la propria, perfino in materia di diritto naturale»), diede luogo a discussioni approfondite e più volte riprese: pur se censurata da due terzi dei qualificatori, essa fu alla fine risparmiata. Il decreto, che divenne un riferimento essenziale nell'insegnamento della teologia morale (e si può leggere, come i due di Alessandro VII, in Denzinger-Hünermann 2001, prestando attenzione alle traduzioni non sempre precise), giocò nondimeno un ruolo decisivo nell'incoraggiare la reazione antiprobabilista.

(J.-L. Quantin)

Vedi anche
Casistica; Lassismo

Bibliografia
Burgio 1998, Denzinger-Hünermann 2001, Gay 2009, Quantin 2002, Stone 2004

Processo - Peccato mentale (di 'opinione' diremmo oggi), spesso nascosto agli occhi delle autorità ecclesiastiche (in quel caso valeva teoricamente il principio del *jus canonicum* secondo il quale *Ecclesia de occultis non iudicat*, aggirato poi con l'introduzione della scomunica), l'eresia poteva avere effetti sociali di vasta portata e manifestarsi con il proselitismo. La Chiesa, pertanto, lo giudicò come il crimine il più grave che un battezzato potesse compiere e lo disse meritevole di essere perseguito sul piano pubblico attraverso il diritto canonico e civile. Prese così forma il processo per i reati di fede, adottato dal foro vescovile e da quello del Sant'Uffizio. Tale procedura tuttavia ha avuto una storia e sensibili variazioni che appaiono chiare quando si comparino i tribunali della fede medievali e quelli moderni, quelli iberici e quelli dipendenti dal papa. Il processo inquisitoriale inoltre nacque dalla fusione di leggi penali e di norme penitenziali, con elementi derivati dalla prassi sacramentale della confessione e dalla giustizia del *jus civile* romano. Le sue cause miravano alla redenzione del colpevole, ma anche alla sua umiliazione tramite l'abiura e al castigo severo degli eretici in caso di ostinazione o di recidiva. Il braccio secolare della Chiesa provvedeva allora alla pena capitale.

Nel medioevo
La formazione della procedura inquisitoriale contro i crimini di

fede fu lenta e conobbe una accelerazione solo dopo che il delitto di eresia fu definito come reato pubblico di lesa maestà divina nella bolla papale *Vergentis in senium* di Innocenzo III (1199). Fu da quel momento che gli strumenti adoperati dalla Chiesa per compiere indagini su quei membri del clero che si fossero macchiati di gravi colpe scandalose (sul piano della retta fede e dei costumi) vennero piegati al compito di reprimere l'eresia di laici e chierici. Il diritto canonico, infatti, aveva già prescritto che davanti a peccati-reati *notorii* non era più necessario attendere l'accusa di una parte lesa, a cui spettava poi l'onere di provare quanto veniva riferito, rischiando in caso contrario una ritorsione secondo la legge del taglione. I superiori potevano procedere in base alla sola *mala fama* del presunto colpevole e alla scandalosità del crimine (che facevano le veci dell'accusa) ricorrendo alla *inquisitio*. Si trattava di un istituto di diritto romano risalente agli anni dell'Impero: i delegati dell'autorità superiore assumevano *ex officio* l'iniziativa di un'indagine, come polizia e come magistratura giudicante, facendosi carico di reperire le prove (la denuncia valeva solo come informazione), istruendo il processo e impartendo un castigo a loro arbitrio. L'*inquisitio* poneva l'accento sul giudice e sul pubblico interesse, e non sulla giustizia come regolazione tra parti uguali o come ordalia. Inoltre, al contrario del processo accusatorio, in cui il giudice aveva un ruolo terziario e agiva sulla scorta della *denuncia* di un fatto che alterava la vita sociale o dell'*accusa* mossa dalla vittima o da suoi familiari (che, rivolgendosi al giudice, chiedevano di essere risarciti di un danno *personale* e agivano dunque nel quadro di una giustizia pattizia e negoziale), il processo inquisitorio si fondava piuttosto sulla natura pubblica e non privata di un reato, e poteva essere aperto *ex officio* da chi fosse stato incaricato di compiere una visita-inchiesta o dallo stesso vescovo.

Con la bolla *Ad abolendam* (1184) Lucio III stabilì anche che l'eretico era scomunicato *ipso iure* e che, se non si fosse pentito davanti al prelato a cui aveva l'obbligo di presentarsi entro un certo termine stabilito, doveva essere rimesso al braccio secolare, cioè a ufficiali civili che, obbedendo al dettato di una sentenza ecclesiastica, dovevano impartire la pena al condannato ed evitare così al clero di spargere sangue direttamente (un atto contaminante vietato severamente dal diritto canonico). Oltre che con la scomunica e con la pena di morte per *combustione*, dopo la *Vergentis* si affermò la prassi di colpire gli eretici con l'infamia (cioè con la perdita dello *status* d'onore che permetteva l'accesso a cariche pubbliche, civili ed ecclesiastiche) e con la confisca dei beni, che si estendeva dal condannato ai suoi eredi e persino a chi avesse stabilito transazioni economiche con lui, anche se questi ultimi fossero stati privi di colpa. Tuttavia, il fatto che la Chiesa puntasse a reintegrare il colpevole pentito e che intendesse punire soltanto gli eretici ostinati (i pertinaci, gli impenitenti) e i recidivi (i *relapsi*, coloro che fossero caduti una seconda volta nel reato di eresia) comportò che il sistema delle pene (che doveva prevedere diversi gradi di castigo se l'imputato invocava o meno la 'misericordia' della Chiesa) mutuasse dall'istituto giuridico e sacramentale della confessione una vasta gamma di castighi di carattere penitenziale, destinati a chi avesse invocato il perdono e abiurato le colpe passate, che erano ignoti al diritto romano. In quel caso la pena di morte (la pena *ordinaria*) poteva essere sostituita dall'obbligo di indossare abiti umilianti, dalla reclusione, dal digiuno, dai pellegrinaggi, dalle preghiere, dalle elemosine o da atti di carità. La pena minore processuale poteva così somigliare alla soddisfazione imposta dal prete per il perdono dei peccati. E del resto, è significativo che in quegli stessi anni il Concilio Laterano IV stabilisse la dottrina della confessione auricolare, imponendola a tutti i fedeli come precetto annuale (1215) e varando al contempo una serie di canoni per sradicare le eresie.

Con alcune disposizioni di Innocenzo III, quali la bolla *Licet Heli*, la *Inter sollicitudines*, la *Si adversus nos*, la *Qualiter et quando* (si possono leggere in CIC) si stabilirono i tre modi con cui iniziare un giudizio per eresia: *per accusationem*, *per denuntiationem*, *per inquisitionem*. E tuttavia fu solo il terzo (la persecuzione d'ufficio o *per inquisitionem*) a imporsi, poiché permetteva al giudice di avviare un processo contro la persona diffamata anche quando non vi fossero accusatori (i monitori che ingiungevano ai fedeli di denunciare gli eretici occulti non avevano sempre effetto). Ma se secondo il diritto canonico dei secoli precedenti il chierico diffamato poteva discolparsi con il giuramento purgatorio alla presenza di testi di provata fede (con la cosiddetta *purgatio canonica*), dal XIII secolo in avanti quell'istituto non fu quasi più adoperato (se non in pochi casi minori, e solo per il clero) e il processo per eresia divenne sempre più simile a quello romanistico *per inquisitionem* che veniva adottato anche dai tribunali civili di grado superiore per punire alcune specie di delitti definiti come enormi o atroci (coniare moneta falsa, complottare, tradire il sovrano, compiere un crimine di lesa maestà umana). Gli atti del processo ora venivano registrati minuziosamente da un notaio e l'inquisito (di cui si presumeva non l'innocenza, ma la colpevolezza, proprio perché la *mala fama* precedeva l'azione del giudice) doveva prestare il giuramento di dire la verità all'atto di essere interrogato e sottoporsi alla *quaestio rigorosa*: la tortura. La Chiesa dei primi secoli ne aveva vietato l'impiego; tuttavia con la bolla *Ad extirpanda* (1252) Innocenzo IV ne permise l'uso nei processi per eresia, a patto che a comminarla non fosse un membro del clero in prima persona. Più tardi si stabilì che la partecipazione alle sedute di tortura non comportava l'irregolarità se i giudici ecclesiastici si assolvevano tra di loro. Sulla carta il tormento doveva durare un tempo ragionevole, e poteva essere applicato *in caput proprium* (cioè al reo per ottenere la sua propria confessione) o per conto d'altri (si poteva torturare un testimone di *status* sociale non privilegiato per avere prove contro l'inquisito, o lo stesso imputato per incriminare i suoi *socii*, ovvero i complici). E dunque la tortura (non pena, ma meccanismo procedurale dell'*inquisitio*) mirava soprattutto a ottenere quella che il diritto comune europeo dal tardo medioevo prese a ritenere la regina delle prove processuali: la confessione personale dei presunti colpevoli, che resistendo ai tormenti e negando potevano (in parte) purgare la cattiva fama.

L'*inquisitio* in buona sostanza costringeva l'imputato ad accusarsi da sé di fronte ai magistrati. E se tale procedura aveva le radici nel processo romanistico, furono però i pontefici, con la loro legislazione canonica, a farne uno strumento di terribile efficacia per cancellare l'eresia, dando alle magistrature civili l'esempio di come agire contro i reati di maggiore allarme politico e sociale. In mancanza e accanto alla confessione, la prova maggiore della colpevolezza di un inquisito era poi costituita dalla deposizione giurata di almeno due testimoni oculari qualificati che riportassero allo stesso modo i fatti avvenuti (i *contestes*). E tuttavia, poiché l'eresia, come più tardi la stregoneria diabolica, fu definita come crimine enorme, eccezionale, occulto e atrocissimo, era ammesso che venissero chiamate a deporre categorie umane che il diritto dell'epoca riteneva *vili*, infami o inabili a produrre una prova in giudizio: le prostitute, i ladri e gli assassini, i lebbrosi e gli storpi, gli ebrei e gli scomunicati, i servi e gli schiavi, gli indemoniati, gli epiletti e i matti (*furiosi*), i minori e le donne. La loro parola valeva meno di quella di un maschio adulto libero o che appartenesse a un ceto sociale onorabile (la distinzione sociale, è bene sottolinearlo, preservava sulla carta il clero, i nobili e i notabili dalla tortura e dalle pene infamanti e corporali come la galera e la fustigazione, commutabili in pene pecuniarie); e tuttavia la loro testimonianza era considerata come un indizio non lieve a carico dell'imputato per eresia. E tanti indizi, per il diritto comune, facevano una prova *semiplena*, sufficiente a impartire la tortura all'inquisito o a irrogare se non la pena *ordinaria* almeno un castigo di minore entità *ad arbitrium*.

Nel corso del XIII secolo i papi aggirarono la rete dei tribunali diocesani e fecero in modo di delegare propri giudici incaricati di recarsi dove si aveva notizia che il reato di eresia fosse diffuso. Nacque così l'Inquisizione delegata pontificia, che fu affidata in preva-

lenza ai frati degli Ordini mendicanti e prese norme giusto dalla procedura *ex officio* che veniva ora adoperata. In un primo tempo l'incarico spirava con la morte del papa, poi si ebbero deleghe durature e territorializzate che potevano essere rilasciate dai superiori degli Ordini. La procedura inquisitoria, nata con il tempo, si fissò nei primi manuali destinati ai nuovi giudici della fede, specie nella *Practica inquisitionis* di Bernard Gui e nel *Directorium inquisitorum* di Nicolau Eymerich (XIV secolo). Il conflitto nato con le autorità ecclesiastiche ordinarie (che furono scavalcate dalla nuova magistratura) fu risolto stabilendo, al Concilio di Vienne (1311-1312), che i vescovi dovessero partecipare, direttamente o tramite i vicari, all'atto di decidere se comminare la tortura e al momento in cui si pronunciavano l'abiura e la sentenza. Il processo inquisitoriale poteva colpire, sulla carta, ogni battezzato che avesse commesso il reato di eresia o di apostasia, si trattasse di un vescovo o di un frate, di un laico o di un chierico, di un nobile o di un comune fedele, di un uomo o di una donna, di un vecchio o di un minore. E tuttavia la nozione di eresia fu dilatata già prima del XIV secolo fino a includere il sospetto, la fautoria e i reati che 'sapevano' d'eresia, primo fra tutti la *superstitio*.

Appena giunto a destinazione, l'inquisitore doveva tenere ai fedeli riuniti in una pieve o in una parrocchia un sermone in cui veniva recitato l'editto di fede: a quel punto ogni battezzato, pena la scomunica, doveva informare i giudici di tutto ciò che sapeva riguardo alla diffusione del crimine di eresia e i colpevoli potevano recarsi dall'inquisitore per abiurare i loro errori prima che si aprisse il processo. Infatti era previsto un intervallo di qualche settimana, detto *tempus gratiae sive indulgentiae*, durante il quale gli eretici che si fossero presentati 'spontaneamente' a confessare il loro delitto rimettendosi alla 'misericordia' della Chiesa potevano ottenere la riconciliazione abiurando e assolvendo alle penitenze o pene minori imposte dal giudice. Tutti i fedeli, in sostanza, erano obbligati alla delazione per evitare di essere considerati complici, ricettatori o fautori, e lo stesso imputato doveva denunciare gli eventuali *socii* per dimostrare di avere chiuso davvero i conti col passato. Esauritosi il tempo di grazia, l'inquisitore era abilitato a colpire ogni persona di cui avesse notizia che fosse eretico con il vero e proprio processo. Esso consisteva nell'esame dei testimoni e doveva svolgersi *absque advocatorum ac iudiciorum strepitu et figura*. Ciò significava che la presenza di un procuratore che assistesse il reo nella difesa era ritenuta, di fatto, superflua (ma sulla questione esistono pareri discordanti: Tedeschi 1991). Quando gli indizi fossero sufficienti (i termini erano comunque vaghi), l'imputato veniva catturato e interrogato, ma non appena si fosse contraddetto (o avesse contraddetto quanto deposto dai testi-delatori) era sottoposto alla tortura, mezzo che portava quasi sempre a una confessione personale, vera o falsa, che doveva essere convalidata dall'imputato appena cessato il tormento (a cui in teoria poteva resistere dicendosi negativo). A quel punto seguiva la sentenza, che doveva essere diversa se si trattava di una prima o di una seconda caduta, se l'imputato si mostrava ostinato o pentito, se il sospetto o la colpa erano gravi oppure lievi. L'assoluzione, pur contemplata, non comportava affatto l'archiviazione del processo, che poteva essere riaperto in ogni momento. Se il reo non domandava il perdono, era detto *impoenitens*; se fosse caduto una seconda volta nel peccato-reato di eresia e nelle maglie del tribunale, *relapsus*; e in entrambi i casi era prevista l'applicazione dell'abiura *de formali* e del massimo castigo ordinario: il rilascio al braccio secolare e la pena capitale, che poteva essere rimandata per esortare il reo ancora carcerato a quel pentimento *in extremis* che secondo Eymerich guadagnava l'accesso ai sacramenti (e dunque al perdono di Dio), ma non la sospensione della pena umana già impartita dal foro inquisitoriale (si discusse però a lungo se la *reincorporatio* meritasse almeno il condono dei beni confiscati agli eredi della persona arsa al rogo dopo che la si era riconciliata con i sacramenti). Se contro l'imputato gravavano solo deboli indizi, il giudice doveva condannarlo comunque alla rinuncia giurata delle colpe: l'abiura, ma *de levi*. In caso di un nuovo procedimento a carico, tale tipo di abiura non era contata come un precedente e non faceva dell'imputato un relapso. Opposto era il caso dell'*abiuratio* detta *de vehementi*, comminata in caso di sospetto grave e accompagnata spesso da pene minori, fisiche ovvero pecuniarie. La cerimonia di abiura poteva essere pubblica o segreta, e di fatto non era prevista una procedura di appello. Inoltre, sulla base di una *probatio plena*, pur mancando la confessione, il reo negativo era equiparato all'eretico impenitente e gli veniva inflitta la stessa pena: il rilascio al braccio secolare. Era prevista anche la condanna dei contumaci.

Casi riservati e crimini di stregoneria

Nel corso del XIV secolo a complicare il quadro della procedura in base alla quale agiva l'Inquisizione delegata fu la dottrina dei casi riservati. Si trattava di peccati gravissimi che non potevano essere assolti dal semplice sacerdote perché colpiti da una pena (in termini di diritto canonico veniva detta *censura*) che non distingueva tra foro esterno e foro interno: la scomunica *latae sententiae* (cioè che colpiva automaticamente nel momento stesso in cui si commetteva una colpa). Solo il vescovo era abilitato a rimuoverla, ma in alcuni casi non bastava neppure il suo potere: occorreva farsi assolvere dal pontefice (casi riservati papali) o, dal XV secolo in poi, da un tribunale speciale di foro esterno (ma che vagliava casi di foro interno) che fu impiantato a Roma e prese il nome di Penitenzieria Apostolica in quanto foro di giudizio dipendente solo dai papi. Tra questi peccati (che venivano elencati nelle bolle *In Coena Domini* lette solennemente ogni Giovedì Santo) il più temibile era l'eresia. Che succedeva, dunque, se un sacerdote si fosse trovato in presenza di un eretico occulto non infamato che si diceva pentito e gli chiedeva la remissione del peccato senza avere intenzione di sottoporsi a un processo? In linea teorica il prete non poteva assolverlo (perché non era abile a cancellare la censura della scomunica), doveva sospendere la confessione auricolare e doveva rinviarlo al vescovo oppure, dopo il Quattrocento, alla Penitenziera; e ciò indebolì il sigillo della confessione, avviando un dibattito che tuttavia risaliva al XIII secolo: come si poteva preservare il segreto della penitenza sacramentale dai dispositivi che erano stati introdotti dal *jus canonicum*? Quella discussione teologica e giuridica acquistò grande importanza nel Cinquecento non appena fu legittimato e divenne comune un meccanismo che, *in nuce*, esisteva già dal XIII secolo: la procedura della 'spontanea comparizione' dell'eretico occulto davanti al foro inquisitoriale (prima limitata solo al tempo di grazia). Che non si trattasse affatto, nella maggior parte dei casi, di eretici occulti che si costituivano *volontariamente* lo spiega proprio il meccanismo che regolava la cancellazione dei casi riservati: il semplice sacerdote doveva sospendere la confessione di un eretico occulto pentito o di un lettore di libri proibiti (o di un fedele che avesse notizia di qualche reato ereticale) e rinviarlo al tribunale dell'Inquisizione, che poteva rimuovere le censure in luogo del papa ma registrando la procedura a futura memoria, chiedendo dei complici e imponendo una pena. Paolo IV, nel 1559, fece in modo che tale prassi servisse a potenziare la capacità dei tribunali del Sant'Uffizio, in Spagna come in Italia e in Portogallo, e la prescrisse ai confessori con un atto di cui è difficile sottovalutare l'importanza (cfr. Prosperi 1996). Per altro verso il pontefice poteva comunque affidare la cancellazione delle scomuniche per eresia occulta a un sacerdote a cui era lecito a quel punto assolvere *in foro conscientiae* senza il rinvio al tribunale in virtù della facoltà speciale del papa (si trattava spesso, ma non sempre, di frati mendicanti, e, dopo il 1540, di membri della Compagnia di Gesù). Il Concilio di Trento ristabilì a vantaggio dei vescovi il potere di assolvere da casi riservati come quello di eresia occulta, ma Pio V annullò ben presto quel canone che rischiava, ai suoi occhi, di impedire le indagini del Sant'Uffizio contro gli eretici (e i loro complici) di cui il tribunale non fosse venuto a conoscenza (1568).

Per di più nel XV e XVI secolo l'esplosione europea della caccia alle streghe (gestita ora dall'Inquisizione, ora dai tribunali dioce-

sani, ora da quelli civili) portò a dilatare l'uso della tortura in tutti i processi avviati *ex officio*. Come scrivevano i criminalisti, alcuni reati come la stregoneria e il maleficio, *di difficile probazione*, enormi o eccezionali (*excepta*), comportavano la sospensione di quelle poche cautele giuridiche già previste dalla procedura inquisitoria e dal diritto canonico. Si poteva, in sostanza, prolungare e ripetere la tortura anche in presenza di indizi labili; e si potevano accettare come prove persino la deposizione dei complici e il marchio diabolico. Un trattato come il *Malleus maleficarum* di Heinrich Kramer (XV sec.) dedicava un'intera sezione a stabilire la procedura più utile a scovare le streghe, ammettendo le domande suggestive del giudice, la parola del diavolo che parlava per bocca degli ossessi come prova testimoniale, la rasatura degli inquisiti alla ricerca di sortilegi che impedivano loro di confessare, le indagini sui presunti strumenti maleficiali. Inoltre si leggeva che davanti all'apostasia diabolica e al danno comportato dai malefici compiuti attraverso il patto demoniaco non valeva la regola che permetteva ai tribunali ecclesiastici di applicare una sanzione ridotta per il colpevole che si fosse dichiarato pentito o fosse stato inquisito per la prima volta: bisognava punire il reo con la pena capitale già alla prima caduta. Quelle pagine presero a circolare negli anni in cui nella Penisola iberica nasceva una forma di foro inquisitoriale che avrebbe introdotto altre regole nuove e 'speciali'.

L'Inquisizione nuova in Spagna e in Portogallo

L'impianto dell'Inquisizione spagnola (concessa ai Re Cattolici da Sisto IV nel 1478) fu accompagnato da una sequela di abusi perpetrati ai danni dei *conversos* sospettati di giudaizzare, le principali vittime, ma anche dall'emanazione di nuove regole per aprire e condurre a termine le cause di eresia. Tuttavia il tratto peculiare e innovativo di quel temibile apparato fu rappresentato dalla sua centralizzazione e dal suo radicamento territoriale mediante uffici stabili e ben definiti dal punto di vista geografico: un aspetto che creava una forte discontinuità con l'Inquisizione delegata medievale, che peraltro dipendeva dai pontefici e dagli Ordini religiosi, e non certo da uno Stato secolare. Ciò comportò un crescente controllo da parte dei vertici del tribunale sulla periferia e l'afflusso di lettere che dovevano informare l'inquisitore generale e la *Suprema* di quanto i singoli giudici avessero deciso in merito soprattutto alla tortura e alla sentenza, che dovevano essere autorizzate dal *Consejo*. Nacquero da questa prassi le cosiddette *relaciones de causas*, i rapporti annuali inviati dai tribunali di distretto al Consiglio della *Suprema* dove venivano riassunti i processi avviati nei singoli uffici e venivano forniti tutti i dati relativi agli accusati: la loro identità, il loro delitto, se erano stati condannati all'auto *de fe*. Le prime relazioni conservate risalgono alla metà del XVI secolo, ma dal 1577 per ordine della *Suprema* furono stilate in modo dettagliato e assai standardizzato.

Grazie alla centralizzazione del foro inquisitoriale iberico, regole più uniformi (ma non sempre più miti, se si eccettuano i processi per stregoneria, regolati in diversi momenti e infine con precise norme dettate nel 1614) furono imposte mediante articolate istruzioni in uso in tutti i tribunali di distretto (il loro testo si può leggere in Jiménez Monteserín 1981). Le prime furono emanate nel 1484, le ultime nel 1561. Tali raccolte di norme, assai rigide, furono volute dall'inquisitore generale e più tardi dalla *Suprema*, che nel corso del tempo fece ricorso alle lettere circolari (*acordadas*) per chiarire singoli punti della procedura rimasti indefiniti. Nel 1568 le istruzioni e le formule usate dal tribunale furono compendiate per la prima volta in un *Orden de procesar* compilato dal giurista Pablo García (il manuale fu ripubblicato diverse volte). Le istruzioni si resero necessarie, almeno in un primo tempo, soprattutto per regolare ciò che riguardava la confisca dei beni degli imputati, che il papato aveva concesso integralmente al fisco reale in cambio del sostentamento degli inquisitori; e ciò spiega perché il nodo giuridico di come espropriare i patrimoni vi occupi uno spazio esorbitante. In tale ambito si misura anche la prima delle novità introdotte nei processi gestiti dal Sant'Uffizio iberico: l'uso di sequestrare i beni non appena fosse stato aperto un processo senza più attendere le sentenze di esproprio (ne nacquero diverse malversazioni, sanate con condoni e accordi successivi tra le parti). In questo senso si rese necessaria anche la creazione di nuove figure processuali, prima fra tutte quella del *juez de los bienes*, a cui venne affiancato il *fiscal* (entrambi potevano essere giuristi laici). Si trattava, nel secondo caso, di un 'pubblico ministero' che aveva il compito di avviare e istruire il processo in assenza di una accusa o di una denuncia personali (in sostanza si ripristinava così una procedura *in teoria* accusatoria); tuttavia il nome *fiscal* rivela la sua origine patrimoniale (egli doveva rivendicare appunto i diritti del fisco, che altro non era se non la proiezione simbolica del re). La figura è rubricata già nel *Repertorium inquisitorum* (I ed. 1494). Nel 1504 le istruzioni dettate in quell'anno imposero per la prima volta agli uffici di distretto anche l'obbligo di tenere un libro contabile che registrasse le pene pecuniarie incassate. Più tardi, nel 1516, fu creata la figura del *receptor* reale e di un *contador* a cui spettava l'obbligo di visitare annualmente tutti i tribunali per vagliarne i bilanci.

Dalla visita annuale che doveva essere compiuta da uno degli inquisitori di stanza in un singolo distretto (in genere l'ultimo arrivato, o due sui tre di norma residenti) originava anche gran parte dei processi aperti da un tribunale. Appena insediati, infatti, gli inquisitori dovevano proclamare l'editto di fede (che elencava le fattispecie di eresia e imponeva ai fedeli la delazione) e con esso il tempo di grazia, che concedeva a chi si presentasse 'spontaneamente' uno sconto sulle pene massime regolari (ma una parte dei patrimoni era comunque confiscata e veniva comminata la pena dell'infamia all'imputato e ai suoi eredi, che sulla carta non avrebbero più potuto esercitare alcune professioni, come quella del medico, né tenere uffici pubblici e benefici ecclesiastici). Chi si presentava a deporre doveva dichiarare le sue generalità, la sua origine familiare e di non avere alcun motivo di odio o risentimento personale contro la persona che veniva indicata come eretica. Veniva tenuto un registro dei delatori in ciascuna sede distrettuale del tribunale.

Altra novità significativa introdotta dalle norme dell'Inquisizione spagnola (che fu poi adottata da quella portoghese e romana) fu l'accentuazione della mistica del segreto con l'imposizione dell'assoluto anonimato dei delatori e dei testimoni, che fu giustificato con la necessità di proteggere gli informatori da eventuali ritorsioni dei danneggiati. L'inquisito, in tal modo, non poteva sapere, almeno sulla carta, chi lo avesse denunciato o avesse deposto contro di lui, e non era dunque in grado di difendersi bene. Per altro verso, l'imputato ebbe diritto da allora in poi, e non solo in Spagna, a nominare un avvocato, che tuttavia doveva rinunciare alla difesa nel caso in cui fosse stato consapevole di avere davanti un vero eretico; se avesse agito diversamente, poteva essere sospettato di complicità. Con le istruzioni del 1561 furono definite meglio le funzioni del difensore secondo una prassi che si era consolidata in Spagna e che fu imitata dall'Inquisizione romana dopo il 1542. Egli poteva contestare le deposizioni rese contro l'imputato e aveva diritto a una copia degli atti senza tuttavia i nomi di quanti avevano testimoniato (nel redigere i processi i notai del tribunale abbandonarono il latino). Il difensore poteva anche chiamare a deporre altre persone di provata fede in favore del suo assistito in una seconda fase del processo che seguiva a quella istruttoria (fu previsto un avvocato di ufficio per quanti non fossero in grado di pagarsene uno). In casi particolari era concessa persino la ricusazione dei giudici, se palesemente avversi all'imputato. Compiuti i primi interrogatori (in genere più di tre), dichiarate all'imputato le accuse mosse contro di lui dal *fiscal*, terminati la ripetizione dei testimoni e gli atti di difesa, si poteva fare ricorso alla tortura, che doveva essere autorizzata sulla base di indizi cogenti, durare per un tempo limitato e non essere applicata contro vecchi, persone malandate o menomate, donne incinte e bambini. Al tormento

dovevano essere presenti personalmente gli inquisitori e l'ordinario; ma tale prassi si impose con il tempo. Entro ventiquattro ore dalla seduta di tortura l'accusato doveva ratificare l'eventuale sua confessione. L'Inquisizione spagnola fece ampio ricorso alla carcerazione preventiva dei sospettati (anche domiciliare) e regolò il soggiorno nelle prigioni in modo minuzioso, imponendo il più stretto isolamento degli imputati che dovevano giurare di non rivelare mai ad alcuno quanto era avvenuto nel corso della causa. I giudici della fede, d'altra parte, erano obbligati a visitare i condannati al carcere e in genere i reclusi. L'arresto spettava alla polizia civile assistita da quella inquisitoriale. Se una persona non si presentava dopo essere stata convocata veniva dichiarata contumace ed era perciò scomunicata.

I distretti dell'Inquisizione spagnola dovevano condurre i loro processi tenendo conto di una sorta di principio di collegialità che fu incoraggiato dalla presenza di più giudici della fede e che si affermò nel corso del XVI secolo. La partecipazione al giudizio di uno o più *calificadores* serviva a determinare il grado e la natura delle eventuali colpe ereticali commesse dall'imputato dal punto di vista teologico (la carica era appannaggio di frati e di sacerdoti di formazione elevata); quella dei *consultores* serviva a formalizzare gli aspetti giuridici della causa prima della sua conclusione nella consulta (*congregazione*) che stabiliva la sentenza con un voto. Essa poteva sfociare in una dichiarazione di assoluzione (rara) o nei tre gradi di abiura prescritti dal *jus canonicum*, a cui si accompagnavano le pene previste dalla sentenza: dal rogo (in presenza o in effigie, da vivi e da morti) alla confisca dei patrimoni, dalle multe all'esilio, dalla galera alla fustigazione, dalla reclusione per un lasso di tempo (per il clero poteva anche trattarsi di conventi e di monasteri) fino alle penitenze minori nei casi rimessi con misericordia e meno gravi. Tuttavia il foro inquisitoriale spagnolo, ben più di quello medievale, prestò una speciale attenzione ai risvolti pubblici del processo: così non solo comminò il castigo dell'infamia con frequenza (e ciò significò rendere difficile la vita delle famiglie colpite), ma impose l'umiliazione plateale dei rei che erano obbligati a indossare diversi tipi di *sanbenitos* (per gli eretici arsi al rogo o condannati *post mortem* era prescritto che gli abiti infamanti fossero appesi nelle chiese a perpetua memoria). Inoltre si fece ricorso alla celebrazione pubblica delle abiure e delle sentenze con spettacolari *autos de fe* (vi potevano essere sottoposti i rilasciati al di sopra dei 14 anni). Agli *autos*, con tanto di processione degli inquisiti, presenziavano le autorità e doveva partecipare, più o meno spontaneamente, la folla dei fedeli. Per i reati minori si ricorreva all'*autillo*, pronunciato in chiesa o in segreto nelle stanze del tribunale. I processi dell'Inquisizione spagnola, come si è accennato, potevano colpire i defunti, i cui corpi, quando fosse accertata l'eresia, dovevano essere dissotterrati (l'eretico formale non poteva essere seppellito in terra consacrata). Tali cause *post mortem* non ammettevano neppure la prescrizione canonica dei quarant'anni e colpivano gli eredi dell'imputato defunto che si vedevano sottrarre i loro beni di famiglia e dovevano intraprendere costosi ricorsi o patteggiare per salvarne una parte. Infine, un nodo spinoso per l'Inquisizione spagnola fu quello del possibile appello a Roma, legittimo perché le facoltà con cui agiva il tribunale originavano in ultima istanza dal papa. Quando celebri imputati come Bartolomé de Carranza e Antonio Pérez fecero appello alla Sede Apostolica contestando le accuse a loro carico, Madrid fece resistenza, e l'avrebbe fatta anche in altri episodi avvenuti nel corso del XVII e del XVIII secolo. Il Sant'Uffizio romano incoraggiò i ricorsi per ribadire la sua supremazia sul più antico tribunale della fede spagnolo.

Anche l'Inquisizione portoghese, istituita nel 1536, operò con norme proprie, ma le sue regole ricalcavano in gran parte quelle introdotte nella vicina Spagna per la lotta contro un comune nemico: i *conversos* che giudaizzavano. Tuttavia la bolla papale che concedeva al sovrano lusitano la fondazione del tribunale vietava espressamente l'introduzione del segreto per i nomi di denuncianti e testimoni adottata dal Sant'Uffizio spagnolo: un limite ai possibili abusi di procedura che più tardi sarebbe stato superato. Nel 1541 l'infante Enrico, l'inquisitore maggiore, promulgò le prime regole generali in cui si dettavano le procedure per le visite e le formule per l'abiura degli imputati. A queste prime istruzioni seguiva nel 1552 il primo *regimento* che mise sulla carta le procedure del Sant'Uffizio lusitano. Vi si regolavano gli *autos da fé*, l'esposizione dei *sanbenitos*, la pubblicazione degli editti e il processo. Dopo la nascita del Consiglio (resa ufficiale nel 1570), nel 1613 un nuovo *regimento* ordinò la conservazione delle carte del tribunale in archivi e quello del 1640, il più esteso (fu stilato dopo la recuperata indipendenza dalla Spagna), riunì tutte le norme del foro inquisitoriale portoghese in anni in cui esplodeva la polemica dei *conversos* contro l'abuso del segreto, contro il ricorso ai testimoni singoli per la condanna dei presunti colpevoli e contro l'abuso delle confische. Quella polemica approdò a Roma e nel corso del XVII secolo riemerse altre volte, alimentando voci che invocavano l'abolizione del tribunale da parte del pontefice, alla cui corte si fece sempre più spesso appello. Tuttavia le norme compendiate nel 1640 rimasero in vigore fino al 1774, quando, nel pieno della battaglia regalistica, fu varato un nuovo regolamento che condannava il segreto, l'impiego massiccio della tortura e mitigava le pene. Furono stabiliti inoltre alcuni limiti alla solennità degli *autos da fé*, si proibì di condannare sulla base delle accuse di un solo testimone e si introdussero restrizioni all'uso dei tormenti. Un quinto *regimento*, stilato nel 1790 e troppo illuminato, non venne mai promulgato.

L'Inquisizione papale moderna

Il modello di Inquisizione centralizzata, dipendente da un vertice e impiantata stabilmente in singole e delimitate sedi territoriali venne ripreso dal Sant'Uffizio romano, fondato dai pontefici nel 1542 e ramificatosi quasi soltanto nella Penisola italiana. Pur dipendente dal papa, quel tribunale stentò per alcuni anni a dotarsi di regole proprie, adottando quelle in uso in passato ma imitando anche elementi della prassi introdotta dai tribunali iberici (si pensi solo alla segretezza dei nomi dei testi e a quella che circondava più in generale l'opera del Sant'Uffizio). Più tardi invece differenziò in notevole misura il suo profilo giuridico, al punto che dagli anni Ottanta del Cinquecento in avanti si può parlare (e si parlò già allora) di uno 'stile' proprio del Sacro Tribunale pontificio in parte diverso da quello in uso in Spagna e in Portogallo. Tale stile (che contemplava la scarsa propensione a dare pubblicità ai castighi e alle abiure dopo gli anni di Pio V, un ampio ricorso a pene arbitrali, una certa elargizione di provvedimenti di condono e di lenimento dei castighi, il rifiuto di sequestrare i beni prima della sentenza di confisca e in generale una palese ritrosia ad applicare pene di carattere pecuniario) fu promosso dai cardinali, dai consultori e dagli altri membri della Congregazione romana del Sant'Uffizio e prese corpo attraverso decreti e disposizioni circolari, consulti o voti e riflessioni giuridiche come quelle dei commentatori (Francisco Peña che annotò il testo di Eymerich) e degli estensori dei nuovi manuali per inquisitori destinati, in modo particolare, ai giudici italiani (Camillo Campeggi, Umberto Locati, più tardi Eliseo Masini, Prospero Farinacci e Cesare Carena, per citare solo i più celebri). Ciò comportò una progressiva uniformità nell'interpretazione e applicazione delle regole, che ebbe riflessi nell'attenuare alcuni caratteri violenti dei processi inquisitoriali per crimini di fede: la tortura fu comminata sempre più raramente e per brevi spazi di tempo; i roghi furono accessi poche volte; l'infamia colpì le famiglie degli imputati in misura minore che nella Penisola iberica. Ai giudici locali inoltre, come già in Spagna, venne lasciato sempre meno margine di manovra per agire in libertà, e ciò prevenne molti abusi: gli inquisitori in sostanza erano obbligati a chiedere sempre a Roma se e quando applicare i tormenti e come completare la causa. Sul piano teorico il *ius canonicum* che regolava il processo rimase lo stesso; sul piano dei fatti invece si verificò un massiccio

ricorso a una prassi che favoriva le procedure sommarie a scapito delle cause formalizzate (ma solo dopo che l'allarme suscitato dalla Rifoma cessò di inquietare i vertici della Chiesa romana). Anche l'Inquisizione finì per adottare la figura del procuratore fiscale, ma al contrario che in Spagna tale incarico non risulta coperto in tutte le sedi moderne del Sant'Uffizio quanto piuttosto nell'ambito della Congregazione, che accettò dunque la presenza di un laico al suo interno, almeno nei primi anni di attività. Il compito del fiscale era quello di fare le veci simboliche dell'accusa e di istruire il processo redigendo il *libellus accusationis*, con la richiesta prima di carcerare e poi eventualmente di condannare l'inquisito dimostratosi colpevole.

La causa per eresia finì per strutturarsi in tre momenti. Il primo era il *processo informativo* o *offensivo*, il cui scopo era quello di raccogliere indizi sufficienti a consentire la citazione in giudizio del sospetto eretico (si trattava in gran parte di deposizioni di delatori o testimoni chiamati a dire quanto sapevano o costretti dai sacerdoti a informare il tribunale di un crimine ereticale pena la non assoluzione durante la confessione sacramentale). Se l'imputato ammetteva la colpa la causa non procedeva e si chiudeva a quel punto, con la riconciliazione e l'abiura *de levi* o *de vehementi* accompagnata dalla comminazione di pene minori. Se invece proseguiva perché l'inquisito rifiutava di riconoscere come veri gli indizi prodotti a suo carico iniziava la seconda fase: il processo *ripetitivo* (detto così perché i testimoni venivano interrogati una seconda volta per raccontare quanto sapevano) o *difensivo*. Infatti, come già il tribunale spagnolo, anche l'Inquisizione romana riconobbe il diritto alla difesa e il ricorso a un avvocato scelto dalla persona processata. Questi poteva limitarsi a invocare la misericordia dei giudici in nome dell'assistito (quando non si trattava di un eretico formale, di fronte al quale doveva rinunciare all'incarico), oppure contestare le deposizioni dei testi che gli erano fornite tramite una copia di parti del processo (comprensiva di un sommario delle accuse per *articuli*) stilata dal fiscale o dal notaio (ma pagata dall'imputato, se abbiente) e priva dei nomi e di riferimenti che potessero far risalire all'identità dei testimoni e dei delatori. Inoltre l'avvocato poteva chiamare a discolpa del suo assistito testimoni a lui favorevoli e appellarsi al giudizio di Roma. Era legittimo poi che presentasse una memoria difensiva ('informazione') con l'esame *in jure* e *in facto* della causa, oppure che aiutasse il suo assistito a stilare una *apologia* personale; e persino che chiedesse la ricusazione dei giudici maldisposti verso l'imputato: casi del genere, come è stato rilevato, sono attestati da diverse fonti dell'epoca (Tedeschi 1991). Se l'imputato non poteva permettersi né il difensore né un procuratore che chiedesse per lui misericordia, il tribunale provvedeva a indicarne uno d'ufficio (il *procurator pauperum carceratorum*) e lo pagava. Ma la concessione di un avvocato, è bene forse ribadirlo, non autorizzava a difendere l'imputato qualora si trattasse di una persona colpevole, e non prevedeva mai il confronto diretto tra il procuratore e i testi a carico; dunque si dimostra come una tutela assai più debole rispetto a quelle previste dagli odierni ordinamenti civili.

La tortura, che si comminava dopo questa fase in presenza di circostanze sufficienti dopo avere ascoltato il parere della congregazione locale dei periti e dei consultori o del Sant'Uffizio romano, restò disciplinata dal diritto comune, ma negare una colpa durante i tormenti non comportava necessariamente la piena assoluzione dell'imputato in presenza di gravi indizi: si faceva allora ricorso a una punizione blanda con castighi *ad arbitrium* del giudice della fede. Per altro verso la sofferenza fisica, come recitano alcune lettere inviate da Roma agli uffici locali, a volte sostituiva un castigo prescritto per sentenza nel caso di una colpa poco grave che di fatto il tormento 'purgava'. La confessione, in ogni caso, doveva essere ratificata il giorno seguente alla seduta di tortura, che non doveva essere impartita se non dopo aver sentito un medico (per accertarne la sopportabilità da parte dell'imputato) e durare un tempo ragionevole (di solito mezz'ora). I mezzi stessi di tormento furono disciplinati dalla Congregazione, che preferì il ricorso alla corda e vietò strumenti più efferati nonché il cosiddetto tormento della veglia.

I documenti processuali dovevano registrare con scrupolo le parole dette dall'inquisito, sicché già prima del Seicento si affermò la regola voluta da Roma di non trascrivere mai le deposizioni in latino ma soltanto in lingua volgare. La norma toccava anche gli interrogatori sotto tortura, che talvolta riportano in modo assai vivido le reazioni degli imputati sottoposti al tormento. In volgare vennero stilate anche le sentenze, che concludevano (presente il vescovo o un suo vicario) i processi. All'abiura secondo i tre gradi previsti dai canoni si accompagnavano le pene temporali e fisiche e quelle penitenziali previste per gli *sponte comparentes* e per quanti avessero abiurato *de levi*. I castighi più gravi restarono la condanna a morte (che veniva attenuata nel caso in cui i riti di conforto avessero ottenuto *in extremis* la conversione del reo, strangolato prima della sua combustione da vivo), la confisca dei beni (quasi mai comminata dopo il XVII secolo), i remi e la frusta (specie in casi di sacrilegio, di bigamia e di bestemmia), le multe (magari quando occorresse denaro per edificare o ristrutturare le sedi e le prigioni del tribunale, e destinate soprattutto a colpire gli stranieri e i giudaizzanti), la degradazione del clero, l'esilio e il carcere *ad poenam* e non *ad custodiam* (che poteva significare l'arresto domiciliare o la reclusione in convento; oppure durare tre anni ed essere detto *perpetuo*, o estendersi per otto anni come ergastolo o *immuratio*: in questo caso la Congregazione riduceva spesso in un secondo tempo la durata della pena).

Al contrario delle Inquisizioni iberiche, il Sant'Uffizio romano fece scarso uso del castigo delle vesti infamanti, non le appese a futura memoria e dopo gli anni di Pio V preferì impartire le abiure e leggere le sentenze al chiuso dei tribunali o al massimo in chiesa, e non in forma plateale, salvo casi eclatanti che pure ci furono. Come i tribunali iberici tuttavia preferì scoraggiare con il tempo la caccia alle streghe stilando l'*Instructio pro formandis processibus in causis strigum* (risalente forse alla fine del Cinquecento o ai primi venti anni del Seicento). Quel testo raccoglieva un insieme di regole destinate ad arginare gli abusi processuali ed emanate in occasione di episodi particolari. In sostanza il Sant'Uffizio romano (come quello spagnolo e portoghese) vietò la chiamata di correo nei casi di sabba, non riconobbe la prova del marchio diabolico, impedì la rasatura delle streghe, non incoraggiò l'indagine sui presunti strumenti maleficiali, stigmatizzò gli abusi degli esorcisti, non diede corso alle parole degli indemoniati e prescrisse il severo accertamento del *corpus delicti* nei casi di maleficio, ordinando anche di chiedere il parere di medici e periti. In sostanza il tribunale ricondusse nell'alveo della normalità le procedure che ancora venivano adottate in tutta Europa per stroncare quel delitto atroce, imponendo che valessero per le sospette streghe le stesse regole di tutti i processi per eresia, compreso il divieto di mandare a morte *primo lapsu* (la costituzione *Omnipotentis Dei* di papa Gregorio XV, nel 1623, sembrò contraddire tale prassi, ma restò quasi inapplicata). Su questo terreno si misura dunque quanto l'uniformità giuridica voluta dai vertici dei tribunali della fede e imposta alle sedi periferiche abbia raggiunto in età moderna risultati contraddittori ma capaci di mitigare violenze e abusi compiuti da altre magistrature del tempo.

Se i documenti integrali delle cause medievali sono sopravvissuti in pochi casi, per l'età moderna e le tre Inquisizioni centralizzate intere serie di processi o carte delle più celebri cause sono conservati nel Nuovo Mondo, a Lisbona all'ANTT, a Madrid all'AHN, in Vaticano (ACDF, ASV, BAV) e nei depositi di sedi locali del Sant'Uffizio ora confluiti in alcuni archivi ecclesiastici e statali italiani (AAPi, AAUd, ACAF, ASDN, ASMo, ASVe), nonché al TCD. Inoltre parti o interi processi di epoca medievale e moderna sono disponibili adesso in edizioni critiche che hanno facilitato la ricerca e la comprensione storica delle vicende legate ai tribunali dell'Inquisizione: si pensi, per l'Italia, al travaglio del cardinale

Giovanni Morone (Firpo-Marcatto 1981-1995) o a imputati allora meno illustri come il mugnaio Domenico Scandella detto Menocchio (Del Col 1990). E tuttavia nelle serie del Sant'Uffizio moderno è più facile imbattersi in fascicoli non estesi più che in cause complete. Del resto, dopo la fine del Cinquecento un tratto peculiare della storia delle tre Inquisizioni moderne risiede nel loro progressivo mutarsi in polizia dei costumi che colpiva una gamma sempre più vasta di reati di 'sapore' ereticale (delitti sessuali, bestemmie, proposizioni, etc.). Per sanzionare quel tipo di colpe l'Inquisizione non ricorse quasi mai a punizioni esemplari – non lo permetteva neppure il diritto –, ma fece ampio uso di penitenze e di castighi minori impartiti a un numero elevato di fedeli (e non solo, come in passato, agli eretici 'formali'). Per di più dopo la fine del XVI secolo divenne abituale il ricorso alla 'spontanea comparizione', la cui ampia attestazione nelle carte dei tribunali italiani e iberici rivela fino a che punto l'Inquisizione e la confessione auricolare, in epoca moderna, abbiano marciato congiunte per disciplinare la vita dei battezzati. Il sacerdote non assolveva alcune categorie di colpe di pertinenza del foro inquisitoriale in quanto casi riservati papali, il peccatore veniva esortato a presentarsi davanti al giudice della fede e questi registrava la deposizione del reo, accettava il suo pentimento, rimuoveva la scomunica e si limitava a impartire l'abiura *de levi* o *de vehementi*, e penitenze o castighi di carattere minore. Il processo dunque divenne nella maggior parte dei casi poco più che una procedura sommaria che si limitava alla sola fase informativa senza neppure la convocazione di testimoni se non necessari. L'abiura privata veniva comunque registrata per iscritto davanti al notaio e a due testimoni. Ciò non significa che i processi veri e propri siano cessati dopo il Seicento, ma solo che si fecero più rari: l'eresia vera e propria fu punita con l'apertura di cause formali e talvolta anche con il rogo (poche pene capitali sono registrate anche nel Settecento). Con la successiva abolizione dei tribunali dell'Inquisizione in Italia e anche nella Penisola iberica (le ultime sedi locali a cessare l'attività furono quelle dello Stato pontificio dopo il 1870) i processi e le condanne del tribunale della fede smisero di avere effetti civili e di comminare castighi temporali tramite il braccio secolare. Tuttavia il processo per eresia (sempre fondato sulla scomunica *latae sententiae* e punito con censure ecclesiastiche) ha continuato a svolgersi presso il Sant'Uffizio papale e si svolge ancora presso la Congregazione per la Dottrina della Fede secondo le regole dettate prima dal *Codex Iuris Canonici* del 1917 e poi da quello del 1983.

(V. Lavenia)

Vedi anche

Abiura; Archivi e serie documentarie: Italia; Archivi e serie documentarie: Portogallo; Archivi e serie documentarie: Spagna; Archivi e serie documentarie: Vaticano; Bolle e documenti papali; Carcere; Casi riservati, Concilio Laterano IV; Confessione giudiziaria; Confisca dei beni; Conforto dei condannati; Contumacia; Correzione fraterna; *Crimen exceptum*; Defunti; Denuncia; Difesa; Diritto canonico; Diritto comune e *inquisitio ex officio*; Editto; Estradizione; Eymerich, Nicolau; Farinacci, Prospero; Galera, Giuramento; Gui, Bernard; Infamia; Innocenzo III, papa; Innocenzo IV, papa; *Instructio pro formandis processibus […]*; Istruzioni spagnole; Lettere circolari; Lettere degli inquisitori; Locati, Umberto; Manuali per inquisitori; Masini, Eliseo; Ordalia; Pene infamanti; Pene pecuniarie; Peña, Francisco; Pentimento; Punizione degli innocenti; Regolamenti, Portogallo; Relapso; *Repertorium inquisitorum*; Scomunica; Segreto; Spontanea comparizione (Procedura sommaria); Stile del Sant'Uffizio; Tempo di grazia; Tortura; Tribunali secolari

Bibliografia

Aguilera Barchet 1993, Alessi 1987, Alessi 2001, Alonso Romero 1982, Bethencourt 1994, Biget 2007, Brambilla 2000, Carena 1641, Caserta-Tammaro 2009, Chiffoleau 2006(a), Chiffoleau 2010, CIC, Del Col 1990, Dezza 1989, Errera 2000, Errera 2009, Escudero 1989, Eymerich-Peña 1607, Farinacci 1616, Fiorelli 1953-1954, Firpo-Marcatto 1981-1995, Gacto 1989, Gacto 2006(a), García 1591, Hagenedder 1963, Jiménez Monteserín 1981, Langbein 1976, Lea 1887, Lefebvre 1956, Marchetti 1994, Maisonneuve 1960, Masini 1625, Mulholland-Pullan 2003, Pastore 2006, Pérez Martín 1989, Peters 1989, Peters 2001, *Preuve* 1963-1965, Prodi 2000, Prosperi 1996, Prosperi 2008, Sbriccoli 1974, Sbriccoli 2009, Scaccia 1663, Segl 1993, Tedeschi 1991, Tedeschi 1996, Tomás y Valiente 1969, Trusen 1988

Procuratore v. *Processo*

Procuratore fiscale v. *Fiscale*

Procuratori dei nuovi cristiani portoghesi a Roma - Il termine 'procuratore' riferito all'Inquisizione portoghese è stato usato nel corso dei secoli sia per i sostenitori dei singoli accusati dai tribunali del Sant'Uffizio, sia per i difensori dell'intera comunità ebraica lusitana presso i pontefici romani. Se nel primo caso, la loro possibilità di intervento nell'ambito inquisitoriale è stato faticosamente regolamentato ora dalla Chiesa, ora dalla Corona, rispetto ai procuratori dei nuovi cristiani presso la Sede Apostolica si conosce ancora poco, sia dal punto di vista della sua normazione, sia per quanto concerne le figure storiche che ne hanno svolto la funzione. L'anonimato ha infatti rappresentato da un lato la garanzia per poter operare con maggior libertà e con più ampia possibilità di riuscita, dall'altro l'unica condizione affinché tutte le scritture pubbliche, quali petizioni, suppliche e memoriali rivolti al pontefice fossero considerati più come opera della collettività che non frutto del singolo procuratore. Le informazioni a noi pervenute, scarne e frammentarie, sono quindi ricostruibili solo attraverso un paziente lavoro di collazione della documentazione dispersa in biblioteche e archivi. Tra l'altro, le informazioni presenti all'interno di detta documentazione, in parte già elaborate dalla cultura romantica e non più adeguatamente studiate dalla moderna critica storiografica, salvo puntuali eccezioni, presentano talora immagini così controverse dei procuratori dei nuovi cristiani da far ritenere che sia necessaria una nuova lettura e una revisione degli elementi raccolti. A fronte delle scarse informazioni in nostro possesso, è comunque possibile fornire una ricognizione dei dati. Con la bolla *Cum ad nihil magis* emanata il 17 dicembre 1531, Clemente VII (1523-1534) instaurava l'Inquisizione in Portogallo nominando primo inquisitore frate Diogo da Silva (che poi si dimise nel 1539). Data l'intenzione del pontefice di mantenere sotto il proprio controllo il tribunale del Sant'Uffizio in Portogallo, i cristiani convertiti dall'ebraismo decisero di rivolgersi direttamente, ma per via segreta, al papa attraverso una persona di loro fiducia. La scelta cadde sul nuovo cristiano battezzato a forza Duarte da Paz, esperto di questioni amministrative e giudiziarie, in buoni rapporti con la corte portoghese, nominato cavaliere dell'Ordine di Cristo in seguito a imprese in Africa. Avendo approfittato di un incarico all'estero assegnatogli dal re Emanuele I (1469-1521), Paz si era infatti diretto e poi stabilito permanentemente a Roma. Per dieci anni avrebbe così rappresentato presso il papa, in veste di procuratore segreto, i nuovi cristiani portoghesi. La sua intercessione presso Clemente VII avrebbe contribuito a ottenere sia il breve del 17 ottobre 1532, con cui, contro il volere della Corona lusitana, si dichiarava temporaneamente sospesa la *Cum ad nihil magis*, sia la successiva bolla *Sempiterno Regi*, emanata il 7 aprile del 1533, che confermava il precedente provvedimento e promulgava un perdono generale che annullava per tutti i nuovi cristiani le conseguenze penali di qualsiasi reato di fede fino ad allora commesso.

© SNS PISA

Dai documenti pervenuti sino a noi (a quelli segnalati in Herculano 1975-1976 si aggiungono ora le carte romane pubblicate in Nelson Novoa 2007 e Nelson Novoa 2009), è ricostruibile però la complessa personalità di Duarte da Paz e il suo doppio gioco messo in atto tra la corte regia e la comunità dei nuovi cristiani. Il procuratore, infatti, subito dopo aver ottenuto la sospensione della bolla, scrisse al re Giovanni III (1502-1557) dicendosi suo completo servitore, informandolo segretamente sui nuovi cristiani che intendevano fuggire dal Portogallo e indicandogli le misure di prevenzione e sicurezza che avrebbe dovuto prendere contro di loro. Questi assicurava inoltre che il suo intervento a Roma era teso solo a proteggere e favorire lo stesso sovrano. Così, riusciva a intrattenere relazioni sia con la corte lusitana, grazie allo stretto rapporto con l'ambiguo Martinho de Portugal (1485-1547), ambasciatore portoghese presso la Sede Apostolica, sia con la comunità giudaizzante, che peraltro, per il raggiungimento del suo scopo, era costretta a elargirgli ingenti somme di denaro.

Nel 1535 una patente pontificia stabiliva che i nunzi del Portogallo potessero conoscere i ricorsi dei nuovi cristiani. In quello stesso anno, Paolo III scriveva sia al re lusitano, sia alla comunità degli ebrei convertiti, per comunicare la possibilità di far intervenire durante il processo inquisitoriale procuratori e difensori dei nuovi cristiani, concedendo nel contempo una nuova bolla di perdono (12 ottobre 1535), questa volta realmente applicata nel regno. Paz, apertamente a favore della posizione della Chiesa romana, osteggiata invece dalla corte portoghese, nel gennaio del 1536 viene ferito quasi a morte con quattordici pugnalate da uno sconosciuto che egli ritenne essere un sicario inviato da Giovanni III. Ma questi, che riuscì a ottenere il 23 maggio dello stesso anno l'effettiva istituzione del tribunale della fede in Portogallo, si difese dalle accuse e cessò di mostrare qualsiasi favore al procuratore sino al momento in cui, e solo per volere papale, accettò di rispettare la vita e la libertà dei parenti di Paz.

Sostituito dai nuovi cristiani con il medico Diogo António (sostenuto da altri agenti presenti nella città di Roma quale, per esempio, Afonso Vaz), Paz si trasferì prima a Venezia, da dove spedì alla corte portoghese veementi lettere antiebraiche, poi a Ferrara, dove riabbracciò l'antica religione. In seguito a violente accuse da lui mosse contro il nuovo procuratore Diogo António, contro il suo collaboratore Vaz e probabilmente contro ministri e ufficiali della Curia romana, fu condannato dall'Inquisizione alla forca. Fuggito infine in Turchia, come si evince da una lettera di un agente dell'Inquisizione portoghese a Roma, Pêro Domenico, datata 27 aprile 1542, Paz si convertì all'Islam.

A Diogo António, suo successore dal 1539, sarebbe spettato rappresentare sempre segretamente, e con l'aiuto di numerosi altri nuovi cristiani fuggiti in Italia, gli ebrei portoghesi convertiti: anch'egli però usò le somme affidategli dai suoi correligionari per ottenere prevalentemente lettere private a protezione di se stesso e dei suoi familiari. Fu quindi sostituito nella responsabilità di rappresentante dei nuovi cristiani presso il papa dal fratello Heitor António, incaricato di informare Paolo III del duro comportamento dell'inquisitore generale, l'infante Enrico. Sebbene l'ambasciatore di Portogallo presso la Sede Apostolica, Pedro de Mascarenhas (1470-1555; fu poi governatore dell'India), ne avesse ordinato l'immediato arresto, Heitor António – arrivando direttamente dal Portogallo – riuscì non soltanto a godere dell'intercessione papale, ma anche a impedire la pubblicazione della bolla del 12 ottobre 1539, già pronta, in cui si sarebbero dovute conferire al tribunale portoghese poteri analoghi all'Inquisizione spagnola.

A Heitor António succedette quindi, nell'incarico di procuratore riservato, Diogo Fernandes Neto, sostenuto economicamente dalle comunità ebraiche portoghese e olandese. A lui si rivolgevano sia il cardinale Pietro Paolo Parisio (ca. 1473-1545), civilista e canonista, che si espresse ripetutamente a favore degli ebrei, sia lo stesso papa Paolo III. Ma anche Fernandes, una volta scoperto dalle autorità portoghesi, fu perseguitato, fatto prigioniero e condannato.

Poco si sa della fase successiva alla concessione della bolla *Meditatio cordis* (16 luglio 1547), con cui Roma riconfermò e allargò le facoltà del Sant'Uffizio portoghese. Intorno al 1560, Afonso Vaz si accreditava come procuratore generale dei nuovi cristiani in Curia (Marcocci 2004: 123-124). Nei decenni successivi, tuttavia, sempre più spesso tale ruolo assunse una dimensione particolare, con agenti presenti a Roma a tutela degli interessi di singoli, o di piccoli gruppi. Tale era il quadro anche tra Cinque e Seicento, quando il terzo perdono generale fu contrattato da una serie di figure rivali, addirittura contrastate dal cavaliere nuovo cristiano Gastão de Abrunhosa, disposto a scambiare la tutela dell'onore cristiano della sua famiglia con il fallimento del negoziato per il provvedimento di indulgenza plenaria (Marcocci 2007).

Fu solo sotto papa Paolo V (1605-1621) che ai nuovi cristiani portoghesi fu riconosciuta da parte del pontefice la possibilità di essere ufficialmente rappresentati da un procuratore e di redigere memoriali e suppliche che delineassero chiaramente la loro posizione. L'iniziativa non fu accolta con piacere in Portogallo. Quindi, nel 1640 l'inquisitore generale Francisco de Castro (1574-1653), vescovo di Guarda, limitava e disciplinava in sette paragrafi, all'interno del capitolo IX del libro I del Regolamento dell'Inquisizione, le modalità, a volte poco chiare, con cui gli imputati in un processo potevano ricorrere a un procuratore. Il Regolamento del 1640 sarebbe rimasto in vigore fino al 1744. In particolare, vi si stabiliva che il procuratore non aveva possibilità di intervenire in difesa dell'accusato, né di esaminare gli atti relativi alla colpa del reo, né tanto meno di poter con lui parlare in segreto.

Supportati dal riconoscimento papale, nei primi decenni del Seicento furono redatti in modo manifesto dai nuovi cristiani molti documenti (memoriali, suppliche e petizioni di grazia) in cui si denunciavano ai pontefici le procedure del Sant'Uffizio portoghese. La prima supplica, avanzata nel 1606 e inviata anche alla corte nel 1619, riguardava la possibilità di accesso alle cariche civili, colpita dagli statuti di purezza di sangue (*limpeza de sangue*). Per i cristiani discendenti da ebrei, la possibilità di ricorrere al papa, invocandone l'aiuto contro i soprusi subiti, continuò a essere per tutto il XVII secolo l'unica speranza di cambiare la propria sorte. Le suppliche erano preparate prevalentemente nell'ambito della comunità ebraica portoghese residente a Roma e redatte da procuratori che rimanevano però perlopiù anonimi. Erano quindi considerate come opere di singoli difensori della causa dei nuovi cristiani, che si avvalevano però del contributo dell'intera comunità nella quale operavano.

A fronte della concessione papale della presenza di procuratori ufficiali presso la Sede Apostolica e dell'accoglienza di suppliche e memoriali, non mancarono ovviamente proteste e opposizioni da parte della Corona portoghese: di esse, così come del dibattito che ne derivò in seno alla Chiesa e delle rispettive risposte difensive da parte dei nuovi cristiani, gli archivi vaticani conservano ampia documentazione.

È verosimile, anche se mai esplicitamente dichiarato, che all'attività di preservazione della comunità dei nuovi cristiani in Portogallo si sia dedicato, intervenendo in modo diretto presso il papa, anche il gesuita António Vieira (1608-1697), una delle personalità più autorevoli nel panorama storico-letterario luso-brasiliano del XVII secolo, il quale si espresse ripetutamente, sempre con tenacia e acutezza intellettuale, su complessi nodi socio-politici portoghesi, non ultima la questione dei nuovi cristiani. Da Roma e dalla corte romana di Cristina di Svezia, padre Vieira potrebbe avere infatti orientato – se non addirittura collaborato nella loro stesura – i memoriali prodotti dalla comunità dei nuovi cristiani portoghesi che furono indirizzati a Clemente X (1669-1676). Alla veemenza descrittiva di tali relazioni, nate dal sollecito intervento dei procuratori dei nuovi cristiani a Roma, potrebbe essere ricon-

dotta la decisione di Clemente X di sospendere, anche se temporaneamente, l'attività inquisitoriale portoghese nel 1674.

(M. Russo)

Vedi anche

Abrunhosa, Gastão; Castro, Francisco de; Emanuele I, re di Portogallo; Enrico, cardinale infante, poi re di Portogallo; Giovanni III, re di Portogallo; Inquisizione portoghese; Inquisizione spagnola; *Limpeza de sangue*, Portogallo; Nazione portoghese in Italia: secoli XVI-XVII; Nuovi Cristiani, Portogallo, Parisio, Pietro Paolo; Perdoni generali; Regolamenti, Portogallo; Silva, Diogo da; Vieira, António

Bibliografia

Barreto 2007, Herculano 1975-1976, Marcocci 2004, Marcocci 2007, Nelson Novoa 2007, Nelson Novoa 2009

Profeta dell'Amiata (David Lazzaretti *detto* il) - David Lazzaretti nacque ad Arcidosso, un piccolo centro del versante grossetano della montagna amiatina, il 6 novembre del 1834. Il padre esercitava la professione di barrocciaio, alla quale fu presto avviato anche il giovane David, come i fratelli, dopo avere imparato i primi rudimenti della lettura e della scrittura dall'arciprete del paese. Il 25 aprile del 1848, mentre si trovava per lavoro nelle macchie della Maremma, ebbe – accompagnata da febbri intense – una prima visione: gli sarebbe apparso un frate (poi identificato con san Pietro) che gli avrebbe annunciato la sua futura 'missione'. Dopo una parentesi risorgimentale (nel 1860 si arruolò volontario nella cavalleria piemontese e partecipò alla campagna militare di Enrico Cialdini in Umbria e nelle Marche), il 25 aprile del 1868 ebbe una seconda visione che segnò l'avvio della sua 'vocazione' religiosa e lo spinse a ricercare un incontro con Pio IX (a cui aveva inviato un proprio manoscritto); incontro che avvenne il 16 settembre dello stesso anno, per intercessione di monsignor Pietro Antonio Luciani, originario di Santa Fiora. Ma il papa, dopo averlo consolato con 'buone parole', lo liquidò rapidamente mostrandosi poco interessato alle sue presunte visioni: «Il papa – secondo la testimonianza di don Nazzareno Caponi – niente tocco dalle sue fervorose suppliche, e per indicargli che forse aveva bisogno di calma, rispose "Lassù v'è l'acqua fresca". Dopo di ciò gli fece dono di una bella corona legata in argento e con la consueta sua benignità ci congedò» (Niccolai 2007: II, 34).

David si ritirò quindi in una grotta presso le rovine di un convento a Montorio Romano, dove praticò per qualche mese una vita eremitica contrassegnata da nuove visioni che sembravano confermare e confortare la sua 'missione'. Tornato ad Arcidosso, circondato da un alone di santità, dopo un fallito tentativo di erezione di una nuova chiesa, si ritirò sul vicino e solitario Monte Labbro dove cominciò a raccogliere numerosi seguaci. Nel 1869 avviò la costruzione della torre circolare sulla cima del monte, che avrebbe dovuto rappresentare il simbolo della 'nuova alleanza'; nel 1870 fondò l'Ordine monastico laico degli eremiti penitenzieri e penitenti; tra il 1870 e il 1871, la Lega della Fratellanza Cristiana; nel 1872, la Società delle Famiglie Cristiane che aveva compiti non solo religiosi, ma anche mutualistici e cooperativistici. Scrisse anche diverse opere: *Rescritti profetici – Il risveglio dei popoli*, Maggi e Gorgoni, Arcidosso, 1870; *Avviso profetico alle nazioni ed ai monarchi d'Europa*, Giachetti, Prato 1871; *Avvisi e predizioni di un incognito profeta*, Giachetti, Prato 1871; *Regole del pio Istituto degli Eremiti Penitenzieri e Penitenti*, Tip. del Seminario, Montefiascone, 1871. A partire dal 1871 fu affiancato dal prete Giovan Battista Polverini, dell'Ordine dei filippini, a cui si aggiunse, nel 1872, l'anno in cui fu consacrata la chiesa di Monte Labbro e fu celebrata la prima messa, il confratello don Filippo Imperiuzzi. Nel 1873 apparve la *Lettera anonima di profetici avvenimenti diretta a tutti i miei fratelli in Cristo* (Gorgoni, Arcidosso, 1873) e David trascorse un periodo di ritiro alla certosa di Grenoble, durante il quale scrisse *I celesti fiori*; poi, dal 1875, con la famiglia fu ospite del magistrato Léon Du Vachat, a Lione, dove rimase per alcuni anni, pubblicando le sue opere in traduzione francese (*Le livres des Fleurs Célestes*, *Le reveil des peuples*, *Manifeste de David Lazzaretti aux peuples et aux princes chrétiens*, Pitrait Ainé, Lyon, 1876). Sarebbe rimasto Oltralpe fino a che il Sant'Uffizio non l'ebbe reclamato a Roma per vagliare le sue posizioni ritenute poco conformi all'ortodossia della Chiesa cattolica.

Nell'autunno del 1877, infatti, anche a seguito di varie segnalazioni (in particolare, fu monsignor Taramelli, residente a Lione, che aveva ricevuto i libri di David *Cristo Duce e Giudice, completa redenzione degli uomini. La mia lotta con Dio, ossia il Libro dei sette sigilli*, Villefranche, Bourg, 1877, e il *Manifeste*, a denunciare l'operato di David in Francia), la Congregazione aveva cominciato a raccogliere la documentazione (libri e opuscoli a stampa, relazioni di vescovi e parroci) per la definizione di una vera e propria istruttoria contro Lazzaretti. Di conseguenza, nel gennaio del 1878 – secondo quanto risulta dagli atti –, il Sant'Uffizio provvide a convocarlo perché si presentasse davanti al tribunale (e vale la pena di ricordare a questo proposito che, pur essendo a capo di una comunità religiosa, egli era pur sempre un laico). Dopo la morte di Pio IX, David stesso, evidentemente preoccupato dal corso degli eventi e forse per testimoniare la sua buona fede, con una lettera del 25 febbraio 1878 pregò Polverini di recarsi a Roma, «a fare personalmente una supplica al nuovo Papa Leone XIII perché Esso voglia prendere in cura d'esaminare o far esaminare l'essenziale dei fatti miei» (Fatini s. d.: 293-294). Finalmente, rientrato in Italia agli inizi di marzo, dopo una sosta a Monte Labbro, David si recava a Roma per sottoporsi al processo, che ebbe inizio il 12 dello stesso mese e proseguì fino al I aprile. Incalzato dalle domande della commissione giudicante – presieduta da frate Marcolino Cicognani dell'Ordine dei predicatori – rispose in modo argomentato e lucido, con un linguaggio corretto e rispettoso del contesto, mostrando un alto profilo umano e una grande dignità culturale. Al fine di meglio documentare la propria esperienza, Lazzaretti predispose e consegnò relazioni scritte di suo pugno: due, di ben 8 pagine l'una, sono allegate al verbale dell'interrogatorio e ricostruiscono, dal suo punto di vista, le principali e più significative tappe della vita e del suo impegno religioso. Dalle risposte che fornì emergono tutta una serie di elementi interessanti sui quali, spesso, gli storici si sono interrogati senza poter dare precise risposte: i viaggi compiuti, le persone conosciute, i soldi ricevuti, i gruppi religiosi e di altro tipo con cui aveva avuto relazioni (le domande, formulate e trascritte in latino, ma tradotte oralmente all'imputato, puntarono soprattutto ad appurare i contatti con gruppi ereticali e sovversivi europei). E si tratta perciò di una testimonianza diretta e inedita molto preziosa per la ricostruzione complessiva della vicenda lazzarettista. Del resto, in quella sede, David sperava di poter chiarire la propria posizione e di ottenere un riconoscimento della 'missione' da parte della Congregazione; e questo forse spiega l'iniziale atteggiamento di sottomissione e di grande disponibilità. In realtà, contrariamente ai suoi desideri, la Congregazione, già con l'istruttoria del 1877, aveva fissato un giudizio estremamente negativo sull'operato di Lazzaretti, che il processo del 1878 (il confronto diretto con l'imputato, le prove in più raccolte, le denunce e le testimonianze di parroci, vescovi e prelati, le parole da Lazzaretti pronunciate in quella sede, gli scritti da lui prodotti per l'occasione e consegnati alla commissione, il suo atteggiamento) non fece altro che aggravare.

Il punto di svolta fu l'interrogatorio del 28 marzo 1878, durante il quale David fu costretto a firmare una lettera di sottomissione in cui si rivolse a Polverini e a Imperiuzzi: «venuto a Roma ed essendo stato ascoltato dai Superiori, hanno giudicato che sono illuso; essendo io figlio obediente della Chiesa, mi sono sottomesso al suo giudizio, e procuro dal canto mio di riparare a quel male che i superiori giudicano che io ho fatto, per cui per quel male che la

Chiesa giudica che avete fatto a mia ingiunzione col celebrare la Messa e amministrare i Sagramenti, essendo stati dal vostro Vescovo sospesi, vi esorto istantaneamente a ritornare all'obedienza della Chiesa e alla sottomissione del vostro vescovo» (Fatini s. d.: 303-304). Probabilmente Lazzaretti la sottoscrisse soprattutto per porre termine a una procedura che, ormai, non sembrava lasciargli via di scampo. Di certo era sincera in quel momento l'aspirazione a «ritornare all'ob[b]edienza della Chiesa». E tuttavia David non poteva, anche se lo avesse voluto, rinnegare quella che ormai, in buona fede, riteneva essere la sua 'missione'. Mentre la pressione – anche psicologica – del Sant'Uffizio si faceva più forte e marcata, e le contestazioni più puntuali e precise, David, ormai disilluso sull'esito del processo, riaffermò con più vigore le proprie convinzioni e mostrò un atteggiamento di crescente insofferenza e indisponibilità, fino ad annunciare, il I aprile, il proprio rifiuto a proseguire oltre l'interrogatorio: «il Lazzaretti, malgrado le sue proteste di volere obbedire alla Chiesa, ammettere quanto avrebbe giudicato il Sacro Tribunale, e di esser pronto a condannare, proscrivere, anatematizzare tutti gli errori in tutti i sensi, in tutte le maniere, sotto qualunque aspetto detti, scritti, stampati ecc. non cessava dal ripetere che egli era l'unto dei Signore; che le cose dette e scritte erangli state rivelate da Dio; che non poteva deporre la sua convinzione sulla verità di tali cose, che, *eccetto la Chiesa e i Cardinali del S. Offizio, gli altri tutti erano ciechi, e il giudice che lo costituiva cieco per consigli prematuri e male azzardati*, protestando che non avrebbe più risposto a qualunque interrogazione gli venisse fatta». Gli allegati finali, datati 29 marzo e I aprile e consegnati da David alla commissione, dimostrano come si fosse fatta in lui più radicata la convinzione che fosse urgente la necessità di rivelare la sua 'missione', annunciando un grande evento per il 14 agosto che avrebbe avviato la riforma della Chiesa e dato inizio alla nuova era della Legge del Diritto. Lazzaretti, dopo avere ricevuto tanti ammonimenti dal Sant'Uffizio, ammoniva ora i suoi giudici e la Chiesa sulle conseguenze che l'incomprensione della sua 'missione' avrebbe determinato. Il suo linguaggio aveva assunto toni deliranti, forse per l'esasperazione a cui lo avevano condotto la delusione per gli esiti dell'istruttoria e l'insopportabile reclusione nel convento passionista dei SS. Giovanni e Paolo. Lo dimostrano la grafia dei manoscritti consegnati alla corte, dapprima piana e comprensibile, poi sempre più nervosa e concitata; le richieste insistenti dell'imputato di essere liberato; il rifiuto del cibo, i vari tentativi di fuga – anche di notte, scavalcando il muro di cinta del giardino. Forse, anche per evitare il ripetersi di questi fatti – di cui si era lamentato il priore del convento – la Congregazione, ormai raccolti tutti gli elementi utili per una condanna delle attività e della predicazione di David, decise di lasciare libero il Lazzaretti il 10 aprile, ammonendolo però che «per i tanti errori e bestemmie, di cui è responsabile, perché da esso lui dette, stampate e sostenute con grave scandalo e danno dei fedeli tanto in Francia che in Italia, si prosegue la causa contro di lui, e a suo tempo ne conoscerà il risultato». Inoltre gli era vietato «di comunicarsi senza espressa facoltà di questa Suprema». Sulla base delle risultanze dell'interrogatorio, dell'analisi dei libri e degli scritti di David, nonché delle numerose testimonianze raccolte (specialmente relazioni inviate da parroci e vescovi dell'area interessata dalla sua predicazione) la Congregazione deliberò di condannare gli scritti del 'profeta' (poi messi all'Indice con un decreto del 24 luglio 1878), e confermò la sospensione *a divinis* di Imperiuzzi e di Polverini e l'interdizione dei luoghi di culto del Monte Labbro (le citt. in Niccolai 2007).

Scomunicato dalla Chiesa, accusato di eresia, nel luglio del 1878 David, dopo un breve soggiorno in Francia, sfidando le decisioni della Congregazione tornò sul Monte Labbro, tra i suoi seguaci, cominciando una nuova e più radicale predicazione: «verrà la seconda volta sul mondo il Figliolo dell'Uomo con terribile apparato della Sua Maestà celeste a giudicare i vivi ed i morti, ossia a fare giudizio dei buoni e dei cattivi […]. In quei terribili tempi saranno divisi i montoni dai capretti e dagli agnelli. E il gregge pingue da quello magro. L'albero che non frutta e tutto quello che sarà dannoso al buon campo verrà tagliato e gettato al fuoco; come sarà tolta la zizania dal buon grano e la vigna di Cristo sarà purgata da ogni roveto e da ogni pruno; e verrà data a coltivare a nuovi e più diligenti agricoltori e più copioso renderà il suo frutto al Padrone celeste». Irritata la Congregazione, che scrisse al vescovo di Montalcino, si spinse fino a reclamare l'intervento della forza pubblica, e la vicenda ebbe così il suo epilogo. Il 18 agosto del 1878, una processione, a cui parteciparono migliaia di persone e che avrebbe dovuto essere la prima manifestazione rivelata alla cristianità della 'missione' messianica di David, si mosse dal Monte Labbro in direzione di Arcidosso. Fu bloccata alle porte del paese da un drappello di carabinieri guidato da un delegato di Pubblica Sicurezza; e davanti al diniego di Lazzaretti di retrocedere, i carabinieri, sobillati dai notabili locali e dal clero, fecero fuoco uccidendolo.

(L. Niccolai)

Vedi anche
Pio IX, papa

Bibliografia
Bardelli 1989, Barzellotti 1910, Cifres-Pizzo 2009, Fatini s. d., Giusti 1979, ILI, Innocenti Periccioli 1985, Lazzareschi 1945, Lazzaretti 1931, Moscato 1978, Niccolai 2006, Niccolai 2007, Pazzagli 1981, Petacco 1978

Profetesse di Valentano - Pressoché completa, la documentazione relativa alla causa contro le 'profetesse di Valentano' è conservata solo in minima parte nell'ACDF, poiché l'intero, voluminoso, incartamento del processo inquisitoriale, con i costituti completi degli accusati e le deposizioni dei testimoni, nonché con i 'diari' delle visioni e delle rivelazioni delle profetesse, si trova nella Biblioteca Corsiniana, all'Accademia dei Lincei, tra le carte appartenute al cardinale Andrea Corsini. Altre fonti si trovano infine presso l'ASV, dove è conservata la corrispondenza di Filippo Pacifici, sommista del Sant'Uffizio e giudice delegato dal tribunale per la causa: siamo di fronte a uno dei tanti esempi del numeroso materiale documentario dell'Inquisizione conservato fuori del suo archivio, che andrebbe recuperato e regestato per ottenere una visione più completa dell'attività del tribunale. La rilevanza della fonte sta dunque non solo nel contenuto, ma anche nella vicenda della sua conservazione, dovuta all'attenzione che rivolse alla causa il cardinal Corsini, 'capo' del partito antigesuitico e prefetto della Congregazione deputata per gli affari della soppressa Compagnia di Gesù. La Congregazione, creata in occasione dello scioglimento dell'Ordine (1773), si occupò del caso delle profetesse, demandando al tribunale del Sant'Uffizio l'istruzione del processo.

Il 12 maggio 1774 furono eseguiti arresti a Valentano – un piccolo paese della diocesi di Montefiascone –, a Orvieto e nella stessa Roma, a danno di Giuseppe Azzaloni, arciprete di Valentano, Bernardina Renzi, contadina, gli ex gesuiti Antonio Maria Coltraro e Antonio Venizza e il sacerdote Clemente Majoli, ex passionista. Al contempo, vennero segregate all'interno del convento delle domenicane del SS. Rosario di Valentano le monache Maria Teresa Poli e Maria Angelica Durani, priora. I sacerdoti furono subito incarcerati a Montefiascone e poi tradotti a Roma, nella fortezza di Castel Sant'Angelo, dove raggiunsero i tanti gesuiti che dai giorni della soppressione vi erano detenuti: fra loro vi era pure il padre generale, Lorenzo Ricci, morto in carcere. Bernardina Renzi fu posta in stato di arresto prima nella casa del bargello del vescovo, a Montefiascone, poi nel locale monastero delle salesiane del Divino Amore.

In luglio ebbe inizio il processo del Sant'Uffizio, tribunale di cui stretta pertinenza era la «rilevantissima causa». Essa fu ordinata da papa Clemente XIV e seguita con attenzione dalla Congregazione deputata per gli affari della soppressa Compagnia di Gesù. Le

accuse rivolte ai sette inquisiti riguardavano «delitti gravissimi»: affettata santità, errori in materia di fede (quietismo), supposte visioni, profezie sediziose contro il pontefice e i monarchi cattolici, trame «per sollevare i Popoli». Le principali accusate erano la laica Renzi e la religiosa Poli; gli altri, e in particolare Azzaloni e Majoli, i rispettivi confessori, erano ritenuti complici e accusati di essere i 'fomentatori' delle due donne.

Il processo, definito sempre nelle fonti «affare troppo importante» e «rilevantissimo», era frutto del clima di eccitazione e di grave tensione suscitato dalla soppressione della Compagnia di Gesù, evento che dette origine a un'impressionante ondata di miracoli, visioni e profezie, nonché a una decisa ripresa di antichi temi escatologici. Anche prima dello scioglimento formale del potente Ordine, nello Stato della Chiesa avevano iniziato a circolare minacciose previsioni di terribili castighi, annunciati come punizione divina per i provvedimenti antigesuitici. Da tempo, a Valentano, le due donne riferivano di stati di estasi e visioni divine, incoraggiate e sostenute dai rispettivi confessori e, soprattutto, da un gruppo nutrito di una decina di ex gesuiti esiliati dalla Sicilia borbonica, che fin dal 1768 avevano trovato asilo nella cittadina. Le visioni erano in larga parte modellate sulle esperienze descritte dalle grandi mistiche del passato, soprattutto da Teresa d'Ávila e María de Ágreda – rievocate peraltro in modo esplicito nelle carte processuali –, esperienze durante le quali ricevevano dallo 'sposo celeste' doni soprannaturali e rivelazioni – 'lumi' – sulle sorti dei gesuiti e sulle calamità che minacciavano la Chiesa e i suoi pastori. Secondo un modello consolidato dalla tradizione del rapporto tra mistica e direttore spirituale, i confessori trascrivevano su quaderni il contenuto di visioni e profezie che, più volte ricopiate, erano poi divulgate in tutta Italia e anche fuori attraverso la fitta rete di corrispondenze intrattenute dai gesuiti, non senza l'appoggio di rilevanti personalità romane vicine agli ambienti della Curia e alla stessa Inquisizione. Una delle accusate, infatti, la priora Durani, era sorella di don Antonio Durani, uditore dell'assessore del Sant'Uffizio che già da tempo era al corrente e coinvolto nelle profezie: questo creò gravi imbarazzi all'inquisitore Pacifici, poiché implicava nell'inchiesta un membro importante del tribunale responsabile dell'indagine e del processo. Allo stesso modo, la delicatezza della causa era accresciuta dal coinvolgimento nella spinosa vicenda di un personaggio, Paolo della Croce, di cui era in corso proprio in quegli anni il processo di beatificazione che rischiava così di essere bloccato.

Fin dal 1770 le rivelazioni della contadina, presto divenuta celebre anche a Roma e in Italia come la 'pitonessa' e che, assai più della monaca Poli, era la vera fonte delle profezie, annunciavano la morte prossima e improvvisa del papa a punizione del suo provvedimento antigesuitico, la rovina della Chiesa e la perdita generale della fede causata dalla fine della società gesuitica, castighi e ancora morte per i sovrani di Francia e Spagna che avevano voluto la soppressione della Compagnia, definita «sostegno, e colonna della Santa Chiesa», tumulti popolari violenti e sanguinosi e, infine, il «risorgimento» futuro dell'Ordine, conservatosi sotto la protezione di un «grande monarca» che veniva indicato nell'«eretico» re di Prussia, del quale era profetizzata la conversione.

Da quanto si ricava dagli interrogatori svolti, e soprattutto dalle lettere regolarmente inviate a Corsini e ai membri della Congregazione deputata per aggiornarli costantemente sull'affare, l'inquisitore Pacifici manifestò un atteggiamento diffidente e incredulo nei confronti delle pretese profetesse e dei loro doni carismatici (si asseriva che la Poli avesse avuto addirittura le stimmate e liberasse le anime del Purgatorio), mentre appariva assai più preoccupato di verificare la portata 'politica' e sediziosa delle profezie, le reti della loro diffusione, la loro efficacia operativa, i supporti locali e romani degli inquisiti. La documentazione mostra come l'inquisitore rappresentasse le motivazioni politiche di una Congregazione creata appositamente per 'liquidare' l'eredità gesuitica in tutti i suoi aspetti e che gli ordini da Roma erano di stroncare una vicenda dietro alla quale stavano certamente i gesuiti, con i loro tentativi di impedire prima, e far revocare poi, il provvedimento di scioglimento. Tuttavia, attraverso la preoccupazione romana e le testimonianze locali, s'intravede anche l'effettivo e reale influsso della Compagnia a livello popolare e il successo di un modello di spiritualità e di devozione, esteriore ed emotivo, femmineo e superstizioso, malvisto dalla Congregazione deputata e dall'*entourage* filo-giansenista del pontefice regnante. In ogni modo, ancor più che la affettata santità delle due donne, i loro pretesi doni carismatici o gli atteggiamenti 'quietistici', erano le profezie e le voci allarmanti che esse mettevano in circolo a preoccupare l'inquisitore e la Congregazione, poiché dietro di esse si affacciavano sempre più i sospetti di complotto contro la vita di Clemente XIV e di incitazione alla rivolta. Insomma, il caso era visto in termini prevalentemente politici, ancor più che religiosi, e travalicava la semplice questione gesuitica.

L'inquisitore andò perciò sempre più convincendosi del fatto che le profezie nascondessero la realtà di un vasto complotto teso alla morte del papa; un dato, questo, che gli pareva confermato dalla circolazione di un elevato numero di pronostici relativi alla fine ormai prossima di Clemente XIV: «Era pubblico in Valentano, che il Papa doveva morire in Settembre», rivelava una testimone. Un altro teste riferiva che si parlava pubblicamente di veleno propinato al papa e che dopo di lui Dio avrebbe colpito il re di Francia e soprattutto quello di Spagna. Il complotto politico perciò si allargava e appariva teso a cospirare anche contro i sovrani borbonici, in particolare contro quello napoletano, ovviamente odiatissimo dai gesuiti siciliani esiliati a Valentano. Le profezie contro il papa e quelle contro i re cattolici convergevano così in un'unica cospirazione contro i legittimi sovrani, dietro la quale l'inquisitore non poteva che scorgere la trama dei gesuiti. L'idea del complotto trovò sempre più credito presso gli inquisitori dopo che la morte di Clemente XIV, avvenuta effettivamente il 21 settembre 1774 e circondata da sospetti di veneficio, e proiettò una luce assai più cupa sulla profezia di Bernardina circa il decesso del papa, dal momento che lei stessa aveva indicato quale periodo della morte il mese di settembre. Le profezie della contadina sembravano dunque tutte avverarsi: l'eco di tale preoccupazione si coglie nei documenti redatti per Roma dall'inquisitore come nelle risposte del cardinale Corsini. Questi scrisse a Pacifici perfino dal chiuso del conclave, comunicandogli la grande impressione che la documentazione processuale, regolarmente trasmessa a Roma dall'inquisitore, aveva suscitato presso i cardinali riuniti e chiedendogli se esistessero anche profezie relative al successore di Clemente XIV. Dunque, i cardinali in conclave non solo seguivano l'affare delle profezie di Valentano e volevano ragguagli precisi sull'andamento del processo, ma desideravano anche sapere se le profetesse avessero indicato il nome del prossimo pontefice: fatto, questo, che può configurarsi anche come un dato capace di influire sull'esito del conclave stesso. Di conseguenza, mentre il partito legato al defunto pontefice lo descriveva quale vittima della reazione e del 'complotto' dei gesuiti e usava politicamente in funzione antigesuitica la leggenda 'nera' della morte del papa, dalla parte avversa, filo-gesuita, si contrapponevano sia la leggenda del papa simoniaco morto disperato, sia la voce falsa di una presunta ritrattazione scritta di Clemente XIV relativa al decreto di soppressione della Compagnia. Non è improbabile, perciò, che non solo il clima di dura contrapposizione tra le fazioni della Curia, scatenato dalla vicenda dell'abolizione dell'Ordine, ma anche l'eccitazione degli animi provocata dalle voci, dalle profezie e dallo stesso processo inquisitoriale in corso abbiano potuto condizionare andamento del lungo e complesso conclave che portò all'elezione di papa Pio VI Braschi (15 febbraio 1775).

Il processo di Valentano si trasformò così in un processo politico, in cui gli accusati vennero pesantemente indiziati di partecipazione al complotto contro la vita del papa. Ma, eletto il nuovo pontefice, la causa si sgonfiò chiudendosi velocemente, negli ultimi mesi del 1775. Dopo la confessione e l'abiura, nel giro di pochi mesi gli

inquisiti vennero liberati dal carcere per ordine di Pio VI, all'interno del mutato clima nei confronti degli ex gesuiti. Gli accusati furono tutti dimessi con il precetto di non parlare né scrivere delle cose attinenti al processo. Bernardina venne rinchiusa «in luogo di carcere» nel monastero del Divino Amore di Montefiascone, ma già nel 1776 era libera.

L'analisi più dettagliata e articolata di questa vicenda ha consentito di attingerne i significati più ampi, politico-religiosi, legati alle conseguenze della soppressione della Compagnia di Gesù (come lo sviluppo di una corrente di spiritualità profetico-miracolistica e l'inedito ruolo preminente delle donne nella nuova fase), sia di procedere al livello di microanalisi di una comunità locale ristretta, profondamente coinvolta nella vicenda. Attraverso l'involontario protagonismo della comunità, infatti, è dato cogliere i riflessi nella mentalità e nei comportamenti collettivi, dal 'basso', non solo del caso specifico di 'santità' e di profetismo, ma soprattutto echi e percezioni 'popolari' di quell'evento traumatico che fu la soppressione della Compagnia; ancor più in generale, i meccanismi di ricezione e di informazione sulla stessa 'grande' politica europea attivi all'interno di piccole società locali. I due livelli, in genere separati e poco comunicanti, quello della 'grande' storia e quello della microanalisi, trovano una non comune possibilità di collegamento e di interazione nella vicenda appena descritta, un dato peraltro confermato dall'eco vastissima, italiana ed europea, che ebbe il caso e dall'uso politico e propagandistico che ne venne fatto da parte del cattolicesimo reazionario e intransigente del primo Ottocento, impegnato a dimostrare il nesso causale e diretto che univa la soppressione della Compagnia di Gesù allo scoppio della Rivoluzione francese. Collocato all'interno di un piano storico di più ampia prospettiva, il processo alle profetesse di Valentano consente di cogliere nel loro nascere le ripercussioni, le rotture e gli effetti culturali, mentali, politici e anche operativi prodotti nel lungo periodo dallo scioglimento dell'Ordine gesuita.

La rilevanza storica della vicenda risiede inoltre nel fatto di costituire un sintomo della svolta cruciale, ideologica e spirituale, avviata dal cattolicesimo tra Settecento e Ottocento. La fioritura e la straordinaria ripresa di un largo e diffuso filone profetico, visionario e miracolistico, nell'Italia dello scorcio del XVIII secolo e dell'avvio del XIX, di cui il caso delle 'pitonesse' di Valentano fu una prima avvisaglia e di cui la soppressione della Compagnia di Gesù costituì il detonatore, contribuì infatti potentemente, sul piano ideologico e su quello dell'azione politica, alla riconquista cattolica ottocentesca. Questa ondata profetica, che avrebbe presto assunto caratteri apocalittici, antimoderni e controrivoluzionari di fronte agli eventi di fine secolo, accompagnò, rafforzandolo validamente, il progetto di rinascita di una società cattolica secondo il modello della cristianità medioevale, che caratterizzò le strategie e le scelte della Chiesa e del papato dell'Ottocento, in opposizione ai processi in atto nel mondo moderno. Fu in quel nuovo clima religioso e culturale che emerse come dato rilevante e sempre più costante il protagonismo femminile e il nuovo ruolo acquisito dalle donne nel campo delle istituzioni e del vissuto religiosi.

(M. Caffiero)

Vedi anche

Ágreda, María de; Clemente XIV, papa; Gesuiti, Italia; Pio VI, papa; Profetismo; Rivoluzione francese; Teresa d'Ávila, santa

Fonti

ACDF, *S. O.*, *St. St.*, S 4-d
ASV, *Gesuiti*, f. 30
BCoR, *Codici Cors.*, 2563-2567

Bibliografia

Caffiero 1991, Caffiero 1991(a), Caffiero 1994, Caffiero 1999, Caffiero 2000, Pavone 2004, Valerio 1995

Profetismo - Nelle prime comunità cristiane l'attività e l'opera dei profeti costituì un carisma normale. Elementi profetici arricchirono la letteratura apostolica e apocrifa e diedero impulso a correnti ereticali che si opponevano all'autorità gerarchica, come il millenarismo e il montanismo. Vaticini circa l'imminenza del ritorno di Gesù Cristo e del Giudizio Finale caratterizzarono la maggior parte della letteratura profetica medievale. La fede nelle profezie apocalittiche era profondamente radicata anche nella religiosità popolare ed era avallata dall'autorità del Libro dell'Apocalisse. Per la gente comune l'oscuro dramma della fine del mondo non costituiva una fantasia circa un futuro remoto e indefinito, bensì una premonizione infallibile che avrebbe potuto compiersi nel momento più inaspettato. Il popolo dei fedeli era sempre alla ricerca di segnali che avrebbero dovuto predire e accompagnare il tempo ultimo delle tribolazioni (il regno dell'Anticristo), al quale sarebbe seguita l'apparizione di un redentore provvidenziale (messia, monarca universale o ultimo imperatore), la cui venuta avrebbe significato l'alleviamento delle pene dei proseliti che riponevano in lui una speranza immotivata o eccessiva. Dopo sarebbe venuto il Millennio felice nel quale l'umanità avrebbe beneficiato di tutte le fortune. Visto che gli indizi e i presagi comprendevano cattivi governanti, discordia civile, guerra, carestie, fame, peste, comete, morti improvvise di personaggi importanti e un aumento di atti che si consideravano peccaminosi, non si aveva mai difficoltà a identificare una fine prossima.

L'interpretazione apocalittica della storia dell'umanità che realizzò Gioacchino da Fiore (1130-1202) nel *Liber concordiae Novi et Veteris Testamenti. Expositio in Apocalypsim* esercitò una enorme influenza e suscitò accese controversie politiche e religiose, soprattutto nella lotta tra francescani conventuali e spirituali. Nel XIV secolo l'opera di Gioacchino iniziò a essere sostituita da brevi scritti di ammonizione, spesso di difficile comprensione (si veda per esempio il *Liber horoscopus* di Giovanni da Rupescissa) o da predicazioni apocalittiche a cui si accompagnavano confraternite di flagellanti (si pensi alla figura di Vicente Ferrer). Le credenze profetiche costituirono il veicolo di espressione di animosità o aspirazioni sociali, soprattutto quando l'ansietà o il disorientamento facevano presa sulle masse. In questo modo il desiderio normale di cambiare la forma di governo o di migliorare le condizioni materiali di vita si trasfigurava nella fantasia di un mondo rinato all'innocenza grazie a una distruzione finale. I cattivi erano di solito i potenti, i ricchi, il clero; i buoni (i poveri e taluni eletti) aspiravano a instaurare una società libera dalla sofferenza, dalle ingiustizie e dal peccato. La mentalità profetica esprimeva, spesso insieme con eresie religiose, complessi fenomeni di rivolta sociale e di dissidenza politica. Dopo il Rinascimento rimase relegata a gruppi più o meno settari. In località del mondo cattolico molto diverse e lontane tra loro vennero scoperti complotti e congiure che si proponevano di modificare radicalmente la struttura della società. Molti di questi cospiratori avevano agito sotto l'impulso di prospettive intellettuali e spirituali che l'antico arsenale delle dottrine profetiche continuava a ispirare. Proprio quando il processo di consolidamento degli Stati stava configurando apparati di governo di forza considerevole il profetismo canalizzò le tendenze verso una modifica degli equilibri costruiti dalla Chiesa e dal sistema di potere degli Asburgo di Spagna. Eventi come l'ampliamento dei confini del mondo e la rottura dell'unità cristiana (la Riforma protestante) ebbero un ruolo decisivo nell'orientare gli incontri con la cultura profetica. Si pensi solo a figure come quella di Tommaso Campanella.

La Chiesa cattolica si dovette sempre scontrare con il dilemma di come discernere se le rivelazioni provenissero da Dio, dal demonio o semplicemente dall'immaginazione umana. I criteri di differenziazione stabiliti da Jean Gerson nel *De distinctione verarum visionum a falsis* (1401) e nel *De probatione spirituum* (1415), ispirarono la legislazione del V Concilio Laterano (1516), che tentò di frenare la moltiplicazione delle profezie apocalittiche proibendo ai predicatori di annunciare date precise per la venuta dell'Anticristo

o del Giudizio finale; ma non rifiutò la validità dei doni profetici, visto che il fatto che Dio potesse scegliere alcune anime per comunicare i suoi segreti era perfettamente accettato dalla dottrina cattolica. Conseguentemente si considerò che la cosa fondamentale era provare se le visioni avessero origine divina; si affidò il loro esame al papato e agli ordinari del luogo e si ordinò che la superstizione fosse castigata con pena di confino o della fustigazione. La distinzione tra un profetismo buono e un altro pericoloso, tuttavia, si complicò a causa della straordinaria plasticità della materia escatologica, che poteva servire tanto per giustificare i movimenti di rivolta con le sue predizioni sul millennio egualitario quanto la vendetta dei poveri contro i potenti. A ciò si aggiunse la Riforma, il radicalismo religioso e il messianismo *converso*. Anche i tribunali dell'Inquisizione furono investiti dal problema, negli stessi anni in cui la normativa del Laterano V confluiva nei manuali per confessori, nelle somme di teologia e in modelli di interrogatorio usati dalle Inquisizioni ancora alla metà del Seicento. Anche i testi per inquisitori si posero il problema: si pensi solo al titolo XXI («De divinatione & revelatione») delle *Institutiones Catholicae* di Diego de Simancas (ultima versione, 1575).

(A. Fernández Luzón)

Vedi anche

Arnau de Vilanova; Campanella, Tommaso; Cruz, Francisco de la; *Discretio spirituum*; Francisco de Borja, santo; Fraticelli; Gerardo da Borgo San Donnino; Gioacchino da Fiore, e gioachimismo; León, Lucrecia de; Messianismo *converso*, Portogallo; Messianismo *converso*, Spagna; *Moriscos*, Spagna; Sebastianismo

Bibliografia

Duran-Requesens 1997, Fernández Luzón 2000, García Arenal 2003, Kagan 1990, Lea 1983-1984, Milhou 1982, Reeves 1969, Simancas 1575, Soriano 1997

Proposizioni ereticali - Oltre che delle eresie di ampia diffusione e delle relative questioni dottrinali, quali la Riforma protestante, le credenze dei *conversos* e dei *moriscos* o l'*alumbradismo*, l'Inquisizione si occupò di innumerevoli proposizioni ereticali e di errori teologici riscontrati nel popolo cristiano, differenti per gravità e configuranti il sospetto di eresia. Sono stati gli studi istituzionali riguardanti le Inquisizioni iberiche che per primi hanno rivolto l'attenzione a questo tipo particolare di delitto contro la fede che si riscontra fra le competenze dell'Inquisizione spagnola e che si diffuse in modo notevole a partire dalla seconda metà del Cinquecento, quando venne attuata una forte campagna nella Penisola iberica per applicare le norme stabilite dal Concilio di Trento. Le proposizioni eretiche, temerarie o malsonanti, vennero comprese esplicitamente nelle *Instrucciones* emanate nel 1561 dall'inquisitore generale Fernando de Valdés, ma venivano perseguite già in precedenza. Queste *Instrucciones* sono ritenute un punto chiave nella delineazione del diritto processuale dei tribunali spagnoli per il periodo seguente. Proposizione eretica fu considerata, per esempio, l'affermazione che i rapporti sessuali fuori dal matrimonio non fossero peccato mortale, perseguita dalla fine del Quattrocento ma inserita negli editti di fede per la prima volta nel 1574. Alle proposizioni ereticali gli storici collegano spesso la bestemmia ereticale, che ricadeva sotto la competenza inquisitoriale fin dal medioevo, mentre la bestemmia semplice veniva punita dai tribunali vescovili e da quelli secolari, con pene in genere molto più gravi. Anche gli studi riguardanti l'Inquisizione romana si sono interessati alle proposizioni ereticali, anche se non è sempre agevole distinguerle dalle eresie di ampia diffusione, soprattutto quando si tratta di idee isolate derivate dal *corpus* dottrinale della Riforma nel Cinquecento, mancando spesso le qualifiche specifiche decise dai giudici del Sacro Tribunale.

All'interno delle proposizioni i teologi e gli estensori di manuali per inquisitori pongono diverse classificazioni secondo una scala di gravità decrescente: eretiche, erronee, con sapore d'eresia, malsonanti, offensive delle pie orecchie, temerarie, scismatiche, blasfeme, scandalose, empie, ecc. Non si tratta di distinzioni puramente teoriche, perché la qualifica delle proposizioni attribuite all'imputato aveva implicazioni decisive sull'applicabilità della tortura, sulla gravità della condanna e sul tipo di pene che ne conseguivano. Le proposizioni eretiche si oppongono a una verità di fede definita, quelle erronee a una delle verità cattoliche non definite, o a una verità di fede ma in modo indiretto, mentre le altre qualifiche, più leggere, sono articolate in modo complesso. L'adesione di un individuo a una proposizione eretica può essere puramente mentale, e quindi ricadere sotto il foro interno, oppure esterna, e quindi ricadere sotto la competenza dell'Inquisizione nel foro giudiziario. A seconda di quali risultano i segni dell'adesione esterna all'eresia, dipendenti dall'intenzione soggettiva, si avrà un sospetto *de levi*, oppure un sospetto *de vehementi*. Solo in questa seconda evenienza può essere, in linea generale, applicata la tortura. In entrambi questi due casi l'eretico pentito viene ammesso all'abiura (pubblica se si tratta del sospetto *de vehementi*) ed è poi assolto con una sentenza formale, con i vari tipi di pene previste, mentre nelle procedure riguardanti altri generi di proposizioni viene assolto in forma privata da una eventuale scomunica e gli vengono assegnate solamente delle penitenze salutari.

(A. Del Col)

Vedi anche

Bestemmia; Eresia formale; Eresia, sospetto di; Istruzioni spagnole; Processo

Bibliografia

Beretta 1998, Boeglin 2003(a), Dedieu 1989, Garcia Cárcel-Moreno Martínez 2000, González Novalín 1984, Henner 1890, Neveu 1993

Protestantesimo, Italia - All'inizio del Cinquecento, la crisi religiosa in Italia s'intrecciò a una profonda crisi morale e politica. La precarietà politico-militare della Penisola e i compromessi della Chiesa con il quadro dei conflitti che la indebolivano alimentarono un clima di timori e di attese. L'equilibrio stabilitosi tra i maggiori Stati italiani con la pace di Lodi del 1454 si era infranto nel tentativo di Carlo VIII di Francia di occupare il Regno di Napoli (1494). Da quel momento iniziò un lungo periodo di guerre tra le grandi potenze, Francia da un lato, Impero e Spagna dall'altro, per ottenere il controllo dell'Italia, e gli Stati e i principi italiani mostrarono tutta la loro debolezza: «questi nostri principi, che erano stati molti anni nel principato loro, per averlo di poi perso non accusino la fortuna, ma la ignavia loro», scriveva Niccolò Machiavelli (*De principatibus*, cap. XXIV). Al disagio politico si accompagnò una religiosità sensibile alle profezie e ai vaticini, incrementata dal gran favore popolare che aveva goduto la predicazione di Girolamo Savonarola, critica nei confronti della Chiesa romana e aperta, quindi, alle novità. Il tema della «renovatione della Chiesa» era sulla bocca di molti, divulgato dalla predicazione irregolare e itinerante di romiti che, come ripetevano molte cronache cittadine, profetizzavano «la ruina della ciptà di Roma, de' preti, frati e chiericati» e invitavano alla penitenza, «ché Dio vole punire la Italia». La peculiare situazione storica dell'Italia, con un papato ben radicato nella società attraverso il sistema beneficiario, gli stretti rapporti delle gerarchie ecclesiastiche con le aristocrazie e i patriziati della Penisola, e l'influenza economica e politica dello Stato pontificio avevano generato un diffuso anticlericalismo.

Le prime notizie su Lutero giunsero in Italia in modo piuttosto anomalo. Anche se un libraio pavese, Francesco Calvi, già nel 1519 importò da Basilea alcuni testi del riformatore, gli italiani lo conobbero inizialmente attraverso la propaganda antiriformata,

© CNRS EDITIONS PROPRIETE

alimentata precocemente sia dalla circolazione di profezie di nascite mostruose divulgate da fogli volanti («Fu portato in Modena una depintura de uno mostro nato in Saxonia de una vacha – scriveva nel 1523 il cronista Tommasino Lancillotti – se dice è uno frate che se domandava Martin Utero che è morto, el qual pochi anni fa predicava la heresia in Lamagna»), sia attraverso le polemiche dei controversisti cattolici, che vedevano in lui un eversore dell'autorità. Da Worms, nel 1521, il legato papale Girolamo Aleandro scriveva: «Martin Luther [...] non attende ad altro che levar ogni obedientia de' principi, prima spirituali, deinde (sed clam) temporali». L'anticlericalismo italiano fu attratto da quest'immagine di ribelle che, secondo Francesco Guicciardini, poteva «ruinare o almanco tarpare le ale a questa scelerata tirannide de' preti» (*Ricordi*, 1528, n. 124). Dalla fine del Quattrocento le critiche alla corte romana, ai papi, al clero erano tanto diffuse ed erano divenute a tal punto patrimonio comune, che, quando nel 1527 più di un migliaio di lanzichenecchi al servizio di Carlo V entrò in Roma saccheggiandola orribilmente, massacrando numerosi prelati ed assediando in Castel Sant'Angelo Clemente VII, alleato con la Francia, molti videro in questo evento traumatico l'adempiersi delle profezie e una punizione per i mali della Chiesa: «Città di Roma, fa penitenza, ritorna a Cristo; io ti annunzio da parte sua tu anderai a sacco [...]. Oh gran tribulatione presto presto sentirai se non fai nuova riforma!», predicava il 'romito' Brandano da Petroio alla vigilia del Sacco.

In quegli stessi anni il mondo italiano sembrò prendere maggiore coscienza della novità rappresentata da Lutero e dalle vicende tedesche. Negli Ordini religiosi, in particolare in quello agostiniano, iniziarono i primi contatti con i riformatori. Già tra il 1525 e il 1526 alcuni agostiniani lombardi entrarono in rapporto con il riformatore di Zurigo, Hulrich Zwingli. Il riformatore di Strasburgo Martin Butzer, nel 1526, scrisse una lettera ai 'fratelli italiani', che mostra una circolazione di uomini tra l'Italia e le città riformate. Predicatori 'evangelici' come gli agostiniani Agostino Mainardi o Giulio da Milano intrapresero una cauta opera di diffusione delle nuove idee dal pulpito, con la lettura e l'interpretazione delle Sacre Scritture. Esponenti di altri Ordini religiosi si schierarono a favore di questo nuovo genere di predicazione: francescani come Bartolomeo Fonzio e Bartolomeo della Pergola, carmelitani come Giambattista Pallavicino, canonici regolari come Pier Martire Vermigli e Celso Martinengo. Le prediche del più famoso predicatore italiano del Cinquecento, il generale dei cappuccini Bernardino Ochino, fin dagli anni Trenta suscitarono un enorme interesse perché «tutte sopra la dechiaratione de li Evangelii». La mobilità dei predicatori degli Ordini regolari, chiamati nelle città a parlare dai pulpiti nei cicli di predicazione durante la Quaresima o l'Avvento, favorì l'intrecciarsi di rapporti e di contatti tra i primi gruppi eterodossi, suscitando sovente dubbi, sospetti, perplessità nelle autorità politiche, ma anche entusiasmi e discussioni vivaci tra la popolazione, come in quel gruppetto di «semplici donne» veneziane che, nel 1548, frequentavano assiduamente le prediche per «andar diettro a tutti quelli predicatori che havevano il nome de lutherani», affermando che «ora si predica la verità et de per avanti semo stati inganati perché non si predicava la verità». Accanto alla predicazione, la propaganda riformata avvenne precocemente attraverso i libri, inizialmente opere in latino di Lutero e di altri riformatori, in seguito testi scritti o tradotti in volgare e stampati in Italia, soprattutto a Venezia. Il Nuovo Testamento, tradotto da Antonio Brucioli, e stampato anche in formato tascabile, ebbe molte edizioni prima di essere messo all'Indice e si può rintracciare in quasi tutti i processi per eresia svolti in Italia in questi decenni. Tutta colpa di «alcuni luteranisti che hano introdutto la Sacra Scritura in lingua vulgare acciò che li grossi et ignoranti potessino imparare», come sosteneva il cronista modenese Tommasino Lancillotti. Le idee riformate circolarono fin dagli anni Trenta in moltissime aree d'Italia, nelle città ancora repubblicane, come negli Stati territoriali, dal Ducato di Milano al Regno di Napoli: a Milano, a Cremona, a Como, a Pavia, a Venezia, 'porta' della Riforma in Italia per il suo cosmopolitismo e le sue tipografie, a Udine, a Padova, a Vicenza, a Ferrara, dove la duchessa Renata di Francia offrì per lungo tempo protezione a eterodossi e filocalvinisti, a Modena, il cui vescovo Giovanni Morone sarebbe stato arrestato dall'Inquisizione e inquisito per 'luteranesimo', a Bologna, a Lucca, dove l'intero patriziato urbano, minacciato nella propria indipendenza dall'espansione medicea, sembrò per qualche tempo aderire a questo nuovo genere di 'libertà cristiana' e alimentò in seguito un'intensa emigrazione *religionis causa* in Svizzera. In un clima che, all'inizio, fu di libera discussione, di ricerca di proposte religiose alternative, di a volte radicale messa in discussione delle gerarchie ecclesiastiche, sia individualmente, sia collettivamente, si sviluppò un'intensa ricerca religiosa che si nutrì di letture molto diverse: operette diffuse in tutta Europa (come il *Sommario della Sacra Scrittura* che, coniugando Lutero ad Erasmo, fondava sulla giustificazione per fede una nuova etica, laica e rivolta alla società); scritti di riformatori europei, tradotti e riproposti per l'Italia; testi della Riforma italiana, irridenti e anticlericali come il *Pasquino in estasi* di Celio Secondo Curione, o 'tranquillizzanti' come il *Beneficio di Cristo*. La passione popolare per la discussione religiosa o addirittura teologica, sulla giustificazione per fede e le opere, la predestinazione e il libero arbitrio, i sacramenti e la gerarchia ecclesiastica, che si riscontra per alcuni decenni in Italia, è legata, anzitutto, alla diffusione dei libri e alla lettura. Molti avrebbero potuto condividere l'affermazione di un tessitore modenese che faceva propaganda a uno dei testi più diffusi, il *Sommario della Sacra Scrittura*, dicendo che «uno, ignorante quanto si fossi, leggendolo si farebbe dotto». L'autorità del libro era sovente contrapposta all'autorità della Chiesa, nella convinzione che fosse uno strumento di emancipazione per chiunque riuscisse a farne uso contro il predominio dei chierici, fino a dedurne convinzioni radicali come quella di alcuni barcaroli friulani «che tutto è trovato de preti et frati per cavar soldi et assassinar le povere persone». L'adesione alle nuove dottrine fu socialmente assai varia: uomini e donne, chierici e laici, borghesi e nobili, artigiani e intellettuali si raccolsero in piccole comunità, clandestine e ben presto perseguitate, che ebbero una configurazione sociale per lo più radicata nel mondo delle botteghe artigiane, ma con una non irrilevante presenza di elementi nobiliari o provenienti dal clero urbano. Vi erano comunità laiche i cui membri erano convinti secondo la dottrina di Lutero che tutti i credenti fossero sacerdoti («siamo gente santa e sacerdotio regale», sosteneva con una propaganda vivacissima e popolaresca un tessitore di velluti, «tutti i fedeli christiani, cioè la giesia di Giesù Christo sono sacerdoti»).

La ricerca negli archivi inquisitoriali mostra che in questi gruppi, come in tutta Europa, era vivo un confronto dottrinale e teologico attorno alle interpretazioni che si dovevano dare delle Scritture, dal significato dei sacramenti al ruolo del clero e del laicato. Anche in Italia la critica al culto dei santi, ai privilegi del clero, alle imposizioni della Chiesa non fondate sulle Scritture, acquistò ben presto un significato sovversivo delle istituzioni ecclesiastiche e dipinse un'immagine della Chiesa di Roma come incarnazione dell'Anticristo. La fondazione della nuova Inquisizione (1542), affidata ai cardinali Giampietro Carafa e Girolamo Aleandro, causò le prime fughe dall'Italia: fuggì Ochino e fuggirono molti predicatori dell'Ordine agostiniano, tra i quali Mainardi e Giulio da Milano, il canonico Vermigli, il vescovo Pier Paolo Vergerio e molti altri. Molte conventicole, tuttavia, riuscirono a sopravvivere a lungo, a volte per quasi mezzo secolo, anche perché sovente beneficiarono di protezioni e di complicità da parte di esponenti del patriziato italiano e di alti prelati all'interno della stessa gerarchia ecclesiastica.

Intorno agli anni Quaranta si era costituito a Napoli un cenacolo spirituale attorno allo spagnolo Juan de Valdés, che divenne un polo di aggregazione, di studio e di prudente propaganda di un pensiero religioso assai complesso e non definibile secondo le

confessioni religiose che si stavano affermando in Europa. Spiritualista ed erede dell'*alumbradismo* spagnolo, Valdés fu un impareggiabile maestro di coscienze che attinse alle dottrine riformate, ma espresse un pensiero religioso autonomo, fondamentalmente estraneo alle principali confessioni protestanti. Non la Sacra Scrittura permetteva di avvicinarsi ai segreti di Dio, ma l'illuminazione dello spirito di ogni credente, che compiva un percorso interiore individuale e dunque soggettivo, autonomo da ogni normativa e ortodossia della Chiesa, la quale poteva pretendere soltanto un'obbedienza formale. Il risultato di questo atteggiamento spirituale era, dunque, una forma di nicodemismo, cioè di osservanza solo esteriore e di dissimulazione delle proprie più profonde credenze. Un libretto in volgare, *Il trattato utilissimo del beneficio di Christo crocifisso verso i christiani*, scritto da un monaco benedettino, don Benedetto Fontanini da Mantova, frequentatore del circolo napoletano, e poi rivisto da Marcantonio Flaminio, dipendente da opere non solo di Valdés, ma anche di Lutero e di Calvino, è stato considerato dagli storici il testo più significativo della Riforma in Italia perché, pur insistendo sul tema della giustificazione per fede e del riscatto di tutti gli uomini per opera della grande misericordia di Dio, evitava sia ogni polemica con le gerarchie ecclesiastiche, sia tutte quelle «illationi» dottrinali (purgatorio, sacramenti, dottrina eucaristica, santi, voti) che avevano separato da Roma le Chiese riformate europee. Questo «dolce» libretto avrebbe avuto un effetto tranquillizzante, nella drammatica situazione italiana che scivolava ormai verso il nicodemismo. Il valdesianesimo ebbe in Italia un'importanza rilevante, soprattutto perché coinvolse personalità che ebbero ruoli istituzionali, poteri politici, responsabilità pastorali, che permisero aiuti e coperture a gruppi e uomini del dissenso religioso. Alti prelati, grandi feudatari, inquiete nobildonne, tuttavia, furono accusati più volte, da coloro che erano stati costretti alla fuga dall'Italia, di viltà e di opportunismo, per avere fatto «una nuova scola d'un christianesimo ordinato al loro modo», in cui non volevano trarre le conseguenze derivanti dalla giustificazione per fede: «percioché vogliono con tutto questo tuttavia sostentare il papato, vogliono havere le messe, vogliono osservare mille altre papistice superstitioni et impietà», come scriveva nella *Tragedia del libero arbitrio* l'ex monaco benedettino, Francesco Negri, esule in Svizzera. Tra gli anni Quaranta e gli anni Sessanta si costituì in Italia una rete clandestina di gruppi che si scambiavano uomini, libri, idee, con veri e propri 'ministri' itineranti come l'ex prete Pietro Manelfi che diverrà nel 1551 delatore di fronte all'Inquisizione, ma che come «ministro della parola» aveva viaggiato per tutta Italia «visitando e parlando la dottrina lutherana et confermando a perseverare in quella gli fratelli». La diffusione spontanea di questi gruppi, la mancanza di strategia politica e di un concreto sostegno da parte dei principi italiani, non permisero a queste comunità di organizzarsi in modo confessionale, come avvenne invece in altre parti d'Europa. Persistette in alcuni la speranza illusoria che il Concilio avrebbe sanato la rottura della Chiesa, in altri invece la convinzione di far parte degli eletti, dei predestinati. Alcune comunità adottarono forme di culto calvinista, celebrando la 'santa cena' in comune, usando il canto dei salmi, sostentandosi reciprocamente con collette ed elemosine, esercitando a volte addirittura un controllo morale sui propri membri. E non mancò un forte movimento di matrice anabattistica, soprattutto nel Veneto. La delazione di un membro di questo movimento, Manelfi appunto, rivelò una rete di 'chiese' anabattiste sparsa in tutta Italia, che le autorità inquisitoriali romane repressero duramente, ravvisando negli anabattisti degli inquietanti fantasmi rivoluzionari, poiché «tengono nemici d'Iddio tutti i magistrati christiani et vogliono che niuno cristiano possa essere imperatore, re, duca o esercitare magistrato alcuno, et li populi non essere obbligati a obedirli». L'anabattismo veneto conteneva in sé anche un filone antitrinitario, che non solo negava il dogma della Trinità, ma la stessa natura divina di Cristo, raccogliendo eredità culturali diverse che vanno dalla cultura umanistica al razionalismo aristotelico patavino, dalla filologia biblica erasmiana allo spiritualismo radicale.

Fu questa l'eredità che portarono in Europa gli esuli 'eretici' italiani, le cui complesse vicende intellettuali Delio Cantimori ha ricostruito in un libro famoso, *Eretici italiani del Cinquecento* (I ed. 1939) e in ricerche successive, descrivendo le vicende di una minoranza di intellettuali scomodi che non trovarono buona accoglienza nelle Chiese riformate. Il più importante movimento eretical in Polonia e Transilvania, il socinianesimo, deriva appunto da due esuli senesi, Lelio e Fausto Sozzini che, sviluppando la critica filologica di Erasmo e portando alle estreme conseguenze un letteralismo biblico che contestava ogni deduzione filosofica, rifiutarono il dogma trinitario, per riprendere il messaggio di Cristo-uomo soprattutto nelle sue valenze etiche. Per Fausto Sozzini «condannare gli altri perché non la pensano in tutto come te e affermare che fuori della tua comunità non c'è possibilità di salvezza, questo non è proprio della Chiesa apostolica». Quando il movimento degli eretici italiani fu esaurito, restò nel mondo protestante europeo, soprattutto in Olanda ed in Inghilterra, un fermento sotterraneo legato ai princìpi di tolleranza religiosa che questi uomini avevano sostenuto.

Il dibattito attorno ai caratteri della Riforma in Italia e alle ragioni del suo fallimento è aperto. Sviluppatosi dai primi importanti studi di Cantimori, per il quale «il fallimento della Riforma italiana su modello protestante fu un fallimento del clero innovatore», causato anche da una mancata «rielaborazione originale adatta al differente ambiente sociale, morale, spirituale e culturale», il dibattito odierno tende a sottolineare soprattutto la «specificità» della situazione italiana. Il valdesianesimo, in quanto frutto di «un più complesso eclettismo dottrinale denso di valenze radicali», è stato considerato specifico della situazione italiana, perché compatibile con un clima di «indeterminatezza e fluidità teologica», scarsamente interessato alle discussioni che infuriavano in Europa, e con una forte vocazione al nicodemismo (Massimo Firpo). Il movimento riformato italiano sarebbe inoltre stato caratterizzato dalla dimensione etica, e l'influenza di Erasmo ne avrebbe alimentato l'indifferenza dottrinale (Silvana Seidel Menchi). L'«irriducibile specificità» della crisi religiosa italiana, rispetto alle vicende europee, viene quindi argomentata da più parti, ma lascia aperti degli interrogativi. Sono, infatti, molti gli elementi comuni tra Italia e Europa: l'umanesimo, in particolare quello erasmiano, entra largamente anche nella Riforma europea – e proprio nei suoi aspetti etici –, e indeterminatezza e fluidità caratterizzano ovunque i primi decenni di diffusione delle idee riformate, tra contrasti interpretativi ed esegesi scritturali profondamente differenti. La dimensione etica, inoltre, è propria non solo delle esperienze riformate italiane, ma anche, più specificamente, della cosiddetta Riforma europea delle città. Sembra lecito, dunque, sottolineare i legami dottrinali della Riforma italiana, pur 'mancata', con la transalpina (Salvatore Caponetto), tanto che in molti gruppi eterodossi italiani si fece strada la convinzione che «la riforma della Chiesa e della società che su di essa si modellava era possibile soltanto attraverso un mutamento di istituzioni e di princìpi» (Antonio Rotondò). Questo fallimento non si può attribuire soltanto alla pur violenta repressione inquisitoriale, che proseguì fino agli anni di Pio V, né a una labilità religiosa o debolezza teorica, come osservarono già i contemporanei: un ancor oggi anonimo esule italiano testimonia che decisivi non furono limiti teologici, ma politici. I signori italiani, scriveva, non potevano imporre nessuna riforma perché «vassalli e sudditi al principe [...] onde non hanno alcuna libertà né autorità di poter introdurre l'evangelio e la vera religione»; la persecuzione aveva fatto sì che nelle Chiese italiane «ogni cosa sia magra, fredda e di poco valore». Ai «veri fedeli» non restava che la fuga, prima che rischiassero, «tra i tanti pericoli, di corrompersi e di raffreddarsi del tutto a lungo andare».

(S. Peyronel Rambaldi)

Vedi anche

Aleandro, Girolamo; Anabattismo; Antitrinitarismo; *Beneficio di Cristo*; Brucioli, Antonio; Calandra, Endimio; Carnesecchi, Pietro; Colonna, Vittoria; Concilio di Trento; Curione, Celio Secondo; Erasmismo; Flaminio, Marcantonio; Fontanini, Benedetto; Gentili, Alberico; Gonzaga Colonna, Giulia; Manelfi Pietro; Morone, Giovanni; Negri, Francesco; Nicodemismo; Ochino Bernardino; Paolo IV, papa; Pio V, papa; Pole, Reginald; Renata di Francia duchessa di Ferrara; Savonarolismo; Soranzo, Vittore; Sozzini Fausto; Sozzini, Lelio; Tolleranza, dibattito sulla; Valdesianesimo; Vergerio, Pier Paolo; Vermigli, Pietro Martire

Bibliografia

Adorni-Braccesi 1994, Cantimori 1992, Caponetto 1972, Caponetto 1992, Dall'Olio 1999, Felici 2010, Firpo 1990, Firpo 1990(a), Firpo 1993, Firpo 1998(a), Firpo 2006, Firpo-Marcatto 1981-1995, Firpo-Marcatto 1998-2000, Ginzburg 1970, Ginzburg-Prosperi 1975, Lancellotti 1862-1884, Niccoli 1987, Pagano 1991, Perrone 1983, Peyronel Rambaldi 1997, Peyronel Rambaldi 2002, Prosperi 2000, Rotondò 2008(g), Scaramella 1995, Seidel Menchi 1987, Simoncelli 1988, Stella 1969, Tedeschi 2000, Valdés 1994, Welti 1985

Protestantesimo, Portogallo - Fenomeno ancora poco esplorato dagli studiosi, la penetrazione delle idee della Riforma preoccupò le autorità portoghesi sin dalla rottura di Lutero, come prova un'interessante lettera del re Emanuele I a Carlo V, datata I aprile 1521 (Braga 1993). Bollato subito come eresia, il «luteranesimo» fu tra i primi reati a rientrare sotto la giurisdizione dell'Inquisizione portoghese. A esso si fa riferimento nelle principali bolle relative alla creazione del Sant'Uffizio lusitano (*Cum ad nihil magis*, 1531; C*um ad nihil magis*, 1536; *Meditatio Cordis*, 1547). Nella curva dell'andamento della repressione inquisitoriale, tuttavia, il luteranesimo (la cui definizione da parte degli inquisitori rimase sempre piuttosto generica), come pure il calvinismo, l'anglicanismo e le altre correnti protestanti, mantenne quasi sempre valori bassi. Per esempio, i processi per tale delitto presso le Inquisizioni di Évora fino al 1668 e di Coimbra fino al 1600 non superano lo 0,3% del numero totale, mentre più rilevante fu l'intervento del Sant'Uffizio di Lisbona, che fu sempre il tribunale più attivo nella persecuzione di tale reato. In alcuni casi si trattò di processi famosi, come quelli che coinvolsero il cronista regio Fernão de Pina (1546-1550), l'ex domenicano Fernando Oliveira (1548; 1555), i professori del Collegio delle Arti di Coimbra (1550-1551), l'agostiniano Valentim da Luz (1561-1562), l'umanista Damião de Góis (1571-1572). Per la verità, quegli imputati erano più erasmisti che protestanti. L'intervento dell'Inquisizione si comprende però alla luce dell'associazione fra idee luterane e calviniste da un lato e idee erasmiane dall'altro, prodotta dall'impatto in Portogallo dei grandi cambiamenti che si verificarono nell'Europa del Cinquecento, dal Concilio di Trento (1545-1563) alla repressione inquisitoriale del luteranesimo in Castiglia (a partire dal 1558-1559), dalle guerre di religione in Francia (1559-1589) all'aggravamento della rottura inglese con il cattolicesimo (emanazione dei 39 articoli, 1563; scomunica della regina Elisabetta I da parte del papa, 1570).

Il Sant'Uffizio portoghese inquisì per protestantesimo soprattutto stranieri. Il reato corrisponde al 25,5% del computo complessivo dei processi intentati contro sudditi di regni e Stati esteri fra 1536 e 1700. Tra gli imputati figurano francesi, fiamminghi, olandesi e, in misura minore, inglesi, tedeschi, irlandesi, spagnoli, italiani e altri ancora. La maggior parte delle cause si concentrò nel Cinquecento, nella fase di picco della penetrazione di idee della Riforma nell'Europa cattolica; per comprendere, invece, il successivo declino del numero delle cause va forse tenuto di conto anche il fatto che, dopo la Restaurazione (1640), furono conclusi trattati di pace o semplici tregue tra il Portogallo e diverse potenze protestanti (Paesi Bassi e Svezia, 1641; Inghilterra, 1642 e 1654). Più in generale, una spiegazione va ricercata anche nelle fasi di moderata repressione inquisitoriale. In genere, gli imputati erano condannati perché non riconoscevano sacramenti come la confessione, negavano l'esistenza del purgatorio, rifiutavano il potere del papa, contestavano il ruolo di intercessione dei santi, criticavano la condotta e le pratiche cattoliche, come il digiuno durante la quaresima e i troppi giorni di precetto, difendevano il concetto di salvezza grazie alla fede e non per mezzo delle opere.

I portoghesi che furono puniti per lo stesso reato furono, di norma, persone che avevano soggiornato all'estero (Inghilterra, Francia, Paesi Bassi, Italia, Spagna), o che avevano avuto contatti con stranieri in Portogallo, come avveniva a mercanti e marinai. Avevano idee tipicamente protestanti, sia per quanto rifiutavano (la confessione, l'utilità dei santi e delle immagini, il celibato sacerdotale, il purgatorio, il potere del papa e i privilegi del clero regolare), sia per quanto difendevano (per esempio, l'importanza della Bibbia in volgare). Parlavano con stima dell'Inghilterra, additando l'esempio della soppressione dei conventi; guardavano con interesse alla situazione religiosa della Germania; difendevano, o quanto meno cercavano di giustificare, gli attacchi dei corsari e dei pirati sudditi della Corona inglese o francese; ostentavano una conoscenza, sebbene limitata e spesso imprecisa, di grandi figure della Riforma (Lutero, Calvino, Melantone) e di eventi importanti, come le guerre di religione e la repressione del luteranesimo in Castiglia. Tuttavia, molte loro affermazioni non rimandavano necessariamente a una posizione protestante. E talora, le idee di quegli imputati non esprimevano reali dubbi di fede, ma erano l'esito di scarso apprendimento della dottrina e di ignoranza. La loro conoscenza delle idee luterane, inoltre, derivava raramente da esperienze di lettura. Tra le eccezioni una è certamente costituita da Manuel Travaços, processato dall'Inquisizione di Lisbona nel 1570-1571 e consegnato al braccio secolare.

Da ultimo, vale la pena ricordare i molti nuovi cristiani portoghesi che associarono l'avanzata del protestantesimo alle loro credenze messianiche, interpretando la prossima caduta di Roma e del cristianesimo come segni dell'arrivo imminente del messia. Anche in questo caso gli inquisitori non mancarono di intervenire.

(P. Drumond Braga)

Vedi anche

Buchanan, George; Collegio delle Arti di Coimbra, processi del; Concilio di Trento; Góis, Damião de; Luz, Valentim da; Messianismo *converso*, Portogallo; Nuovi Cristiani, Portogallo; Oliveira, Fernando; Protestantesimo, Spagna; Siviglia, processi di; Stranieri, Portogallo; Teive, Diogo de; Travaços, Manuel; Valladolid, processi di

Bibliografia

Bethencourt 2000, Braga 1993, Braga 2002(a), Braga 2003, Brandão 1948-1969, Dias 1960, Dias 1975, Mendes 1989, Paiva 2002, Pereira 1998

Protestantesimo, Spagna - Se nel corso del XVI secolo la questione delle confessioni religiose doveva segnare profondamente il futuro degli Stati europei, in Spagna il dibattito sul rinnovamento della Chiesa non aveva atteso la polemica suscitata da Lutero per vedere la luce. L'azione condotta da personalità di spicco quali il vescovo di Granada Hernando de Talavera o il cardinale Francisco Jiménez de Cisneros, ugualmente preoccupati di riformare il clero e di evangelizzare i fedeli, permette di vederli come dei 'precursori' del rinnovamento. Tuttavia, in assenza di una dimensione istituzionale delle loro riforme, l'azione dei due prelati sopravvisse ben poco alla loro scomparsa, nonostante le attese di rinascita della Chiesa evocate pubblicamente in diversi ambienti. All'inizio del XVI secolo l'umanesimo cercò le proprie radici nelle fonti del

Vangelo e della cultura antica e la stampa assicurò una rapida diffusione di nuove idee. Allora da una parte della società emersero nuove esigenze spirituali, più personali, lontane dai rigidi precetti imposti dalla Chiesa. Questa sete di religiosità non si limitava necessariamente alle *élites* ma restò in generale appannaggio delle classi urbane, in cerca di un cristianesimo più razionale, libero da superstizioni popolari, in cui si manifestava un vivo sentimento della grazia divina ma anche un rifiuto delle devozioni, della preghiera vocale o del valore di certi sacramenti (in particolare l'eucaristia e il matrimonio). Ancora all'inizio del XVI secolo il dibattito sul rinnovamento della Chiesa, lungi dall'essere censurato, era assai aperto e la critica dei difetti del clero assumeva forme diverse, dai proverbi anticlericali fino ai discorsi degli umanisti che denunciavano l'urgenza di una riforma promossa da Roma. Lutero non fu né l'unico né il primo a sollecitare la riunione di un Concilio; e tuttavia la protesta sollevata dal monaco tedesco e il rapido sviluppo delle nuove dottrine in tutta l'Europa costrinsero il papato e le chiese nazionali a reagire.

In un tale contesto, a partire dagli anni Venti del Cinquecento l'Inquisizione spagnola cominciò a inquietarsi per la ricezione delle tesi riformatrici, senza percepirle tuttavia come un pericolo suscettibile di radicarsi in Spagna. La natura della reazione dell'Inquisizione spagnola di fronte al movimento protestante fu condizionata sia dalla progressiva percezione della minaccia che tali dottrine potevano rappresentare, sia dell'esistenza di numerose correnti spirituali più o meno eterodosse fiorite nella Penisola e che si allontanavano ugualmente dai principi difesi dalla Curia. Dalla prima condanna del monaco di Wittenberg, nel 1520, fino alla metà del XVI secolo, lo spettro di Lutero perseguitò sempre più gli inquisitori, ma si dovette aspettare la fine degli anni Cinquanta per vedere il Sant'Uffizio lanciare un'operazione ad ampio raggio contro circoli protestanti, o almeno contro comunità percepite come tali. Le modalità dell'azione inquisitoriale ebbero diversa natura: di fronte al pericolo, non si trattava più solo di proteggere il paese dalla penetrazione delle idee nuove ma bisognava prendere le misure preventive necessarie per estirpare le manifestazioni critiche nei confronti della Chiesa e di tutto quanto era suscettibile di alimentare lo sviluppo del protestantesimo nella Penisola.

Affiggendo, nel 1517, sulla porta della chiesa del castello di Wittenberg le 95 tesi, Lutero aveva saputo incanalare molte attese della gente, in particolare negli Stati tedeschi, dove la disciplina del clero lasciava a desiderare. Quando Lutero, convocato il 18 aprile del 1521 alla dieta di Worms, aveva pubblicamente rifiutato di ritrattare davanti all'imperatore, dichiarando di voler seguire la sua coscienza e di rimettersi all'autorità dei testi sacri piuttosto che sottomettersi a quella dei papi, egli si era presentato come uno dei sostenitori dell'evangelismo che era all'origine della rivoluzione religiosa in corso. Con la sua sincerità, l'attaccamento ai propri principi e il rigore dell'argomentazione, egli aveva fatto una forte impressione su un uditorio che contava numerosi spagnoli al seguito della corte nei Paesi Bassi; questi non avevano mancato di interessarsi alla polemica, di discutere le opinioni del monaco, e alcuni avevano probabilmente letto o perfino comprato dei libri che un anno più tardi, al ritorno della corte, avrebbero portato in Spagna. Dal 1519 le Università di Colonia e di Lovanio avevano censurato una silloge di testi di Lutero, un anno prima che la bolla *Exsurge Domine* condannasse in blocco 41 proposizioni del monaco. Tuttavia dalla Spagna la sua figura era percepita come lontana. L'opinione comune era lungi dal conoscere le tesi riformate nonostante la curiosità crescente per il dibattito che minacciava di lacerare la cristianità; gli inquisitori, come pure numerosi ecclesiastici, avevano una visione assai confusa delle dottrine oggetto di polemica. Tuttavia spicca nel 1523, una data in cui difficilmente l'inquisitore locale avrebbe potuto conoscere i lineamenti delle dottrine di Lutero, un caso di condanna al rogo per luteranesimo a Mallorca; forse la vittima, il pittore Gonsalvo, era stata già prima ritenuta colpevole di indisciplina religiosa più che di protestantesimo vero e proprio, non ammettendo la propria colpevolezza. In ogni caso condanne per *luteranismo* (una qualifica generica che avrebbe designato l'insieme delle dottrine riformate), erano ancora rare e le pene si limitavano in genere alla confisca o a interdizioni di soggiorno.

Durante il secondo decennio del XVI secolo e per quasi dieci anni la gran parte degli sforzi del tribunale fu orientata all'intercettazione delle opere proibite giunte in Spagna. Nel 1521, la notizia secondo cui i circoli marrani di Anversa tentavano di inviare delle opere luterane in Spagna mise in allerta i tribunali. Lo stesso anno, nel mezzo della rivolta delle *Comunidades*, Adriano di Utrecht, inquisitore generale, e l'ammiraglio di Castiglia, preoccupati che le idee riformate potessero diffondersi attraverso l'Impero e giungere in Spagna, invitarono Carlo V a castigare duramente Lutero e a perseguitare implacabilmente i suoi seguaci. Nel 1525 il tribunale tentò di mettere mano su opere protestanti inviate all'Università d'Alcalá, da tempo sospettata di accogliere erasmiani e pensatori ai limiti dell'eterodossia. Nel 1535 fu scoperta in Aragona un'intera rete che, tramite un francese, faceva arrivare nella Penisola pubblicazioni proibite destinate poi a essere distribuite in tutta la Castiglia. A Logroño, altra zona sensibile di frontiera, le autorità non cessavano di scovare libri protestanti in circolazione. Tuttavia, nonostante la stretta sorveglianza che avrebbe dovuto proteggere la Spagna dal male, diversi spagnoli si aprivano alle correnti di pensiero europee, alle nuove idee che agitavano il mondo cristiano. Lutero intrigava e affascinava. È innegabile però che le sue idee si diffusero soprattutto grazie all'attività dei detrattori che, attraverso i trattati di confutazione e i sermoni dall'alto delle cattedre, facevano conoscere paradossalmente le posizioni del monaco tedesco. C'era inoltre un forte desiderio di confrontarsi con i testi per alimentare una riflessione che, lungi dal chiudersi nel protestantesimo, si allargava, in Spagna come in Europa, a questioni quali il ruolo delle preghiere, dell'eucaristia o della giustificazione per grazia. Uno stesso desiderio di rinnovamento spirituale si era manifestato in particolare in seno alla corrente specificamente castigliana degli *alumbrados*. Pur non esistendo un legame tra i due movimenti, molte posizioni dei *dexados* potevano apparire coincidenti con alcune tesi di Lutero e dei suoi seguaci, in particolare il vivo sentimento della grazia e le critiche riguardanti la negazione del carattere sacramentale del matrimonio e il celibato del clero. Anche se l'*alumbradismo* può essere considerato una manifestazione autoctona di un desiderio di riforma indipendente dal movimento tedesco, agli occhi degli inquisitori, *alumbrados*, luterani ed erasmiani finivano per convergere in un unico gruppo da reprimere.

Negli anni 1535-1540 si ebbe un primo irrigidimento delle autorità: i giudici inquisitori si lanciarono nella lotta contro i circoli degli *alumbrados* mentre, allo stesso tempo, il partito antierasmiano conquistava terreno presso la corte imperiale. Nel 1535 il processo contro Juan de Vergara, canonico di Toledo, professore di Filosofia all'Università d'Alcalá, fu rivelatore dei cambiamenti in corso. Noto per le sue posizioni favorevoli a Erasmo, denigratorie nei confronti dell'Inquisizione e dell'orazione vocale, per avere difeso certe posizioni di Lutero di cui possedeva alcune opere nella sua biblioteca, Vergara fu condannato a una abiura *de vehementi*, a 1500 ducati di ammenda e a una pena di reclusione. Ma era soprattutto la sua posizione di erasmiano a disturbare gli inquisitori, i quali gli rimproveravano il fatto di mantenere dei legami privilegiati con il pensatore di Rotterdam. Le accuse che gli vennero contestate furono quelle di *alumbradismo* e di protestantesimo, secondo un amalgama tra i due movimenti destinato ad avere fortuna, nell'intento di colpire una sensibilità religiosa che agli occhi dei giudici della fede appariva eccessivamente debitrice nei confronti di Erasmo. Tuttavia nei processi spagnoli dell'epoca le imputazioni poggiavano più sui riferimenti sparsi a Lutero che sulla difesa di un corpo di dottrine specificamente protestante. Gli inquisitori procedevano insomma per analogia, riunendo sotto il capo d'accusa

di luteranesimo espressioni che si avvicinavano a posizioni dottrinali del monaco di Wittenberg senza che ci fosse necessariamente una filiazione di pensiero. Il processo del 1537 contro Alonso Ruiz de Virués, predicatore di Carlo V, e nello stesso anno quello contro Pedro de Lerma, canonico di Burgos che aveva studiato a Parigi per dieci anni, sancivano il declino del partito erasmiano presso la corte, un anno dopo la proibizione dei *Colloquia* del pensatore di Rotterdam. Dieci anni prima, tuttavia, la conferenza di Valladolid, chiamata a pronunciarsi sulle opere di Erasmo, non le aveva condannate. Le cause istruite contro gli ambienti umanisti indicavano che non era più il tempo di tollerare gli attacchi alla Chiesa, ma che al contrario bisognava rafforzare la sua autorità e il suo prestigio proteggendola da ogni attacco. Quest'arco di tempo vide moltiplicarsi le condanne contro stranieri, in un momento in cui l'Inquisizione temeva l'influenza di una scuola di pensiero impregnata di riferimenti a Erasmo e improntata a uno scetticismo difficilmente conciliabile con la concezione di una dottrina certa e semplificata per il popolo. Paradossalmente, in Castiglia il dibattito sulla riforma della Chiesa iniziato dopo il governo dei Re Cattolici era finito proprio con l'irruzione delle tesi luterane. L'Inquisizione perseguiva protestanti isolati ma senza tuttavia scoprire vere e proprie comunità di credenti. Nel 1540 il primo 'martire' spagnolo della fede protestante fu giustiziato nella persona di Francisco de San Román, un giovane mercante che si era convertito a Brema e aveva cercato di convincere l'imperatore a fare lo stesso a Regensburg. Va rilevato poi che, pur essendo castigliano, Francisco si era convertito durante un soggiorno all'estero, come successe pure alla maggior parte dei condannati per protestantesimo fino alla metà del secolo.

La svolta vera propria ebbe luogo a partire dalla metà degli anni Quaranta del Cinquecento. Dal 1545 la situazione era ormai matura per un'offensiva di grande spessore contro i circoli riformati ed erasmiani in Spagna. Juan Martínez Silíceo era alla guida della diocesi di Toledo, mentre Fernando de Valdés dirigeva quella di Siviglia e si trovava sul punto di accedere alla carica di inquisitore generale. Ambedue erano decisi a sbarrare la strada alle correnti di riforma. Nello stesso anno 1545, quando la Chiesa si era infine riunita a Trento per celebrare il Concilio, si dovette riconoscere che non ci si trovava più di fronte a un semplice dibattito accademico su questioni dottrinali ma si era alle prese con una rivoluzione in piena espansione, appoggiata quasi all'unanimità dalle potenze del Nord Europa. Alcuni decreti del Concilio adottati nel 1547 sui temi della transustanziazione, della penitenza e della confessione costituivano un vero e proprio attacco alle tesi protestanti. Essi ridisegnavano inoltre, in modo chiaro e categorico, i contorni della dottrina cattolica su tali questioni e rappresentavano una base di azione per l'Inquisizione spagnola, da quel momento in poi confortata dall'opera del Concilio e dall'appoggio di Paolo III, sostenitore di una repressione inquisitoriale. Uno degli agenti della monarchia spagnola a Roma, il dottor Morán, in una lettera al Consiglio dell'Inquisizione del 1547, invitava il tribunale della fede spagnolo a reprimere «con tutto il rigore necessario quelli che deviano da ciò che la nostra Santa Madre Chiesa considera vero e in cui crede», conformemente ai voti di Paolo III (AHN, *Inq*, *leg.* 3574 *exp.* 1, lettera del 3 marzo 1547). Ma già prima di quell'insistente appello di Roma alla mobilitazione, i tribunali spagnoli avevano cominciato a interessarsi alla sensibilità religiosa degli stranieri presenti nella Penisola. A Zaragoza, tra il 1545 e il 1546, erano già stati condannati diciassette stranieri luterani; a Siviglia, nel 1545, durante l'*auto de fe* più solenne celebrato nel corso degli ultimi 25 anni, quattro bottai fiammighi e un inglese erano stati ammessi alla riconciliazione, verosimilmente per protestantesimo, al fianco di altri cinquantotto imputati *moriscos* e giudeo-*conversos*. Gli anni successivi videro la politica repressiva prendere forma: nei quattro tribunali per cui disponiamo di dati tra il 1548 e il 1550 (Calahorra, Granada, Valladolid e Zaragoza), oltre quarantadue persone furono arrestate e processate per *luteranismo*. Si cominciava a temere la presenza crescente dei francesi: la maggior parte degli arresti avvenne lungo i Pirenei, in particolare nei Paesi Baschi, da dove provenivano più di trenta di questi protestanti, con una chiara predominanza dei sudditi del re di Francia. La condanna di quindici spagnoli, tra una quarantina di persone arrestate alla fine degli anni Quaranta, confermava l'inquietudine crescente dell'Inquisizione spagnola di fronte ai progressi del protestantesimo nella Penisola. Allo stesso tempo, i circoli evangelici di Siviglia erano fatti oggetto di un'accresciuta sorveglianza, dieci anni dopo che i sostenitori più eminenti di Erasmo nella Penisola erano stati sottoposti alla persecuzione.

Non si può ancora parlare di mobilitazione generale contro il protestantesimo; tuttavia, un irrigidimento era chiaramente visibile e le cause per 'luteranismo' rappresentavano una porzione crescente dell'attività del tribunale. Nel 1551 veniva aperto anche il vasto cantiere di espurgazione delle Bibbie d'Alcalá e di Salamanca. Lo stesso anno venivano pubblicati in Spagna i primi Indici spagnoli, ispirati a quelli di Lovanio. Le autorità si impegnavano a contenere la diffusione delle dottrine protestanti in un momento in cui la conoscenza delle idee riformate non sembrava più limitarsi a testimonianze indirette. Le opere riformate venivano scambiate sotto banco, la gente se le procurava per convinzione o per semplice curiosità nel momento in cui il destino della cristianità si giocava a Trento, dove la Chiesa serrava i ranghi per affrontare l'avanzata delle tesi riformatrici. L'autorità reale ne seguì le orme controllando in modo più stretto le licenze di pubblicazione nel 1554 e proibendo le stampe artigianali quattro anni più tardi.

Sempre all'inizio degli anni Cinquanta l'Inquisizione si scontrò con uno dei canonici più eminenti della cattedrale di Siviglia, Juan Gil, detto *doctor* Egidio, eloquente predicatore. Già un tempo richiesto di prendere la guida del vescovado di Tortosa, egli fu accusato di posizioni ereticali. Nel 1552 fu costretto a ritrattare pubblicamente per avere formulato proposizioni erronee sulla giustificazione per fede e per avere criticato le penitenze e le devozioni, come pure per avere messo in dubbio l'autorità delle scelte giudiziali del Sant'Uffizio. Le sue dichiarazioni pubbliche rivelavano un evangelismo attinto dalle fonti paoline, che andava oltre il semplice erasmismo al quale a volte si è voluto limitare il suo pensiero. Juan Gil fu costretto a ritrattare pubblicamente in un giorno di grande affluenza e scontare una pena di due anni di reclusione, una punizione tutto sommato benigna dal momento che egli recuperò poi l'incarico di canonico della cattedrale di Siviglia. La questione però non si chiuse al quel punto. Parecchi esponenti dell'ambiente del *doctor* Egidio subirono procedimenti inquisitoriali tra il 1554 e il 1555. La morsa si stringeva attorno a una comunità che, se non era protestante, contava tra le sue fila numerosi seguaci dell'idea di un ritorno alle fonti evangeliche. Secondo la testimonianza di Cipriano de Valera, nel 1555 sette sivigliani avevano lasciato la città per insediarsi a Ginevra, e tra loro certamente Juan Pérez de Pineda, che spedì in seguito in Spagna parecchie casse di opere messe all'Indice. Valdés, che era alla guida della diocesi di Siviglia e teneva le redini dell'Inquisizione, tentava di scatenare il tribunale contro il circolo costituitosi attorno a Gil. Ma in assenza di prove e di una vera inquietudine degli inquisitori locali nei confronti dei circoli eterodossi, il tribunale si limitò a giudicare personalità isolate e le più in vista.

L'arresto, nell'autunno del 1557, di un contrabbandiere di opere di propaganda protestante, Julián Hernández detto Julianillo, e dei suoi principali complici sivigliani doveva fornire agli inquisitori l'occasione per districare la matassa, come pure per offrire al tribunale le pezze d'appoggio tanto attese per lanciare un'azione incisiva nella società sivigliana. Quell'evento era infatti arrivato al momento giusto per arricchire il dossier sulla comunità degli eterodossi sivigliani. Sei mesi prima, nel gennaio del 1557, diverse opere del canonico Constantino Ponce de la Fuente, amico di Gil e predicatore reale, erano state sequestrate dal Sant'Uffizio e sottoposte a un attento esame. Alcuni monaci geronimiani di San

Isidro, monastero *extra muros* di Siviglia dove si era sviluppato un circolo protestante, sentendo che il vento girava lasciarono in segreto l'Andalusia e si rifugiarono a Ginevra, dove furono accolti di riformati. In totale, circa una dozzina di frati partirono nell'arco di un mese, dopo avere valutato il pericolo che correvano restando in Spagna. Quella fuga non fece che riaccendere i sospetti degli inquisitori. All'inizio del mese di ottobre furono arrestate tutte le persone che avevano fiancheggiato Julián Hernández, mentre egli stesso venne raggiunto nella Sierra Morena durante un tentativo di fuga. La retata permise di arrestare membri delle più illustri famiglie di Siviglia. Furono trovati parecchi libri, portati da Hernández presso il nobile don Juan Ponce de León, figlio del conte di Bailén e membro del Consiglio municipale di Siviglia, il quale fu imprigionato insieme a numerosi chierici, predicatori, liberi professionisti e nobildonne. Poco dopo toccò a Constantino Ponce de la Fuente essere rinchiuso nella fortezza di Triana, dalla quale non uscì più vivo: le sue ossa furono bruciate proprio come quelle di Juan Gil durante l'*auto de fe* del 22 dicembre 1560. In totale, tra il 1557 e il 1563 oltre un centinaio di spagnoli, insieme a numerosi stranieri, furono giudicati sotto il capo di accusa di luteranesimo. Se molti di loro appartenevano effettivamente all'*élite* locale, essendo in buona parte canonici, beneficiari, magistrati municipali e membri della nobiltà, tuttavia si contavano anche alcuni rappresentanti delle professioni liberali, artigiani e individui provenienti dalle classi popolari.

La scoperta, poco tempo dopo la retata sivigliana, di un secondo gruppo di riformati a Valladolid avrebbe permesso a Fernando de Valdés di convincere la corte dell'estensione della peste ereticale, giudicata tanto più perniciosa quanto più coinvolgeva l'*élite* cittadina. Si trattava di un circolo nato in un ambito sociale ben più omogeneo di quello sivigliano, strettosi attorno a un nobile italiano, Carlo di Sesso, che aveva sposato la figlia d'un cavaliere dell'Ordine di Alcántara, e ad Agustín de Cazalla, canonico di Salamanca, ex predicatore e cappellano dell'imperatore, che aveva viaggiato al suo fianco in Germania e nelle Fiandre. Tutta la famiglia Cazalla, di origine *conversa*, fu processata per protestantesimo a fianco di parecchi membri della famiglia Rojas, che contava al suo interno anche cavalieri dell'Ordine di Santiago, come Pedro Sarmiento de Rojas e il figlio del marchese de Poza. In totale, circa una sessantina di persone, «letrados famosos y caballeros y mujeres principales», vennero arrestate e processate, secondo una relazione dell'*auto de fe* di Valladolid. Questi arresti inquietarono profondamente i sovrani, in particolare Carlo V, che dal suo ritiro a Yuste volle essere informato personalmente dell'evoluzione della situazione e sin dalle prime notizie si mostrò incline a una condanna rigorosa ed esemplare dei «sediciosos». Il sostegno reale all'Inquisizione da allora in poi non mancò mai. Filippo II, poco desideroso di ripetere gli errori del padre in Germania e nelle Fiandre, allentò la briglia all'Inquisizione affinché potesse esercitare la sua azione repressiva. Mentre, poco tempo prima, il giovane re aveva messo Valdés in condizione di lasciare la corte e raggiungere la sua diocesi per dedicarsi alle cure pastorali, da allora in poi l'inquisitore generale ebbe il suo appoggio e sostegno completi e incondizionati.

La questione dei protestanti castigliani infatti non era destinata a chiudersi a quel punto. Il terzo atto si svolse con l'arresto, avvenuto il 22 agosto del 1559, in seguito alle accuse provenienti dai prigionieri dell'Inquisizione a Valladolid, dell'arcivescovo di Toledo e primate delle Spagne, fra' Bartolomé de Carranza y Miranda, ex predicatore e consigliere reale. Gli si rimproverava sostanzialmente di avere fiancheggiato alcuni degli accusati luterani di Valladolid, ma soprattutto di avere pubblicato ad Anversa nel 1558 un'opera intitolata *Comentarios del catecismo cristiano*, che avrebbe contenuto, secondo i giudici spagnoli, parecchie proposizioni ereticali. In piena bufera antiprotestante, l'opera poteva prestarsi alle interpretazioni più disparate e l'inquisitore generale Valdés scatenò senza difficoltà i giudici aprendo quello che sarebbe diventato 'il caso Carranza', uno dei processi più famosi e lunghi della storia del tribunale, oggetto di estenuanti trattative tra la Sede Apostolica e la monarchia, che durò in totale quasi 17 anni. Il Sant'Uffizio era allora all'apice della potenza. Nessuna autorità ostacolava più la sua azione e il tribunale era ben deciso a estirpare tutto ciò che, da vicino o da lontano, poteva rassomigliare al protestantesimo, all'evangelismo o a dottrine suscettibili di offrire un terreno fertile al radicamento della Riforma in Spagna. Il caso sivigliano è sufficiente a mostrare la strategia seguita dall'Inquisizione. Secondo le fonti oggi disponibili, tra il 1559 e il 1565 vennero intentati 212 processi per protestantesimo. Tale repressione coinvolse alla rinfusa cittadini francesi, inglesi, fiamminghi e tedeschi e alcuni spagnoli, in gran parte originari di Siviglia; tuttavia i legami tra le comunità andaluse e quelle straniere sono tutt'altro che evidenti. Il vero bersaglio era la comunità 'riformata' di Siviglia. Di questi processi, il 61% riguardava cittadini della Penisola iberica (tutti spagnoli, a eccezione di un portoghese), e cioè 130 persone. E se ci si limita agli anni 1559-1562, la proporzione sale al 74%, cioè a circa tre quarti dei processi di allora (Boeglin 2006). La strenua volontà di annullare una corrente di pensiero critica nei confronti l'ortodossia ufficiale emerge anche dalla lettura delle sentenze: più di un terzo degli spagnoli processati per protestantesimo durante questi quattro anni furono condannati a morire sul rogo, segno di una violenza non abituale da parte del Sant'Uffizio nel XVI secolo. Il resto delle pene oscillò tra le riconciliazioni e le abiure *de vehementi*; le abiure semplici furono quasi inesistenti. La clemenza fu decisamente lasciata alle spalle, in favore della repressione a oltranza di tutti i comportamenti che potessero allontanare anche per poco dai dogmi ristabiliti nelle sessioni del Concilio. Gli inquisitori spagnoli in quegli anni colpirono alto e forte per segnare in modo duraturo le coscienze e tracciare limiti invalicabili, rendendo esemplare il castigo agli occhi del popolo. E la repressione antiprotestante ebbe ripercussioni nell'intero paese, ben al di là delle due città protagoniste, Valladolid e Siviglia. La popolazione fu convinta che la Penisola fosse sfuggita per un pelo a una odiosa cospirazione ordita all'estero e messa in atto dai membri della nobiltà e dell'alto clero. L'organizzazione degli *autos de fe* a Valladolid, a cui presiedettero membri della famiglia reale, non fece che dare ulteriore eco alla cerimonia di estirpazione dell'eresia. Le numerose relazioni manoscritte degli *autos de fe* diffusero capillarmente, e in tutta Spagna, la notizia del durissimo castigo, mentre i racconti dei viaggiatori, nonché vari libelli e diverse incisioni, diffusero le notizie sulla repressione attraverso tutta l'Europa, accreditando così la 'leggenda nera' della Spagna di Filippo II.

Da Marcelino Menéndez Pelayo a José Carlos Nieto, la polemica sulla vera natura delle accuse di protestantesimo non ha smesso di dividere gli storici. La questione appare tanto più controversa poiché la sparizione della quasi totalità dei processi di quel periodo impedisce di dare una risposta decisa. È chiaro che Carranza, più che un eretico, fu soprattutto la vittima di un intrigo di Fernando de Valdés e di una parte della corte alleata contro di lui: essendo testimonianza di ciò la sua azione esemplare di arcivescovo e i suoi scritti. Gli studi pionieristici di Marcel Bataillon sulla ricezione dell'erasmismo in Spagna condotti negli anni Trenta del Novecento avevano consentito di 'riabilitare' la memoria di parecchi di quei presunti eretici, passati in particolare sotto la mannaia dalla penna di Menéndez Pelayo. L'*Erasme et l'Espagne* di Bataillon dimostra che i *lutheranos* erano debitori di Erasmo più che di Lutero. L'ispanista francese tornò in seguito su questa prima analisi, e numerosi storici dopo di lui hanno voluto vedere nei circoli di Siviglia e di Valladolid degli erasmiani e degli *alumbrados*. Tuttavia, le ricerche di José Ignacio Tellechea Idígoras su Valladolid rivelano a sufficienza il radicamento della Riforma nella capitale del regno, e gli studi recenti su Siviglia confermano l'esistenza di cripto-comunità di chiara filiazione protestante. Tali ricerche relativizzano i conflitti personali tra l'inquisitore generale Valdés e certi membri della gerarchia sivigliana e confermano invece, in circoli relativamente estesi, l'adesione alle dottrine riformate o ireniste, in un

momento in cui la porta a ogni dialogo interconfessionale era ormai irrevocabilmente chiusa.

Attraverso la repressione organizzata nel 1558 l'Inquisizione spagnola aveva abilmente convinto la popolazione che il pericolo non era più alla periferia della Spagna, ma risiedeva nel cuore stesso dell'Impero e che solamente il tribunale, martello inflessibile dell'eresia, era in grado di proteggere il paese dalle idee riformate, contro le quali nessuno appariva premunito, neanche i più alti prelati. L'istituzione conquistava inoltre un sostegno crescente in seno alla popolazione, rivelandosi insensibile ai privilegi sociali e agli onori e mostrando che solo la purezza della fede e l'adesione piena e totale ai principi della Chiesa tridentina potevano proteggere da errori perniciosi per la vera religione. L'Inquisizione si affermò così come una delle componenti fondamentali della monarchia confessionale di Filippo II e dei suoi successori. Ormai sorretta dal sostegno reale e in assenza di forze capaci di opporsi alla sua azione, essa era in condizione di portare a termine una riforma profonda delle proprie strutture finanziarie e della sua organizzazione. Sotto la guida Valdés l'istituzione fu chiamata a diventare uno degli strumenti principali della Riforma cattolica in Spagna, scatenando delle azioni repressive sulla popolazione cattolica per diffondere il sistema di valori del Concilio di Trento. Al di fuori dei circoli di Valladolid e di Siviglia, la repressione toccò pochi altri spagnoli e, una volta terminato quell'intermezzo repressivo, le cause intentate contro sudditi della Penisola furono davvero poche rispetto all'attività dei tribunali in materia di fede. In compenso, le incriminazioni contro gli stranieri, sospetti di portare nuove idee e forme religiose, furono sistematiche. Con la repressione contro questi *lutheranos*, la corte mirava a creare una frontiera confessionale interna destinata a sensibilizzare le popolazioni rispetto al rischio derivante dagli stranieri. La lotta contro la diffusione di libri e di manoscritti ereticali fu l'altra priorità dell'istituzione inquisitoriale, che tentò di impedirne la diffusione in Spagna con la pubblicazione dell'Indice di Valdés (1559) e di quelli successivi, come pure mediante i controlli sulle navi e nelle botteghe dei librai.

(M. Boeglin)

Vedi anche

Alumbradismo; Carranza, Bartolomé de; Cisneros, Francisco Jiménez de; Concilio di Trento; Erasmismo; Erasmismo, Spagna; Filippo II, re di Spagna; Gil, Juan (dottor Egidio); Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Leggenda nera dell'Inquisizione spagnola; Martínez Silíceo, Juan; Ponce de la Fuente, Constantino; Ruiz de Virués, Alonso; Sesso, Carlo di; Siviglia, processi di; Storiografia, Inquisizione spagnola; Stranieri, Spagna; Talavera, Hernando de; Uceda, Diego de; Valdés, Fernando de; Valladolid, processi di; Vergara, Juan de

Bibliografia

Bataillon 1996, Boeglin 2003, Boeglin 2006, Kinder 1983, Kinder 1994, Monter 1990, Nieto 1997, Pastore 2004, Redondo 1965, Redondo 2001, Schaefer 1902, Sierra 2006, Spach 1995, Tellechea 1977, Thomas 2001, Thomas 2001(a)

Prova v. *Processo*

Provenza - Provincia gallo-romana suddivisa tra i visigoti e i burgundi (V secolo), poi ripresa dai franchi (VI secolo), dopo le suddivisioni merovinge e carolingie (X secolo) la Provenza si riunisce in un primo momento all'Impero (1032). È solo alla fine dell'XI secolo che si scinde in marchesato di Provenza (tenuto dal conte di Toulouse), contea di Provenza (appartenente al conte di Barcellona) e contea di Forcalquier (nelle mani dei discendenti della famiglia d'Urgel). Nel XIII secolo Carlo d'Angiò, fratello del re di Francia Luigi IX, organizza la contea nel suo insieme dal punto di vista amministrativo, malgrado l'opposizione costante delle città.

In questa parte Sud-est dell'attuale Francia, il papato a partire dalla seconda metà del XIII secolo affida l'Inquisizione ai frati minori. Sebbene la presenza francescana sia attestata a Marsiglia (1258), nell'Orange (1267), nel Contado Venassino (Comtat Venaissin, 1274) e nella provincia di Vienne (1290), l'azione inquisitoriale dei frati minori ha lasciato ben poche tracce documentarie: nessuna inchiesta generale né alcuna stesura di manuale, contrariamente a quanto risulta per l'Inquisizione dei frati predicatori in Linguadoca. Conosciuti grazie a fonti indirette – in particolare carcassonnesi – gli inquisitori di Provenza, che hanno generalmente la propria sede ad Avignone, nel XIV secolo sono ufficialmente inquisitori «nelle province d'Arles, Aix, Embrun e Vienne», e più in generale *in partibus Provinciae*. Queste quattro province hanno per limiti le Alpi a Est e il Rodano a Ovest e a Nord. Gregorio XI nel 1375 aggiunse anche la Tarentaise.

Dal XIII secolo la circoscrizione degli inquisitori si confonde spesso con quella degli Ordini mendicanti, il che non manca di provocare violenti contrasti. I frati minori di Carcassonne dipendono dalla provincia dell'Ordine di Provenza, ma l'istituzione inquisitoriale è soggetta all'Inquisizione dei frati predicatori di Linguadoca, il che complica la gestione del conflitto tra il frate minore Bernard Délicieux e i frati predicatori inquisitori di Carcassonne (1295-1310). Per i secoli XIII e XIV figurano nei registri circa trenta frati minori inquisitori, nominati per cinque anni dal loro Ordine; ma le loro carriere sono poco conosciute. Dopo iniziali difficoltà nell'insediamento a Marsiglia (1262-1266), i frati minori inquisitori rivolgono l'attenzione soprattutto verso i valdesi e verso la dissidenza minoritica. Progressivamente, vengono colpiti anche gli ebrei (omicidio rituale di Valréas, 1247) e il crimine d'apostasia, qualificato come eretico alla fine del XIII secolo. La lotta contro l'usura praticata dai banchieri ebrei, assimilata alla perfidia e messa a confronto con l'*usus pauper* francescano, determina buona parte della attività inquisitoriale (1270-1310). All'inizio del XIV secolo passa in primo piano la caccia agli 'spirituali', con l'appoggio delle decisioni pontificali della Curia d'Avignone. Inquisitori come Michel Lemoine o Guillaume Astre ad Avignone e nel Venassino (1327) divengono così i «martelli degli spirituali» (la definizione è di Jacques Chiffoleau), condannando alla prigione e al rogo alcuni loro confratelli (Marsiglia, 1318). Ad Avignone, intorno al 1330, le ultime grandi inchieste si concentrano sui valdesi, sugli indovini e sugli apostati invocatori dei demoni.

In Provenza, l'ultimo giudice noto dalle fonti per il secolo XV, il frate Pierre Fabre (1419), anche se poco attivo, porta il titolo d'inquisitore «nel Delfinato, nelle province d'Arles, d'Aix, d'Embrun, di Vienne e di Tarentaise, nelle contee di Provenza e di Forcalquier, nel Contado Venassino, nel principato d'Orange, nelle città d'Avignone e di Marsiglia e nelle altre città e diocesi». Dopo la scomparsa di Carlo III d'Angiò (1481), la Provenza è incorporata al Regno di Francia.

(L. Albaret)

Vedi anche

Avignone; Carcassonne; Délicieux, Bernard; Francescani, età medievale; Francia, età medievale; Linguadoca; Omicidio rituale; Usura

Bibliografia

Burr 2001, Chiffoleau 2006, Manselli 1959

Psicopannichia - Con il termine psicopannichia, letteralmente 'veglia notturna dell'anima', si è soliti indicare una dottrina escatologica cristiana, dichiarata eterodossa dai cattolici ma anche dalle principali Chiese protestanti, diffusasi a partire dalla prima età moderna e tuttora presente nella teologia delle Chiese avventiste

© 2013 SISMEL EDIZIONI

e dei Testimoni di Geova. Il neologismo fu coniato da Calvino nel 1545, ma fu interpretato successivamente in senso diametralmente opposto al suo significato letterale. Il termine psicopannichia, infatti, è stato utilizzato nel corso dei secoli per identificare una specifica posizione teologica, quella di coloro che ritengono che l'anima umana dorma un 'sonno senza sogni' nell'intervallo tra la morte dell'individuo e la sua resurrezione. Spesso associata al vocabolo calviniano è la voce tnetopsichismo, coniata da Giovanni Damasceno nell'VIII secolo per indicare una concezione assai più radicale della precedente, quella secondo la quale l'anima muore nell'arco di tempo che intercorre tra il decesso dell'essere umano e la sua resurrezione. Entrambe le dottrine sono da ricondursi al più esteso concetto di mortalismo cristiano: mentre però lo psicopannichismo, pur mantenendo la sua valenza eterodossa, rimane sostanzialmente in linea con la concezione cristiana di anima quale entità separata, immateriale e immortale, lo tnetopsichismo si spinge molto oltre i confini dell'ortodossia nella misura in cui tratta il principio primo dell'uomo alla stregua di un soffio vitale, materiale e mortale. Ciò che qualifica le due dottrine come cristiane è, al di là della cornice teologica nella quale sono emerse, il ruolo fondamentale da esse affidato alla resurrezione finale delle anime, dormienti ovvero morte, insieme con il corpo.

Affermatosi nel quadro culturale dell'età tardoantica, dominato dal complesso intreccio tra filosofie pagane e nascente teologia cristiana, lo tnetopsichismo si fece strada per primo nel pensiero degli antichi apologeti cristiani in un contesto teologico ancora fortemente instabile, segnato da contrastanti spinte culturali facenti capo, oltre che al messaggio scritturale, a diverse tradizioni filosofiche, *in primis* quelle platonica e stoica. Intorno al concetto di anima e al suo destino ultraterreno erano in gioco tre distinte concezioni: quella platonica, intenta a celebrare l'indipendenza e la superiorità dell'anima immateriale e immortale (per natura) rispetto alla materia corporea; quella stoica, con la sua rappresentazione materialistica dell'universo; quella cristiana, con la sua complessa e articolata visione ultraterrena incentrata sul tema dell'itinerario celeste dell'anima: il principio primo dell'uomo, immortale per grazia divina, sarebbe destinato a una sopravvivenza ultraterrena di beatitudine o di sofferenze già prima di risorgere e, una volta risorto insieme con il corpo, a un destino di eterna gioia o di eterna sofferenza. Fu questo il disegno escatologico adottato ufficialmente dalla Chiesa, non senza polemiche e fratture e solo a partire dai Concili del V e VI secolo. È tuttavia già a partire dal III secolo esso suscitò le reazioni di due apologeti cristiani, Tertulliano e Arnobio. L'uno, pur nell'ambiguità e indeterminatezza della sua riflessione sulla condizione intermedia dell'anima dopo il decesso dell'individuo, asserì fermamente, in linea con il pensiero stoico, che essa è per natura materiale e mortale, sebbene passibile di ricevere il dono della vita eterna per grazia divina. L'altro, nel sottolineare la caducità dell'anima, in quanto affetta dalle passioni, ne confermò il destino di annichilazione, lasciando però anch'egli ampio margine al concetto di immortalità quale dono elargito da Dio ai credenti. Grazie alle loro riflessioni i due apologeti contribuirono a dare vita alla lunga controversia tnetopsichista, sviluppatasi nel contesto delle dispute teologiche del cristianesimo tardoantico.

Alcuni secoli dopo, a partire dal Duecento e Trecento, vi andò affiancandosi una parallela ma per molti aspetti diversa concezione mortalista: una concezione di matrice filosofica, sorta all'interno delle Università di Padova, Bologna e Ferrara, dove si era impiantata la tradizione aristotelica 'radicale' dopo la diffusione dei commentari aristotelici di Alessandro di Afrodisia e di Averroè. Infatti i due pensatori, basandosi sull'ambigua affermazione aristotelica secondo cui l'anima, quale principio di organizzazione e funzionamento del corpo, è in tutto o in parte destinata al medesimo ciclo di generazione e corruzione, avevano sostenuto, a distanza di secoli e con alcune sostanziali differenze l'uno dall'altro, la mortalità dell'anima individuale. Le dottrine alessandrista e averroista si erano quindi radicate con tale forza in seno al mondo accademico da costringere la Chiesa a prendere provvedimenti: i Concili di Vienne del 1312 e quello Lateranense V del 1512-1517 condannarono entrambi le reiterate discussioni mortaliste promosse dai circoli universitari, ribadendo con forza che l'anima umana, secondo la vera opinione di Aristotele, è al contempo forma del corpo e sostanza immortale. L'esito del Lateranense non scoraggiò tuttavia Pietro Pomponazzi, che, con il *De immortalitate animae* (1516), attaccò l'eccessiva 'cristianizzazione' di Aristotele operata dalla filosofia scolastica e dai Concili, ribadendo, sulla scia di quanto affermato da Alessandro di Afrodisia, che lo Stagirita non aveva mai apertamente sostenuto il principio di immortalità. L'operazione pomponazziana fu quella di asserire l'indimostrabilità razionale della dottrina dell'immortalità dell'anima e di relegare quest'ultima tra gli articoli di fede, con ciò radicalizzando quanto già dichiarato da Duns Scoto, Guglielmo d'Ockham e Tommaso de Vio (il cardinale Gaetano). Questi, nel suo commentario al *De Anima* di Aristotele del 1509, aveva infatti velatamente suggerito che il dogma dell'immortalità, al pari del mistero trinitario, è da considerarsi una verità di fede razionalmente indimostrabile.

Si può cominciare a parlare di vero e proprio psicopannichismo, e non di semplici ideazioni tnetopsichiste come quelle elaborate da Tertulliano e Arnobio o dai primi settari cristiani (come i cosiddetti 'arabici', denunciati da Eusebio di Cesarea nel III secolo), solo a partire dalla metà del Quattrocento, cioè da quando il purgatorio, entrando di diritto a far parte delle dottrine ufficiali della Chiesa occidentale, portò all'attenzione di tutti la fondamentale questione del permanere vigile dell'anima umana dopo la morte e il problema, strettamente connesso, del ruolo di intercessione della Chiesa nell'abbreviare le pene ultraterrene delle anime purganti. Lo psicopannichismo, ovvero la teoria secondo la quale il principio primo dell'uomo dorme un 'sonno senza sogni' tra la morte e la resurrezione, nacque appunto in reazione alla consacrazione ufficiale del purgatorio operata dal Concilio di Firenze (1439). Fu Lutero il primo ad abbracciare tale dottrina facendo però leva non sulle vaghe dichiarazioni dei primi apologeti, né tanto meno sui commentari aristotelici, ma sull'interpretazione letterale di alcuni passi biblici, in particolare del Vecchio Testamento. La teoria delle anime dormienti permise al riformatore di denunciare l'assurda pratica papista delle indulgenze basata sul presupposto in base al quale esiste un purgatorio di anime vigili e senzienti che, prima della resurrezione, patiscono pene temporali per i peccati commessi in vita e già rimessi quanto alla colpa; pene che tuttavia la Chiesa può accorciare con le preghiere e le messe in suffragio, in cambio di una cospicua somma di denaro. Nel corso di tutta una vita, dall'autodifesa del 1520 contro la bolla papale *Exsurge Domine* fino alla lettera di ringraziamento rivolta all'amico Nicolas Amsdorf per il conforto da questi espresso di fronte alla morte della figlia Maddalena (1542) Lutero manifestò l'adesione a un principio scritturale, quello psicopannichista, in grado di dimostrarsi utile sia nel condannare una delle pratiche più detestabili della Chiesa di Roma, sia nel restituire sacralità alla resurrezione, evento centrale dell'escatologia cristiana indegnamente offuscato da secoli di discussioni teologiche e filosofiche volte a favorire esecrabili sofismi sulla condizione intermedia delle anime utili solo ai promotori delle lucrose indulgenze.

Sulle orme di Lutero si mosse per primo il discepolo Carlostadio (Andreas Rudolph Bodenstein), influenzato dagli scritti del maestro e dall'aristotelismo radicale assorbito durante il suo lungo soggiorno presso l'Università di Siena tra il 1516 e il 1517. E tuttavia la rapida diffusione dello psicopannichismo (ma anche e soprattutto dello tnetopsichismo) tra le correnti radicali della Riforma, specie tra gli anabattisti, impensierì i fondatori delle Chiese riformate, preoccupati che un principio teologico efficace in funzione anticattolica potesse trasformarsi in una pericolosa arma nelle mani di chi, non riconoscendosi in alcuna Chiesa o potere politico, avrebbe potuto usare il tema del sonno o della morte delle

anime come strumento utile per realizzare progetti millenaristico-rivoluzionari. Anabattisti e settari, certi che la teoria promossa da Lutero avesse un'origine scritturale e fosse presente nella Chiesa delle origini, erano infatti convinti che il mortalismo avrebbe potuto restituire un ruolo di primo piano non solo alla resurrezione (dal sonno o dalla morte), ma anche al successivo regno di Cristo con i suoi santi; regno alla cui instaurazione essi stessi (i 'santi') avrebbero potuto contribuire con una condotta di vita protesa ad accelerare la fine del mondo. Consapevole di quanto pericolosa potesse rivelarsi la teoria del sonno o della morte delle anime in mano ai settari presenti in seno alle Chiese riformate, Calvino, in linea con le proprie simpatie platoniche e con la sua teologia predestinazionista, decise di prendere posizione. Già a partire dalla *Christianae religionis institutio*, uscita in una prima versione nel 1536, egli affermò con vigore che al momento della morte, una volta abbandonata la fragile dimora corporea umana, l'anima raggiunge immediatamente il paradiso o l'inferno, dove, in attesa di risorgere, conduce da sveglia un'isolata esistenza di gioie o di patimenti, immune dall'influenza di preghiere o di suffragi. Calvino si pose così al riparo sia dalle insidie mortaliste e allo stesso tempo dalla suggestione cattolica del purgatorio; e tornò sulla questione nel 1545, quando vide la luce a Strasburgo un suo scritto il cui singolare titolo era: *Psychopannychia, qua refellitur quorundam imperitorum error, qui animas post mortem usque ad ultimum judicium dormire putant*. Composto molti anni prima, verso il 1534, il libello era diretto contro l'eresia psicopannichista e tnetopsichista diffusa tra gli anabattisti e antitrinitari, nonché tra i 'libertini' attivi a Ginevra e nella cerchia riunita intorno a Margherita di Navarra, sorella di Francesco I. Il ritardo con cui quel testo vide la luce si deve al fatto che il vero obiettivo polemico era con ogni probabilità la figura stessa di Lutero, il quale, all'epoca della stesura, era così popolare nell'ambiente riformato da risultare inattaccabile soprattutto da parte di chi, come Calvino, non aveva ancora del tutto rescisso i legami con la Chiesa di Roma. È importante rilevare che il termine calviniano *psychopannychia* doveva suggerire il tema della veglia dell'anima, cioè la dottrina da lui stesso difesa, ma che paradossalmente finì per essere utilizzato per indicare la posizione opposta, quella appunto del sonno delle anime.

Le teorie eterodosse sul destino ultraterreno dell'anima umana, sviluppatesi in seno al *milieu* anabattista e antitrinitario dell'Europa protestante, raggiunsero ben presto il suolo italiano, dove, nonostante l'ostilità della Chiesa cattolica, trovarono fervida accoglienza sia presso gli esponenti del dissenso religioso veneto e delle valli alpine, sia all'interno dei cenacoli valdesiani presenti a Napoli. Personaggi come Girolamo Galateo, Camillo Renato, Giorgio Biandrata, Francesco Betti, Girolamo Busale, Francesco Pucci, e molti altri, provenienti dall'eterogenea galassia del dissenso religioso italiano, coltivarono principi psicopannichisti e tnetopsichisti unendo tra loro due diverse tradizioni, quella marcatamente protestante nata nel contesto dell'anabattismo continentale, e quella di matrice filosofica diffusa, come abbiamo visto, in alcune università del Centro-nord dove non pochi di loro si erano formati. Tnetopsichisti furono anche i due riformatori senesi Lelio e Fausto Sozzini, i quali, con i loro orientamenti circa la natura di Cristo e il destino di salvezza degli uomini, espressero forti riserve nei confronti della tradizionale dottrina dell'anima in due scritti di fine Cinquecento: rispettivamente la *Dissertatio de resurrectione corporum* e il *De Jesu Christo servatore*. Di fronte all'espandersi dell'eresia mortalista nel circuito delle conventicole radicali e in risposta a 'provocazioni' quali la pubblicazione dell'*editio princeps* dell'*Adversus nationes* di Arnobio del 1543, l'Inquisizione romana promosse così una lunga battaglia volta a ristabilire la dottrina ufficiale. Ne sono una chiara testimonianza, in primo luogo, i processi intrapresi contro anabattisti o presunti tali, come per esempio quello contro Pietro Manelfi, il quale confessò che per i suoi ex correligionari «gli eletti quando moreno dorm[ono] nel Signore, et non [vanno] altrimente le anime loro a fruire cosa alchuna fin al dì del giuditio, quando saranno risuscitate; l'anime dell'impii [periscono] insieme col corpo, come fanno tutti li altri animali» (in Ginzburg 1970: 35).

Le decisioni assunte dal Concilio di Trento (sezione XXV, 1563) ribadirono con forza l'esistenza del purgatorio affermando al contempo la necessità di non lasciare ai fedeli la possibilità di cavillare intorno a difficili e sottili questioni dottrinali. Per concludere, né la Chiesa cattolica né quelle protestanti permisero che il mortalismo, sia nella variante filosofica sia in quella cristiana maturata in seno alla conventicole radicali, potesse mettere in discussione il fondamento dell'escatologia in base al quale l'anima, immortale per grazia divina, sopravvive al corpo in una condizione di veglia, in vista dell'immediato compiersi della giustizia ultraterrena.

(D. Pfanner)

Vedi anche

Anabattismo; Antitrinitarismo; Aristotelismo; Averroismo; De Vio, Tommaso; Galateo, Girolamo; Indulgenze; Inferno; Limbo; Manelfi, Pietro; Platonismo; Pomponazzi, Pietro; Pucci, Francesco; Purgatorio; Renato, Camillo; Sozzini, Fausto; Sozzini, Lelio; Valdesianesimo

Bibliografia

Abbott 1864, Ball 2008, Burns 1972, Gilson 1961, Ginzburg 1970, Hamilton 2001, Hwang 1991, Lessay 1991, Pfanner 2006, Stella 1967, Williams 1992

Pucci, Francesco - Nacque a Firenze l'11 febbraio 1543 da una famiglia della borghesia fiorentina e ricevette un'educazione di tipo umanistico. Ancora giovanissimo, avrebbe scritto di sé parecchi anni dopo, manifestò il «gusto più che l'ordinario, […] di udire attentamente i propositi e gli uffizi sacri e di studiare gli autori che delle cose divine trattano, secondo l'avviso e costume de' miei parenti, i quali avevano sempre in mano e in bocca la Scrittura santa, gli scritti del Savonarola e di simili eccellenti predicatori» (lettera a Clemente VIII, Amsterdam, 5 agosto 1592, in Pucci 1955-1957: I, 142): gli scritti di Girolamo Savonarola, di Giovanni Pico della Mirandola, insieme con le opere spirituali di Francesco Petrarca e di Dante nutrirono dunque la sua «inclinatione per le cose divine». All'età di diciott'anni entrò nella cosiddetta Accademia dei Lucidi, fondata nel 1560 dal grammatico Eufrosino Lapini e nell'aprile del 1561 fu incaricato di tenere l'orazione per salutare l'elezione di Filippo Nerli al consolato dell'Accademia. Fu in quegli anni che probabilmente prese la tonsura, forse con lo scopo di godere in futuro del beneficio di una cappellania nella chiesa di Santo Stefano in Ponte della quale la sua famiglia possedeva il patronato. Il 13 ottobre 1563, emancipato dal padre Antonio, divenuto capace di agire legalmente, fu nominato procuratore del ricco zio materno Mariotto Giambonelli. Dopo aver trascorso un lungo periodo a Lione facendo pratica di affari presso il banco di Pierfrancesco Rinuccini, il 14 aprile 1569 fu nominato erede universale da Giambonelli. La morte di questi, occorsa il 23 marzo 1570, garantì a Pucci una considerevole eredità, determinando la sua scelta di lasciare gli affari per dedicarsi esclusivamente alla ricerca della verità divina. Fu l'inizio di una lunga peregrinazione attraverso le principali capitali europee, da Parigi a Londra, a Oxford, a Basilea, a Londra di nuovo, a Leida, Cracovia, Praga, Parigi nuovamente, fino al tragico viaggio di ritorno verso Roma, conclusosi con il rogo.

La prima tappa di quel suo lungo viaggio europeo fu dunque Parigi, dove Pucci restò fino all'agosto 1572. Nella capitale francese la sua fedeltà a Roma cominciò a vacillare: gli orrori della notte di San Bartolomeo gli apparvero infatti come una terribile conferma delle accuse che in quei mesi aveva sentito ripetutamente rivolgere dalle «oltramontane sètte contra la Chiesa di Roma». La solidarietà con le vittime di quel massacro fu decisiva nell'avvicinare

Pucci alla fede calvinista. La conversione al protestantesimo, però, fu molto breve: «Tosto – avrebbe scritto – gli trovai [i calvinisti] senza fondamento di carità e di lealtà, ed ebbi con loro in quello e negli altri regni continuamente dispute» (Pucci 1955-1957: I, 144). L'adesione al fronte calvinista durò il tempo necessario per superare il trauma di quell'orribile eccidio. Pucci si sarebbe distinto da quel momento come uno dei più agguerriti avversari delle Chiese riformate.

Nell'autunno 1572 lasciò la Francia per raggiungere l'Inghilterra. Divenne membro della Chiesa italiana di Londra, e il 18 maggio 1574 si addottorò come *magister Artium* a Oxford. Qui conobbe l'ex-geronimiano Antonio del Corro, che John Reynolds, lettore di greco nel Corpus Christi College, avrebbe poco tempo dopo indicato come uno dei maestri di Pucci. Pur non disponendo di testimonianze dirette, le profonde affinità di pensiero tra i due e la frequente sovrapposizione dei loro spostamenti lasciano intendere che il legame tra loro fu solido e intenso. Qualcosa però si dovette incrinare, se è vero che lo stesso Pucci solo pochi anni dopo avrebbe definito Corro come «una delle persone più pericolose, per la sua vita e le sue opinioni, vissute nello Stato», secondo quanto riferito da William Herle, ambasciatore inglese nei Paesi Bassi, al conte di Leicester Robert Dudley nel marzo 1582 (Csp: *Foreign*, 1581-1582, 520). Dopo essere stato allontanato dall'Università oxoniense con l'accusa di professare dottrine pelagiane, Pucci tornò a Londra dove, tra il gennaio e il maggio 1575, sostenne una violenta controversia con il concistoro della Chiesa francese, al termine della quale decise di lasciare la capitale inglese. Da Oxford, dove soggiornò per qualche tempo, scrisse una lunga lettera datata novembre 1575 al teologo Johann Jakob Grynaeus in cui lamentava i maltrattamenti subiti difendendo la giustezza delle sue posizioni.

Nell'ottobre 1576 tornò a Parigi stringendo rapporti con la comunità di esuli fiorentini, in particolare con Iacopo Corbinelli. Il sodalizio con i fuoriusciti fiorentini in terra transalpina era rimasto solido sin dai suoi soggiorni lionesi e quella seconda breve permanenza parigina – tra il dicembre 1576 e il maggio del 1577 – fu l'occasione per rinsaldare vecchie amicizie. Una lettera al granduca Francesco I di Sinolfo Saracini, ambasciatore toscano in Francia, scritta da Parigi pochi mesi dopo, nel luglio del 1578, quando Pucci si era già trasferito a Basilea, illumina la natura di quel legame e di quei contatti, offrendo una testimonianza importante dei progetti politico-letterari che l'esule fiorentino condivise in quegli anni con i suoi compatrioti. In particolare, a Basilea, dove giunse all'inizio di maggio del 1577, Pucci fu messo a parte di un progetto di pubblicazione di testi antimedicei e si offrì di contribuire alla stampa dell'*Apologia* del tirannicidio di Lorenzino de' Medici presso una delle numerose stamperie cittadine. Il progetto non andò a buon fine ma consente di mettere meglio a fuoco il profilo politico dell'esule fiorentino. A Basilea, dopo essersi iscritto all'Università per godere dei privilegi che la qualifica di studente conferiva, incontrò Fausto Sozzini. Regista dell'incontro fu Francesco Betti, nobile romano esule per causa di fede con cui il fiorentino era in stretta corrispondenza, il quale aveva convinto Pucci che il giurista senese era l'interlocutore ideale per la soluzione dei suoi dubbi teologici. Il dialogo tra i due si trasformò presto in una dura e lunga controversia teologica privata sul tema dell'immortalità naturale del primo uomo. Pucci sosteneva che il primo uomo creato da Dio era di natura immortale, Sozzini invece difendeva l'idea che l'assenza della morte fosse una condizione transitoria concessagli da Dio nel paradiso terrestre. Quella questione teologica apparentemente marginale era in realtà gravida di implicazioni e sviluppi che interessavano il dogma centrale del cristianesimo, quello della predestinazione e della redenzione. I pucciani *Argumenta decem pro immortalitate rerum, praesertim vero hominis, in prima creatione* portano la data del 4 giugno 1577; sette giorni dopo Sozzini terminò la propria *Responsio* e il primo luglio il fiorentino ultimò una *Confutatio*, che non poté essere consegnata subito al destinatario, allontanatosi da Basilea per motivi di salute. A questa Sozzini rispose qualche mese dopo con una *Copiosa refutatio*, completata a Zurigo il 27 gennaio 1578.

Verso la fine del 1577 Pucci si era intanto spostato a Francoforte, sede della nota fiera libraria. Di lì il I gennaio 1578 diffuse una tesi sulla salvezza universale dei credenti. Nello sforzo di coinvolgere il maggior numero di persone nella discussione delle sue tesi, Pucci aveva inviato a Johann Jakob Grynaeus anche un *libellus* manoscritto riguardante il problema della fede, che il teologo di Basilea avrebbe dovuto leggere e far circolare a Zurigo e Heidelberg. Il perduto libello è stato recentemente ritrovato nella Stadtbibliothek di Schaffhausen tra le carte di Ludovicus Lucius (Ludwig Lutz, 1577-1642), allievo di Theodor Zwinger (Biagioni 2001). Il decano della Facoltà teologica, Ulderich Koch, professore di Scrittura e parroco di Sankt Peter, gli intimò, anche a nome dei colleghi della Facoltà teologica dell'Università di Basilea (Simon Sulzer e lo stesso Grynaeus) di astenersi da qualsiasi disputa pubblica e di consegnare tutti gli esemplari impressi della *thesis*, affinché venissero distrutti. Sempre da Basilea, dove fece in tempo a ricevere dalle mani di Sozzini una copia autografa della *Refutatio*, Pucci scrisse una lunga lettera a Niccolò Balbani, in cui espose le sue tesi sull'universale e immediata efficacia redentrice del sacrificio di Cristo, lamentando la freddezza e l'ostilità con cui erano state accolte nella città svizzera. Nonostante la solidarietà manifestatagli dal rettore dell'Università, decise di lasciare Basilea. Attraversando la Germania e le Fiandre all'inizio del febbraio 1579 giunse a Londra. Qui diede alle stampe la prima opera, l'*Informatione della religione christiana*, pubblicata con tutta probabilità dall'editore inglese John Wolf, appena rientrato in Inghilterra dopo un tirocinio presso i Giunti di Firenze. L'operetta recava il falso luogo di stampa di Firenze e il frontespizio risultava anonimo, ma un avvertimento al lettore in calce al volume recava la firma «Francesco Pucci Fiorentino». Un breve preambolo *Ai lettori vaghi del vero* (pp. 3-10) e 48 capitoli esponevano in forma piana l'intera teologia pucciana, facendo di queste pagine una vera e propria *Institutio* del suo cristianesimo razionalizzante e ottimista. Pucci si diede da fare per diffondere il maggior numero possibile di copie in Europa e in Italia, ma molto presto gran parte di esse furono intercettate dalle autorità cattoliche. All'ultima parte del suo secondo soggiorno inglese è da riferire anche un altro scritto anonimo di sicura attribuzione pucciana, la *Forma d'una republica catolica*, completata il 9 giugno 1581 ma destinata a rimanere manoscritta. L'opera inneggiava a un «corpo di republica sano» in cui avrebbero trovato accordo tutti gli «huomini da bene […] senza muoversi de paesi dove e' vivono». Nella mente dell'autore si trattava di una ideale società segreta, minuziosamente organizzata con tanto di collegi, statuti, consoli e ufficiali, un corpo di cittadini con le «membra sparse in diverse contrade», comunicanti tra loro per «mezzo delle lettere», e una dieta generale riunita periodicamente tra i deputati dei singoli collegi nella «terra di qualche gentilhuomo o signore nostro cittadino o amico, overo [in] qualcuna di quelle città d'Europa dove si fa qualche segnalata fiera, come Francoforte, Lione, Parigi et simili» (in Cantimori-Feist 1937: 188, 198). «Una nuova concezione dinamica e rivoluzionaria del segreto nicodemismo religioso», è stata definita (Firpo 1957). Ancor meglio, si trattava di una miscela del tutto originale di elementi utopistici e di istanze organizzative concrete: una repubblica utopica, certamente, che mai sarebbe stato possibile realizzare nei termini proposti dal suo ideatore, ma allo stesso tempo una proposta che si distingueva dalle molte utopie circolanti nell'Europa del Cinquecento per alcuni elementi estremamente realistici (i suoi statuti, le sue diete).

La profonda delusione e il senso di isolamento che caratterizzarono gli ultimi mesi di quel suo secondo soggiorno inglese furono drammaticamente suggellati da un evento del quale Pucci fu con tutta probabilità spettatore. Il 14 novembre 1581 il gesuita inglese Edmund Campion, protagonista insieme con Robert Parsons della prima missione cattolica in terra inglese dai tempi di Maria Tu-

dor e Reginald Pole, fu arrestato e processato pochi giorni dopo a Westminister Hall con altri sette ecclesiastici accusati di alto tradimento. Pucci aveva probabilmente conosciuto di persona il gesuita inglese, aveva certamente letto e apprezzato le *Rationes decem*, un testo composto da Campion pochi mesi prima dell'arresto, circolato clandestinamente in ambienti cattolici. Forse era arrivato persino a condividere con lui preoccupazioni religiose e prospettive politiche. La decisione di lasciare l'Inghilterra, comunicata alla madre Lisabetta Giambonelli appena poche settimane dopo la morte del gesuita, fu presa con tutta probabilità sull'onda emotiva di quella tragedia. Gli ultimi giorni di gennaio 1582 Pucci annunciò alla madre il suo proposito di recarsi ad Anversa. Da lì, il 10 marzo, scrisse al fratello, annunciandogli il suo felice arrivo. Nel maggio 1583 passò in Frisia, fermandosi qualche mese presso l'Università di Helmstedt. L'esperienza del contatto diretto e quotidiano con luterani e calvinisti confermò e rafforzò il giudizio negativo sulla dottrina protestante maturato negli anni precedenti. Stanco di trascorrere le sue giornate tra «quei briachi», Pucci cedette infine all'invito di «amici e conoscenti di vita esemplare e divota» di stanza a Cracovia (Pucci 1955-1957: I, 63). Qui incontrò un clima segnato dall'incessante opera di proselitismo e conversione portata avanti dall'Ordine gesuitico e solidamente sostenuta dall'azione del nunzio apostolico Alberto Bolognetti. Pucci fece la conoscenza dello scienziato inglese John Dee e dell'avventuriero Edward Kelley che si spacciava per intermediario e interprete di colloqui con esseri soprannaturali, con angelici messaggeri di rivelazioni arcane. Pucci rimase intrappolato nella loro rete e li seguì da Cracovia a Praga. Nella capitale boema, il 6 agosto ebbe luogo l'*actio Pucciana*, una lunga seduta spiritica interamente dedicata all'esule fiorentino, durante la quale le voci angeliche simulate da Kelley gli ingiunsero di tornare al cattolicesimo. Il ruolo di questo avvenimento nella decisione di convertirsi non deve essere sopravvalutato. La suggestione proveniente da quell'incontro fu solo uno dei fattori, forse il più estemporaneo, che lo convinsero a tornare all'ovile: gli altri furono la sua personale crescente ostilità antiprotestante e l'ampia strategia di riconquista spirituale dispiegata dai membri della Compagnia di Gesù in città dell'Europa centro-orientale come Cracovia e Praga. Il 9 dicembre 1586 il nunzio a Praga Filippo Sega chiese a Roma l'autorizzazione a riaccoglierlo formalmente nel grembo della Chiesa cattolica e dopo averla ottenuta, il 6 marzo 1587, gli fece pronunciare una solenne abiura dei passati errori. Nell'atto si legge che egli si era macchiato di varie colpe di eterodossia, che aveva ascoltato falsi maestri delle più diverse sette, aveva vissuto fra eretici, praticato i loro riti, sostenuto tesi perverse anche per iscritto, e particolarmente nel libro intitolato *Informatione della religione christiana*, in cui aveva attaccato la Chiesa romana e la sua gerarchia.

Dopo appena tre anni dal ritorno alla Chiesa cattolica, i sospetti delle autorità romane tornarono però ad addensarsi sul suo conto. Nell'ottobre 1589 il nunzio a Praga Alfonso Visconti denunciava a Roma la presenza di «un Francesco Pucci, homo che è passato quasi per tutte le sette de heretici et in Inghilterra», aggiungendo di ritenere «che fosse gran servicio di Iddio levar costui di qua e condurlo costì in prigione» senza suscitare grandi clamori (*Nuntiaturberichte aus Deutschland* 1892-: II-1, 349, nota 1): Pucci aveva continuato di fatto a professare le stesse dottrine che anni prima lo avevano segnalato all'attenzione delle autorità romane come «uomo di malo spirito». Nel giro di pochi mesi la crescente diffidenza del nuovo nunzio e l'ostilità dei gesuiti praghesi lo costrinsero a prendere ancora una volta la via della fuga. Da Francoforte, in una sosta del viaggio che lo avrebbe infine condotto a Parigi, indirizzò a Roma due lunghe accorate lettere: destinatario il nuovo pontefice e il neoporporato cardinal nipote Paolo Camillo Sfondrati. A Gregorio XIV e a suo nipote l'esule fiorentino voleva manifestare il proprio risentimento per i maltrattamenti subiti a Praga, ma anche illustrare la sua proposta dottrinale e politica. Cercò di farlo esponendo il più chiaramente possibile le sue intenzioni: la decisione di recarsi a Parigi, il desiderio di incontrare Enrico IV, le speranze che nutriva nei suoi confronti. Il re di Navarra, da molte parti indicato come la personalità più adatta a porre termine al lungo periodo di guerre civili che affliggeva la nazione, era invocato da Pucci come la sola autorità in grado di realizzare quell'utopia che coltivava ormai da molti anni, ovvero il sogno della convocazione di un Concilio universale che realizzasse finalmente una pacificazione dell'intera cristianità. Nonostante la ferma intenzione di conquistare la benevolenza del pontefice, le sue lettere assunsero presto il tono di una dura reprimenda nei confronti della politica papale. Dietro il velo di una pacata disponibilità a discutere le proprie dottrine con qualsiasi autorità religiosa e teologica fosse stata indicata dal papa, la lunga «scrittura» indirizzata agli ebrei esprimeva posizioni piuttosto radicali. Quell'appello pucciano all'unità dei cristiani non aveva alcuna possibilità di trovare ascolto presso le autorità ecclesiastiche cui era ingenuamente indirizzato, tanto meno presso uno dei pontefici più convintamente antiebraici di tutto il XVI secolo, qual era papa Sfondrati. Anche la seconda lettera, direttamente indirizzata a Gregorio XIV, una vera e propria difesa della politica religiosa di Enrico di Navarra e della sua figura di uomo religioso e, al contempo, un duro attacco contro il miope atteggiamento assunto dalla Sede Apostolica nei confronti della questione francese, non aveva molte possibilità di essere accolta benevolmente a Roma. Una volta giunto a Parigi, il I novembre 1591, Pucci diffuse negli ambienti universitari e tra gli studiosi di Teologia due *Theses* tratte dai suoi scritti più importanti, ancora inediti, il *De praedestinatione* e il *De regno Christi*, sull'efficacia universale e immediata della redenzione e sul prossimo avvento di Cristo. La sfida fu raccolta da entrambi i fronti, quello cattolico e quello protestante, ma in tutte e due i casi l'esito fu per lui deludente. Dopo aver constatato l'inconciliabilità delle proprie posizioni con quelle dello pseudo-calvinista Honoré (Caravale 2010), alla fine del febbraio 1592 Pucci fu ricevuto, dietro sue insistenti richieste e grazie all'amicizia di Guillaume d'Ancel, agente praghese di Enrico IV, nel palazzo reale di Parigi alla presenza del cardinale di Bourbon, chiamato a sostenere una disputa teologica sul tema della redenzione universale con il giovane medico Jean Duret e con il cardinal Jacques Davy Du Perron in cui, come ebbe a lamentarsi subito dopo con il pontefice Clemente VIII, fu «poco umanamente trattato» (Pucci 1955-1957: I, 148). Come se non bastasse, a conferma di quel duplice – e specularmente opposto – rifiuto delle sue dottrine, il volume che pubblicò a ridosso delle dispute per spiegare a un pubblico più ampio le sue ragioni (il *De Christi servatoris efficacitate*, 1592) venne duramente attaccato nel giro di un anno sia dal gesuita Nicolò Serario che dal calvinista François Du Jon e dal luterano Lucas Osiander. Nel frattempo, come prevedibile, le due lunghe lettere inviate a Roma da Francoforte avevano riacceso i sospetti inquisitoriali sul suo conto. Consegnate ai membri della Congregazione dell'Indice prima, e del Sant'Uffizio poi, dallo stesso cardinal nipote Paolo Camillo Sfondrati, esse contribuirono in modo forse determinante alla decisione di inserire il nome di Pucci all'Indice tra gli autori di prima classe (12 dicembre 1592) e all'avvio di un procedimento inquisitoriale nei suoi confronti.

Del resto, solo pochi mesi prima, il 3 ottobre 1592, era stata presentata una denuncia formale da parte dell'inquisitore fiorentino che aveva richiamato l'attenzione della Congregazione romana su quel Pucci «qui aufugit ad haereticos in Germaniam» (cit. in Firpo 1996: 23), allegando al testo della denuncia un libro manoscritto, probabilmente una copia del *De regno Christi*. La rete informativa orchestrata da Roma si era messa subito in moto. Il 22 ottobre 1592 Ottavio Mirto Frangipani, vescovo di Tricarico e nunzio di Colonia, aveva informato il cardinale Cinzio Aldobrandini dei «pieghi» che un tal Francesco Pucci fiorentino aveva inviato dall'Olanda «con duo altri simili per me et per quest'Università di Colonia» (Carta 1999: 55). Insieme al plico Frangipani iniziò a inviare a Roma le informazioni raccolte dagli emissari cattoli-

ci nei Paesi Bassi, in particolare dal vicario apostolico Sasbout (o Sasboldo) Vosmeer. Pucci, informava Frangipani, aveva raggiunto Francoforte e di lì aveva preso la via di Norimberga, «con voce di passar per di là alla volta d'Italia» (Carta 1999: 144). Il 7 novembre il cardinale Giulio Antonio Santoro chiedeva ragguagli circa l'accertamento dell'autografia del volume inviato dal Frangipani e l'eventuale esistenza di «altri atti [...] per li quali si potesse procedere più oltre» (Firpo 1996: 23). Il 14 novembre Cinzio Aldobrandini confermava che a Roma si teneva in grande considerazione la questione: rispondeva a Frangipani ringraziandolo delle notizie ricevute e aggiungendo che a Roma si sarebbe andati «pensando a ciò che convenga et osservando i passi» di Pucci. Aldobrandini riteneva probabile che ripiegasse ancora una volta verso i Paesi Bassi; per questo chiedeva al nunzio di sensibilizzare il principe elettore e arcivescovo di Colonia Ernesto di Baviera, affinché, nel caso di un passaggio di Pucci a Colonia, questi «li mettesse la mano addosso» (Carta 1999: 59). Solo a cattura avvenuta si sarebbe potuto ragionare meglio sui «suoi meriti». Frangipani rispose il 3 dicembre da Colonia rassicurandolo che avrebbe comunicato a Roma ogni eventuale notizia sull'esule fiorentino. Nel frattempo il 16 novembre la Congregazione del Sant'Uffizio aveva deliberato di parlare del caso Pucci in una successiva seduta alla presenza del papa, decidendo nel frattempo di coinvolgere nella raccolta di informazioni anche il nunzio residente a Praga presso la corte imperiale, il vescovo di Cremona Cesare Speciano. Già il I dicembre Speciano rispondeva alle sollecitazioni romane scrivendo a Cinzio Aldobrandini del *De Christi servatoris efficacitate* e della lettera con cui Pucci aveva accompagnato l'invio del volume, specificando che il teologo che portava al seguito aveva annotate «cinquanta heresie tutte condannate» (Carta 1999: 74): si trattava del domenicano cremonese Giampaolo Nazari, del quale Speciano promosse la stampa di un'opera intorno alla natura del potere imperiale dedicata a Rodolfo II (*Imperialis regalisque maiestatis regimen*, 1593). Dopo una riunione interlocutoria del 5 dicembre in cui il caso fu discusso insieme a quello del neoplatonico Francesco Patrizi la Congregazione dell'Indice riunita il 12 dicembre decise, «ex ordine Sanctissimi et Congregationis S. Officii», di inserire nell'Indice gli *opera omnia* del fiorentino tra i testi di prima classe.

Intanto Pucci aveva lasciato Norimberga e, giunto nei pressi di Salisburgo, l'ultima settimana di novembre, era incorso in un incidente: il cocchio sul quale viaggiava si era ribaltato. Costretto a letto con la gamba sinistra «demolita» e il «ginocchio scommesso», aveva trovato ricovero in «casa d'un barbiere, tenuto assai bon chirurgo», probabilmente un familiare dell'arcivescovo e principe della città, Wolf Dietrich von Raitenau, che si prese cura di lui (Carta 1999: 80). L'8 gennaio 1593 Pucci era ancora infermo, riusciva appena a fare qualche passo nella camera da letto, «appoggiato e molto debole». La lettera inviata «ex lectulo» a von Raitenau il 12 dicembre, arrivò presto alla Segreteria di Stato di Roma. Così, dopo poche settimane, il 30 gennaio, Aldobrandini scriveva a Speciano dell'incidente occorso a Pucci, aggiungendo di avere dato precise disposizioni all'arciduca Ferdinando d'Austria a Innsbruck, tramite il nunzio a Graz, Gerolamo Porcia, affinché Pucci fosse curato, ma anche di averlo ammonito che non «lo lasciasse mettere in viaggio così a voglia sua» (Carta 1999: 83). Pucci era di fatto in stato di fermo. Lo stesso Speciano a quel punto si affrettava a scrivere personalmente al Porcia «che si assicuri della persona, acciò, quando sarà guarito, non vadi altrove per mandarlo poi a Roma», ricevendo poco dopo ulteriori rassicurazioni da Roma sul fatto che «sendosi udito ch'era caduto infermo a Salzburg, si spedì coriero a posta a farlo ritenere, come è seguito, né uscirà dalle mani senza render conto di settimana» (Carta 1999: 183). Pucci era consapevole della sua condizione di prigionia. Come si apprende da una lettera di Speciano a Aldobrandini del 30 marzo 1593, ne aveva scritto al D'Ancel (in una lettera non rinvenuta) riferendogli «che si trova[va] mal contento di non aver seguitato il consiglio suo quando lo dissuadeva di non andare a Roma» (Carta 1999: 87). Ciò nonostante non aveva rinunciato definitivamente alle sue speranze. Proprio in quelle stesse settimane aveva affidato al giovane con il quale viaggiava, Cornelio di Renoi, un'ultima disperata missione: quella di recarsi a Roma con una sua lettera e una copia dei suoi scritti più importanti per preparare il terreno per il suo arrivo. Mentre il giovane si incamminava verso Roma, però, le trattative per la consegna del prigioniero proseguivano ferventi. Speciano, giunto intanto a Salisburgo, il 29 luglio, riferiva all'Aldobrandini i suggerimenti avanzati dall'arcivescovo per portare a termine la cattura: «a lui non soviene meglior modo che mandarlo a Ispruch prevenendo prima quel Serenissimo arciduca che mandi ai confini a pigliarlo, ove di qua sarà mandato et con pochissima fatica si potrà inviare a Bolzano et poi a Verona per il fiume» (Carta 1999: 90). Il piano concordato con il Raitenau fu con tutta probabilità realizzato. Il 2 febbraio 1594 Pucci soggiornava «prigione» a Trento, nel castello del Buonconsiglio, presso il principe vescovo Ludovico Madruzzo, cui era stato consegnato dall'arciduca Ferdinando. Di qui, probabilmente, come si intuisce da una lettera di Aldobrandini allo stesso Madruzzo, fu inviato a Verona e poi trasferito a Roma. Il 27 maggio 1594, presumibilmente poco dopo il suo traferimento nelle carceri romane, ebbe inizio la fase attiva del processo. Il 14 luglio 1594 la Congregazione emetteva il suo rituale «procedatur ad ulteriora in causa», che solitamente dava avvio alle ultime difese dell'inquisito, insistendo affinché al più presto si arrivasse alla sentenza. Il processo inquisitoriale non ci è pervenuto, ma un nutrito gruppo di lettere e documenti rinvenuti da Luigi Firpo consente di seguire le principali tappe della vicenda. In realtà la causa si arenò quasi subito e Pucci fu trattenuto in carcere per due anni. La principale questione che occupò in quel periodo il Sant'Uffizio fu quella dei beni del detenuto; il processo riprese nella primavera del 1596. L'accusa da cui difendersi era quella di essere ricaduto nell'errore. Egli infatti era già stato dichiarato eretico formale in passato e fu accusato dunque di essere un eretico relapso e di apparire per di più impenitente: faceva testo in questo senso la sua abiura a Praga davanti a Sega. Nel dicembre 1596 fu invitato a una nuova abiura per salvare l'anima e sfuggire alla pena del fuoco prevista per i relapsi. Rifiutata l'abiura, fu affidato al braccio secolare (come eretico ostinato e impenitente), perseverando «inflessibile nel rifiuto di riconoscere il proprio errore» (Pucci 1955-1957: 23-24): «per stare ostinato nella sua heresia sarà abbruggiato vivo», secondo un anonimo avviso recapitato al grecista padovano Gian Vincenzo Pinelli. Solo di fronte alle fiamme, infine, Pucci si piegò, avendo così «la testa mozza nelle carceri di Tor di Nona» (Carta 1999: 98 e 217). Era il 5 luglio 1597.

(G. Caravale)

Vedi anche

Bolognetti, Alberto; Clemente VIII, papa; Corro, Antonio del, il giovane; Enrico IV, re di Francia; Patrizi, Francesco; Platonismo; Savonarolismo; Sozzini, Fausto

Bibliografia

Baldini 1999, Barnavi-Eliav Feldon 1988, Biagioni 1995, Biagioni 1999, Biagioni 2001, Biagioni 2005, Cantimori 1992, Cantimori-Feist 1937, Caravale 1999, Caravale 2007(a), Caravale 2010, Caravale 2010(a), Carta 1999, Ferretto 2007, Firpo 1957, Firpo 1996, ILI, *Nuntiaturberichte aus Deutschland* 1892-, Prosperi 2000, Pucci 1955-1957, Pucci 2000, Rotondò 2008(e), Rotondò 2008(f)

Puigblanch, Antoni - Nacque a Mataró (Barcellona) nel 1775. Fu politico e filologo, professore di Ebraico all'Università di Alcalá de Henares (1807-1815) e pubblicò gli *Elementos de la lengua hebrea* (1808). A Cadice, durante le *Cortes*, sostenne posizioni liberali, ma senza essere deputato. Con la restaurazione dell'as-

solutismo si rifugiò a Gibilterra (1814), ma fu consegnato dagli inglesi alle autorità spagnole, che infine lo assolsero. Esiliato in Inghilterra, fu deputato nelle *Cortes* spagnole del 1820. Esiliato nuovamente a Londra per le sue idee liberali nel 1823, rifiutò la carica di deputato per Barcellona nel 1836. Morì a Sommers Town (Londra) nel 1840. Scrisse vari poemi in catalano rimasti però inediti e fu autore degli *Opúsculos gramático-satíricos* (1828-1834), in cui si scontrò con Joaquín Lorenzo Villanueva, un deputato a Cadice molto attivo contro il Sant'Uffizio.

Sebbene liberale e contrario all'Inquisizione, Puigblanch era un uomo religioso (tentò di entrare nell'Ordine dei certosini e collaborò a una traduzione in catalano del Nuovo Testamento). A Cadice, tra il 15 ottobre 1811 e il 1813, con lo pseudonimo di Natanel Jomtob pubblicò sedici foglietti che ebbero larga diffusione e furono determinanti per fornire argomenti ai deputati delle *Cortes* che nel 1813 votarono in favore dell'abolizione dell'Inquisizione spagnola. I testi furono raggruppati in forma di libro, *La Inquisición sin máscara* o *Disertación en que se prueban hasta la evidencia los vicios de este tribunal, y la necesidad de que se suprima*; un testo che conobbe un notevole successo editoriale (Siviglia, 1813; Lima, 1813; Città del Messico, 1824), nonché traduzioni in inglese (1816) e in tedesco (1817). Proprio in virtù della sua importanza Puigblanch fu oggetto di attacchi in diversi scritti redatti dai sostenitori dell'Inquisizione, tra cui padre Francisco Alvarado, che scriveva con lo pseudonimo de 'el Filósofo Rancio'. Con grande sfoggio di citazioni bibliche e patristiche Puigblanch giustificò la necessità di una religione e criticò l'ateismo. Ma il cristianesimo era per lui una religione pacifica e quindi l'Inquisizione, capace solo di generare odi, era uno scandalo morale e un'istituzione antievangelica, contraria alla dottrina e al comportamento dei primi cristiani, che non castigavano fisicamente gli eretici. L'Inquisizione, strumento del dispotismo, avrebbe inoltre spinto i popoli alla rivolta. Il suo stile processuale sarebbe stato capace solo di estorcere con la violenza una confessione e avrebbe privato dei diritti l'imputato. Inoltre il tribunale avrebbe ostacolato ogni progresso scientifico, teologico, filosofico e politico, come provavano del resto i processi a Galileo Galilei, Luis de León, Bartolomé de Carranza e Juan Palafox.

(I. Fernández Terricabras)

Vedi anche

Abolizione del tribunale, Spagna; Cadice, *Cortes* di; Carranza, Bartolomé de; León, Luis de

Bibliografia

Bada Elias 1992, Jardí 1960, Puigblanch 1988

Pulgar, Hernando de v. *Castiglia*; *Lucena, Juan de*

Punizione degli innocenti - Con l'esclusione della pena capitale, i castighi più severi inflitti dai tribunali inquisitoriali erano tesi a colpire non solo il reo, ma anche la famiglia, i discendenti e quanti avessero stabilito contratti con un eretico, a prescindere dall'apertura di un processo formale, dalla colpa individuale e dalla personale complicità nel crimine oggetto dell'indagine. Giustificata soprattutto da ragioni di polizia, e accettata specialmente contro la minoranza ebraica, la dottrina della punibilità degli innocenti restò tuttavia una materia controversa per i canonisti e i teologi della Chiesa di Roma. Infatti, che un castigo potesse ricadere su uomini e donne privi di colpa si poteva dedurre da alcuni passi della Scrittura, specie dal Pentateuco (*Es* 20, 5; *Dt* 5, 9) nei brani in cui era elencato il decalogo dei comandamenti («io, il Signore, sono il tuo Dio, un Dio geloso, che punisce la colpa dei padri nei figli fino alla terza e alla quarta generazione, per coloro che mi odiano»). E tuttavia nello stesso Antico Testamento altri passi affermavano in modo esplicito che la morte e la pena dovevano ricadere solo sull'iniquo, e non sul giusto (*Ez*, 14, 18 e 33, 6; *Dt*, 24, 16), vietando così alle autorità terrene la punizione lecita dell'innocente. Il rapporto tra castigo e colpa inquietò Agostino, Graziano e Pietro Lombardo, e divenne materia di discussione a partire dal XIII secolo. Nel 1199 infatti, con la bolla *Vergentis*, Innocenzo III recepì nel diritto canonico, estendendoli al reato di eresia, i castighi di una norma della legislazione tardoimperiale. Si trattava della costituzione *Quisquis* degli imperatori Onorio e Arcadio, inclusa nel *Corpus Iuris Civilis* e poi nel *Decretum*. Tale norma aveva prescritto per la prima volta che a patire per la colpa dei padri rei di fellonia fossero anche i discendenti, spogliati dei beni e delle dignità civili. Mai estesa dagli imperatori cristiani alla discendenza degli eretici, la punizione degli eredi innocenti fu adottata contro i crimini di fede – anche per semplice fautoria – negli anni in cui il papato avviava la battaglia contro l'eresia catara. Inclusa nelle *Decretales* di Gregorio IX, la *Vergentis* equiparò eresia e lesa maestà e fu ripresa anni dopo nelle leggi anticatare di Federico II. L'imperatore infatti comminò il divieto di ricoprire cariche pubbliche, l'infamia e la confisca dei beni ai figli anche ortodossi di eretici, sottolineando la maggiore gravità del reato di lesa maestà divina rispetto ai delitti che minavano la sovranità temporale. Più tardi, con la costituzione *Cum secundum leges* (1295), Bonifacio VIII stabilì che la confisca fosse fulminata ipso iure, con effetti che agivano anche prima del processo o dopo la morte del reo, come già accadeva quando si incappava nella scomunica *latae sententiae*. Secondo la tesi più comune, la norma legittimava il castigo degli innocenti consentendo di colpire compratori, eredi e debitori in possesso di beni detenuti illecitamente da un eretico, pubblico o occulto che fosse. Del resto, potevano castigare persone prive di colpa anche le armi spirituali del papato (come l'interdetto) o misure disciplinari prescritte per il clero (come l'irregolarità). Ai teologi e ai canonisti toccò spiegare in che misura e perché. Come si legge in Tommaso (*Summa theologiae*, *Prima Secundae*, q. 87), il castigo poteva essere concepito come soddisfazione, come castigo o come medicina. Nel terzo caso la punizione degli innocenti era lecita, a patto che si trattasse di pene temporali. Valevano però alcune eccezioni. «Ex iusta causa» era possibile al magistrato di derogare al legame necessario tra la colpa e la pena per incutere terrore e per scoraggiare il crimine.

L'Inquisizione medievale non esitò a valersi dei castighi previsti dai papi per gli innocenti. E in età moderna l'Inquisizione spagnola, quella portoghese e quella romana, pur in diversa misura, comminarono l'infamia e la confisca *ipso iure*, suscitando le critiche dell'umanesimo giuridico, di quanti si opposero ai metodi dei giudici della fede e di molti illustri teologi e canonisti fedeli alla Chiesa di Roma. La presunta facilità con la quale i due tribunali dell'Inquisizione nella Penisola iberica fulminarono castighi pecuniari anche a persone non colpevoli fu un elemento centrale della costruzione della leggenda nera antispagnola. Le stesse rivolte antinquisitoriali del Cinquecento, e la ribellione dei Paesi Bassi, furono giustificate anche sulla base del rifiuto del possibile castigo degli innocenti che poteva derivare dall'introduzione di tribunale della fede di 'stile' iberico.

(V. Lavenia)

Vedi anche

Bolle e documenti papali; Bonifacio VIII, papa; Confisca dei beni; Fiandre; Infamia; Innocenzo III, papa; Leggenda nera dell'Inquisizione spagnola; Rivolte; Scomunica

Bibliografia

Bullarium Taurinense 1857-1872, Lavenia 2004, Pennington 1993, Piergiovanni 1971-1974

Purezza di sangue v. *Limpeza de sangue, Portogallo*; *Limpieza de sangre, Spagna*

Purgatio canonica - Gli storici sono pressoché concordi nell'affermare che l'istituto è totalmente estraneo alla tradizione romana e trae le proprie origini dal diritto germanico, anche se quando fu recepito dal diritto canonico mutò funzioni e caratteristiche. Per *purgatio* si intende il giuramento prestato da chi è sospettato di un crimine per manifestare la propria innocenza. Tale *purgatio* venne definita 'canonica' da Gregorio IX (1227-1241) nelle *Quinque compilationes antiquae* e nel *Liber extra* in contrapposizione con le ordalie, disapprovate dalla Chiesa e chiamate *vulgares*. Prima che la *purgatio* avesse una propria disciplina giuridica, era diffusa la consuetudine di giurare presso le tombe di san Pietro o di alcuni martiri, su richiesta di vescovi e giudici nei casi in cui le accuse mosse nei confronti di una persona non fossero provate, perché si riteneva che tali luoghi avessero il miracoloso potere di svelare gli spergiuri. La purgazione, pertanto, era un vero e proprio mezzo di prova per accertare la sincerità di chi negava l'accusa. Fu Gregorio Magno, alla fine del VI secolo, a prevedere una definizione normativa della *purgatio* e ad attribuirle peculiarità diverse sia dalla tradizione germanica che dalla prassi romana: il giuramento prestato dalla persona accusata aveva il compito di confermare quanto già emerso nel giudizio condotto *ordinabiliter*, nel rispetto del contraddittorio, al fine di allontanare dai cuori ogni dubbio presente nei suoi confronti e di confermare la sua innocenza. La *purgatio*, dunque, non era considerata una prova, ma semplicemente un modo per liberare totalmente dall'accusa il sospettato e per permettergli di ritornare nella comunità con la certezza di non avere nessuna colpa in ordine ai fatti contestati. Nei secoli successivi, l'istituto fu spesso richiamato dalle fonti canoniche e subì notevoli cambiamenti. Il più significativo certamente consiste nella presenza accanto all'accusato di *coniuratores*, ossia di uomini liberi, di pari stirpe e condizione sociale dell'accusato, che potevano essere nominati dall'accusatore o chiamati dal presunto colpevole, con la funzione di giurare sulla sua innocenza. Non c'erano regole precise sul numero dei *compurgatores*, che era deciso dai giudici in relazione all'importanza della causa. Niccolò I ammise la possibilità di ricorrere alla *purgatio* canonica sia per gli ecclesiastici che per i laici, ma vietò l'impiego di *coniuratores* e condannò, altresì, le ordalie, perché ritenute pratiche pericolose per l'anima e per il corpo con le quali si tentava Dio. Anche Gregorio VII (1073-1085) impiegò il giuramento canonico per risolvere i numerosi casi di ordinazioni simoniache e investiture laiche, considerandolo in alcuni casi un mezzo di prova, in altri semplicemente una maniera per definire la causa. Assai nota è la *purgatio* di papa Leone III, che il 23 dicembre 800, nel corso di un solenne Sinodo, giurò di essere estraneo ai crimini di adulterio e di spergiuro dei quali era accusato.

La *purgatio* è stata impiegata anche dai tribunali dell'Inquisizione nel caso in cui né la confessione né l'evidenza dei fatti né la legittima deposizione di due testimoni fossero riuscite a provare l'accusa di eresia in capo al sospettato. L'inquisito, dunque, poteva essere assolto e purgarsi dall'infamia se avesse giurato la propria innocenza, assieme ai *coniuratores* stabiliti dal giudice. Nel *Directorium inquisitorum* (XIV sec.) Nicolau Eymerich ammetteva che si dava il ricorso al giuramento canonico laddove fosse diffuso un sospetto diffamante: esso doveva essere ripetuto in tutte le regioni o le contrade in cui l'accusato fosse stato o fosse ancora bersaglio di voci negative; ma affermava anche che l'*inquisitio ex officio* rendeva quella prassi inutile. Dal Cinquecento in avanti tutti i manuali a uso degli inquisitori ribadirono che si trattava di un uso non più ammesso dalle norme moderne del Sacro Tribunale. Su un piano più generale, la pratica della *purgatio* cessò dopo il 1725, quando in occasione del giubileo il Concilio di Roma vietò espressamente ai giudici di ordinare i giuramenti nelle cause criminali.

(S. Bertolin)

Vedi anche

Diritto canonico; Giuramento; Manuali per inquisitori; Ordalia; Processo

Bibliografia

CIC, Du Cange 1883-1887, Eymerich-Peña 1587, Fiori 2001, Lea 1887, Salvioli 1925

Purgatorio - Luogo dell'aldilà ove, secondo il pensiero cristiano, i morti senza colpe gravi soggiornano temporaneamente per purgarsi dalla pena dei peccati commessi in vita, per poi essere ammessi al paradiso. Il termine 'purgatorio' è indicativo della evoluzione storica del concetto. Il sostantivo che indica il terzo luogo dell'aldilà, intermedio tra l'inferno e il paradiso, compare tardi nel lessico teologico, sostituendo le precedenti espressioni 'pena purgatoria', 'fuoco purgatorio' e analoghi. Nel primo millennio esisteva la credenza che un cristiano potesse essere salvato anche dopo la morte dalle preghiere ed elemosine offerte dai viventi per riscattare la pena e alleviare le sofferenze delle anime purganti. Non vi era tuttavia un'idea precisa del luogo in cui risiedessero i morti che dovevano attendere per poter essere ammessi alla loro finale destinazione. All'incertezza che riguardava il territorio di pertinenza delle anime purganti si aggiungeva poi un ulteriore problema concernente il tempo che intercorreva tra la morte di un individuo, il suo giudizio particolare e la fine del mondo, momento in cui si sarebbe compiuto il giudizio universale con la divisione eterna tra condannati e salvati. Nella società e nella cultura del primo millennio il rapporto tra morti e vivi era dunque di una profonda prossimità, riscontrabile anche in alcune credenze, come quelle catare e valdesi, dell'esistenza del 'doppio'. Secondo questa concezione i defunti continuavano ad abitare nei luoghi dove erano vissuti, conducendo una sorta di esistenza parallela a quella dei viventi. In questo contesto, le idee dei credenti sullo spazio fisico in cui i morti dovevano purgare le loro pene erano assai diverse. C'era chi credeva che le anime si radunassero in un luogo mitico e lontano come il pozzo di San Patrizio, in Irlanda, purgassero le loro colpe nel fuoco dell'Etna, oppure rimanessero nel punto stesso in cui avevano commesso il peccato. La prossimità con i morti non era fonte di conforto e rassicurazione, ma anzi causava paura. Apparizioni di spettri e addirittura di 'eserciti' di morti creavano una persistente inquietudine. Nello stesso tempo si manifestava una profonda curiosità nei confronti del mondo ultraterreno e fin dall'alto medioevo fiorì un fortunato genere letterario, quello della visione o del viaggio nell'aldilà. Tra il XII e il XIII secolo teologi e predicatori cominciarono a parlare del purgatorio come spazio fisico, mostrando così l'accettazione di un concetto di origine largamente popolare. L'opera del benedettino inglese Henry of Saltrey, il *Purgatorium Sancti Patricii* (1170-1180), ebbe grande successo e l'idea di un luogo specifico in cui si purificavano le pene del peccato venne diffusa dagli *exempla* dei predicatori e dalla *Legenda aurea* di Iacopo da Varagine, raccolta di vite di santi composta in Italia e presto tradotta in tutte le lingue europee. Se nel XII secolo i teologi si erano per lo più limitati a discutere delle pene purgatorie, in particolare del fuoco, il canonista Graziano fece fare un passo avanti nella dottrina relativa ai suffragi dei vivi verso i defunti inserendo nel *Decretum* (1140 circa) una lettera di papa Gregorio II a Bonifacio (732 circa) in cui si definivano i quattro modi con cui i viventi potevano intercedere per i morti, ma ritardò, se non ostacolò, l'accettazione dell'idea del purgatorio come luogo definito di pena inserendo nella sua opera un passo di sant'Agostino che faceva riferimento a segreti ripostigli delle anime: «Nel lasso di tempo che intercorre tra la morte dell'uomo e la resurrezione suprema, le anime sono trattenute in depositi segreti, dove conoscono o il riposo o la pena di cui sono degne, in base al destino che si sono costruite durante la loro vita nella carne» (Le Goff 1981: 164). In questo testo i «depositi segreti» sono luoghi nascosti, di difficile individuazione, ricettacoli oscuri, la cui esistenza si opporrebbe all'idea di un purgatorio localmente costituito. L'autorità congiunta di Agostino e Graziano fece sì che l'idea dei ricettacoli dei morti permanesse fino a Cinquecento inoltrato, ma non impedì la 'nasci-

ta' del purgatorio, che nel XIII secolo si definì attraverso la sistemazione dottrinale dei teologi scolastici. Dapprima i francescani Alessandro di Hales (1170ca.-1245) e Bonaventura da Bagnoregio (1217-1274) toccarono il problema della giurisdizione delle anime purganti e della qualità della pena e della colpa, poi i domenicani Alberto Magno (1207-1280) e Tommaso d'Aquino (1225-1274) trattarono della risurrezione e dei ricettacoli delle anime giungendo alla compiuta concettualizzazione di una credenza che doveva molto alla religione popolare e alla mentalità. Il contesto culturale in cui si attua una vera è propria rivoluzione dell'aldilà è ben descritto da Jacques Le Goff che indica i principali mutamenti che favoriscono la nascita del purgatorio: un nuovo concetto di giustizia e l'elaborazione del diritto ecclesiastico o canonico; una nuova concezione del peccato con la distinzione tra colpa grave e veniale; la fissazione secondo uno schema ternario che è proprio anche della società di tre categorie di peccatori – i cattivi, i buoni, quelli non eccessivamente cattivi e non buoni; la mutazione degli schemi mentali riguardo i numeri, il tempo, lo spazio.

La dottrina ufficiale della Chiesa accolse e codificò l'idea del terzo luogo dell'aldilà nella definizione di Innocenzo IV del 1254, in disaccordo con i cristiani ortodossi che condividevano la credenza nei suffragi, ma non nel fuoco purgatorio. Un secondo pronunciamento nel corso del Concilio di Lione del 1274 tenne conto di questa divergenza e, pur ribadendo l'idea del terzo luogo, parlò soltanto di pene purgatorie, evitando di usare il termine *purgatorium*. Un avvicinamento si era infatti verificato tra cattolici e ortodossi dopo la riconquista di Costantinopoli da parte dei greci nel 1261 e nell'assise conciliare si cercava una ricomposizione dottrinale tra le due tradizioni cristiane. Nel XIII secolo si ebbe anche la divulgazione della credenza così codificata e il terzo luogo dell'aldilà venne accolto con entusiasmo nell'immaginario collettivo. Questa dottrina rispondeva anche a un senso di *pietas* dei viventi verso i morti, che non si volevano credere condannati al fuoco eterno, e i suffragi cominciarono a divenire un aspetto importante della devozione popolare. Ciò comportò anche un risvolto economico e istituzionale per la Chiesa di non lieve entità: lasciti per i suffragi delle anime alimentarono una nuova categoria di preti beneficiati che avevano il compito di pregare e officiare la messa per i defunti. La contemporanea trasformazione della prassi penitenziale, con l'obbligo della confessione auricolare annuale sancita dal IV Concilio Lateranense (1215), e l'estensione della pratica delle indulgenze, che sostituiva il più antico concetto di *commutationes* delle pene canoniche per i peccati, diedero nuovo incentivo alla riflessione sul peccato e sulle pene canoniche ed eterne che esso comportava. Il poema dantesco composto tra il 1302 e il 1321, che si inseriva nella tradizione dei viaggi nell'aldilà, costituì l'apogeo della nuova credenza del *locus purgatorius*. Una pastorale incentrata sull'aldilà trovò poi compimento con la diffusa paura della morte, rinvigorita dal flagello della peste nel Trecento. Dal punto di vista dottrinale il Concilio ecumenico di Firenze (1439) ribadì la credenza nel purgatorio, pur non designandolo come luogo specifico per non porsi apertamente in conflitto con gli ortodossi. Nel XV secolo la letteratura sulla buona morte divenne una sorta di *vademecum* per il cristiano devoto, che cominciò a considerare l'atto finale della vita come il momento risolutivo della sua destinazione eterna. L'attenzione sull'aldilà venne così sostituita nella predicazione, nella pietà popolare, nell'iconografia dal timore del giudizio particolare e universale. Ai suffragi per i morti si aggiunsero le richieste di indulgenze, che nei primi decenni del Cinquecento alcuni pontefici dichiararono applicabili anche alle anime dei defunti. La disputa di Martin Lutero sulle indulgenze (1517) intendeva discutere sul concetto di penitenza e sugli abusi relativi, ma i controversisti indirizzarono la discussione piuttosto sulla potestà pontificia. Più tardi vi fu da parte luterana la negazione del purgatorio, accolta dagli altri riformatori, e implicita anche nella dottrina della *sola fides*. Nel primo Cinquecento numerose furono le opere che, oltre alla difesa delle indulgenze, ribadirono la dottrina del purgatorio, entrata a far parte tra l'altro del discorso mistico, come si evince dal *Trattato del Purgatorio* attribuito a Caterina Fieschi Adorno e stampato nel 1551. Infine il Concilio di Trento inserì definitivamente nel dogma la credenza nel purgatorio, pur mantenendo le distanze dall'immagine del terzo luogo. L'abolizione luterana, che riconduceva l'aldilà a un sistema binario, ebbe successo tra teologi e semplici artigiani, sia per l'opposizione agli abusi nella pratica delle indulgenze sia per la speranza di una salvezza universale per i meriti di Cristo. Tra gli eterodossi italiani che espressero apertamente le loro idee vi furono Bernardino Ochino, che compose un *Dialogo sul Purgatorio* (1555), e Pier Paolo Vergerio, che stilò un opuscolo sulle messe di san Gregorio chiamandole favole gregoriane (*Che cosa sieno le XXX messe chiamate di san Gregorio, & quando prima incominciarono ad usarsi*, 1555). Nei processi inquisitoriali di area veneta numerosi artigiani espressero la convinzione che «quando uno muor ch'el va in paradiso over ad cha' del diavolo» (Gaeta 1955: 36-37). Nell'immaginario popolare del XVI secolo la dottrina del terzo luogo non aveva del tutto estinto le credenze di un purgatorio sulla terra e ancora in pieno Cinquecento si ristampava il libretto dal titolo *Trattato de anima* del francescano Melchiorre Frizzoli di Parma, risalente al 1498, che sosteneva l'esistenza di due purgatori: l'uno «comune» e l'altro «per divina dispensatione». Quest'ultimo, che si ricollegava a teorie tomistiche e bonaventuriane, era collocato sulla terra per consentire ai defunti di presentarsi ai viventi per chiedere suffragi. Tale immagine di un purgatorio particolare consentiva di evitare l'evocazione dei tormenti del *focus purgatorius* e di giustificare la credenza nell'apparizione dei defunti, che risultavano tuttavia privi di ogni aspetto aggressivo e terrorizzante; secondo questa concezione, infatti, i morti si rivolgevano ai viventi in veste supplice e familiare e potevano restare sulla terra per disposizione di Dio e quindi senza intenti minacciosi. Dopo il Concilio di Trento le norme relative alle indulgenze e ai suffragi divennero severe e controllate e anche sulla predicazione si esercitò maggior sorveglianza. Dal punto di vista dottrinale la teologia del purgatorio venne definitivamente fissata da Roberto Bellarmino nella *Tertia Controversia generalis De Ecclesia quae est in Purgatorio* (1619).

(G. Zarri)

Vedi anche

Catari; Concilio Laterano IV; Concilio di Trento; Indulgenze; Inferno; Innocenzo IV, papa; Limbo; Ochino, Bernardino; Roberto Bellarmino, santo; Tommaso d'Aquino, santo; Valdo e valdismo medievale; Vergerio, Pier Paolo

Bibliografia

Chiffoleau 1980, Gaeta 1955, Le Goff 1981, Michel 1936, Scaramella 1991, Zarri 1982

Quaccheri - Alla metà del Seicento, in Inghilterra, attorno al calzolaio George Fox si formò un nuovo gruppo religioso che poneva l'accento su 'quel di Dio' all'interno di ogni uomo e di ogni donna (la 'luce interiore'), seguendo il quale si poteva raggiungere la perfezione di Adamo prima della Caduta, che rifiutava ogni ministero ecclesiastico e il cui culto consisteva in riunioni silenziose durante le quali ognuno, se ispirato, poteva alzarsi e mettere a parte gli altri di quanto Dio gli aveva comunicato. Gli appartenenti a questo movimento divennero presto noti per il rifiuto di salutare i superiori nella scala gerarchica levandosi il cappello, per usare il 'tu' con tutti e, soprattutto, per il tremito che coglieva le loro membra quando erano ispirati (da cui il nomignolo dispregiativo di quaccheri, 'tremolanti', dal verbo *to quake*, 'tremare'). Religione tipicamente 'entusiastica', il movimento dei quaccheri negli anni Cinquanta del Seicento conobbe una crescita impetuosa arrivando a contare nel 1660 circa sessantamila membri. Un'altra delle caratteristiche di questo gruppo fu infatti l'intensa attività missionaria, presto diretta anche verso Europa continentale, America e Levante (i primi viaggi al di là della Manica datano al 1654). Comunità quacchere si formarono in America, nei Paesi Bassi e nella valle del Reno. Nei paesi cattolici invece l'attività missionaria non sortì alcun risultato concreto, anche a causa della repressione cui i quaccheri andarono incontro. Nella primavera del 1656 la quacchera inglese Ann Gargill, diretta in Spagna, fece scalo in Portogallo, dove venne a lungo interrogata dall'Inquisizione di Lisbona, per poi essere liberata con la condizione che cessasse la propria attività missionaria. Nel 1657 un gruppo di quaccheri partì verso il Levante al fine di raggiungere Gerusalemme. Due quaccheri irlandesi che facevano parte di tale missione – John Luffe e John Perrot – si separarono dal resto dei loro compagni e, dopo essersi fermati a Venezia, giunsero a Roma nel giugno del 1658, forse con l'idea di convertire il papa. Arrestati e processati dall'Inquisizione, Perrot, dopo essere stato nelle Carceri Nuove prima e nelle carceri dell'Inquisizione poi, venne rinchiuso nel manicomio di Santa Maria della Pietà, il suo compagno invece morì, quasi certamente in seguito a uno sciopero della fame, probabilmente nel novembre 1658. Nell'aprile 1661 altri due quaccheri, Charles Bayly e Jane Stokes, giunti a Roma per incontrare lo stesso Perrot, vennero arrestati, ma di lì a poco, nel giugno di quello stesso anno, tutti e tre furono liberati, forse grazie a un intervento diplomatico di Carlo II d'Inghilterra. Tra gli altri quaccheri che in quegli anni si fermarono in Italia vanno ricordati anche Samuel Fisher e John Stubbs che nell'aprile 1658 giunsero a Venezia, dove vennero denunciati all'Inquisizione; si recarono poi a Roma, dove rimasero indisturbati per alcune settimane. Altre due donne, Katherine Evans e Sarah Cheevers, partite alla volta di Alessandria d'Egitto alla fine del 1658, furono arrestate a Malta dove la loro nave aveva fatto scalo. Processate dal Sant'Uffizio di fronte all'inquisitore Girolamo Casanate per aver distribuito propaganda quacchera, rimasero in prigione per più di tre anni e mezzo. Quasi tutte queste vicende vennero narrate a fini di propaganda religiosa in numerosi testi pubblicati a stampa nell'Inghilterra del Seicento.

(S. Villani)

Vedi anche
Casanate, Girolamo; Inquisizione portoghese; Inquisizione romana; Lisbona; Malta; Roma; Venezia

Bibliografia
Villani 1996, Villani 1999(a), Villani 2003

Quadros, Manuel de - Nato a Santarém, Manuel de Quadros studiò diritto canonico all'Università di Coimbra. Il suo percorso fu comune al corpo di canonisti ai quali, di preferenza, l'inquisitore generale, il cardinale infante Enrico, affidò i ruoli chiave all'interno del Sant'Uffizio portoghese nei decenni di metà Cinquecento. La carriera di Quadros prese avvio dalla città in cui già risiedeva come canonico della cattedrale e di cui era arcivescovo il cardinale infante. La sua nomina a inquisitore nel tribunale di Évora data al 22 agosto 1559. Negli anni seguenti il principe Enrico sfruttò la posizione di reggente (1562-1568) per agevolarne una rapida ascesa. Il 14 novembre 1565 Quadros fu promosso giudice del supremo tribunale del regno, la *Casa da Suplicação* (ANTT, *Chancelaria de D. Sebastião, Doações*, liv. 17, c. 140*v*). Qualche mese prima, gli era stata affidata la gestione della riapertura ufficiale dell'Inquisizione di Coimbra, di cui fu il primo inquisitore dal 1566. La profonda fiducia dell'inquisitore generale nei confronti di Quadros emerge anche dal ruolo che quest'ultimo ricoprì nella fase iniziale della complessa operazione giudiziaria attraverso la quale il Sant'Uffizio tentò invano di ottenere da Roma la giurisdizione su un reato specifico dei sacerdoti: la sollecitazione in confessionale (1566-1570).

Nel 1569 venne formalmente istituito il Consiglio Generale dell'Inquisizione, di cui Quadros fu eletto deputato il 4 dicembre 1570. Nello stesso anno aveva ottenuto da Pio V la carica di arcidiacono del tesoro della cattedrale di Évora. La sua definitiva affermazione negli organi centrali della monarchia portoghese fu sancita dalla nomina, nel 1572, a consigliere della *Mesa da Consciência e Ordens*, il tribunale incaricato di dirimere le materie oggetto di possibile controversia tra la Corona e la Chiesa. Nell'estate dello stesso anno, il principe Enrico inviò in missione a Évora Quadros e il gesuita Leão Henriques, anch'egli deputato del Consiglio Generale. Affiancarono i locali inquisitori nella conclusione dei processi contro i principali responsabili della cosiddetta 'congiura di Beja', che ruotava attorno all'accusa di cripto-ebraismo rivolta contro alcuni vecchi cristiani. Qualche settimana prima di partire per Évora, in una lettera scritta da Lisbona il 3 luglio 1572, Quadros aveva commentato l'oscuro episodio dei falsari di Beja con parole eloquenti: era il «più grande caso che sia accaduto finora o che possa accadere in una Inquisizione, ed è così grave che sarebbe un male assai minore se i testimoni mentissero anziché essere sinceri». Nell'ottobre dell'anno seguente Quadros ricevette l'incarico di ispezionare il tribunale inquisitoriale di Coimbra.

Nel 1578, quando in Portogallo giunse notizia della morte in battaglia del re Sebastiano, epilogo funesto di una spedizione militare in Nord Africa, Quadros, divenuto nel frattempo giudice di corte (*desembargador do Paço*), fu scelto come membro della commissione incaricata di esprimersi sui termini giuridici della delica-

© SNS NORMALE PISA

ta crisi di successione provocata dalla prematura scomparsa di un sovrano privo di figli. Si pronunciò a favore della proclamazione del suo antico protettore, il cardinale infante, zio paterno di Sebastiano. Ciò non evitò, tuttavia, il rapido allontanamento dalle strutture di governo di Quadros, che nei mesi seguenti perse la carica di giudice di corte. Alla morte del re cardinale Enrico, il trono di Portogallo fu ereditato dal re Filippo II di Spagna (1580). Lo stretto legame che univa Quadros (e suo padre André) al nuovo sovrano non tardò a produrre i suoi frutti. Il 9 marzo 1583 venne eletto visitatore e riformatore dell'Università della città in cui era stato studente da giovane e poi, anni dopo, inquisitore. Quindi, due anni più tardi il re lo impose alla guida della diocesi di Guarda (1585). L'elezione non passò inosservata, perché era ancora in vita il vescovo precedente, João de Portugal, fiero avversario politico del cardinale infante prima, di Filippo II poi. José Pedro Paiva ha giustamente notato come sulla candidatura di Quadros possa avere influito anche l'arcivescovo di Lisbona, Jorge de Almeida, inquisitore generale, che all'epoca apparteneva al ristretto gruppo di consiglieri del viceré di Portogallo, il cardinale Alberto, arciduca d'Austria.

Nel clima della prima Controriforma lusitana, Quadros si misurò con la difficile impresa di rilanciare l'immagine del vescovo in una diocesi a lungo male amministrata da un prelato deceduto in stato di reclusione in un convento spagnolo. Fu un pastore presente, visitò la diocesi e non evitò duri scontri per imporre le sue decisioni ai canonici (come avvenne per la scelta del maestro della scuola della cattedrale). Morì a Santarém nel 1593.

(G. Marcocci)

Vedi anche

Coimbra; Congiura di Beja; Consiglio Generale dell'Inquisizione portoghese; Henriques, Leão; Inquisizione portoghese; Nuovi Cristiani, Portogallo; Vescovi, Portogallo; Visite inquisitoriali

Bibliografia

Marcocci 2004, Mea 1997, Paiva 2006, Polónia 2005

Quaestio rigorosa v. *Tortura*

Qualificatore, Inquisizioni iberiche - Tranne che nei primi anni di attività del tribunale, in Spagna i membri degli Ordini religiosi non furono mai inquisitori (i giudici provenivano dal clero secolare), né ufficiali del Sant'Uffizio, ma ciò non significa affatto che siano rimasti estranei ad esso. Al contrario di quanto si ripete spesso, i regolari furono parte rilevante dell'Inquisizione spagnola. Dopo la fase in cui fu inquisitore generale Tomás de Torquemada, i giudici furono in prevalenza uomini di legge, ossia canonisti e non teologi. La tendenza si consolidò e si potenziò, tanto che nel Seicento era ormai difficile trovare inquisitori con il titolo o studi di Teologia. In tutta evidenza, erano sufficienti poche nozioni per definire l'eresia dei convertiti, fossero essi giudaizzanti e islamizzanti. Del resto, agli esordi del Sant'Uffizio non dovettero essere decisive neppure le conoscenze delle procedure giudiziarie, dato lo scarso rigore dimostrato allora su quel terreno in quei primi anni di attività.

Nel 1518 cominciò a comparire la figura del qualificatore, in genere un teologo che collaborava con i tribunali per fornire pareri su questioni dottrinali, di norma relative alle proposizioni di imputati in una causa giudiziaria. Ma fu solo alla metà del secolo che un insieme di lettere circolari disegnarono il profilo di tale funzione nei tribunali distrettuali. La creazione di un corpo di qualificatori rientrava tra i tentativi di superare le critiche circa la mancanza di rigore procedurale e di promuovere l'attività del Sant'Uffizio nel quadro di una politica confessionale. In Spagna lo sviluppo di una simile categoria fu dovuto quindi agli sforzi dell'Inquisizione di contrastare le eresie nate in seno alla Riforma, così come dalle correnti spirituali castigliane, che divennero oggetto di una prima repressione tra gli anni Venti e Trenta del Cinquecento. In Portogallo, dove fu istituito un tribunale apostolico nel 1536, non tardò molto a diffondersi un'analoga rete di qualificatori. Le loro funzioni non erano ancora disciplinate nel primo Regolamento del Sant'Uffizio (1552). La lacuna fu poi colmata nelle successive raccolte normative sei-settecentesche, dove tra i compiti del qualificatore si indicava anche la funzione di revisione dei libri nei tribunali. Esiste un catalogo a stampa dei domenicani che servirono nel ruolo (Monteiro 1723), nonché una edizione moderna di un Regolamento dei qualificatori (Mott 1990), tuttavia l'impatto della loro attività nel mondo lusitano resta ancora in attesa di uno studio specifico.

Gli Ordini religiosi collaborarono con le due Inquisizioni iberiche, non solo in virtù del seggio riservato a un domenicano nella *Suprema* e nel Consiglio Generale portoghese dal 1614, ma anche a livello di distretto in veste di qualificatori. Il loro ruolo era quello di esprimersi sul contenuto ereticale di scritti sospetti, o di parole pronunciate dalle persone incolpate. In sostanza, erano incaricati di giudicare la portata di una posizione presunta eretica. In tribunali nei quali gli inquisitori erano per la maggior parte canonisti, spettava ai qualificatori tracciare il discrimine tra ortodossia ed eresia. Rivestivano dunque una grande importanza. In Spagna, tra i requisiti per accedere a un posto di qualificatore non c'era quello di essere membro di un Ordine religioso, ma di aver letto teologia e avere più di 45 anni; era comunque negli Ordini che militava il maggior numero dei teologi e sempre al loro interno si trovavano i più dotati tra essi. L'azione dei qualificatori divenne così uno spazio preferenziale di collaborazioni tra Ordini e Inquisizione. Non è eccezionale, in ogni caso, incontrare qualificatori appartenenti al clero secolare, un fatto sempre più consueto nella Spagna del Settecento.

Alla metà del Cinquecento, quando prese a diffondersi la figura del qualificatore, agivano al servizio dell'Inquisizione alcuni tra i migliori teologi di Salamanca, in netta prevalenza domenicani. In seguito, almeno dall'inizio del Seicento, si tentò di ripartire la carica tra le gerarchie dei diversi Ordini di ciascun distretto, mirando a trovare un equilibrio. Di solito, era tenuto in grande considerazione, o addirittura costituiva un requisito, il fatto che il candidato vivesse nella città in cui aveva sede il tribunale. Con il passare del tempo, quindi, i pareri più importanti furono quelli forniti dai qualificatori della *Suprema*, che soprattutto nei casi difficili o di maggior rilievo finirono per ridurre sotto il proprio pieno controllo i colleghi degli uffici distrettuali, che videro la loro autonomia d'azione sempre più limitata.

Sia in Spagna, sia in Portogallo, e nei rispettivi imperi coloniali, fu abituale che nelle alte sfere dei conventi di ciascun distretto vi fossero persone che aspiravano a godere del titolo di qualificatore per i vantaggi che la carica offriva. Si crearono perciò fratture e conflitti negli istituti religiosi, anche perché in virtù della posizione occupata nel Sant'Uffizio, i qualificatori pretendevano di godere di privilegi riservati solo ai superiori dei conventi.

In tale contesto, gli inquisitori si curarono di evitare la presenza di più di un qualificatore per convento, a seconda delle dimensioni; di impedire ai qualificatori di arrogarsi funzioni che non spettavano loro all'interno del loro Ordine, o di fare valere la propria condizione nei frequenti conflitti tra famiglie di regolari. Capitò di frequente che vi fosse un numero considerevole di qualificatori in ciascun tribunale (ma Joseph Lavallée indica una media di tre per la Spagna); gli inquisitori si lamentavano di non disporre di qualificatori a sufficienza, perché questi ultimi erano tutti molto anziani e perché risiedevano in conventi fuori dal distretto, o semplicemente fuori dalla città che ospitava il tribunale.

A partire dalla metà del Seicento, le nomine nelle corti peninsulari spagnole furono affidate all'inquisitore generale e si realizzarono attraverso la segreteria di camera. Divenne allora frequente

© COPIA PUBBLICA

che i giudici chiedessero all'inquisitore generale di scegliere un qualificatore residente nella loro città, sebbene il numero per distretto di quel tipo di funzionari fosse in aumento, per poter contare almeno su una figura operativa. Erano le inevitabili conseguenze della forma con la quale si ricoprivano i posti di qualificatore. La maggior parte di coloro che chiedevano incarichi di qualificatore erano religiosi di età avanzata che avevano sollecitato l'incarico per i privilegi e gli onori a cui aspiravano e che, una volta ottenutolo, erano soliti mostrare poca disposizione a collaborare con il tribunale. Inoltre i loro rispettivi Ordini religiosi li facevano muovere con frequenza dal loro convento o territorio. Non risulta dunque strano che, nonostante i molti qualificatori nominati, gli inquisitori potessero contare su uno scarso o nullo aiuto operativo. In più, quando nella corrispondenza con il Consiglio l'inquisitore generale chiedeva di sapere il numero di qualificatori di un determinato distretto, è frequente che i giudici rispondessero di non conoscere quel dato. In ogni caso i qualificatori di maggior peso e importanza furono quelli che si muovevano a corte e godevano della fiducia dell'inquisitore generale e del Consiglio per stilare le qualificazioni nei casi più delicati.

Nella dinamica ordinaria non erano molti i processi che richiedevano l'intervento di un qualificatore competente. Per la maggior parte, le carte o i libri sospetti che entravano in possesso degli inquisitori erano poi consegnati ai superiori, con o senza 'qualificazione'. I giudici, tuttavia, ritennero sempre necessario avere a disposizione qualche qualificatore affidabile tra i collaboratori del loro tribunale. Vi contribuì anche il fatto che durante il Seicento gli inquisitori presero a usare i qualificatori anche per indottrinare e fare da guida spirituale per determinati imputati.

Tradizionalmente, i qualificatori sono stati considerati teologi di scarso o nessun valore. In tal senso si espressero agli inizi dell'Ottocento autori come Juan Antonio Llorente o Antoni Puigblanch. In seguito, quel giudizio fu confermato da Marcelin Defourneaux nella sua analisi della censura nel Settecento. Di fatto, però, si sa poco circa la formazione dei qualificatori, il ruolo ricoperto nei rispettivi Ordini religiosi, o tra le fila del clero secolare, e la concreta forma assunta dalla loro collaborazione con il Sant'Uffizio. Si può comunque affermare che si tratta di uno dei settori in cui si colgono con maggior nettezza svolte e evoluzioni nella storia delle Inquisizioni iberiche. I brillanti teologi ai quali la *Suprema* si rivolse negli anni Sessanta del Cinquecento per esaminare l'opera dell'arcivescovo di Toledo, Bartolomé de Carranza, hanno poco a che vedere con i qualificatori interpellati in occasione del processo contro Pablo de Olavide negli anni Settanta del Settecento. In ogni caso, se è fuor di questione che la preparazione e il peso intellettuale di qualificatori e teologi collaboratori del Sant'Uffizio nel Cinquecento fu di gran lunga superiore a quello dei loro omologhi del Settecento, anche in quest'ultimo periodo non mancarono personalità di rilievo, tanto che si potrebbe forse ipotizzare che rappresentino un indicatore più o meno valido del grado di cultura dei settori più istruiti del clero iberico durante i secoli di funzionamento dell'Inquisizione.

(R. López-Vela)

Vedi anche

Alberghini, Giovanni; Carranza, Bartolomé de; Censura libraria; *Conversos*, Spagna; Domenicani, Portogallo; Domenicani, Spagna; Giudaizzanti; Inquisitori generali, Spagna; Inquisizione portoghese; Inquisizione spagnola; Llorente, Juan Antonio; *Moriscos*, Spagna; Olavide, Pablo de; Processo; Puigblanch, Antoni; Regolamenti, Portogallo; Torquemada, Tomás de

Bibliografia

Alberghini 1642, Baião 1920, Bethencourt 1994, Defourneaux 1963, Lavallée 1809, Lea 1983-1984, Llorente 1980, López-Vela 1989, Monteiro 1723, Mott 1990, Pinto Crespo 1983, Puigblanch 1988, Torres Arce 2006(a)

Question biblique - *La question biblique* è il titolo di un celebre articolo pubblicato da monsignor Maurice d'Hulst nel «Correspondant» del gennaio 1893, con il quale il rettore dell'*Institut catholique* di Parigi tentava di difendere un giovane professore di esegesi biblica, Alfred Loisy, dagli attacchi dei teologi intransigenti e, in generale, di affermare la libertà di discussione in materia di interpretazione della Scrittura. Parlando di una 'questione biblica' egli si riferiva al complesso problema ermeneutico e teologico che la radicale trasformazione del pensiero scientifico e storico attuata nella cultura dell'Ottocento poneva alla dottrina cattolica. Dal punto di vista scientifico, la rivoluzione antropologica provocata nel 1859 dalla pubblicazione della celebre *Origin of Species* di Charles Darwin, ma anche il contemporaneo sviluppo della scienza delle religioni e della psicologia sperimentale nel contesto della cultura positivistica, distruggeva la rappresentazione tradizionale delle origini dell'umanità fondata sulla narrazione biblica. Inoltre lo sviluppo dell'orientalistica e la decifrazione delle scritture mesopotamiche permettevano di conoscere un numero crescente di opere letterarie dell'Oriente antico e di documentare i parallelismi sorprendenti che sussistono con il testo biblico, per esempio riguardo al paradiso terrestre e al diluvio universale, e che ne suggeriscono una comune provenienza mitologica.

La radicale trasformazione del contesto culturale invitava ad abbandonare la lettura letterale del racconto biblico e, più in generale, a rimettere in questione l'attendibilità storica e scientifica di larghe porzioni di esso. Ma questo significava anche rinunciare a due elementi essenziali che caratterizzano la tradizionale interpretazione della Bibbia. Il primo elemento, di natura ermeneutica, implica la precedenza assoluta accordata al senso letterale o naturale della Scrittura, il senso cioè che corrisponde al significato immediato e comune delle parole. In nome di tale criterio il racconto biblico della creazione è stato tradizionalmente considerato come una narrazione storica. Si noti che il senso letterale può essere anche figurato: per esempio, nel caso nel quale la Scrittura parla del braccio di Dio, o dell'ira divina, si tratta di antropomorfismi utilizzati per adeguarsi al modo di esprimersi umano. Questo criterio, detto d'accomodazione, fu utilizzato da Galileo Galilei per tentare di risolvere la questione copernicana ma, a quell'epoca, fu respinto dalle autorità ecclesiastiche. I progressi delle discipline scientifiche, in particolare nella seconda metà dell'Ottocento, condussero la maggior parte degli esegeti cattolici ad ammettere che gli scrittori sacri si esprimono adattandosi al modo comune di parlare, senza proporre direttamente un insegnamento scientifico. Ma questo criterio ermeneutico non permette di risolvere i problemi sempre più ardui che si pongono a chi tenta di mantenere, in nome dell'ispirazione divina, l'esattezza assoluta della Bibbia in ambito storico. Il conflitto è quindi destinato a spostarsi verso il secondo elemento interpretativo tradizionale, centrale nella questione biblica, che non è di natura ermeneutica ma che riguarda il delicato problema teologico di come concepire l'ispirazione del testo sacro. Si potrebbe infatti immaginare che la Scrittura è ispirata, e pertanto assolutamente vera, solo nell'ambito della Rivelazione, nell'ambito religioso, ma che non è ispirata, o almeno che non è esente da errore, per quanto riguarda la cosmologia o la storia. Tale soluzione è inammissibile per i teologi intransigenti poiché per loro la Bibbia è interamente parola divina, proposta all'assentimento della fede, la cui verità è garantita da Dio stesso. Secondo questa concezione, la Bibbia contiene delle verità scientifiche e storiche che non fanno parte della Rivelazione in senso stretto, ma che sono state rivelate 'accidentalmente', per il fatto stesso di trovarsi nella Scrittura. Questo principio è all'origine del fenomeno denominato 'concordismo', cioè del tentativo di mostrare la concordanza fra i contenuti della Bibbia e le nuove scoperte prodotte delle scienze naturali e storiche, a cui si dedicano intensamente gli apologeti cattolici ancora nei primi decenni del Novecento. Sintomatica è la posizione di Fulcran Vigouroux, esegeta francese di grande erudizione, editore del celebre *Dictionnaire de la Bible* e

segretario della Pontificia Commissione Biblica, che ha dedicato centinaia di pagine a mostrare l'accordo fra i risultati della scienza e il racconto biblico della Creazione.

Nell'*Institut catholique* di Parigi, fondato nel 1875, d'Hulst inaugura una nuova politica universitaria, volta a rinnovare la cultura cattolica francese, che consiste nel praticare le discipline scientifiche senza occuparsi del problema concordista. Gli attacchi degli intransigenti non mancano, per esempio quello di François Moigno, decano degli apologeti francesi, che nel 1883 accusa il docente di Geologia Albert de Lapparent di sostenere un raffreddamento progressivo della terra senza tenere conto dell'insegnamento delle lettere di san Pietro, primo papa, riguardo alla fine infuocata dell'universo. Monsignor d'Hulst interviene nella polemica respingendo le interpretazioni concordiste della Bibbia e ponendo il problema di ciò che realmente Dio ha voluto rivelare nella Scrittura ispirata.

Nei primi anni Ottanta la discussione intorno a questo problema è vivace. Nel 1884 il cardinale John Henry Newman pubblica un articolo sull'ispirazione della Scrittura tradotto dalla rivista dei cattolici liberali francesi «Le Correspondant» e discusso con grande interesse nell'ambiente culturale che gravita attorno all'*Institut catholique*. Lo stesso anno Paul Girodon, amico di d'Hulst, pubblica un manuale di dottrina cattolica nel quale espone una teoria dell'ispirazione volta a sottrarre al concordismo il suo fondamento teologico. Nel 1885, il libro è denunciato a Roma e deferito al Sant'Uffizio, ma la Congregazione non prende ancora posizione. È invece messo all'Indice, con decreto del 20 dicembre 1887, il libro *Les origines de l'histoire* dell'orientalista François Lenormant che ammette l'origine mitologica dei materiali letterari che si trovano nella Genesi: in virtù dell'ispirazione divina – che secondo Lenormant si limita a ciò che riguarda la Rivelazione intesa in senso proprio, cioè all'opera della salvezza – questi racconti, comuni alle letterature dell'Oriente antico, sarebbero stati purificati dagli elementi politeistici per adeguarli alla religione del popolo ebraico. Ciò spiega il successo del libro di Lenormant fra i cattolici liberali, al punto da farlo apparire come un 'manifesto di partito' e la denuncia alla Congregazione dell'Indice. Il canonico regolare Pio Arcangeli, incaricato della censura dell'opera, accusa Lenormant di distruggere il senso letterale della Bibbia e di proporre « una falsa opinione dell'ispirazione […] ritenendo il Sacro Testo in più luoghi come un libro qualunque, pieno di errori e favolose narrazioni» (ACDF, *Index*, *Protocolli* 1885-1889, n. 185, p. 7). Il 19 dicembre 1887, i cardinali della Congregazione decidono la proibizione dell'opera.

Pur considerando questa misura come un avvertimento dato da Roma, d'Hulst non si arrende e nel 1891 approfitta della prima edizione di un premio di apologetica dell'*Institut catholique* per premiare un'opera favorevole alla restrizione dell'ispirazione ai contenuti religiosi della Bibbia e per riaffermare, a nome della nuova Facoltà di Teologia, la libertà di discussione. La reazione degli intransigenti non si fa attendere ed è il giovane professore di esegesi Loisy, formatosi ai moderni metodi critici alla scuola di Ernest Renan, a finire nel mirino. Monsignor d'Hulst decide di mettere in gioco la propria autorità di rettore e, nel gennaio del 1893, pubblica nel «Correspondant» *La question biblique*. Dopo averne presentato i termini essenziali, egli mostra che la soluzione può venire da un rinnovamento della teologia dell'ispirazione e propone di limitare l'inerranza della Scrittura, la sua verità infallibile, a ciò che si rapporta al fine dell'ispirazione, la Rivelazione, cioè all'ambito specificamente religioso, a esclusione delle scienze e della storia. L'articolo suscita vive polemiche in Francia poiché appare come «il manifesto di una nuova scuola», secondo l'espressione del gesuita Joseph Brucker, uno degli avversari irriducibili delle nuove opinioni, ed è denunciato alle Congregazioni del Sant'Uffizio e dell'Indice. I giudizi dei consultori incaricati di esaminare la nuova dottrina dell'ispirazione, che postula una restrizione dell'inerranza ai contenuti propriamenti religiosi della Bibbia (il minore convenTuale Luigi Avella, il maestro del Sacro Palazzo Raffaele Pierotti e il prefetto dell'Archivio Vaticano Luigi Tripepi) sono durissimi: si tratta di una dottrina erronea o addirittura eretica. Essi propongono di risparmiare la persona di d'Hulst, dato il prestigio di cui gode in Francia, evitando la messa all'Indice dell'articolo, ma di domandare a Leone XIII di inserire una presa di posizione dottrinale nell'enciclica sugli studi biblici che è in preparazione. Ciò che colpisce in queste censure è la totale mancanza di aggiornamento in materia scientifica e critica degli esperti al servizio delle Congregazioni: per loro la questione biblica non esiste, e nulla si oppone alla volontà di imporre al mondo cattolico la dottrina dell'ispirazione biblica propria della teologia neoscolastica.

L'enciclica *Providentissimus Deus* del 18 novembre 1893 rappresenta un pieno successo per gli intransigenti. Per quanto riguarda il problema ermeneutico, il primato del criterio del senso letterale è riaffermato: l'enciclica ammette che il linguaggio della Scrittura si adatta sovente al modo comune e non scientifico di esprimersi, ma anche in questo ambito, in virtù dell'ispirazione divina, la Bibbia resta fondamentalmente vera e un moderato concordismo è auspicabile. Quanto al problema teologico, alla possibilità cioè di restringere l'ispirazione, o almeno l'inerranza della Scrittura, all'ambito specificamente religioso, la risposta del papa è vigorosamente negativa e l'opinione formulata da d'Hulst nell'articolo del «Correspondant» è condannata formalmente. Su questo punto, l'orientamento dottrinale dell'enciclica è stato determinato dal cardinale gesuita Camillo Mazzella, prefetto della Congregazione dell'Indice, e la struttura del testo è analoga a quella del suo manuale di teologia scolastica.

L'episodio de *La question biblique* è un'ottima cartina di tornasole della dinamica interna al mondo intellettuale cattolico di fine Ottocento. Di fronte ai tentativi degli ambienti liberali e progressisti, in particolare in Francia, di modernizzare la teologia, il partito intransigente mobilita le Congregazioni dell'Indice e dell'Inquisizione per difendere i principi della teologia neoscolastica, senza prendere in alcun modo in considerazione la distanza che li separa ormai dalla cultura contemporanea. La pressione esercitata dalle due Congregazioni sul magistero, grazie fra l'altro a Mazzella, permette di dare alla prima enciclica sugli studi biblici l'impronta della dottrina intransigente e di rendere così obbligatori per tutti i cattolici gli orientamenti teologici predominanti negli ambienti romani. La dottrina dell'ispirazione biblica sancita dall'enciclica *Providentissimus Deus* – che può essere considerata come il primo atto della crisi modernista – determinerà il quadro dottrinale dell'esegesi cattolica fino al Concilio Vaticano II.

(F. Beretta)

Vedi anche

Darwin, Charles R., e darwinismo; Galilei, Galileo; Loisy, Alfred; Modernismo; Scienze della natura

Bibliografia

Arnold 2001, Beretta 1996, Beretta 2000(a), Colin 1997, Laplanche 1994, Sardella 2004

Quietismo - A parlare per primo di 'quietisti' fu, per quanto ne sappiamo, l'arcivescovo di Napoli e cardinale Innico Caracciolo in una lettera a Innocenzo XI del 30 gennaio 1682, nella quale manifestava preoccupazione per alcune pratiche devote che andavano diffondendosi nella sua diocesi: «Da qualche tempo in qua, […] in Napoli e come intendo in altre parti di questo regno, si è introdotto appresso di molti l'uso frequente dell'orazione passiva, che dicono 'di pura fede e di quiete'». Il prelato ricordava quindi, a proposito delle donne e degli uomini dediti a quel tipo di preghiera: «Si pongono costoro (che vanno acquistando nome di *quietisti*) in atto supplichevole di orare, sì, ma non recitano orazioni vocali, né meditano, se ne stanno in somma quiete e silenzio muti, e come

morti: e perché intendono di fare orazione mentale passiva, si sforzano di sbandire affatto, e dalla mente, e dagl'occhi stessi del corpo ogni materia di meditare, esponendosi, com'essi dicono, a' lumi ed alle divine influenze, che aspettano dal cielo; e senza osservar le regole, e metodi, e senza le precedenti preparazioni de' punti, e lezioni spirituali, che massimamente a' principianti sogliono assegnarsi da maestri di spirito per la meditazione, e senza attendere a vedere col lume della meditazione i proprij difetti, passioni, ed imperfezioni per emendarsene, presumono di ascendere da per loro a quel sublime grado di orazione passiva di contemplazione, che Iddio per suo liberal dono concede a chi vuole e quando vuole». Talvolta – continuava il cardinale – i 'quietisti' rifiutava, più in generale, gli atti e le forme di culto esteriori e negava il valore della confessione auricolare pur accostandosi quotidianamente all'eucarestia. Egli invocava pertanto un intervento del pontefice, come «gran padre di famiglia», affinché «col suo potentissimo apostolico braccio» volesse «recidere», anzi «sradicare», quelli che a lui, indegno «operario» nella vigna del Signore, parevano i germogli di una «pestifera radice» (Malena 2009a: 165).

I fatti richiamati da Caracciolo nella sua puntuale quanto allarmata descrizione sembravano, in quegli anni, riproporsi con caratteristiche straordinariamente simili in zone diverse della Penisola, talvolta molto lontane tra loro. Ma malgrado le preoccupanti notizie che da più parti giungevano a Roma su pratiche e comportamenti che apparivano palesemente devianti, le gerarchie ecclesiastiche si mostravano ben lungi dal prendere una netta posizione di condanna. Inoltre quelli che dell'orazione di quiete erano considerati i maestri e gli ispiratori continuavano a godere di forti protezioni all'interno della Curia e presso lo stesso Innocenzo XI, mentre le opere dei loro nemici giurati, come i gesuiti Gottardo Belluomo e Paolo Segneri venivano poste all'Indice. Un decreto del Sant'Uffizio del 26 novembre 1681 sospese infatti con l'indicazione *donec corrigantur* le opere: *Il pregio e l'ordine dell'orazioni ordinarie e mistiche* di Belluomo (Modena, Soliani, 1678) e la *Concordia tra la fatica e la quiete nell'oratione* di Segneri, (Firenze, Ippolito della Nave, 1680). Il 15 dicembre dell'anno successivo la stessa Congregazione proibì l'opera *Clavis aurea, qua aperiuntur errores Michaelis de Molinos in eius libro cui titulus est La guida spirituale*, del chierico minore regolare Alessandro Regio (Venezia, Bernardon, 1682), e la *Lettera di risposta al sig. Ignatio Bartalini sopra le eccettioni che dà un direttore de moderni quietisti[…]*, pubblicata da Segneri sotto lo pseudonimo di Francesco Buonavalle (Venezia, Poletti, 1682). In quel contesto mutevole e pieno di contraddizioni si colloca la genesi di un documento chiave della strategia adottata negli anni seguenti dalla Chiesa cattolica e che ben esemplifica le modalità della costruzione di una vera e propria eresia quietista: la *Scrittura* sull'orazione di quiete di Francesco Albizzi (12 aprile 1682). La polemica intorno alla cosiddetta 'nuova mistica' impegnava già da qualche tempo teologi e controversisti appartenenti a diversi Ordini religiosi e registrava, in quella fase, un netto vantaggio dei sostenitori dei 'quietisti'. Non da argomenti teologici prendeva però le mosse l'anziano cardinale, ma da considerazioni di carattere eminentemente pratico e di tipo disciplinare: era necessario a suo avviso porre un argine al dilagare dell'orazione di quiete e dei nuovi metodi di contemplazione diffusi tra gruppi e gruppuscoli di spirituali disseminati in tutta l'Italia, per le potenzialità destabilizzanti e la carica eversiva che i fenomeni incontrollati e incontrollabili di misticismo portavano con sé. Secondo lo stile tipico della Congregazione dell'Inquisizione, presso la quale Albizzi operava ormai da mezzo secolo, e adottando una logica argomentativa che rappresenta la cifra di tutti i suoi scritti, il cardinale attingeva alla casistica accumulatasi negli archivi inquisitoriali citando alcune tra le più salienti decisioni della Congregazione in quella materia, così come documenti, provvedimenti, lettere di tribunali periferici e di vescovi. Fatti, nomi, episodi, riesumati dalla lunga memoria dell'istituzione inquisitoriale, venivano inanellati in un'unica catena che, dai begardi, agli *alumbrados*, ai pelagini di Valcamonica, andava disegnando una genealogia dell'errore quietista. Quella serie lunga e ininterrotta intendeva testimoniare con inoppugnabile evidenza come la Chiesa cattolica avesse in ogni tempo disapprovato e condannato l'orazione mistica, non in quanto tale ma «per i disordini che ne succedono». Appariva perciò urgente e necessario – questa la conclusione di Albizzi – un deciso intervento repressivo, un'azione congiunta di inquisitori e vescovi per estirpare la mala pianta proprio laddove essa traeva origine e linfa vitale: nei rapporti tra fedeli e direttori spirituali. I confessori e «direttori particolarmente delle monache» dovevano essere ammoniti e istruiti a non ammettere «all'uso di tale contemplazione se non anime perfette e totalmente segregate delle faccende del secolo», nelle quali «si scorgerà» che Dio «abbia conceduto […] quella grazia infusa, la quale difficilmente può acquistarsi». Bisognava poi, secondo il cardinale, «sospendere tutti i libri che trattano di questa materia stampati in idioma volgare, franzese, spagnuolo ed italiano» (cit. in Petrocchi 1948: 155) e pertanto accessibili anche ai laici e alle donne. Tra i primi a porsi sulla via indicata da Albizzi fu il cardinale Gregorio Barbarigo, vescovo di Padova, il quale il 14 novembre dello stesso anno emanò, assieme all'inquisitore, il francescano Oliviero Tieghi, un editto contro le «radunanze e conventicole de' falsi contemplativi» che andavano moltiplicandosi in tutta la sua diocesi (Gregorio Barbarigo 1690: 113).

Negli anni successivi, tra alterne vicende e instabili equilibri, fu proprio la linea antimistica prospettata da Albizzi ad affermarsi e a prevalere, con il progetto dell'Inquisizione romana di un'istruzione destinata ai vescovi, e quindi ai confessori e direttori spirituali e, più in generale, con la progressiva definizione di un paradigma teologico del quietismo, portata a compimento nel 1687 con la condanna del prete spagnolo Miguel de Molinos e delle 68 proposizioni a lui attribuite. Una svolta tardiva, sul piano dottrinale, ma radicata nella storia lunga della repressione di gruppi, tendenze, pratiche religiose, dispiegata dall'Inquisizione spagnola prima e da quella romana poi, nel corso di un secolo e oltre, nei confronti di insorgenze mistiche 'popolari' o comunque difficilmente controllabili, rubricate per lo più sotto la categoria di 'affettazione di santità', o sotto l'eresia pelagina. Gli inquisitori studiarono a lungo gli atti della causa contro Molinos, che si concluse solo nell'estate del 1687, due anni dopo il clamoroso arresto dell'imputato, il quale, come scrisse uno di quegli inquisitori, vantava protezioni «tanto gagliarde che concutono la mente del papa medesimo». Va comunque tenuto presente che a pesare su tale svolta dovettero essere anche questioni puramente politiche come i complessi rapporti diplomatici tra la Sede Apostolica e il re di Francia Luigi XIV (Bandini 1947).

Non fu facile per i teologi del Sant'Uffizio incaricati di vagliare gli scritti editi e inediti di Molinos – incentrati sulla via interna e passiva alla contemplazione e all'unione con Dio, da perseguire attraverso l'annullamento delle potenze dell'anima, memoria, intelletto e volontà – sostenere l'erroneità teologica di quegli ammaestramenti spirituali, che avevano conosciuto in pochi anni uno straordinario successo negli ambienti e nei contesti più vari. Dai carteggi e dalle relazioni di consultori e qualificatori dell'Inquisizione emerge una costante sensazione di fatica, legata alla complessità del processo e all'impalpabilità del 'veleno' della quiete. Eppure, alla fine, la sentenza emessa contro Molinos dimostrò il successo di quell'ardua impresa: il dispositivo della condanna intrecciava ad arte le gravissime colpe attribuite all'uomo e i dogmi da lui propugnati, legando indissolubilmente il peccato e l'eresia. I comportamenti immorali ai quali Molinos e i suoi seguaci si sarebbero abbandonati gettavano una luce sinistra sulla dottrina, ma, d'altra parte, la dottrina veniva condannata in quanto tale: era questo il modo più efficace – anzi, l'unico – per fare i conti in maniera definitiva con i 'nuovi mistici'.

I processi. La definizione del dogma, del paradigma di un'eresia quietista, da parte dell'Inquisizione romana, fornì così uno specchio, un denominatore comune in base al quale, da quel momento

in poi, sarebbero stati valutati i casi sospetti di misticismo, presenti, futuri e passati. La bolla *Coelestis Pastor* del 27 novembre 1687 ribadì con forza la condanna delle proposizioni attribuite al prete spagnolo, che condensavano l'essenza di quel dogma. La realtà dei casi concreti, da allora in avanti, sarebbe stata letta attraverso le nuove lenti dottrinali, secondo uno schema che individuava in Molinos il maestro, l'eresiarca, l'untore della pestifera quiete, e in molti mistici vecchi e nuovi i suoi discepoli, le sue vittime o, per quanto ciò possa apparire paradossale, i suoi antenati. Si trattò di un modello applicato fin da subito, ossia fin dai processi – contemporanei a quello di Molinos – contro i fratelli Simone e Antonio Maria Leoni, prete il primo, laico il secondo, arrestati a Cabiaglio, nella diocesi di Como e trasferiti a Roma nella fase decisiva del processo contro il prete spagnolo. L'abiura del 'capo dei quietisti' Molinos ebbe luogo il 3 settembre del 1687 a Roma nella chiesa domenicana di Santa Maria sopra Minerva, in forma solenne e con un maestoso apparato barocco, ritratto in una celebre incisione di Arnold van Westerhout. Nello stesso luogo e con il medesimo apparato, furono celebrate il giorno seguente le abiure dei fratelli Leoni, concepite per dare più forza simbolica a quella di Molinos. I nomi di Simone e Antonio Maria furono da allora legati per sempre a quello dell'eretico spagnolo, e le loro dottrine vennero presentate come mera filiazione della «quietistaria» molinosista. Eppure dai testi delle sentenze inquisitoriali emesse contro di loro sembra affiorare un nucleo di idee e di pratiche solo in parte riducibili al credo di Molinos. Oltre ai temi della passività e dell'orazione contemplativa senza immagini, al centro di quello che Petrocchi ha definito come «la più accesa punta chiliastica di tutto il quietismo italiano» (Petrocchi 1948: 35) era il tema di un imminente rinnovamento della Chiesa per opera di un 'pastore angelico', dell'avvento di una spirituale età dell'innocenza e di uno «stato di rinovatione» nel quale tutti gli esseri umani sarebbero stati «divinizzati». Don Simone confessò ai giudici di avere appreso molte di quelle idee dalle visioni di una 'santa donna' sua penitente, autrice di almeno «ottocento quinternetti manuscritti», sequestrati dagli inquisitori in casa sua. In ogni caso quei temi e quelle profezie sembrano riconducibili ad ambienti settari ben radicati nella zona di provenienza dei due fratelli, e in particolare al movimento dei pelagini, ricordato anche nella *Scrittura* del cardinale Albizzi, contro il quale le autorità laiche ed ecclesiastiche avevano combattuto una dura battaglia intorno alla metà del secolo. Ora, a distanza di trent'anni, le idee e le pratiche religiose sostenute dai fratelli Leoni vennero però considerate come una filiazione dell'eresia della quiete e in quanto tali furono condannate.

La vera e propria ondata di processi per quietismo – una cui mappatura complessiva non è stata ancora fatta –, abbattutasi all'indomani della condanna di Molinos su molti gruppi di spirituali in tutt'Italia, seguì ovunque le stesse modalità e fu costruita secondo il medesimo modello. Ma se si guarda oltre la crosta omologante dell'imputazione di 'quietismo', tentando di spezzare il sistema di analogie proposto dalle stesse fonti inquisitoriali, si intravede una realtà multiforme e complessa della quale gli archivi della repressione conservano solo qualche frammento. Risultano perciò valide in generale le considerazioni fatte da Marilena Modica per il contesto siciliano, dove «ad essere definita eresia molin[os]ista è una gamma di comportamenti che vanno da pratiche anomale sul piano della devozione, al rifiuto della venerazione dei santi, all'affettazione di santità, a pratiche sessuali illecite, a convinzioni religiose che intrecciavano confusamente mai sopite suggestioni luterane ed espressioni 'popolari' di libertinismo e 'ateismo'» (Modica 1989: 208-209). Dalle tante storie di mistici e mistiche di cui rimane traccia emergono sovente pratiche, idee, concezioni, che sembrano sfuggire prepotentemente alla gabbia del paradigma quietista, suggerendo in qualche caso analogie e relazioni diverse da quelle stabilite dagli inquisitori. Alcuni degli elementi che caratterizzano il credo dei fratelli Leoni – per esempio –, come il tema della *renovatio Ecclesiae*, l'attesa escatologica, il ritorno di miti quale quello del 'papa angelico', sembrano aspetti assai più ricorrenti di quanto forse non si immagini, nelle molte comunità di spirituali o di 'perfetti' che punteggiarono il Seicento italiano e che incorsero nelle maglie delle reti inquisitoriali. Fu il caso – tra gli altri – del gruppo di area umbro-marchigiana che faceva capo al prete Giacomo Lambardi, considerato fin dalla *Scrittura* di Albizzi come un caso di quietismo *ante litteram*, i cui seguaci, che avevano dato vita a una vera e propria setta, erano stati processati dall'Inquisizione romana intorno al 1675. Dopo la morte del loro capo carismatico, i più fedeli tra quei discepoli avevano continuato ad attenderne il ritorno dall'oltretomba o forse da un rifugio segreto, poiché Giacomo, immune dal peccato originale e confermato in grazia, avrebbe dovuto riformare la Chiesa fin dalle sue fondamenta. E una singolare miscela di 'nuova mistica', attese messianiche, progetti di rigenerazione della Chiesa, uniti a un forte protagonismo femminile – caratteristica che accomuna la maggior parte di questi gruppi –, è al centro delle vicende di un'altra comunità di 'perfetti' inquisita negli anni della bufera antiquietista: quella delle cosiddette 'zitelle spirituali' di Forlì, della quale si occupò, a partire dal 1687, il tribunale inquisitoriale di Faenza. Il caso ha per protagoniste tre donne nubili, Filippa Porzii, Ginevra Bagattini e Antonia Settignani, che avevano dato vita, in casa della prima, a «una radunanza di zitelle» (più di venti), sotto la guida spirituale del prete Bartolomeo Receputi e del frate carmelitano scalzo Atanasio dell'Ascensione, autore della regola di vita e di orazione della comunità. Il primo ad attirare i sospetti dei giudici della fede fu don Bartolomeo, denunciato nel marzo del 1687 da tre gentildonne di Forlì. Nella sua abitazione vennero sequestrati tre grossi volumi scritti di suo pugno, nei quali il prete – come molti altri direttori spirituali di donne carismatiche – aveva minuziosamente registrato «per modo di diario» le azioni, così come le rivelazioni e i doni mistici che le tre giovani donne avrebbero ricevuto da Dio «per haver atteso all'oratione interna et ubbedito alla cieca a' padri spirituali». Ai giudici fu ben presto chiaro come la figura dominante all'interno della comunità fosse Filippa Maria Porzii, la quale asseriva di ricevere rivelazioni e grazie speciali da Dio e di avere virtù profetiche e taumaturgiche: in particolare la ragazza sosteneva di portare nel proprio petto il cuore di Cristo, e di essere stata resa impeccabile per dono divino. Grazie a quel dono, «quasi nuova incarnazione», Filippa non era dunque una santa tra tanti altri, ma era diventata come Cristo, e perciò si faceva chiamare «Giesuta»; a lei sarebbe stato affidato un compito di redenzione delle anime del purgatorio, del limbo, e addirittura dell'inferno. Nel mondo dei vivi la «Giesuta» era invece chiamata a un ruolo di apostolato e di direzione spirituale: ascoltare le confessioni, assolvere dai peccati in maniera definitiva, impartire benedizioni e poi, soprattutto, predicare il messaggio di Dio, disputare con i dotti, convertire eretici andando per il mondo, perché Dio, per suo tramite, voleva attuare la rigenerazione della Chiesa. Nel piano divino profetizzato dalla «Giesuta», che lei e le sue compagne Antonia e Ginevra – detentrici a loro volta del «cuore di Maria» e di un cuore «detto dello Spirito santo» – avrebbero instaurato sulla terra, i direttori spirituali dovevano insegnare «a i secolari la via dello Spirito, l'orazione mentale, la communione quotidiana, e la prattica della virtù, e che anco i contadini dovessero, tre volte alla settimana, far l'orazione mentale e la communione» (Malena 2003: 26). Una Chiesa spirituale, dunque, un piano di radicale riforma, nel quale si affacciavano antichi miti accanto a parole d'ordine della nuova mistica secentesca, all'interno di una elaborazione originale che aveva il suo centro in quella sorta di 'trinità' femminile. Il primo atto dell'instaurazione della 'religione della volontà di Dio' e della 'vita spirituale' sarebbe stato, non a caso, la liberazione di Molinos da parte di Filippa, perché il prete spagnolo «era innocentemente carcerato, et era huomo santo». Il piano generale di salvezza e di riforma della Chiesa che la «Giesuta» e i suoi si preparavano ad attuare sulla terra si presentava dunque come una particolare sintesi di vecchio e nuovo, dove accanto al

ciclico ritorno di sogni e aspettative di antica memoria comparivano vicende e figure della contemporaneità, personaggi vivi – come Molinos –, le cui sorti suscitavano evidentemente preoccupazione e attesa in molti. Tali presenze vicine e reali riportavano il credo della chiesa alternativa di Forlì su un piano concreto e 'politico'. Se si guarda alle imputazioni a carico delle 'zitelle spirituali' e dei loro direttori si registrano delle differenze e delle oscillazioni degne di nota (che si ripropongono del resto in molti casi analoghi): nei processi contro le tre donne, infatti, l'accusa prevalente fu quella di affettazione di santità, mentre per Bartolomeo e Atanasio l'accento fu posto sul 'quietismo' e sul reato di *sollicitatio ad turpia*, dal momento che molti testimoni riferirono di abusi sessuali giustificati sulla base di dottrine mistiche. Le condanne furono all'abiura formale per tutti gli imputati (da rendere in forma pubblica nel caso dei due religiosi maschi) e quindi al carcere duro: per dieci anni nel caso di Ginevra e Antonia, a vita per Filippa, Bartolomeo e Atanasio. Nei processi forlivesi per quietismo, secondo l'abituale prassi del tribunale dell'Inquisizione, non solo le idee ma anche i fatti delittuosi di cui gli imputati erano riconosciuti colpevoli, vennero formalizzati in proposizioni e quindi debitamente qualificati e censurati dai consultori del Sant'Uffizio. Sulla base dello schema al quale si è già fatto riferimento, anche le pratiche e le forme di devozione alternative, non ortodosse, così come gli stessi comportamenti devianti, venivano sistematicamente tradotti in dottrine e dunque in eresia. Queste furono, in generale, le modalità della costruzione di un'eresia quietista da parte delle gerarchie romane. Diverso – occorre rilevarlo – fu invece il modello seguito nel caso di Pier Matteo Petrucci, per il quale la condanna degli scritti risultò del tutto indipendente dalla vita e dai comportamenti (irreprensibili) del vescovo di Jesi, poi cardinale.

Se quasi tutto, o comunque molto, è finora noto dell'essenza dottrinale di tale eresia, non è sempre così quando si guarda alle singole comunità, agli uomini e alle donne inquisiti: ai 'quietisti', piuttosto che al 'quietismo'. Si incontrano allora casi come quello di Forlì, nel quale la santità affettata sembrava spingersi oltre i confini e le definizioni della stessa santità, la nuova spiritualità del tardo Seicento veniva rielaborata sulla base di un pragmatismo di fondo e si saldava ad antiche attese e speranze di rinnovamento e di riforma della Chiesa, mentre la forza del carisma non solo metteva in crisi le gerarchie e i rapporti di potere esistenti, ma li scardinava ponendosi come netta alternativa a essi. Appare pertanto evidente come spesso le categorie e le etichette forgiate dalle istituzioni repressive, così come le definizioni astratte dei teologi, risultino insufficienti e inadatte a imbrigliare vicende del genere. Tuttavia, pur mancando, come si diceva, una mappatura complessiva dei casi, alcuni contesti specifici sono stati ricostruiti più in dettaglio. A Siena i processi per quietismo degli ultimi anni ottanta del secolo XVII travolsero persone, testi, pratiche religiose, che con il 'veleno' di Molinos sembravano aver ben poco o nulla a che fare. Nelle reti dell'Inquisizione finì un gruppo di spirituali, del quale facevano parte uomini e donne, laici e religiosi, appartenenti a diversi strati sociali, dediti alla pratica dell'orazione di quiete e legati da rapporti di direzione/figliolanza spirituale che spesso esulavano da quelli istituzionali. I processi ebbero formalmente inizio con l'autodenuncia all'Inquisizione dell'eremita Antonio Mattei nel settembre del 1687; ma in realtà il Sant'Uffizio indagava su di lui già dall'estate di quell'anno, a seguito di una segnalazione giunta da Roma. Mattei, infermiere presso l'ospedale cittadino di Santa Maria della Scala, era ritenuto un sant'uomo e in virtù del suo carisma dirigeva in spirito molte persone, tra le quali monache claustrali, terziarie, religiosi – in alcuni casi direttori spirituali a loro volta come i sacerdoti Virgilio Cenni e Silvestro Nelli –, laici. Tra i documenti diffusi da Mattei tra i suoi molti 'figli' e 'figlie', uno in particolare suscitò i sospetti degli inquisitori, la cosiddetta 'protesta' dell'offerta della volontà – frutto di una illuminazione interiore dell'eremita, poi tradotto in testo di direzione –, che ebbe un'ampia circolazione soprattutto nei monasteri femminili e che, nei processi senesi, costituisce un filo rosso, un nucleo attorno al quale si dipanano temi, vicende, pratiche sospette, in un continuo gioco di rimandi, filiazioni, richiami al passato. Si trattava di un giuramento, da fare per iscritto, con il quale si prometteva a Dio di amarlo come Egli ama sé stesso, e si rimetteva a Lui la propria volontà e il proprio libero arbitrio, per 'quietare' la coscienza, liberandosi da scrupoli e timori di peccare, fino a raggiungere uno stato di serenità spirituale e di quiete, tale da consentire il totale e pieno abbandono alla contemplazione. Al termine del processo Mattei fu giudicato 'eretico dogmatista' e venne perciò condannato all'abiura, al carcere a vita e ad alcune 'penitenze salutari'; essendosi pentito venne però assolto dalla scomunica. Dopo l'esecuzione di quella sentenza, il 'caso' dei quietisti senesi era tuttavia ben lontano dall'essere risolto. Il processo all'eremita fu solo l'inizio di un'indagine che portò alla luce nomi, scritti, reticoli di relazioni. Quello che emergeva era un mondo di pratiche, di idee, di rapporti, tanto più sospetti e pericolosi, quanto più interni alla direzione delle coscienze, tanto più insondabili, quanto più legati a un terreno incontrollabile per sua natura: quello della mistica. Nelle maglie della repressione incorsero direttori di spirito – come Silvestro Nelli, Ferdinando Giusti, Tommaso Bandinelli (senese processato a Perugia) –, religiosi e religiose – tra le quali Caterina Ottavia Carpia delle Abbandonate, prima destinataria della 'protesta' di Mattei – ma anche personaggi ormai scomparsi – in primo luogo le terziarie Francesca Toccafondi e Barbara Squarci, madri carismatiche del gruppo –, e storie antiche di direzione spirituale – come quelle che avevano per protagonisti, tra gli altri, il monaco camaldolese Vitale Perini e l'agostiniano Ottone Petrucci. Tra i documenti di perfezione sequestrati a Siena c'erano poi molte lettere del cappuccino marchigiano Antonio Francesco Candelari il quale, intorno al 1670, era entrato in contatto con diversi membri del gruppo senese, che lo riconoscevano come maestro di vita spirituale, esperto nel cammino mistico; ne raccoglievano le lettere, le copiavano, le facevano circolare tra di loro. E così nel novembre del 1688 la Congregazione del Sant'Uffizio diede ordine all'inquisitore di Ancona Cipriano Minuti di procedere contro Candelari, ormai anziano e malato. Il frate cappuccino fu processato e rimase in carcere per due anni, fino alla sentenza, emessa nel maggio del 1690: fu condannato all'abiura e gli venne ingiunto di astenersi, da allora in poi, dalla direzione delle anime.

In Piemonte negli anni settanta del secolo XVII un certo Antonio Grignoni, medico francese giunto in Savoia dal Delfinato, aveva dato vita a una congregazione nella quale si praticava il 'nuovo modo' di fare orazione mentale a Cortemiglia nella diocesi di Alba, grazie al sostegno del feudatario locale, il conte Maurizio Scarampi, diffondendo in quelle zone uno scritto («orazione degli affetti») della religiosa francese Marie Bon dell'Incarnazione. Il nuovo metodo di orazione fu così introdotto nella zona di Spigno, nella diocesi di Savona, in diverse zone della riviera occidentale di Genova e in Corsica. L'inquisitore di Genova Tommaso Mazza ne diede notizia alla Congregazione nel 1674, mentre poco più di un anno dopo il vescovo di Savona Stefano Spinola proibì nella sua diocesi la nuova «pretesa orazione, ed erronei documenti» con un editto che sollevò una forte protesta. L'inquisitore di Genova intervenne per riportare la calma e ribadì che l'Inquisizione non aveva inteso condannare l'orazione mentale in sé, ma gli abusi derivanti da essa, ovvero il rifiuto delle orazioni vocali e degli altri esercizi spirituali ordinati dalla Chiesa e il sostenere che la pratica dell'orazione mentale assicurasse la salvezza. All'incirca nelle stesse zone, un decennio più tardi, l'orazione di quiete trovò nuova diffusione, grazie al passaggio di due personaggi come François La Combe e Madame Jeanne Guyon, accolti a Vercelli dal vescovo Vittorio Agostino Ripa, autore egli stesso di un'opera spiritualmente affine alle dottrine della 'nuova mistica' (*L'orazione del cuore facilitata*), e che non fu mai formalmente condannata.

A Modena il primo processo intentato espressamente per quietismo di cui si abbia notizia è quello contro il prete Nicolò Cortesi,

collaboratore del gesuita Giovanni Giuliani nel 1701; pochi anni dopo fu processato il segretario del vescovo, don Domenico Belli. In entrambi i casi le pene furono piuttosto miti.

Nelle Marche i processi toccarono soprattutto Jesi, diocesi di Petrucci, e gruppi collegati al vescovo e cardinale, tra i quali la comunità femminile raccoltasi a Matelica intorno all'oratoriano Pier Matteo Romiti, ma anche gruppi di Camerino e Fermo, e donne carismatiche come le 'madri' Bernardina Santarelli da Monte Carotto e Anna Maria Illuminati da Monte Novo.

Del quietismo veneto sono stati esplorati solo alcuni momenti e alcune figure – tra le quali quella di Giuseppe Beccarelli, quella del prete veneziano Michele Cicogna, collaboratore di Giovanni Giacomo Hertz e autore di molte operette spirituali condannate –, ma una ricostruzione complessiva è ancora tutta da fare. Particolarmente interessante anche per i problemi giurisdizionali che chiama in causa – un aspra contesa tra Sant'Uffizio e Senato veneziano – appare la vicenda del frate carmelitano Antonio Maria Monza, del prete Francesco Contini e della «putta bergamasca» Francesca Mondanesa, loro discepola, ritenuta una santa viva, affrontata dall'inquisitore di Crema a partire dal 1710. Il podestà di Crema chiese l'intervento del Consiglio dei Dieci, che ricorse ai consultori *in iure* della Repubblica per dirimere l'intricato conflitto di competenze e denunciare i vizi procedurali che sembravano profilarsi nell'operato dei giudici della fede. L'inquisitore domenicano di Crema Andrea Reali venne destituito e sostituito dal confratello Giovanni Domenico Crescioni, ma ciò non fu sufficiente ad allentare la tensione tra autorità veneziane e Sant'Uffizio romano.

A Roma furono inquisiti e arrestati diversi personaggi legati a Molinos, in primo luogo il suo segretario Pedro Peña, condannato all'abiura e al carcere a vita; don Giacomo Maiello e la bizzocca Teresa Spena, sua penitente, nella diocesi di Aversa; un certo Domenico Agnesi detto «il facchino»; don Angelo Pagani e don Pietro Paolo Amici da Poggio Mirteto, con i loro penitenti; don Domenico Mancini, e molti altri. Le indagini toccarono diversi monasteri femminili romani (come quello di San Lorenzo in Panisperna, e quello delle Turchine), e furono coinvolte anche bizzocche e donne laiche. Nel 1698 furono condannati alla prigione perpetua, dopo l'abiura, Pietro Paolo di San Giovanni Evangelista, e Benigno di San Urbano, entrambi agostiniani scalzi, direttori di un gruppo di devoti attivo tra Roma e Tivoli. Il caso – di per sé simile a tanti altri – merita di essere segnalato soprattutto per le ripercussioni che ebbe all'interno della Congregazione del Sant'Uffizio, i cui membri erano, in quegli stessi mesi, impegnati nell'esame delle dottrine dell'arcivescovo di Cambrai François de Fénelon e nel vagliare la *querelle* che l'aveva opposto a Jacques Bénigne Bossuet.

L'*Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*, pubblicata in Francia nel gennaio del 1697, aveva suscitato forti ostilità in primo luogo da parte di Bossuet (la sua *Instruction sur les états d'oraison* uscì alla fine di marzo dello stesso anno) e in ambienti legati a Madame de Maintenon (Françoise d'Aubigné), e pertanto Fénelon aveva sottoposto l'opera al giudizio di Innocenzo XII, una cui presa di posizione chiara e pubblica fu presto sollecitata dallo stesso Luigi XIV. Nell'agosto del 1697 il papa nominò una commissione incaricata di esaminare l'opera. Nel frattempo Bossuet continuava con gli attacchi, dando alle stampe nel 1698 la *Relation sur le quietisme*. I lunghi e travagliati lavori della commissione terminarono due anni più tardi: il breve *Cum alias* di Innocenzo XII condannò 23 proposizioni estratte dalla *Explication* (vertenti essenzialmente sulla concezione di 'amore puro'), mettendo così apparentemente fine alla disputa Bossuet-Fénelon, e tuttavia senza risolvere fino in fondo la controversia. Si trattava di una condanna molto moderata, se paragonata a quella della *Coelestis Pastor*, e commisurata alle misure prese contro l'autore dell'opera, ossia un'atto di sottomissione formale che gli permise di uscire onorevolmente dalla vicenda.

A Napoli tra i processati per quietismo spiccano i nomi di altri oratoriani, come Bartolomeo de' Rossi e Lorenzo Serlupi, del canonico Antonio Sanfelice, di don Antonio Torres. De' Rossi fu arrestato nel luglio del 1688 e poi condannato, come del resto Torres (che nell'agosto del 1687 fu sospeso dalle confessioni e condannato al domicilio coatto). Per volere di Innocenzo XII (Antonio Pignatelli), il processo contro Torres fu sottoposto a revisione e di questo si avvantaggiò anche Sanfelice: il 20 marzo 1692 la sentenza fu una dichiarazione di innocenza. Sanfelice fu nominato poi vescovo di Nardò nel 1707 (e nel 1735 diede l'avvio, proprio nella sua diocesi, al processo di beatificazione di Torres). Va inoltre ricordato il caso della mistica Serafina di Dio, suora carmelitana, autrice di testi ferocemente antiquietisti, ma processata comunque per sospetti di quietismo e di santità affettata nel clima di vera e propria fobia antimistica di quegli anni (il processo si concluse nel 1691). Napoletano d'adozione era poi il primo traduttore della *Guía espiritual* di Molinos, l'alcantarino Giovanni Muñoz di S. Maria, che dell'opera si fece garante intellettuale, assieme all'editore romano Michele Ercole.

Casi di processi per quietismo sono documentati anche in Puglia, dove a Gravina nel 1694 venne arrestato il prete napoletano Filippo Apone, sospetto di diffondere, durante le sue prediche missionarie, il credo di Molinos. I contatti di Apone – che si faceva chiamare il «cristifero» – si estendevano anche ad altre città, come Bitonto, dove egli era legato in particolar modo alle monache benedettine di Santa Maria delle Vergini. A Molfetta i sospetti si concentrano soprattutto su un direttore spirituale gesuita, il padre Donato Giannotti (a partire dagli anni 1708-1709), tra le cui figlie in spirito erano molte monache (in particolare le benedettine di San Pietro, come suor Maria Eleonora Gadaleta) e laiche, tra le quali la nobildonna Lalla Filioli. All'interno della cerchia del gesuita si sviluppò una fitta rete di rapporti epistolari, che coinvolgevano terziarie, monache (per esempio quelle del monastero leccese di San Francesco di Paola) e penitenti laiche, alcune delle quali erano ritenute fruitrici di doni mistici. Grazie agli appoggi dei confratelli, Giannotti fu in un primo momento colpito solo da provvedimenti disciplinari interni alla Compagnia, mentre a partire dal 1711 intervennero anche il vescovo di Molfetta e la Congregazione del Sant'Uffizio, in un'azione congiunta: il gesuita riuscì a evitare il carcere, ma fu allontanato dal Collegio di Molfetta, passando a Cosenza e quindi a Siracusa, dove rimase come ospite fino alla morte (1721).

In Sicilia – dove era attiva l'Inquisizione spagnola – la preoccupazione per la diffusione delle dottrine e dei metodi di Molinos era già viva almeno a partire dal 1685, quando l'inquisitore generale Cosme Manuel de Ovando y Ulloa, aveva inviato a Madrid una lettera nella quale denunciava la pericolosità della *Guía* di Molinos, segnalando anche un elemento di ulteriore complicazione: il favore mostrato dall'allora arcivescovo di Palermo Jaime Palafox y Cardona nei confronti delle dottrine del mistico spagnolo. L'edizione palermitana del testo, stampata nel 1681, era infatti introdotta da una lettera «carta pastoral» nella quale Palafox esprimeva incondizionato favore nei confronti di Molinos. Dopo alcune proibizioni di sedi locali (Zaragoza e Siviglia), la *Suprema* proibì la *Guía* nel novembre del 1685, con un editto firmato dai tre inquisitori Emanuel de Ovando y Ulloa, Bernardo Henríquez de Montalvo e J. Raimundo Martón. Va inoltre rilevato il cambiamento di atteggiamento di Palafox – divenuto nel frattempo inquisitore di Siviglia – in seguito alla condanna romana di Molinos: solo allora, infatti, il prelato avvertì la necessità di prendere ufficialmente le distanze dall'autore della *Guía*, attraverso una lettera inviata al papa, nella quale manifestò la propria totale adesione alla decisione della Congregazione del Sant'Uffizio; qualche tempo dopo egli ribadì pubblicamente questa presa di posizione, con la pubblicazione a stampa di una sua lettera pastorale. Sui riflessi portoghesi della condanna romana di Molinos si rimanda alla ricerca di Tavares (Tavares 2005).

I principali centri del quietismo siciliano furono individuati

dagli inquisitori in tre conventi domenicani: quelli di San Nicolò da Tolentino e di San Gregorio alla Porta Carini a Palermo, e quello di Caltanissetta, tutti legati alla figura di una madre carismatica, la terziaria carmelitana Teresa di San Geronimo, che fu il personaggio chiave dell'intera vicenda. La bizzocca, rinchiusa nelle carceri dell'Inquisizione dal 1697, consegnò ai giudici una lunghissima memoria difensiva; la sentenza contro di lei fu emessa alla fine del 1701, quando Teresa – assieme ad altri uomini e donne suoi seguaci – fu condannata all'*auto de fe*, con l'obbligo di indossare il *sambenito*, e a essere carcerata per tre anni nelle prigioni del Sant'Uffizio e poi per altri cinque in un monastero a scelta del tribunale, che risultasse abbastanza lontano da Palermo e da Caltanissetta. L'abiura ebbe luogo due anni dopo. I processi siciliani per quietismo – svoltisi quasi tutti tra la fine del Seicento e i primi decenni del Settecento – appaiono segnati da condanne molto dure e spettacolari *autos de fe*, come quello clamoroso di fra' Romualdo, terziario agostiniano, e della sua discepola Gertrude Maria cordovana, terziaria benedettina, processati a partire dal 1699. Gertrude rifiutò di abiurare una prima volta nel 1703, e, dopo molti anni di carcere, ebbe un'ultima e definitiva condanna nel 1720; Romualdo invece, dopo la prima abiura ricadde nell'eresia, sfuggendo all'obbligo del silenzio che gli era stata imposto, e finendo nuovamente nelle carceri inquisitoriali nel 1706. L'esecuzione della condanna dei due avvenne nel 1724, quando Gertrude e Romualdo, dopo l'abiura, furono rilasciati al braccio secolare e arsi sul rogo (all'esecuzione assistette un inorridito Pietro Giannone). Nei decenni successivi seguirono in Sicilia molti altri *autos*, celebrati per lo più nella chiesa di San Domenico a Palermo, come quello della terziaria domenicana Maria Crocifissa Calandra nel 1736, del benedettino Mariano Crescimanno e altri nel 1743, di tre preti secolari della terra di Salaparuta nel 1748.

Condanne editoriali. L'Inquisizione spagnola aveva fatto i conti con il problema della letteratura spirituale già dal Cinquecento, nel tentativo di porre un argine alla fioritura di scritti mistici e al rischio di *alumbramiento* ad essi connesso. Non furono indenni da accuse e denunce neanche testi che sarebbero poi diventati dei classici indiscussi della letteratura spirituale: basti pensare alle opere di Teresa d'Ávila e Juan de la Cruz, denunciate più volte all'Inquisizione, prima della canonizzazione dei loro autori. Altri casi, più o meno noti, testimoniano una costante vigilanza da parte della *Suprema* su questo terreno. Per richiamare qui solo alcuni degli esempi più vicini alla stagione del cosiddetto 'quietismo epocale', si può ricordare la denuncia nel 1619, da parte dell'agostiniano Juan Márquez, professore all'Università di Salamanca, della *Scuola di orazione* del carmelitano scalzo Giovanni di Gesù Maria, nell'edizione spagnola stampata a Zaragoza nel 1615, a causa del sospetto legame tra «el buen espíritu que atiende a la oración» e «ciertos gustos espirituales en la parte inferior y se siguen algunas immundicias» (Malena 2003: 240). La denuncia alla *Suprema* non ebbe seguito, diversamente da un caso analogo e degli stessi anni, quello della *Vida del espiritu para tener oracion y union con Dios* (Madrid 1628, 1630) del prete Antonio Rojas, ispirata principalmente alle opere di Juan de la Cruz. Alla denuncia seguì un processo, al termine del quale, nel 1630, il testo venne condannato *donec corrigatur* per gli errori propri della letteratura *alumbrada*. La *Vida*, testo citato spesso da Molinos nella *Guía*, venne poi, molti anni più tardi, condannata anche dall'Inquisizione romana come testo prequietista.

In Italia la stagione della lotta al quietismo appare segnata anche da uno straordinario infittirsi delle censure e delle condanne di testi mistici da parte delle Congregazioni dell'Inquisizione e dell'Indice soprattutto tra il 1688 e il 1692, una «ecatombe di libri spirituali» (Pacho 1986: 1513) che travolse scritti noti e meno noti, vecchi e nuovi, solo in alcuni casi prodotti dai maestri della 'nuova mistica'. Gli *opera omnia* di Molinos furono proibiti contemporaneamente alla condanna dell'autore il 3 settembre 1687, mentre le opere di Petrucci furono condannate con un decreto del Sant'Uffizio del 5 febbraio 1688. Con un decreto inquisitoriale del 9 settembre 1688 furono proibiti il *Lume mistico* del frate domenicano Tomaso Menghini (Jesi, 1682); i *Barlumi a' direttori* (Venezia, 1684); *Dio solo* di Henri M. Boudon (Roma, 1667); gli *Affanni dell'anima timorata* di Raffaello Grilenzoni (Venezia, 1676); la *Orationis mentalis analysis* del barnabita François La Combe (Vercelli, 1686). Un decreto del Sant'Uffizio del 29 novembre del 1689 proibì il *Paradiso Interiore* del cappuccino Paolo Menassei da Terni (Macerata, 1667); i *Riflessi dell'huomo interiore* di Tiberio Malfi (Venezia 1667, 1675, 1679); il *Christiano Interiore* di Jean de Bernières Louvigny (Venezia, 1666); la *Vita dello spirito* di Antonio Rojas (Pavia, 1648); il *Tesoro mistico* (Genova, [s.d.]); *Della facilità di salvarsi, o vero delli tre stati dell'anima, Purgativo, Illuminativo, Unitivo* di Carlo Guadagni (Napoli, 1684); la *Strada felice per la Eterna Vita* (Napoli, 1678); la *Scala dell'anima* di Pietro Battista da Perugia (Macerata, 1675); il *Tesoro dell'anima* di Giovanni Maria Gramaldi (Venezia, 1673); il *Trattato per condurre l'anime alla stretta unione d'amore con Dio* (Todi, [s.d.]); la *Regola di perfettione* di Benedict of Canfield (Viterbo, 1667); il *Modo facile per far acquisto dell'oratione di quiete* di Giovanni Antonio Solazzi da Vetralla (Roma, 1675); il *Moyen court et très facile pour l'oraison* di Madame Guyon (Grenoble, 1685); il *Traité de la Théologie mystique* di monsignor Desqueux (Lille, 1686); la *Regle des Associez a l'Enfance de Iesus modele de perfection pour tous les estats* (Lione, 1685); la *Lettre d'un serviteur de Dieu a une persone qui aspire a la perfection religieuse* (s.l., s.d.); la *Regola breve e facile per fare oratione mattina e sera sopra quel divino punto 'Fiat voluntas tua'* (Milano, [s.d.]). Si trattava per lo più di opere riconducibili a due grandi categorie, entrambe di larga fruizione e di carattere modellizzante: le vite di donne e uomini morti in concetto di santità e i testi di direzione spirituale. La materia mistica, di per sé sfuggente e insidiosa per il suo carattere esperienziale e per il linguaggio spesso oscuro e ambiguo, assumeva un potenziale ancora più destabilizzante se declinata in generi letterari come le agiografie e i manuali di perfezione, in lingua volgare e a stampa, dunque accessibile anche agli illetterati e alle *mulierculae*. Era questo uno dei punti chiave della *Scrittura* di Albizzi. A finire nelle reti dei censori furono gli scritti di 'maestri' della quiete come Molinos, François Malaval, e più tardi Fénelon, ma anche opere apparentemente lontane dal cosiddetto 'quietismo epocale', e in qualche caso testi che, come la *Regola di perfezione* del cappuccino inglese Benedict of Canfield – censurata e proibita in seguito ai processi contro il gruppo senese-marchigiano – o il *Breve compendio* attribuito al gesuita Achille Gagliardi, nel corso del Seicento erano stati più volte editi e tradotti in diverse lingue europee, sempre con la piena approvazione ecclesiastica. La logica seguita dagli organi censori negli anni della battaglia antimistica fu quella di individuare e censurare, all'interno di tutte le opere passate al setaccio, i possibili 'germi' dell'eresia quietista, le cellule malate e impazzite del cancro che si voleva ora estirpare con ogni mezzo. Va rilevato che mentre l'ondata di proibizioni sembrerebbe rimandare a un'azione sistematica condotta dal centro, dai vertici di una istituzione occhiuta ed efficiente, e da lì trasmessa agli organi periferici, se si guarda alla realtà concreta e quotidiana di quella macchina censoria si osserva come nella prassi l'iniziativa partisse invece il più delle volte dagli inquisitori locali, risultando perciò subordinata alla maggiore o minore vigilanza e operosità dei singoli funzionari. E se questo può apparire scontato per la letteratura minore, per scritti che ebbero una diffusione locale – e dei quali oggi, probabilmente, non rimarrebbe alcuna traccia se non fossero stati proibiti –, il dato risulta piuttosto sorprendente nei casi di opere note e importanti come quelle già evocate. Ne abbiamo un esempio – ma tanti altri se ne potrebbero citare – con il *Moyen court et très facile pour l'oraison*, pubblicato anonimo, ma opera della celebre Madame Guyon, edito a Grenoble nel 1685 assieme alla traduzione francese di una *Lettera* del mercedario spagnolo Juan Falconi de Bustamante, e segnalato al Sant'Uffizio nel dicembre del 1687 dall'inquisitore di Vercelli Giacinto Falletti di

Pocapaglia. (ACDF, *S. O.*, *CL* 1688-1689, fasc. 37). Dopo un esame preliminare del libello – copie del quale erano state trovate in diversi monasteri femminili della zona – Falletti aveva deciso di trasmettere il libro alla Congregazione del Sant'Uffizio, che ne affidò la revisione al generale dei domenicani Antonin Cloche. Il parere di quest'ultimo, pur evidenziando le profonde differenze tra le dottrine contenute nel testo e quelle di Molinos, non lasciò dubbi sulla pericolosità del libello, fino a concludere che «sub verborum fluxu, et sub quibusdam similitudinibus, quae sensibiles omnino sunt, incautas et imprudentes mulieres et etiam imperitos homines decipere posset, et eos omnes in fictam quietem inducere» («con il flusso delle parole, e con alcune similitudini fin troppo sensibili, possono ingannarsi donne incaute e imprudenti e anche uomini esperti, e possono tutti indursi alla finta quiete»). In osservanza di quell'autorevole responso, il *Moyen court* e la *Lettera* di Falconi vennero proibiti con un decreto del 3 maggio 1689, pubblicato il 29 novembre dello stesso anno.

Il principio su cui si fondava il giudizio di Cloche si ritrova in tutte le condanne di quegli anni: c'erano temi, espressioni, formule che apparivano suscettibili di interpretazioni erronee e che bisognava pertanto evitare, censurare, espurgare fino a quando non fossero «invecchiati gli errori degli pseudoquietisti», e non fosse passato quel «furore di leggere senza distinzione i moderni direttori spirituali». Un principio che, paradossalmente, rischiava di travolgere l'intera letteratura mistica, se portato alle sue estreme conseguenze, e che venne perciò gradualmente abbandonato dalle gerarchie cattoliche una volta arginata l'emergenza quietista. Applicando quelle regole, insomma, rischiavano di finire sul banco degli imputati anche i grandi autori di mistica, persino santi e sante già canonizzati da Roma. E di fatto, in qualche occasione, questo avvenne, e veri e propri classici della letteratura spirituale cristiana vennero sottoposti al vaglio di censori più o meno scrupolosi e più o meno consapevoli, mossi dall'intento di cogliere ogni passo o espressione che potesse prestarsi a derive 'molinosiste', in linea con il parossismo antimistico che segnò quella stagione. Una conferma ulteriore dell'inadeguatezza degli strumenti dottrinali per la comprensione di un fenomeno complesso quale quello che va sotto il nome di quietismo secentesco, distillato teologico di una lunga e complicata costruzione inquisitoriale.

(A. Malena)

Vedi anche

Albizzi, Francesco; *Alumbradismo*; *Beatas*, Spagna; Beccarelli, Giuseppe; Beghine e begardi; Confessione: gli intrecci; Direzione spirituale; Fabbroni, Francesca; Finzione di santità; Gagliardi, Achille; Gregorio Barbarigo, santo; Menghini, Tomaso; Molinos, Miguel de; Pelagini; Petrucci, Pier Matteo; Serafina di Dio; Sollecitazione in confessionale; Teresa d'Ávila, santa

Bibliografia

Armogathe 1973, Bandini 1947, Canosa-Colonnello 1986, Clement 1998, Del Col 2006, De Luca 1933, De Luca 1959, De Maio 1969, De Maio 1971, Dudon 1921, Fiorani 1977, Fiorani 1983, Garrido 1988, Gregorio Barbarigo 1690, Guarnieri 1965, ILI, Kolakowski 1969, Le Brun 1986, Malena 2000, Malena 2003, Malena 2009(a), Modica 1989, Modica 2005, Modica 2009, Morroni 2008, Nicolini 1959, Niero 1982, Orcibal 1968, Orlandi 1978, Orlandi 1982, Pacho 1986, Palese 1982, Petrocchi 1948, Schutte 2001, Signorotto 1989, Stroppa 1998(a), Stroppa 2001, Tacchi Venturi 1903, Tavares 2005, Tellechea Idígoras 1987, Tellechea Idígoras 2005, Vecchi 1962, Zito 2008

Quiroga, Gaspar de - Nacque nel gennaio del 1512 da una famiglia galiziana stabilitasi a Madrigal de las Altas Torres (Ávila) agli inizi del XV secolo, quando quel luogo era sede della corte dei Trastámara. Dopo aver vissuto come paggio della regina Giovanna a Tordesillas, fece i suoi studi come collegiale a San Salvador di Oviedo, per poi fare ingresso nel Collegio di Santa Cruz a Valladolid, dove ottenne la licenza in Diritto canonico. Fu professore della cattedra di Vespri e *oidor* della Cancelleria di Valladolid. La protezione di Juan Pardo de Tavera, tuttavia, gli procurò l'accesso ad altre cariche. Così nel 1540 fu nominato vicario generale dell'arcidiocesi di Toledo ad Alcalá de Henares. In quella veste stabilì uno stretto contatto con la nascente Compagnia di Gesù; un rapporto che continuò per il resto della sua vita. Morto Tavera nel 1545, Quiroga approfittò del fatto di occupare un seggio come canonico della cattedrale toletana per collaborare attivamente alle riforme promosse dal nuovo prelato Juan Martínez de Silíceo, e in modo particolare all'introduzione degli statuti di *limpieza de sangre* nella sede primaziale di Spagna. Tra Quiroga e l'arcivescovo tuttavia sorsero presto alcune divergenze in materia religiosa, che derivarono soprattutto dall'ostilità di Silíceo nei confronti dei gesuiti. La vicinanza che Quiroga mantenne con la Compagnia di Gesù costituì un importante tramite con la nascente fazione cortigiana (detta 'ebolista') che cominciava a formarsi intorno al principe Filippo ed era guidata dal principe di Eboli, il portoghese Ruy Gómes da Silva. Ciò nonostante, come accadde ad altri protetti di Tavera, Quiroga fu allontanato dalla corte a causa delle mene dell'inquisitore generale Fernando de Valdés (1554) e fu nominato uditore della Sacra Rota a Roma. Tuttavia, lungi dal comportare un grave pregiudizio per la carriera, vista l'età di Quiroga, l'occasione segnò l'inizio della sua ascesa nell'amministrazione della monarchia. In tal senso poté contare sul fondamentale aiuto della Compagnia di Gesù, che facilitò i suoi rapporti con Paolo IV e servì per rinsaldare la sua integrazione nel 'partito ebolista'. Così, nel 1559, ricevette l'incarico di compiere una visita nel Regno di Napoli. Lo svolse fino al 1564, contribuendo a porre gli affari italiani sotto la sfera d'influenza degli 'ebolisti'.

Di ritorno a Corte si mise agli ordini di Diego de Espinosa, anche se non si inserì nei suoi circoli clientelari. Nel 1565 occupò le cariche di membro del Consiglio di Castiglia e di quello dell'Inquisizione. Intervenne così negli ultimi episodi del processo spagnolo contro Bartolomé de Carranza, nella *Junta Magna* del 1568 e nell'esecuzione di una visita al Consiglio della *Cruzada*. Riprese contatto con gli affari italiani quando, in accordo con gli interessi 'ebolisti', tra il 1567 e il 1571 passò a occuparsi del governo del Consiglio d'Italia. Svolgendo tale incarico conobbe il segretario Antonio Pérez, con il quale strinse una profonda amicizia. Difensore degli interessi della Sede Apostolica a corte, prestò la sua collaborazione al legato pontificio al fine di ottenere l'ingresso della monarchia spagnola nella Lega Santa. La sua ascesa nella carriera ecclesiastica giunse al suo culmine nel 1571, quando fu designato come vescovo di Cuenca.

Nominato inquisitore generale nel 1573 e divenuto membro del Consiglio di Stato, fu esponente di spicco della fazione 'papista'. In particolare il suo rapporto con Pérez gli fece ottenere nel 1577 la designazione ad arcivescovo di Toledo e la nomina a cardinale di Santa Balbina. Della sua attività come inquisitore generale bisogna ricordare che fu in lotta con il segretario Mateo Vázquez per il controllo della *Suprema*. La sua gestione rappresentò senza dubbio il culmine delle riforme strutturali ed economiche iniziate dai predecessori, così come la continuazione dell'opera di confessionalizzazione intrapresa dal tribunale. In tal senso Quiroga dovette intervenire per mettere a tacere le posizioni critiche sorte nell'ambiente dell'umanesimo riformatore: un esempio è il processo ai danni di *fray* Luis de León. Di conseguenza nel 1583 fu pubblicato un nuovo Indice dei libri proibiti. Allo stesso modo si cercò di sgominare i gruppi *alumbrados* nati in Extremadura e in Andalusia e di incrementare il controllo sui *moriscos*. La sua partecipazione alla riforma degli Ordini religiosi come progetto fondamentale della politica confessionale della monarchia, promosso

direttamente dal re, rese manifesta la sua simpatia nei confronti della riforma che Teresa di Gesù (Teresa d'Ávila) stava promuovendo nell'Ordine carmelitano.

Negli anni Ottanta del Cinquecento la caduta in disgrazia di Pérez e della principessa di Eboli, Ana Mendoza de la Cerda, coinvolse il resto della fazione 'papista'. Quiroga si trovò così relegato nella posizione di arcivescovo di Toledo, dove convocò un Sinodo diocesano nel 1580 e un Concilio provinciale due anni più tardi. Contribuì anche all'espansione della Compagnia di Gesù all'interno del territorio dell'arcidiocesi attraverso la fondazione di due collegi. Anche se i suoi tentativi di entrare nelle grazie del segretario Mateo Vázquez per porre fine al suo isolamento politico furono vani, riuscì comunque a centrare i suoi obiettivi grazie al legame con Diego de Cabrera y Bobadilla, terzo conte di Chinchón, che acquistò il ruolo di protagonita della politica dopo il ritorno di Filippo II dal Portogallo. Nonostante gli importanti incarichi ricevuti (fu nominato per la seconda volta rettore del Consiglio d'Italia negli anni 1586-1594), il peso politico di Quiroga non raggiunse mai più i livelli degli anni precedenti. Sebbene venisse reintegrato anche nel Consiglio di Stato, all'interno del quale appoggiò l'offensiva contro l'Inghilterra, e nel 1587 riunisse nella sua abitazione la *Junta* incaricata di occuparsi della questione dei *moriscos* (riunione che si ripeté nel 1591), nella gran parte delle occasioni Quiroga cercò unicamente di adattarsi alle circostanze. Come inquisitore generale dovette anche istruire il processo contro l'amico Pérez dopo la fuga di quest'ultimo dall'Aragona. Così, conscio della diminuita influenza politica, chiese al re il permesso di ritirarsi e riuscì a tenersi al margine della visita che si stava organizzando ai danni della Compagnia di Gesù. Era in piena attività quando la morte lo colse il 20 novembre del 1594.

(H. Pizarro Llorente)

Vedi anche

Alumbradismo; Carranza, Bartolomé de; Espinosa, Diego de; Filippo II, re di Spagna; Gesuiti, Spagna; Indici dei libri proibiti, Spagna; Inquisitori generali, Spagna; León, Luis de; *Limpieza de sangre*, Spagna; Martínez de Silíceo, Juan; *Moriscos*, Spagna; Pardo de Tavera, Juan; Pérez, Antonio; Struttura economica: Inquisizione spagnola; Teresa d'Ávila, santa; Valdés, Fernando de

Bibliografia

Astrain 1902-1925, Boyd 1954, Castejón y Fonseca 1645, Muñoz Soliva 1860, Pizarro Llorente 1996, Pizarro Llorente 2004,

© 2010 SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

© 2010 SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

Ramon de Penyafort, santo - La figura di Ramon de Penyafort occupa un posto fondamentale non solo nella storia del diritto canonico ma anche nel quadro più ristretto della storia del diritto inquisitoriale, ossia nell'evoluzione di quel peculiare tipo di diritto creato dalla Chiesa romana per regolamentare la punizione degli eretici e per ottenere con strumenti giuridici l'estirpazione delle dottrine devianti dall'ortodossia. Nacque all'incirca tra il 1180 e il 1185 in Catalogna, regione che lasciò verosimilmente nel 1211 per intraprendere studi giuridici a Bologna, dove in seguito insegnò dal 1218 al 1221. Dopo questa data fece ritorno a Barcellona, e qui (probabilmente già nel 1222) entrò nell'Ordine dei frati predicatori. A questi primi anni della sua attività didattica risalgono una *Summa iuris* (rimasta incompleta) e la prima redazione della *Summa de casibus conscientiae* (*Summa de poenitentia*), innovativa opera destinata ai confessori. Dal 1229 lo troviamo a Roma, e in occasione di questa permanenza presso la Curia romana Gregorio IX non solo lo nominò proprio cappellano e penitenziere, ma gli conferì il prestigioso e oneroso incarico di compilare una raccolta di norme canoniche in grado di portare ordine e certezza nel diritto della Chiesa. Questo testo, ufficialmente promulgato nel 1234 e comunemente noto con il nome di *Liber Extra*, rappresenta sicuramente il più decisivo apporto di Ramon allo sviluppo del diritto canonico e contribuì in modo determinante a consolidare e a diffondere la fama del suo autore. Allo stesso periodo risale la stesura della *Summa de matrimonio*. Tornato in Spagna nel 1236, fu eletto maestro generale dell'Ordine dei frati predicatori, ma ben presto si dimise dalla carica per profondere ogni energia in un'incessante attività di consulenza giuridica: infatti, sino alla morte, avvenuta nel 1275, si adoperò per armonizzare singoli aspetti del diritto canonico ancora carenti di organicità e per rispondere agli interrogativi sollevati dall'interpretazione delle raccolte normative da lui stesso curate.

Proprio in questo quadro si colloca la *Nota Raymundi*, un significativo scritto in materia di diritto inquisitoriale conosciuto anche con il titolo di *Credo* (dalla parola con cui inizia l'opera): si tratta di un testo redatto da Ramon per illustrare alcuni aspetti del processo inquisitoriale, indirizzato con una bolla del 30 aprile 1235 da Gregorio IX all'arcivescovo di Tarragona, che aveva sottoposto al pontefice una specifica richiesta di chiarimenti in proposito. Esiste inoltre una lettera, probabilmente del 1238, indirizzata da Ramon al vescovo di Urgell e contenente dettagliate istruzioni sulla procedura da adottare nei processi inquisitoriali. Il più celebre testo che Ramon dedicò alla materia della giurisdizione inquisitoriale deve però essere considerato quello che va sotto il nome di *Directorium* (l'edizione critica più recente dello scritto è quella curata da Kurt-Victor Selge nel 1967). La genesi dell'opera (composta a Barcellona, forse nel corso dell'anno 1242) è legata alle difficoltà procedurali incontrate dall'arcivescovo di Tarragona, Pere de Albalat, nel continuare l'attività di persecuzione antiereticale già intrapresa da Berenguier de Palou, vescovo di Barcellona defunto nel 1241. Pere de Albalat si accorse di trovarsi dinanzi a una serie di intricati problemi giuridici connessi allo svolgimento dei processi inquisitoriali che erano stati avviati dal suo predecessore: si trattava dell'affiorare di molteplici perplessità tecniche che avevano finito per disorientare i giureconsulti della sua cerchia e che trovavano spiegazione e giustificazione nell'assoluta mancanza di una normativa in grado di disciplinare compiutamente il meccanismo processuale inquisitoriale. E infatti il quadro complessivo delle regole destinate agli inquisitori per adempiere alla loro funzione era gravemente lacunoso, giacché la natura eterogenea e disorganica delle decretali pontificie – conseguenza diretta della loro genesi giurisprudenziale – non consentiva di ricavare dalla frammentaria congerie di quelle prescrizioni una disciplina completa e coerente del processo inquisitoriale in grado di descrivere analiticamente le diverse fasi processuali e tutti i possibili provvedimenti da assumere per gestire e concludere il giudizio. Persino all'interno del *Liber Extra* – dove lo stesso Ramon aveva profuso tutto il suo impegno per realizzare nel titolo *De haereticis* (ossia nel titolo VII del libro V) un'esauriente compilazione del materiale normativo che la Chiesa romana aveva prodotto per predisporre una efficace reazione contro l'eresia dilagante – spiccavano considerevoli lacune nella legislazione pontificia, che non prevedeva affatto una regolamentazione dettagliata di alcuni determinanti aspetti del meccanismo processuale. Se dunque da una parte l'arcivescovo di Tarragona non poteva omettere di svolgere il compito di inquisitore in virtù della generale giurisdizione episcopale di cui era investito – specialmente in una provincia come la Catalogna pericolosamente vicina alle regioni francesi della Linguadoca che avevano conosciuto la devastante eresia albigese –, dall'altra parte lo stesso arcivescovo confessava apertamente grande perplessità in merito all'uso di un meccanismo processuale che aveva fatto sorgere in tutti i giuristi della sua provincia dubbi di varia natura. Il solerte Pere de Albalat deliberò pertanto di cercare un mezzo per risolvere il problema di certezza del diritto riscontrato nello svolgimento dei processi inquisitoriali; nella convinzione che non fosse ragionevole aspettarsi che l'autorità pontificia provvedesse in tempi brevi a varare una regolamentazione dettagliata, idonea ad appianare ogni difficoltà, decise di fare ricorso alla scienza giuridica, ossia all'opera di giuristi che provvedessero a ricavare in via interpretativa regole certe e chiare dagli stessi testi normativi apparsi sino a quel momento intricati e ricchi di insidie per il tribunale inquisitoriale da lui presieduto. L'arcivescovo avviò quindi una *consultatio*, ossia una investigazione con la quale – in un Concilio provinciale riunito a Tarragona – interpellò alcuni giuristi in grado di lumeggiare con assoluta sicurezza le regole che dovevano guidare l'attività processuale inquisitoriale; in particolare si rivolse, con il fine evidentemente di avvalersi del parere del più prestigioso e accreditato interprete del diritto canonico, a Ramon de Penyafort, ossia al giurista che meglio di ogni altro poteva conoscere l'insieme delle disposizioni vigenti, per essere stato proprio lui l'artefice della selezione normativa voluta e promulgata nel 1234 da Gregorio IX.

Da questo insieme di circostanze nacque l'opera che la ricerca storica ha qualificato come un *Directorium* a uso degli inquisitori, ossia come un vero e proprio manuale concepito per agevolare l'azione delle corti inquisitoriali. Il testo con cui Ramon si proponeva di rispondere ai dubbi di Pere de Albalat consiste in un elenco di chiarimenti su altrettanti argomenti fondamentali, ma controversi. Il primo dilemma proposto riguardava per esempio il problema di definire con assoluta chiarezza quali elementi dovessero necessariamente ricorrere per poter affermare che l'inquisito appartenesse a una delle categorie di soggetti perseguibili. Le norme pontificie imponevano di punire *haeretici*, *suspecti*, *cre-*

© COPYRIGHT MATERIALE

dentes, *fautores*, *receptatores*, *defensores* e *relapsi*, ma nessun testo normativo dava una formale definizione giuridica di queste categorie, ossia una descrizione precisa e univoca dei comportamenti delittuosi da sottoporre a sanzione. Per superare il grave problema interpretativo, Ramon de Penyafort fornisce nel *Directorium* una serie di definizioni in grado di guidare con sicurezza gli inquisitori nell'individuazione e nella persecuzione delle diverse categorie di soggetti sanzionabili. Ad esempio, per quanto riguarda anzitutto la figura dell'eretico, indica che non basta una qualsiasi aberrazione dall'ortodossia per indurre alla qualifica giuridico-formale di eretico e alla conseguente condanna da parte del tribunale inquisitoriale, ma occorre necessariamente l'esteriorità del comportamento e la perseveranza nell'errore: andranno dunque puniti solo gli eretici manifesti e pervicaci. Ramon fornisce inoltre una particolareggiata classificazione dei sospettati di avere posto in essere condotte eretiche che, a seconda della gravità dei comportamenti accertati dall'inquisitore e, dunque, a seconda dell'intensità del sospetto gravante su di essi, ricevono la suddivisione in *suspecti simpliciter*, *vehementer* e *vehementissime*. Segue un'analitica descrizione degli altri soggetti contro cui deve agire il tribunale: i *celatores*, gli *occultatores*, i *receptatores*; viene infine prospettata la definizione di *relapsus*, ovvero colui che, dopo aver abiurato una prima volta l'eresia, ritorna in seguito alla fede eretica o agevola in qualche modo altri eretici. Ramon precisa che i *relapsi* devono essere colpiti da scomunica tramite anatema, con la relativa consegna al braccio secolare.

Nel *Directorium* Ramon de Penyafort provvede inoltre ad agevolare l'opera delle corti inquisitoriali non solo offrendo un formulario completo dell'intera gamma di sentenze che il giudice deve pronunciare per l'assoluzione o per la condanna degli inquisiti, ma predisponendo anche uno schema dettagliato delle dichiarazioni pubbliche che l'inquisitore, al termine del processo, deve imporre a chi intenda abiurare o a chi eventualmente debba purgare la sua condizione di sospettato di eresia, facendo ricorso a *compurgatores*. Altri chiarimenti forniti da Ramon riguardano la procedura da seguire contro coloro che siano accusati e condannati dopo la morte o che muoiano durante il processo: in questo caso le regole canoniche, ribadite nel *Directorium*, impongono l'esumazione del cadavere dell'eretico dal suolo consacrato e il rogo, purché ciò possa eseguirsi senza pregiudizio per le salme dei fedeli sepolti nello stesso luogo. L'opera si chiude infine con un elenco complessivo delle sanzioni comminabili agli inquisiti, dove si precisa che gli eretici pertinaci devono essere abbandonati al braccio secolare, mentre gli eretici che siano stati riconosciuti come *perfecti*, o *dogmatizantes* o *relapsi in credentiam* ma che abbiano scelto di abiurare devono essere condannati alla sola reclusione in carcere. Tutte le altre categorie di rei – ossia *credentes*, *suspecti* e *fautores* – dovranno essere sottoposte a gradi diversi di penitenza, e a questo proposito Ramon offre una meticolosa e particolareggiata lista delle varie penitenze possibili, descritte in modo così dettagliato da contenere persino la precisazione del luogo e del tempo in cui si dovrà svolgere l'espiazione pubblica.

Con la redazione del *Directorium*, Ramon de Penyafort ha delineato un'importante guida d'azione per i tribunali inquisitoriali, indicando con chiarezza la disciplina degli aspetti più rilevanti della persecuzione giudiziaria dell'eresia, tra cui l'individuazione dei diversi tipi di comportamento delittuoso da punire, la graduazione della responsabilità degli inquisiti secondo la differente gravità della loro adesione alle dottrine eretiche, la progressione del rigore delle sanzioni e in particolare la determinazione delle specifiche forme di pena o di penitenza da infliggere agli inquisiti, commisurate al grado di violazione dell'ortodossia. Il *Directorium* non consiste in una semplice e schematica raccolta di decretali, ma rappresenta un vero e proprio manuale a sé stante che, pur fondato sui princìpi contenuti nella legislazione pontificia, appare autonomo dal testo delle norme papali, che sono spesso integrate con specificazioni e classificazioni inedite, dotate di grande utilità per la prassi giudiziaria. L'opera di Ramon de Penyafort rappresenta la prima autonoma e completa sistemazione scientifica del diritto inquisitoriale che, avvalendosi della riflessione dottrinale già fiorita intorno alle decretali, consente di rispondere compiutamente e con autorevolezza agli interrogativi lasciati irrisolti dalla legislazione papale. La rigorosa impostazione concettuale con cui fu concepito il *Directorium* lo rese uno strumento completo e organico di conoscenza delle regole di diritto necessarie per consentire l'efficace funzionamento dei tribunali antiereticali, e ciò ne garantì un pieno e rapido successo e un'ampia diffusione tra gli inquisitori, al punto che lo storico francese Antoine Dondaine ha affermato che il complesso di concetti raccolto nel *Directorium*, che raduna le informazioni veramente essenziali e indispensabili per la prassi giudiziaria in un compendio autonomo, chiaro e conciso, costituisce il primo testo in assoluto cui si possa effettivamente assegnare la qualifica di manuale ad uso degli inquisitori.

(A. Errera)

Vedi anche

Catalogna; Catari; Diritto canonico; Gregorio IX, papa; Manuali per inquisitori; Processo

Bibliografia

Dondaine 1947, Douais 1899, Errera 2002, Parmeggiani 2002, Selge 1967, Valls i Taberner 1998

Rangoni, Giovanni - Appartenente a una delle più illustri famiglie modenesi, Giovanni Rangoni rivestì un ruolo di primo piano all'interno del movimento ereticale sviluppatosi a Modena nel corso del Cinquecento. Nato in una data imprecisata, probabilmente nei primi decenni del XVI secolo, fu oggetto sin dal 1546 di particolari attenzioni inquisitoriali. Insieme ad alcuni compagni fu accusato di aver sostenuto l'inefficacia della confessione sacramentale («sacerdos non habet auctoritatem dimitendi peccata»), contestando l'autorità pontificia, l'esistenza del purgatorio, l'intercessione dei santi e la dottrina del libero arbitrio (ASMo, *Inquisizione*, b. 2, fasc. 69). Come testimoniò il domenicano frate Teofilo da Mantova, Rangoni fu udito pronunciare tali eresie nel convento dei padri predicatori, mostrando quella che sarebbe stata la cifra di tutta la sua vicenda: l'incapacità di una dissimulazione efficace, dovuta alle garanzie offerte da «un parentado tanto grande che lo deffenderia da chi lo volesse offendere» (*ibid.*, b. 3, fasc. 35). Rangoni, pur in una posizione economica di privilegio, non disdegnò di impegnarsi nella mercatura dei tessuti, commerciando con il vellutaio Pellegrino Setti. A quanto si apprende da vari costituti raccolti durante l'ultimo dei processi aperti a suo carico, il nobile modenese ebbe due figli, formatisi al servizio di prelati romani che non furono tuttavia in grado di fermare le ritorsioni scatenatesi dopo la scomunica di Giovanni. Rangoni del resto non aveva mai nascosto le proprie posizioni, provocando in più di un caso l'imbarazzo dei presenti. Il canonico della cattedrale Niccolò Bozzali raccontò che, sentendo suonare le campane della messa, il modenese gridò all'idolatria, ritenendo che nulla vi fosse nell'ostia se non pane. Chiunque sosteneva il contrario era un falso profeta, servitore dell'Anticristo – il papa – e dei «demoni» che ne costituivano la corte: frati e cardinali. La fiera adesione al sacramentarismo di matrice zwingliana portava Rangoni a inscenare veri e propri monologhi: «Quando messer Giovanni va alla messa – testimoniò suo cugino Carlo Tassoni – nell'elevare dell'hostia si gratta il capo et il volto et [...] protesta a Christo dicendo: Vedi Signore, io non vengo già per fare idolatria, ma tu sai che io son sforzato (et similia) per paura dei farisei» (*ibid.*, b. 3, fasc. 35). Le posizioni dottrinali che contraddistinsero Rangoni furono in linea con quelle circolanti nel movimento eterodosso modenese, con forti accenti anticlericali legati, come visto, all'identificazione del papa con l'Anticristo. Significativo a riguardo fu il tentativo di

Rangoni di commissionare ai pittori Girolamo Comi e Francesco Mignoni un quadro in cui si ritraevano «alcuni vescovi che dormivano et alcuni lupi che portavano via le loro pecore et alcuni vescovi che giocavano et alcuni capellani che lasciavano portar via le pecore dai lupi et alcune volpi vestite da frati che predicavano alli agnelli» (*ibid.*, b. 5, fasc. 5). Come molti altri eretici modenesi, Rangoni mostrò particolare vicinanza agli ugonotti francesi, coinvolti nelle dure contrapposizioni che si svolgevano Oltralpe: «Solo gli ugonoti – disse – sono veri christiani et evangelisti della verità christiana» (*ibid.*, b. 3, fasc. 35).

Le vicende giudiziarie del nobile emiliano furono lunghe e complesse: dopo il primo procedimento del 1546, negli anni Cinquanta fu il vescovo Egidio Foscarari a garantire protezione a Rangoni, evitandogli una convocazione romana. Nonostante l'abiura consegnata al vescovo, negli anni successivi Giovanni non volse a più miti consigli e attirò nuovamente su di sé l'azione del Sacro Tribunale. Nel 1563 venne aperto un ulteriore fascicolo che raccolse le prove di una colpevolezza ormai palese. Tre anni dopo, quando l'intera comunità eterodossa modenese stava per essere dispersa, i suoi principali esponenti – tra cui Rangoni – fuggirono. Nel giugno del 1566, pensando che Giovanni si fosse rifugiato a Sassuolo coperto dalla connivenza di Ercole Pio – feudatario estense di simpatie filoriformate –, i giudici diedero luogo a ricerche che non portarono a nulla. Rangoni doveva infatti già essere al sicuro a Sondrio, dove si spense nell'estate del 1567. Sul letto di morte, secondo la testimonianza resa dal prete valtellinese Pietro Martire Parravicino (lettera del 13 settembre 1567), Rangoni si confessò e si comunicò, sebbene su quella conversione si appuntassero da subito i sospetti di molti. Con quel ravvedimento, che cercava di porre rimedio alla scomunica fulminata dal Sant'Uffizio il 7 dicembre 1566 (TCD, ms. 1224, fol. 96), il nobile modenese sperava infatti di salvare l'integrità del proprio patrimonio, sottraendo alla confisca l'eredità destinata a figli e successori.

(M. Al Kalak)

Vedi anche

Archivi e serie documentarie: Dublino; Foscarari, Egidio; Fratelli modenesi; Modena; Sassuolo; Valtellina

Fonti

ASMo, *Inquisizione*, b. 2, fasc. 69; b. 3, fasc. 35; bb. 2-6, *passim*
ACDF, *S. O.*, *St. St.*, EE 1-a
TCD, ms. 1224

Bibliografia

Abbott 1900, Al Kalak 2008, Biondi 2008(h), Peyronel Rambaldi 1979, Rotondò 2008(a), Rotondò 2008(g), Tedeschi 2000(a), Trenti 2003

Rastrelli, Modesto v. *Becattini, Francesco*

Rategno, Bernardo (Bernardus Comensis, Bernardo da Como) - Inquisitore domenicano attivo nei primi anni del secolo XVI, fu autore di un noto manuale per inquisitori, la *Lucerna inquisitorum haereticae pravitatis*, e dell'opuscolo contro la stregoneria intitolato *Tractatus de strigiis*. Membro della Congregazione domenicana della Lombardia, Rategno per alcuni decenni fu impegnato come predicatore nel distretto di Como, prima di essere nominato inquisitore di Como il 20 maggio del 1505. Servì come inquisitore fino al 1510 e morì probabilmente poco dopo. Durante la sua breve carriera di inquisitore si conquistò la reputazione di spietato persecutore di streghe e compose ambedue le opere citate.

Nel *Tractatus*, Rategno definisce il termine *strix* (strega) e descrive le orrende trasgressioni della setta ereticale delle streghe, che presenta sostanzialmente come nuova e apparsa soltanto intorno alla metà del XIV secolo. La sua descrizione riecheggia i principali argomenti del *Malleus maleficarum*, anche se il famigerato trattato tedesco non viene mai menzionato esplicitamente. Secondo Rategno gli stregoni, maschi e (specialmente) femmine, rinunciano alla fede cristiana e si concedono anima e corpo al demonio. Danneggiano inoltre gli animali domestici, i raccolti e la salute di altre persone ricorrendo al *maleficium*, e impediscono anche la consumazione di rapporti sessuali legittimi. Con l'ausilio del diavolo le streghe vengono trasportate fisicamente alle loro riunioni sataniche dove copulano con i demoni e celebrano blasfemi riti ereticali. Basandosi sulle confessioni delle streghe condannate che egli interrogava di persona, sulla documentazione dei più antichi processi per stregoneria trovata nell'Archivio dell'Inquisizione di Como, e sulle testimonianze udite da altri inquisitori italiani della fine del XV secolo e dell'inizio del Cinquecento, Rategno sostiene che i terribili crimini delle streghe, come pure i loro sabba notturni, sono reali e non illusori (come era stato invece asserito nel *Canon Episcopi*). Il *Tractatus* termina con una breve descrizione delle procedure giudiziarie che dovrebbero essere seguite nella cause contro le streghe. Per quella specie di reato Rategno giustifica l'abbandono delle ordinarie misure precauzionali, a causa della loro eccezionale gravità. La procedura adeguata per i procedimenti contro le streghe e contro gli altri eretici è elaborata in modo più completo nell'altra opera di Rategno, la *Lucerna*. Il testo è composto di lemmi che riguardano l'Inquisizione e i processi inquisitoriali disposti in ordine alfabetico da «Abiuratio» fino a «Vicarius». Anche se tale metodo espositivo era stato usato in precedenza nei manuali inquisitoriali spagnoli, la *Lucerna* fu la prima opera italiana ad offrire risposte organizzate alfabeticamente a domande specifiche riguardanti la procedura inquisitoriale. Dopo la sua pubblicazione, la struttura per lemmi organizzati in ordine alfabetico venne adottata da altri autori italiani di manuali inquisitoriali, come il frate domenicano Umberto Locati.

Sia la *Lucerna* che il *Tractatus* circolarono inizialmente in forma manoscritta per essere poi pubblicati a Milano nel 1566, molti decenni dopo la morte di Rategno. Ma anche prima della pubblicazione, alcune parti della *Lucerna*, che riflettevano ancora le procedure inquisitoriali della fine del XV e dell'inizio del XVI secolo, apparivano chiaramente obsolete. Tuttavia, i giuristi e gli inquisitori italiani continuarono a consultare la *Lucerna* anche nel corso del XVI secolo. Nel 1578 il noto giurista spagnolo Francisco Peña citò la *Lucerna* insieme ad altre autorità teologiche e giuridiche nel suo commentario al *Directorium inquisitorum* di Nicolau Eymerich. Sei anni dopo, Peña stesso curò una nuova edizione commentata della *Lucerna* e del *Tractatus*, basata sui manoscritti custoditi presso il Sant'Uffizio a Roma. Nelle note alla *Lucerna* egli aggiornò i lemmi di Rategno, riportandovi alcune delle modifiche procedurali avvenute dopo l'istituzione dell'Inquisizione romana nel 1542. L'edizione della *Lucerna* e del *Tractatus* di Rategno curata da Peña (Roma, 1584) fu ripubblicata a Venezia nel 1596.

(T. Herzig)

Vedi anche

Canon Episcopi; Como; Locati, Umberto; *Malleus maleficarum*; Manuali per inquisitori; Peña, Francisco; Sabba; Stregoneria, Italia

Bibliografia

Abbiati-Agnoletto-Lazzati 1984, *Bibliotheca lamiarum* 1994, Errera 2000, Herzig 2006(b), Prosperi 1996, Rategno 1584, Tavuzzi 2007

Ratzinger, Joseph Alois *v.* Benedetto XVI, papa

Raynal, Guillaume-Thomas-François v. *Illuminismo*; *Illuminismo, Spagna*

Razza - La fonte principale sul tema nei documenti dell'ACDF è costituita dalla busta speciale che conserva la documentazione relativa al razzismo, al naturalismo, al totalitarismo e al comunismo (*S. O.*, 3373/34 [*R. V.* 1934, n. 29], *Germaniae de razzismo, naturalismo, totalitarismo, comunismo damnandis vel non, per solemnem actum pontificium*). Numerose altre indicazioni possono essere ricavate da altre posizioni archivistiche, come quelle relative alla condanna del volume di Giulio Cogni *Il razzismo*, alle condanne dei testi di Alfred Rosenberg e di Ernst Bergmann, all'eugenetica, che in questa voce non verranno trattate. Nell'archivio è presente anche una posizione intitolata alla rivista «La difesa della razza» (*S. O.*, 284/38i [*C. L.*] – *Difesa della razza*, feria IV 25 gennaio 1939; ricollocata in *C. L.* 1938), ma è priva di documentazione. Tale documentazione o non fu mai prodotta o andò perduta o venne scartata per ragioni non meglio specificate. È probabile che l'apertura alla consultazione delle carte relative al periodo successivo al febbraio 1939 presenti delle novità sul tema in questione. L'analisi della posizione assunta nei confronti della razza e del razzismo non può quindi essere completa, ma si basa essenzialmente sulla fonte citata, assieme a un breve riferimento alla documentazione proveniente da un altro fondo.

L'origine della trattazione da parte del Sant'Uffizio dei nodi del razzismo e di altri temi connessi risale, come si evince dai documenti, all'iniziativa di Alois Hudal, rettore del Collegio di Santa Maria dell'Anima. Mentre trascorreva le vacanze estive del 1934 in Germania e Austria, Hudal aveva trovato il modo di studiare gli sviluppi di quella che considerava la 'moderna' dottrina della razza e del sangue. Su tale questione egli forniva una relazione al segretario della Congregazione del Sant'Uffizio in una lettera del 7 ottobre 1934. La diffusione della dottrina sulla razza era ritenuta da Hudal assai pericolosa per tutta la vita intellettuale, soprattutto perché essa aveva fatto sorgere quasi una nuova cultura e una nuova religione. La maggiore preoccupazione di Hudal sembrava riguardare l'influenza sulla gioventù di teorie e pubblicazioni sulla religione e sulle caratteristiche della razza nordica: dall'estensione delle qualità della razza e del sangue dalla dimensione fisica alla sfera spirituale e religiosa derivavano una serie di principi sulla razza ariana contrari alla dottrina e alla fede cattolica. Gli esempi indicati erano sostanzialmente relativi alle conseguenze della nuova religione nordica ariana fondata sulla razza: la mancanza della nozione di peccato originale, di redenzione e di ogni forma di morale ascetica, l'assenza di conflitto tra corpo e anima, una visione panteistica e naturale della religione, l'esaltazione del concetto eroico della vita terrestre. I punti individuati da Hudal, secondo la sua visione, non solamente rovesciavano i fondamenti della religione cristiana, ma rappresentavano un pericolo maggiore in quanto propagandati in un'epoca di estremo nazionalismo e nell'era dello Stato totalitario. In tal modo venivano evidenziate quelle che, a suo parere, costituivano le tre eresie moderne: la teoria della razza e del sangue (in questa accezione e formulazione tedesca), il totalitarismo e il nazionalismo estremo. Una simile forma di religione equivaleva a resuscitare il paganesimo tramite la deificazione del sangue e della razza. In conclusione, Hudal sosteneva che la condanna dei libri degli ideologi Rosenberg e Bergmann non era sufficiente e proponeva invece una condanna solenne tramite un'enciclica o un nuovo sillabo.

Il 25 ottobre 1934 Pio XI ascoltata la relazione, si dichiarava favorevole alla proposta di esaminare la questione, ordinando di accordarsi con la Compagnia di Gesù, tramite il generale, per designare delle persone competenti che potessero espletare tale incarico. La scelta cadde su Franz Hürt, professore di Teologia morale, e sui collaboratori Johann Baptist Rabenek e, a quanto risulta dalla documentazione, Louis Chagnon. Da questa commissione il 17 marzo 1935 venne prodotto il primo voto (*Votum A*) che aveva appunto per oggetto la diffusione di una nuova *Weltanschauung* (tradotta come *contemplatio naturae rerumque humanorum*) fondata sulla qualità del sangue (*Blut*) e sulla costituzione innata della *Rasse* dei diversi popoli (resa come *typica forma gentium*). Il primato del sangue e della razza erano individuati come i principi da criticare in quanto tali. È importante sottolineare il fatto che l'esame delle proposizioni e il riassunto delle tesi di questa nuova visione del mondo espletati dalla commissione evidenziava le principali affermazioni del razzismo tedesco secondo le correnti più estreme: la divisione dei popoli in razze (termine reso anche con *gentes typicae* o più semplicemente con *gens*), che si differenziano per le caratteristiche specifiche del sangue, del corpo e dell'anima trasmesse ereditariamente. Le conseguenze che ne derivavano erano l'inesistenza di una natura uguale per tutti gli uomini e l'affermazione di una loro naturale disuguaglianza; la superiorità della razza ariana e, in particolare, della sua parte settentrionale o nordica (*gens arica* per *arische Rasse*), per natura destinata al dominio e, quindi, naturalmente finalizzata alla propria elevazione tramite la selezione naturale e la legge del più forte, incarnata nell'esemplare del perfetto tipo eroico; la condanna della mescolanza del sangue (*sanguinis permixtio*) come crimine orrendo che conduce alla corruzione del sangue stesso e della razza ariana; il disprezzo per la procreazione di prole con difetti ereditari; il fondamento di tutta la vita sociale, politica, economica, culturale e dell'educazione giovanile posto nel principio supremo della legge del sangue e della razza (*aestimatio sanguinis ac gentis*), nella religione della razza (*religio ad gentem et sanguinem*) che conduce alla creazione dello Stato totalitario razziale (*Rasse-Staat*). Da tale punto di vista, il fine statuale risiede nella *res publica* solo nella misura in cui sorge dal vincolo, dall'istinto e dallo spirito di una comunanza di sangue e di razza: da qui il rifiuto di principi di carattere universale e l'affermazione della dittatura (*ducatus monarchicus*) come unica forma possibile di governo, che prevede l'obbedienza assoluta al duce e la sottomissione totale alla pubblica autorità in conformità all'assioma della *rei publicae totalis*. Questi i punti principali della *völkische Weltanschauung* (*naturae rerumque omnium consideratio gentilitia*).

La censura di queste tesi si muoveva essenzialmente sulla linea della confutazione della teoria razzista dal punto di vista biologico, logico e teologico. I membri della commissione affermavano che la negazione della sostanziale uguaglianza degli esseri umani era avanzata in maniera assiomatica, arbitraria e aprioristica, senza portare, a conferma di tale tesi, veri e propri fatti biologici. Venivano inoltre rilevate le numerose contraddizioni del razzismo di questo tipo: l'ammissione di un'origine unica e indivisa del genere umano, l'immutabilità della natura del sangue e della razza, la considerazione della legge dell'evoluzione ecc. Le diverse tesi venivano qualificate come contrarie alla *recta ratio* e alla verità cristiana (per la dipendenza dell'anima dal corpo e dalla materia, per il primato delle razze ariane nordiche, per la differenza delle razze, per il fondamento della religione sulla legge del sangue e della razza, ecc.). Due punti, in particolare, meritano di essere sottolineati: la questione del meticciato e quella della sterilizzazione. La commissione affrontava il tema della commistione del sangue con le seguenti parole: «Sane rationes esse possunt et haud raro sunt, cur connubium et sanguinis permixtio inter personas indolis gentiliciae diversae dissuaderi, immo prohiberi debeat; sed talis prohibitionis ratio non est ipsa suprema naturae lex de generositate sanguinis et indole gentis non permiscenda; quae lex omnino non exsistit («Possono esservi delle legittime motivazioni e non di rado esistono, perché l'unione e la mescolanza di sangue tra persone di diversa costituzione razziale debba essere dissuasa o piuttosto proibita; ma la ragione di una tale proibizione non è quella stessa suprema legge di natura per cui non si deve sconvolgere la buona qualità del sangue e la costituzione della razza; questa legge non esiste affatto», 17 marzo 1935, *Votum A*, p. 21). D'altro canto, il voto richiamava le posizioni già assunte sul tema della sterilizzazione, sostenendo che dovevano condannarsi anche i postulati eugenetici della sterilizzazione e della negazione del matrimonio fertile per coloro che, pur essendo capaci di contrarre matrimonio, non possono generare una prole sana e forte. Si richiamava a que-

sto proposito la condanna della sterilizzazione nell'enciclica *Casti connubii* (1930), ripresa nel decreto del Sant'Uffizio del 18 marzo 1931, nell'allocuzione del papa del 24 dicembre 1933 e nella nota pubblicata dall'«Osservatore Romano» del 9-10 luglio 1934.

La commissione produsse anche un secondo voto (*Votum B*), più lungo del precedente, che fu giudicato poco chiaro (3373/34, *Nazionalismo, razzismo, stato totalitario. Relazione, voto ed elenco di proposizioni erronee formulate dai Reverendissimi Padri Professori Francesco Hürt, G. Batt. Rabeneck e Luigi Chagnon S. J., per incarico speciale*). Il *Votum B* (luglio 1935) riproduceva le posizioni già affermate nella prima versione, aggiungendo tuttavia, nell'elenco delle proposizioni da esaminare e da condannare, una distinzione e una classificazione di diverse forme di nazionalismo: *idolatricus*, *immoderatus* (la sottomissione di Dio alla nazione), espresso nell'espansionismo, nel militarismo, nel fanatismo nazionale. A proposito della razza, inoltre, si preferiva utilizzare il termine *stirps*, di modo che si faceva esplicitamente riferimento allo *stirpis cultus*, alla propagazione e alla conservazione della stirpe come bene supremo, al diritto assoluto *ad statum Stirpeum*, a una *respublica stirpeo-nationalis* ecc. Il concetto di stirpe o di razza anche in questo secondo documento veniva avvicinato a quello di Stato totalitario e totalitarismo (*totalismus*). Le fonti delle proposizioni esaminate e censurate erano indicate nelle *Notae ad Votum A et B*: eccetto pochi casi, si trattava di citazioni tratte tutte dal *Mein Kampf* di Adolf Hitler. Per quanto riguarda il termine razza, si precisava che non esisteva una definizione autentica e accettata da tutti, nonostante non vi fossero differenze rilevanti tra i vari autori, e si riportavano quindi le definizioni (tradotte poi nel luglio 1936 anche in italiano) di Egon Eickstedt («Eine Menschenrasse ist eine Gruppe von Individuen, die eine kennzeichenende Vereinigung von normalen und erblichen Körpermerkmalen mit beschränkter Schwankungsbreite aufweist»: «Una razza umana è un gruppo di individui, i quali mostrano tutti la stessa combinazione di note caratteristiche normali e per eredità trasmesse con variazioni limitate», Eickstedt 1934: 10) e di Hans Günther («Eine Rasse stellt sich dar in einer Menschengruppe, die sich durch ihr eignende Vereinigung körperlicher Merkmale und seelischer Eigenschaften von jeder andern in solcher Weise zusammengefassten Menschengruppe unterscheidet und immer wieder nur Ihresgleichen zeugt»: «Una razza è raffigurata da un gruppo di uomini il quale si distingue per la combinazione di caratteristiche corporali e qualità spirituali, che in esso si trovano da ciascun altro gruppo di uomini nella stessa maniera formato e produce sempre uomini dello stesso genere», Günther 1929: 36).

Il 2 maggio 1935, ascoltata la relazione, Pio XI disponeva un primo esame da parte del Sant'Uffizio, indicando la necessità di fornire alle proposizioni un tono generale e, a quanto risulta da alcune note manoscritte, di interrogare i vescovi tedeschi circa l'opportunità di una eventuale presa di posizione ufficiale. La documentazione disponibile sembra indicare che i risultati del primo esame delle proposizioni con i due voti e le note furono trasmessi nel luglio 1935. Il 20 aprile 1936 la consulta prese in esame lo studio dei gesuiti guidati da Hürt, dichiarando la necessità di un'analisi ulteriore. A questo risultato si giunse attraverso i voti dei consultori Martin Stanislas Gillet, dei frati predicatori, Ernesto Ruffini e Domenico Tardini. Gillet propose una diversa classificazione degli errori da condannare: essi derivavano da due errori principali, la deificazione dello Stato e l'assorbimento dell'individuo da parte di esso, e potevano essere ricompresi sotto la definizione generale di 'modernismo sociale'. I due errori principali erano animati da uno spirito pagano (la nuova religione dello Stato che sostituisce gli idoli e gli dei pagani, si chiami nazionalismo, comunismo, totalitarismo o razzismo), antireligioso, anticattolico e materialista. In tal modo, non essendo secondo Gillet necessario attribuire un nome agli errori nel momento della condanna (in quanto tutti avrebbero riconosciuto i caratteri indicati), il razzismo veniva in un certo senso a essere inglobato sotto questa definizione generale e a perdere la propria specificità. In una direzione analoga, quanto al razzismo, anche se più articolata, si mosse Ruffini: l'eresia dei nostri tempi è costituita dall'ultranazionalismo e coinvolge tutti i popoli, compresi quelli cattolici, e alcuni sacerdoti e religiosi. La condanna di tale errore è necessaria, ma la relazione del gruppo dei gesuiti, secondo Ruffini, risultava imprecisa; l'elenco delle proposizioni troppo dettagliato e minuzioso, con la combinazione di punti contrari alla fede cattolica e di altri discutibili. Per questo egli proponeva una distinzione tra i concetti di nazione e di Stato: la nazione viene definita in base a criteri di tipo etnico, linguistico, geografico e storico e vi fanno riferimento l'ipernazionalismo e il concetto esagerato di stirpe o di razza; lo Stato è l'autorità politica suprema e ad esso si riferisce il totalitarismo. Ruffini formulava il parere che la condanna fosse ristretta solamente ai principi fondamentali e contrari alla dottrina cattolica indicando, tra gli errori sul concetto di stirpe, l'estensione dell'influenza della razza alla dimensione spirituale e morale, la necessità della tutela della stirpe e della nazione con qualunque mezzo ritenuto efficace (e quindi da considerarsi legittimo e doveroso), il fine ultimo dell'educazione posto nello sviluppo del corpo dei giovani e nell'amore della stirpe e della nazione. Era anche auspicabile, scrisse, un'introduzione dottrinale all'elenco delle proposizioni da condannare. Tardini riteneva condannabili le dottrine che andavano sotto il nome di nazionalismo, totalitarismo e razzismo, in quanto errori gravissimi che, sulla base di principi più o meno materialistici (la razza e il sangue, per esempio), si sviluppano verso la coartazione della libertà individuale, la profanazione della santità della famiglia, la rovina dell'educazione giovanile, ecc. Il pericolo di tali errori era appunto nell'attrazione che avevano presso la gioventù, perché venivano presentati sotto le vesti apparenti della patria e della gloria individuale e nazionale. A suo parere, la Chiesa romana non poteva rimanere silenziosa, ma la condanna doveva avere una natura dottrinale e pastorale, non essere intesa come un gesto di carattere politico; pertanto, per evitare di fornire l'impressione di colpire solo un movimento o un regime politico per salvarne un altro, bisognava includere nella condanna anche il comunismo assieme all'ipernazionalismo, dati i presunti punti in comune. Tardini in sostanza proponeva di seguire gli esempi del passato (la condanna del liberalismo da parte di Pio IX, e quella del modernismo da parte di Pio X), fornendo alla condanna la solennità di una presa di posizione definitiva della Chiesa cattolica verso il nazismo, definito eresia del tempo presente; pertanto, riteneva opportuna l'emanazione di un doppio documento: il primo, di carattere positivo, consistente in un'enciclica del papa; il secondo, di carattere negativo, in un decreto del Sant'Uffizio su alcune proposizioni principali, da compilarsi in modo chiaro, preciso e conciso, non assimilabile a quello del gruppo dei gesuiti.

I rilievi formulati dalla consulta condussero al decreto del 29 aprile 1936, con cui fu nominata una commissione che aveva il compito di estendere lo studio anche al comunismo e di preparare un documento suddiviso in due parti: la prima contenente gli errori e l'esposizione della corrispondente dottrina cattolica, la seconda l'elenco delle proposizioni da condannare. Questa commissione era composta dall'assessore monsignor Ruffini, dai monsignori Tardini, Perugini e Pietro Parente e dai padri Gillet, domenicano, e Chagnon, Herman, Hürt e Joseph Ledit, gesuiti. Essa si riunì quattro volte nel mese di maggio (il 5, 19, 26 e 30) e tre nel mese di giugno (il 1, 16 e 30). I risultati dei lavori furono la proposta del testo di decreto e dell'elenco delle proposizioni da condannare. In proposito fu elaborato un duplice schema, uno contenente alcune proposizioni, l'altro le applicazioni delle proposizioni. In un sommario erano poi raccolti i testi relativi a ciascuna proposizione da condannare, mentre gli allegati contenevano il voto e l'elenco delle proposizioni alla base dei lavori della commissione, alcune definizioni preliminari di Gillet, la raccolta dei testi sul razzismo, il voto di Ledit sul comunismo e la raccolta dei testi sul fascismo. La parte compilata da Gillet conteneva una definizione del razzismo che veniva qualificato come dottrina fondata sulla nozione

unicamente materiale di individuo, patria e nazione: tutto veniva spiegato con il sangue e il fine dello Stato era quello di mantenere la purezza del sangue e favorire il perfezionamento della razza nell'interesse comune. Il razzismo era inteso come un'eresia sociale basata sul principio del sangue. Nella classificazione delle proposizioni secondo il duplice schema (proposizioni e applicazioni), a proposito del falso culto della stirpe si ripetevano le condanne viste in precedenza e si riaffermava il rifiuto del meticciato (non su base biologica) citando esplicitamente l'unione tra ariani e semiti. Nella successiva formulazione delle proposizioni da condannare, riassunta nel luglio 1936, era esclusa la questione del rifiuto del meticciato, coerentemente con la linea intrapresa e si elencavano come erronee la differenza irriducibile delle razze umane tra di loro, l'esaltazione della forza della stirpe e della purezza del sangue, l'uso di qualsiasi mezzo per tali finalità, compresi la sterilizzazione e l'aborto procurato; la base materiale delle qualità spirituali e morali; il fine dell'educazione nella cura del corpo e nell'amore della propria stirpe e la sottomissione della religione cristiana al culto della stirpe con tutte le sue caratteristiche; l'istinto della stirpe come fonte suprema del sistema giuridico e la selezione naturale e la legge del più forte come principi alla base della politica. La proposta del testo del decreto e l'elenco delle proposizioni erano strutturati nel seguente modo: presentazione dei principi generali della vera dottrina cattolica su Dio, l'uomo come singolo, e sulla famiglia, lo Stato, la Chiesa cattolico-romana e la società umana; applicazione di questa dottrina alla razza, alla stirpe, alla nazione, ecc.; esposizione degli errori di razzismo, ipernazionalismo, comunismo e totalitarismo, e l'elenco delle proposizioni. Nella parte dedicata all'applicazione dei principi, la stirpe era equiparata alla razza e si affermava molto chiaramente l'accettazione di tali concetti e nozioni: non è contrario alla retta ragione, si legge, il culto della stirpe, ossia stimare coloro che appartengono alla stessa stirpe, perfezionare, coltivare e sviluppare le qualità positive delle diverse stirpi, acquisire consapevolezza degli elementi comuni alle stirpi e al sangue, preservarli, esaltare e celebrare la propria stirpe. Tuttavia, tale *aestimatio stirpis*, questo amore e questo culto devono essere mantenuti entro i giusti limiti e non offendere le verità cattoliche esposte, che provengono dalla retta ragione e dalla rivelazione divina. Il razzismo come principio assoluto, esagerato, deve essere condannato, in quanto la stirpe (ovvero la razza) non è il bene supremo, una parte essenziale della natura, ma solo una sua aggiunta accidentale, sottomessa alla natura stessa. Da questa posizione deriva il primato dell'anima sul corpo, l'affermazione dell'unità del genere umano, la negazione della gerarchia delle stirpi, l'applicazione delle leggi di giustizia e di carità verso tutte le stirpi, senza escludere quella semitica. Sul meticciato, infine, si riaffermava la posizione che la mescolanza delle stirpi non deve essere ritenuta un male supremo, che deve essere vietata in alcuni casi, e che spesso si deve dissuadere dalle unioni miste, ma in ragione di circostanze particolari. L'intera questione fu ripresa nell'aprile e nel maggio 1937: nel corso di tre adunanze proseguì l'esame delle proposizioni sul razzismo, perché, dopo il decreto del marzo 1937 e le encicliche sul nazismo (*Mit brennender Sorge*) e sul comunismo (*Divini Redemptoris*), da una parte si sosteneva che in Germania non sussistevano più le condizioni che imponevano la loro proibizione, dall'altra si rilevava che la situazione tedesca non destava più le passate preoccupazioni.

Alcuni punti di tutta la trattazione del problema della razza meritano di essere sottolineati, primo fra tutti il costante riferimento, sia del gruppo dei gesuiti, sia della commissione, sia del Sant'Uffizio, alla dottrina razzista tedesca nella sua forma biologista. Il razzismo era identificato con il razzismo tedesco; il concetto di razza era accettato, ma in una versione che negava il suo primato in senso biologico e ne affermava una caratterizzazione in senso spiritualista (da qui probabilmente la sua traduzione con il termine stirpe). Era accettato il rifiuto del meticciato, in nome di motivazioni spirituali, contingenti e religiose, ma non in nome del principio della intangibilità e della purezza della razza e del sangue. Netta era la condanna del razzismo tedesco, ma effettuata in nome di una distinzione tra un razzismo 'esagerato' e un razzismo 'moderato' (quest'ultima definizione è implicita): la condanna del razzismo esagerato apriva le porte all'accettazione di una forma di razzismo compatibile con la dottrina cattolica (come già alcune correnti del razzismo fascista proponevano in una versione spiritualistica e non biologista). All'interno di questa compatibilità poteva resistere la tradizionale posizione assunta dalla Chiesa romana rispetto agli ebrei: la negazione del divieto delle unioni miste e l'applicazione della giustizia e della carità verso la 'stirpe semitica' non implicavano affatto la condanna dell'antisemitismo in quanto tale, tanto meno la condanna delle posizioni antisemite, da un punto di vista religioso, proprie del cristianesimo, e del cattolicesimo in particolare. Tali considerazioni sono confermate dalle posizioni assunte da Hudal, Hürt e Mariano Cordovani rispetto alla teoria razzista di Cogni. Il riferimento al frate predicatore Cordovani è giustificato dall'esistenza di un documento, proveniente dall'ASV, intitolato *Le questioni della stirpe* e presentato a Pio XI, assieme a un altro di argomento politico, il 19 luglio 1938 (*Affari Ecclesiastici Straordinari*, *Italia*, posizione 1054, fasc. 739, 1938-1939, ff. 26-81). In questo testo, pur con variazioni e limitazioni riguardanti l'accettazione del rifiuto del meticciato, è possibile rinvenire le stesse posizioni emerse nella trattazione della razza nei documenti del Sant'Uffizio (che non portarono ad alcun sillabo per la morte di Pio XI e l'ostilità dell'ex nunzio in Germania Eugenio Pacelli, papa con il nome di Pio XII, a una condanna generale). Questa visione era quella che consentiva a padre Cordovani l'esposizione delle tesi antisemite della tradizione cattolica (l'accusa di deicidio e di tradimento della missione affidata da Dio al popolo ebraico), pur nel sostanziale rifiuto di un antisemitismo razziale.

(T. Dell'Era)

Vedi anche

Antigiudaismo, antisemitismo; Bioetica; Cogni, Giulio; Darwin, Charles R., e darwinismo; Hudal, Alois; Modernismo; Nazismo; Pio XI, papa; Pio XII, papa; *Sillabo degli errori*

Fonti

ACDF, *S. O.*, 3373/34 [*R. V.* 1934, n. 29]

ASV, *Affari Ecclesiastici Straordinari*, *Italia*, posizione 1054, fasc. 739, 1938-1939, ff. 26-81

Bibliografia

Burkard 2005, Eickstedt 1934, Günther 1929, Wolf 2008

Razzi, Serafino - Nato nel 1531 a Rocca San Casciano nella Romagna fiorentina da ser Populano da Marradi, podestà in quella località, Serafino ebbe al battesimo il nome di Giovanni. Era il secondogenito di una famiglia i cui componenti scelsero in buon numero la vita religiosa: il fratello maggiore divenne camaldolese assumendo il nome di don Silvano, una sorella fece la professione nel monastero di Santa Caterina di Firenze e anche una nipote divenne monaca. Stabilitosi con la famiglia a Firenze, nel 1549 entrò come novizio nel convento domenicano di San Marco, dove i frati avevano ripreso la loro regolare attività dopo la cacciata a opera di Cosimo I de' Medici avvenuta nel 1545. Nel 1551 Razzi ricevette gli ordini minori e l'anno successivo il diaconato. Lasciò così il noviziato e fu affidato per la cura e l'istruzione a fra' Vincenzo Ercolani, poi vescovo di Sarno, Imola e Perugia. Nel 1556 venne ordinato sacerdote e compì ancora un triennio di studi in Teologia presso Santa Maria Novella di Firenze. La sua attitudine allo studio e alla scrittura si manifestò ben presto e fra' Serafino seppe conciliare una intensa attività all'interno dell'Ordine con la produzione di opere di diversa natura. Nel 1565 fu nominato compagno del padre provinciale Vincenzo Ercolani nella visita dei

conventi e più tardi accompagnò anche il maestro generale, ricavando da quei viaggi materiali e documenti per la composizione delle sue opere storiche. Fu priore in diversi conventi della Toscana e dell'Umbria. Venne inviato in Abruzzo per portare i conventi di quella regione all'osservanza regolare. Nel 1582 divenne priore di Perugia e più tardi maestro di Teologia e reggente dello Studio di quella città. Nel 1588 fu nominato vicario generale della Congregazione Dalmata dell'Ordine e per alcuni mesi resse come vicario capitolare la diocesi di Ragusa (Dubrovnik) vacante. Questi incarichi istituzionali all'interno dell'Ordine non esaurirono la sua attività pastorale, che si espresse soprattutto nella predicazione. Egli condivise con molti confratelli la venerazione per Girolamo Savonarola e per la mistica domenicana Caterina de' Ricci, religiosa a San Vincenzo di Prato. La sua produzione letteraria assomma a oltre un centinaio di scritti, molti dei quali inediti. Egli si dedicò dapprima alla traduzione di testi mistici domenicani, come *La vita et institutioni del sublime et illuminato Teologo Giovanni Taulero*, stampata dai Giunti nel 1568 e offerta alla principessa Giovanna d'Austria Medici, poi a testi di carattere pastorale, come il *Rosario […] in ottava rima con alcune annotazioni in prosa* (1574) e i *Cento Casi di Coscienza* (1578). La sua predilezione andava però agli studi storici e agiografici. Durante la sua esperienza dalmata compose una importante *Storia di Raugia* e una *Narrazione degli Arcivescovi di Raugia*; mentre visitava i conventi dell'Ordine tenne un *Diario di viaggio* che dava conto delle sue ricerche storico-documentarie. Tra le opere più note vi furono le *Vite dei santi e beati domenicani*, stampate una prima volta a Firenze nel 1577 e una seconda volta, con aggiunte, nel 1588, e inoltre la *Historia degli uomini illustri così nelle prelature come nelle dottrine del Sacro Ordine dei Predicatori* (Lucca 1596). Gli scritti in cui traspare maggiormente la formazione savonaroliana sono tuttavia la *Vita di Santa Caterina de' Ricci*, composta tra il 1592 e il 1594, e la *Vita di Girolamo Savonarola* (1599), che non poté essere stampata per il divieto del pontefice Clemente VIII che addusse a pretesto l'uso strumentale che i protestanti avrebbero potuto fare del testo. Razzi si segnalò inoltre per la produzione di *Laudi spirituali* che furono musicate e per la composizione di rime agiografiche destinate specialmente ai monasteri femminili. Negli ultimi anni di vita fu priore a San Marco di Firenze, dove morì l'8 agosto 1611.

(G. Zarri)

Vedi anche
Domenicani, Italia; Savonarolismo

Bibliografia
Lauda spirituale 2001, Quétif-Échard, Razzi 1965, Razzi 1971

Rebiba, Scipione - Scipione (Scipio) Rebiba nacque a San Marco d'Alunzio (Messina) nel 1504 e morì a Roma il 23 luglio del 1577. Compì gli studi a Palermo, dove ottenne il canonicato di Santa Maria dei Miracoli. Giunto a Roma, entrò a far parte della famiglia del cardinale Gian Pietro Carafa. Il 16 marzo del 1541 fu nominato vescovo ausiliare di Chieti e vescovo titolare di Amicle (nel Peloponneso). Protonotario apostolico e poi vicario di Carafa nell'arcivescovato di Napoli, il 12 ottobre del 1551 gli fu conferito il titolo di vescovo della diocesi di Mottola, in Puglia. Creato cardinale nel Concistoro del 20 dicembre 1555, con il titolo di Santa Pudenziana, fu ordinato arcivescovo di Pisa nel 1566, incarico lasciato nel 1573 per subentrare nella diocesi di Albano e infine, nel 1574, in quella di Sabina e Poggio Mirteto, di cui restò titolare sino alla morte.

L'impegno e la durezza dimostrati nella repressione dei circoli valdesiani durante la permanenza a Napoli gli valsero la nomina, il 30 maggio del 1553, di delegato della «SS. Inquisitione di Napoli a Roma», il primo nella storia del Regno. Come scrisse il biografo di Paolo IV Antonio Caracciolo, «giovò tanto il valore et zelo del vescovo di Motola, vicario di Napoli, che spesso si mandavano le barcate di carcerati per l'Inquisitione di Napoli a Roma» (Amabile 1892: I, pp. 214-215). Con l'elezione di Paolo IV, aumentarono le responsabilità di Rebiba che fu chiamato a rivestire importanti incarichi, tra cui il governatorato di Roma, la supervisione della Dataria e la legazione pontificia presso le corti imperiale e spagnola. Crebbe anche il suo ruolo in seno al Sant'Uffizio, dove fece valere l'esperienza acquisita sul campo, orientando la Congregazione in direzione di un sempre maggiore controllo dei focolai riformatori. La severità nella repressione contribuì ad accrescere il prestigio personale, in particolare in occasione del primo processo istruito contro il cardinale Giovanni Morone, in cui si dimostrò di un'inflessibilità pari solo a quella di Carafa. Dopo l'elevazione alla dignità cardinalizia, Rebiba sembrava avviato a rivestire una posizione di rilievo nella Curia e nel Sant'Uffizio, quando le sue fortune conobbero una brusca battuta d'arresto con la morte di Paolo IV (1559). Gli scandali seguiti alla scomparsa di Carafa intaccarono la sua reputazione. Coinvolto nel processo istruito contro il cardinale Carlo Carafa per l'assassinio della duchessa di Paliano, mancò poco che non finisse sulla forca, al pari degli altri imputati.

Uscito indenne dalla vicenda giudiziaria, grazie all'intervento di Michele Ghislieri, fu presto reintegrato nell'amministrazione della Chiesa. Durante gli anni di Pio V fece parte della commissione ristretta preposta dal pontefice alla direzione della Congregazione del Sant'Uffizio, dove ebbe modo di svolgere il ruolo di intransigente difensore dell'ortodossia, meritandosi, per i servigi resi, la nomina a inquisitore maggiore sotto il pontificato di Gregorio XIII. Nel periodo in cui fu *praesidens* della Congregazione, Rebiba ebbe modo di occuparsi anche di numerosi casi di stregoneria diabolica. Rispetto all'intransigenza dimostrata verso gli eretici (per esempio nel processo contro Pietro Carnesecchi, conclusosi con la condanna al rogo del protonotario apostolico, 1567), il cardinale inquisitore mantenne in materia di stregoneria un atteggiamento prudente e sostanzialmente orientato a verificare le prove delle accuse rivolte alle presunte streghe. Già nel 1568 era intervenuto per censurare l'operato dell'inquisitore pavese, il frate domenicano Pietro Solero da Quinzano, zelante persecutore di streghe e stregoni. Emblematiche della linea ispirata a estrema cautela e scetticismo adottata da Rebiba sono le obiezioni mosse al frate in merito al modo in cui aveva istruito il processo contro il mercante pavese Antonio Migliavacca: «Questi signori miei – scrisse – sono restati molto scandalizzati di detto processo, e gli è parso che si sia dato a' testimoni esaminati più fede di quello che conveneva, attenta maximamente la qualità loro [...], e l'interessi ch'havevano con il Miliavacha; oltrache, la maggior parte delle cose che dicono sono frivole, et anco poco pertinenti alla eresia, et in quella che potevano toccarla poco verosimili; sono stati interrogati di mal modo et con interrogatori suggestivi; et il metter prigione quel testimonio et fare alli altri precetti penali pecuniari in simil caso non è stato laudato, et in somma non si è proceduto con quella saldezza e gravità che conviene a tanto Tribunale» (cit. in Rota 1907: 27). Tralasciando la reprimenda per il pessimo operato dei fiscali e del consultore di Quinzano, viene delineandosi un nuovo orientamento nel modo di procedere dell'Inquisizione nei casi di negromanzia e di stregoneria: la ricerca di prove legittime *ad capturam pro haeresi* e la non ingerenza degli inquisitori in quei reati che *non sapiant manifestam heresim*.

Il mutamento di indirizzo impresso dal cardinale inquisitore nei processi contro le streghe si manifestò ancor più compiutamente nel 1569, in occasione di una vicenda giudiziaria che lo vide entrare in contrasto, per motivi d'ordine procedurale, con il cardinale arcivescovo di Milano, Carlo Borromeo. Il potente nipote di Pio IV, tra i più rigorosi esecutori dei dettami tridentini, e campione della lotta per l'estirpazione delle superstizioni popolari, aveva portato dinanzi al suo tribunale cinque donne di Lecco, con l'accusa di stregoneria diabolica. Sottratte alla giurisdizione dell'inquisitore milanese di Santa Maria delle Grazie, le

cinque imputate sembravano destinate alla pena capitale quando, anche per la pressione esercitata da influenti esponenti del Senato, si ebbe l'intervento della Congregazione del Sant'Uffizio, nella persona di Rebiba. Anche in questa occasione il cardinale di Pisa fu inflessibile nell'imporre dall'alto le linee guida del nuovo orientamento. Pur deferente, in ossequio all'autorevolezza del personaggio, la sua determinazione non fu minore di quella mostrata con l'inquisitore pavese. In una lettera inviata a Milano, nel marzo del 1569, Rebiba fece esplicita richiesta a Borromeo di ricercare il *corpus delicti*, in assenza del quale non si sarebbe dovuto in alcun modo procedere contro le imputate. Nello sviluppo della vicenda e nelle divergenze che insorsero tra Rebiba e Borromeo alcuni studiosi hanno individuato un svolta decisiva nell'atteggiamento del Sant'Uffizio in materia di stregoneria diabolica, che avrebbe in seguito portato alla stesura dell'*Instructio pro formandis processibus in causis strigum et maleficiorum* (Prosperi 1996: 374-375). Il cardinale di Pisa anche in seguito continuò ad adoperarsi per l'applicazione della nuova linea, come testimonia il processo istruito a Sermoneta, nel Lazio meridionale, nel 1575, contro sei donne accusate di stregoneria e di infanticidio. Sebbene il processo, svoltosi sotto lo stretto controllo di Roma, si concludesse con la condanna al carcere perpetuo, Rebiba non mancò di ribadire i principi basilari cui avrebbero dovuto attenersi gli inquisitori nell'istruire i processi per negromanzia e stregoneria diabolica. Per giungere all'incriminazione delle imputate non bastava solamente provare che fossero state al 'gioco', ma che fuori del sabba avessero fatto qualche ragionamento o compiuto un atto che comportasse eresia e apostasia. Soprattutto si rammentava ai giudici che «per quel capo che tocca gli homicidii, voi non dovete intromettervi in questo essame se non per quella parte che dovete cercare se i delitti che confessano siano stati fatti per prestare servitù et obbedienza al diavolo in essecutione d'apostasia» (cit. in Mannelli Galilei Ricciardi 1920: 15). Sebbene teoricamente ammessi, i reati di negromanzia e di stregoneria diabolica sono, per Rebiba, difficilmente e solo con molta cautela dimostrabili. In tale attenzione procedurale e scrupolosità nell'esame dei capi d'accusa, in un quadro teologico-giuridico ancora dominato dalla demonologia del tardo Quattrocento, è possibile individuare una importante novità che contribuì all'affermazione nella Congregazione del Sant'Uffizio di quella linea improntata alla moderazione che impedì, almeno in Italia, la trasformazione della superstizione e della magia, popolare e colta, in eresia diabolica, e che risparmiò alla Penisola, tra la seconda metà del XVI e per tutto il XVII secolo, gli orrori della *grande caccia* alle streghe.

(P. Portone)

Vedi anche

Carlo Borromeo, santo; Carnesecchi, Pietro; Congregazione del Sant'Uffizio; *Instructio pro formandis processibus […]*; Morone, Giovanni; Napoli; Paolo IV, papa; Pavia; Pio V, papa; Pisa; Stregoneria, Italia; Valdesianesimo; Val Mesolcina

Bibliografia

Amabile 1892, Mannelli Galilei Ricciardi 1920, Portone 1996, Prosperi 1996, Rinaudo-Miracola 2007, Romeo 1990, Rota 1907

***Reduzidos*, Portogallo** - Dal portoghese *reduzir-se*, 'abbandonare la propria religione e passare alla fede cattolica'. Il fenomeno riguardò sia cristiani di altre confessioni (luterani, calvinisti, anglicani), sia ebrei e musulmani – in linea di principio, non cristiani in genere. Occorreva seguire un processo di conversione (*redução*), attentamente regolato e si svolgeva di fronte al tribunale dell'Inquisizione, al quale si rilasciavano una o più deposizioni giurate, di norma assistiti da un religioso appartenente al clero secolare o regolare, incaricato di curarsi dell'istruzione del neofita. Agli inquisitori quest'ultimo doveva comunicare le proprie generalità (nome, stato di famiglia, età e luogo di nascita, stato civile, mestiere) e chiarire i motivi per cui desiderava 'ridursi'. Nelle carte del Sant'Uffizio, oltre ai dati del *reduzido*, presenti nella maggior parte dei casi presi in esame, si trovano ulteriori informazioni relative alle cause che avevano indotto a espatriare e a stabilirsi in Portogallo, nonché alla località di residenza e al tempo trascorso dall'ingresso nel regno. Nel caso di stranieri che non erano in grado di parlare portoghese, si faceva ricorso a un interprete. I minori di 25 anni erano posti sotto la cura di un tutore, di norma un carceriere, un usciere del tribunale, o un qualsiasi altro ufficiale dell'Inquisizione. Ai giudici della fede occorreva dichiarare in quale religione («setta» nelle fonti) si era stati cresciuti e sotto quale religioso si era quindi appresa la dottrina cristiana; seguiva l'abiura degli errori nei quali si era vissuti fino ad allora e la professione di fede nei dogmi cattolici e nel magistero della Chiesa. La procedura continuava poi con l'inquisitore di turno che raccomandava massima prudenza nell'entrare in contatto con persone del proprio culto di origine, si trattasse di eretici o di 'infedeli', dopodiché ordinava di proseguire la catechesi sotto lo stesso religioso a cui era spettata fino a quel momento l'educazione nella fede cattolica. L'ultimo atto consisteva nel presentare un attestato redatto da quest'ultimo, dove si confermava l'avvenuta confessione degli errori del passato da parte del neofita e la conseguente assoluzione. Si completava così la *redução* al cattolicesimo. In circostanze particolari (malattia, servizio in guerra, mancanza di mezzi), tutto il percorso poteva essere realizzato per delega, quindi a distanza dal tribunale dell'Inquisizione. Infine, si osservi che, se a regola il *reduzido* era una persona che aveva esperienza diretta e pratica dei rituali di due diverse religioni – la nuova e l'antica –, in alcuni casi le religioni professate furono tre.

Su tale fenomeno esistono documenti per il periodo che va dal 1641 al 1820. Le indagini, condotte dalla scrivente su fonti inedite conservate tra le carte dell'Inquisizione all'archivio della Torre do Tombo, sono ancora a uno stadio preliminare. In ogni caso, si possiedono dati attendibili per l'arco cronologico 1641-1700, epoca per la quale i *reduzidos* furono in tutto 988. Si trattò per la maggior parte di uomini (872, pari all'88%, contro 116 donne). Circa l'età sono necessarie alcune precisazioni: la maggior parte delle persone per cui esiste questa informazione dichiarò di avere meno di 30 anni (649 su 857 casi), i più di età compresa tra 21 e 25 anni, seguiti dalla fascia di 26-30 anni e, senza grande scarto, di 16-20 anni (una piccola porzione è rappresentata da individui tra i 10 e 15 anni); i maggiori di 31 anni furono 208, di cui solo 12 – tutti di sesso maschile – di età superiore ai 50 anni e appena 3 tra 61 e 72 anni. Anche se si esclude il gruppo di sesso femminile, il risultato non cambia: in sintesi, si trattò di un gruppo piuttosto giovane, con un cospicuo numero di minorenni soggetti all'affidamento di un tutore. Le fonti che permettono di individuare quanto tempo impiegarono per avviare il processo di conversione sono esigue (si dispone di notizie solo per 369 persone): in 186 casi la *redução* avvenne nel primo anno di permanenza in Portogallo, di cui 50 entro un mese dall'arrivo; altri 56 individui avanzarono richiesta dopo due anni di soggiorno, mentre in 75 attesero un lasso compreso tra due e cinque anni. Alcuni, infine, indugiarono tra cinque e trentacinque anni soltanto (in 10 tra 21 e 30 anni e solo uno per un periodo più lungo). In generale, i *reduzidos* erano approdati giovani in Portogallo e si erano convertiti non molto tempo dopo.

Perlopiù celibi (così nel 55% dei casi), anche perché, come appena detto, piuttosto giovani, 86 di loro (pari al 9%) erano coniugati e 28 vedovi (3%); per una cifra non trascurabile (325 persone, pari al 33%), non si hanno notizie al riguardo. Alcune coppie di sposi residenti in Portogallo intrapresero insieme il processo di *redução*. Altre volte a convertirsi insieme furono padri e figli, fratelli, e persino padroni e schiavi. In un regno a una sola fede, del resto, era necessario mantenere la coesione religiosa all'interno di una famiglia. Dal punto di vista geografico, il gruppo più significativo di *reduzidos* provenne dall'Inghilterra (42%), il cui numero, se

sommato a quello di irlandesi (3,7%) e scozzesi (2,6%), raggiunge quasi la metà del totale. Al secondo posto si trovano i sudditi del Sacro Romano Impero (24,2%). Meno furono gli olandesi (8,7%), i francesi (8,0%), i danesi (2,3%), gli svedesi (2,1%) e gli svizzeri (1,6%); i restanti (marocchini, greci, tunisini) non raggiungono l'1% per ciascun gruppo. Va sottolineata, infine, una presenza di portoghesi del regno, di Capo Verde e del Brasile, nonché di italiani e castigliani. Tra le località di origine spicca la città di Amburgo (160 persone); per il Sacro Romano Impero si registrano casi anche da Lubecca, Francoforte e Brema, e un caso per ciascuna delle seguenti città delle odierne Germania, Austria e Polonia (Amberg, Augsburg, Berlino, Brandenburg, Braubach, Braunschweig, Brieg, Celle, Darmstadt, Hambach, Hanau, Hanweiler, Heiligenstadt, Hesel, Kassel, Köln, Königsberg, Lichtental, Lockstedt, Mauthausen, Nimburg, Nürnberg, Oberaden, Oldenburg, Ossen, Rheda, Rostock, Saarbrücken, Stade e Wittenberg). Dall'Inghilterra, oltre a una consistente provenienza da Londra, vi furono casi riguardanti persone di Bristol, Plymouth, Norwich, Essex, Canterbury, Gloucester, York, Oxford, Cambridge e Cardiff (oltre a una segnalazione generica della regione del Northumberland); meno rappresentate Attelborough, Belfort, Brae, Brigg, Brixham, Dover, Kent, Lancaster, Leith, Portlethen, Preston, Reigate, Stromness, Williton, Wool e Yarmouth. Gli scozzesi giunsero perlopiù da Aberdeen e Ardvasar, oltre a località non identificabili. Per l'Irlanda, la maggior parte dei *reduzidos* erano di Dublino, e a seguire Cork, Galway e Lembrinch. Si segnalano inoltre Ginevra per la Svizzera, Bergen e Kristiansand per la Norvegia, Copenhagen per la Danimarca e Stoccolma per la Svezia. Gli olandesi erano originari soprattutto di Amsterdam, ma anche di Rotterdam e dell'Aia, nonché di altri centri minori e in un caso della Zelanda. Quanto ai francesi provenivano, in ordine decrescente, da La Rochelle, Bordeaux, Parigi, Amiens, Grenoble, Montauban e Ypres (oggi in Belgio); con un rappresentante ciascuna, molte altre località, tra cui Angoulême, Arles, Bergerac, Calais, Nantes, Oléron, Orléans, Rouen e Vichy.

I *reduzidos* si distribuirono in Portogallo in modo abbastanza disomogeneo (ma per 146 persone non si conosce il luogo di residenza). Fra tutte le località, il primato va a Lisbona, dove abitarono 537 di loro. Si trattava, del resto, del centro del regno e dell'impero: da Lisbona partivano e approdavano la maggior parte degli stranieri che cercavano di entrare nel vasto mondo dei traffici portoghesi e nelle locali attività artigianali. Le altre città sede di tribunali del Sant'Uffizio, Évora e Coimbra, conobbero solo una limitata presenza di *reduzidos* (rispettivamente 22 e 9 casi). I significativi insediamenti in località dell'Alentejo nel XVII secolo si collegano alla guerra di restaurazione (1640-1668) e all'esistenza di un alto numero di soldati stranieri nel territorio portoghese, soprattutto nel Sud del regno, nonché al dinamismo di alcuni sacerdoti al fianco dei militari inglesi. Il piccolo nucleo di 11 *reduzidos* a Covilhã derivò invece dai primi impulsi industriali nell'ultimo quarto del XVII secolo. Fuori dal Portogallo continentale, a Madera si convertirono 11 stranieri, nelle Azzore 44 (18 a Terceira, 14 a Faial, 11 a São Miguel e 1 a Flores); in Brasile, a Rio de Janeiro, vissero 6 *reduzidos*. A incidere furono, ancora una volta, i traffici commerciali tra gli arcipelaghi di Madera e delle Azzorre da un lato e Inghilterra, Germania, Francia e Fiandre dall'altro, in particolare di prodotti come zucchero, vino, piante tintorie.

Lo stato socio-economico dei *reduzidos* fu anch'esso variabile. Sebbene in 457 casi (109 donne e 348 uomini), pari al 47% del totale, non vi siano indicazioni in merito, è comunque possibile proporre alcune considerazioni. Erano del tutto assenti i lavoratori agricoli, mentre prevalevano le professioni legate al settore marittimo (140 uomini), militare (131), commerciale (110) e, con minor importanza, a quello artigianale (78), medico (13) e amministrativo (10). Le persone senza occupazione, o con più mestieri (22 e 32) non raggiunsero il 5%. Alcuni *reduzodos* fornirono spiegazioni circa il motivo per cui avevano lasciato le proprie terre d'origine per trasferirsi in Portogallo. In ultima analisi, la ricerca di opportunità di lavoro, la volontà o la necessità di imparare la lingua portoghese per poi usarla nel commercio, la possibilità di abbracciare il cattolicesimo, il desiderio di riunire una famiglia, la cattura di protestanti impegnati nell'esercito castigliano nella Guerra di Restaurazione, la fuga da principali poco generosi, il naufragio, il desiderio di conoscere nuovi luoghi, furono le ragioni fornite al momento di avviare il processo che portava alla *redução*.

Se su 988 *reduzidos* 29 erano già cattolici, 7 nuovi cristiani e 4 musulmani, ben 948 furono protestanti. Di questi ultimi, 546 (57,6%) spiegarono la ragione per cui desideravano farsi cattolici, adducendo, fra le altre, il contatto avuto con cattolici laici, l'influenza del clero, l'aver assistito a cerimonie e riti del culto cattolico, l'ispirazione divina, la lettura di opere dottrinarie, il disprezzo per la diversità dei gruppi protestanti, l'influsso familiare, malattie, il matrimonio e rischi di varia natura. In tale ambito, il ruolo del clero straniero fu estremamente attivo. Grazie alla conoscenza della lingua, quei sacerdoti erano ovviamente più vicini agli immigrati dei diversi regni europei di quanto non lo fossero i portoghesi: in prevalenza tedeschi, irlandesi e francesi, furono loro che più frequentemente accompagnarono al tribunale del Sant'Uffizio i futuri *reduzidos*. A soli 8 di essi, infatti, corrispondono ben 262 processi di *redução* (26,5%), più di un quarto del totale (ma le cifre sono calcolate per difetto).

(I. Drumond Braga)

Vedi anche

Inquisizione portoghese; Protestantesimo, Portogallo; Stranieri, Portogallo

Bibliografia

Braga 1997, Braga 2000, Braga 2001(c), Braga 2002(b), Braga 2003(c), Braga 2005(a)

Reggio Emilia - Le prime notizie di processi inquisitoriali tenuti a Reggio Emilia risalgono al secolo XIV, quando la città era soggetta all'Inquisizione generale di Lombardia. Si ricordano in particolare i casi di due donne accusate di stregoneria: Gabrina degli Albeti, processata nel 1375, e Caterina del fu Bonino da Colornio, nel 1388. L'inizio di una attività inquisitoriale vera e propria a Reggio viene datato dal padre Agostino Ricci da Savona, inquisitore della città dal 1709 al 1710 e autore della *Narrativa dell'Origine, e Stato degl'Inquisitori, quali dalla fondatione di questa Inquisitione di Reggio hanno retto questo Santo Tribunale*, all'anno 1508, quando Tommaso da Vigevano, «inquisitore di Lombardia e delle due riviere di Genova», si dimostrò acerrimo persecutore degli eretici reggiani «annidati in quel tempo in queste parti della diocesi, e specialmente nella parte montana» (Biblioteca Panizzi di Reggio Emilia, *Manoscritti reggiani* F 109). L'anno successivo venne istituito un tribunale competente sui territori di Reggio e di Parma, retto da padre Antonio da Casale. Questa Inquisizione operò dal 1515 sotto la guida di Donato da Brescia, cui fecero seguito Girolamo Armellini da Faenza (dal 1522), Angelo Mirabono da Faenza (dal 1533), Tommaso da Vicenza (dal 1540) e Girolamo Volta da Mantova (dal 1559). Nel 1564 Alfonso II, duca di Ferrara, ottenne da papa Pio IV che tutti i suoi Stati, e quindi anche la città di Reggio, fossero sottoposti all'autorità dell'inquisitore di Ferrara.

Nel 1598, in seguito alle vicende legate alla devoluzione di Ferrara alla Sede Apostolica e allo spostamento della capitale estense, le città di Modena e di Reggio divennero sede ciascuna di un proprio tribunale inquisitoriale. Il primo inquisitore reggiano fu Pietro Visconti da Taggia. La memoria settecentesca di Ricci ricorda che «l'Inquisitione in quel tempo fu posta nel dormitorio inferiore del convento di S. Domenico di Reggio, nelle camere attese alla scala maggiore del dormitorio di detto convento, la prima delle quali serviva per camera del converso, la seconda per anticamera e la

terza per stanza ove dormiva l'inquisitore. Nell'anticamera si pigliavano le depositioni, si facevano gl'esami, ma le congregationi si univano nell'hospitio di detto convento di S. Domenico» (Biblioteca Panizzi di Reggio Emilia, *Manoscritti reggiani*, F 109). Come si evince dal *Ruolo de' Patentati del S. Offitio di Reggio* (1689), presso il tribunale reggiano operavano, oltre all'inquisitore generale, un notaio, dodici consultori (quattro teologi, quattro canonisti, quattro legisti), alcuni officiali (un procuratore fiscale, un avvocato dei rei, un altro notaio, un mandatario, un depositario) e diversi ministri (medico, chirurgo, barbiere, revisore dei libri, stampatore, affittuario del Sant'Uffizio, bargello e vicebargello, amministratore dei beni del Sant'Uffizio), oltre ad altre figure minori (magnano, fornaio e pollaiolo, i servi dei consultori e dodici familiari, uomini di fiducia posti a difesa dell'inquisitore o del suo vicario). La giurisdizione dell'Inquisizione reggiana si estendeva sulla città e sulle congregazioni foranee, in ciascuna delle quali operavano un vicario, un notaio e un mandatario. Le vicarie erano: Bagnolo, Baisio, Bazzano, Borzano, Brescello, Bibiano, Busana, Castelnovo di Sotto, Castelnovo nei Monti, Castellarano, Castelvecchio, Canoli, Carpineti S. Pietro, Carpineti S. Vitale, Campegine, Cella, Ciano, Concordia, Correggio (dove, oltre a vicario, notaio e mandatario, operavano tre familiari), Cavriago, Culagna, Duchessa, Fabrico, Fellina, Fontanaluccia, Gualtieri, Leguigno, Ligonchio, S. Martino d'Este, Mirandola (dove, oltre a vicario, notaio e mandatario, operavano tre familiari), Montecchio, Modolena, Montericco, Minozzo, Novellara (con due familiari), Novi, S. Polo, Rivalta, Rubiera, Ruolo, Sassuolo, Scandiano, Scurano, Toano, S. Valentino e Vetto. I successori di Pietro Visconti a capo dell'Inquisizione reggiana furono: Angelo Bucci da Vigevano (1601), Dionisio Raimondi da Finale Emilia (1604) e Michelangelo Lerri da Forlì (1607), «che doppo pochi mesi per la sua gran capacità, e merito fu promosso a maggiore Inquisitione [di Modena]» (Biblioteca Panizzi di Reggio Emilia, *Manoscritti reggiani*, F 109). A Lerri seguirono Serafino Montini da Cagli (1608), che si distinse per l'attivismo contro gli abusi di *sollicitatio ad turpia* e ottenne un beneficio da Giovanni Antonio Ramponi da Cesena a favore del Sant'Uffizio (una rendita annuale di 25 scudi romani), e Paolo Franci da Napoli (1609). Quest'ultimo, con il consenso della Congregazione del Sant'Uffizio, ottenne dal convento di S. Domenico un sito cittadino nel quale fece fabbricare le carceri del Sant'Uffizio e l'abitazione degli inquisitori *pro tempore*, istituendo, grazie a una consistente pena pecuniaria imposta a un ebreo, la fabbrica dell'Inquisizione. Questa la lista dei giudici che si susseguirono dopo Franci: Girolamo Maria Zambeccari da Bologna (1615), Michelangelo Lerri da Forlì (1618), Girolamo Cadulcino da Fossombrone (1622), Paolo Bergamasco da Crema (1625), Pietro Ricciardi da Acquanegra (1626), Paolo Airoldi da Milano (1627), Paolo Egidio Tramellini da Como (1629), Pietro Doglietti da S. Severino (1634), Tomaso Bargagnati da Fabriano (1637), Vincenzo Maria Vanini da Montesanto (1641), Agostino Ferrari da Correggio (1645), Giovanni Battista Cassani da Lugo (1657), Aurelio Torri da Rivalta di Monferrato (1677), Cipriano Minuti da Cremona (1682), Prospero Legni da Parma (1685), Vincenzo Ubaldino da Fano (1689), Angelo Guglielmo Molo da Como (1696), Cesare Agosti da Cortemaggiore (1699), Giovanni Grisostomo Ferrari da Castelnovo di Sarzana (1701), Ermes Giacinto Visconti (1705), Giacinto Pio Tabaglio da Piacenza (1708), Agostino Ricci da Savona (1709) – che riordinò l'archivio –, Giacomo Francesco Zucchini da Faenza (1710), Giovanni Filippo Monti da Fermo (1711) – che commissionò una carta delle vicarìe della diocesi di Reggio –, Giuseppe Maria Galli da Como (1712), Gioachino Maria Mazzani da Cremona (1719), Antonino Pozzoli da Lodi (1720), Pietro Antonio Baglioni da Forlì (1726), Tomaso Giacinto Mugrasca da Como (1733), Prospero Felice Agnesi da Crema (1736), Giacinto Maria Longhi da Milano (1737), Domenico Nicola Mora da Fermo (1737), Pietro Martire Cappi da Parma (1739), Giuseppe Felice Agnesi da Crema (1739), Prospero Felice Agnesi da Crema (1740), Bonaventura Maria Grossi da Savona (1743), Pietro Martire Cangiassi da Modena (1743), Francesco Maria Ratti da Tortona (1748), Giovanni Domenico Volta da Como (1750), Carlo Tommaso De Angelis (1759), Carlo Giacinto Angeli da Trento (1761), Pier Antonio Bossi (1762), Carlo Giacinto Belleardi (1763). Belleardi fu l'ultimo titolare del Sant'Uffizio reggiano. Alla sua morte, avvenuta nel giugno 1780, il tribunale venne praticamente soppresso, riducendosi a vicariato di quello modenese, al quale restò aggregato; le carte del suo archivio furono inventariate e trasportate nella nuova sede centrale, dove rimasero fino al 1784, data della soppressione del tribunale dell'Inquisizione di Modena.

Un processo reggiano di notevole interesse per la storia delle dinamiche sociali e religiose del Cinquecento è quello celebrato nei primi giorni del 1559 contro il medico Basilio Albrisio. Il procedimento, i cui atti sono conservati presso l'Archivio della Curia Vescovile di Reggio Emilia, fu iniziato il 18 gennaio 1559 da Antonio Vacca da Imola, vicario del vescovo di Reggio, affiancato nel corso dello stesso anno dal viceinquisitore Girolamo Volta. Molto presto la vicenda destò l'interesse di Paolo IV, che fece trasferire a Roma imputato e processo. Le carte reggiane sono dunque incompiute, e da esse non è possibile risalire alla conclusione della vicenda. Albrisio era il medico delle monache di S. Chiara; per il suo ruolo era autorizzato a entrare in monastero, dove pareva avesse introdotto dottrine che facevano leva su attese messianiche e confuse speranze di rinnovamento religioso. Teatro particolare di straordinarie operazioni dello Spirito sarebbe stato il Concilio di Trento: in quella sede infatti lo stesso Albrisio avrebbe prestato la propria umanità per una seconda incarnazione divina, secondo l'idea che Cristo sarebbe tornato sulla terra ancora una volta prima del giudizio universale. Intorno a Basilio-Cristo stavano il suo papa angelico, Angelo Gabriele, un giovane lavorante dell'arte della lana fuggito da Reggio alla vigilia dell'incarcerazione del medico, e la sua chiesa, un gruppo di dodici monache, il cui ruolo sarebbe stato quello di espiare tutte le colpe della Chiesa, preparandone così il rinnovamento, la purificazione e la riedificazione.

(L. Roveri)

Vedi anche

Albrisio, Basilio; Armellini, Girolamo; Ferrara; Lerri, Michelangelo; Modena; Parma; Pio IV, papa

Fonti

Biblioteca Municipale Panizzi di Reggio Emilia, *Manoscritti reggiani*, F 109: Agostino Ricci, *Narrativa dell'Origine, e Stato degl'Inquisitori, quali dalla fondatione di questa Inquisitione di Reggio hanno retto questo Santo Tribunale* (ca. 1710); E 128: *Ruolo de' Patentati del S. Offitio di Reggio* (1689)

Bibliografia

Biondi-Prosperi 1978, Cavicchi 1994, Prosperi 1996, Trenti 2003

Reghezzi, Giovanni Vincenzo - Giovanni Vincenzo Reghezzi da Taggia fu l'ottavo inquisitore generale di Modena, dopo Giovanni da Montefalcone, Angelo Brizio, Arcangelo Calbetti, Serafino Borra, Michelangelo Lerri, Massimo Guazzoni e Tommaso Novato. Nell'arco del suo inquisitorato, che durò dal 1620 al 1627, Reghezzi fu assai attivo e istruì numerose cause, i cui atti sono oggi conservati in una trentina di buste nel fondo *Inquisizione* dell'ASMo. La tipologia dei processi celebrati riguarda essenzialmente casi di magia, stregoneria e superstizione, bestemmie ereticali, atti sacrileghi o gravemente irriverenti, inosservanza dei precetti della Chiesa, lettura e possesso di libri proibiti. Reghezzi fu inoltre efficiente e determinato nella risoluzione delle controversie con le comunità ebraiche di Modena, Finale Emilia, Formigine, Carpi, S. Felice e Spilamberto. Dedicò particolare attenzione

pure alle cause provenienti dalle periferie della rete inquisitoriale, concentrandosi sulle congregazioni foranee di pianura e, in misura maggiore, su quelle montane: il numero delle cause pervenute da quei luoghi supera di gran lunga quello dei processi contro cittadini modenesi. Molte delle sue energie furono spese nella correzione dei libri ebraici. È del 2 aprile 1621, per esempio, una sua lettera indirizzata agli ebrei modenesi, e contenente l'invito a non fidarsi delle correzioni effettuate da fra' Luigi da Bologna, incaricato dall'Inquisizione di Modena fin dal 1599, che aveva spesso svolto il suo compito in modo superficiale e poco rigoroso. Il 10 dicembre 1624 Reghezzi emanò un'ordinanza in cui ribadiva questa ingiunzione: avendo saputo che i libri ebraici, seppure riveduti ed espurgati, rimanevano così mal corretti che quasi tutte le parole da cancellare si potevano leggere con la medesima facilità che se non fossero stati corretti, egli avvisava gli ebrei che nell'arco di tre mesi avrebbero dovuto provvedere direttamente loro affinché non fosse più possibile leggere attraverso le cancellazioni. Gli ebrei, d'altro canto, risposero all'inquisitore con una lettera tramite la quale invocavano l'aiuto di un espurgatore cristiano o neofita, in quanto, non avendo cognizione di ciò che si voleva fosse levato, non avrebbero potuto provvedervi autonomamente.

(L. Roveri)

Vedi anche
Calbetti, Arcangelo; Carpi; Censura, sequestri e roghi di libri ebraici; Lerri, Michelangelo; Modena

Bibliografia
Perani 1994, Trenti 2003

Réginald de Chartres - Frate predicatore inquisitore di Toulouse, appare come assistente di Jean de Saint-Pierre nel 1256 ed è citato insieme a lui nelle inchieste concernenti il Lauragais. È noto soprattutto grazie alla lettera inviata il 24 gennaio 1257 ad Alfonso di Poitiers, conte di Toulouse, nella quale si lamenta perché alcuni eretici *relapsi* condannati dall'Inquisizione al carcere a vita sono stati invece bruciati dall'autorità secolare; il giudice vi scorge un oltraggio al tribunale che giustificherebbe la pena di una censura ecclesiastica e, dopo aver consultato alcuni legisti, propone di rimettere la questione alla decisione del papa.

(J. Duvernoy)

Vedi anche
Jean de Saint-Pierre; Toulouse

Bibliografia
Douais 1900

Regolamenti, Portogallo - Istituita nel 1536 con la bolla *Cum ad nihil magis*, l'Inquisizione portoghese, pur approfittando della precedente esperienza del Sant'Uffizio spagnolo, operò secondo norme proprie, benché in una prima fase ancora piuttosto vaghe e perciò inadeguate al grado di organizzazione che si pretendeva. Così, nel 1541, l'infante Enrico, inquisitore maggiore di Portogallo, promulgò le prime regole generali in cui si descriveva, in forma sintetica, la struttura e il funzionamento del tribunale, inclusi i compiti di inquisitore, promotore, scrivano e usciere (*meirinho*). Vi si definivano anche le procedure delle visite inquisitoriali e le formule di abiura e di giuramento, mentre l'assenza del processo segreto rifletteva i limiti posti all'Inquisizione dalla stessa bolla papale di fondazione.

A questo gruppo di istruzioni fece seguito, il 3 agosto 1552, il primo Regolamento generale (*Regimento*), dove si fissarono più in dettaglio le procedure inquisitoriali e si chiarì l'organizzazione gerarchica del Sant'Uffizio, che allora aveva già una struttura relativamente complessa. I regolamenti successivi ne proseguirono la tendenza alla centralizzazione e alla burocratizzazione, accrescendo l'autonomia dell'Inquisizione. Il primo Regolamento prevedeva inoltre nuove norme sulla pena capitale, sugli *autos da fé*, sull'esposizione dei *sambenitos* nelle chiese, sulla pubblicazione degli editti di fede e sul processo segreto. Forniva anche una lista più completa dei crimini su cui rivendicava competenza l'Inquisizione (tra i quali eresia e apostasia, stregoneria, blasfemia, bigamia, sodomia).

Dopo il 1552 il funzionamento del Sant'Uffizio fu regolato da un vasto *corpus* legislativo, che fu prodotto sia all'interno dell'istituzione (ordini verbali e scritti dell'inquisitore generale, consulti e lettere del Consiglio Generale), sia al suo esterno (bolle e brevi papali, editti reali, concessioni e diritti). La promulgazione di successivi regolamenti avrebbe quindi permesso all'Inquisizione di integrare e codificare i cambiamenti causati dalle alterazioni intervenute nel contesto politico e culturale. Fu una delle vie attraverso le quali il tribunale della fede dimostrò quella flessibilità che gli permise di adattarsi e sopravvivere per 285 anni.

Il Regolamento del Consiglio Generale (*Regimento do Conselho Geral*) del 1570 istituì ufficialmente l'organo superiore del Sant'Uffizio, composto da tre deputati, stabilendone le procedure operative. L'inquisitore generale sedeva come presidente del Consiglio, che doveva agire da fattore di centralizzazione nell'Inquisizione e come foro per la soluzione delle controversie tra i diversi tribunali.

I regolamenti successivi rafforzarono l'autonomia, il rigore e la forza dell'Inquisizione. Nel 1613 l'inquisitore generale e viceré Pedro de Castilho, assistito da un commissione di esperti ufficiali inquisitoriali d'alto rango, pubblicò un nuovo regolamento generale. Il documento affrontava problemi analoghi a quelli contenuti nel Regolamento del 1552, ma in maniera considerevolmente più ampia. Presentava norme più specifiche sull'azione degli inquisitori e dei funzionari e ne aumentava il numero. Creava inoltre un più complesso corpo di ufficiali, ratificando per la prima volta, in Portogallo e nel suo impero ultramarino, l'introduzione di commissari e familiari, due cariche comunque già esistenti. Il Regolamento autorizzava l'istituzione di un commissario e di uno scrivano in tutti i «luoghi principali» di ogni distretto in Africa, nelle isole atlantiche e nei capitanati del Brasile, e conferiva all'inquisitore generale la facoltà di nominare un numero illimitato di familiari in quei luoghi. Il Regolamento del 1613 obbligò anche tutti questi ufficiali dell'Inquisizione a prestare un giuramento di lealtà e di obbedienza. Come parte della standardizzazione imposta alle attività inquisitoriali, il Regolamento del 1613 ordinò inoltre una raccolta e un'organizzazione accurate degli archivi del Sant'Uffizio per consentire un accesso facile e rapido alle informazioni riguardanti sia gli eretici accusati, sia i potenziali funzionari. I nuovi archivi compresero registri di denunce, documenti sulle confische dei beni e dati sulla creazione degli ufficiali inquisitoriali.

Nel 1640 l'inquisitore generale Francisco de Castro emise un terzo regolamento, senza ricevere la conferma del re. Il Regolamento rielaborò l'esperienza acquisita e la legislazione prodotta nel corso degli anni precedenti, finendo per risultare di dimensioni cinque volte maggiori del Regolamento del 1613 e così esaustivo da rimanere in vigore per 134 anni. Fu sostituito solo quando le trasformazioni politiche avvenute in Portogallo e in Europa resero necessario un cambiamento della prassi inquisitoriale. Apparso nel momento dello scontro per l'indipendenza dalla Spagna (che controllava il Portogallo dal 1580), il Regolamento del 1640 può essere visto anche come un tentativo da parte dell'Inquisizione di affermare la propria autonomia e autorità sulle materie di sua competenza, in opposizione sia al papato, sia alla Corona. Il Regolamento del 1640 concentrò maggiore attenzione sulla struttura e sull'espansione dei poteri di controllo dell'Inquisizione. Dedicò più spazio all'organizzazione interna, ai rituali d'investitura, agli editti, agli *autos da fé*, all'etichetta interna e alla segretezza. Fece aumentare il numero e la varietà degli ufficiali ammessi in ciascu-

no dei tribunali e specificò che «ogni importante città, paese e piccolo villaggio» poteva avere un commissario e il suo scrivano e quanti familiari fossero stati necessari. Del testo normativo esiste un corposo commento in tre volumi, le *Annotationes ad Regimen S. Officii Inquisitionis Regnorum Portugaliae* (BNP, codd. 1359-1361), composto nella prima metà del Settecento dal giurista Francisco Carneiro de Figueroa.

Nel 1773 l'Inquisizione raccomandò, su impulso del marchese di Pombal, la stesura di un nuovo Regolamento. In una lunga introduzione l'inquisitore generale, cardinale Nuno da Cunha, annunciò che tutti i regolamenti precedenti erano illegittimi e rappresentavano il prodotto di macchinazioni gesuitiche. Condannò inoltre le pratiche di segretezza, di tortura e di esecuzione. L'intera introduzione rivela una chiara preoccupazione per l'immagine del Sant'Uffizio agli occhi delle altre nazioni europee e la volontà di dimostrare, in qualche modo, che l'Inquisizione era un tribunale regio e non ecclesiastico (pur invece essendolo). Il Regolamento fu, in parte, il risultato di una nuova mentalità che poneva l'accento su una maggiore tolleranza religiosa e sull'emancipazione dell'autorità civile dal potere ecclesiastico. La Corona cercava di restringere l'autonomia del Sant'Uffizio e di rendere l'istituzione meno offensiva per la sensibilità del tardo XVIII secolo. L'introduzione, e di fatto l'intero Regolamento, dette avvio a una duratura polemica contro i gesuiti, accusati di aver diffuso nel reame sacrilegio, ignoranza e superstizione, sostenendo che l'Inquisizione era «un tribunale squisitamente ecclesiastico» e che mirava alla promozione dell'«assolutismo della Chiesa». Tutti i Regolamenti precedenti furono dichiarati nulli in quanto scritti clandestinamente da corrotti inquisitori generali e privi dell'approvazione del re. Gli inquisitori generali vennero ritratti come simpatizzanti dei gesuiti che calpestavano «le sensibilità più pie e benevole della Chiesa». Ma in realtà, e nonostante l'argomento che il Regolamento del 1640 non fosse valido, il Regolamento del 1774 ne mantenne in vigore molti dei contenuti. Abbreviò comunque le norme, eliminò la purezza di sangue quale requisito indispensabile per l'ufficio inquisitoriale omettendo semplicemente ogni riferimento ad essa, istituì stretti limiti per il ricorso agli *autos da fé*, proibì condanne basate sulle accuse di un solo testimone e introdusse alcune restrizioni alla tortura. Oltre a queste revisioni, solo piccole modifiche furono apportate circa le responsabilità degli ufficiali dell'Inquisizione. In questo ambito almeno, il Regolamento del 1774 fu più un esercizio di riduzione che di riforma.

Si è molto discusso sul fatto che il Regolamento del 1774 abbia suonato come una campana di morte per l'Inquisizione. Generalmente queste opinioni poggiano sul falso assunto che quel Regolamento abbia eliminato completamente gli *autos da fé*, la tortura, le testimonianze singolari e l'infamia, mentre in realtà esso pose solamente dei limiti alla loro applicazione. Anche se i grandi, pubblici e teatrali *autos da fé* divennero in larga misura un ricordo del passato, essi non scomparvero del tutto. Era pratica comune, sin dall'inizio del XVII secolo, organizzare gli *autos* nei locali del Sant'Uffizio, come avvenne poi nella maggior parte dei casi successivi al Regolamento del 1774. Il tribunale di Lisbona celebrò almeno due di questi *autos da fé* (nel 1778 e nel 1794), il tribunale di Évora uno; quello di Coimbra rappresenta l'unica eccezione, perché nel 1781 organizzò un rito di castigo nella chiesa di Santa Cruz. Ma la restrizione dei pubblici *autos da fé* sanzionava davvero una realtà di fatto ormai consolidata. Il tribunale di Évora non ne celebrava dal 1759, quello di Lisbona dal 1765; l'Inquisizione di Coimbra dopo il 1759 ne organizzò soltanto uno.

Il Regolamento del 1774 limitò i casi in cui si poteva prevedere la tortura, ma le regole e i rituali della sua applicazione rimasero invariati. Furono formulati dei dubbi sulla realtà del patto con il diavolo e sulla stregoneria. La pena delle galere e la fustigazione rimasero pene legittime. Proprio come i Regolamenti del 1613 e del 1640 riflettevano la cultura barocca del proprio tempo, nel Regolamento del 1774 si rispecchiava, almeno in parte, la cultura dell'Illuminismo. Oltre al Regolamento dell'Inquisizione di Goa, promulgato nel 1778 dopo una temporanea sospensione del funzionamento del tribunale, un quinto Regolamento, approvato nel 1790, avrebbe spinto ancora più avanti la riforma in chiave illuminista dell'Inquisizione, ma non fu mai pubblicato. Vi era contenuta addirittura una sezione intitolata «Degli eretici tollerati» (*Dos hereges tolerados*).

La storia dei Regolamenti dimostra come nella sua intolleranza l'Inquisizione fu un'istituzione tutt'altro che retrograda e monolitica, bensì dinamica e flessibile, in grado di adattarsi, come nella realtà avvenne, alle necessità di un clima politico, intellettuale e sociale in continuo cambiamento.

(J.E. Wadsworth)

Vedi anche

Africa; Archivi e serie documentarie: Portogallo; *Auto da Fé*, Portogallo; Azzorre; Brasile; Castilho, Pedro de; Castro, Francisco de; Coimbra; Commissario del Sant'Uffizio, Portogallo; Consiglio Generale dell'Inquisizione portoghese; Cunha, Nuno da; Editto; Enrico, cardinale infante, poi re di Portogallo; Évora; Familiari, Portogallo; Gesuiti, Portogallo; Inquisitori generali, Portogallo; Inquisizione portoghese; Inquisizione spagnola; Istruzioni spagnole; *Limpeza de sangue*, Portogallo; Lisbona; Madera; Pombal, marchese di; *Sambenito*; Vescovi, Portogallo; Visite inquisitoriali

Bibliografia

Baião 1920, Bethencourt 1994, Falcon 1992, Lipiner 1999, Pereira 1984, *Regimento* 1613, *Regimento* 1640, *Regimento* 1774, Rêgo 1971, Rêgo 1983, Saldanha 1992, Siqueira 1996

Reinel, Alexandre - Alexandre Reinel, *alias* Isaac Bendana, figura tra quei nuovi cristiani che, raggiunte le comunità ebraiche portoghesi della diaspora, restarono presi nelle maglie dell'Inquisizione al loro rientro in Portogallo, soprattutto a partire dalla seconda metà del Cinquecento. Il contatto tra gli ebrei espatriati e quelli rimasti in Portogallo rimase sempre molto attivo grazie ad agenti dislocati all'estero che tornavano nel Regno lusitano per rappresentare gli interessi della Nazione. I processi inquisitoriali intentati contro alcuni di loro (Henrique Nunes *alias* Righetto, João Bezerra, Lopo Luís de Leão, Luís Franco, o Luís Garcês, tra gli altri) costituiscono senza dubbio una fonte preziosa sia circa il ruolo svolto da questi individui, sia sulla struttura e attività delle loro comunità di provenienza.

All'inizio del 1577, durante uno dei suoi spostamenti da Ferrara al Portogallo, Reinel venne arrestato dal Sant'Uffizio portoghese con l'accusa di cripto-ebraismo. Al momento della cattura gli furono sequestrate sia compromettenti lettere anonime – allegate al processo –, sia un «libro di ricordi» contenente nomi di *conversos*: tutto ciò lo implicava in prima persona nelle rete d'appoggio all'emigrazione clandestina dei nuovi cristiani. Sottoposto a lungo interrogatorio, Reinel non rivelò agli inquisitori né il mittente, né il destinatario delle lettere, dichiarando di non ricordare, o di non essere a conoscenza dei fatti. Quanto ai nomi contenuti nel libro dei contatti, dette risposte evasive e sostenne che potesse trattarsi di persone a cui aveva consegnato qualche lettera in Portogallo.

Tutto sta a indicare che Reinel stesse in realtà preparando il suo ritorno a Ferrara e le lettere di pentimento erano indirizzate a suo padre, Manoel Reinel, *alias* Abraam Abendana, tra i maggiori esponenti della Nazione portoghese di Ferrara negli anni Settanta, eletto più volte nel *Ma'amad*, il consiglio direttivo della comunità. Quest'ultimo, figlio del mercante Brás Reinel, aveva conseguito il baccalaureato in medicina all'Università di Salamanca (tra i suoi compagni vi erano stati Amato Lusitano, António Luís, Diogo Pires, Duarte Gomes, Luís Nunes de Santarém, Manuel Lindo e Tomás Rodrigues da Veiga) e nel 1534 si era quindi laureato all'Università di Lisbona. Nei mesi centrali del 1544, Manuel Rei-

nel, sposato con Leonor Henriques, figlia di Nuno Henriques, *alias* Seneor Benveniste, si mise in viaggio verso Anversa insieme alla moglie e ai suoi due figli. La famiglia Reinel, come spesso accadeva a molti nuovi cristiani in diaspora, ebbe gravi problemi una volta giunta al porto di Veere, ma grazie all'intervento di João Micas e di Agostinho Anriques, rappresentanti della Nazione portoghese di Anversa, riuscì a proseguire per la propria strada. Negli ultimi giorni del giugno 1544, Manuel Reinel fu arrestato – un destino comune a gran parte dei *conversos* arrivati ad Anversa nello stesso anno –, ma tornò in libertà poco tempo dopo, agli inizi di settembre, pagando una cauzione. In seguito, i Reinel si trasferirono stabilmente a Ferrara.

Nelle dichiarazioni contenute nel suo processo inquisitoriale (integralmente pubblicato in Andrade 2007: 135-161), Alexandre Reinel presentò un'attenta descrizione del percorso intrapreso dalla sua famiglia da Lisbona a Ferrara. Il nuovo cristiano, affiliato del grande banchiere e mercante fiorentino Luca Giraldi, uno dei grandi creditori della Corona portoghese, fu infine condannato al carcere e all'abito penitenziario *ad arbitrium inquisitorum*, con lettura della sentenza nell'*auto da fé* del 16 maggio 1578. Qualche tempo dopo, fu liberato uscendo dal Colégio da Doutrina da Fé (19 novembre 1579), a condizione di scontare alcune pene spirituali e di non abbandonare il regno. Il processo si conclude con una puntuale relazione sugli ebrei portoghesi residenti a Ferrara, poiché nel marzo 1581 Reinel fu chiamato di nuovo a deporre allo scopo di fornire i nomi di «tutti gli ebrei portoghesi che, a sua conoscenza, se ne erano andati da questo regno per recarsi a Ferrara o in altre parti d'Italia».

Disobbedendo alla sentenza del Sant'Uffizio, Reinel fece poi ritorno a Ferrara, dove riprese a vivere da ebreo, in compagnia del padre. Ma risulta che qualche tempo dopo sia passato ad Anversa, dove si trovano vari registri di versamenti di elemosine a suo nome, tra 1585 e 1622, tra i documenti della *Feitoria* (agenzia commerciale). Le somme notevoli che ricevette dalla Nazione, a titolo di elemosina, sollevano forti sospetti circa la sua presunta povertà, tanto più che Reinel apparteneva a due tra le più importanti famiglie di nuovi cristiani portoghesi. Tutto porta a concludere, dunque, che anch'egli fosse un agente che operava per la raccolta e distribuzione delle elemosine in favore dei suoi conterranei più disagiati.

(A. Andrade)

Vedi anche

Anriques, Agostinho; Gomes, Duarte; Ferrara; Inquisizione portoghese; Nazione portoghese in Europa: secoli XVI-XVII; Nazione portoghese in Italia: secoli XVI-XVII; Nuovi Cristiani, Portogallo

Fonti

ANTT, IL, proc. 6630: processo contro Alexandre Reinel (1577-1581)

Bibliografia

Andrade 2007, Cunha 1995, Frade 2006, Leoni 2005

Reis, Gaspar dos - Domenicano portoghese, Gaspar dos Reis studiò alla Sorbonne di Parigi dove si addottorò in Teologia nel 1544. Rientrato in Portogallo, nel 1545, su mandato del re Giovanni III, si recò al Concilio di Trento, insieme ai confratelli Jorge de Santiago e Jerónimo de Azambuja. Il 29 luglio di quell'anno, il sovrano inviò una missiva al Concilio in cui raccomandava vivamente i tre teologi lusitani, rimarcando la sua fiducia sia nelle loro qualità umane, sia nella loro preparazione teologica. A Trento, Dos Reis assistette a varie sessioni conciliari. Come gli altri suoi colleghi portoghesi a Trento, mantenne un intenso scambio epistolare con Giovanni III, dando conto degli sviluppi del Concilio, a cui fu presente anche durante la fase che si svolse a Bologna. A seguito dello stallo a cui il consesso finì per arrivare, Dos Reis e gli altri padri lusitani furono richiamati in Portogallo dal sovrano. Il teologo domenicano partì da Bologna il 12 settembre 1549. Portava con sé una missiva del vescovo di Palestrina, cardinale Giovanni Maria Ciocchi del Monte (futuro papa Giulio III), che ne certificava il brillante impegno a Trento come a Bologna e raccomandava che il religioso portoghese fosse accolto con benevolenza in tutte le terre che avesse attraversato sul cammino del ritorno.

Rientrato in Portogallo, Dos Reis fu nominato vescovo di Tripoli. Gli fu inoltre affidato l'incarico di revisore dei libri per conto del Sant'Uffizio. Dal 1554 si trovava a Évora, come vescovo coadiutore del cardinale infante Enrico, arcivescovo titolare e inquisitore generale. Nel capoluogo alentejano, sede di un tribunale dell'Inquisizione, Dos Reis avrebbe esercitato anche la funzione di giudice della fede. Le fonti dell'epoca dimostrano che il frate domenicano, in un momento di forte intesa tra l'ala più intransigente del suo Ordine e il San'Uffizio, fu un devoto servitore del cardinale infante, sotto la cui protezione svolse gran parte della sua attività di teologo e di uomo dell'Inquisizione. Ne è prova eloquente l'opposizione di Enrico all'elezione di Dos Reis a vescovo di Funchal, carica a cui Giovanni III intendeva destinarlo nel 1556. Per giustificare la sua eccezionale richiesta, l'inquisitore generale addusse due motivi: l'inestimabile aiuto che il frate domenicano gli offriva nell'amministrazione dell'arcidiocesi di Évora e la grande confidenza che li univa. Si può pensare inoltre che il cardinale infante non volesse privare il Sant'Uffizio di un valido ausilio in un momento di debolezza e difficoltà per un tribunale allora in cerca di rilancio. Data al 12 maggio 1556, la nomina di Dos Reis a deputato dell'Inquisizione di Lisbona.

(S. Ferreira)

Vedi anche

Concilio di Trento; Domenicani, Portogallo; Enrico, cardinale infante, poi re di Portogallo; Évora; Indici dei libri proibiti, Portogallo; Inquisizione portoghese; Lisbona

Bibliografia

Brandão 1948-1969, Castro 1944-1946, Dias 1960, Marcocci 2004, Mea 2006, Paiva 2006, Paiva 2006(a)

Relaciones de causas - Le *relaciones de causas* sono dei rapporti annuali dell'attività dei tribunali di distretto dell'Inquisizione spagnola dove sono registrati i riassunti dei processi trattati. Secondo le norme dell'istituzione, la *relación de causas* doveva essere distinta dalla *relación de presos* che riportava le liste di persone incarcerate e dalla *relación de causas pendientes* che presentava lo stato dei processi in corso d'istruzione. Le relazioni venivano inviate ogni anno o in occasione degli autodafé al Consiglio della *Suprema* al fine di permettergli di sorvegliare l'attività di ogni corte distrettuale e le procedure seguite, e dovevano rispondere a un modello stabilito da diverse circolari dell'autorità centrale.

Le prime relazioni annuali conservate presso l'AHN di Madrid risalgono alla metà del XVI secolo. È difficile stabilire precisamente la data dopo la quale la prassi di stilare queste relazioni di cause si generalizzò davvero. Di certo, le prime *relaciones* datano agli anni Quaranta del Cinquecento, ma si tratta in generale di *relaciones de autos de fe* che si limitano a fornire liste di nomi dei condannati, classificati per delitto e per sentenza. Dalla fine degli anni Quaranta per i distretti di Aragona, e tra gli anni 1550 e 1560 per i diversi tribunali di Castiglia appaiono le prime liste di cause giudicate anche senza autodafé (*relaciones fuera del auto*). Una circolare del 3 ottobre 1561 trattava dei contenuti della relazione richiesta: essa esigeva l'invio di un rapporto sull'attività annuale in materia di fede con un riassunto per ciascun processo che segnalasse tutti i dati relativi agli accusati: la loro identità, il delitto, se erano stati condannati all'autodafé o al momento della visita dell'inquisitore,

© PROOF COPY

ecc. Nel 1577 una nuova *carta acordada* specificava che i riassunti dovevano essere più dettagliati affinché si potesse cogliere il contenuto del processo; da quella data, i documenti inviati al Consiglio cominciarono a rispondere a un modello uniforme e preciso. Al fine di assicurarsi il loro invio, il Consiglio condizionò l'*ayuda de costa*, cioè il versamento annuo di un'indennità agli ufficiali del tribunale, alla ricezione di quelle uniformi relazioni delle cause.

Tuttavia nella prassi si rileva una forte variazione nel contenuto dei riassunti dei processi di fede: dal 1560 al 1565 non figurano altro che liste generiche che specificano il nome e a volte la professione o la condizione dell'accusato, il suo delitto, talvolta il suo luogo di residenza, più raramente quello di nascita. La qualificazione esatta del delitto (atti di denuncia, accuse ammesse, ecc.) non era ancora sistematica, né lo era la specificazione delle pene inflitte. A partire dagli anni Settanta del Cinquecento le relazioni diventano più dettagliate, fornendo, oltre ai dati precedenti, le principali informazioni richieste: l'età, il sesso, le deposizioni dei testimoni, tutti i dati relativi alla procedura (data d'incarcerazione, data delle tre udienze, dell'accusa, delle sedute di tortura, ecc., fino alla condanna definitiva). A partire dalla metà del XVII secolo appare anche una registrazione in più, cioè quella del ritratto fisico del condannato, dettagliato al punto che quel genere di informazione viene a occultare le altre relative alla sua identità e alla procedura.

A partire dal 1660 l'attività dei tribunali decresce notevolmente, e per certe sedi, come quella di Siviglia, le relazioni diventano quinquennali. Più tardi, le lettere degli inquisitori abbondano di scuse dilatorie per giustificare il mancato invio delle relazioni delle cause per ragioni di tempo e per la mancanza di personale Nel XVIII secolo le relazioni cadono quasi in disuso, in un'epoca in cui la burocratizzazione dell'apparato diviene crescente insieme con il controllo effettuato dalla *Suprema*. Le *alegaciones fiscales*, che presentano dettagliatamente le caratteristiche di ogni processo consegnato al Consiglio per verifica, verranno a sostituire le *relaciones de causas*, che si limitano ormai a segnalare il nome dell'accusato, la sua età e l'indirizzo, il delitto, la sentenza e la sua data di esecuzione. Negli ultimi decenni la fonte delle *relaciones de causas* ha conosciuto grande fortuna storiografica. Ed è in gran parte appoggiandosi su quei documenti che negli anni Settanta e Ottanta del Novecento si è consolidata la nuova linea di ricerca sull'Inquisizione spagnola.

(M. Boeglin)

Vedi anche

Auto de Fe, Spagna; Inquisitori di distretto; Inquisizione spagnola; Lettere circolari; Storiografia: Inquisizione spagnola; *Suprema*

Bibliografia

Contreras-Henningsen 1986, Dedieu 1991, Fajardo Spínola 1999, Henningsen 1993

Relapso - Nella gerarchia dei livelli di colpa e di pena elaborata dai tribunali dell'Inquisizione sin dal medioevo, la categoria del *relapsus* rappresentava la specie più grave. L'eretico relapso, infatti, era l'individuo ricaduto nell'errore (*re-lapsus*), cioè una donna o un uomo che il Sacro Tribunale aveva già processato e sentenziato una prima volta come colpevole per crimini di fede e che poi veniva imputato una seconda volta con l'accusa di eresia. Il fatto di essere stati citati in giudizio una seconda volta per la stessa eresia formalmente abiurata in un processo precedente e dopo avere subito, alla prima caduta, una pena inferiore a quella capitale (così il diritto canonico intendeva dimostrare la 'misericordia' della Chiesa, capace di lenire il castigo di chi si fosse pentito e avesse accettato di abiurare) implicava agli occhi dei giudici il disprezzo per l'autorità ecclesiastica e inquisitoriale, oltre che un'ostinata fedeltà a credenze erronee e pericolose; e tale reato meritava sempre la condanna a morte. Tuttavia, si dava anche una gerarchia del relapso. Come avrebbe indicato Eliseo Masini nel *Sacro Arsenale* (1621, più volte ristampato), esistevano diversi tipi di eretici: l'ottavo era costituito dai «relapsi ma penitenti», ossia da coloro che durante il secondo processo per eresia dichiaravano comunque di pentirsi ancora una volta, come avevano fatto nel corso del primo. L'undicesimo tipo era invece costituito dai «relapsi ma impenitenti», ossia da coloro che, al contrario di quanto avevano fatto la volta precedente, rifiutavano di abiurare i loro errori e di chiedere 'misericordia'. In conformità con il diritto inquisitoriale, i relapsi – sia penitenti che impenitenti – dovevano essere consegnati al braccio secolare per l'esecuzione; ma solo i secondi venivano arsi vivi. I penitenti, inoltre, potevano ricevere la confessione e la comunione, e quindi essere riconciliati con la Chiesa prima dell'esecuzione (cosa che significava, di fatto, che veniva cancellata la scomunica e si poteva ammettere la sepoltura). Del resto, i manuali consigliavano agli inquisitori di consentire il conforto dei relapsi con la speranza che, se non i corpi, almeno le anime potessero essere salvate.

Tuttavia, l'Inquisizione romana non sempre osservava alla lettera le procedure esposte nei manuali inquisitoriali. Inoltre non fu inusuale che un eterodosso fosse condotto davanti ai tribunali inquisitoriali una seconda o addirittura una terza volta, specie dal tardo Cinquecento in poi. Nel complesso, l'Inquisizione romana (almeno dopo gli anni feroci di Pio V) preferiva strappare la confessione e riabilitare i colpevoli con castighi relativamente leggeri ('penitenze'); e ciò spiega la percentuale relativamente esigua di eretici consegnati al braccio secolare. Vi erano comunque specie di eresia (come l'antitrinitarismo) che, in base alle costituzioni papali, meritavano il rogo anche alla prima caduta.

L'esistenza dei relapsi mette in risalto anche l'esistenza di un fenomeno che fu importante soprattutto nella storia dell'eterodossia italiana nella prima età moderna: il nicodemismo. Si trattava della pratica di simulare pubblicamente l'adesione alla fede e ai riti cattolici, mentre in privato si continuava a credere e a praticare una fede e un culto diversi. I riformatori, e in particolare Giovanni Calvino, condannarono il nicodemismo come posizione religiosa assolutamente erronea, ma molti in Italia consideravano la liceità di simulare e dissimulare come una risposta pratica ai loro dilemmi davanti al rischio della morte, soprattutto quando si era catturati dall'Inquisizione. Numerosi eretici nell'Italia della prima età moderna fecero perciò false abiure davanti ai giudici, e poi, scontata la pena, continuarono a praticare in segreto la loro fede. Del resto, l'eretico relapso, per definizione, era solo colui che aveva abiurato a conclusione del primo processo e veniva imputato pubblicamente una seconda volta. Formulando tale classificazione e gerarchia della gravità della colpa di essere eretici, l'Inquisizione ammetteva dunque che gli imputati potessero mentire davanti al tribunale, che la loro penitenza e il loro rimorso potessero essere finti; e gli inquisitori, davanti all'abiura, non avevano quasi altra scelta che di prendere in parola gli accusati.

(J. Wickersham)

Vedi anche

Abiura; Antitrinitarismo; Conforto dei condannati; Manuali per inquisitori; Nicodemismo; Pena capitale; Processo

Bibliografia

Canosa 1986-1990, Errera 2000, Grendler 1977, Martin 1993, Masini 1625, Prosperi 2007, Tedeschi 1991

Renata di Francia, duchessa di Ferrara (Renée de France) - I rapporti di Renata di Francia e di alcuni membri della corte ferrarese con le istituzioni inquisitoriali cominciano nel 1536, delineandosi inizialmente come un conflitto giurisdizionale tra il duca Ercole II d'Este e l'Inquisizione di Ferrara, da un lato, e l'autori-

© SISMEL EDIZIONI DEL GALLUZZO

tà papale invocata dalla stessa Renata, dall'altro. Nata nel 1510, Renata – figlia del re di Francia Luigi XII – era arrivata in terra estense come consorte del principe Ercole nel 1527, divenendo poi duchessa di Ferrara nel 1534, al momento della successione di questi al padre Alfonso I. La corte di Renata a Ferrara fu in una prima fase composta quasi interamente da servitori francesi, alcuni dei quali godevano di speciali privilegi (si veda per esempio il breve del 1533 con cui Clemente VII, per intercessione del vescovo di Auxerre François de Tonteville, concedeva ad Anne de Soubise e al marito Antoine de Pons la facoltà di scegliere un confessore con il potere di assolvere da eventuali scomuniche e interdetti, Fontana 1889-1898: I, 481-484). Dopo l'*affaire des placards* (1534), la corte estense accolse anche alcuni intellettuali banditi come eretici dal Regno di Francia, tra i quali Clément Marot e Jeannet de Bouchefort, entrato al servizio del duca come cantore. Entro il 1536 è da collocare anche il discusso passaggio da Ferrara del giovane Giovanni Calvino, con il quale la duchessa rimase in contatto epistolare: del controverso episodio restano tracce in una lettera inviata nel 1553 allo stesso riformatore dal medico della duchessa, Giovanni Sinapio (Calvin 1863-1900: XIV, 688-689, n. 1865), e nelle più tarde vite del riformatore scritte rispettivamente da Théodore de Bèze (*ibid*.: XXI, 30 e 125) e da Nicolas Colladon (*ibid*.: vol. XXI, 58). Un atto di blasfemia compiuto dal cantore Jeannet durante l'adorazione della croce il Venerdì Santo del 1536 fornì l'occasione per il suo arresto e per un'indagine giudiziaria intorno ad alcuni membri della corte della duchessa. Del procedimento restano solo due frammenti di interrogatori (rispettivamente del 29 e 30 aprile 1536), condotti dal padre vicario dell'Inquisizione di Ferrara frate Pietro Martire da Brescia nei confronti di due frati minori che frequentavano la corte, i cui nomi sembrano erasi dal documento (ASMo, *Casa e Stato*, b. 429; Fontana 1889-1898: I, 323-325; II, IX-XI). I due informatori denunziarono non solo il poeta Clément Marot e l'ufficiale della duchessa Jean Cornilleau – messo agli arresti –, ma anche un eremitano cremonese, che ricopriva l'ufficio di predicatore della duchessa, da identificarsi con Agostino Fogliata. In alcune lettere, in particolare in una indirizzata a Margherita di Navarra (Fontana 1889-1898: I, 322), Renata descrisse le indagini e gli arresti dei suoi cortigiani come un attacco portato alla propria persona da parte del duca e di un inquisitore insolente. In seguito all'intervento della stessa regina di Navarra, di Charles de Hémard de Denonville vescovo di Mâcon e di Georges de Selve vescovo di Lavaur, ambasciatori reali rispettivamente a Roma e Venezia (Fontana 1889-1898: I, 343, 354, 375-376), Paolo III ordinò all'inquisitore di Ferrara l'estradizione degli imputati a Bologna – terra papale – con l'argomento che la «noviter detecta pestis» si stava diffondendo in tutta Italia (breve del 10 maggio 1536, Fontana 1889-1898: I, 501-502). Il documento – una delle prime affermazioni dell'autorità romana che portarono alla riorganizzazione centralizzata del tribunale dell'Inquisizione (Prosperi 1996: 35-37) – non frenò il duca, che riuscì a ottenere il permesso di trattenere i prigionieri (Fontana 1889-1898: I, 352, 359-360). Questi furono infine liberati e l'inquisitore di Ferrara fu reintegrato delle sue facoltà con un breve papale del 21 ottobre 1536 (*ibid*.: I, 504-505). Sette anni dopo, ancora per intercessione dell'ambasciatore francese a Roma, Renata ottenne un nuovo breve da Paolo III che sottraeva lei e la sua corte alla giurisdizione del vescovo, dell'inquisitore e delle altre autorità ecclesiastiche locali: la duchessa sarebbe stata presa sotto la diretta protezione della Sede Apostolica e dei cardinali cui era affidato il «negotium inquisitionis hereticae pravitatis», che sarebbero stati «iudices speciales» con piena facoltà «circa ea inquirendi cognoscendi et decidendi ac alium seu alios judices loco suo substituendi et substitutos revocandi» (*ibid*.: II, 490-492; 5 luglio 1543). Mentre la duchessa manteneva intatta la fiducia nei confronti del pontefice, accettando di sottomettersi solo alla sua autorità e dunque a quella della Congregazione preposta alla lotta contro l'eresia, Ercole II proseguiva nel tentativo – intrapreso sin dal 1540 – di affidare la repressione del dissenso religioso nei suoi domini al domenicano Girolamo Papino, uomo di sua fiducia. Sospettato più tardi di eresia, Papino fu nominato inquisitore di Ferrara e degli Stati estensi da Paolo III il 20 ottobre 1548 (*ibid*.: II, 507-509).

Proprio la riorganizzazione centralizzata del tribunale romano rese evidente che la duchessa di Ferrara non si limitava a ospitare fuggiaschi francesi, ma aiutava molti degli inquisiti e dei sospettati (si veda per esempio la lettera di Bonifacio Ruggieri a Ercole II del 10 novembre 1548, *ibid*.: II, 252-253). A partire dall'autunno 1548, i cardinali inquisitori Marcello Cervini e Juan Álvarez de Toledo cominciarono a fare pressioni sul duca affinché controllasse l'*entourage* della consorte e facesse in modo di metterle accanto un gesuita con il compito di catechizzarla (inizialmente fu individuato lo svizzero Claude Jay, *ibid*.: II, 251, 254). Nei primi anni del pontificato di Giulio III le accuse, mosse in particolare da Giampietro Carafa, si fecero sempre più pesanti. La principessa era ormai sospettata non solo di favorire l'eresia, ma di avere abbandonato le pratiche cattoliche; il suo *status* tuttavia non permetteva di agire contro di lei seguendo la procedura ordinaria. Per costringerla a un ritorno senza scandalo alle pratiche cattoliche si mossero Ercole II (aiutato dal fidato Alessandro Fiaschi), il gesuita Jean Pelletier – il quale, spedito a Ferrara nel 1551 dopo l'insuccesso di Jay, presentò nel marzo 1554 un programma di conversione in sette punti (*Epistolae mixtae Societatis Iesu* 1898-1901: IV, 119-121) –, e l'inquisitore generale di Francia Mathieu Ory, giunto nel mese di luglio a Ferrara con un preciso mandato del re Enrico II per ricondurre Renata all'ortodossia (ASMo, *Archivio Fiaschi*, b. 42, c. 39; Fontana 1889-1898: II, 351-354; il mandato è del 7 giugno 1554). L'invio a Ferrara di François Morel da parte di Calvino (cfr. Calvin 1863-1900: XV, 105-207) non fu sufficiente a scongiurare la «caduta» della duchessa, che, minacciata da Ory di vedere confiscati i propri possedimenti francesi, cominciò a dare i primi segni di cedimento intorno al 2 settembre. Secondo un informatore mediceo, poiché Renata non accettava ancora di udire la messa, si procedette ad «atti iuridici» contro di lei, dei quali non è stata finora reperita altra traccia («l'inquisitore, finalmente, con atti iuridici l'ha declarata ereticha; confiscatoli li stati di Francia, et inhibito al signor Duca che non gli paghi più la provisione [...] e lei condemnata a perpetua carcere, insieme con ventiquattro altri, fra huomini e donne, della sua famiglia che si sono fuggiti», in Bonaini 1859: 278). Renata fu separata non solo dai propri servitori (molti dei quali abbandonarono Ferrara), ma anche dalle figlie, e a partire dal 6 settembre 1554 venne isolata nel castello di Ferrara, fino a quando non acconsentì a confessarsi e a comunicarsi, prima con Ory (15 settembre) e infine con Jean Pelletier, che il 24 settembre riferì del successo ottenuto (*Epistolae mixtae Societatis Iesu* 1898-1901: IV, 361). Su questa 'conversione', che non le impedì di mantenere una corrispondenza con Calvino, continuarono a gravare molti dubbi. Tuttavia, probabilmente perché ormai il suo atteggiamento appariva innocuo e il suo ruolo marginale, la sua presenza a Ferrara fu tollerata sinché, con la morte di Ercole II nel 1559, la duchessa non fece ritorno in Francia. Senza recidere del tutto i legami con l'Italia, Renata, spentasi nel 1575, trascorse gli ultimi quindici anni di vita nel castello di Montargis, dove la sua corte continuò a costituire un punto di riferimento per dissidenti di vario orientamento durante le guerre di religione.

Oltre a una critica nei confronti dei metodi inquisitoriali, dall'epistolario superstite della duchessa emergono i suoi tentativi di intercedere in difesa di diversi imputati o condannati, tra i quali Camillo Renato nel 1542, Fanino Fanini nel 1549 (Fontana 1889-1898: II, 273), Ludovico Domenichi nel 1552, Pietro Bresciani (Turias 2004: 145). Il ruolo di «subventrix hereticorum», secondo l'appellativo attribuitole dal segretario del Sant'Uffizio Giulio Antonio Santoro nel corso del processo contro Giovanni Morone, le fu riconosciuto anche da Pietro Carnesecchi (Firpo-Marcatto 1998-2000: II/1, 305). Notizie riguardanti la vita della

sua corte ferrarese, le persone che ne facevano parte e le letture praticate in essa emersero dai processi intentati a Roma, a Modena e a Venezia contro imputati passati in quegli anni per Ferrara (tra questi Ambrogio Cavalli, Tommaso Palvio d'Apri e Francesco Porto). Tra il 1567 e il 1568 il tribunale di Ferrara procedette a diversi arresti e processi nei confronti di imputati in gran parte considerati seguaci di Giorgio Siculo: tra questi figurarono anche ufficiali della duchessa, come Jean Courtault, già suo *sommelier de paneterie*, per il quale Renata non mancò di intercedere pregando Alfonso II di utilizzare «l'autorité que feu monseigneur votre pere s'estoyt reserve envers l'Inquisition pour faire delivrer Jean Courtault l'un de mes officiers qu'ilz detiennent en prison» (Fontana 1889-1898: III, 188). Forse la duchessa ottenne per lui il carcere a vita invece di una condanna a morte. Dal registro delle spese del tribunale ferrarese emergono inoltre una citazione ad Argenta «contra i Bardella» (Prosperi 2003a: 134), una famiglia alla quale apparteneva «maistre Stephane Bardella cordellare» di cui Renata si era servita negli anni Cinquanta, e un processo nei confronti di «Giulio Righeti» (*ibid*.: 137), probabilmente parente di Nicolò Righet *varlet de fourriere*. Mentre l'archivio dell'Inquisizione di Ferrara risulta perduto e le carte in possesso dell'inquisitore Papino – il cui ruolo nella vicenda della duchessa non è del tutto chiaro – furono fatte sequestrare da Ercole II al momento della morte del frate domenicano (1557), alcuni dei documenti raccolti dall'agente ducale Fiaschi si conservano presso l'ASMo. Tra questi, una lista di «eretici» compilata nel 1554 sulla base della corrispondenza di Renata che costituisce ancora la base per ogni indagine storica sulla rete di relazioni al centro della quale si trovava la duchessa (ASMo, *Archivio Fiaschi*, b. 42, fasc. II; Fontana 1889-1898: III, XXI-XLIV). Gran parte delle lettere e dei libri appartenuti alla duchessa furono confiscati e distrutti, a quanto sembra, in due momenti: durante la sua reclusione nel 1554 e nel corso di un'indagine promossa da Cesare d'Este nel 1600 dietro sollecitazione della Congregazione del Sant'Uffizio (ACDF, *S. O.*, *Decreta* 1600-1601, 20 giugno 1600).

(C. Franceschini)

Vedi anche

Bresciani, Pietro; Calvino, Giovanni; Carnesecchi, Pietro; Cavalli, Ambrogio; Domenichi, Ludovico; Fanini, Fanino; Ferrara; Giorgio Siculo; Francia, età moderna; Marcello II, papa; Morone, Giovanni; Ory, Matthieu; Paolo IV, papa; Renato, Camillo; Santoro, Giulio Antonio

Bibliografia

Belligni 2008, Bonaini 1859, Calvin 1863-1900, *Epistolae mixtae Societatis Iesu* 1898-1901, Firpo-Marcatto 1998-2000, Fontana 1889-1898, Franceschini 2000, Franceschini 2005, Prosperi 1996, Prosperi 2003(a), Tedeschi nn. 2686-2785, Turias 2004, Turias 2010, Webb 1969

Renato, Camillo (Lisia Fileno, Paolo Ricci) - Nato come Paolo Ricci, forse nel primo decennio del Cinquecento in Sicilia, quasi certamente a Palermo, entrò nei francescani (si ignora tuttavia in quale ramo dell'Ordine); divenne sacerdote e maestro di Teologia. Fu dapprima a Padova, per ragioni di studio, quindi a Venezia. Qui venne denunciato e processato per eresia durante la nunziatura di Altobello Averoldi (nunzio a Venezia dal 1517 al 1523, poi dal 1526 al 1528), ma fu assolto. Per circa un decennio le tracce del Renato si perdono; in questo periodo, con ogni probabilità, abbandonò illegalmente l'Ordine religioso. Tra la fine del 1538 e l'inizio del 1539 giunse a Bologna, attratto dalla fama dello Studio. Qui, conosciuto col nome di Lisia Fileno, radunò attorno a sé un cenacolo di giovani intellettuali, coi quali discuteva dei problemi più urgenti sollevati dalla Riforma protestante e dalla filosofia rinascimentale, fornendo loro risposte problematiche e non dogmatiche, in molti casi già al di fuori dell'ortodossia. Venuto a contrasto con un predicatore agostiniano durante la quaresima del 1540, fu nuovamente denunciato, ma i contrasti tra il vicario vescovile Agostino Zanetti e l'inquisitore Stefano Foscarari e l'intervento dei suoi influenti discepoli, che riuscirono a far trasferire il processo presso il legato Bonifacio Ferreri, gli diedero il tempo di fuggire. Riparato nel modenese, venne ospitato nella villa della Staggia, nei pressi di Nonantola, dal nobile Tommaso Carandini e dalla moglie Anna. Tra Nonantola e Modena, Renato svolse un'intensa attività di propaganda eterodossa, rivolta non soltanto ai dotti (tra cui i membri della cosiddetta Accademia modenese), ma anche agli illetterati, ai contadini e alle donne. Nell'ottobre del 1540 fu catturato dagli agenti del duca estense Ercole II, su richiesta dell'inquisitore di Bologna. Il processo venne condotto congiuntamente dagli inquisitori di Modena e Bologna, ma per ragioni di sicurezza e per le esigenze di controllo politico da parte del duca, venne celebrato a Ferrara. Durante il processo, il Renato ribadì le proprie convinzioni eterodosse, ponendosi su un piano di parità coi giudici. D'altra parte, la procedura del tribunale ferrarese presenta diversi aspetti di anomalia, dovuti con ogni probabilità sia alla precocità della data, sia alle ingerenze politiche nel processo. Così, ad esempio, come risulta dalla sua *Apologia*, Renato era evidentemente a conoscenza dell'identità dei testimoni d'accusa; il suo avvocato difensore (il giurista ferrarese Ludovico Silvestri), inoltre, fu uno dei consultori nella fase finale del procedimento.

Il 23 dicembre del 1540 Renato fu condannato all'abiura e alla galera perpetua. Nel maggio dell'anno seguente venne trasferito nelle carceri di Bologna; di lì a qualche tempo, tuttavia, riuscì a fuggire. Recatosi in Valtellina, assunse il nome di Camillo Renato («il rinato»). A poco a poco, nell'esilio sviluppò compiutamente la teologia spiritualista e radicale che aveva già cominciato a elaborare in Italia, che lo avvicinava per più versi all'anabattismo e comprendeva tra l'altro la dottrina del sonno delle anime dopo la morte (psicopannichia), forse maturata attraverso il contatto con gli allievi padovani e bolognesi del filosofo Pietro Pomponazzi. Venuto a contrasto con i capi delle comunità italiane in esilio, il 19 gennaio 1551, a Chiavenna, fu costretto a firmare una confessione di fede riformata. Alla fine di agosto del 1552, forse mentre si recava a Vicenza, venne fatto arrestare dall'inquisitore di Bergamo. Dopo che un interrogatorio a opera dello stesso inquisitore e del vicario vescovile ebbe portato alla luce la sua eterodossia e le precedenti disavventure col Sant'Uffizio, le autorità inquisitoriali romane, tramite il nunzio pontificio a Venezia Ludovico Beccadelli, chiesero l'estradizione del Renato. Questi, tuttavia, venne rilasciato dai rettori veneziani di Bergamo, preoccupati delle minacce di rappresaglia delle autorità grigionesi sui sudditi cattolici veneziani residenti nei loro territori. Fu l'ultima disavventura del Renato con il Sant'Uffizio. Le tracce della sua intensa opera di insegnamento e di propaganda eterodossa, comunque, sono rintracciabili nelle fonti inquisitoriali anche a molti anni di distanza dalla sua fuga dall'Italia. In un interrogatorio del 5 luglio 1549, per esempio, Ulisse Aldrovandi confessò che nella casa bolognese di Lelio Sozzini, Achille Vizzani aveva letto un «trattato del Phileno», quasi certamente identificabile con il *Trattato del battesimo e della santa cena*. Ancora nel 1569, gli inquisitori generali chiedevano informazioni all'inquisitore di Bologna Antonio Balducci sul processo subito dal Renato quasi trent'anni prima.

(G. Dall'Olio)

Vedi anche

Aldrovandi, Ulisse; Beccadelli, Ludovico; Bologna; Mainardi, Agostino; Modena; Pomponazzi, Pietro; Psicopannichia; Sozzini, Lelio; Staggia; Valtellina

Bibliografia

Dall'Olio 1999, Renato 1968, Rotondò 2008(d), Tedeschi nn. 2678-2685, Williams 1965

Repertorium inquisitorum - Tra i diversi tipi di manuali dedicati ad agevolare la conoscenza del meccanismo giudiziario da parte dei giudici e dei funzionari dei tribunali inquisitoriali, il *Repertorium inquisitorum* rappresenta il primo tentativo della scienza giuridica di dare vita a una trattazione non solo esauriente ma anche facilmente consultabile del diritto antiereticale: l'opera consiste infatti in una serie alfabeticamente ordinata di lemmi, ciascuno dei quali prende in considerazione ogni risvolto – non solamente di diritto processuale – connesso al singolo vocabolo di volta in volta esaminato (si tratta complessivamente di ben 432 voci, da *Abiuratio* a *Zizania*). Questo manuale per inquisitori comparve per la prima volta a stampa in un incunabolo edito a Valencia nel 1494 dall'editore Lambertus Palmart, con il titolo completo di *Repertorium perutile de pravitate haereticorum et apostatarum*. L'opera era stata scritta da un autore anonimo del XV secolo (forse un notaio dell'Inquisizione) ma, come si legge nel *colophon* dell'edizione del 1494, il manoscritto venne in seguito esaminato ed emendato da un giureconsulto di Valencia di nome Miguel Albert che, curandone anche la pubblicazione, realizzò in questo modo «il più antico prontuario inquisitoriale a stampa» (John Tedeschi).

In realtà il *Repertorium* non ha un contenuto originale, in quanto i frammenti che lo compongono sono tratti da opere precedenti, senza che le fonti siano mai citate. A questo proposito il giurista italiano Pietro Vendramin, che nel 1575 e nel 1588 a Venezia insieme al «civis romanus» Quintiliano Mandosio curò due nuove edizioni del testo (ora intitolato *Repertorium inquisitorum pravitatis haereticae*, ormai corredato di *Additiones* in cui furono introdotti i riferimenti alle fonti, le correzioni delle citazioni inesatte e ulteriori allegazioni di autorità antiche e moderne), espresse il giudizio che l'anonimo autore del testo avesse usato brani del *De haereticis* (1330) di Zanchino Ugolini (falsamente attribuito a Giovanni Calderini) e del *Directorium inquisitorum* (1376) di Nicolau Eymerich. Quali che siano state effettivamente le fonti del *Repertorium*, il criterio prescelto dall'autore dell'opera per presentare la materia non consente al lettore di avere un quadro complessivo, chiaro e coerente del processo inquisitoriale e delle sue varie fasi, poiché la procedura da adottare nei giudizi antiereticali risulta talmente frammentata nei diversi e numerosi lemmi disposti in ordine alfabetico da rendere quasi impossibile ricostruire il succedersi progressivo delle tappe processuali nella loro concatenazione. Evidentemente il redattore del *Repertorium*, ben conscio dell'esistenza di un'opera completa, organica e razionale sul processo inquisitoriale come era il noto, diffuso e autorevole manuale di Eymerich, ossia quel *Directorium inquisitorum* da cui attinge interi passi, preferisce scegliere un diverso criterio espositivo (quello alfabetico) per agevolare la consultazione del suo scritto, ponendosi così sulla scia di una tradizione dottrinale che già a partire dal XIII secolo aveva visto alcuni insigni giuristi (basti citare Jacques de Revigny e Alberico da Rosciate) cimentarsi con la redazione di dizionari e repertori enciclopedici, e avviando in questo modo un genere autonomo di 'lemmari' di procedura inquisitoriale in cui si collocano, tra gli altri, la *Lucerna inquisitorum haereticae pravitatis* (1566) di Bernardo Rategno (†1510), la parte iniziale dell'*Opus quod Iudiciale inquisitorum dicitur* (1568) di Umberto Locati, le *Institutiones catholicae* (1552) di Diego de Simancas, i *Singularia iuris* (1583) di Juan de Rojas. Del *Repertorium* esiste una parziale traduzione francese curata nel 1981 da Louis Sala-Molins ed edita con il titolo *Le dictionnaire des inquisiteurs*.

(A. Errera)

Vedi anche

Eymerich, Nicolau; Manuali per inquisitori; Ugolini, Zanchino; Valencia

Bibliografia

Errera 2000, Sala-Molins 1981, Tedeschi 1991

Reubeni, David - Dopo un primo passaggio in Italia, tra 1523 e 1525, il personaggio noto come David Reubeni – o «Davit, figlio del re Salomone» (secondo quanto si legge in un documento autografo trascritto in Lipiner 1993) – sarebbe sbarcato a Tavira, in Portogallo, il 22 ottobre 1525. In una missiva di due giorni più tardi, dichiarò di essere stato inviato da suo fratello, il re Yosef di Habor (o Tabor) – che sarebbe stato al comando di un esercito di circa 300.000 uomini –, e dai settanta anziani consiglieri di quest'ultimo per stringere un'alleanza con i principi cristiani di Europa in chiave anti-turca e anti-musulmana. Giunto in Portogallo con una lettera di presentazione di papa Clemente VII, indirizzata al re Giovanni III, e con un salvacondotto dell'ambasciatore lusitano a Roma, Reubeni ebbe accesso alla corte, allora situata ad Almeirim, ma gli fu accordata solo una patente, siglata dal sovrano in data 21 giugno 1526, con cui lo si autorizzava a lasciare il regno. Stando al suo resoconto del viaggio in Portogallo (edito in Sestieri 1991), alla decisione di Giovanni III, rimasto in un primo momento affascinato dall'esotico ambasciatore, non sarebbe stato estraneo l'entusiasmo suscitato tra i nuovi cristiani di origine ebraica dall'incontro con Reubeni, presto circondato da speranze messianiche e soprannominato *o judeu do sapato* (lett. 'l'ebreo con la scarpa'; forse corruttela per la città palestinese di *Sefat*, o per *Sabath*, o per il fiume *Sambatyon*). Al suo fascino sarebbe dovuto anche il ritorno pubblico all'ebraismo del segretario regio Diogo Pires, nuovo cristiano, che prese il nome di Shelomo Molcho.

Come che sia, Giovanni III avrebbe consigliato a Reubeni di entrare piuttosto in contatto con Carlo V. All'ingresso in Castiglia, però, finì subito arrestato, anche se in breve tempo ottenne la liberazione proprio grazie all'intervento dell'imperatore, che sarebbe stato sollecitato in tal senso dalla moglie Isabella di Portogallo, sorella di Giovanni III. Non si dispone di ulteriori notizie su Reubeni fino a quando non si presentò, accompagnato da Molcho divenuto suo profeta, alla corte imperiale di Ratisbona, forse con l'obiettivo di convertire Carlo V all'ebraismo. In ogni caso, le conseguenze del passaggio di entrambi nella Penisola iberica dissuasero l'imperatore dall'offrire loro protezione. Fu piuttosto il contrario, con i due che furono imprigionati e trasferiti a Mantova: Molcho vi trovò la morte, arso vivo sul rogo nel novembre 1532; Reubeni, invece, fu deportato in Spagna e consegnato all'Inquisizione di Llerena, che lo condannò a morte. Fu impiccato al termine dell'*auto de fe* che si tenne a Badajoz l'8 settembre 1538 (segno che morì da cristiano) e il suo corpo senza vita fu poi bruciato. L'episodio è certo, anche se non sono sopravvissuti gli atti del processo, né la sentenza. Reubeni fu giustiziato nella città da dove lo si era cercato con più zelo, sin dagli anni Venti, incriminandolo per gli effetti nefasti dei suoi contatti con persone di ogni sorta, nobili e plebei, nuovi e vecchi cristiani, sia in Portogallo e Spagna, sia in Nord Africa, dove aveva raccolto lettere dalle locali comunità ebraiche, dal sultano di Fèz e dagli sceriffi marocchini. Nel 1528 l'inquisitore di Badajoz, dottor Selaya, si era spinto a scrivere a Giovanni III per protestare contro la sua sottovalutazione dei danni provocati da Reubeni, alla cui predicazione attribuì il sorgere di un vasto movimento messianico nell'Extremadura, nonché gli spostamenti attraverso il confine tra Portogallo e Spagna di un gruppo di *conversos* seguaci di Reubeni, che dopo aver trovato rifugio in Portogallo, avevano fatto ritorno a Badajoz insieme ad altri nuovi cristiani portoghesi allo scopo di riscattare i propri averi e di liberare con la forza alcuni prigionieri dell'Inquisizione.

Senza dubbio, Reubeni fornì un impulso decisivo allo sviluppo del primo di una lunga serie di movimenti messianici, che caratterizzarono la storia della Penisola iberica; soprattutto degli ebrei convertiti a forza e dei loro discendenti.

(B. Feitler)

Vedi anche

Africa; Giovanni III, re di Portogallo; Inquisizione spagnola;

Llerena; Mantova; Messianismo *converso*, Portogallo; Messianismo *converso*, Spagna; Molcho, Shelomo

Bibliografia

Lipiner 1993, Lipiner 1998, Sestieri 1991, Sestieri 1998, Tavares 1987, Tavim 2004

Reusch, Franz Heinrich - Nacque a Brilon, in Westfalia, il 4 dicembre 1825, e morì a Bonn il 3 marzo 1900. Dopo aver compiuto gli studi teologici a Bonn, Tübingen e Monaco, fu ordinato sacerdote a Colonia nel 1849 e nel 1854 ottenne la cattedra di Esegesi veterotestamentaria alla Katholisch-Theologische Fakultät della Università di Bonn. Dal 1866 al 1877 fu direttore del «Theologische Literatur-Blatt», rivista destinata – all'apertura dei lavori del Concilio Vaticano I – a dare voce alle critiche e alle discussioni sorte tra i teologi tedeschi, attraverso gli articoli e le recensioni che apparvero nella rubrica «Das bevorstehende Konzil» (non pochi furono a sua firma). Fedele al principio tridentino dell'imprescindibile accordo sulle questioni di fede e di morale con le dottrine dei padri della Chiesa, Reusch si dedicò in particolare all'analisi del dogma della infallibilità papale, del quale afferma non esservi alcuna traccia nella letteratura patristica. Questo e altri argomenti saranno poi al centro della dissertazione *Das Unfelbarkeits-Decret vom 18. Julii 1870 auf seine kirchliche Verbindlichkeit geprüft* (Praha, 1871), condannata il 20 settembre dello stesso anno dalla Congregazione dell'Indice e la cui pubblicazione, in forma anonima, era stata curata da Johann Friedrich von Schulte. Sempre nel 1871 l'arcivescovo di Colonia lo sospese dall'Ordine sacerdotale; seguì l'anno seguente la scomunica, provvedimento che lo indurrà, insieme a molti altri docenti della Università di Bonn, ad aderire alla Chiesa dei Vecchi Cattolici. Nel 1873 ne fu nominato vicario generale, incarico dal quale si dimise nel 1878, in polemica con la decisione adottata di abolire il celibato sacerdotale.

Già ampiamente noto in campo esegetico, Reusch indirizzò negli anni seguenti i propri studi alla storia della Chiesa e dell'Inquisizione (*Luis de Leon und die spanische Inquisition*, Bonn 1873; *Der Prozeß Galileis und die Jesuiten*, Bonn 1879), per poi dedicarsi alla ricostruzione delle secolari vicende della censura ecclesiastica, pubblicando – oltre al ricco repertorio *Die 'Indices librorum prohibitorum' des sechzehnten Jahrhunderts* (Tübingen, 1886) – l'opera *Der Index der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte* (Bonn, 1883-1885), destinata a grande fortuna e ancora oggi ampiamente utilizzabile. La ricerca fu però accolta con sospetto a Roma, dove si temeva che lo 'scomunicato' Reusch potesse aver fornito una immagine del tutto negativa dei censori e del loro procedere, tanto che i volumi furono denunciati nel 1885 alla Congregazione dell'Indice. Dopo averne dato una prima valutazione negativa, il segretario Girolamo Saccheri ne affidò un più approfondito esame al redentorista Michael Haringer, al tempo attivo quale consultore dell'Indice. Haringer dedicò due anni all'attenta lettura dell'opera di Reusch, per arrivare a pronunciarsi contro la sua proibizione, conclusione poi accolta dalla Congregazione. Occorre infatti – sottolinea il consultore – non solo lodarne l'acribia e l'assoluto rigore scientifico, ma anche riconoscere la fondatezza delle critiche rivolte dal teologo tedesco alle procedure adottate, nel corso dei secoli, dai dicasteri preposti alla censura e alla redazione dell'Indice dei libri proibiti, avviando un processo di riflessione sugli errori, difetti, ambiguità e incoerenze così acutamente rilevati e minuziosamente esposti nei tomi de *Der Index der verbotenen Bücher*. È quanto accadde tra il 1895 e il 1896, quando la commissione di riforma voluta da Leone XIII assunse quale base della discussione molte delle tesi già sostenute da Reusch nella sua storia dell'Indice romano.

(M. Palumbo)

Vedi anche

Congregazione dell'Indice; Indici dei libri proibiti, Roma; Vecchi Cattolici

Bibliografia

Franzen 1974, McCuaig 1988, Mayor 1901, Reusch 1883-1885, Reusch 1886, Schulte 1887, Wolf 2001(a), Wolf 2001(b)

Reyna, Casiodoro de (Reina, Reyne, Reinius, Reginius) - Del traduttore della prima Bibbia completa in spagnolo, morto nel 1594, si ignora l'anno di nascita (la si colloca nel 1520 circa, Kinder 1975). Si discute anche sul fatto che fosse di Siviglia (lo si è detto «nativo di Siviglia», Lehnemann 1725, Fig. 48; o «sivigliano», Boehmer 1874-1904); e che fosse o meno un *morisco* di Granada (Menéndez Pelayo 1986); e non si sa se il suo cognome fosse un patronimico o un toponimo. Si ignora pure l'epoca del suo ingresso nell'Ordine dei geronimiani, l'età della sua professione nel monastero di San Isidro del Campo di Siviglia e della sua ordinazione sacerdotale. Dei suoi studi giovanili si sa solo che furono intensivi («homo ad litteras educatus», lo dice l'antico storico del suo Ordine, Sigüenza 2000) e rivolti per lo più, in accordo con la regola, alla lettura e all'esegesi della Bibbia. La regola dei geronimiani di San Isidro proibiva inoltre di «studiare fuori, nelle università» (Sigüenza 2000), per cui è del tutto gratuito affermare che Casiodoro abbia compiuto gli studi nell'Università di Siviglia e che vi abbia ottenuto i gradi accademici. Gli unici dati affidabili della sua biografia precedenti alla fuga dal monastero sono quelli raccolti dagli stessi inquisitori in una *Relación* ufficiosa dell'*auto de fe* celebrato a Siviglia il 26 aprile 1562, in cui vennero bruciate le effigi degli undici frati di San Isidro «eretici luterani» fuggiti con lui a Ginevra tra il 1556 e il 1557: «Casiodoro, frate del detto monastero, originario di Montemolín. Assente condannato, rilasciata la sua statua come eretico luterano dogmatizzante» (AHN, *Inq*, leg. 2075, doc. 2; Schäfer 1902).

Casiodoro era dunque dell'Extremadura, nato nel Nord-ovest della Sierra Morena (da qui lo pseudonimo di 'Montanus') sebbene egli stesso in due dediche autografe di esemplari della sua Bibbia preferì qualificarsi come «hispalensis», poiché tanto Montemolín quanto il vicino arcidiaconato di Reina appartenevano come enclavi alla diocesi di Siviglia. Invece gli inquisitori sembrano aver ignorato il suo cognome (e anche quello dei suoi genitori e di sua sorella, fuggiti insieme a lui a Ginevra) dato che, diversamente dagli altri frati fuggitivi, menzionati sempre con nomi e cognomi, lo si chiama semplicemente «Fray Casiodoro», come se si trattasse di un personaggio già famoso nella città. Casiodoro è anche l'unico tra tutti gli 'eretici luterani' di San Isidro che gli inquisitori qualificarono come «dogmatizzante», ossia come maestro di eresie. Questo punto è corroborato dalla relazione del primo *auto de fe* del 1559 a Siviglia, dove un condannato pentito, Juan Ponce de León, esortò la colta e coraggiosa María de Bohórquez «affinché abiurasse le dottrine che fra' Casiodoro in diversi luoghi e occasioni le aveva predicato» (Llorente 1980; Schäfer 1902: II, 278). Lo stesso Juan Antonio Llorente, basandosi su documenti oggi scomparsi, assicura inoltre che fu a «un fra' Casiodoro» che si dovette l'improvvisa conversione al luteranesimo di tutti i frati di San Isidro. Nelle *Sanctae Inquisitionis Hispanicae artes* del 1567 (cfr. l'ed. di Castrillo Benito 1991: 414) si legge solo che furono due frati di San Isidro a dare inizio alla vicenda, con il risultato che in pochi mesi quasi tutti gli ospiti del convento o erano diventati luterani, o per lo meno simpatizzavano per la Riforma. In ogni caso, dei frati sivigliani che si recarono a Ginevra e che optarono dopo per la carriera ecclesiastica fu Casiodoro l'unico a non dovere fare studi supplementari di Teologia sotto la guida di Théodore de Bèze a Lausanne.

A Ginevra Casiodoro iniziò immediatamente a tradurre il testo completo della Bibbia in spagnolo («l'opera ci è durata nelle mani

dodici anni pieni», si legge nella prefazione all'edizione del 1569). Durante la sua permanenza nella città Casiodoro fu iscritto come membro della Chiesa italiana, della quale dice di essere debitore in quasi tutto («Ecclesiae Italorum, cui omnia debeo, tum quod, dum Genevae vixi, fui ei adjunctus», Bèze 1960-: VII, 48), compresa, con ogni probabilità, l'adesione alla velata critica contro la dottrina e il regime di Calvino che allora serpeggiava nella comunità italiana per opera degli antitrinitari Giorgio Biandrata, Giovanni Paolo Alciati, Silvestro Tegli e Valentino Gentile. In ogni caso Casiodoro fu il primo tra gli spagnoli giunti a Ginevra a esprimere di fronte ad alcuni compagni di fuga (Juan de León e Lope Cortés) la sua indignazione per l'assassinio di Miguel Servet (avrebbe detto «que mons. Calvin fit brusler Servet a Geneve injustement et par envie»; «que Servet estoit un grand homme, et que s'il eust vescu, il eust faict grand profit à nostre nation»; «que quand il passoit a Geneve par le lieu ou il fut bruslé, les larmes luy tomboyent des yeux» (in Kinder 1975, appendice III, ma corretta dal ms. 132 del Holtzhausen Archiv di Francoforte). Secondo la testimonianza di quegli stessi compagni di esilio – ma usata e manipolata successivamente dai suoi detrattori di Londra – Casiodoro si procurò per la prima volta un libro di Servet non a Ginevra bensì a Francoforte e fece immediatamente sue le idee del compatriota sulla Trinità, sul battesimo dei bambini, sulla predestinazione e sulla tolleranza nei confronti degli eretici. Casiodoro scrisse inoltre dalla stessa Ginevra una lettera al principale avversario di Calvino, Sébastien Castellion («docto et pio»), e diffuse anche tra i suoi amici «ung livre inprimé lequel tractoit, qu'on ne debvoit point brusler les heretiques», ossia il *De haereticis an sint persequendi* dello stesso Castellion. Casiodoro non era d'accordo né con il rituale della cena («ainsi qu'on l'administre a Geneve») né con il fatto che nelle prediche dominassero le controversie a danno della pietà («qu'a Geneve on ne prechoit d'autre chose que contre le pape et les moynes et non pas des choses d'edification»). Opinione ancora peggiore aveva Casiodoro dei magistrati e della giustizia della città, dato che non considerava opportuna la creazione di una chiesa spagnola a Ginevra sotto il controllo immediato di una simile e temibile autorità. Ma fu precisamente quello che accadde nella seconda metà del 1558: sorpreso dal crescente numero di rifugiati spagnoli nella città, Calvino fece tornare da Francoforte a Ginevra il suo fedele collaboratore Juan Pérez de Pineda al fine di organizzare «une Eglise de gens de sa nation» per la quale fu abilitato il tempio di Saint Germain. Fortunatamente per Casiodoro l'ascesa al trono di Elisabetta I d'Inghilterra nel gennaio del 1559, e l'immediato ritorno dei protestanti inglesi della diaspora, aprirono agli spagnoli rifugiati a Ginevra nuove e insospettabili possibilità che molti non persero l'occasione di sfruttare ma che sancirono la fine della neo-fondata chiesa spagnola. Dell'episodio del passaggio a Londra possediamo tuttavia due versioni contraddittorie. La prima è quella che lo stesso Casiodoro, sotto lo pseudonimo di Montanus, presentò pubblicamente nelle *Sanctae Inquisitionis Hispanicae artes* come decisione unanime di tutto il gruppo («Hispanis ob pietatem Genevae exulantibus colligendae ex suis Ecclesiae Anglia visa est commodior, quo consilio factum est, ut nonnulli ex ipsis cum Anglis in patriam revertentibus profiscerentur», «Agli spagnoli esiliati a Ginevra per causa della religione sembrò che, per fondare una chiesa propria, l'Inghilterra fosse la sede la più adeguata, e con questa intenzione accadde che alcuni di loro partirono con gli inglesi che tornavano in patria»). La seconda è la versione dei seguaci più fedeli di Calvino, per i quali l'abbandono di Ginevra equivaleva a puro tradimento e diserzione: questi attribuirono a Casiodoro la completa responsabilità della fine della chiesa spagnola applicandogli il soprannome di 'Mosé degli spagnoli' per il fatto di aver portato con sé quasi tutti i compatrioti lì residenti dall'altra parte del mare: Casiodoro, sostennero, «a dissipé l'Eglise des Espagnols de Geneve solicitant ceux qu'il a peu a s'en departir, tellement qu'on l'appelloit la le Moïse des Espagnols», e la cosa avrebbe provocato in alcuni «des grandes querelles».

Appena arrivato a Londra Casiodoro iniziò a riunire un gruppo di spagnoli organizzando per loro, in una casa privata, un servizio religioso con prediche in spagnolo tre volte a settimana. Nel gennaio del 1560 terminò la redazione in spagnolo e in latino di una delle più adogmatiche confessioni di fede di tutto il protestantesimo, la *Declaración, o Confessión de fe hecha por ciertos fieles españoles, que huyendo de los abusos de la iglesia Romana y la crueldad de la Inquisición d'España hizieron a la Iglesia de los fieles para ser en ella recibidos por hermanos en Christo* (Gilly 1985). Questa *Confessio hispanica* piacque moltissimo al liberale vescovo di Londra Edmund Grindal, che come responsabile delle «ecclesiae peregrinorum» assegnò alla comunità spagnola la chiesa di St. Mary Axe e una pensione reale di sessanta sterline per il suo ministro. In cambio le altre due chiese di stranieri di lingua francese e fiamminga fondate a Londra accettarono di malavoglia la nuova chiesa e continuarono ad avere dubbi circa l'ortodossia dello spagnolo, tanto per la sua *Confessión de fe* quanto per avere questi ricevuto come membri della sua chiesa alcuni dissidenti notori come Jacopo Aconcio o Adrian Haemstede (Arthur Gordon Kinder in Reyna 1988). Un anno dopo, nel 1561, Casiodoro contrasse matrimonio con Anna, figlia di un commerciante di origine spagnola, Abraham de León de Nivelles, ma residente a Francoforte. Nel frattempo aveva ripreso nuovamente il suo lavoro di traduzione della Bibbia che, grazie al nuovo contesto, sperava di portare a termine in un tempo ragionevole. Ma ciò significava non tener conto degli spionaggi di due gruppi che, sebbene totalmente opposti tra loro quanto a interessi, si trovavano d'accordo nella volontà di impedire il lavoro di traduzione. Da una parte gli ambasciatori del re di Spagna che si susseguirono a Londra (il conte di Feria, Alvaro de la Quadra e Guzmán de Silva), in stretto coordinamento con la fitta rete di spionaggio messa in piedi dall'Inquisizione spagnola in entrambi i lati della Manica (Kinder-Truman 1980). I legati di Filippo II riuscirono a infiltrare nella giovane chiesa un agente provocatore, il sivigliano Francisco de Abrego, e soprattutto ottennero, mediante un ricatto rivolto alla moglie, la 'riconversione' di Gaspar Zapata, uno dei due assistenti di Casiodoro nel lavoro di traduzione della Bibbia, che era alloggiato nella stessa casa di Casiodoro e di sua moglie (Gilly, 1985: 370 sgg.). Dall'altra parte vi erano gli zelanti calvinisti delle chiese francese e fiamminga di Londra i quali, guidati dalla loro estrema sfiducia e antipatia nei confronti di Casiodoro, non facevano altro che analizzare i suoi testi ancora incompleti in cerca di eresie denunciandoli immediatamente a Ginevra. Essi giunsero all'estremo di appoggiare ciecamente il doppio gioco architettato dai due agenti delll'Inquisizione: così nel settembre del 1563 Abrego e Zapata presentarono a Grindal un'insidiosa denuncia contro Casiodoro per presunti episodi di pederastia occorsi tre anni prima ma che in realtà servirono da pretesto ai detrattori per lanciare l'anatema pubblico contro le opinioni e gli atteggiamenti dello spagnolo, che erano in contrasto, secondo loro, con l'ortodossia calvinista. Il risultato di questa doppia congiura fu la precipitosa fuga di Casiodoro ad Anversa e l'immediata dispersione della chiesa spagnola di Londra. Fortunatamente per il traduttore della Bibbia Grindal mise in salvo i suoi manoscritti, che gli furono inviati alcune settimane dopo ad Anversa dal vecchio priore di San Isidro, Francisco de Farias, o da un altro ex frate di sua fiducia.

Fu allora che Filippo II mise una taglia sulla testa di Casiodoro, come si legge in una lettera del governatore di Anversa alla reggente dei Paesi Bassi (Böhmer 1874-1904: II, 172). Pedinato ovunque da sbirri dell'Inquisizione e sospettato di eresia (o cose ancora peggiori per i suoi correligionari), Casiodoro vagò per più di tre anni tra Francoforte, Montargis, Heidelberg, Strasburgo e Basilea, alla ricerca di un luogo dove stabilirsi come pastore della chiesa, cosa che i collegi riformati impedirono anche dopo la scoperta della macchinazione inquisitoriale di Londra e dopo che era diventato di dominio pubblico il ritorno ufficiale di Abrego (1564) e di Zapata (1565) in Spagna. Nel novembre del 1565, gra-

zie all'appoggio di Johann Sturm, Casiodoro ottenne la residenza a Strasburgo per un periodo di tre anni, vivendo del lavoro di sua moglie, sarta e tessitrice di seta, e del proprio («opificio manuum et industria mea»), continuando la sua traduzione della Bibbia e apprestando l'ultima stesura del manoscritto delle *Sanctae Inquisitionis Hispanicae artes*, che nel gennaio del 1567 tentò di pubblicare a Strasburgo nella tipografia di Theodosius Richel. «Lo spagnolo che per benevolenza dei signori del Consiglio risiede nella città – dichiarò lo stampatore – mi ha consegnato un libro scritto in latino col titolo *De Inquisitione hispanica* e mi ha pregato di stamparlo, cosa che non ho voluto fare prime di avere il parere dei signori del Consiglio» (cit. in Gilly 1985: 378; Gilly 2005: 234). Nella risposta a Richel il Consiglio cittadino decise che il libro non doveva essere stampato a Strasburgo, ma che lo spagnolo avrebbe potuto farlo pubblicare in qualsiasi altra città di suo gradimento. Come ormai sappiamo, dopo un secondo fallito tentativo a Basilea presso Johannes Oporinus, il libro venne infine stampato nel settembre del 1567 ad Heidelberg. Il 21 settembre Casiodoro fu il primo a comunicare da Strasburgo ai suoi compatrioti la recente apparizione del libro: «i misteri dell'Inquisizione sono stampati in latino» (Gilly 1985: 375). I calvinisti detrattori di Casiodoro seppero usare immediatamente, per la loro propaganda questo grande incunabolo della pubblicistica contro l'Inquisizione, ma non si mostrarono particolarmente generosi né con l'autore delle *Artes* né con le sue idee. Quindi, tanto nell'edizione francese – tradotta da Jacques Bienvenu e realizzata da Jean Crespin a Ginevra nel 1568 –, quanto in quella olandese, tradotta da Joris de Raedt e pubblicata da Dathenus nel 1569, scompare completamente perfino lo pseudonimo dell'autore (Reginaldus Montanus) e si riduce a quattro pagine o si elimina del tutto la lunga *Praefatio* di Montanus/Casiodoro in favore della tolleranza. I quattro responsabili delle due edizioni lo avevano conosciuto personalmente a Ginevra e a Heidelberg.

Tra il 1568 e il 1569 incontriamo Casiodoro a Basilea, nella casa del ricco uomo d'affari Marcos Pérez de Segura, che come presidente della fazione calvinista aveva già protetto Casiodoro ad Anversa e ora continuava a difenderlo dalle accuse dei suoi correligionari, sovvenzionandolo infine per sostenere i costi di stampa della Bibbia, realizzata finalmente da Thomas Guarin nel 1569. Le spie dell'Inquisizione per una volta non erano state ben informate, visto che già l'anno precedente, nell'estate del 1568, la *Suprema* ordinava agli inquisitori dei porti della Penisola di stare sull'avviso circa i libri che entravano, perché «Casiodoro ha stampato a Ginevra la Bibbia in lingua spagnola» (Schäfer 1902: II, 55). Fu un anno e mezzo dopo, e cioè il 19 gennaio 1571, che il Consiglio Supremo dell'Inquisizione si rese finalmente conto che la «Bibbia in volgare» era stata stampata a Basilea e ordinò a quel punto la raccolta di tutti gli esemplari che fossero stati trovati. Ma anche la censura di Ginevra non si fece attendere, sebbene si rivelasse deludente: il pastore della chiesa italiana, Niccolò Balbani, scrisse il 20 agosto del 1571 ai colleghi della chiesa francese di Francoforte per avvisarli nuovamente della pericolosità dello spagnolo: «di Cassiodoro qui s'é havuta sinistra opinione per alcuna disputa che ebbe con gli ministri d'Heidelberga intorno alla cena, et intorno ad altro [...]. Quanto alla Bibbia tradotta da lui io non saprei allegare alcuna cosa, perciò che io non intendo la lingua» (cit. in Gilly 1985: 395).

A Basilea, come in precedenza a Strasburgo, Casiodoro incontrò tra i professori, tra i rifugiati e perfino tra i teologi, l'ambiente intellettuale più consono alle sue idee. E quando nel 1570 decise di trasferirsi definitivamente con la sua famiglia a Francoforte, l'antistite filoluterano Simon Sulzer raccomandò calorosamente Casiodoro ai colleghi delle città renana come uomo ben voluto da tutti («nobis certe charus et acceptus»), per la sua sincera pietà, i suoi candidi costumi, la sua avversione per le controversie teologiche e la sua applicazione allo studio delle Scritture, al contrario di tanti altri esiliati, che «dogmatibus sinistris infectos» non facevano altro che perturbare (cit. in Gilly 1985: 408). Il successore di Calvino, Théodore de Béze, al contrario, si rifiutò decisamente di stendere per lo spagnolo qualsiasi tipo di raccomandazione anche dopo avere appreso del complotto contro Casiodoro in Inghilterra («ie ne le vous accordarai iamais», Bèze 1960: XIII, 73-78), impedendogli di nuovo per più di un decennio qualsiasi tipo di carriera ecclesiastica. Casiodoro dunque a Francoforte dovette svolgere parecchi impieghi per riuscire a sopravvivere con la sua ormai numerosa famiglia, dedicandosi principalmente al commercio dei libri – il suo migliore affare fu l'acquisto della biblioteca di Oporinus, che lo fece diventare il fornitore delle biblioteche di Kassel e di Heidelberg (Gilly 2002). Pubblicò anche nella tipografia di Bassée opere come la *Bibliotheca Sancta* di Sisto da Siena, la cui appendice egli finanziò personalmente («impensis Genii Bibliothecae Oporinianae»). Nel 1577 pubblicò anche il testo castigliano della sua *Declaración o Confessión de fe* di Londra. E si offrì come editore della stampa del *Talmud* in vari tomi progettata a Basilea. Casiodoro operò come informatore politico per la corte di Kassel, traducendo testi dallo spagnolo al francese e collaborando strettamente con politici famosi come Hubert Langait e Robert Beale. Tornò a Londra nel 1578, dove lo stesso Grindal, ora arcivescovo di Canterbury, lo dichiarò libero dalle accuse formulate dai suoi nemici quindici anni prima. E nel corso delle trattative di pace che restituirono provvisoriamente la libertà di religione alla città di Anversa, ebbe infine l'invito per dirigervi la comunità luterana di lingua francese come ministro. Dopo la caduta definitiva di Anversa nelle mani degli spagnoli, nel 1585, Casiodoro e la sua comunità emigrarono in blocco a Francoforte, dove l'esiliato spagnolo organizzò un'opera sociale di mutuo soccorso per i rifugiati provenienti dai Paesi Bassi che sarebbe durata in città per almeno due secoli (Lehnemann 1725: 169).

Casiodoro morì a Francoforte nel mese di marzo del 1594, due anni dopo avere ottenuto per la sua comunità lo statuto di chiesa e appena un anno dopo essere stato nominato suo pastore ufficiale (Lehnemann 1725). Per accedere a tale carica egli dovette sottoscrivere – come era obbligatorio per qualsiasi pastore luterano sin dal 1579 – la Formula di Concordia, con la sua condanna esplicita degli errori e delle eresie di papisti, anabattisti, flaciani, schwenkfeldiani, zwingliani e calvinisti (Lehnemann 1725: 163-169). Ma questo documento, puramente formale, non è affatto rappresentativo del recondito pensiero di un nicodemita della statura di Casiodoro, che ancora nel 1587 pubblicò il *Dialogus in Epistolam ad Romanos* (Francoforte, Bassée) del suo amico Antonio del Corro, che riesumava lo spirito di Castellion. Il suo vero pensiero si trova esposto soprattutto nei commenti che Casiodoro scrisse all'*Evangelium Ioannis* e nella sua *Expositio primae partis capitis quarti Matthaei*, pubblicati entrambi nel 1573 nella tipografia di Bassée e che racchiudono una impressionante arringa in favore della libertà d'espressione nella Chiesa, oltre a una critica severa contro qualsiasi specie di Inquisizione, contro la politicizzazione del Vangelo e contro l'arroganza e superbia ridicole di chi usurpa esclusivamente per sé il diritto alla censura («quam supremae censurae jus non tam superbe quam ridicule sibi usurpare»). Da tale usurpazione del potere, scrive, sono sorte tante lotte e controversie, a volte per cose gravi, ma quasi sempre per questioni insignificanti. Da qui derivarono nella Chiesa antica tutte le eresie, tutte le scomuniche degli uni contro gli altri, tutte le deposizioni e reintegrazioni di vescovi, forse anche tutti i miracoli. E tutto ciò è ancora poco, conclude Casiodoro, comparato con la situazione attuale: la scomunica di cui parla il Vangelo di Giovanni (9, 34), chiosa, è pena «mitissima», «si cum saevitia Pharisaeorum nostri temporis conferatur: qui hominem eorum judicio sontem ad diuturna vincula, et squalorem morte ipsa duriorem, prius ablegassent: deinde, nisi dictorum poenituisset, et ad illorum praescriptum illa revocassent, inaudita crudelitate vivum combussissent. O tempora!». («in realtà, una pena assai lieve, se comparata con la crudeltà dei farisei del nostro tempo, che colpendo un uomo considerato da loro reo di

eresia, in primo luogo lo sottopongono a lunghi periodi di prigione e a orrori più insopportabili della stessa morte; poi, se non si pente delle cose che ha detto e non le ritratta secondo i loro ordini, con inaudita crudeltà lo bruciano vivo. Che tempi!», Reyna 1573). E commentando quel passo Casiodoro non aveva presente solo l'uccisione dei suoi amici e discepoli nei roghi dell'Inquisizione di Siviglia ma anche, e forse soprattutto, l'uccisione del suo compatriota Miguel Servet a Ginevra.

(C. Gilly)

Vedi anche

Corro, Antonio del, il giovane; Geronimiani; Gil, Juan (dottor Egidio); González de Montes, Reginaldo (Montano); Leggenda nera dell'Inquisizione spagnola; Pérez de Pineda, Juan; Protestantesimo, Spagna; Pucci, Francesco; Servet, Miguel; Sisto da Siena; Siviglia; Siviglia, processi di; Inserto iconografico

Bibliografia

Boehmer 1874-1904, Bèze 1960-, Castrillo Benito 1991, *CSP*, Firpo 1996(a), Gilly 1985, Gilly 2001(a), Gilly 2005, Kinder 1975, Kinder 1984, Kinder-Truman 1980, Lehnemann 1725, Llorente 1980, Menéndez Pelayo 1986, Reyna 1573, Reyna 1573(a), Reyna 1988, Schäfer 1902, Sigüenza 2000

Ribeiro, Jorge Gonçalves - Nella scelta del personale per il nuovo Sant'Uffizio di Portogallo, fondato nel 1536, il principe Enrico, inquisitore generale dal 1539, accordò frequentemente la sua preferenza a canonisti in grado di conferire stabilità nelle procedure e autorevolezza giuridica a un tribunale da subito denunciato come arbitrario e violento dai suoi avversari. La formazione in diritto canonico favorì il precoce reclutamento di Jorge Gonçalves Ribeiro nelle strutture centrali dell'Inquisizione. Dai primi anni Quaranta servì nell'embrionale Consiglio Generale del Sant'Uffizio (istituito ufficialmente solo nel 1569), anche se la sua nomina formale a deputato dell'organo superiore del tribunale della fede lusitano risale al 6 agosto 1546. In quel momento l'Inquisizione era nel pieno di uno scontro con la Curia romana, che poco meno di due anni prima, attraverso il nunzio Giovanni Ricci, aveva sospeso l'esecuzione delle sentenze dei giudici portoghesi, minacciando di revocare la concessione del Sant'Uffizio. L'anno successivo i procuratori dei nuovi cristiani portoghesi a Roma riuscirono a ottenere da Paolo III la promulgazione del secondo perdono generale (il primo risaliva al 1535), un provvedimento di indulgenza plenaria che annullava i reati di fede commessi. La bolla del perdono (*Illius qui misericors*) fu pubblicata il 10 giugno 1548.

Nella fase di riorganizzazione che seguì alla ripresa dell'attività dell'Inquisizione, dotata finalmente di pieni poteri grazie alla bolla *Meditatio cordis* (16 luglio 1547), ma ancora priva di un numero di giudici adeguato, Ribeiro emerse come una figura di primo piano. Il 15 ottobre 1549 l'inquisitore generale Enrico concesse ampi poteri a una triade di religiosi, indicati con il titolo di «deputati della Santa Inquisizione», chiamati a gestire il funzionamento del tribunale di Lisbona, allora l'unico aperto insieme a quello di Évora. Si trattava del domenicano Jerónimo de Azambuja, del canonista Ambrósio Campelo e di Ribeiro, che furono autorizzati a procedere in tutti i casi di eresia giunti a loro conoscenza. L'attività di Ribeiro al servizio dell'Inquisizione di Lisbona è comunque già attestata in precedenza. Fu lui, per esempio, a ricevere la confessione scritta presentata il 15 agosto 1548 dal vecchio cristiano giudaizzante Gil Vaz Bugalho all'Inquisizione di Lisbona, dopo averne concordato la stesura con il confessore domenicano dell'eccezionale prigioniero (ANTT, IE, proc. 8760, c. 424*v*).

I tre deputati operarono come stretti collaboratori dell'inquisitore generale, che sin dal 1548 aveva chiesto al re Giovanni III di mettere a sua disposizione «due o tre uomini tra quelli che si occupano degli affari dell'Inquisizione, o che siano adatti a farlo, perché stiano con me e mi seguano dovunque vada» (lettera del 3 febbraio 1548, in Baião 1920: doc. 2). Esistono decreti dei primi anni Cinquanta firmati dai tre deputati insieme al principe Enrico, anche se Azambuja, Campelo e Ribeiro non si trasformarono mai in un vero e proprio consiglio itinerante (di norma si riunivano nella sede dell'Inquisizione di Lisbona). Nel loro ambiguo statuto, l'azione di consiglieri si sovrappose a quella di magistrati. Nell'agosto 1550 Ribeiro fu incaricato del delicato compito di procedere all'arresto di Diogo de Teive e George Buchanan, con il quale l'Inquisizione scatenò un'aperta offensiva contro i professori del Collegio delle Arti di Coimbra (1550-1551). Nel corso del tempo i poteri giudiziari dei tre deputati dell'Inquisizione di Lisbona conobbero una progressiva definizione grazie a provvedimenti specifici. L'8 maggio 1551 Enrico concesse loro la facoltà di occuparsi di tutte le denunce provenienti dalle località esterne alla circoscrizione giudiziaria (*comarca*) di Lisbona, ad eccezione dell'arcidiocesi di Évora. Il 15 marzo 1556 l'arcivescovo di Lisbona, Fernando de Meneses Coutinho e Vasconcelos, scelse Ribeiro come suo sostituto in qualità di ordinario nel locale tribunale del Sant'Uffizio. Nel documento di nomina il deputato è indicato come membro «del Consiglio della Santa Inquisizione», oltre che «giudice di corte» (*desembargador do Paço*).

Quattro anni più tardi Ribeiro fu eletto inquisitore di Lisbona (16 agosto 1560), carica che non abbandonò più da allora in avanti. Tra i principali episodi in cui fu coinvolto, oltre al tardivo processo dell'umanista Damião de Góis, va ricordata la campagna inquisitoriale scatenata nei primi anni Settanta proprio da Ribeiro contro alcuni circoli sospettati di *alumbradismo*. Non fu perciò un caso che proprio al suo appoggio mirasse il domenicano spagnolo Alonso de la Fuente, discepolo del teologo Melchor Cano, quando tentò di esportare in Portogallo la sua battaglia contro la spiritualità del confratello Luis de Granada e della Compagnia di Gesù (1576): i legami fra quest'ultima e il Sant'Uffizio lusitano erano però assai più solidi che nel resto della Penisola iberica, come frate de la Fuente fu costretto a imparare a sue spese.

(G. Marcocci)

Vedi anche

Alumbradismo; Azambuja, Jerónimo de; *Beatas*, Portogallo; Bugalho, Gil Vaz; Cano, Melchor; Collegio delle Arti di Coimbra, processi del; Consiglio Generale dell'Inquisizione portoghese; Enrico, cardinale infante, poi re di Portogallo; Gesuiti, Portogallo; Góis, Damião de; Granada, Luis de; Lisbona

Bibliografia

Brandão 1948-1969, Farinha 1989, Marcocci 2004, Pereira 1987

Ricci, Michelangelo - Nato a Roma nel 1619, fu creato cardinale da Innocenzo XI nel settembre del 1681 con il titolo di Santa Maria in Aquiro. Solo allora prese gli ordini maggiori per rendere valida la nomina, che aveva tentato in ogni modo di evitare forse a causa della sua segreta adesione al quietismo. Il 9 gennaio 1682 venne deputato protettore della Congregazione dei camaldolesi. Morì a Roma il 12 maggio 1682 e fu sepolto nella chiesa di San Francesco a Ripa.

La nomina cardinalizia coronava la lunga carriera di Ricci alle dipendenze di diverse Congregazioni della Curia romana. Nell'ACDF restano molte tracce dell'attività che svolse come consultore della Congregazione dei Riti per quel che riguarda gli anni 1667-1670. I pareri espressi in quella veste – nel 1667 in merito all'editto di abrogazione delle feste emanato in quell'anno dall'arcivescovo di Parigi; nel 1669 in occasione dell'esame del libro di Jean Baptiste Thiers *De festorum dierum imminutione* (poi condannato *donec corrigatur*); nel 1670 sulla questione della traslazione di alcune feste di precetto da parte del vescovo fran-

cese di Saintes – risultano sempre improntati alla salvaguardia dell'autorità assoluta del pontefice in materia, per lo più in linea con la maggioranza del collegio dei qualificatori. Numerose anche le tracce dell'attività che Ricci svolse come segretario della Congregazione delle Indulgenze dal 1668 al 1681. Da rilevare che la presenza di questo materiale tra le carte conservate nella *Stanza Storica* dell'ACDF è dovuta probabilmente al fatto che nel 1904 la Congregazione delle Indulgenze confluì in quella dei Riti e che, in seguito, tutte le funzioni di questo dicastero non pertinenti alla materia liturgica vennero demandate al Sant'Uffizio.

Dal 1666 in avanti Ricci svolse anche un'intensa attività come consultore della Congregazione dell'Inquisizione, alla quale venne aggregato ufficialmente un anno dopo la nomina a cardinale, nel novembre del 1681. In veste di consultore si trovò ad affrontare tutte le più importanti questioni giurisdizionalistiche e dottrinali che travagliarono il pontificato di Innocenzo XI. Dal 1676 in poi fu tra i qualificatori impegnati a esaminare le 156 proposizioni lassiste sottoposte al papa dalla facoltà di Teologia di Lovanio. In quella circostanza, egli fu censore rigoroso di tutte le proposizioni della morale cristiana ispirate al probabilismo, e difensore di un'applicazione rigorosa del principio di responsabilità individuale di fronte ai peccati e ai crimini (ad esempio contro il principio assai discusso dell'ignoranza invincibile). Allorché, in un primo momento, il collegio si accordò sulla condanna di 67 tra le proposizioni qualificate, Ricci fu il solo in grado di identificare nel gesuita francese Honoré Fabri l'autore di una scrittura anonima apparsa allora, nella quale si rimproveravano le censure «col supposto che parte fossero ambigue, altre indistinte e piene di inganno, et altre tenute da molti dottori classici, e da S. Bonaventura e S. Tommaso» (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, G 4-i, c. 40*r*). Ciò accadde perché, nel 1672, insieme con il padre Lorenzo Brancati di Lauria, Ricci aveva dovuto esaminare l'*Apologeticum* di Fabri che era stato denunciato per vilipendio dai frati cappuccini. Segnalato dai due qualificatori anche per ciò che conteneva in materia *de auxiliis* e di Immacolata Concezione, il libro venne poi condannato per avere trasgredito al decreto sul vincolo dei libri all'impressione nel luogo della loro composizione. Già nel 1667, del resto, nel pieno della controversia sorta circa la natura dell'attrizione sufficiente per l'assoluzione sacramentale, Ricci aveva dato parere favorevole alla conformità dottrinale della *Dissertatio dogmatica circa christianam contritionem et attritionem* (Lione 1666) del teologo agostiniano Chrétien Lupus (Christian Wulf), poi uno dei delegati della Facoltà di Lovanio, contro l'attacco rivoltogli dal gesuita Giuseppe Maria Requesenz nella *Breuis disceptatio theologica de honestate contritionis, & attritionis* (Roma, 1666).

Nel 1676 Ricci fu tra i qualificatori che esaminarono – e approvarono come ortodossa – la grande opera dedicata alla confutazione degli errori calvinisti in materia di eucaristia che Antoine Arnauld aveva inviato a Innocenzo XI nel clima di accondiscendenza di cui i giansenisti godettero nei primi anni del suo pontificato. Nel 1678, inoltre, fu tra i qualificatori dell'*Historia pelagiana* (Padova 1673), ampia trattazione espositivo-polemica della dottrina soteriologica di Agostino del teologo agostiniano Enrico Noris, denunciata al tribunale dal minorita osservante Francesco Macero. Sospetta per la concezione della grazia sufficiente che ne emergeva e per il ruolo nullo che veniva attribuito al libero arbitrio nel peccato (ma non per il Ricci), in questa prima fase (1678-1692) l'opera non venne colpita da alcun provvedimento. Nel 1679, all'inizio del conflitto tra il papato e la Corona di Francia sulla questione delle 'regalie', egli fu tra i qualificatori deputati a pronunciarsi in merito alla legittimità delle ragioni contestate dal Parlamento di Parigi per conto di Luigi XIV ai due vescovi narbonensi renitenti che si erano appellati al papa. A proposito delle ragioni opposte dal re al vescovo di Pamiers, Ricci giudicò il preteso diritto generale del re di giudicare delle 'regalie' come falso (se inteso come emanazione del diritto pontificio) o temerario (se inteso come emanazione dal diritto della Corona, perché contrario alle conclusioni del Concilio di Lione). Interessante per comprendere il pensiero personale di Ricci è la posizione scettica che emerge in questo voto a proposito della rivendicazione da parte di Luigi XIV della sovranità assoluta per diritto divino, rivendicazione reprensibile, secondo Ricci, «cum multi [dicunt Reges dependeant] a statibus, ut vocant, alij a populo: sed hoc proprie ad nos non pertinet» (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, E 1-a, c. 41*r*). Analogamente, nel 1673, in occasione dell'esame del libro *Motivum iuris* del frate provinciale dell'Ordine dei carmelitani Francesco Bonaespei condannato dal consiglio di Malines, in cui si trattava dell'esenzione degli Ordini mendicanti dal fisco dei Paesi Bassi, Ricci aveva rivendicato al papato l'autorità di trattare l'argomento con le autorità statali, pur riconoscendo i diritti della ragion di stato nel vietare la censura di libri che trattavano di affari di governo.

All'atteggiamento fortemente critico dimostrato in più di occasioni nei confronti del gesuita Honoré Fabri, astronomo di vaglia, non furono forse estranee ragioni di schieramento ideologico in materia di filosofia naturale. Oltre che prelato, infatti, Ricci fu un valente matematico. Allievo di Evangelista Torricelli, che proprio a lui indirizzò i primi resoconti dell'esperimento barometrico con l'argento vivo, fu un matematico originale nel campo dello studio delle curve (notevole la sua *Geometrica exercitatio de maximis et minimis*, Roma 1666).

Consapevole della durezza dei meccanismi censori, come editore e come consulente per la stampa di opere scientifiche Ricci fu estremamente cauto. Nel luglio 1643, per esempio, il timore di suscitare «qualche livido effetto di malignità» lo aveva scoraggiato dal pubblicare le opere ormai postume di Benedetto Castelli, del quale era stato indirettamente allievo. Nel 1647, per le stesse considerazioni di cautela, si rifiutò di dare alle stampe le opere del maestro Torricelli, dal quale era stato nominato erede testamentario insieme con il gesuato Bonaventura Cavalieri. Nel 1666 fu ancora lui ad ispirare al principe Leopoldo de' Medici la neutralità 'tattica' quanto alle materie filosofiche che connota i *Saggi di naturali esperienze* (Firenze 1666). In accordo con il cardinale Leopoldo de' Medici, inoltre, Ricci sostenne e cooperò con l'abate Francesco Nazari alla fondazione e alla redazione del primo *Giornale de' Letterati di Roma*, nato nel 1667. Studi recenti confermano l'importanza che ebbe nella linea editoriale del *Giornale* il progetto di fondare una moderna scienza cattolica alternativa al tomismo sulla base dell'atomismo democriteo opportunamente accomodato ai dogmi stabiliti dal Concilio di Trento. La sconfitta incassata nel 1671 da questo indirizzo culturale a causa del divieto imposto dal Senato accademico di Pisa a Donato Rossetti di insegnare la fisico-matematica a base atomista, si ripercosse probabilmente sulle sorti del *Giornale dei Letterati*, il cui comitato editoriale nel 1672 si scindeva per dare vita a due testate omonime ma ben distinte. Alla luce di queste circostanza, assume un rilievo particolare la censura teologica che Ricci fu chiamato a pronunciare nell'autunno 1676 a proposito dell'opera dell'olivetano Andrea Pissini, nella quale si tentava di sostituire la dottrina aristotelica dell'ilemorfismo con l'atomismo. Nel suo voto, contro il parere della maggioranza, Ricci accoglieva sia a livello teologico sia a livello filosofico la spiegazione che Pissini aveva offerto della permanenza degli accidenti eucaristici dopo la transustanziazione postulando un intervento miracoloso di Cristo sul meccanismo atomista (tipico della filosofia dei moderni) che guiderebbe gli «effluvi» provenienti dalle sostanze a produrre negli esseri umani le «qualità secondarie», o specie sacramentali. Che Ricci aderisse personalmente a questa interpretazione fisiologica, già descritta da Galileo in un paragrafo del *Saggiatore* denunciato a suo tempo al Sant'Uffizio, lo dimostra il reato di poca chiarezza in merito alle dottrine del *Timeo* di Platone e di Democrito che Ricci individuò come il solo da ascrivere a Pissini.

(F. Favino)

Vedi anche
Atomismo; Francia, età moderna; Galilei, Galileo; Gallicanesimo; Giansenismo; Lassismo; Probabilismo; Quietismo; Scienze della natura

Bibliografia
Beretta 2005(a), Blet 1972, Ceyssens 1974(a), Galluzzi 1981, Gardair 1984, ILI, Romano 1997

Ricci, Scipione de' v. *Giansenismo*

Rilasciati v. *Processo*

Rimini - Sede di un importante tribunale dell'Inquisizione che aveva giurisdizione non solo sulla diocesi, ma anche su Pesaro e Fano. Il tribunale fu retto in un primo momento dai francescani, poi, dagli inizi del XVII secolo, sembra dai domenicani. Tra il 1550 e il 1583 si ha notizia di trentotto processi, di cui venti riguardanti fedeli della diocesi, molti dei quali, almeno dieci, risoltisi con l'assoluzione. I processi più importanti furono quelli dei primi anni Cinquanta, nei quali emergono persone che negavano, in modo generico, il valore delle opere e l'esistenza del purgatorio, disapprovando il culto delle immagini sacre. Nel 1558 venne istruito un processo nei confronti di Lorenzo Carandini di Modena, commissario dei conti Rangoni a Longiano, accusato di tenere libri proibiti, di negare il valore delle opere e di non praticare l'astinenza dalle carni. Tale processo testimonierebbe una possibile penetrazione di idee protestanti in ambienti locali nobiliari e altoborghesi. Non si può tuttavia affermare con certezza che la diocesi di Rimini fu teatro di movimenti ereticali rilevanti che incisero sulla vita religiosa della città. La documentazione rimastaci segnala principalmente attività protestatarie piuttosto che un'adesione alle idee della Riforma o, in particolare, all'anabattismo.

(G. Bartolucci)

Vedi anche
Pesaro

Fonti
Archivio Notarile di Rimini, *Turtorini*, filza 1582, ff. 197*r*-200*r*, atto del 9 giugno 1582; filza 1586, f. 115*r-v*

Bibliografia
Turchini 1978

Rinnegati, Italia - All'interno della tradizione cristiana il termine apostasia (da *apó*, 'fuori', e *histemis*, 'collocarsi') sta a significare il ripudio totale, volontario, consapevole ed esternamente manifestato, della fede da parte di chi sia stato battezzato. L'apostasia dalla fede va perciò distinta dall'apostasia dall'Ordine, ossia l'abbandono volontario dell'abito ecclesiastico da parte di chi abbia pronunciato i voti perpetui. Si differenzia anche dall'eresia, termine che designa invece un ripudio solo parziale della religione di appartenenza: secondo il diritto canonico cattolico, eretico è chi sconfessa formalmente e scientemente una o più verità del cattolicesimo per passare a un'altra confessione cristiana, mentre il cristiano che passa all'Islam viene indicato con il termine di apostata.

In età moderna, in seguito alla conquista di Costantinopoli e all'espansione ottomana nell'Europa orientale e nel bacino del Mediterraneo, il fenomeno del passaggio dei cristiani all'Islam conobbe una vasta estensione. Un rilevante numero di europei nel periodo compreso tra la metà del Cinquecento e la fine del Settecento rinnegò la fede e si 'fece turco', 'prese il turbante', secondo le espressioni del tempo. In un Mediterraneo diviso tra cristiani e musulmani, furono gli scontri armati, le razzie corsare, le incursioni lungo le coste a ridurre in schiavitù nell'Impero ottomano o negli Stati barbareschi dell'Africa settentrionale migliaia di europei e a costringerli all'apostasia. E se numerosi furono gli uomini, le donne, i bambini dell'area mediterranea costretti con la violenza a farsi musulmani, migliaia di individui fecero invece una volontaria emigrazione in terra islamica e liberamente abbracciarono la religione di Maometto. La dimensione del fenomeno dell'apostasia all'Islam fu anche il segno della grande attrazione esercitata dal mondo ottomano, capace di richiamare a sé un gran numero di cristiani. «Il cristiano, a contatto con i paesi dell'Islam, viene afferrato dalla vertigine dell'apostasia» (Braudel 1953: 847): lo ha rilevato colui che per primo ha messo in luce il grande spostamento di uomini che da ogni regione del Mediterraneo abbandonarono la cristianità per 'farsi turchi'. Per tutta l'età moderna l'Impero ottomano e le reggenze del Maghreb rappresentarono per i ceti più sfortunati un forte miraggio, una terra in cui trovare fruttuose occupazioni in ogni campo dell'attività lavorativa, con tali vantaggi economici e sociali, da non far desiderare più il ritorno nella patria d'origine. Il mondo musulmano, che non conosceva aristocrazia di sangue, né funzione istituzionale del ceto aristocratico, permetteva anche ai più diseredati una promozione sociale impossibile nei paesi europei, dove era il privilegio di nascita a prestabilire l'intero arco dell'esistenza degli individui; fu questa reale possibilità di mobilità sociale a portare volontariamente a 'prendere il turbante' gli uomini i più intrepidi, ma anche i più deboli, che «guardavano con speranza al mondo degli infedeli dove si poteva nascere pescatori calabresi o montanari albanesi e diventare vizir o ammiraglio» (Cardini 2003: 243).

Di contro, la scelta dell'apostasia offrì la via della salvezza di fronte alle situazioni più disperate: fu la soluzione ultima per i cristiani incolpati di omicidi o di altri crimini, costretti a rompere con la propria patria per sfuggire al braccio della legge; rappresentò l'unica strada percorribile per liberarsi dal 'ferro al piede' e migliorare disumane condizioni di vita per gli schiavi di poveri natali, che non potevano contare su un patrimonio familiare e non avevano alcuna speranza di essere riscattati, se non ad opera delle confraternite religiose che in terra d'Islam operavano per l'affrancamento.

L'impegno della Chiesa per la redenzione e l'emancipazione degli schiavi cristiani attraverso l'istituzione degli Ordini dei trinitari e dei mercedari (ma intensa fu anche l'attività di confraternite e istituzioni laiche) si intrecciò con la repressione inquisitoriale dell'apostasia. Gli archivi del Sant'Uffizio custodiscono le principali fonti grazie alle quali si può tentare di ricostruire e interpretare il fenomeno dell'apostasia all'Islam, perché fu ai tribunali della fede che i rinnegati ritornati in terra cristiana furono chiamati a rispondere del proprio peccato o si presentarono spontaneamente per essere riconciliati. Dalla documentazione inquisitoriale si è mossa e procede dunque la ricerca storica: nella fondamentale indagine dei coniugi Bennassar si ricostruisce e interpreta, attraverso la lettura di 1550 processi dei tribunali ecclesiastici di Portogallo, Spagna e Italia, la dimensione collettiva ed europea dell'apostasia cristiana. Per l'Italia, resta di primaria importanza la ricerca di Lucia Rostagno, che attraverso l'esame dei processi istruiti in numerose sedi periferiche dell'Inquisizione romana, analizza l'intervento del tribunale sia sotto gli aspetti istituzionali, sia sul piano della percezione, mettendo in luce in modo particolare l'immagine che inquisitori e rinnegati ebbero dell'Islam.

Nei primi decenni dalla sua attività l'Inquisizione romana non si occupò della questione dell'*apostasia a fide*, concentrando tutta la sua attenzione sul problema, considerato prioritario, dell'estirpazione dell'eresia protestante: «è infatti solo abbastanza tardi (e comunque dopo il 1562, anno che vede per la prima volta un apostata all'Islam comparire in un tribunale inquisitoriale italiano), che cominciano a nascere problemi in merito all'apostasia

all'Islam, ampliandosi a poco a poco soprattutto nella direzione delle complesse conseguenze di natura civile che la riammissione degli apostati alla Chiesa poneva, in particolare quando erano schiavi» (Rostagno 1983: 14).

La Chiesa non aveva affrontato la questione in modo ufficiale prima del XIV secolo, anche per la scarsa conoscenza che in Occidente si ebbe per tutto il medioevo della religione islamica e per l'ignoranza e la confusione che in generale regnavano sulle popolazioni orientali, approssimativamente accomunate sotto appellativi che si caricavano di una forte valenza denigratoria ('mori', 'saraceni', 'turchi'). Il primo fondamentale richiamo specifico al problema dell'apostasia cristiana all'Islam si trova nel *Directorium Inquisitorum* di Nicolau Eymerich (1320-1399), pubblicato per la prima volta nel 1503, ma destinato a larga diffusione nell'Europa cinquecentesca soprattutto grazie alla più tarda edizione commentata da Francisco Peña: vi si operava la prima riflessione concettuale sull'apostasia, teorizzando la differenza sostanziale tra il passaggio volontario o coatto all'islam. Anche il *Sacro Arsenale, overo Prattica dell'Officio della Santa Inquisitione* del domenicano Eliseo Masini, pubblicato a Genova nel 1621, in breve il manuale più celebre e diffuso nei tribunali della fede italiani, vincolava a un severo controllo giudiziario della responsabilità personale nel rinnegamento, cui doveva essere adeguatamente commisurata la pena, impegnando gli inquisitori ad appurare l'intenzionalità del passaggio di religione e a indagare con scrupolo sulle circostanze che avevano portato al ripudio del cristianesimo. Nell'opera si contemplava l'attenuante della coercizione, il caso specifico dell'apostasia subita, per il quale si rendeva necessario adottare un diverso metro di valutazione giudiziaria e mostrare un più benigno atteggiamento del tribunale.

Sul piano della pratica repressiva, si osserva una sostanziale diversità fra le Inquisizioni iberiche e romana; le prime, che agivano in realtà di forte presenza musulmana nel tessuto sociale (almeno fino all'ultima cacciata dei *moriscos* nel 1609) e avamposto cristiano di fronte agli Stati barbareschi, i tribunali operarono con maggior durezza, anche se restarono rare le pene capitali, poiché la mancata riconciliazione e la condanna a morte di un rinnegato stavano a significare comunque la sconfitta della Chiesa e del cristianesimo. In generale, il comportamento degli inquisitori italiani sembrò invece muovere dalla pregiudiziale convinzione di un rinnegamento estorto, di un'adesione all'Islam solo esteriore; la separazione tra comportamento esteriore e verità celata improntò anche i costituti dei rinnegati, al punto da far sospettare un consapevole gioco difensivo: «Mi feci turco et vissi in tutto e per tutto alla turchesca, adorando Maometo et facendo tutte l'altre cirimonie che fanno i turchi, a persuasione de quali esternamente rinegai la santa fede christiana et dissi con la bocca, ma non col cuore» (AAUd, *Curia Arcivescovile*, *S. Officio*, b. 37, fasc. 286, c. 12*v*). Tale persuasione, come generalmente confermano le sentenze di riconciliazione, finì per giustificare un controllo giudiziario dell'apostasia improntato a un atteggiamento benevolo, come generalmente confermano le sentenze di riconciliazione, e a una burocratizzazione delle pratiche di riconciliazione, secondo uno schema che si ripeteva pressoché identico: la causa dell'apostasia, i riti dell'adesione formale all'Islam, l'occasione del ritorno alla cristianità. In ogni caso, se le fonti inquisitoriali tratteggiano un quadro fortemente rappresentativo dell'apostasia cristiana all'Islam, esse non permettono una realistica quantificazione del fenomeno, perché un gran numero di cristiani rinnegati non fece più ritorno o sfuggì alle maglie dei tribunali della fede.

(G. Minchella)

Vedi anche

Apostasia; Eymerich, Nicolau; Inquisizione romana; Islam; Masini, Eliseo; *Moriscos*, Spagna; *Mouriscos*, Portogallo; Rinnegati, Portogallo; Rinnegati, Spagna

Bibliografia

Bennassar 1996, Bennassar-Bennassar 1989, Bono 1993, Bono 1999, Braga 1998, Braudel 1953, Cardini 1999, Eymerich-Peña 1585, Mafrici 2005, Masini 1621, Minchella 2010, Pedani 1994, Rostagno 1983, Scaraffia 1993, Sola 1988, Tedeschi 1991

Rinnegati, Portogallo - Il fenomeno delle catture di cristiani da parte di musulmani interessò tutta la cristianità medievale. Ebbe carattere più accentuato nelle zone mediterranee, ma coinvolse anche i regni che si affacciavano sull'Atlantico. Nel Cinquecento, la rottura definitiva dell'unità cristiana non mutò, di fatto, i rapporti tra regni europei e islamici. Nella Penisola iberica, dove un potere ufficiale musulmano fu presente fino al 1492 (anno della conquista di Granada), la questione ebbe caratteristiche proprie, sia a causa della prossimità geografica con il mondo islamico e per la reciproca conoscenza tra cristiani e musulmani, sia in relazione al dibattito religioso. Senza dubbio, in Portogallo, in Castiglia e in Aragona, il problema della penetrazione del protestantesimo ebbe scarso peso rispetto al resto d'Europa e assunse perciò maggior importanza la conversione all'Islam, originata spesso dalla riduzione in schiavitù di persone catturate. Il sequestro di cristiani per mano di musulmani e viceversa fu tra le conseguenze della mancanza di intesa pressoché totale tra cristianità e Islam. A fronte di intensi traffici commerciali (proibiti e legali, talora con restrizioni) e di scambi diplomatici divenuti significativi dal Settecento, il contatto ordinario era costituito dalla guerra, ora aperta, ora latente. L'ostilità tra i due gruppi, che aveva certo una base religiosa, si tradusse in un'aggressività permanente, che conobbe proporzioni differenti a seconda delle congiunture politiche ed economiche. Anche per questo, tra i principali protagonisti di una convivenza problematica vi furono sempre pirati e corsari.

Pratica comune tanto nell'Atlantico quanto nel Mediterraneo, dal Cinquecento la pirateria coinvolse distinti gruppi religiosi (cattolici, luterani, calvinisti, anglicani, musulmani). Per qualsiasi cristiano vivesse sulla costa, svolgesse attività marittime, viaggiasse per mare, si recasse in terra d'Islam o, fino al 1492, risiedesse vicino al Regno di Granada, era molto facile passare dalla condizione di uomo libero a quella di schiavo. Ulteriori fattori di pericolo potevano coinvolgere chi, a partire dal 1415, avesse abitato nei territori nordafricani sotto dominio castigliano o portoghese, o ancora chi avesse partecipato alle campagne militari per conquistare o difendere le piazzeforti. Di fatto, non tutte quelle possibilità comportarono il medesimo rischio (i viaggi marittimi e la pesca furono, in Europa, responsabili di più della metà delle catture registrate in età moderna), ma rappresentarono comunque le occasioni più frequenti di cattura di cristiani da parte dei musulmani (e, ovviamente, anche del contrario). Si spiega così la presenza di schiavi musulmani e *mouriscos* (chiamati nelle fonti anche berberi o magrebini) in Portogallo pure dopo l'espulsione dei musulmani (1496) e dei *mouriscos* (1609-1613).

Quale che fosse la causa che portava allo stato di prigionia, tutti condividevano una sorte comune: il cambiamento della propria condizione di individuo, non più libero ma schiavo. Così, prigioniero era chi passava nelle mani di un nemico dalla diversa confessione religiosa. La trasformazione avveniva, nella maggior parte dei casi, in modo violento dal momento che si era bruscamente sottratti dal proprio ambiente e dall'insieme dei valori del gruppo e della società d'appartenenza (religione, cultura, posizione socio-economica). La condizione di asservimento, comunque, poteva essere riscattata mediante il pagamento di una cauzione che permetteva di recuperare la condizione di libertà. Il prigioniero si trovava di fronte a due opzioni di scelta: restare devoto alla propria fede, o adottare la religione musulmana, ossia rinnegare (*renegar*). Va detto, a onor del vero, che la vita dei cristiani liberi nei territori musulmani era difficile e pericolosa. Dovevano adottare una

condotta discreta e erano comunque soggetti alle congiunture instabili e alla personalità non sempre prevedibile di chi deteneva il potere. Nondimeno, la situazione si presentava assai più dura per quelle persone ridotte in schiavitù che, essendo di condizione sociale umile, non potevano offrire un rapido e cospicuo riscatto. Per l'uomo comune la situazione era penosa, sia a causa delle attività cui era destinato (secondo le necessità del padrone: dal remare nelle galere al lavorare nelle miniere, nelle opere pubbliche, nell'agricoltura, in attività domestiche o, più di rado, artigianali), sia per una serie di divieti, tra cui la pratica della religione, sebbene in alcuni luoghi fosse possibile ricevere l'assistenza di religiosi. E ancora: l'uso di ceppi (per impedire la fuga), la scarsa alimentazione, un'assistenza carente in caso di malattia, l'alloggio in celle sotterranee (*masmorras*) o in case condivise con animali; talora violenze fisiche o verbali. Condizioni molto dure, non differenti da quelle subite dai musulmani caduti nelle mani dei cristiani in Europa. La situazione iniziò a mostrare miglioramenti nel Settecento, quando l'attività dei corsari entrò in decadenza e il Marocco investì nella stipulazione di trattati di pace con i diversi regni europei, sostituendo la capitalizzazione della guerra di corsa e la conseguente vendita di schiavi con regolari scambi commerciali di prodotti, soprattutto durante il sultanato di Muhammad ben Abdallah (1757-1790).

Dopo la cattura, i cristiani che si mantenevano nella propria fede restavano in attesa di un'occasione propizia per far ritorno in patria grazie al pagamento di una cauzione o a un'evasione. Chi invece aderiva all'Islam, entrava a far parte di un gruppo visto fino a quel momento come nemico. In Europa lo si indicava come un apostata, un rinnegato, un *elche* (termine ispano-arabo). Rinnegare la fede cristiana non comportava però l'immediata e totale libertà; si trattava piuttosto di uno stato intermedio. In molti casi, i rinnegati che riuscirono a conquistare la libertà totale riferirono di aver ottenuto un certificato di affrancamento.

L'Inquisizione portoghese ebbe giurisdizione sul cripto-islamismo sin dall'inizio del suo funzionamento. La bolla del 1531 non conteneva alcun riferimento ad essa, ma le successive costituzioni apostoliche del 1536 e del 1547 posero il passaggio o ritorno all'Islam sullo stesso piano del cripto-ebraismo e del protestantesimo. Allo stesso modo, il monitorio promulgato nel 1536 dell'inquisitore generale Diogo da Silva alludeva a pratiche di origine musulmana come l'invocazione di Muhammad, il digiuno del Ramadan, l'osservanza del venerdì, la proibizione di consumare carne di maiale e vino. I rinnegati processati tra 1536 e 1700, contando portoghesi e non, furono in tutto 300. A tale delitto si riferisce il 24,5% delle azioni giudiziarie aperte contro stranieri dall'Inquisizione portoghese: molte cause contro greci, slavi e scandinavi, infatti, dipesero dalla cattura di navi di corsari a bordo delle quali essi servivano dopo aver rinnegato. In ogni caso, gli imputati più numerosi furono gli spagnoli, i francesi e gli italiani, seguiti a distanza da inglesi, fiamminghi, olandesi e tedeschi. Si trattò, in genere, di giovani adulti, quasi tutti di sesso maschile; i casi di donne condannate sono solo 5. Il tempo di permanenza dei rinnegati in terra d'Islam era un elemento variabile, ma quasi tutti vi restarono per un periodo inferiore ai 15 anni. Nei pochi casi in cui si dispone di tale informazione, la predominanza fu di persone non sposate, che svolgevano perlopiù mestieri legati al mare (marinai, pescatori, ecc.) e alla guerra, ma non mancavano, tra gli altri, mercanti e artigiani. I processi per cripto-islamismo subiti dai rinnegati danno anche importanti notizie circa l'odissea vissuta da questi uomini. Le loro deposizioni, infatti, si aprivano in genere con la descrizione della loro riduzione in schiavitù, narravano i percorsi che, per mare o per terra, li avevano fatti approdare in territorio musulmano e infine raccontavano come era avvenuto il loro passaggio alla condizione di rinnegati. Le spiegazioni fornite a giustificazione della loro apostasia, considerata la loro posizione difensiva di fronte agli inquisitori, furono di varia natura: molti ricordarono i maltrattamenti subiti, dichiarando di essere stati picchiati, schiaffeggiati, frustati, che erano stati rotti loro i denti, o strappata la barba; altri sostennero di aver ripudiato la fede dopo aver perduto le speranze di poter pagare una cauzione; inoltre, spesso l'aver commesso, in modo volontario o non, qualche delitto nei territori nord-africani sotto dominazione cristiana spingeva i colpevoli a cercare rifugio tra i musulmani per evitare castighi (a non considerare poi l'impulso proveniente dal fatto che, in terra d'Islam, per uno stesso delitto si puniva con maggior severità un cristiano che un musulmano); non mancava, infine, chi abbracciasse l'Islam di sua sponte, nella speranza di una vita migliore.

Esistevano, dunque, rinnegati ossessionati dall'apostasia e altri che invece vissero quel passaggio con tranquillità. Come che sia, indipendentemente dal motivo per cui si abbandonava il cristianesimo, nessuno dimostrò in modo tangibile di averlo fatto perché riteneva una religione migliore dell'altra. Una scelta consapevole avrebbe richiesto, infatti, una conoscenza approfondita di entrambe, ma questo non accadeva. Spesso i sudditi non conoscevano neppure i precetti fondamentali del cristianesimo e l'ignoranza non era certo minore nei confronti dell'Islam, dato che si poteva entrare in contatto con il Corano solo conoscendo l'arabo. Inizialmente la vita dei rinnegati era più facile di quella degli schiavi: non erano incatenati e possedevano una maggiore libertà (anche se a volte erano semi-liberi); talora arrivarono ad assolvere funzioni di qualche rilievo nell'amministrazione di formazioni statali in Nord Africa: essi rappresentavano, ovviamente, una piccola minoranza e occupavano, in genere, funzioni più modeste, al servizio dell'esercito, per esempio; soprattutto, prendevano parte alle attività dei corsari nelle zone di cui avevano una buona conoscenza. Schiavi cristiani e cristiani islamizzati costituirono, dunque, una parte non trascurabile della popolazione delle città musulmane nord-africane tra Cinque e Seicento. Chi aveva una qualche esperienza in attività legate alla fabbricazione di armi o all'elaborazione di altri prodotti manifatturieri godeva in genere di una buona considerazione. Il ritorno al mondo cristiano era comunque più facile per chi si univa ai corsari poiché aveva più possibilità di fuggire, o di essere catturato dai cristiani.

Il cambio di religione, da cristiano a musulmano, prevedeva un rituale abbastanza semplice: si doveva solo alzare l'indice della mano destra e recitare la formula «non vi è dio all'infuori di Allah; Muhammad è il Profeta di Allah» (*La ilaha illa Allah, Muhammad Rasul Allah*). Dopo aver pronunciato questa frase, il cristiano diventava musulmano. Quasi tutti i rinnegati riferirono di aver pronunciato tali parole, sebbene molti ne avessero frainteso o ignorato completamente il significato. Al termine della cerimonia, i rinnegati dovevano comportarsi come i musulmani, ma non sempre ciò si verificava: in generale, consumavano la carne nei periodi proibiti e continuavano a mangiare carne di maiale, di nascosto, e a bere abitualmente il vino. Si cambiavano gli abiti e venivano circoncisi, di solito subito dopo la conversione all'Islam. La circoncisione era un motivo di forte preoccupazione per i cristiani, non solo perché costituiva un segno ineliminabile, legando la persona alla reputazione di musulmano, ma anche per la paura del dolore fisico e delle conseguenze nefaste che avrebbero potuto verificarsi in caso di un intervento inadeguato, realizzato con un coltello. Al mutamento di religione seguiva anche il cambio di nome, scelto generalmente dai padroni degli antichi prigionieri (ma la grafia appare quasi sempre alterata dalla mano dei notai dell'Inquisizione). Ai rinnegati veniva imposta anche l'obbedienza ai cinque pilastri dell'Islam: la professione di fede, l'orazione rituale, il digiuno del Ramadan, l'elemosina legale e il pellegrinaggio. Tutte queste pratiche sono documentate da fonti inquisitoriali.

Di norma, l'Inquisizione si mostrò clemente con i rinnegati, anche perché agevolare il ritorno del maggior numero di persone era interesse del tribunale, che avrebbe potuto ricavarne informazioni utili, oltre al fatto di recuperare 'anime perdute'. Sebbene quello del cripto-islamismo fosse uno dei delitti ritenuti più gravi, le pene applicate ai rinnegati non erano mai molto rigorose, se vi era una

confessione spontanea. Le sentenze dei processi si conclusero perlopiù con abiure *de levi* e solo raramente *de vehementi*, con l'assoluzione *ad cautelam* dell'eventuale scomunica assegnata, un periodo di istruzione religiosa, penitenze spirituali e pagamento di spese processuali. Infine, la concessione di editti di grazia, di cui si diffondeva notizia anche in Nord Africa, spronò molti rinnegati a rimpatriare senza temere l'Inquisizione: era un modo per incentivare il ritorno dei portoghesi convertitisi all'Islam in cambio della libertà.

(I. Drumond Braga)

Vedi anche

Africa; Apostasia; Corano; Inquisizione portoghese; Islam; *Mouriscos*, Portogallo; Protestantesimo, Portogallo; Rinnegati, Spagna; Stranieri, Portogallo

Bibliografia

Bennassar-Bennassar 1989, Braga 1998, Braga 2002(a)

Rinnegati, Spagna - Il rinnegato cristiano è figura poco documentata, ma non per questo sconosciuta. Uno 'strano silenzio', come lo chiamano i coniugi Bennassar, che però, in realtà, non è poi così strano, dato che, come essi stessi affermano, dipende in fondo dalla scarsità di tracce nelle fonti; non tuttavia da una totale assenza di notizie circa l'esistenza dei rinnegati, più abbondanti per l'epoca moderna che per l'epoca medievale.

Il passaggio di fede volontario fu fenomeno particolarmente vivo nel paesaggio sociale della frontiera, dove per motivi diversi alcune persone passavano da una parte all'altra parte dando luogo al fenomeno dei rinnegati e dei *tornadizos*. Nei secoli del basso medioevo in Spagna si sviluppò anche il fenomeno di persone che dal cristianesimo passavano all'Islam, in modo spontaneo, o perché costretti dalle circostanze. Molti nati sotto il segno della croce in un determinato momento della loro vita decisero di passare sotto la mezzaluna. García Antón presenta casi di uomini e donne che passavano la frontiera volontariamente per abbracciare l'Islam, mentre Ferrer riferisce dell'esistenza di rinnegati che per ragioni ignote abbandonarono le loro proprietà per vivere a pieno come musulmani.

Espulsi gli ebrei dalla Spagna nel 1492, la sorte che aspettava ai musulmani non poteva essere molto diversa. Nel 1502 i Re Cattolici costrinsero anche quest'ultima minoranza religiosa a scegliere tra la conversione al cattolicesimo e l'espulsione. Il decreto, applicato dapprima in Castiglia, fu poi esteso nel 1525 ai territori della Corona di Aragona. Si trattava di una misura coerente con l'obiettivo della monarchia di rafforzare l'unità politica a discapito della diversità confessionale, alla quale si arrivò attraverso una pressione ingiusta nei confronti di persone che nella maggior parte dei casi finirono per preferire la conversione forzata pur di non abbandonare le proprie terre. Uno dei compiti dell'Inquisizione fu quello di cercare e di scovare i falsi convertiti, fossero essi ebrei o *mudéjares*. Dopo la presa di Granada la maggior parte dei musulmani optò per la conversione per salvare le proprie vite e i propri patrimoni.

I sovrani spagnoli fecero dell'unificazione religiosa uno dei loro principali obiettivi. In modo particolare, lo sforzo fu quello di assimilare i *moriscos* alla popolazione cristiana. In una vasta impresa diretta a estirpare definitivamente l'Islam dal regno e a portare i *moriscos* a una sincera adesione al cristianesimo, la Corona e l'Inquisizione presero, ciascuna per proprio conto o simultaneamente, varie misure. Fu il tribunale della fede, comunque, lo strumento principale della repressione, controllando e dirigendo le azioni più energiche e coerenti per risolvere il problema *morisco*.

Si osserva una sequenza di eventi che si ripeterono simili nelle diverse province abitate da musulmani: la decisione iniziale del battesimo forzato; il sollevamento armato dei *moriscos*; infine, la risposta ufficiale del potere che ratificava l'avvenuta assimilazione dei convertiti alla popolazione cristiana, concedendo un temporaneo periodo di grazia. La repressione, invece, variò nello spazio e nel tempo. Conobbe momenti forti che si alternarono a fasi di quiete, in cui l'Inquisizione si vedeva costretta a fare concessioni; e furono i sovrani, in particolare Carlo V, a frenare lo zelo del Sant'Uffizio. Nei periodi di calma veniva concesso ai *moriscos* un termine entro cui convertirsi al cattolicesimo e integrarsi nella cultura ispano-cristiana; ma ciò non servì a molto. Dopo la rivolta *morisca* delle Alpujarras di Granada (1567-1571), la Corona mise insieme vari progetti più per arginare il problema che per trovare una vera soluzione. L'integralismo cattolico dell'epoca e la percezione dei turchi e dei berberi del Nord Africa come una minacia finirono per spingere alla decisione di espellere tutti i *moriscos* di Spagna (1609).

A partire da allora ufficialmente non ci furono più musulmani sul territorio spagnolo. Nel caso se ne fosse trovato qualcuno, questi avrebbe dovuto rendere conto della propria presenza all'Inquisizione. Molte testimonianze provano come alcuni fedeli sudditi del re di Spagna videro la deportazione del 1609 come un atto crudele ed eccessivo. Ci furono anche *moriscos* esiliati che cercarono infiniti stratagemmi per ritornare nella Penisola iberica. Fu in mezzo a quella frontiera porosa, che pure i governanti cercarono di rendere impermeabile, che si collocarono personaggi affascinanti: gli spagnoli cattolici convertiti all'Islam; i «cristiani di laggiù», secondo la formula dei coniugi Bennassar.

Anche se l'Islam era una religione sospetta alla maggior parte della popolazione dei vecchi cristiani, tra Cinque e Settecento essa venne abbracciata da qualcosa come tra i dieci e i dodicimila spagnoli (si tratta di cifre approssimative). Così facendo, si trasformavano in rinnegati. In un regno che aveva fatto della *Reconquista* contro i musulmani un fondamento della propria identità, il fenomeno potrebbe sorprendere, ma obbediva in realtà a una logica facile da comprendere: la maggior parte di quei convertiti era costituita da prigionieri di guerra che i turchi o i berberi del Maghreb catturavano durante gli attacchi contro navi cristiane o i villaggi della costa. I famosi prigionieri che, come Miguel de Cervantes, finivano nei bagni o nelle carceri di Algeri, Tunisi e Tripoli, iniziavano un'esperienza che avrebbe sconvolto le loro vite per sempre. Ridotti in schiavitù, solo i più fortunati arrivavano a essere riscattati grazie al denaro della loro famiglia di origine, o allo scambio con un frate mercedario. Per gli altri, l'unica via d'uscita per gli altri consisteva nella conversione all'Islam. Coloro che optarono per tale strada si ritrovavano in condizioni di estrema povertà o audacia. Pragmatici, opportunisti o più semplicemente scettici nei confronti di qualsiasi forma definita di culto, ma comunque con una religiosità propria, a migliaia si staccarono dalla Chiesa di Roma. Il rituale di conversione era semplice: in privato – salvo nei casi di cristiani importanti – il prigioniero doveva esclamare la celebre formula «non vi è altro Dio al di fuori di Allah e Maometto è il suo profeta», adottare nome e vestiti arabi e, se maschio, circoncidersi. Non mancò chi fece ritorno in Spagna – i *tornadizos* –, anche a rischio di essere puniti dall'Inquisizione per il delitto di apostasia. È lecito dubitare se dietro tale condanna vi fosse solo zelo per l'ortodossia, o una risentita ammirazione nei confronti dell'esercizio di libertà rappresentato dal passare a un'altra religione.

I tribunali inquisitoriali si assicuravano che i rinnegati che tornavano per reintegrarsi nella propria terra di origine attraversassero un minuzioso e lungo processo di reinserimento. Di solito, esso consisteva in un anno di confino in un convento per esaminare la sincerità della fede dei rinnegati volontari oppure, nel caso di pirati rinnegati colti sul fatto, in una condanna perpetua alle galere. Trova conferma, in definitiva, la conclusione dei coniugi Bennassar secondo i quali il rinnegato non sarebbe che l'altra faccia del prigioniero in quanto vittima di uno scontro continuo tra mondi che non potevano permettersi scettici o pragmatici, pericolosi esempi da imitare o da usare come propaganda contro il nemico.

(I. Mendoza García)

Vedi anche

Apostasia; Carlo V, imperatore e re di Spagna; Inquisizione spagnola; *Moriscos*, Spagna

Bibliografia

Bennassar 1979, Bennassar-Bennassar 1989, Braudel 1953, Cabezuelo Pliego 1996, Contreras 1997, Ferrer i Mallol 1987, García Antón 1980, Pérez Villanueva-Escandell Bonet 1984-2000

Ripetizione dei testimoni v. *Processo*

Ripetta, sede di v. *Palazzo del Sant'Uffizio*

Riserva mentale - Nella memoria storica gli 'equivoci' e le 'riserve mentali' sono indissolubilmente legati al celebre passo dei *Provinciales* in cui Blaise Pascal si fece beffe di una «dottrina» ch'egli considerava un puro prodotto della casuistica poco rigida dei gesuiti, fingendo un dialogo con un padre lassista: «una delle cose più imbarazzanti che esistono è quella di evitare la menzogna, soprattutto quando si vorrebbe dare a intendere una cosa falsa. A ciò serve meravigliosamente la nostra dottrina degli equivoci, grazie alla quale *è permesso usare termini ambigui, facendoli intendere in un senso diverso da quello in cui li si intendiamo noi stessi*, come dice [Tomás] Sánchez [...]. Questo mi è noto, padre, gli dissi [...]. Ma sapete come bisogna fare quando non si trovano parole equivoche ? No, Padre. Lo sospettavo, disse; questa è una cosa nuova: è la dottrina delle riserve mentali. Sánchez la espone al medesimo luogo: *Si può giurare, dice, di non aver commesso una cosa, sebbene la si sia effettivamente commessa, intendendo dentro di sé di non averla commessa un certo giorno, o prima d'esser nati, oppure sottintendendo qualche altra circostanza simile, senza che le parole di cui ci si serve abbiano senso alcuno che possa farlo capire; e questo è assai comodo in molti casi, ed è sempre giustissimo, quando è necessario o utile per la salute, per l'onore o per i propri beni*» (*Lettera IX*, in Pascal 1989: 148-149 [il corsivo è nel testo]). Per Pascal – la cui presentazione della pratica appare più caricaturale che esatta – la riserva consisterebbe dunque nel «dire una piccola verità e una grande menzogna».

In realtà, le riserve mentali non erano affatto quella trovata nuova e quel puro prodotto dei casuisti gesuiti che dice Pascal: infatti, anche se la generalizzazione della formula tecnica della *restrictio mentalis* era relativamente recente, le riserve avevano una lunga storia che risaliva senz'altro a pratiche molto antiche di neutralizzazione delle formule di giuramento attraverso gesti di scongiuro, con il disimpegno dell'intenzione attraverso parole pronunciate solo con la bocca o, più precisamente, con l'aggiunta di elementi supplementari taciti. Ciononostante, la forma nella quale gli equivoci e le riserve vennero teorizzati dalla casuistica moderna è inseparabile dalla storia della teologia morale cristiana. L'autorità in materia (anche perché confluita nel diritto canonico – *Decretum*, *causa* XX – e poi nella letteratura penitenziale e nella teologia del medioevo) era quella di sant'Agostino, che aveva impresso una svolta decisiva alla dottrina impegnandosi a rendere la menzogna illecita in tutte le sue forme e in tutte le situazioni (*De mendacio*, *Contra mendacium*). Non è difficile perciò dimostrare che la dottrina degli equivoci e delle riserve mentali è una sorta di corollario che ha permesso di rendere praticabile la morale agostiniana del divieto assoluto della menzogna. Agostino, d'altra parte, aveva a sua volta mostrato la via da percorrere con la sua opera di esegeta della Scrittura, quando aveva difeso l'integrità morale dei patriarchi della Bibbia colpevoli di avere mentito (il caso, più volte ripreso, è quello di Abramo spinto dalla paura a presentare la moglie Sara come sua sorella).

Del resto nella sua forma moderna, prima e dopo l'intervento di Pascal, la 'dottrina' delle 'riserve', 'restrizioni' o 'equivoci' mentali fu oggetto di lunghe polemiche, e niente sarebbe più falso che considerarla unicamente come uno dei punti di cristallizzazione della disputa tra gesuiti e giansenisti. Né sorprende molto che la polemica abbia attirato sulla teologia morale cattolica le critiche più virulente dei protestanti di ogni confessione, e questo fino al XIX secolo (si pensi all'*affaire* di John Henry Newman). Tuttavia quella dottrina fu anche oggetto di aspre discussioni tra gli stessi teologi cattolici in Spagna, in Inghilterra, in Francia, in Belgio e in Italia fino alla fine del XVIII secolo, e anche oltre. Infatti, la condanna di alcuni aspetti del lassismo pronunciata nel 1679 da Innocenzo XI (vi figurava anche la proposizione: 'Se uno, da solo o davanti ad altri, interrogato o di sua spontanea volontà, per divertimento o per qualsiasi altro scopo, giura di non aver fatto qualcosa che in realtà ha fatto, intendendo però dentro di sé un'altra cosa che non ha fatto, o una via diversa da quella nella quale ha fatto, o una qualsiasi cosa vera aggiunta, in realtà non mente e non è spergiuro', riportata in Denzinger-Hünermann 2001, n. 2126) non pose certo fine alle discussioni, ma tutt'al più provocò un raffinamento delle distinzioni (tra la *restrictio stricte mentalis*, condannata, e la *restrictio late mentalis*, spesso considerata lecita dalla teologia morale cattolica e da maestri come Alfonso Maria de' Liguori).

Questa storia, poco conosciuta, deve essere ancora scritta, proprio come deve essere ancora raccontato il ruolo che nello sviluppo della 'dottrina' poterono giocare le procedure inquisitoriali in uso dal XIII secolo fino all'epoca moderna avanzata. Infatti, l'Inquisizione è coinvolta in questa storia almeno in due modi: per un verso quale produttrice, a partire dal XIII secolo, di una rubricazione delle procedure d'equivoco, di reticenza, di dissimulazione, ecc. a cui ricorrevano gli eretici soggetti agli interrogatori; e per l'altro in quanto istituzione che appare, in filigrana – e questa vicenda è ben più difficile da ricostruire – come una delle forme di potere abusivo sulle coscienze contro le quali il ricorso agli equivoci e alle riserve è potuto apparire legittimo in seno allo stesso mondo cattolico. La nostra tesi è che i ripetuti tentativi dei tribunali inquisitoriali miranti a indebolire il sigillo inviolabile della confessione auricolare, uniti all'applicazione di comuni metodi di interrogatorio e di procedure costrittive, abbiano contribuito alla difesa della liceità di quei mezzi di dissimulazione e alla loro meticolosa teorizzazione.

Alcuni testi inquisitoriali del XIII e XIV secolo, di genere differente – il *De septem donis Spiritus Sancti* di Étienne de Bourbon, il *De inquisitione hereticorum* dello pseudo David von Augsburg, gli *Actes* dell'Inquisizione di Carcassonne, la *Practica inquisitionis* del giudice Bernard Gui, il *Directorium inquisitorum* del domenicano catalano Nicolau Eymerich (c. 1376), il *Registre* di Jacques Fournier (Duvernoy 1965-1972) – indugiano a descrivere, a volte distesamente, i molteplici modi «con cui gli eretici eludono e sofisticano le domande» (Eymerich). Così, l'autore del *Directorium*, che copia ampiamente dai predecessori, enumera le «astuzie» dell'eretico, tra cui una almeno può essere considerata una forma di riserva mentale, in quanto consiste nell'aggiunta di una condizione tacita che ingannevolmente appare a un inquisitore distratto come una forma verbale priva di significato: «Se domandate all'accusato: *Credi che il matrimonio è un sacramento?* Egli risponde: *Se Dio lo vuole, lo credo senz'altro!* Sottintendendo in questo modo che Dio non vuole ch'egli lo creda». Oppure, «Se domandate: *Credi nella resurrezione della carne?* E vi sentite rispondere: *Certo, se ciò piace a Dio* (sottintendendo che Dio non vuole che egli vi creda)'. Si può del resto osservare come nella maggior parte degli esempi di risposte fornite dall'eretico l'inquisitore scopra, o affermi di scoprire, degli «equivoci» che presuppongono la sostituzione tacita da parte dell'eretico di una domanda di senso diverso a quella che gli è stata realmente posta (Eymerich-Peña 1585). È difficile resistere alla tentazione di denunciare il funzionamento paranoico dell'interrogatorio inquisitoriale, tanto più se si considera che gli inquisitori erano avvezzi all'esercizio della dialettica e della logica aristoteliche. E tuttavia si sa che le comunità di eretici prese di

mira, e in particolare i valdesi e i catari, rifiutavano il giuramento in nome della veridicità incondizionata delle dichiarazioni (secondo il passo evangelico: «che il tuo sì sia sì, che il tuo no sia no; tutto ciò che vi si aggiunge è opera del maligno», *Mt* 5, 37). Pertanto appare probabile, come sembrano indicare alcune fonti, che in effetti i perseguitati avessero elaborato delle strategie miranti a ingannare gli inquisitori durante gli interrogatori sotto giuramento (nell'atto stesso di prestare giuramento o di fingere di farlo), evitando così, finché possibile, la menzogna e lo spergiuro (si vedano per esempio i casi boemi riportati in Patschovsky 1979).

Ma pratiche simili furono teorizzate perfino in seno alla Chiesa, fin dall'inizio del XIII secolo. Nella *Summa penitentialis*, composta tra il 1222 e il 1229, il domenicano Ramon de Penyafort, penitenziere del papa, propone un caso reso classico da sant'Agostino (*De mendacio*, V, 5; V, 9 e XIII, 22-23) nella seguente forma: come deve agire colui al quale si domanda dove si trovi, in previsione di ucciderlo, un uomo ch'egli sa essere nascosto in casa sua. Per cavarsi d'impiccio Ramon propose, cosa che Agostino non avrebbe fatto, l'impiego di una locuzione equivoca, «non mangia qui», in latino «non est hic», che però l'interlocutore avrebbe intenso nel senso più ovvio di «non è qui» (*est* può essere terza persona singolare del presente indicativo di *edere*, mangiare, e di *esse*, essere). Questo tipo di soluzioni non smise di essere ripreso e perfezionato per fare fronte anche a situazioni giuridiche in cui l'accusato doveva valutare da sé di essere sottomesso a domande che la sua coscienza giudicava illecite. Vengono così esplicitamente prospettate le difficili relazioni degli ecclesiastici davanti ai tribunali civili, ma i mezzi proposti potevano certamente riflettersi anche sulla condotta da tenere davanti ai giudici inquisitoriali, specie se questi non avessero esitato a indebolire, e cioè a sospendere, l'inviolabilità del sigillo della confessione per combattere l'eresia. D'altronde è interessante notare come Penyafort, che non considerava esplicitamente questo caso, abbia per altro verso contribuito egli stesso a indebolire il valore del sigillo a vantaggio dei tribunali dell'Inquisizione nella caccia agli eretici (Lavenia 2004: 104). Anche il contributo di Tommaso d'Aquino appare decisivo quando egli afferma che un sacerdote interrogato su quello che ha appreso durante la confessione può giurare in tutta coscienza di non saperne niente, perché egli non lo sa «ut homo» ma «tantum ut Deus» (*Super Quarto Libro Sententiarum*, dist. 21, q. 3). Si apriva così la strada alla possibilità di una resistenza etica, all'interno stesso della Chiesa, non solo per i confessori e il clero ma anche per i laici, davanti all'abuso nelle pratiche inquisitoriali e alle disposizioni canoniche riguardanti la persecuzione dei crimini occulti (che in teoria non avrebbero dovuto essere giudicabili nel foro esterno).

Il dibattito si ripresentò negli anni Trenta del XVI secolo, quando in Spagna Francisco de Vitoria nei suoi commenti alla *Secunda Secundae* della *Summa* di Tommaso scrisse: «Dico quod tunc potest dicere: ego nescio tale crimen. Et non est mendacium [...] quia intelligitur, non scio ut in isto foro possim dicere» (cit. in Lavenia 2004: 112). L'espressione più perfetta e completa di questa posizione è senza dubbio quella rappresentata da Martín de Azpilcueta (il dottor Navarro), il quale nel suo commento *In cap. Humanae aures* di Gregorio Magno (1584) formulò la teoria dell'«oratio mixta» (semiesplicita, semitacita o semiorale, semiscritta, o semiorale e semigestuale). Secondo il dottor Navarro, la veridicità richiesta riguarda sempre gli enunciati completi così come articolati dal locutore e non come percepiti dai suoi uditori. Questo testo avrebbe fornito il punto di riferimento privilegiato per i casuisti dell'epoca classica favorevoli agli equivoci e alle riserve e sarebbe diventato, ovviamente, anche un bersaglio costante di tutti coloro che avrebbero scritto contro tale dottrina, considerata capace di elevare la duplicità a virtù morale. Ma si potrà considerare questo sforzo teorico come un aiuto prezioso offerto deliberatamente al cristiano scrupoloso di fronte agli eccessi di zelo della giustizia inquisitoriale, e una smentita pungente per tutti quelli «che avevano sostenuto la liceità di violare il sigillo nelle cause inquisitoriali » (Lavenia 2004). Del resto, l'importanza che il Navarro accorda in tutta la sua opera alle procedure lecite di dissimulazione non sembra estranea al sostegno incrollabile ch'egli offrì all'arcivescovo di Toledo, Bartolomé de Carranza – il teologo del Concilio di Trento accusato di luteranesimo dall'Inquisizione spagnola; sostegno che gli valse di essere egli stesso infastidito dal Sant'Uffizio iberico.

(J.-P. Cavaillé)

Vedi anche

Carranza, Bartolomé de; Casistica; Confessione: gli intrecci; Eymerich, Nicolau; Giuramento; Gui, Bernard; Lassismo; Ramon de Penyafort, santo; Vitoria, Francisco de

Bibliografia

Capoccia 1998, Cavaillé 1997, Denzinger-Hünermann 2001, Duvernoy 1965-1972, Eymerich-Peña 1585, Gui 1886, Jonsen-Toulmin 1988, Lavenia 2004, Pascal 1989, Patschovsky 1979, Sommerville 1988, Tutino 2003, Zagorin 1990

Riti cinesi - L'incontro con culture diverse in terra di missione provocò una serie di nuove sollecitazioni anche per la Congregazione del Sant'Uffizio. Nel tentativo di facilitare la conversione di cinesi e indiani, i missionari gesuiti, convinti che la ritualità di tali popolazioni non fosse esclusivamente di tipo idolatrico, ma potesse in parte essere inglobata in quella cattolica, consentirono loro di continuare a seguire alcune delle pratiche religiose tradizionali. I gesuiti erano arrivati in Cina nel 1583 e sin dalle prime generazioni i missionari avevano sentito l'esigenza di trovare una sorta di compromesso con i riti e le cerimonie del luogo. In particolare, Matteo Ricci (1552-1610) si era fatto promotore di una conversione dolce, favorevole al mantenimento di tutti quegli aspetti del confucianesimo che non andassero contro il cristianesimo in modo esplicito. Non tutti i gesuiti erano concordi nel sostenere una tale contaminazione: fra gli stessi missionari della Compagnia si erano avute prese di posizione differenti come quella di padre Nicolò Longobardo, successore di Ricci, ma la strategia dell'adattamento (patrocinata nelle missioni orientali da Alessandro Valignano) aveva finito per imporsi.

Inizialmente la prevalenza numerica dei missionari della Compagnia rispetto a quelli degli altri Ordini religiosi non suscitò l'attenzione della Congregazione *De Propaganda Fide*, ma a partire dagli anni Quaranta del Seicento, domenicani e francescani iniziarono a porre in dubbio l'ortodossia dell'osservanza delle pratiche rituali cinesi concessa dai gesuiti ai convertiti e si mostrarono contrari all'uso di una certa terminologia cinese per indicare il nome di Dio. Il problema risaliva proprio all'età di Matteo Ricci allorché si era scelto di non traslitterare la parola 'Dio' (come invece era avvenuto in Giappone) ma di optare per i corrispettivi cinesi *Tian*, *Tianzhu* e *Shangdi*: «E perché nella lingua della Cina – scriveva Ricci – non vi è nessuno nome che risponda al nome di Dio, né anco Dio si può bene pronunciare in essa per non avere questa lettera D, cominciorno a chiamare a Dio *Tienciù*, che vuol dire *signore del Cielo*, come per ora si chiama per tutta la Cina, e nella *Dottrina Christiana* [*Tianzu jiaoyao*, ovvero 'Compendio della dottrina del Signore del Cielo', pubblicata da Ricci nel 1605] et altri libri che si fecero, e cadde molto bene per il nostro proposito. Percioché, adorando i Cinesi per suppremo nume il Cielo, che alcuni anco pensano esser questo Cielo materiale, con l'istesso nome che habbiamo dato a Dio manifestamente si dichiara quanto maggiore è il nostro Dio di quello che loro tengono per suppremo nume, poiché Iddio è signore di quello» (Ricci 2000a: 133-134). Ricci era convinto che si potesse stabilire un'analogia fra i lemmi *Tianzhu* e *Shangdi* ('Signore dell'Alto'), ma quest'ultimo termine nella sua accezione più genuina indicava la proiezione del potere imperiale terreno nell'ordine universale: perciò, già nel 1628 il gesuita Nicolò Longobardo aveva fatto sopprimere l'uso di un tale vocabolo per

indicare il Dio cristiano; esso rimaneva però nelle opere di Matteo Ricci che avevano in Cina una notevole diffusione. Altro motivo di contesa fu il culto confuciano degli antenati, in base a cui ogni anno si facevano offerte di cibo e bevande ai defunti. Ricci aveva ribadito che i cinesi «dicono far questo per non saper altro modo con che mostrino l'amore e grato animo che hanno verso di loro» e aveva voluto sottolineare che essi non riconoscevano «in questi morti nessuna divinità […] [cosicché] sta tutto questo fuori di ogni Idolatria, e forsi che anco si possi dire, non esser nessuna superstitione» (*ibid.*: 96). Tutti gli sforzi del gesuita erano infatti concentrati nel dimostrare che i confuciani (o 'letterati', come venivano chiamati) «né comandino, né prohibiscano niente di quello che si ha da credere delle cose dell'altra vita […] [e poiché] non è questa una legge formata, ma solo è propriamente un'Accademia, […] così ben possono essere di questa Academia e farsi Christiani, posciaché nell'essenziale non contiene niente contra l'essenzia della fede Catholica» (*ibid.*: 98). Una simile posizione venne contestata nelle sue fondamenta dagli altri Ordini missionari presenti in Cina. Intorno agli anni Trenta del Seicento arrivarono infatti dalle Filippine alcuni missionari domenicani e il clima mutò radicalmente, tenuto anche conto delle ricadute che la questione dei riti ebbe sulla sfera più strettamente politica, dal momento che mentre i gesuiti erano appoggiati dal patronato portoghese, i domenicani erano invece legati alla Spagna. I missionari domenicani, inoltre, venivano dall'esperienza di Manila dove avevano optato per un distacco anche fisico dei neofiti dalla comunità d'origine, nel timore che essi potessero restare influenzati dall'antica religione. Arrivati in Cina, si erano stabiliti a Fuan, dove già esisteva una missione diretta dal gesuita Giulio Aleni. In particolare, avevano mostrato un atteggiamento intransigente il domenicano Juan Bautista Morales e il francescano Antonio de Santa María Caballero che attaccarono soprattutto il permissivismo dei gesuiti nel permettere ai neofiti il culto degli antenati, da loro considerato alla stregua di una vera e propria forma di idolatria. Le posizioni sembravano essere inconciliabili: se per gli altri Ordini i gesuiti con il loro lassismo mettevano seriamente in crisi l'ortodossia, questi ultimi erano invece convinti che un atteggiamento intollerante avrebbe precluso una futura penetrazione del cristianesimo in Cina.

Nel 1645 arrivò a Roma dalla Cina il domenicano Morales, che indirizzò a *Propaganda Fide* diciassette quesiti in merito alla liceità delle concessioni fatte ai neofiti dai gesuiti. *Propaganda*, senza intervenire nel merito della questione, girò il dossier al Sant'Uffizio affinché si pronunciasse sull'ortodossia dei riti cinesi. Se dunque inizialmente i domenicani si erano rivolti a *Propaganda* per ottenerne appoggio, fu poi l'Inquisizione a divenire destinataria dei tantissimi memoriali che entrambi i contendenti indirizzarono ai cardinali della Congregazione con un'assiduità che indica la rilevanza che entrambe le parti attribuivano alla questione. I gesuiti, da parte loro, si mossero sia come Ordine (non a nome del generale, bensì sotto la dicitura 'padri gesuiti'), sia a titolo individuale.

Il primo pronunciamento del Sant'Uffizio risale proprio al 1645, allorché il tribunale si pronunciò contro la liceità dei termini utilizzati dai missionari per indicare il nome di Dio, contro il culto degli antenati, le cerimonie in onore di Confucio e tutta una serie di riti minori. Il 12 settembre 1645, sulla base di un simile pronunciamento, *Propaganda* con l'approvazione di Innocenzo X che obbligava all'obbedienza sotto pena di scomunica, promulgò quindi un decreto con il quale si vietavano i riti cinesi. I gesuiti però ne procrastinarono l'osservanza e incaricarono padre Martino Martini di rivolgersi alla Congregazione deputata al controllo delle missioni affinché riesaminasse la questione. Nel 1655, di conseguenza, tutta la materia venne nuovamente differita al Sant'Uffizio e in particolare il papa ne incaricò i cardinali Francesco Barberini, Marzio Ginetti e Francesco Albizzi. Tra gli undici teologi qualificatori impegnati nell'esame di tale questione troviamo i domenicani Raimondo Capizucchi (maestro del Sacro Palazzo), Vincenzo Preti (commissario generale del Sant'Uffizio), Michele Pius Passus de Bosco, il conventuale Modesto Gavazzi (consultore stabile della congregazione), il cappuccino Marco Antonio da Carpineto e il nuovo generale degli agostiniani Paolo Lucchini. Come già due anni prima in occasione della commissione incaricata di esaminare l'*Augustinus*, l'unico gesuita a farne parte fu Pietro Sforza Pallavicino.

Martini nel suo memoriale aveva ripreso solo cinque dei diciassette punti segnalati da Morales ed esaminati nel 1645. Il primo punto si riferiva ai precetti relativi alla messa, ai digiuni e ai sacramenti della comunione e della confessione: se il gesuita – ricordando le difficoltà della Chiesa cinese – aveva premuto per una qualche forma di esenzione, la Congregazione romana ribadiva l'obbligo di tali precetti anche per i neofiti, ma concedeva comunque ai missionari una dispensa valida per dieci anni. A tale proposito, tra i teologi si erano avuti pareri discordanti, ma tra coloro che si erano espressi a favore si annoveravano anche Preti e Capizucchi. Il secondo punto concerneva invece la modalità di amministrazione del battesimo: l'unzione delle spalle e del petto, così come l'uso della saliva sulla bocca era una pratica che risultava particolarmente indigesta per i cinesi, specie nei battesimi delle donne. In questo caso, dopo approfondite discussioni, si era arrivati alla decisione che in casi di grave necessità fosse possibile omettere tali pratiche. Quanto poi agli onori resi a Confucio, Martini riprendeva le osservazioni di Ricci circa il fatto che non fosse mai stato considerato alla stregua di una divinità e chiedeva che i neofiti potessero partecipare alle cerimonie ai gradi accademici, considerate estranee a ogni forma d'idolatria e senza la partecipazione alle quali non si sarebbe potuto accedere a tali gradi. Anche su questo, la maggioranza dei teologi si mostrò tollerante e concesse di presenziarvi, sottolineandone il carattere meramente civile e politico: «quia cultus est mere civilis et politicus», sottolineò Martini (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, OO 5-f, f. 268*v*). Per quanto concerne poi il culto degli antenati, i pareri si divisero pressoché equamente: per un solo voto prevalse quello di coloro che pensavano potesse essere tollerata la partecipazione dei neofiti a tali cerimonie («posse tolerari Sinas conversos adhibere dictas ceremonias erga suos defunctos», *ibid.*, f. 271*r*), posto che fosse evidente che i luoghi dove si svolgevano non fossero templi, né altari, e che in nessun modo potessero essere confuse con riti sacrificali e superstiziosi. Il 23 marzo 1656 si promulgò dunque il nuovo decreto che specificava che le decisioni prese non si basavano sulla conoscenza diretta dei fatti, ma unicamente sul memoriale di Martini («suppositis veris quæ narratur in facto», «si vera sint narrata a missionariis»: erano frasi ricorrenti nei pareri espressi dai qualificatori). L'ultimo dei cinque punti trattati dal gesuita non compariva invece nel decreto poiché in esso si difendevano i gesuiti dall'accusa di celare deliberatamente ai cinesi l'immagine e la catechesi della passione e morte di Cristo, e in particolare il significato della crocifissione (e i simboli della croce e del segno della croce). In questo caso, i qualificatori si limitarono infatti a prendere atto delle parole di giustificazione di Martini.

Il nuovo decreto venne dunque consegnato ai gesuiti per mezzo del padre veneziano Giorgio Bustronius, penitenziere in San Pietro. Vareschi ha avanzato l'ipotesi che una simile prassi intendesse caratterizzare il documento come una sorta di privilegio per la Compagnia, lasciando liberi gli altri Ordini religiosi di continuare la loro 'prassi negativa' circa i riti, il che spiegherebbe il successivo riserbo di Martini sul decreto. Certo la *querelle* non poté dirsi conclusa. Una decina di anni dopo, allorché il domenicano Giovanni Polanco si rivolse direttamente al Sant'Uffizio sollecitando la scomunica prevista dal decreto del 1645 per coloro che non avessero rispettato le decisioni prese a Roma, il tribunale promulgò un nuovo decreto (13 novembre 1669) – inviato all'arcivescovo di Manila, al vicario apostolico in Cina e al vicario apostolico della Cocincina – in cui, curiosamente, si confermavano entrambi gli atti precedenti: quello del 1645 e quello del 1656. Provvedimenti di censura furono ugualmente presi contro la mole di scritti pub-

blicati in Europa sulla *querelle des rites* come i *Tratados Historicos* di Domingo Francisco Navarrete (1676 e 1679) e il *Metodo della dottrina che i PP. Gesuiti insegnano à i neofiti nelle missioni della Cina* (1665) del gesuita Antonio Rubino, visitatore della provincia di Giappone e Cina, condannato dal Sant'Uffizio nel 1680. Nel 1710 un altro decreto pontificio vietò la pubblicazione di opere relative a tale questione pena la scomunica.

La controversia s'inasprì con l'arrivo in Cina di Charles Maigrot, nominato nel 1687 da Innocenzo XI vicario apostolico della provincia di Fuan. Maigrot proveniva dal Seminario delle missioni estere di Parigi, notoriamente avverso al partito gesuita. Il 26 marzo 1693 promulgò una *Declaratio seu mandatum provisionale illustrissimi ac reverendissimi domini Caroli Maigrot* (generalmente noto come *Mandato*), in cui si sosteneva che Martini avesse fornito alla Congregazione romana informazioni false e che il decreto del 1656 dovesse considerarsi nullo. Si riprendevano quindi i vecchi termini della *querelle*, mettendo l'accento sull'idolatria insita nella venerazione delle tavolette che contenevano i due caratteri *king tien*, simboli di un'invocazione al cielo, così come delle tavolette in onore dei morti che i cinesi erano soliti custodire nelle proprie case. Di particolare rilievo era il capitolo sesto del *Mandato*, nel quale Maigrot trattava della filosofia confuciana attaccando quello che era il centro del pensiero gesuita di derivazione ricciana, e cioè il convincimento che la dottrina di Confucio non contenesse insegnamenti in contrasto con la dottrina cristiana. Al fine di difendere la sua posizione, Maigrot mandò a Roma un suo confratello, Nicolas Charmot, affinché consegnasse alcuni testi redatti dai missionari gesuiti che venivano meno al suo *Mandato*. Inoltre, consegnò allo stesso una lettera indirizzata al pontefice nella quale si accusava il gesuita Martini di aver deliberatamente ingannato Alessandro VII allo scopo di ottenere il decreto del 1656.

In occasione dell'arrivo di Charmot (1697), il Sant'Uffizio incaricò una congregazione particolare di esaminare nuovamente la causa. Una decina di anni fa, nel ricostruire il ruolo di Charles Maigrot nella controversia sui riti, Collani constatava come sebbene molti dei memoriali composti allora fossero stati stampati e quindi noti, non si potesse avere un'idea esauriente della questione data la persistente indisponibilità di molti archivi. La ricchezza delle fonti raccolte dal Sant'Uffizio per istruire la causa – fonti ora disponibili – consente di coglierne l'ampiezza dei riferimenti e delle implicazioni. Si ebbe infatti in quel torno di anni (con un picco tra il 1699 e il 1700) un'ennesima ondata di suppliche indirizzate all'Inquisizione da entrambi gli schieramenti, in cui con tutta evidenza la Compagnia aveva scelto di perseguire una tattica dilatoria nell'illusione forse che Maigrot venisse sostituito. I gesuiti speravano che i cardinali avrebbero riconosciuto «quanto grande equivoco possa prendersi in materia si grave, et importante, quando si riceva senza alcuna distintione, o esame l'autorità di tutti i testi cinesi, e come non sarebbe difficile alli PP. di rispondere col mezzo de' manuscritti trasmessi da lor missionari della Cina a i medesimi testi, in particolare quando fossero loro per ordine dell'EE.VV. communicati» (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, PP 4-c, f. 63). Si trattava, a ben vedere, di una perorazione *ante litteram* del valore del multiculturalismo. Quanto alla congregazione particolare, tra la fine del 1701 e il febbraio 1702, essa prese in esame di volta in volta i singoli punti contenuti nell'editto di Maigrot e non tutti gli articoli vennero approvati all'unanimità. Tra l'8 agosto e il 24 settembre si svolsero altre sei sedute a casa del cardinale Galeazzo Marescotti con l'intento di redigere il breve definitivo sulla questione, ma saputo dell'arrivo in Europa dei gesuiti François Noel e Gaspar Castner si decise di soprassedere per ascoltare anche la loro testimonianza. Vi fu dunque un'ulteriore dilazione mentre in Cina il 30 novembre 1700 l'imperatore Kangxi, sollecitato dagli stessi gesuiti, aveva confermato la validità dei riti anche per i neofiti (*Declaratio rituum*). Si tornò quindi sulla questione nel 1704, dopo aver acquisito ulteriore materiale documentario e aver ascoltato nuovi testimoni al punto che a un certo momento la Congregazione decise di non acquisire più nuovi materiali ma di procedere nella discussione fino al raggiungimento di una decisione definitiva. Il decreto del Sant'Uffizio – *Cum Deus optimum* – fu quindi sanzionato da Clemente XI il 20 novembre 1704 e nel 1707 pubblicato in Cina dal legato apostolico cardinale Charles Thomas Maillard de Tournon, anch'egli convinto delle posizioni espresse da Maigrot. L'anno precedente (17 dicembre 1706) un ennesimo editto imperiale aveva ribadito che si sarebbe consentito di rimanere in Cina solo a quei missionari che agivano «secondo il metodo di Matteo Ricci» e che avessero prestato un giuramento in tal senso (il *Piao*). Nella sostanza, dopo la pubblicazione della *Regula* di de Tournon, molti di essi furono invitati a lasciare il paese e coloro che rimasero furono visti con sempre maggior sospetto fino all'accusa rivolta ad alcuni di essere al soldo delle potenze straniere. Una spia della riluttanza dei missionari gesuiti ad accettare il decreto del 1704 è la *Lettera scritta dal Monsignor Assessore del S. Offizio al P. Generale della Compagnia di Gesù* l'11 ottobre del 1710 dove lo si invitava senza mezzi termini all'osservanza del decreto; lettera a cui il generale rispondeva lo stesso giorno protestando la sua assoluta obbedienza. Il Sant'Uffizio aveva mandato la stessa lettera ai generali dei domenicani, degli agostiniani, dei minori osservanti e dei francescani che avevano anch'essi replicato prontamente. Nel 1714 la Congregazione ritornava quindi su una materia «della quale troppo si è parlato» (*ibid.*, f. 503) e l'anno successivo (19-20 marzo 1715) vedeva la luce la costituzione pontificia *Ex illo die: Tien Chu* (Signore del Cielo) era il termine con cui da allora si sarebbe dovuto indicare Dio, tutti i riti venivano considerati alla stregua di superstizioni e per ogni decisione futura tutti i religiosi (si specificava «anche la Compagnia di Gesù») presenti in Cina avrebbero dovuto fare esclusivo riferimento al visitatore apostolico inviato da Roma. I missionari, e quelli gesuiti in particolare, perdevano così ogni forma di autonomia. Una parte sproporzionata del documento era poi volta a impedire che le decisioni prese potessero in futuro essere invalidate.

Quella che per Roma rappresentava una vittoria era piuttosto – vista dalla Cina – l'inizio della fine e a nulla valsero i goffi tentativi del nuovo legato apostolico, Carlo Ambrogio Mezzabarba, di arrivare a una conciliazione tra le parti. Nel 1721 con una lettera pastorale concesse una blanda tolleranza circa alcuni dei punti del *Mandato* di Tournon (sul culto dei morti, su Confucio e sulle tavolette), che creò ulteriore confusione e venne annullata nel 1735. Si istituì allora una nuova congregazione particolare composta da tre cardinali e tre consultori che avrebbe avuto il compito di sentire come testimoni tutti i missionari presenti a Roma e in Italia e i quattro giovani cinesi condotti in Italia dall'abate Matteo Ripa. La tappa finale di questa lunga battaglia fu sancita però nel 1742, allorché Benedetto XIV firmò la *Ex quo singulari* che riprendeva quanto stabilito dalla *Ex illo die* e revocava tutti i permessi concessi da Mezzabarba nonché dal vescovo di Pechino, monsignor Francesco della Purificazione.

Lo stesso anno il Portogallo – sollecitato da Roma – si allineò alle decisioni pontificie e in una lettera del 6 settembre 1742 al viceré e capitano dell'*Estado da Índia*, Luís Carlos Inácio Xavier de Meneses, marchese di Louriçal, il sovrano Giovanni V comunicò che i missionari avrebbero dovuto assoggettarsi a quanto disposto dalla Sede Apostolica «con la rassegnazione, che è propria di tutti i cattolici e molto più di uomini, che vanno in tanta distanza ad incontrar pericoli, e fatiche portati da zelo di propagare la vera fede» (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, PP 1-o). Da allora in avanti coloro che avessero trasgredito sarebbero quindi stati puniti anche dal potere civile e sarebbe stato loro impedito l'ingresso in Cina. L'Archivio romano del Sant'Uffizio conserva le formule di giuramento di osservanza alla *Ex quo singulari* inviate dai missionari in Cina (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, PP 1-o), più numerose per i gesuiti (una quindicina) di quanto riportato da Ronnie Po-Chia Hsia sulla scorta del repertorio di Joseph Dehergne.

© Morcelliana

Una lettera indirizzata al papa in quegli anni in difesa dei riti cinesi sottolineava, con una valutazione che univa motivi economici e religiosi, come il futuro del cattolicesimo in Cina sarebbe stato fortemente compromesso dalle decisioni romane e avrebbe lasciato libero il campo ai missionari protestanti e agli olandesi, i quali «niuna cosa più desiderano, che di diventare padroni di Goa e di Macao; ottenuto questo diverranno padroni liberi, et assoluti di quelle navigazioni, e potranno a lor piacere alzare quanto vorranno il prezzo delle mercanzie […]. Quando ciò seguisse (il che Dio non voglia) il mondo presente, e molto più il futuro che parlerebbe, e scriverebbe senza speranze e timori? Si farebbe giudice sopra queste pendenze, e sopra le male conseguenze, che da esse ne provenissero».

Dunne interpreta la controversia sui riti come un caso paradigmatico di ciò che avviene quando «un problema di carattere essenzialmente pratico diventa l'oggetto di una controversia speculativa pieno di incertezze» (Dunne 1962: 287). Una simile disparità di piani emerge con grande chiarezza anche dai memoriali conservati presso l'Archivio romano del Sant'Uffizio: se infatti le fonti domenicane e francescane rimangono a un livello del discorso sostanzialmente astratto e ideologico, forti del principio che «per convertire un uomo, occorre cambiare lui e non se stessi mediante un accomodamento eccessivo» (Rosso 1948: 228), con i gesuiti si entra nel vivo di una missione e di ciò che, realisticamente, si può e non si può fare. Da questo punto di vista, al di là delle decisioni prese 'accademicamente' dal Sant'Uffizio (i cui qualificatori non furono d'altronde sempre concordi) la ricchezza di questi materiali risiede proprio nell'aprire uno squarcio antropologico sulla Cina, così come sull'India per ciò che concerne i riti malabarici.

La chiusura di Roma nei confronti dei riti cinesi perdurò fino all'8 dicembre 1939, allorché nell'ambito della discussione sul valore dei riti scintoisti in Giappone, Pio XII con una *Instructio circa quasdam cæremonias super ritibus sinensibus* revocò il divieto imposto due secoli prima.

(S. Pavone)

Vedi anche

Congregazione *De Propaganda Fide*; Congregazione del Sant'Uffizio; Gesuiti, Italia; Gesuiti, Portogallo; Missioni; Riti malabarici

Fonti

ARSI, Jap. Sin. 137: *Legatio Patriarchae Tournon et controversiae 1706-1724*; 137a: *Controversiae de ritibus Sinicis 1702-1720*; 141: *Controversiae de ritibus Sinicis 1720-1737*

ACDF, *S. O.*, *St. St.*, OO 5-f, ff. 264*r*-272*r*: *Riassunto originale del memoriale di Martino Martini, dei voti dei qualificatori e delle decisioni dei cardinali, redatto dal notaio del S. Ufficio Giovanni Lupi e indirizzato al papa Alessandro VII*; OO 5-f, -g: *Quesiti proposti dai missionari cinesi a Propaganda Fide, e poi girati al Sant'Offizio, con risposte del S.O.* 1645-1793; OO 5-h: *Facoltà concesse ai missionari, e risposte ai dubbi da questi proposti*. XVII-XVIII sec.; PP 1-c: *De S. Congregatione S. O. Indiarum, sive de rebus sinensibus observationes […] a Societate Iesu exhibitae*. 1698; PP 1-l : *Expositio factis de controversis sinensibus secundum PP. Iesuitas. Pars I*. 1700; PP 1-n: *'Vindiciae scriptorum' e 'Secundae Vindiciae scriptorum'*. 1699; PP 1-o: *Costituzioni di Clemente XI e Benedetto XIV sulle controversie cinesi. Varie lettere sullo stesso argomento. Riassunto della controversia*. 1709-1745; PP 2-a, -b: *Voti dei qualificatori e consultori sulle controversie cinesi*. 1699-1700; PP 4-c: *Varie relative alle controversie sui riti cinesi*. 1699-1715

BIHSI, *Polem.* I. 65 (4): *Decret de N. S. Père le Pape Clement XI touchant les cultes chimois avec une declaration en forme de Lettre, écrite par M. l'Assesseur du S. Office aux Generaux de quelques Ordres Religieux, et les Reponses desdits Generaux*. 1710 (a stampa); *Polem.* I. 191 (1): *Recueil des pieces presentées par les PP. Jésuites à la S: Congregation pour répondre à l'Ecrit intitulé 'Questions de la Chine [à proposer à la S. Congregation du S. Office], etc.'*. 1700 (a stampa); *Polem.* I. 209 (4): *Osservazioni Intorno all'esposizione de riti cinesi fatta alla Sacra Congregazione* (a stampa)

Bibliografia

Brockey 2008, Collani 1994, Cummins 1993, Dunne 1962, Hsia 2006, Minamiki 1985, Mungello 1994, Noll 1992, Ricci 2000(a), Rosso 1948, Rouleau 1967, Vareschi 1994

Riti malabarici - La *querelle* sui riti malabarici iniziò con alcuni anni di ritardo rispetto a quella sui riti cinesi, ma allo stesso modo scaturì da uno scontro tra missionari sull'opportunità di permettere o meno ai neofiti di continuare a praticare alcuni riti legati alle tradizioni civili e religiose della loro terra. Pur avendo il suo culmine ai primi del Settecento, l'inizio della controversia risale all'arrivo in India di Roberto de' Nobili, stabilitosi nel 1606 nel Malabar – regione costiera dell'India Sud-occidentale. Non era passato molto tempo che egli, convinto della bontà della prassi dell'adattamento sperimentata da Matteo Ricci in Cina, decise di adottare le abitudini dei bramini sannyasi (una forma d'ascetismo indiano) e di consentire ai neofiti che appartenevano a tale casta di mantenere alcuni segni simbolici di distinzione come il kudumi (una ciocca di capelli legata che ne segnalava l'appartenenza), il punul (una funicella appesa al collo), il santal (un segno sulla fronte fatto con la pasta di sandalo), nonché la pratica delle abluzioni per tutte le caste più elevate. A suo giudizio, infatti, non essendo i bramini dei sacerdoti, tali usanze non dovevano essere interpretate come manifestazioni di idolatria, ma come semplici pratiche sociali. Nobili si scontrò però con il confratello portoghese Gonçalo Fernandes, per il quale i cosiddetti riti malabarici rappresentavano la quintessenza del paganesimo braminico. Nel 1607 Nobili decise di fondare la nuova missione di Madurai. Nel 1613 compose una *Informatio de quibusdam moribus nationis indicæ* (edita in De Nobili 1972). Sin dal primo decennio del Seicento era nato dunque un conflitto fra due partiti: il primo aperto al simbolismo religioso indiano, il secondo (rappresentato anche dall'arcivescovo di Goa e presidente del locale tribunale inquisitoriale, Cristóvão de Sá) fortemente contrario a ogni tipo di adattamento. Il 4 febbraio 1619 si svolse così a Goa una conferenza sulla missione di Madurai in cui Sá chiamò Nobili a difendere le sue posizioni. In quell'occasione il gesuita scrisse una *Narratio fundamentorum quibus Madurensis Missionis Institutum cæptum est et hucusque consistit*, in cui giustificava la dottrina dell'accomodatio da lui praticata (edita in De Nobili 1971), ma che fece però presentare da monsignor Francisco Ros, arcivescovo di Cranganore, appoggiato dell'inquisitore ausiliario Fernando de Almeida. Se fino ad oggi l'intervento del Sant'Uffizio sembrava essere successivo alle decisioni prese dalla conferenza di Goa, dai documenti oggi disponibili emerge invece come il tribunale della fede – sollecitato dall'arcivescovo di Cranganor – sin dal 1615 fosse stato chiamato a decidere «an dubia quidam exorta in Indiis circa conversionem Brachmanum, deberent Romae resolvi an remitti ad praelatos aliquos in partibus» (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, QQ 1-g, 4). Un decreto del 25 novembre (ratificato da Paolo V l'anno successivo) rimetteva dunque l'esame della causa agli arcivescovi di Goa, Cranganor e al primo inquisitore delle Indie Orientali, sottolineando come fosse importante facilitare la conversione degli idolatri. Era stata quindi la Congregazione ad aver richiesto un intervento delle autorità locali e fu sempre il Sant'Uffizio a seguire la causa anche in seguito al pronunciamento della conferenza di Goa.

Sebbene in un primo momento la maggior parte dei missionari gesuiti fosse avversa a Nobili, prevalse infine un ampio consenso nei confronti delle sue idee che, partendo dal presupposto che il bramanesimo fosse esclusivamente un sistema sociale, propendevano per l'adozione di un sincretismo indo-cristiano. L'arcivescovo sottopose comunque la questione all'inquisitore portoghese

Martins de Mascarenhas, che il 23 gennaio 1621 si pronunciò in favore di Nobili, e in seguito alla Congregazione romana del Sant'Uffizio, la quale – sollecitata dagli stessi gesuiti «affinché si degnino [i cardinali] dare quella risoluzione, che giudicheranno esser maggior servizio di Dio, et esaltatione della sua fede», come avrebbe scritto in una lettera datata 9 gennaio 1623 il procuratore delle province asiatiche, padre Laerzio Alberti (ARSI, F.G. ms. 400 ff. 313-314) – esaminò la questione tra 1622 e 1623, arrivando a conclusioni provvisorie come sottolineato dalla costituzione apostolica *Romanae Sedis antistes* del 31 gennaio 1623, in cui Gregorio XV dichiarava di considerare il *punul* e il *kudumi* alla stregua di distintivi sociali, ma indicava anche la necessità di ritornare sulla questione alla luce di informazioni più dettagliate.

Quella che sarebbe diventata la *querelle des rites* ebbe dunque un'origine tutta interna alla Compagnia di Gesù, ma seminò i germi di un conflitto con le Congregazioni romane (in particolare con *Propaganda Fide* e con l'Inquisizione), che rimase latente almeno fino alla fine del secolo per il sostanziale monopolio esercitato dai gesuiti su quelle missioni. I padri si divisero in due gruppi: i *sannyasi*, rivolti all'evangelizzazione delle caste superiori, e i *pandaraswamis*, impegnati in quella delle caste inferiori e dei *paria*. Inoltre, estesero le loro concessioni anche ad altre cerimonie. Come in Cina, l'arrivo dei missionari domenicani e francescani determinò l'inizio della controversia sui riti; lo stabilirsi a Pondicherry intorno alla metà del Seicento di alcuni missionari cappuccini al seguito dei francesi segnò l'acuirsi di uno scontro destinato a protrarsi fino agli anni Quaranta del secolo successivo.

Fu il cappuccino François Marie de Tours il primo a presentare nel 1703 alla Congregazione *De Propaganda Fide* 36 punti relativi agli usi dei gesuiti nel Malabar. Era soprattutto il modo di somministrare i sacramenti a turbare de Tours: egli contestò infatti la permissività dei gesuiti nell'accettare alcuni riti matrimoniali e funebri praticati dai neofiti, così come nell'aver ammesso che fosse eliminato l'uso della saliva nei sacramentali del battesimo, pratica verso cui gli indiani avevano notevole ripugnanza. Egli era inoltre convinto che vi fosse una sostanziale confusione e sovrapposizione tra le immagini di Cristo e della Madonna da un lato e quelle degli idoli pagani dall'altro, così come denunciava l'errore insito nell'uso del nome dell'idolo Ram per intendere Gesù o Dio. Un altro aspetto era poi relativo all'atteggiamento dei missionari della Compagnia nei confronti dei *paria*, che non potevano essere avvicinati nelle loro case perché la casta superiore a cui i gesuiti erano equiparati non lo permetteva. La loro totale adesione alla tradizione bramanica sembrava confermata dal fatto che non erano solo i bramini a portare una funicella appesa al collo, ma gli stessi padri come riferiva scandalizzato de Tours.

Nello stesso periodo arrivò a Pondicherry il legato pontificio Charles Thomas Maillard de Tournon. Inviato in Asia per redimere la controversia sui riti cinesi si fermò in India per quasi un anno (novembre 1703-luglio 1704), ma la sua missione fu limitata dal fatto che, come osservarono i gesuiti, non sapeva né il tamil, né il portoghese, e quindi ottenne solo informazioni di seconda mano. In ogni caso, il 23 giugno 1704 emise un decreto in 16 punti che condannava i riti malabarici e dette avvio a un vero e proprio conflitto di giurisdizione: se infatti il decreto venne dichiarato nullo dall'arcivescovo di Goa, Agostinho da Anunciação, infastidito dal sentirsi scavalcato da de Tournon, la Congregazione del Sant'Uffizio ne confermò invece la validità il 7 gennaio 1706.

La controversia non era destinata a chiudersi rapidamente e i gesuiti Jean Bouchet (1655-1732) e Francisco Laynez (1656-1715) arrivarono a Roma per difendere il metodo di evangelizzazione da loro praticato nell'India meridionale. Quest'ultimo pubblicò una *Defensio Indicarum Missionum Madurensis* (1707), ma l'anno successivo un *vivæ vocis oraculum* di Clemente XI dichiarò che i missionari erano obbligati a seguire il decreto di de Tournon «en tanto que la Gloria Divina y la salvación de las almas lo permitiesen». I missionari interpretarono tali parole nell'accezione loro più favorevole, benché il decreto di de Tournon fosse stato infine promulgato nel 1716 a Pondicherry. Poiché la controversia sembrava non aver fine, Innocenzo XIII convocò una speciale congregazione, di cui fu segretario Prospero Lambertini, futuro Benedetto XIV. Una scrittura conservata in ACDF riassume «quanto ha potuto raccogliere monsignor Lambertini da varie scritture e da molti abboccamenti con il medesimo Reverendo Padre Brandolini della Compagnia di Giesù che ha essercitato molti anni il s. instituto di missionario nel Madurei e che è stato spedito a posta per domandare alla S. Sede la moderatione del Decretum della Chiarissima Memoria del Signor Cardinale de Tournon» (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, UV 50). Il memoriale consente di cogliere lo sforzo compiuto dai gesuiti per trovare paralleli con usanze europee che, viste con il medesimo pregiudizio che essi attribuivano agli altri missionari, potevano sembrare altrettanto barbare e superstiziose. Secondo Brandolini, infatti, il decreto era stato concepito «coll'idea di levar di mezzo alcuni riti da esso riputati superstiziosi, acciò non restassero i nuovi germogli della *Religione Christiana* soffocati in quel campo del Signore dalla zizzania» (*ibid.*, f. 1).

La congregazione lavorò sostanzialmente fino al 1740 e attraverso una serie di documenti successivi (un breve di Benedetto XIII del 1727, quindi il breve *Compertum exploratumque* del 1734 di Clemente XII) si arrivò al pronunciamento definitivo contro i riti malabarici contenuto nella bolla *Omnium sollicitudinum*, firmata da Benedetto XIV il 12 settembre 1744: con essa si obbligavano i missionari di Madurai, Mysore e Karnataka a prestare giuramento sui 16 punti indicati da de Tournon. Si stigmatizzavano dunque tutte le pratiche indicate nella scrittura di Lambertini e in particolare si ribadiva l'uso dei sacramentali nelle cerimonie del battesimo, l'imposizione ai neofiti di nomi presenti nel martirologio romano, la necessità di battezzare i bambini con la maggiore celerità possibile (sebbene i gesuiti avessero fatto presenti le difficoltà logistiche dovute alla lontananza dei villagi dalle missioni), il divieto del *tali* per le spose, il divieto di contrarre matrimoni prima della pubertà e l'obbligo di amministrare i sacramenti nelle loro case ai *paria*. Nella pratica si concesse comunque una proroga di dieci anni ai missionari per quanto concerneva l'uso di tutti i sacramentali del battesimo e si appoggiò la proposta di destinare alcuni missionari alla cura esclusiva dei *paria*.

Va inoltre sottolineato che così com'era successo per i riti cinesi, la controversia suscitata dai riti malabarici divenne argomento di dibattito per l'opinione pubblica europea anche al di fuori degli ambienti di Curia e fu uno degli argomenti usati dai detrattori della Compagnia nella battaglia che portò alla soppressione dell'Ordine nel 1773. Testimonianza di tale interesse furono, ad esempio, i *Mémoires historiques sur les missiones des Indes Orientales* dell'abbé Platel (pseudonimo del filogiansenista Pierre Curel Parisot), pubblicati proprio nel 1744 a Lucca, molto ostili nei confronti del metodo missionario della Compagnia e ben presto messi all'Indice. Il clamore suscitato dalla *querelle des rites* e il suo uso strumentale per attaccare la Compagnia e più in generale la Chiesa di Roma portò inoltre al decreto del Sant'Uffizio del 1760, che proibì qualunque tipo di scritto ad essa relativo.

Un vero e proprio epilogo si ebbe solo con il pontificato di Pio XII allorché, dopo l'abolizione del giuramento circa i riti cinesi (8 dicembre 1939), si dispensarono i missionari anche dal giuramento relativo ai riti malabarici (9 aprile 1940). Si deve però sottolineare che una vera e propria apertura verso la ricchezza delle culture locali si ebbe solo con il ConcilioVaticano II.

(S. Pavone)

Vedi anche

Congregazione *De Propaganda Fide*; Congregazione del Sant'Uffizio; Gesuiti, Italia; Gesuiti, Portogallo; Goa; Inquisizione portoghese; Missioni; Riti cinesi

© Casa Editrice Le Lettere

Fonti

ACDF, S. O., *St. St.*, UV 50: "Relatione di Monsignor Prospero Lambertini Consultore del Santo Offizio nella quale si contengono le raggioni ed i motivi esposti alla Sede Apostolica dal Reverendo Padre Brandolini della Compagnia di Giesù per ottenere la moderazione di alcuni capi del Decreto fatto in Pondicheri della chiarissima memoria del Signore Cardinale di Tournon nel giorno 8 luglio dell'anno 1704"

ACDF, S. O., *St. St.*, QQ 1-a: *Varie a proposito delle missioni in India*. 1704-1706

ACDF, S. O., *St. St.*, QQ 1-g, -h, -i, -l, -m, -n, -o: *Documenti relativi ai riti malabarici*. 1614-1749

ARSI, *Goa* 51, ff. 82-87: *Informatio circa quædam attinentia ad conversionem infidelium in India Orientali (apologia data cardinalibus Sanctii Officii: Cardinales Veralli, Bensii, Ara Cœli, Bellarmini)*

ARSI, *Goa* 61: [padre Martin, S. J.], *Circa libr. Francisci Mariae Turonensis Capucini ad neophytos Malab. et Madur. spectantem*. 1707

ARSI, *Goa* 61a: *Epistola Franciscus Maria Turonensis cappuccinus ad Prop. Fide de ritibus malabaricis, etc.*

ARSI, *F.G.* ms. 400, ff. 1-42: *An sit permittendus Bracmanis orientalibus usus lineæ et curumby et cœterarum ceremoniarum quibus ante conversione utebantur*. 1622

Bibliografia

Abbé Platel 1744, Amman 1927, Bertrand 1847-1854, Correia-Afonso 2001, De Nobili 1971, De Nobili 1972, Sanfilippo 2008, Zupanov 1999

Rivolte - Se in epoca medievale l'Inquisizione pontificia, priva di una struttura centralizzata, suscitò reazioni circoscritte, culminate in alcuni casi nell'assassinio dei giudici più zelanti (si pensi al caso di Pietro Martire), in età moderna il rifiuto del tribunale e dei suoi metodi giudiziari provocò vere e proprie rivolte dalle gravi conseguenze politiche. Una volta che il Sant'Uffizio di Castiglia fu introdotto come nuovo foro dotato di un vertice e soggetto ai re di Spagna, nel corso del Quattrocento e del Cinquecento la sua estensione negli altri domini europei della Corona iberica suscitò malumori e reazioni violente, rivelandosi, quasi ovunque, impossibile. Si temeva, infatti, che l'Inquisizione 'al modo di Castiglia' potesse rivelarsi come lo strumento principe con cui la monarchia intendeva vincere le resistenze e piegare le libertà di una compagine statuale composita; e suscitavano ostilità le procedure ritenute tipiche del tribunale sin dal suo impianto e dalle prime condanne comminate ai *conversos*: la capacità di infamare le famiglie, il ricorso indiscriminato ai sequestri preventivi e all'esproprio, l'anonimato delle accuse, la segretezza dei processi, la violazione della tradizionale giurisdizione degli ordinari diocesani e dei tribunali secolari che erano espressione di antiche autonomie. Toccò ai Regni di Aragona rivoltarsi una prima volta contro la volontà del loro re, il cattolicissimo Ferdinando, intenzionato a estendere nei suoi domini la rete dei tribunali già sperimentata in Castiglia. A Teruel si giunse così a una rivolta che fu combattuta a colpi di scomuniche e sedata quasi *manu militari* (1484). Le *Cortes* chinarono il capo davanti all'Inquisizione, appellandosi al re contro le procedure segrete, il castigo dei pentiti, i sequestri, l'esproprio delle doti e l'annullamento dei contratti stipulati con gli imputati. Innocenzo VIII, dal canto suo, emanò due provvedimenti per limitare gli eccessi del tribunale (1485), ma la mossa spinse il re ad arroccarsi in difesa di un'istituzione che sentiva come una propria creatura e come una tessera nel disegno di controllo assoluto dei *fueros*.

Dove Ferdinando mancò di riuscire a imporre il tribunale fu invece nel Regno di Napoli. Introdotta infatti l'Inquisizione spagnola in Sicilia, non senza le forti resistenze del parlamento dell'Isola (1500), il re tentò di estendere la mano dei suoi giudici nel resto del Sud Italia. La mossa si rivelò tuttavia inefficace, tanto che i poteri concessi all'arcivescovo di Messina Pedro Bellorado, già investito della carica di inquisitore di Sicilia, rimasero solo sulla carta, specie a Napoli (1504). Nel 1507, in visita alla città, Ferdinando riconobbe la giurisdizione di frate Barnaba Capograsso, giudice domenicano delegato dal papa, e per qualche anno non ci fu innovazione, forse per effetto della resistenza delle classi dirigenti della capitale e della Sede Apostolica, che difese le antiche prerogative degli uffici inquisitoriali e dei tribunali vescovili. Il conflitto, comunque, esplose di nuovo nel 1509, quando a Napoli si sparse la voce che il vescovo di Cefalù, il frate predicatore Rainaldo di Montoro, ex braccio destro di Bellorado, e Andrea Palazzo, un collaboratore di Juan de Enguera, vescovo di Vich e inquisitore d'Aragona, erano stati delegati come giudici della fede dai sovrani spagnoli e dal pontefice in persona. Spinti forse dall'allarme lanciato dai *conversos* rifugiatisi nel Sud Italia, i baroni e i seggi che rappresentavano i quartieri della città chiesero al viceré di non permettere ai due uomini l'esercizio della loro giurisdizione, nel timore di confische e di processi infamanti (4 gennaio 1510). Secondo i resoconti delle cronache analizzate da Luigi Amabile (quelle di Notar Giacomo, Tristano Caracciolo, Jerónimo Zurita e Juan de Mariana), mentre la plebe scendeva in piazza, fu inviato in Spagna un oratore, il nobile Francesco Filomarino, affinché pregasse il sovrano di non introdurre il tribunale. Il conflittto durò per alcuni mesi e in settembre fu sul punto di precipitare quando si seppe che il re non aveva accettato le richieste della città. I rappresentanti del popolo e quelli della nobiltà stabilirono di muoversi di concerto contro i giudici 'al modo di Spagna'; e le truppe di Ferdinando si appostavano ai confini per intimorire la capitale. La soluzione del conflitto arrivò solo il 24 novembre, quando due prammatiche reali stabilirono l'espulsione dei *conversos* dal Vicereame e la rinuncia a introdurre il tribunale. A determinare quell'esito, stando a Mariana, fu anche l'intervento del pontefice, ostile a legittimare i poteri dei giudici iberici sul suolo italiano.

In Spagna il breve interregno di Filippo il Bello era cessato senza che si mettesse mano a un'efficace riforma del tribunale castigliano. E quando, nel 1506, Ferdinando assunse il pieno controllo del regno che era stato di Isabella, la ripresa dei processi, a Córdoba, portò a una rivolta guidata dal marchese di Priego. Vennero assaltate le carceri e liberati i prigionieri, ma il tumulto andaluso si rivelò privo di prospettive politiche. Più tardi la rivolta dei *comuneros* castigliani e delle *germanías* aragonesi ebbe tra gli obiettivi politici anche quello di moderare i tribunali della fede; ma va rilevato che negli studi più recenti il ruolo giocato dall'opposizione antinquisitoriale e dai *conversos* durante il conflitto più aspro che infiammò la Spagna dopo l'ascesa di Carlo V d'Asburgo viene ritenuto marginale. Fuori dalla Penisola iberica l'ostilità nei confronti del tribunale crebbe soprattutto negli anni Quaranta del Cinquecento, per effetto della propaganda riformata e antispagnola e del tentativo – reale o solo paventato – di introdurre nei Paesi Bassi, nell'Italia asburgica e nel Nuovo Mondo quel foro centralizzato, insieme politico e religioso, e le sue temute procedure. Ma fu soprattutto nelle Fiandre che l'inasprimento della legislazione antiereticale e la revoca delle antiche leggi che impedivano le confische finì per mettere in difficoltà la linea moderata della reggente Maria d'Ungheria, esacerbando il conflitto con le magistrature locali e con la nobiltà (cattolica e riformata) senza tuttavia portare alla nascita di un tribunale dipendente dalla Corona iberica, malgrado la nomina di alcuni inquisitori e il favore riscosso dalla linea dura in una parte del clero locale (1545-1550). Le nuove leggi e le reazioni che suscitarono, al contrario, furono solo il preludio alla ribellione delle sette province olandesi, che dopo l'ascesa di Filippo II presero le armi contro il duca d'Alba, Fernando Álvarez de Toledo, anche in nome del timore che un tribunale 'al modo di Spagna' portasse alla persecuzione di innocenti e danneggiare i fiorenti commerci delle Fiandre a colpi di confische.

Sempre negli anni Quaranta in Sicilia si ripristinò il funzionamento del tribunale, sospeso da alcuni anni, e a Napoli scoppiò un nuovo e più cruento tumulto (1547), nato dal timore che la

nomina di un inquisitore da parte del papa corrispondesse alla nascita di un tribunale 'al modo di Spagna'. La resistenza (che provocò decine di morti e fu punita da Carlo V con numerose condanne di nobili e di popolani) ottenne l'effetto apparente di salvaguardare la giurisdizione ordinaria dei tribunali vescovili (che in tutto il Regno presero invece ad agire segretamente come uffici periferici dell'Inquisizione romana), e in seguito di spingere Giulio III alla stesura di un breve che, almeno sulla carta, conservò a Napoli l'esenzione dalle confische (1554). Ma se quel moto impedì, ancora una volta, l'introduzione dell'Inquisizione iberica, la soluzione adottata comportò che la repressione antiereticale, anche nell'Italia del Sud, come già in quella del Nord, venisse ormai guidata da Roma, e non più della Spagna, e che i vescovi agissero di fatto come inquisitori. La Sede Apostolica, insomma, guadagnò molto dal tumulto, mentre il viceré e Carlo V si trovarono in difficoltà e si videro costretti a ricorrere alla mano pesante. Del resto, contro l'Inquisizione romana si ricorda un solo moto: quello che seguì alla morte di Paolo IV, quando a Roma vennero assaltate le carceri, fu incendiata la sede del tribunale e vennero distrutte le carte dei processi (1559).

Nel 1563, mentre era ancora in corso il Concilio di Trento e nelle Fiandre non cessava la reazione antispagnola, alimentata dal timore che il re si preparasse a introdurre il Sant'Uffizio spagnolo, Pio IV concesse a Filippo II la nomina di un inquisitore generale non domenicano destinato a reggere i tribunali nello Stato di Milano per conto di Madrid (si trattava di Gaspar Cervantes de Gaete, arcivescovo di Messina). A determinare il brusco cambio di marcia nel ducato furono i timori che nella vicina Savoia potesse dilagare la Riforma, e la blanda repressione messa in atto fino a quel momento dai frati predicatori. La manovra non ebbe però effetto per la resistenza del Senato milanese e di una parte dei padri italiani presenti al Concilio, che convinsero il papa a revocare la decisione. Forse, come è stato supposto, la condiscendenza di Pio IV e di suo nipote, il futuro arcivescovo Carlo Borromeo, fu solo una manovra per eccitare l'animo dei milanesi contro la Spagna e salvaguardare così il potere della Chiesa (a Milano le procedure iberiche il frequente ricorso alle confische erano ritenuti un grave pericolo per i commerci dello Stato e uno strumento del potere spagnolo teso a cancellare i privilegi delle antiche magistrature locali). Ma è certo che, mirando a salvaguardare la libertà del papato, in quegli anni Roma seppe impedire alle rivolte antinquisitoriali nei domini italiani degli Asburgo di assumere significati antipontifici, evitando che alla sottomissione politica dell'Italia a Madrid seguisse quella della Chiesa alla giustizia spagnola. Lo dimostra anche la vicenda che si svolse a Napoli l'anno dopo (1564). Da alcuni anni Roma aveva intensificato la repressione ereticale, in sostanziale accordo con il viceré, mandando a morte diversi imputati e applicando le confische senza alcun riguardo per i privilegi concessi alla città. In quel contesto il timore di rivolte si fece di nuovo presente proprio come conseguenza di quanto stava accadendo a Milano. I seggi napoletani, tuttavia, continuarono a rivolgere le proteste solo contro Madrid e spedirono in Spagna il teatino Paolo Burali, che ebbe istruzioni segrete da Roma per condurre l'affare a buon fine, chiedendo che non si introducesse il tribunale 'al modo di Spagna' e non si facesse più ricorso alle confische. Quanto quell'ambasciata sia dipesa dalla Sede Apostolica, oltre che dalla città, è difficile stabilire, ma certo è che Burali non ottenne dal re un impegno a vietare le confische, mentre Roma seppe scongiurare per sempre il rischio che Filippo introducesse l'Inquisizione iberica nel Sud Italia, assecondando i timori della città e continuando ad affidarsi ai vescovi e a un suo vicario che agiva come ministro della Congregazione del Sant'Uffizio papale.

Se dunque la Spagna ebbe successo nell'introdurre il tribunale nel Sud America, in Sardegna e in Sicilia, nelle Fiandre e nei domini peninsulari d'Italia il progetto fallì anche a causa delle rivolte, che non mancarono anche sul suolo iberico. A fine Cinquecento, infatti, fu il caso di Antonio Pérez a riaccendere i conflitti. L'ex segretario di Stato, caduto in disgrazia politica, fu accusato di eresia nel 1591 e venne condannato all'arresto. La mossa tuttavia provocò un moto che porto all'assassinio del viceré aragonese e alla liberazione di Pérez. Filippo II inviò l'esercito a Zaragoza e Pérez scappò in Francia, appellandosi alla Sede papale per essere riscattato dall'accusa di eresia. I nobili implicati nella rivolta, che mirò anche alla secessione dell'Aragona dalla Castiglia, furono severamente puniti e l'Inquisizione venne immediatamente rafforzata, assumendo sempre più, almeno in Spagna, i connotati di un tribunale che era insieme religioso e politico.

(V. Lavenia)

Vedi anche

Aragona, età moderna; Burali, Paolo; Caracciolo, Tristano; Carlo Borromeo, santo; Confisca dei beni; Fiandre; Giulio III, papa; Inquisizione spagnola; Leggenda nera dell'Inquisizione spagnola; Mariana, Juan de; Milano; Napoli; Paolo IV, papa; Pérez, Antonio; Pietro Martire, santo; Pio IV, papa; Sicilia

Bibliografia

Amabile 1892, Beemon 1994, Duke 1990, Giannini 2001, Lea 1908, Monti 1941, Pedio 1971, Pontieri 1949, Sesma Muñoz 1987, Verga 1897

Rivoluzione francese - Nel corso del decennio che separa la presa della Bastiglia dall'ascesa al potere di Napoleone Bonaparte, la Rivoluzione francese pone alla Chiesa una sfida per molti versi inedita. Il crollo dell'antico regime in Francia travolge un ordine istituzionale di cui essa rappresenta un pilastro, stimolando l'elaborazione di nuove forme di presenza – e di egemonia – della Chiesa e dei cattolici nella vita sociale e politica, e alimentando al tempo stesso istanze di rigenerazione dell'uomo e della società che coinvolgono direttamente la religione, sia nel versante più radicale della critica materialistica, sia nell'elaborazione di nuovi culti 'rivoluzionari', sia nel vagheggiato ritorno alla purezza del cristianesimo delle origini. Nel campo della disciplina e dell'organizzazione ecclesiastica, sulla scia delle polemiche settecentesche, si consuma uno scontro destinato a concludersi con una netta riaffermazione del primato giurisdizionale della Sede Apostolica, mentre il conflitto fra la Francia rivoluzionaria e le monarchie europee investe anche il dominio temporale del papa, determinandone la caduta per la prima volta nella storia moderna della Chiesa. In questo contesto, il Sant'Uffizio contribuisce in modo diretto e indirettao alla formulazione e all'attuazione delle strategie di risposta della Chiesa romana e rappresenta al tempo stesso un bersaglio polemico per i suoi avversari.

La risposta alla Rivoluzione e la Congregazione per gli Affari di Francia

Fra lo scoppio della Rivoluzione, nell'estate del 1789, e gli inizi dell'anno seguente i primi provvedimenti dell'Assemblea Costituente francese in materia ecclesiastica, dalla soppressione delle decime all'incameramento dei beni del clero all'abolizione dei voti monastici, vengono visti a Roma sostanzialmente in continuità con le politiche curialistiche e giurisdizionalistiche dei sovrani 'illuminati' e non destano eccessive preoccupazioni né reazioni particolarmente decise. A segnare la rottura radicale è la Costituzione Civile del Clero (12 luglio 1790) che, fondendo le tradizionali rivendicazioni di indipendenza da Roma della Chiesa Gallicana con le istanze richeriste e gianseniste di democrazia ecclesiale, stabilisce la soppressione delle cariche ecclesiastiche a eccezione di quelle destinate alla cura d'anime, ridisegna la geografia delle diocesi ricalcandola sulla nuova articolazione politico-amministrativa dei dipartimenti, stabilisce l'elezione dei vescovi e dei parroci da parte delle assemblee locali e affida l'isti-

tuzione canonica dei primi ai vescovi metropolitani escludendo ogni intervento di Roma. La successiva imposizione agli ecclesiastici dell'obbligo di giurare fedeltà alla Costituzione Civile provoca un gravissimo scisma all'interno della Chiesa francese che alimenta fortemente le resistenze alla Rivoluzione.

La Congregazione del Sant'Uffizio, guidata dal cardinale Carlo Rezzonico, l'anziano nipote di Clemente XIII ormai al termine del suo lunghissimo segretariato, non fu investita, in quanto tale, di un ruolo preminente nel lento e travagliato processo di formulazione di una risposta ufficiale da parte della Chiesa di Roma nei confronti degli sviluppi della Rivoluzione francese, né, più in generale nell'elaborazione di una teologia politica in grado di fronteggiare le novità che man mano si andavano affermando sul piano politico-religioso. Infatti, seguendo una modalità molto utilizzata da Benedetto XIV e che egli stesso aveva già sperimentato precedentemente, Pio VI, sollecitato dalla corte francese ad autorizzare la sanzione reale della Costituzione Civile, nel settembre 1790 affidò l'esame della questione a un organismo appositamente creato che costituì il primo nucleo della *Congregatio super negotiis ecclesiasticis Regni Galliarum*. Va però sottolineato che quest'ultima, nelle diverse configurazioni che assunse (alla prima Congregazione, riunitasi una volta sola, ne fece seguito una seconda di undici membri attiva dal dicembre 1790 al marzo 1792 e infine, a partire dal 1793, una terza più ristretta, formata da soli tre cardinali), fu sempre composta in gran parte, quando non esclusivamente, di membri del Sant'Uffizio, e si riuniva generalmente negli stessi giorni e di seguito alle sessioni della Suprema. Composizione, vicende e attività della Congregazione straordinaria per gli affari di Francia, d'altra parte, ricalcano strettamente quelle dell'organismo analogo preposto all'esame del Sinodo di Pistoia, che a sua volta si trovava a trattare questioni assai vicine (dai Concili nazionali ai giuramenti, dai richiami alla Chiesa primitiva al diritto del sovrano di intervenire nelle questioni ecclesiastiche), segno anche delle comuni matrici e dei legami fra le riforme ricciano-leopoldine e quelle francesi. La stessa condanna degli atti del Sinodo di Pistoia, espressa nella bolla *Auctorem fidei* (28 agosto 1794), se da un lato è un tentativo di chiudere la secolare *querelle* sul giansenismo, dall'altra rappresenta chiaramente una risposta alla Costituzione Civile.

Primo e fondamentale frutto del lavoro della Congregazione per gli affari di Francia è il breve *Quod aliquantum* (10 marzo 1791) che rompe il lungo silenzio della Sede Apostolica sulla Rivoluzione rifiutando decisamente i principi di libertà e uguaglianza e accusando l'Assemblea Nazionale di ingerirsi nelle materie spirituali ledendo la giurisdizione ecclesiastica e il primato papale fino «a perturbare e a rovesciare i Dogmi più sacrosanti, e la Disciplina Ecclesiastica più ferma e assodata». I brevi successivi, elaborati in seno alla stessa Congregazione condannano l'elezione dei nuovi pastori (*Charitas*, 13 aprile 1791), regolano la situazione delle diocesi vacanti e la questione dei sacramenti amministrati dai preti costituzionali (*Inter funestas* e *Laudabilem majorum*, 26 settembre 1791) e minacciano a questi ultimi una scomunica che non sarà mai formalmente emanata (*Novae hae litterae*, 19 marzo 1792). Nel frattempo sopraggiungono ulteriori provvedimenti da parte del governo rivoluzionario, quale l'imposizione anche agli ecclesiastici di un nuovo giuramento di fedeltà alla nazione e di difesa della libertà e dell'uguaglianza, sulla cui liceità il breve *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* (18 maggio 1793) offre una risposta interlocutoria. La condanna delle riforme francesi, volte a realizzare l'ideale di una Chiesa Gallicana indipendente di fatto da Roma, rappresenta il culmine di un più ampio processo di affermazione del primato di giurisdizione del pontefice promosso dalla scuola teologica romana già in risposta agli attacchi dei decenni precedenti e sanzionato fin dal 1786 con il breve *Super soliditate petrae* che, secondo Gerard Pelletier, avrebbe consentito di collocare il giudizio sulla Costituzione civile non solo sul piano della disciplina ma anche su quello del dogma.

Controllo sulla stampa e processi politici

Mentre alcuni suoi esponenti operano all'interno della Congregazione per gli affari di Francia, il Sant'Uffizio in quanto tale partecipa direttamente allo sforzo di contenere gli sviluppi della Rivoluzione, che coinvolge anche altri dicasteri della Curia, come ad esempio la Congregazione *de Propaganda Fide* su cui grava l'accoglienza degli ecclesiastici francesi emigrati. Con il procedere degli anni il conflitto politico e religioso in Francia si accentua: un'ondata di 'scristianizzazione' percorre numerosi dipartimenti alla fine del 1793 e il calendario repubblicano sostituisce quello gregoriano, mentre i provvedimenti del governo colpiscono in modo sempre più drastico gli Ordini regolari e i preti 'refrattari' limitando anche fortemente l'attività del clero costituzionale; l'avvento del Direttorio (ottobre 1795) segna una relativa e incerta ripresa della libertà di culto, ma contemporaneamente si intensifica la minaccia militare nei confronti dello Stato pontificio, fino all'occupazione delle Legazioni, sanzionata dal trattato di Tolentino (febbraio 1797), e della stessa Roma, dove viene costituita la Repubblica romana (febbraio 1798). Nel clima di accerchiamento che domina la Curia in questi anni, e che spinge addirittura il direttore del «Giornale ecclesiastico» a lanciare un appello contro lo studio della lingua francese, una parte significativa dell'attività di censura si rivolge a impedire l'introduzione e la diffusione sul territorio dello Stato pontificio di testi rivoluzionari provenienti da Oltralpe e, a partire dal 1796, dalle parti d'Italia occupate dai francesi (ACDF, *S. O.*, *Tituli Librorum*, 1784-1797, nn. 29, 35, 42, 45-47). Il controllo, d'altro canto, riguarda anche i testi di autori ortodossi la cui pubblicazione appaia inopportuna per motivi politici: nel novembre 1795, per esempio, il Sant'Uffizio sospende le stampe dell'opuscolo di un religioso francese emigrato a Perugia sul nuovo giuramento di sottomissione alle leggi repubblicane imposto agli ecclesiastici che intendessero riaprire un luogo di culto in virtù delle leggi del mese di pratile, in attesa che la Congregazione per gli affari di Francia si pronunci in merito (*ibid.*, *CL* 1794-1795, n. 7); nel 1796 un celebre polemista antirivoluzionario, l'ex gesuita Francisco Gustà, è severamente ammonito di non pubblicare due suoi manoscritti che esortavano alla guerra contro i francesi (*Tituli Librorum*, 1784-1797, n. 43).

Si inserisce nel medesimo contesto una ripresa dei processi inquisitoriali romani, a partire da quello celebre contro Giuseppe Balsamo, il 'conte' di Cagliostro, arrestato nel dicembre 1789 e condannato nell'aprile 1791 alla pena capitale commutata nella reclusione perpetua nel carcere di San Leo, dove sarebbe morto nel 1795. Negli anni successivi i 'giacobini' sono oggetto delle crescenti attenzioni del tribunale del governatore di Roma che nel 1794 istruisce contro di loro un processo per congiura. Anche il Sant'Uffizio se ne occupa: la nota tesi, sostenuta da autori come Augustin Barruel e ampiamente riproposta dalla pubblicistica romana, che vede nella Rivoluzione francese il culmine di una trama ordita da giansenisti, *philosophes* e liberi muratori, volta a distruggere il potere monarchico e, soprattutto, la religione, implica una condanna del giacobinismo sul piano religioso, come una forma particolarmente virulenta di eresia. Lo stato delle fonti, come si vedrà più avanti, rende difficile ricostruire dettagliatamente l'attività del Sant'Uffizio, che coinvolge personaggi destinati di lì a poco ad avere un ruolo significativo nelle vicende della Repubblica romana. Fra questi spiccano il canonico lateranense Claudio Della Valle, già inquisito nel gennaio 1789 e nuovamente arrestato nel 1794, il cui caso è ampiamente descritto da Francesco Becattini nella ristampa milanese del 1797 dell'*Istoria dell'Inquisizione*, e Ottavio Cappelli, apostolo della loggia massonica degli 'Illuminati' di Avignone, arrestato nel settembre 1790 e liberato nel 1795, unico 'giacobino' giustiziato per ordine della Giunta di Stato, il tribunale politico istituito al termine della Repubblica.

L'attenzione del Sant'Uffizio nei confronti degli ambienti massonici, in precedenza tollerati malgrado le condanne esplicite di Clemente XII (1738) e di Benedetto XIV (1751), tocca nel 1790

anche la loggia "La Réunion des Amis Sincères", guidata da un giovane pittore già coinvolto nel processo Cagliostro, Augustin-Louis Belle, e frequentata dai numerosi artisti francesi residenti a Roma. Allo stesso ambiente appartengono lo scultore Joseph Chinard e l'architetto Ildephonse Rater, arrestati dall'Inquisizione nel settembre 1792 e imprigionati in Castel Sant'Angelo, dove già da qualche giorno si trova rinchiusa la profetessa Suzette Labrousse. Quest'ultima, giunta a Roma con l'intento dichiarato di indurre il papa a ratificare la Costituzione Civile del Clero, rimane prigioniera fino all'arrivo dei francesi e raccoglierà poi un certo seguito nei mesi della Repubblica romana predicando le sue teorie mistiche influenzate dal mesmerismo; nuovamente arrestata nella Restaurazione è infine rimpatriata dopo un breve processo. Quanto ai due giovani artisti, accusati di eresia, propaganda rivoluzionaria e atteggiamenti 'libertini', sono scarcerati dopo pochi mesi in seguito a un'intensa e minacciosa pressione diplomatica. Proprio in relazione alla loro vicenda giunge a Roma nel gennaio 1793 il segretario della delegazione francese a Napoli Nicolas-Jean-Hugou de Basseville, la cui uccisione contribuisce, insieme alla contemporanea esecuzione di Luigi XVI, a determinare una gravissima crisi nei rapporti fra Roma e il governo rivoluzionario.

La polemica antinquisitoriale durante la Rivoluzione

L'arresto dei cittadini francesi determina un acuirsi, in Francia, della polemica antinquisitoriale. Già in precedenza le denunce dei crimini dell'Inquisizione e dell'oscurantismo della censura ecclesiastica si erano fatte sentire nell'ambito della polemica sul giuramento costituzionale e, più in generale, delle posizioni anticlericali emerse a partire dalla Rivoluzione, sebbene in secondo piano rispetto alle invettive contro l'inutilità e la corruzione degli Ordini regolari o ad altri temi polemici riguardanti più direttamente la storia di Francia, come le guerre di religione. Le pratiche dell'Inquisizione sono condannate a più riprese in un testo come *Les crimes des papes* del deputato parigino Louis Lavicomterie (1792), posto all'Indice nel 1834, sono derise nelle stampe satiriche e costituiscono il soggetto di alcuni *pamphlets* nonché di una *pièce* teatrale di successo: *L'Autodafé, ou le tribunal de l'Inquisition devoilé*, di Jean-Louis Gabiot (1790).

Tuttavia la più celebre presa di posizione espressa nella Francia rivoluzionaria contro i tribunali del Sant'Uffizio non proviene dagli ambienti radicali bensì dal principale esponente della Chiesa 'gallicana', il vescovo costituzionale di Blois Henri-Baptiste Grégoire, che in una *Lettre à don Ramon-Joseph de Arce* del febbraio 1798 invita il grande inquisitore di Spagna «à provoquer lui-même la destruction de cette institution honteuse pour l'Espagne et affligeante pour la religion» (cit. in Sciuti Russi 2005). L'appello si fonda sul richiamo al principio di tolleranza di cui Grégoire era stato fautore già prima della Rivoluzione e che per un verso si alimenta del mito dell'originaria purezza della Chiesa delle origini (per Grégoire i tribunali del Sant'Uffizio rappresentano una degenerazione rispetto all'insegnamento evangelico che distingue l'errore dall'errante e mira a combatterlo attraverso la persuasione). D'altro canto, nell'ambito della lenta riorganizzazione della Chiesa costituzionale seguita alla caduta di Robespierre e al decreto sui culti del 21 febbraio 1795, l'appello alla tolleranza religiosa e la condanna dei crimini dell'Inquisizione assumono un valore complementare alla rivendicazione della libertà di culto per i cattolici e alla denuncia delle persecuzioni subite nella Francia rivoluzionaria: se in un altrettanto celebre *Discours sur la liberté des cultes* del dicembre 1797 Grégoire aveva osservato come l'assenza di una reale libertà religiosa togliesse ai francesi il diritto di criticare l'Inquisizione, nella *Lettre* accusa quest'ultima di aver offerto il pretesto per presentare la religione cattolica «comme fautrice de la pérsecution, du despotisme et de l'ignorance».

La *Lettre*, che fu prontamente tradotta in castigliano ed ebbe grande diffusione in Spagna e nelle colonie suscitando forti polemiche, giunge al culmine di una serie di progetti elaborati negli anni precedenti negli ambienti riformisti spagnoli e che nel contesto del governo di Manuel Godoy sembravano aver trovato un terreno propizio. L'abolizione dell'Inquisizione spagnola rientrava anche nei progetti del Direttorio francese, e in particolare del ministro degli esteri Charles-Maurice de Talleyrand, come un mezzo per rafforzare l'alleanza fra i due Paesi sancita dal Trattato di Sant'Idelfonso dell'agosto 1796: nel marzo 1798 il ministro Gaspar Melchor de Jovellanos presentò in tal senso un progetto a Carlo IV, redatto in parte dallo stesso Grégoire, destinato però a naufragare in seguito alla caduta di Godoy e alla svolta filoinglese del re.

Dalle prime abolizioni alla Repubblica romana

Mentre l'Inquisizione spagnola esce per il momento indenne dagli attacchi e quella portoghese si riorganizza riaprendo fra l'altro la sede di Goa, è la rete del Sant'Uffizio romano a subire gravemente gli effetti della Rivoluzione. Se già in precedenza l'unione dell'*enclave* pontificia di Avignone e del Contado Venassino alla Francia aveva provocato la chiusura dell'Inquisizione locale, fra il 1797 e il 1799 i progressi delle armate repubblicane conducono all'abolizione delle sedi italiane sopravvissute alle riforme della seconda metà del Settecento, nonché di quella di Malta. Nel febbraio 1798 l'ingresso dei francesi a Roma e la proclamazione della Repubblica romana, cui fanno seguito la deportazione di Pio VI e la dispersione della Curia, comporta l'interruzione dell'attività di tutte le Congregazioni cardinalizie incluse quelle dell'Indice e del Sant'Uffizio e, per la prima volta dall'atto della sua fondazione, la chiusura del tribunale romano.

La vicenda presenta delle ripercussioni importanti anche dal punto di vista archivistico. Infatti, in previsione dell'arrivo dei francesi, gli stessi cardinali inquisitori decretarono, il 10 gennaio 1798, la distruzione dei processi criminali «ab annis triginta circiter» (ACDF, *S. O.*, *Privilegia S. O.*, 1796-1799, n. 37). Il futuro cardinale Giuseppe Antonio Sala conferma la circostanza e precisa nel suo diario che prima dell'arrivo dei francesi «erano stati dimessi li detenuti in quelle Carceri, ed erano stati bruciati tutti li Processi criminali da 40 anni indietro fin qui, come pure alcuni de' processi antichi più celebri, e tra gli altri quello di Molines» (Sala 1980: I, 87). Alla decisione dei cardinali, probabilmente tesa, come altri scarti posteriori, a salvaguardare «la sicurezza dei denuncianti e testimoni ancora viventi» (Cifres 1998: 81), va dunque attribuita la lacuna riscontrabile nella serie dei *Decreta* dell'ACDF, i cui protocolli si arrestano al 1771 per poi riprendere nel 1800. Che altre carte inquisitoriali, scampate alla distruzione, siano entrate in possesso durante la Repubblica dei rispettivi imputati sembra peraltro emergere dai processi della Restaurazione (Cattaneo 2006: 170). Il noto episodio della cerimonia pubblica svoltasi il 17 luglio 1798 nella piazza di Spagna ribattezzata piazza della Libertà, durante la quale furono distrutti il Libro d'oro della nobiltà romana, i processi contro i patrioti e varie carte del Sant'Uffizio in un triplice rogo che doveva rappresentare la distruzione dell'antico regime, pur rimanendo assai significativo dal punto di vista simbolico sembrerebbe quindi da ridimensionare per quanto riguarda gli effetti sull'integrità delle serie documentarie: secondo la testimonianza di Sala furono distrutti in tale occasione soltanto «cinque protocolli di processi […] ben antichi» (Sala 1980: II, p. 33).

Nel manifesto che annunciava la cerimonia del 17 luglio quello dell'Inquisizione è presentato come «il più iniquo de' tribunali che abbia potuto ideare la malizia e la persecuzione umana» (in Cattaneo 2006: 176), ma fin dagli inizi della Repubblica esso figura ai primi posti fra le istituzioni la cui cancellazione doveva segnare la rottura con il passato, come testimonia la proposta, avanzata in una delle primissime sedute del Tribunato (uno dei due rami del Parlamento), «di abolire gli infami avanzi che tuttora rimembrano l'iniquo tribunale del S. Offizio» (in Giuntella 1954: 62). È da segnalare in proposito che nella Repubblica romana del 1849 il Sant'Uffizio sarebbe stato di nuovo oggetto di uno dei primi provvedimenti legislativi da parte dell'Assemblea Costituente che il

28 febbraio, su proposta del nipote di Napoleone I, Carlo Luciano Bonaparte, lo abolisce e decreta l'erezione di una colonna commemorativa davanti al suo palazzo. Inoltre, come ricorda l'assessore Paolo Luigi Silva in un'importante memoria indirizzata al cardinale Leonardo Antonelli (ACDF, *S. O.*, *Privilegia S. O.*, 1796-1799, fasc. non num., «1799-1800. Relazione di Mons. Silva», 3 maggio 1800), il palazzo è subito perquisito e alcuni locali, fra cui l'archivio e la biblioteca, sigillati. In seguito i beni del tribunale sono colpiti dai provvedimenti generali di incamerazione dei beni ecclesiastici e affidati in un primo tempo al libraio Carlo Barbiellini; la tenuta di Conca è venduta nel giugno 1798 per 75.000 scudi ad una compagnia francese, mentre nel maggio successivo parte del palazzo è concesso in enfiteusi al maltese Alberto Pace. Silva lamenta inoltre la sottrazione di numerosi volumi della biblioteca (una settantina di libri verrà recuperata al termine della Repubblica: ASR, *Giunta di Stato. 1799-1800*, b. 2, fasc. 31) e di alcuni documenti d'archivio riguardanti l'amministrazione economica, nonché gli ingenti danni occorsi sia nel palazzo romano che a Conca.

Una lunga restaurazione

Dopo la caduta della Repubblica romana (30 settembre 1799) le istanze per una riapertura formale del tribunale dell'Inquisizione si infrangono contro la politica della Corte di Napoli da cui dipende il governo provvisorio della città. Il 10 ottobre un decreto del presidente della Giunta di Governo, il maresciallo Emmanuel De Bourcard, ne differisce il ristabilimento e affida l'amministrazione dei beni, nel frattempo recuperati dai rispettivi acquirenti, a monsignor Michele Di Pietro, già segretario della Congregazione per gli affari di Francia e di quella per l'esame del Sinodo di Pistoia, che in qualità di delegato apostolico rappresenta la massima autorità religiosa presente in Roma. Nei mesi della reggenza napoletana, pertanto, processi relativi a materie normalmente spettanti al Sant'Uffizio furono giudicati dal tribunale del vicegerente, mentre non mancano conflitti giurisdizionali con la Giunta di Stato.

Ristabilita una certa regolarità nella posta in seguito alla ritirata delle armate francesi dall'Italia, il processo di ricostituzione del Sant'Uffizio continua tuttavia a risentire del perdurante stato di dispersione del Sacro Collegio e della Curia. I cardinali inquisitori riprendono a riunirsi a Venezia, dove il I dicembre ha inizio il conclave destinato a eleggere il successore di Pio VI, morto in Francia il 29 agosto. Un decreto del 5 dicembre comunica a Silva le facoltà necessarie a ristabilire l'amministrazione economica (in particolare per quanto riguarda il recupero e l'amministrazione dei beni, la riparazione dei danni occorsi al palazzo, il pagamento dei salari ai familiari) e a trattare le materie relative al foro di coscienza (comparse spontanee, ritrattazioni, denuncie) ricorrendo, se necessario, ai consultori rimasti nell'Urbe e, in casi estremi, agli stessi cardinali (ACDF, *S. O.*, *Privilegia S. O.*, 1796-1799, n. 41).

Una certa attività, per quanto informale, del tribunale romano è attestata dalla serie dei *Decreta*, che riprendono il 4 gennaio 1800 e acquisiscono una certa frequenza a partire da marzo, e in alcuni casi sembrano alludere ad atti compiuti negli ultimi mesi dell'anno precedente (ACDF, *S. O.*, *Decreta*, 1800-1801). Tuttavia il ristabilimento vero e proprio avviene gradualmente solo dopo l'arrivo a Roma del nuovo pontefice, Pio VII (3 luglio 1800), per essere sancito agli inizi del 1801 con il giuramento del nuovo segretario, il cardinale Antonelli, e con il ripristino della tradizionale sede di Santa Maria sopra Minerva. Anche la riorganizzazione della rete territoriale dell'Inquisizione nello Stato pontificio procede con lentezza, ostacolata dalle difficoltà incontrate nel recupero dei beni e delle rendite spettanti alle sedi periferiche, alienati nel corso della Repubblica (ACDF, *S. O.*, *Minutari*, 1800-1806, lettera a monsignor Girolamo Napolioni, segretario della Congregazione deputata sui beni ecclesiastici, 21 dicembre 1800). Quanto alla Congregazione dell'Indice, la registrazione dei verbali delle sedute riprende solo il 23 settembre 1800 (*Index*, *Diarii* XVIII, 1764-1807, f. 142).

Negli anni successivi sono sottoposti a censura numerosi scritti pubblicati in Italia nel corso del triennio repubblicano, a partire dall'opuscolo di Girolamo Boccalosi *Dell'educazione democratica da darsi al popolo italiano* e da alcuni testi, apparsi sul territorio della Repubblica romana, intesi a conciliare religione e democrazia: i catechismi 'democratici' dei sacerdoti Angelo Ganzetti e Francesco M. Bottazzi (ACDF, *Index*, *Protocolli* 1800-1802), nonché gli interventi in difesa del giuramento civico del teologo della Penitenzieria Gian Vincenzo Bolgeni, la cui condanna rappresenta soprattutto un'affermazione dell'autorità del pontefice che dall'esilio aveva condannato, seppure non *ex cathedra*, la formula imposta dall'autorità repubblicana (*S. O.*, *St. St.*, P 5-g). L'esame delle opere favorevoli ai governi repubblicani riprende dopo la caduta di Napoleone: fra il 1817 e il 1825 finiscono all'Indice scritti di Della Valle, Enrico Michele L'Aurora, Giovanni Antonio Ranza, Vincenzio Russo, Francesco Gianni e Vincenzo Monti. A testimonianza della perdurante attualità della frattura rivoluzionaria, ancora nel 1836 viene condannata, nella riedizione apparsa a Losanna nel 1831, la *Dissertazione* di Melchiorre Gioia vincitrice del concorso bandito dall'amministrazione lombarda nel 1796 su «quale dei governi liberi meglio convenga alla felicità d'Italia», mentre sul piano storiografico l'attenzione si rivolge in particolare alle storie della Rivoluzione francese di François-Auguste Mignet e Edgar Quinet, condannate rispettivamente nel 1825 e nel 1866.

Fra le opere censurate nei primi decenni dell'Ottocento figurano anche numerosi testi francesi e italiani in difesa della Chiesa costituzionale, composti per lo più in vista del Concordato del 15 luglio 1801 che ne segnò la liquidazione e costrinse alle dimissioni i suoi vescovi, fra cui Grégoire, il quale ancora alla fine degli anni Venti pagherà con la condanna da parte dell'Indice la sua pertinace fedeltà ai «principj Costituzionali» (ACDF, *Index*, *Protocolli* 1828-1829, f. 404*r*). Nelle trattative con il governo francese, ormai guidato da Napoleone, i cardinali del Sant'Uffizio ebbero un ruolo del tutto analogo a quello che era stato loro affidato nei primi anni della Rivoluzione, al punto di poter parlare di un ripristino da parte di Pio VII della *Congregatio super negotiis ecclesiasticis Regni Galliarum*. Infatti le posizioni della Chiesa furono elaborate da due Congregazioni, una ristretta e l'altra più ampia, formate in gran parte da membri del Sant'Uffizio, incluso il segretario Antonelli di cui si conserva un voluminoso manoscritto di «dubbi» relativi alla «Riconciliazione della Francia» (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, O 5-e).

Con la fine dello scisma e la restaurazione religiosa in Francia, e malgrado i successivi aspri contrasti fra Pio VII e Napoleone, la fase più critica del confronto fra la Chiesa e la Rivoluzione può dirsi ormai conclusa. La storiografia è concorde nell'affermare come lo *choc* prodotto dalla Rivoluzione francese e le drammatiche vicende che hanno colpito la Sede Apostolica abbiano favorito notevolmente il rafforzamento del prestigio di quest'ultima e della sua autorità nella Chiesa e nella società, nonché degli orientamenti all'interno del mondo cattolico caratterizzati da una chiusura radicale nei confronti del mondo moderno e dei suoi valori. Ancora in gran parte da analizzare, soprattutto per quanto riguarda la fase iniziale, è il ruolo specifico dell'Inquisizione nello sviluppo e nell'affermazione di questo paradigma gerarchico e intransigente, nel cui contesto la rottura rivoluzionaria continuò a lungo a essere indicata come la matrice delle successive degenerazioni.

(D. Armando)

Vedi anche

Abolizione dei tribunali, Italia; Abolizione del tribunale, Portogallo; Abolizione del tribunale, Spagna; Archivi e serie documentarie: Vaticano; Avignone; Becattini, Francesco; Cappelli, Ottavio; Cagliostro (Giuseppe Balsamo, conte di); Gallicanesimo; Giansenismo; Godoy, Manuel; Grégoire, Henri-Baptiste; Illuminismo; Illuminismo, Spagna; Magnetismo animale; Malta; Mas-

soneria; Napoleone I, imperatore; Palazzo del Sant'Uffizio; Pio VI, papa; Stato pontificio; Storiografia: Inquisizione romana; Struttura economica: Inquisizione romana

Bibliografia

Armando-Cattaneo-Donato 2000, Becattini 1797, Caffiero 2005(a), Cattaneo 2006, Cifres 1998, De Felice 1960(a), Del Col 2006, Fiorani-Rocciolo 2004, Giuntella 1954, Guerci 2008, ILI, Pelletier 2004, Sala 1980, Sciuti Russi 2005

Roberto Bellarmino, santo - Cardinale, membro delle Congregazioni dell'Indice e del Sant'Uffizio, è uno teologo tra i più influenti della Curia romana nel primo ventennio del Seicento e della Controriforma in generale (Montepulciano 1542-Roma 1621). Entra nella Compagnia di Gesù nel 1560, anche in virtù degli stretti rapporti intercorsi fra l'Ordine e lo zio Marcello Cervini, eminente cardinale, legato pontificio al Concilio di Trento, membro del Sant'Uffizio dal 1546 e papa per soli ventidue giorni (aprile 1555) con il nome di Marcello II. Conseguita la licenza in Filosofia al Collegio Romano (1563), prosegue gli studi a Firenze, Mondovì e Padova, dedicandosi al contempo a un'intensa attività oratoria. È proprio l'efficacia della sua predicazione in latino a indurre il generale Francisco Borja a inviare Bellarmino nel Collegio della Compagnia di Lovanio, centro di irradiazione della cultura cattolica nei Paesi Bassi, senza che egli abbia ancora terminato il *cursus* per la laurea in Teologia. A Lovanio il gesuita risiede dal 1569 al 1576, alternando la predicazione alla lettura della *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino: e gli anni trascorsi in quest'area di frontiera tra cattolicesimo e calvinismo si rivelano fondamentali ai fini della sua formazione intellettuale, non soltanto per la contiguità spaziale con la teologia riformata e con quella dell'agostinismo radicale fiammingo, ma anche per la peculiare tonalità dottrinale che egli imprime alla propria retorica sacra, trasformando in più di un caso le omelie in vere e proprie lezioni di dogmatica tridentina, condotte sulla scorta della lezione metodologica dei *Loci theologici* di Melchor Cano e intese a far presa su un uditorio fortemente esposto al proselitismo dei ministri protestanti. A Lovanio Bellarmino ha modo, fra l'altro, di misurarsi per la prima volta con il pensiero eterodosso. Al 1571 risale il primo permesso di lettura di opere proibite accordatogli in ragione dello specifico carattere controversistico delle sue lezioni di commento alla *Summa* (sempre giocate sulla confutazione degli articoli di fede delle Chiese protestanti), al 1572-1573 la prima stesura di un repertorio di eretici (*Index haereticorum*) che, concepito come prontuario di lavoro, costituisce una precoce testimonianza della sua approfondita conoscenza dell'universo ereticale e di una visione teologica della storia come confronto incessante fra verità cattolica ed errore. Al 1571 circa si data pure una sua confutazione delle tesi in materia di grazia e peccato originale di Michel de Bay (Baius), esponente del cattolicesimo episcopalista fiammingo fortemente intriso del pessimismo antropologico agostiniano (e per questo considerato precursore del giansenismo), condannato da Pio V nel 1567; una seconda condanna di Baius, emessa da Gregorio XIII nel 1580, si deve largamente al parere in materia redatto proprio da Bellarmino dietro richiesta del cardinale Giulio Antonio Santoro per conto del Sant'Uffizio.

Dopo il rientro a Roma Bellarmino si vede affidata la cattedra di Teologia controversistica al Collegio Romano, incarico che mantiene fino al 1588 e le cui lezioni costituiscono l'ossatura della suo lavoro più celebre, le *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos* (I ed. Ingolstadt, 1586-1593). Quest'opera, che conosce numerose ristampe e una fortuna di straordinaria durata (l'edizione più recente è pubblicata a margine dei lavori del Concilio Vaticano I, nel 1870-1874), si qualifica come il compendio probabilmente più esaustivo dell'ortodossia tridentina, articolato su una dialettica serrata fra il pensiero cattolico e quello ereticale che percorre tutti gli articoli di fede, dall'ermeneutica biblica all'ecclesiologia, dall'antropologia teologica alla cristologia, alle materie sacramentali e liturgiche. Vero è che, soprattutto in ragione delle polemiche sostenute personalmente contro il giurisdizionalismo veneziano e il regalismo di Giacomo I Stuart, la sua fortuna è rimasta storicamente legata alla tesi della sovranità indiretta del pontefice romano sull'autorità civile, punto di forza del progetto di egemonia ideologica e politica del papato a cavallo fra XVI e XVII secolo. L'ascesa di Bellarmino come esperto di questioni dottrinali, avviata sotto Gregorio XIII e Sisto V, raggiunge il culmine con l'elezione di Clemente VIII, che lo impiega come consigliere *in theologicis*, gli affida la stesura del catechismo ufficiale della Chiesa e lo eleva al rango cardinalizio (1599). In seguito a uno scontro personale con papa Aldobrandini – dovuto alla sua difesa della Compagnia di Gesù in occasione della disputa *De auxiliis* e alla sua visione di una monarchia papale scevra di personalismo e attenta invece all'equilibrio con il collegio cardinalizio e il vertice della Curia – Bellarmino è inviato a reggere la diocesi di Capua (1602-1605). Rientrato a Roma con l'elevazione di Paolo V, che si affida ampiamente ai suoi pareri nelle principali questioni dottrinali e di politica ecclesiastica, per la statura intellettuale e l'assiduo impegno in seno alle più diverse congregazioni resta sino alla morte un autorevolissimo rappresentante del Sacro Collegio. Il processo di canonizzazione, promosso dalla Compagnia di Gesù già nel 1622, si interrompe più volte proprio per l'identificazione del suo nome con la tesi dell'assoluta primazia della Sede romana sul Concilio e sulle istanze del potere temporale, e giunge a compimento solo sotto Pio XI (canonizzazione, 1930; proclamazione a dottore della Chiesa, 1931).

Ancora prima della sua nomina ufficiale a consultore della Congregazione dell'Indice nel 1587 (primo gesuita a ricoprire l'incarico, seguito da Francisco de Toledo nel 1588), già a ridosso del ritorno da Lovanio Bellarmino presta più volte il suo contributo come censore di opere a stampa. All'interno della Compagnia di Gesù gli sono affidate, tra l'altro, la revisione nel 1579 del commentario evangelico di Alonso Salmerón nonché l'esame di alcune proposizioni della *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* di Luís de Molina (1588) e dei *Commentarii* alla *Tertia pars* della *Summa theologiae* di Francisco Suárez (1590). Merita però di essere segnalato soprattutto l'assoluto rilievo del suo ruolo in due congregazioni riunite *ad hoc* per specifici interventi censori: quella incaricata dell'emendazione del testo del *Talmud*, istituita da Gregorio XIII nel 1578 e che cinque anni dopo consegna un primo, parziale *index expurgatorius* rivisto per intero da Bellarmino su mandato di Santoro (elenco rivelatosi poi inutile allorché, nel 1593, Clemente VIII proibisce per intero il *Talmud* con la bolla *Cum Hebraeorum malitia*); e quella per la revisione della Vulgata, in cui Bellarmino lavora nell'estate del 1591 a stretto contatto con Marcantonio Colonna e William Allen per espungere dal testo le imprecisioni arbitrariamente introdotte da Sisto V l'anno precedente, e che si risolve nell'edizione canonica della Bibbia sisto-clementina. In questo caso è Bellarmino a suggerire l'indirizzo strategico dell'intervento, che si svolge nel più assoluto riserbo con la distruzione delle copie già stampate e prefigura l'adozione, nel marzo del 1594, di una specifica classe di autori cattolici destinati alla censura in forma privata.

L'ingresso di Bellarmino fra i consultori dell'Indice è contestuale alla riorganizzazione della Congregazione voluta da Sisto V dopo la morte del cardinale prefetto Guglielmo Sirleto, che ne aveva orientata l'azione verso un assoluto rigore censorio. In rottura con questa fase – anche per le rimostranze espresse dal mercato editoriale – la Congregazione si impegna a fondo in quel lavoro di espurgazione dei libri che era stato sino ad allora condotto solo episodicamente: espressione, fra l'altro, della sua transizione da mero strumento di vigilanza dottrinale a laboratorio di definizione dell'identità culturale dell'egemonia tridentina. Dai documenti prodotti in qualità di consultore dell'Indice emergono distinta-

mente le peculiarità dell'attitudine di Bellarmino in materia di governo del dissenso: il misurato realismo, che lo induce a privilegiare soluzioni elastiche ma effettivamente praticabili a fronte del principio di un'inderogabile coerenza fra dottrina e prassi censoria, e la capacità di sottoporre le proposizioni sospette al vaglio di una solida griglia interpretativa al fine di valutarne con precisione la consistenza dottrinale. In altri termini, l'esperienza maturata da Bellarmino nella teologia controversista consente all'Indice di calibrare con una precisione fino ad allora sconosciuta il metro di valutazione del grado di eterodossia dei testi esaminati, garantendo con ciò l'elaborazione di politiche censorie più flessibili e tendenzialmente più efficaci. Da questo punto di vista sono da segnalare gli importanti pareri stesi da Bellarmino nell'aprile del 1587 in merito alle due questioni più pressanti affrontate dalla Congregazione sistina per superare le discrepanze fra l'Indice del 1559 e quello del 1564, ossia la proibizione della Bibbia in volgare e quella delle opere di Erasmo. Nel primo caso il gesuita, con la maggioranza degli altri consultori, si pronuncia a favore della concessione della lettura della Scrittura in lingua volgare, fatte salve le prescrizioni cautelative dell'Indice tridentino e con la clausola dell'aggiunta di glosse esplicative a margine. Nel secondo respinge la rubricazione di Erasmo ad autore eretico, stendendo un dettagliato voto nel quale, anziché rifarsi alle censure già esistenti, applica al caso la propria competenza eresiologica evidenziando in quell'autore l'assenza della pertinacia che, insieme con l'*error in fide*, costituisce la condizione necessaria del manifestarsi dell'eresia. Probabilmente è questo suo voto a pesare di più nella decisione di porre Erasmo nella classe degli autori da emendare. Al contrario, l'acuta sensibilità politica lo spinge a classificare fra gli eresiarchi autori quali Machiavelli e Marsilio da Padova, rinvenendo in loro le fonti di quel principio dell'autonomia dell'ordinamento civile che proprio allora, in Francia soprattutto, si sta trasformando in vera e propria teoria dello Stato.

Alla ripresa dei lavori della Congregazione dell'Indice che segue l'elezione di Clemente VIII, nel marzo del 1592, Bellarmino ha ormai acquisito un ruolo di spicco rispetto agli altri consultori, anche per la prova di efficienza fornita nella questione della Vulgata sistina e la ormai più che decennale consuetudine con i pontefici. Senza dubbio è il suo intervento del 25 luglio del 1592, letto dal segretario Paolo Pico ai cardinali della Congregazione, a determinare la revoca dell'Indice di Sisto V del 1590, ancora in bozze, e il ripristino delle regole dell'Indice tridentino; e a Bellarmino si devono la redazione, congiuntamente al maestro del Sacro palazzo Bartolomé de Miranda, dell'*Instructio* sulle regole di emendazione e di stampa (che sostituisce le regole del Sistino confermandone però il generale orientamento espurgatorio), quindi il merito del decreto del 19 settembre del 1592, che stabilisce che gli errori incidentali degli autori di provata ortodossia debbano essere segnalati a margine dei testi senza la pubblicazione sull'Indice, nonché la lista degli autori da derubricare dalla compilazione sistina (fra i quali, come si dirà più avanti, figura egli stesso). Nonostante la mancata promulgazione della bozza del 1593, questi indirizzi sono poi sostanzialmente recepiti dall'Indice di Clemente VIII del 1596.

Per quanto riguarda l'impegno di Bellarmino in seno al Sant'Uffizio, formalmente iniziato con la sua nomina a consultore nel 1597 e proseguito come membro a pieno titolo con l'elevazione al cardinalato, due anni dopo, esso lascia un tale segno nelle attività ordinarie della Congregazione e nelle determinazioni relative alle principali *causes célèbres* del primo ventennio del Seicento che risulta impossibile tracciarne un compendio nello spazio di poche righe. È sufficiente ricordare che di fatto risultano decisivi i suoi pareri in merito al platonismo di Francesco Patrizi, di cui Bellarmino segnala con nitidezza a Clemente VIII l'intrinseca pericolosità; all'istruttoria contro Giordano Bruno, che si sblocca grazie alla sua capacità di estrapolare dalle deposizioni e dagli scritti del nolano le otto proposizioni di indubbia eresia sottoposte all'imputato per l'abiura; alla formulazione dell'accusa di eresia, nell'autunno del 1606, contro le obiezioni espresse da Paolo Sarpi alla *potestas indirecta* della Sede Apostolica nelle questioni temporali e alla validità del foro riservato per gli ecclesiastici (e con Sarpi Bellarmino duellò per iscritto durante la crisi dell'Interdetto veneziano); alla qualificazione dottrinale della teoria copernicana, da Bellarmino conosciuta attraverso la *Lettera sull'oppinione de' pittagorici* di Paolo Antonio Foscarini e, quasi certamente, la lettera a Cristina di Lorena di Galileo Galilei: teoria a proposito della quale il cardinale introduce quella distinzione fra statuto veritativo della conoscenza rivelata e statuto ipotetico della conoscenza sperimentale che si è concretizzata sino a oggi come un asse argomentativo fondamentale per l'interpretazione cattolica del rapporto tra scienza e fede.

Occorre infine ricordare che lo stesso Bellarmino corre il rischio di essere posto all'Indice allorché Sisto V impone nel 1589 che le *Controversiae* siano incluse fra i titoli da emendare in ragione della negazione del principio della *potestas directa* del papa sulla comunità politica – previsto invece dalla tradizione canonistica medioevale della *plenitudo potestatis*. Malgrado la Congregazione dell'Indice esprima quasi all'unanimità un parere negativo circa la proibizione dell'opera, è soltanto il sequestro delle copie dell'*Index* decretato dal Sant'Uffizio appena dopo la morte del papa, nell'estate del 1590, a scongiurare l'evento.

(F. Motta)

Vedi anche

Allen, William; Bibbia; Bruno, Giordano; Cano, Melchor; Catechismi; Censura libraria; Clemente VIII, papa; Colonna, Marcantonio; Congregazione dell'Indice; Congregazione del Sant'Uffizio; Copernicanismo; Disputa *De auxiliis*; Enrico IV, re di Francia; Erasmo da Rotterdam; Galilei, Galileo; Gesuiti, Italia; Giacomo I, re di Inghilterra e Scozia; Giansenismo; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Interdetto contro Venezia; Lovanio; Marcello II, papa; Paolo V, papa; Patrizi, Francesco; Primato pontificio; Santoro, Giulio Antonio; Sarpi, Paolo; Sirleto, Guglielmo; Sisto V, papa; *Talmud*; Toledo, Francisco de

Bibliografia

Frajese 1984, Frajese 2006, Godman 2000, Le Bachelet 1907, Le Bachelet 1911, Le Bachelet 1913, Motta 2005, Roberto Bellarmino 1721, Roberto Bellarmino 1870-1874

Roberto il Bulgaro (Robert Le Bougre) - Fu un frate predicatore inquisitore attivo nella Francia del Nord negli anni Trenta del XIII secolo. Il suo vero nome sembra essere stato Robert Lepetit, mentre 'il Bulgaro' indica che prima di unirsi ai frati era stato un eretico, probabilmente un cataro. Le prime testimonianze della sua attività vengono da una lettera del 19 aprile 1233 che parla di un precedente mandato contro l'eresia in Borgogna. Roberto aveva informato papa Gregorio IX dell'esistenza di una quantità inaspettata di eretici nei territori circostanti e del suo successo nel far sì che perfino i membri di una stessa famiglia testimoniassero uno contro l'altro, rivelando in tal modo molte 'conventicole' nascoste. In forza di quel rapporto il papa gli ordinò di allargare la scala e l'ambito geografico delle sue indagini; ma ben presto fu chiaro che le attività di Roberto disturbavano alcuni membri del locale episcopato. Così all'inizio del 1234 il pontefice scrisse all'arcivescovo di Sens confermando di avere revocato l'autorità del giudice e quella degli altri inquisitori nella provincia. I frati dovevano procedere solo dietro richiesta dell'arcivescovo, cosa che il papa li incoraggiava a fare. Questa e altre lettere del periodo confermano che gli inquisitori potevano intraprendere la loro azione solo nelle aree dove vi era fama di eresia, piuttosto che estendere le loro inchieste ovunque volessero, come aveva fatto Roberto. Egli tuttavia risulta di nuovo attivo verso l'agosto del 1235, poiché Gregorio IX scrisse proprio allora per confermare il suo mandato contro l'eresia a Sens, Reims e in altre province del Regno di Francia. Anche

in quella circostanza gli fu ricordato di agire solo dove ci fosse un sospetto fondato di eresia e di procedere con cautela «in modo che gli innocenti non peri[ssero] e che gli iniqui non riman[essero] impuniti».

La natura delle attività di Roberto e della sua carriera inquisitoriale è difficile da definire con certezza. Appare evidente che alcune delle sue decisioni furono impopolari: nel 1234 due mercanti fiorentini, padre e figlio, persuasero il papa che il giudice li aveva molestati poiché avevano inconsapevolmente mostrato rispetto a individui poi rivelatisi eretici. Anche un suddito del re di Francia, un cavaliere, e una coppia dai nomi Petronilla e Landric fecero appello, e questi ultimi furono liberati dalla prigione su ordine del pontefice. Una donna di nome Gile, nota come 'la badessa' e ugualmente imprigionata per volere di Roberto, sembra essersi procurata sostenitori tra le file del clero per avere protezione. Tale testimonianza combacia in qualche modo con le relazioni delle cronache che menzionano Roberto. Matthew Paris annotò che nel 1236 egli aveva fatto bruciare in un paio di mesi circa cinquanta eretici, ma anche che in seguito «aveva abusato» del suo potere perseguitando «gli innocenti e i semplici». Alla fine il pontefice rimosse Roberto dal suo ufficio e, a detta di Paris, l'ex giudice passò i suoi ultimi giorni di vita in carcere. Tale sorte è attestata in modo analogo da Richer de Senones ed è in sostanza conforme con una storia più complessa raccontata nelle *Vitae fratrum Ordinis praedicatorum* che mostrano un frate di nome Roberto che litiga con i propri confratelli a causa della sua arroganza, viene mandato in catene presso il papa e viene espulso dall'Ordine prima di terminare i suoi giorni in disgrazia a Clairvaux. Le narrazioni cronachistiche, tuttavia, sono in larga parte ostili e non semplici da interpretare. Paris dà pochi dettagli (anche se il numero di roghi che indica corrisponde alle cifre fornite da Alberic de Trois Fontaines per Châlons e per Cambrai). Richer de Senones fornisce il racconto più sinistro, mostrando Roberto che addirittura brandisce una *cartula* magica per costringere le persone a confessare ciò che voleva, un espediente la cui scoperta sarebbe stata la presunta causa della sua rovina. Tuttavia, la narrazione di Richer è collocata nella cronaca in mezzo ad altre storie contro i frati di carattere apertamente satirico. Del resto, più che esprimere una netta critica delle sue attività inquisitoriali, il messaggio sotteso alla cronaca prende di mira la subdola concupiscenza dei frati, avendo Roberto tentato di usare la *cartula* per costringere una bella donna a stare con lui. Le dispute sopra riportate nelle lettere papali sono però una prova del fatto che alcune delle procedure di Roberto erano contestate; ma Alberic de Trois Fontaines ricorda che altri 183 eretici ('manichei' secondo il giudizio di Roberto, e quindi probabilmente catari) furono bruciati a Mont-Aimé nel 1239, mostrando così che la carriera del frate continuò ancora per un po' e, se si può prestare fede a queste cifre, che i processi da lui condotti furono più estesi. Bisogna poi chiedersi fino a che punto appartenga al carattere delle testimonianze papali relative a quell'area la menzione dei contrasti piuttosto che della concordia: infatti abbiamo notizie solo di coloro che si appellarono con successo contro Roberto davanti al papa; ma non di altri. Anche la vicenda della *cartula* narrata da Richer può essere letta come un'indicazione, camuffata sotto il velo di un racconto magico, dell'impressionante (e snervante) potere che derivava dalla nuova procedura dell'interrogatorio inquisitorio e dall'obbligo della registrazione documentaria. Si potrà dunque leggerla quale testimonianza degli effetti della procedura legale, e non della sua violazione. Se Roberto il Bulgaro meriti l'infamia che da sempre lo accompagna, insomma, non è del tutto chiaro. E forse quel che importa di più è la luce parziale che la sua carriera getta sull'area finora non adeguatamente esplorata dell'attività inquisitoriale ed ereticale nella Francia del Nord durante il XIII secolo.

(J.H. Arnold)

Vedi anche

Gregorio IX, papa; Inquisizione medievale

Bibliografia

Albert de Trois Fontaines 1874, Despy 1980, Haskins 1902, Paris 1872-1880, *Registres de Grégoire IX* 1890-1955, Richer de Senones 1880, Tugwell 2004

Rodríguez Lucero, Diego - Inquisitore di Córdoba dal 1499 al 1508, è senza dubbio uno dei personaggi più tristemente noti della storia dell'Inquisizione spagnola. Nato a Moguer (Huelva) in data sconosciuta, baccelliere in *Leyes* e *licenciado* in Teologia, le prime notizie su di lui risalgono al 1491, quando fu inquisitore a Jérez de La Frontera. Titolare della dignità di *maestrescuela* presso la cattedrale di Almería fin dal 1492, nel 1499 fu destinato al Sant'Uffizio di Córdoba, uno dei primi, insieme a quello di Siviglia, operanti sul suolo iberico. L'anno dopo fu promosso al nuovo tribunale di Granada, diocesi in cui da tempo operava con speciali privilegi l'arcivescovo Hernando de Talavera. Gli scontri con il prelato granadino, favorito della regina Isabella, portarono tuttavia alla sua rimozione e al ritorno a Córdoba. Qui, la scoperta di una conventicola formatasi in casa del *jurado* Juan de Córdoba attorno alla visionaria Marina de Marfacta scatenò la feroce repressione condotta dall'inquisitore che, facendo ampio ricorso alla tortura e conducendo processi sommari e spesso irregolari, condannò a morte 107 imputati nel solo anno 1500. In seguito alle proteste elevate dalla città, fu organizzata una prima ispezione al tribunale (1501). Il parere del *visitador*, tuttavia, fu favorevole a Lucero, il quale sostenne che l'eresia giudaizzante si andava diffondendo anche tra i *crisitanos viejos* per via di un'intensa attività di proselitismo, «porque se decía que la ley de los judíos en çierta manera se predicava e publicava en algunas cosas e se cruçificaban niños y rasgaban cruçifixos e se hacian otras cosas abominables» («perché si diceva che la legge degli ebrei in qualche modo veniva predicata e resa pubblica e si crocifiggevano bambini e si facevano altre cose abominevoli», AHN, *Inq*, leg. 1263, f. 41*v*: intervento del reggente della Cancelleria di Aragón, Lorenzo Galíndez de Carvajal, alla *Congregación General* di Burgos del I giugno 1508). Il proseguimento della persecuzione provocò nuovi risentiti reclami da parte delle autorità civili e religiose cittadine e l'invio di altre due visite d'ispezione (1502 e 1503), le quali però, grazie al favore dell'inquisitore generale Diego Deza Tavera, approvarono l'operato del giudice. Nel 1504 Lucero organizzò il più cruento tra gli *autos de fe* dell'Inquisizione spagnola con il rogo di 120 condannati. Soprattutto, l'inquisitore reagì alle critiche accusando i propri avversari politici; processi formali furono aperti sul conto di alcuni personaggi di origine *conversa* vicini alla corte e, grazie a una dispensa papale, sull'arcivescovo di Granada Hernando de Talavera.

L'ascesa al trono di Castiglia di Giovanna e di Filippo *el Hermoso* (1504), ai quali erano indirizzate molte delle lamentele sull'operato dell'inquisitore, provocò la temporanea sospensione dei procedimenti in corso e l'emarginazione di Lucero e del suo principale protettore, l'inquisitore generale Deza, costretto a nominare un delegato per i processi cordovesi. L'inaspettata morte del re fiammingo e il ritorno in Castiglia di Ferdinando il Cattolico come reggente del regno portò tuttavia al riannodarsi dell'attività giudiziaria sospesa. Nel novembre del 1506 scoppiò un'insurrezione cittadina contro l'inquisitore e i suoi rappresentanti; guidata da nobili e rappresentanti delle autorità locali, la popolazione assaltò l'*Alcazar* cordovese, sede del Sant'Uffizio, liberando i prigionieri e costringendo Lucero a una precipitosa fuga. Perso l'appoggio del sovrano, Deza fu costretto a dimettersi, e al suo posto fu nominato l'arcivescovo di Toledo Francisco Jiménez de Cisneros, il quale procedette alla convocazione di una *Católica Congregación* straordinaria per giudicare il modo con cui procedeva l'Inquisizione. L'assemblea, composta da ecclesiastici e magistrati, si riunì a Burgos dal I all'11 luglio 1508. Lucero, nel frattempo imprigionato, poté ribadire la pericolosità dell'attività di proselitismo millenaristico condotta dai «profeti» giudaizzanti, i quali avrebbero

anche tentato l'avvelenamento dei Re Cattolici. I membri della *Congregación*, pur accertando l'effettiva circolazione della profezia sulla venuta di Elia, accolsero gran parte delle lagnanze della città di Córdoba e ritennero false le notizie sull'organizzazione di sinagoghe e sui riti clandestini che vi si compivano; assodarono, altresì, i molteplici abusi e le irregolarità compiute dall'inquisitore. Scarcerato nel 1511 dopo tre anni di prigionia, Lucero fu inabilitato perpetuamente ad assumere incarichi inquisitoriali, ma non gli fu comminata nessun altra pena. Si spense nel 1534 a Siviglia, dove si era ritirato per godere di un canonicato presso la cattedrale metropolitana.

Le iniziative di Lucero portarono a una delle più gravi crisi dell'Inquisizione spagnola. L'inquisitore, definito da Henry Charles Lea un «mostro di proporzioni eccezionali» (Lea 1983-1984), diede indubbiamente dimostrazione di fanatismo e di avidità, ma non avrebbe potuto condurre un'azione di dimensioni tanto vaste se non fosse stato spalleggiato dall'inquisitore generale Deza e da Ferdinando il Cattolico, che dopo la scomparsa della consorte volle imprimere un'accelerazione alla persecuzione dei *conversos*, procedendo al loro annichilimento attraverso una sorta di 'rivoluzione sociale'. Il tentativo fu sventato per l'opposizione delle città, i cui ceti dirigenti spesso non erano immuni dall'accusa di *sangre manchada*, e dall'avvento della nuova dinastia asburgica. Il nuovo presidente del *Consejo de la Inquisición*, Cisneros, con la convocazione della *Congregación* e la nomina di nuovo personale per le istituzioni periferiche salvaguardò l'esistenza del Sant'Offizio ma, al contempo, procedette a una revisione profonda delle sue strutture e del suo ruolo istituzionale.

La vicenda dell'inquisitore cordobese, che aveva sollevato critiche unanimi, dimostrò quanto potenzialmente disgregante fosse l'esercizio arbitrario del potere inquisitoriale, e in che misura la pacificazione e il riordino del Regno di Castiglia fossero ancora precari. L'Inquisizione, istituzione nuova e prettamente 'monarchica', era un elemento ancora non totalmente assimilato dalla società spagnola, capace di sollevare un'opposizione variegata e compatta, che poteva tornare a mobilitarsi contro il potere centrale, soprattutto in prospettiva di un cambio dinastico e di una radicale virata di rotta politica.

(G. Civale)

Vedi anche

Castiglia; Cisneros, Francisco Jiménez de; Córdoba; Deza Tavera, Diego de; Talavera, Hernando de

Bibliografia

Azcona 1980, Cuadro García 2003, Edwards 1996(b), Gracia Boix 2001, Lea 1983-1984, Yun Casalilla 1980

Rojas, Juan de (Royas, Roxas) - Eminente ecclesiastico, giurista e trattatista spagnolo, Rojas si formò all'Università di Salamanca, dove ottenne il dottorato *in utroque Iure*. Svolse poi una brillante carriera che iniziò in patria come inquisitore di Valencia, distretto in cui fu attivo tentando di ottenere parità di trattamento religioso per i *moriscos* convertiti al cattolicesimo (si veda il suo rapporto alla *Suprema* dopo una visita alla comunità di Segorbe, AHN, *Inq*, lib. 911, 7 luglio 1568, foll. 926-931), ma anche mettendo in atto una campagna per ostacolarne la ricaduta nell'Islam. Funse anche da vicario generale di Zamora e di Pamplona. Nel 1577 fu nominato inquisitore in Sicilia e poi vescovo di Agrigento, incarichi che mantenne solo per un anno, prima di morire il 21 maggio del 1578. Non conosciamo la sua data di nascita.

La sua brevissima carriera di inquisitore in Sicilia, condivisa con Diego Haedo (Aedo), fu resa amara sin dall'inizio dai violenti conflitti giurisdizionali che sorsero fra le autorità politiche isolane (in particolare il viceré Marcantonio Colonna) e quelle ecclesiastiche. Nei rapporti inviati alla *Suprema* in Spagna (come quello dell'8 gennaio 1578), gli inquisitori lamentavano che il viceré facesse arrestare senza alcun rispetto gli ufficiali e i familiari dell'Inquisizione, impedendo loro lo svolgimento delle funzioni a cui erano preposti e compromettendo la buona fama del tribunale.

Il nome di Rojas ci è noto soprattutto come autore di diversi trattati giuridici per la lotta contro l'eresia. E tuttavia, nonostante il fatto che nel Cinquecento godessero di grande stima (furono spesso ristampate e citate, sia in Spagna sia in Italia), le opere e la stessa figura di Rojas non sono stati oggetto di studi specifici. I suoi principali scritti di argomento inquisitoriale sono raccolti nel *De successionibus, de haereticis, et singularia in fidei favorem* (Stellae [*i.e.* Estella], typis Adriani de Amberes, 1566); ma fu la ristampa parziale del *De haereticis* ad avere grande fortuna: *De haereticis, una cum quinquaginta analyticis assertionibus et privilegiis inquisitorum*, Valencia, Zebeceus, 1572; edizione seguita dalla stampa veneziana di Francesco Ziletti nel 1583. Un anno dopo, nel 1584, il *De haereticis* apparve di nuovo nella grande raccolta di scritti giuridici curata da Francisco Peña, il *Tractatus illustrium in utraque tum pontificii, tum caesarei iuris facultate iurisconsultorum de iudiciis criminalibus S. Inquisitionis*, vol. 11, t. 2 (Venetiis 1584, foll. 208*v*-233*v*). L'opera intera (il *De successionibus […]*) fu ristampata più tardi a Salamanca con il titolo *Opus tripartitum: de successionibus, de haereticis, & singularia in fidei favorem* (ex officina Ildefonsi a Terranova & Neyla, 1581; e di nuovo dallo stesso editore nel 1588). Secondo il parere di un critico che di recente se ne è occupato (Pinto Crespo 1980: 532), la principale preoccupazione di Rojas nei suoi scritti fu di tipo pratico, perché l'inquisitore cercava di dare risposte precise a problemi concreti che si presentavano nell'attuazione della procedura inquisitoriale. Insieme ad altre autorità, le opinioni di Rojas furono citate spesso da Francisco Peña nei suoi commenti che accompagnarono le edizioni del *Directorium inquisitorum* di Nicolau Eymerich (cfr. Eymerich-Peña 1587: 172, 180-181, 475) e della *Lucerna inquisitorum* di Bernardo Rategno (cfr. Rategno 1596: 28, dove Peña menziona con approvazione la tesi di Rojas secondo cui la fuga del reo non costituiva una prova di colpevolezza).

(J. Tedeschi)

Vedi anche

Manuali per inquisitori; *Moriscos*, Spagna; Peña, Francisco; Rategno, Bernardo; Sicilia; Valencia

Bibliografia

Canosa 1992, Errera 2000, Eymerich-Peña 1587, Gams 1873-1886, Garufi 1978, Haliczer 1990, *Inquisizione e Indice* 1998, Palau y Dulcet 1948-1977, Pinto Crespo 1980, Rategno 1596, Renda 1997, Schulte 1875, Vekene 1982-1992

Roma - Inquisizione e tribunali romani. La Congregazione della Santa Romana e Universale Inquisizione estendeva teoricamente la sua giurisdizione su tutta la cristianità, ma nella pratica concentrava il suo potere sulla Penisola italiana. Come riportava la sua intitolazione, essa svolgeva un ruolo particolare a Roma, sua sede centrale, dove il Sant'Uffizio entrò a pieno titolo e con tutto il suo peso a condizionare le lotte tra le fazioni di Curia e soprattutto la politica generale dei papi, specialmente se questi avevano ricoperto in precedenza cariche inquisitoriali – come fu per Paolo IV Carafa, Pio V Ghislieri, Sisto V Peretti e più tardi, fra Sei e Settecento, per Innocenzo X Pamphili, Alessandro VII Chigi, Alessandro VIII Ottoboni, Innocenzo XII Pignatelli, Clemente XI Albani, Clemente XII Corsini, Benedetto XIV Lambertini, Clemente XIV Ganganelli. Ma, soprattutto, per quel che riguarda il rapporto tra Roma e Inquisizione romana l'aspetto che va sottolineato è quello relativo ai rapporti con gli altri tribunali locali sia per quanto riguarda le gerarchie di preminenza e di autorità, sia quanto ai reati oggetto di contenzioso.

© SISMEL EDIZIONI DEL GALLUZZO

La nascita del tribunale dell'Inquisizione fece inevitabilmente sorgere tensioni con le altre magistrature cittadine preesistenti, dal momento che si andavano a ledere equilibri e prerogative oramai consolidati dalla prassi. D'altro canto, il fatto che si intitolasse 'romana' non faceva dell'Inquisizione un organismo cittadino, come dimostrano la mole di documentazione proveniente da altre regioni e Stati e la competenza universale; tuttavia, per altro verso, essa doveva necessariamente entrare in relazione con le vicende della città e con le altre magistrature urbane. Il rapporto di dipendenza che legava ovunque il tribunale centrale e i tribunali locali, di qualsiasi natura, e soprattutto vescovili, riguardava anche Roma; inoltre, anche la sua composizione esclusivamente cardinalizia, con a capo il pontefice in persona, rendeva questo tribunale assolutamente diverso dagli altri della città. Tuttavia, il cammino di affermazione e di priorità del tribunale della fede anche a Roma fu difficoltoso e per nulla lineare, come dimostrano le numerose memorie redatte nel corso del Cinque e Seicento volte a rimarcarne la supremazia sugli altri organi di giustizia romani. In ogni modo, a metà del Cinquecento, Paolo IV aveva stabilito tale prevalenza su tutti gli altri tribunali, romani e del resto dello Stato: superiorità espressa anche nei cerimoniali e nel sistema delle precedenze, e ribadita con forza da Pio V nel 1566, da Sisto V nel 1588 e da Paolo V nel 1612.

Il problema dei rapporti, più o meno conflittuali, che opposero il Sant'Uffizio alle altre magistrature esistenti nell'Urbe era riferibile soprattutto ai crimini di misto foro, cioè a quelli nei quali il confine tra reato e peccato era labile e indefinito al punto da lasciare adito a disordini e sovrapposizioni di competenze. Ciò si verificava soprattutto con il tribunale del cardinale vicario, il vicevescovo di Roma, competente sulla sfera di misto foro, e con il tribunale del governatore, la cui autorità era in costante crescita e al cui vertice, con il tempo, finì per stare sempre un cardinale. Per molti crimini, quali i reati commessi da ebrei, i delitti di sodomia, di simonia, di bestemmia e di bigamia, la distinzione tra azione e intendimento ereticale sembra in ogni modo rendere abbastanza chiari e circoscritti i margini di azione dei singoli tribunali. La presenza della proposizione ereticale, di espressioni lesive delle dottrine di fede o dei sacramenti, motivava l'intervento del Sant'Uffizio: altrimenti, le cause erano rimandate al cardinale vicario o al governatore. A complicare i rapporti fra i vari organi di giustizia di Roma vigeva la regola per cui il governatore godeva del diritto di prevenzione e, se avviava per primo un procedimento, aveva la facoltà di portarlo a termine. Come dimostra la ricca documentazione conservata nell'archivio del tribunale del governatore (Archivio di Stato di Roma), l'istituzione mise in pratica tale facoltà giudicando reati tradizionalmente di competenza del vicario: per esempio le cause matrimoniali, i delitti sessuali, il concubinaggio e le bestemmie.

All'inizio del Seicento la collaborazione della Congregazione del Sant'Uffizio con i diversi tribunali romani sembra comunque consolidata, anche attraverso l'opera di funzionari e giudici che prestavano la loro opera contemporaneamente sia nel Sant'Uffizio che in altri tribunali, come quelli del governatore e del senatore. L'esempio di tale sinergia ci viene offerto dalle frequenti segnalazioni che i fori secolari rimettevano alla Congregazione: così, se durante le loro ronde i birri del governatore e del senatore di Roma ritrovavano individui in possesso di scritti superstiziosi e in odore di eresia, si decideva di rimandare i sospettati al tribunale della fede. Più complesso e articolato restò il rapporto con il tribunale vescovile romano, il vicariato. Il conflitto che in Italia oppose quasi ovunque vescovi locali e funzionari dell'Inquisizione assunse a Roma una fisionomia del tutto particolare, inedita e ancora poco sottolineata, legata alla qualità duplice del pontefice quale capo della Congregazione universale e quale vescovo di Roma, sia pure rappresentato nel governo della diocesi locale dal cardinale vicario, giudice ordinario di Roma. Gli uffici e le prerogative del vicario si andarono rafforzando tra il Sei e il Settecento, riflettendo il processo di centralizzazione del potere e del controllo effettuato dai pontefici sia sul piano del potere temporale che su quello dell'autorità spirituale, con una definizione sempre più precisa degli ambiti giurisdizionali delle diverse cariche. Una volta superato, alla fine del XVI secolo, il problema dell'eresia e della sua repressione, le materie affrontate dal Sant'Uffizio vennero sempre più intrecciandosi con quelle trattate per la città di Roma dal tribunale vicariale, riguardanti soprattutto la disciplina ecclesiastica, l'amministrazione dei sacramenti, i comportamenti religiosi, il controllo di ebrei, convertiti e prostitute, i reati sessuali (sodomia, poligamia, bigamia), la regolamentazione del matrimonio, il controllo delle reliquie e dei libri. L'ufficio del vicariato «o sia del vicario del papa come vescovo di Roma» – scriveva a fine Seicento Nicolò Antonio Cuggiò nel trattato in cui descriveva, e rivendicava, le attribuzioni della sua carica – era molto antico, risalente almeno al XII secolo; ma solo dal 1558 era stato assegnato a un membro del Sacro Collegio cardinalizio, per volontà di Paolo IV. Il cardinale vicario «puol fare tutto quello che fa et ha diritto di fare non solo il vicario di ciaschedun vescovo nella sua diocesi, ma anche l'istesso vescovo, stante che il papa nel deputarlo non si riserva cosa alcuna spettante alla giurisdizione vescovale» (Cuggiò 2004: 41). L'importanza della carica di vicario, che intersecava i vari ambiti le competenze inquisitoriali, si ricava anche dal fatto che era prefetto di varie Congregazioni cardinalizie di Curia (come quella dei Vescovi e dei Regolari e quella della Immunità Ecclesiastica) e dal suo intervento in altre Congregazioni, tra cui anche quella del Sant'Uffizio. Secondo Cuggiò, anzi, era non solo conveniente ma anche necessario che il vicario vi intervenisse, «stante che molte materie del S. Ofizio hanno connessione colla sua carica e perché nessun altro in Roma puol' essere meglio informato delle materie spettanti al costume che lo stesso eminentissimo vicario» (*ibid.*: 182).

Il controllo degli ebrei

L'intricato sistema giurisdizionale romano, in cui le attribuzioni delle numerose magistrature e degli uffici non erano affatto chiare né vennero risolte dalla riforma dei tribunali romani, varata nel 1612 da Paolo V, rendeva dunque assai contorti anche i rapporti tra questi ultimi e il Sant'Uffizio. Un esempio particolare della concorrenza fra i tribunali romani e l'Inquisizione e dell'intreccio, spesso conflittuale, di competenze giurisdizionali, è quello degli ebrei. A partire dalla riforma del 1612, la comunità romana dipendeva per la giurisdizione spirituale e disciplinare (conversioni, predica coatta, rapporti tra ebrei e neofiti, Casa dei Catecumeni, uso del segno giallo, reati di mancato rispetto della religione cristiana) dal cardinale vicario, che non aveva però del tutto perduto l'autorità pure in materia civile e criminale, anche se quest'ultima sfera era stata in parte attribuita ai tribunali del governatore e del senatore. Tuttavia, nei casi più delicati e gravi dello 'spirituale' – bestemmie, superstizioni, ritenzione del proibito *Talmud*, e casi di *contemptus fidei* – interveniva invece il Sant'Uffizio, che però in realtà allargava il suo controllo anche in ambiti di spettanza del vicario: per esempio, quanto ai rapporti più o meno intimi con i cristiani, al divieto del *ghet* (il libello di ripudio), ai permessi di non portare il segno, alle conversioni, all'organizzazione della predica forzata. Ancora, in conseguenza della difficoltà di definire chiaramente i confini tra lo 'spirituale' e il 'materiale' quando si trattava di ebrei, come ben risulta dalla cospicua documentazione dell'ACDF, il Sant'Uffizio si arrogava assai spesso perfino l'intervento nella sfera economica – dalle attività dei banchieri e commerciali, alle licenze, ai permessi di partecipazione alle fiere, agli stessi bilanci delle comunità ebraiche – a spese delle competenze in materia rivendicate dal cardinale camerlengo e dal tesoriere. E per quanto riguardava le materie economiche, le competenze della Camera Apostolica erano spesso insidiate anche dalla crescente autorità del cardinale vicario in questo campo: per esempio, quanto alle licenze di aprire o di mantenere botteghe al di fuori del ghetto. In ogni caso, il conflitto tra i due tribunali – quello del

vicariato e il Sant'Uffizio – riguardo al controllo degli ebrei era evidente sia nella sovrapposizione frequente delle giurisdizioni e attribuzioni (che faceva sì che si occupassero contemporaneamente degli stessi casi), sia nel costume degli ebrei di fare regolarmente ricorso al Sant'Uffizio contro le decisioni del vicario e del suo vice, il vicegerente. Ciò avveniva di frequente nei casi di battesimi di bambini contro la volontà dei genitori (*invitis parentibus*), di offerte alla fede cattolica di parenti ebrei da parte di neofiti, di denunce di ebrei che avrebbero manifestato la volontà di convertirsi, di reclusione forzata di donne incinte per battezzarne i figli: tutti casi in cui i conflitti tra Inquisizione e Casa dei Catecumeni, dove gli ebrei candidati alla conversione erano rinchiusi per quaranta e più giorni anche in seguito a veri e propri rapimenti, si traduceva in un negoziato tra cardinale vicario – da cui dipendeva l'organizzazione e la direzione della Casa – e tribunale del Sant'Uffizio, più attento al rispetto delle procedure e dei precedenti. Nonostante il progressivo irrigidimento antiebraico verificabile nel corso del tempo anche nella Congregazione inquisitoriale, i numerosi ricorsi, memoriali e suppliche di ebrei soprattutto romani ad essa rivolti testimoniano una percezione più 'garantista' del tribunale della fede, rispetto agli altri tribunali romani, da parte di questi ultimi.

La repressione della sodomia e della bigamia

La medesima incertezza giurisdizionale concerneva anche i reati/peccati legati alla sfera sessuale, e in particolare il reato gravissimo di sodomia. La punizione e la repressione del crimine 'contro natura', come di altri illeciti legati alla sfera sessuale e morale, erano parallelamente perseguite da diverse magistrature romane, tra le quali ancora il tribunale del governatore di Roma, il tribunale del cardinale vicario e il Sant'Uffizio. Tale sovrapposizione di competenze non solo rivela il differente modo con cui i tribunali valutavano il reato di 'vizio nefando', ma, proprio in virtù di tale distinzione, mette in luce i delicati equilibri che sussistevano alla base dei rapporti tra il Sant'Uffizio e le restanti magistrature dello Stato pontificio. Il tribunale del governatore condusse 114 processi tra il 1600 e il 1666 su denuncia dei genitori dei bambini e degli adolescenti adescati, oppure d'ufficio. Poche, ma non pochissime, furono le sentenze capitali. Quanto al vicariato, scarse sono le notizie in quanto possediamo solo la documentazione ottocentesca, non ancora studiata per intero. In realtà, la distribuzione dei vari processi nei diversi tribunali non è facilmente spiegabile, anche se in generale corrisponde alla repressione della sodomia sul piano criminale (governatore), teologico-religioso (Sant'Uffizio) e morale (vicariato). Grazie agli studi recenti è possibile ipotizzare che nel corso degli anni il tribunale del governatore avesse focalizzato la propria attenzione, nel perseguire il crimine della sodomia, sui suoi aspetti più violenti e cruenti, operando con celerità nel momento in cui esistevano le condizioni oggettive per potere indagare. Condizioni che venivano offerte dalla querela della parte lesa, promossa da un genitore, da un familiare, ma anche da un vicino di casa particolarmente attento o da una relazione chirurgica che attestasse i postumi di un'aggressione. Quanto al Sant'Uffizio, il 25 novembre 1557 Paolo IV aveva stabilito che la Congregazione dovesse occuparsi del reato di sodomia; tuttavia tale decisione venne successivamente modificata, come dimostrano le raccolte dei verbali dei *Decreta* risalenti al 1612 che riportano l'annotazione: «Sodomiae crimen non punitur in S. Officio Italiae». Ma se l'istituzione era formalmente dispensata dal giudicare il delitto di sodomia, in realtà la prassi giudiziaria le consentiva la facoltà di avocare a sé l'esame delle questioni che riteneva necessario giudicare. L'unione sessuale contro natura *tout court* non era sufficiente a giustificare l'intervento del Sant'Uffizio; tuttavia, l'affermazione, al fine di convincere la vittima ad assecondare i propri desideri, che tali atti non rappresentavano un peccato contravveniva al principio cristiano dell'atto sessuale finalizzato alla procreazione e dunque al sacramento del matrimonio e macchiava l'inquisito di 'falsa proposizione in materia ereticale', motivando così l'intervento dell'inquisitore. Non erano dunque i legami sessuali fra gli individui dello stesso sesso a costituire il principale oggetto di interesse del Sant'Uffizio, quanto le motivazioni addotte. La documentazione sulla sodomia conservata nell'ACDF giunge fino al pieno Settecento e presenta tre differenti tipologie. Un primo nucleo documentario è costituito dalle querele inviate da donne che denunciavano i propri compagni a causa dei loro comportamenti amorali e irrispettosi verso il sacramento del matrimonio. I mariti, accomunati dalla 'mala fama', non solo pretendevano dalle mogli di avere rapporti contro natura, ma proferivano bestemmie e affermazioni ereticali. In alcuni casi, la Congregazione si limitava a mettere 'sotto osservazione' il presunto reo. Il secondo tipo di documenti è costituito dalle lettere di spagnoli e portoghesi che si autoaccusavano di sodomia di fronte all'Inquisizione romana, al fine di evitare di essere giudicati dai più severi tribunali dei paesi di origine. In questi casi, la curiosa decisione della Congregazione era quella di rimandare i penitenti al vicario di Roma imponendo ai trasgressori 'gravi penitenze salutari', a meno che il loro nome non fosse già stato oggetto di indagine delle Inquisizioni portoghese e spagnola. Infine, la terza tipologia di documenti è indicata da alcuni ristretti processuali accomunati da due capi di imputazione: «sodomia con falso in materia ereticale». Si tratta di segnalazioni provenienti da Roma e dalle diocesi italiane in gran parte indirizzate contro sacerdoti di 'mala fama', abituali sodomiti, conosciuti e biasimati dalla comunità per la loro cattiva reputazione. Il sospetto di eresia che emergeva da affermazioni che asserivano che «la sodomia non è peccato», riportate nelle dichiarazioni delle vittime /testimoni, giustificava in pieno l'intervento del Sant'Uffizio, che procedeva pronunciando direttamente la sentenza senza delegare l'inchiesta ad alcun tribunale. Nel complesso, il rapporto tra Inquisizione e cardinal vicario, almeno per quel che concerne la sodomia, pare caratterizzato da una certa buona consuetudine procedurale e improntato d una collaborazione ormai sperimentata che non lasciava troppo spazio ai conflitti e alle rivalità.

Ma quali potevano essere i criteri che influenzavano le decisioni dei sudditi nella scelta della magistratura alla quale rivolgersi? Il groviglio giurisdizionale di competenze tipico della realtà romana di antico regime avrebbe potuto creare confusione e rendere poco chiare ai querelanti le sfere di competenza dei singoli tribunali. In realtà, la scelta del magistrato si rivela frutto di una decisione ben ponderata. Per esempio, gli spagnoli accusati di sodomia erano disposti a colmare distanze lunghissime e a giungere a Roma per autodenunciarsi di fronte all'Inquisizione, rivelando una certa fiducia nel tribunale romano, evidentemente ritenuto più indulgente. Lo stesso avviene quando a procedere con la denuncia di comportamenti dissoluti ed eretici erano la comunità intera, il quartiere o i singoli genitori, che davano prova di sapersi muovere con lucidità e prontezza, individuando nel Sant'Uffizio l'organo più adatto a impartire la giusta punizione.

Anche la giurisdizione sui processi per bigamia e poligamia, che implicavano una pericolosa devianza nell'ambito del sacramento del matrimonio e dunque il sospetto di eresia, divenne sempre più di competenza inquisitoriale, a spese dei tribunali vescovili in genere e, a Roma, di quello del cardinale vicario. Le norme tridentine avevano ribadito la sacralità del matrimonio e chi disubbidiva a tali regole compiva un sacrilegio e veniva sospettato di eresia. Questo è il motivo per cui dal tardo Cinquecento in poi il reato divenne di competenza del Sant'Uffizio e non più dei tribunali vescovili, nel quadro di un crescente controllo inquisitoriale sul matrimonio in genere, ma anche con una sorta di collaborazione con il sistema parrocchiale locale e con lo stesso tribunale diocesano. Le pene per i bigami potevano essere assai severe, e variavano dalla pubblica abiura alla galera; poiché processi e sentenze erano spesso conclusi a Roma, esse erano eseguite nella città.

La città come teatro della giustizia

La sovrapposizione delle competenze con l'ufficio del vicario di

Roma e con altri tribunali determina la possibilità di trovare nella documentazione inquisitoriale romana un'ampia serie di informazioni sulla vita quotidiana e sulle pratiche sociali, economiche e culturali della città, sul tessuto locale e parrocchiale, sulla stessa identità della popolazione urbana. Si hanno così testimonianze della piena integrazione di ebrei, musulmani e protestanti convertiti nel tessuto sociale e lavorativo urbano, della loro mescolanza con la popolazione anche attraverso il matrimonio con cristiani originari, e della loro difficile identificazione nel caso di cambiamento di cognomi. Ne scaturisce una fisionomia del tessuto sociale, culturale e demografico di Roma assai più complessa, ibridata e composita di quanto non si sia abituati a pensare. Si tratta di una ricerca ancora tutta da fare. In ogni modo, l'ACDF si rivela una fonte rilevante per la storia della comunità urbana in età moderna, capace di fornire informazioni che invitano a ripensare il rapporto Chiesa-città quanto all'Urbe. Del resto è probabile che alcune delle decisioni prese riguardo a vicende o a pratiche romane potessero essere assunte come modelli per casi analoghi verificatisi altrove, all'interno dell'articolato rapporto esistente, nello Stato pontificio come altrove, tra il centro e le periferie.

Un altro aspetto da rilevare è anche la complessità normativa che a Roma riguardava la giurisdizione sui libri. Infatti tutti i libri stampati in città, da qualsiasi stampatore anche camerale, dovevano essere esaminati e approvati dal vicario e dal maestro del Sacro Palazzo, sotto pena di scomunica, secondo quanto deciso nel Concilio di Trento e soprattutto da Paolo V, con un decreto emanato dalla Congregazione del Sant' Uffizio nel 1620. La censura dei libri da parte dell'Inquisizione e dell'Indice, fornendoci gli elenchi dei testi censurati, nonché di quelli denunciati ma non condannati, ci ha fatto pervenire anche i permessi di lettura. A Roma tali permessi erano concessi pure dal maestro del Sacro Palazzo, autorità specificamente locale che entrava con forza nel gioco del controllo del mercato e della produzione libraria. Tuttavia, per fare riferimento ancora una volta al caso degli ebrei, il controllo sul loro non indifferente patrimonio librario e perfino documentario, conservato negli archivi della comunità, era prerogativa esclusiva dell'Inquisizione romana, come mostrano i frequenti episodi relativi ai carri di libri requisiti nei ghetti pontifici e italiani e dati da esaminare ai consultori scelti dal Sant'Uffizio, quasi sempre costituiti da neofiti, ostili alla loro religione di origine nonché conoscitori della lingua ebraica.

Resta infine da sottolineare come la presenza a Roma di tanti tribunali e magistrature diverse segnava visibilmente la topografia e la pianta della città, con gli edifici imponenti che ne costituivano le sedi, dislocati in vari rioni romani: il palazzo del Sant'Uffizio, donato da Pio V e collocato alla sinistra della basilica di San Pietro; quello del vicariato presso la Basilica di San Giovanni in Laterano; il tribunale del governatore prima in via di Parione, poi a palazzo Madama. Ma a quegli edifici vanno aggiunti i luoghi di affissione dei bandi e le carceri di ciascun foro. A condizionare la vita quotidiana della popolazione erano anche il gran numero di addetti alle funzioni giudiziarie (notai, giudici e funzionari vari), e soprattutto i numerosi patentati del Sant'Uffizio, a cui le magistrature davano lavoro sia attraverso la visibilità e pubblicità sia attraverso complessi e ritualizzati cerimoniali che conferivano legittimazione e autorevolezza ancora maggiore a tali istituzioni. Per restare ai tribunali più importanti, le pene comminate da quello del governatore – dalla frusta, alla berlina, alla condanna a morte – erano eseguite pubblicamente in diversi luoghi della città (fatta eccezione per i condannati nobili). Per ciò che concerne il vicariato, assai efficaci e coinvolgenti erano le frequenti cerimonie pubbliche e solenni di battesimi di infedeli, praticate nelle più diverse chiese di Roma e culminanti in processioni che solcavano la città. Quanto al Sant'Uffizio, vanno ricordati i complessi rituali delle abiure pubbliche, delle lunghe letture delle sentenze di condanne, degli autodafé, dei roghi di libri che si svolgevano per lo più a S. Maria sopra Minerva, principale convento domenicano di Roma e sede di molte delle riunioni della Congregazione, alla presenza di cardinali, ambasciatori, autorità varie e di un folto pubblico. Le esecuzioni delle pene capitali avvenivano in diversi luoghi della città, da Ponte Sant'Angelo, al Campidoglio, a Campo de' Fiori, in piazza Giudea, fuori Porta Latina. Le condanne a morte per eresia eseguite a Roma furono numerose soprattutto nel Cinquecento: se ne conoscono ben 33 solo durante il pontificato di Pio V, che riguardarono per lo più imputati estradati da altri Stati e provenienti dalle diocesi dello Stato della Chiesa. Un dato che conferma non solo la rilevanza indiscutibile della sede centrale, a cui le sedi periferiche dovevano inviare le cause più significative, ma anche l'importanza simbolica del processo e della sentenza effettuati a Roma. Ci è rimasta una descrizione particolarmente vivace della decapitazione pubblica, all'alba del I ottobre 1567, del protonotario apostolico Pietro Carnesecchi, «eretico impenitente», il cui corpo venne successivamente spogliato nudo dal boia, trascinato per i piedi fino al palo e poi bruciato. La complessa e imponente cerimonialità non solo rendeva l'intero tessuto urbano e la popolazione partecipi di una funzione allo stesso tempo apologetica e pedagogica, ammonitiva, purificatrice e deterrente, ma costituiva una spettacolarizzazione e una rappresentazione scenografica della punizione che rendevano visibile il potere e l'autorità del Sacro Tribunale e il trionfo della giustizia e della religione cattolica, e del pontefice in particolare, sui nemici della fede. Erano spettacoli della giustizia e dell'«errore confutato» (a volte con il conforto dei condannati) di cui soprattutto Roma e i sui abitanti costituivano il pubblico degli spettatori e dei fruitori.

(M. Caffiero)

Vedi anche

Abiura; Archivi e serie documentarie: Vaticano; Battesimo forzato, Italia; Bestemmia; Bigamia e poligamia, Italia; Carcere; Catecumeni; Conforto dei condannati; Congregazione del Sant'Uffizio; Ebrei in Italia; Estradizione, Inquisizione romana; Ghetto; Maestro del Sacro Palazzo; Neofiti; Palazzo del Sant'Uffizio; Sodomia; Stato pontificio; Tribunali secolari; Vescovi, Italia

Bibliografia

Baldassari 2005, Caffiero 2001, Caffiero 2004, Caffiero 2005(a), Cattaneo 2006(a), Cuggiò 2004, Del Col 2006, Fosi 2007, Schmidt 2002, Siebenhüner 2006

Ronconi, Maria Teresa - Un caso di simulata santità nella Genova seicentesca fu quello di Maria Teresa Ronconi (1634-1667), una giovane terziaria che visse particolari fenomeni mistici. Nata il 28 ottobre del 1634, ebbe forti legami con l'ambiente francescano, poiché il padre sin da piccola le fece frequentare la chiesa dei cappuccini. Da ragazza pensò anche di entrare nel monastero di Santa Chiara, ma ne fu respinta, non avendo la dote, e resistette agli sforzi della famiglia per trovarle marito conducendo una vita da devota in casa. Fu forse in contatto con il gruppo di Simonetta Scorza, che attirò i sospetti dell'Inquisizione. Pertanto dopo avere consultato il Sant'Uffizio romano, l'arcivescovo Giovanni Battista Spinola (1664-1681) decise di ordinare alla Ronconi di non muoversi dal suo domicilio e, ai laici e agli ecclesiastici che la visitavano, di non andarla più a trovare senza un esplicito permesso. Tra le persone che potevano recarsi da lei, oltre ad alcuni parenti, figurano i nomi dei direttori spirituali, in particolare del gesuita Marco Gentile, che agiva insieme con due padri oratoriani. Tuttavia poco tempo dopo l'arcivescovo affiancò loro un secondo gruppo di esperti composto da un teatino, un barnabita e un francescano. Un dato emerge guardando alla composizione di quella 'commissione di indagine': mancava la presenza del clero secolare. E nell'incertezza su come agire nei confronti di quella presunta santa viva, si giunse a un compromesso caldeggiato dal Sant'Uffizio: la Ronconi avrebbe avuto un direttore spirituale gesuita e un curatore d'affari

laico, il 'magnifico' Bandinello Sauli. Quella soluzione fu adottata per placare l'opposizione del Senato genovese, che non tollerava che la Chiesa intervenisse per limitare la libertà di movimento di una persona di stato secolare. La Ronconi tuttavia non sarebbe vissuta a lungo e Bandinello Sauli ce ne ha descritto la devota morte, avvenuta all'età di 33 anni (ASG, *Archivio Segreto*, 1117 e 1178).

Il culto per la donna si diffuse ben presto tra la popolazione e l'Inquisizione, comminando censure a chi lo avesse sostenuto, dovette intervenire, richiamando l'arcivescovo alle sue responsabilità nel controllare la situazione. Tale culto si alimentava con la circolazione di testi che Teresa avrebbe inviato direttamente dal paradiso ai suoi devoti. Al centro dell'operazione era, secondo l'Inquisizione, il padre Marco Gentile: attorno al caso di Teresa si era così stabilita una fitta rete di relazioni che coinvolgeva il governo della Repubblica, la sede arcivescovile e l'Inquisizione romana. In quel contesto appare significativa l'assenza di iniziativa del tribunale della fede genovese, scavalcato dalle altre autorità. L'arcivescovo, infatti, trattava direttamente con la Repubblica e con Roma senza la mediazione dell'Inquisizione locale, che pochi anni prima aveva dovuto gestire un processo simile contro la presunta mistica Simonetta Scorza. Si comprende così l'assenza dei domenicani dalla duplice commissione di religiosi nominata dalla diocesi. E non è da escludere che la causa di tale scelta fosse stata la persona dell'inquisitore di Genova, Michele Pio Passi da Bosco, che ebbe forti tensioni con la Repubblica.

(P. Fontana)

Vedi anche

Canonizzazione dei santi; Finzione di santità; Genova; Passi, Michele Pio; Scorza, Maria Simonetta

Fonti

ACDF, S. O., *Decreta* 1666 e 1667

ASG, *Archivio Segreto*, 1117 e 1178

ASG, *ms. bibl.* 158, Marco Gentile, *Vita della venerabile Maria Teresa Roncona*

Biblioteca Universitaria di Genova, ms. E IV 19, Marco Gentile, *Della vita di Maria Teresa Roncona Vergine*

Bibliografia

Bartarelli 1979, Fontana 2008, Luxardo 1874

Rosello, Lucio Paolo - Esponente di un ramo laterale di una nobile famiglia di giureconsulti aretini, Rosello nacque a Padova negli ultimi decenni del Quattrocento. I dati biografici iniziali sono scarni: divenne prete in data non precisata e dottore in Diritto Canonico e Civile negli anni Venti del Cinquecento. A partire dal 1510 pubblicò diversi libri di argomento letterario e giuridico, alcuni dei quali ristampati più volte. Aderì ben presto alle idee della Riforma, come si può dedurre da una lettera indirizzata a Filippo Melantone il I agosto 1530 e da una lettera ricevuta da Francesco Negri da Strasburgo il 5 agosto 1530. Abitò a Padova e a Venezia e dal 1529 al 1532 fu cappellano del vescovo di Concordia Giovanni Argentino. Dal 15 aprile 1532 al 26 ottobre 1548 fu parroco di Maron di Brugnera, nel contado di Porcia. Diffuse le idee della Riforma tra alcuni conti di Porcia e in particolare in un gruppo di artigiani, tra cui spicca il cognato Antonio de L'oio. Fu in contatto con personaggi rilevanti del movimento riformatore veneto, come Pier Paolo Vergerio, gli editori Andrea Arrivabene e Vincenzo Valgrisi, Cornelio e Girolamo Donzellini, Francesco Stella, Andrea Ugoni, il medico Orazio Brunetto e altri a Venezia, Oderzo, Portobuffolè, Serravalle.

Nell'ottobre del 1548 Rosello lasciò Maron per stabilirsi a Venezia, dove si dedicò alla produzione di libri che si proponevano di diffondere le nuove idee religiose in modo coperto. Nel 1549 pubblicò il *Discorso di penitenza […] da un ragionamento del […] cardinal Contareno*, nel 1551 le *Considerationi devote intorno alla vita e passione di Christo* e la traduzione dei sermoni di Teodoreto di Ciro, *Della provvidenza di Dio*. Partecipò anche al gruppo che preparò a Venezia e pubblicò a Lione nel 1551 il Nuovo Testamento tradotto da fra' Massimo Teofilo, *Le semenze de l'intelligenza del Nuovo Testamento* dello stesso, *Le dotte e pie parafrasi sopra le Pistole di Paolo a' Romani, Galati ed Ebrei* di Cornelio Donzellini, e il libretto *Come Christo è il fine della legge*, traduzione della prefazione di Calvino alla Bibbia. Rosello chiese anche al nobile udinese Zuane de Honestis di rivedere la traduzione del *Trattato della santa Cena* di Calvino, testo che rimase invece manoscritto. Nel 1549 pubblicò inoltre due libri sulla nobiltà: *Due dialoghi*, in cui sostenne tra l'altro la liceità della simulazione, e una riedizione del *Discorso di nobiltà* di Marco della Frata e Montalban. In seguito a un sequestro di libri proibiti avvenuto il 22 e 23 giugno 1551 in casa del patrizio Pietro Cocco, presso cui abitava, Rosello fu arrestato e sottoposto a processo dall'Inquisizione di Venezia il I luglio, e il 26 settembre infine abiurò. Fu assolto il 3 novembre con una sentenza di riconciliazione, che prevedeva 25 ducati di multa, il rogo dei libri sequestrati e il domicilio coatto a Venezia. L'imputato tenne un atteggiamento nicodemita: non confessò specifiche dottrine eretiche, ma ammise soltanto alcune idee sospette sulla fede e le opere, il culto dei santi, i meriti, i poteri delle autorità ecclesiastiche, ricavate da un manoscritto autografo sequestrato. Dopo il processo l'intensa attività di produzione libraria di Rosello venne bruscamente interrotta. L'unico libro che uscì in seguito fu *Il ritratto del vero governo del prencipe*, rivolto a Cosimo I de' Medici, pubblicato nel 1552, con una dedica datata I gennaio, un'opera senza riferimenti espliciti a dottrine religiose, ma volta a rivestire il crudo realismo politico di Machiavelli con l'idealismo pacifista di Erasmo; due concezioni differenti e allora pericolose, che l'autore presenta combinate nella figura di Cosimo, in cui gli eterodossi italiani riponevano ancora delle speranze. Fu un tentativo riuscito di convogliare in modo nicodemitico un messaggio di rinnovamento religioso. Non si conosce la data esatta della morte di Rosello, avvenuta certamente prima dell'aprile del 1556.

(A. Del Col)

Vedi anche

Arrivabene, Andrea; Donzellini, Girolamo; Machiavelli, Niccolò, e machiavellismo; Melantone, Filippo; Negri, Francesco; Nicodemismo; Venezia; Vergerio, Pier Paolo

Fonti

ASVe, S.U., *Processi*, b. 10

Bibliografia

Del Col 1976, Del Col 1978, Del Col 1979(a), Perini 1967, Rosello 2008

Rosmini, Antonio - *Una formazione cattolica osservante*. Antonio Rosmini-Serbati nacque a Rovereto il 24 marzo del 1797. Approfittando della biblioteca paterna, da giovane compì letture importanti di testi della religione cristiana, dei filosofi e dei letterati di tutti i tempi. Terminati privatamente gli studi ginnasiali, si iscrisse alla Facoltà di Teologia di Padova. Fu ordinato sacerdote nel 1821. Si addottorò nel 1822, con una dissertazione sulle analogie tra le profezie cristiane e i responsi delle Sibille. Durante un soggiorno a Milano, nel 1826, conobbe Alessandro Manzoni, con il quale si legò in una profonda amicizia. I suoi interessi per il pensiero politico lo portarono ad abbozzare progetti e prospettive di filosofia politica (contenuti in lavori che vanno sotto il nome di *Politica prima*). Interruppe però questi studi, convinto che occorresse approfondire le premesse ontologiche e criteriologiche del sapere filosofico e morale. Pertanto intraprese ampi studi sul pro-

blema della verità, culminati con il *Nuovo saggio sull'origine delle idee* (Roma 1829-1830), universalmente apprezzato. Lo studio sistematico della morale, della politica, e poi dell'antropologia, della psicologia, del diritto, si sviluppò lungo l'arco degli anni Trenta e Quaranta dell'Ottocento, con una vasta produzione. Per Rosmini, le motivazioni di fondo dell'impegno negli studi filosofici risiedono nella necessità di dare una solida base alla fede e al suo apostolato intellettuale. Nel 1828 fondò presso la chiesetta del Monte Calvario di Domodossola l'Istituto della Carità, le cui finalità vide subito nella ricerca in comune della perfezione cristiana e nella dedizione a tutti coloro i quali avessero avuto bisogno di assistenza educativa, morale e intellettuale. L'Istituto ebbe un certo sviluppo in Italia e in Inghilterra, ricevendo la piena approvazione pontificia, con le sue costituzioni, nel 1839. Rosmini costruì una casa e una attigua chiesetta (che intitolò al Crocifisso) sul colle sopra Stresa, sul Lago Maggiore, abitando quei luoghi a partire dal 1835.

Lo stile con cui Rosmini affrontò la vita religiosa, la combinazione stretta tra studio e ascesi, e l'impegno che il piccolo Istituto dimostrò sul terreno educativo, suscitarono ben presto gelosie e preoccupazioni. In particolare furono i gesuiti a dimostrarsi allarmati. Le polemiche su alcune dottrine del sacerdote di Rovereto, riguardanti la coscienza morale e l'idea dell'essere, iniziate nel 1839, portano il marchio gesuitico, e sono state fatte risalire all'azione del preposito generale dell'Ordine, Jan Philipp Roothaan. Un libello anonimo, stilato da un 'Eusebio Cristiano' (in realtà il predicatore gesuita Pio Melia), provocò la risposta risentita di Rosmini. Fu l'inizio di una serie di polemiche che occuparono il filosofo per quasi tutta la vita. E ciò spiega in parte le travagliate vicende delle condanne che subì da parte delle autorità ecclesiastiche, in vita e in morte. Nonostante una formazione perfettamente ortodossa e un metodo di studio che privilegiava il rispetto della verità rivelata, Rosmini si trovò al centro di polemiche roventi.

L'impegno politico del biennio 1848-1849 e le sue conseguenze

Già prima del 1848, nelle sue opere sulla filosofia della politica e sulla filosofia del diritto, Rosmini aveva espresso una visione politica e giuridica che si avvicinava alle rivendicazioni di libertà proprie dei movimenti liberali e costituzionali europei. Con Manzoni egli condivise l'aspirazione all'indipendenza d'Italia e alla sua unità politica, ritenendo che le libertà politiche e i valori del rispetto dell'individuo, nella sua proprietà e nella sua personalità civile, avessero il loro fondamento nel messaggio evangelico. Tali concezioni, che si concretarono nel movimento cattolico-liberale, e che si diffusero ampiamente grazie alla penna dei piemontesi Cesare Balbo e Vincenzo Gioberti, e ad esponenti della cultura toscana come Raffaello Lambruschini e Gino Capponi, allarmarono ancora di più i gesuiti, che ritennero Rosmini il pensatore cattolico più pericoloso per una retta visione del rapporto tra fede e politica. Le polemiche si rinfocolarono e indussero Gregorio XVI a intimare il silenzio a entrambe le parti coinvolte (1843).

Le vicende del biennio 1848-1849 videro un coinvolgimento rilevante del pensatore nelle lotte politiche e nei complicati equilibri tra gli Stati di fronte ai rivolgimenti provocati dalle rivoluzioni. A Lugano Rosmini pubblicò, anonima, un'opera da lungo tempo meditata: *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa* (1848). In quelle pagine rilevava con preoccupazione che il clero si era distaccato dal popolo cristiano nel pubblico culto per una serie di motivazioni, riconducibili in ultima analisi all'infeudazione dei beni ecclesiastici delle diocesi, i cui pastori erano divenuti in diversi casi portavoce del potere civile, ovvero di coloro che erano ignoranti di religione. La libertà che nel biennio di riforme Pio IX aveva fatto balenare ai suoi sudditi e agli italiani poteva, secondo Rosmini, essere usata anche per liberare la Chiesa dai vincoli dei poteri secolari. La nomina dei vescovi avrebbe potuto essere restituita all'iniziativa del clero e del popolo delle diocesi, anziché essere lasciata all'arbitrio del potere civile. Queste aspirazioni di libertà nella Chiesa cattolica si accordavano, secondo Rosmini, con le libertà politiche offerte dalla concessione delle costituzioni: alla descrizione di un ideale di costituzione, che accordasse Chiesa e Stato, Rosmini dedicò anche lo scritto *La costituzione secondo la giustizia sociale* (1848).

Nell'agosto 1848, inviato dal governo sardo (primo ministro Gabrio Casati, ministro senza portafogli Vincenzo Gioberti) per negoziare con Pio IX una sorta di lega tra gli Stati italiani, al fine di rintuzzare il ritorno della potenza austriaca in Italia, dopo la sconfitta di Custoza, Rosmini tentò di realizzare un più ambizioso accordo degli Stati su un assetto federale. Tra l'agosto e il settembre 1848 riuscì perfino a fare approvare dai plenipotenziari dello Stato romano, del Regno di Sardegna e del Granducato di Toscana, un progetto di Confederazione italiana, che avrebbe posto i rappresentanti dell'Italia in posizione di forza in eventuali trattative con l'Austria grazie a una mediazione internazionale. L'opposizione al progetto proprio da parte del governo piemontese che lo aveva inviato indusse Rosmini alle dimissioni dall'incarico. Ma egli si trattenne a Roma, in quanto il papa gli aveva manifestato l'intenzione di farlo cardinale nel Concistoro del mese di dicembre 1848. Questo soggiorno gli provocò una serie di gravi inconvenienti narrati nello scritto *Della Missione a Roma. Commentario*, del 1850, lasciato inedito (e ora ripubblicato secondo il testo originale in Malusa 1998). Fatto oggetto di invidie per la designazione cardinalizia, che forse preludeva a una nomina a segretario di Stato, Rosmini scontò il favore di Pio IX con una persecuzione insistente. Dopo i rivolgimenti seguiti all'assassinio di Pellegrino Rossi, con l'assalto della plebe al palazzo del Quirinale, il papa aveva nominato Rosmini primo ministro dello Stato romano (16 novembre 1848), sperando nelle sue capacità di equilibrio. Rosmini tuttavia aveva rifiutato la nomina per non cedere al movimento democratico romano, pilotato da demagoghi, e per non riconoscere autorità ai mandanti della barbara uccisione di Rossi. Questi eventi indussero Pio IX a pensare di abbandonare Roma. Rosmini ritenne che fosse suo compito seguire il pontefice, e fu partecipe della fuga a Gaeta (lasciò Roma con la propria carrozza poche ore dopo la partenza del pontefice, assieme al fratello di lui). Questo fatto non fu gradito al prosegretario di Stato, il cardinale Giacomo Antonelli, il quale, dopo la fuga, mirava a spingere il papa a ripudiare la costituzione dello Stato romano e a chiedere l'intervento delle potenze europee, Austria in testa. Egli pertanto rese molto difficile la successiva permanenza di Rosmini in Gaeta, tanto da indurlo a trasferirsi a Napoli.

Le 'Cinque piaghe' e la 'Costituzione' davanti alla Congregazione dell'Indice

Il primo processo contro Rosmini riguardò le due opere apparse nel 1848, dedicate all'assetto della Chiesa romana e alle prospettive di una sua riforma. Esso si svolse davanti alla Congregazione dell'Indice, riunita in via straordinaria a Napoli, senza che fossero state rispettate le procedure di un processo canonico previste dalla costituzione di Benedetto XIV *Sollicita ac provida*, ancora vigente. Pio IX aveva in un primo momento apprezzato le tesi delle *Cinque piaghe* e la metodologia della *Costituzione*. Poi aveva affidato questi scritti a un esame da parte di due periti di sua fiducia, padre Giacinto De Ferrari, consultore dell'Indice, e monsignor Giovanni Corboli Bussi, un diplomatico, stretto collaboratore del papa, ricevendo da entrambi risposte dubbiose, con riserve su diversi punti. Infine nell'ottobre 1848 il pontefice venne convinto che i due scritti contenevano tesi pericolose per la Chiesa. Un gruppo di prelati e di cardinali, che avevano parteggiato per i gesuiti durante le polemiche con il filosofo, fece notare che alcune affermazioni di Rosmini erano inaccettabili: per esempio, quella secondo cui, a integrazione della liturgia latina, si sarebbero dovute introdurre traduzioni in italiano delle preghiere della messa; e quella secondo cui il rimedio alla crisi del cristianesimo si sarebbe potuto trovare nelle nomine dei vescovi da restituirsi all'iniziativa del clero delle

diocesi, con il consenso del popolo. Contro l'opera furono scritti anche alcuni libri: il più critico fu quello dell'oratoriano Augustin Theiner, a cui Rosmini rispose con un'energica replica che, date le circostanze, non poté pubblicare. Fu aperta allora una procedura contro le due opere, sebbene Rosmini, avvisato genericamente delle critiche, avesse inviato al papa un documento di correzione delle sue affermazioni, concordato con Corboli Bussi. La Congregazione dell'Indice venne convocata a Napoli per sollecitazione del ligure cardinale Luigi Lambruschini, già segretario di Stato di Gregorio XVI, divenuto uno dei più strenui accusatori di Rosmini. Il cardinale Angelo Mai, trovandosi a disagio di fronte a questo processo piuttosto anomalo, si dimise da prefetto dell'Indice. Egli infatti non comprendeva l'urgenza di una convocazione della Congregazione in un luogo non idoneo; tanta fretta non gli appariva giustificata. Tuttavia era chiaro l'intento di agire rapidamente contro Rosmini delegittimandolo di fronte al papa e alla Curia romana, onde evitare che i suoi consigli potessero far ritornare il papa sulle sue decisioni anticostituzionali.

Al posto di Mai venne designato un cardinale ligure, Giacomo Brignole; e questa circostanza ha fatto dire che contro Rosmini si era coalizzato una sorta di 'partito dei genovesi' (Schwedt 2006: 185). La Congregazione designò due propri consultori che si trovavano a Napoli: monsignor Pio Bighi e monsignor Giovanni Battista Cannella. Inoltre, in via straordinaria, designò altri quattro consultori nelle persone di alcuni docenti del seminario di Napoli: Francesco Saverio Apuzzo, Francesco Celentano, Andrea Ferrigni Pisone, Raffaele Piscopo, affinché redigessero un ulteriore giudizio in un 'voto'. Poiché neppure il segretario della Congregazione era presente a Napoli (Tommaso Antonino Degola era ammalato in Roma), Brignole nominò come prosegretario monsignor Pietro Giannelli, della Nunziatura apostolica. I consultori si riunirono il 29 maggio 1849 e furono d'accordo nel condannare le due opere per le teorie politiche e antropologiche pericolose che venivano esposte, accusate di socialismo. I pochi cardinali della Congregazione presenti a Napoli (Brignole, Lambruschini, Mai, Lorenzo Girolamo Mattei, Anton Francesco Orioli, Luigi Vannicelli Casoni), riunitisi il giorno dopo, convennero che le opere andavano proibite e pensarono che sarebbe stato conveniente accomunare nella condanna Rosmini e altri due esponenti del pensiero cattolico che in un certo senso erano stati criticati per i loro atteggiamenti riformistici: Vincenzo Gioberti e Gioacchino Ventura di Raulica. Senza un'istruttoria preliminare, facendo riferimento a presunte decisioni prese in precedenza contro gli scritti di questi autori, i cardinali, il 30 maggio 1849, condannarono così oltre ai due scritti di Rosmini il *Gesuita Moderno* di Gioberti, e il *Discorso pei morti di Vienna* di Ventura di Raulica.

La condanna venne approvata da Pio IX, ma non fu subito comunicata a Rosmini. Anzi, il papa non ebbe il coraggio di parlare del provvedimento quando questi, il 9 giugno 1849, si recò a Gaeta per conferire con lui. Pio IX aveva espresso a Giannelli, prosegretario provvisorio dell'Indice, il desiderio che Rosmini si sottomettesse alle decisioni dell'Indice e che questa circostanza fosse riportata nel bando di condanna, quando fosse stato pubblicato in Roma. Ma tale sottomissione non fu chiesta dal papa a Rosmini. Questa stupefacente circostanza ha fatto sospettare a parecchi che la condanna non fosse stata pronunciata il 30 maggio 1849, ma tempo dopo. In realtà dai documenti dell'ACDF si evince che la condanna è stata pronunciata proprio il 30 maggio e che Pio IX l'ha approvata il 6 giugno. Il fatto che il papa l'abbia taciuta di fronte a Rosmini, tre giorni dopo, va spiegato con il temperamento timoroso del pontefice. Quando Rosmini apprese la notizia e poté finalmente interpretare i confusi avvertimenti che gli erano pervenuti, si lasciò andare a una sorta di requisitoria contro il comportamento del papa. Nella *Missione a Roma* leggiamo una valutazione negativa sulla persona di Pio IX. Avendo però compreso di essersi lasciato andare a giudizi troppo severi, decise di lasciare il suo circostanziato e sincero commentario nel cassetto (da cui fu tratto nel 1881, per un'edizione purgata degli aspetti scabrosi e delle invettive).

Il cardinale Antonelli, ormai pienamente padrone della situazione (che non aveva peraltro direttamente provocato), volle portare avanti la rovina di Rosmini. Indusse pertanto la polizia borbonica ad assumere contro di lui un provvedimento di espulsione da Gaeta. Il filosofo dovette abbandonare la cittadina: a nulla valsero le sue proteste e un appello al papa affinché intervenisse per far revocare il provvedimento. Recatosi in diversi luoghi prima di fermarsi ospite dell'amico cardinale Antonio Tosti ad Albano, Rosmini non fu rintracciato dai messaggeri della Congregazione dell'Indice, e solo il 15 agosto poté essere raggiunto dal frate predicatore Giovanni Domenico Boeri, che a nome del maestro del Sacro Palazzo, Domenico Buttaoni, gli comunicò la notizia della condanna e gli chiese la sottomissione, prontamente accordata dal filosofo e registrata nel decreto dell'Indice («auctor laudabiliter se subiecit»), affisso in data 30 agosto 1849 presso le più importanti chiese di Roma (in Wolf 2005: 177-178).

L'esame delle opere davanti alla Congregazione dell'Indice (1851-1853)

La condanna da parte dell'Indice fece sfumare la nomina cardinalizia (in fondo, era questo che gli avversari volevano ottenere) e interruppe bruscamente la collaborazione con il papa. Rosmini ritornò a Stresa, amareggiato, ed ebbe la sorpresa di apprendere che in quei due anni cruciali dell'impegno politico i suoi avversari avevano violato la consegna del silenzio imposta nel 1843 da Gregorio XVI e avevano ripreso ad attaccarlo in forma sempre anonima. Agli inizi dell'anno 1848 era stato pubblicato un libello dal titolo *Postille*, in cui si commentavano diverse affermazioni rosminiane tratte da sue opere in cui si rilevavano gravi errori dottrinali. Autore ne era il padre Antonio Ballerini, gesuita, docente di Teologia morale presso il Collegio Romano. Quando la Compagnia poté rientrare in Roma, dopo la crisi del biennio 1848-1849, Ballerini rincarò la dose, e iniziò a scrivere, su mandato di Roothaan, che non perdonava a Rosmini il suo liberalismo, un'opera assai vasta, i *Principii della Scuola rosminiana*. Sotto lo pseudonimo di 'Prete bolognese', il teologo gesuita sistemava e ampliava le accuse precedenti, attaccando tutta la produzione del filosofo. Il primo volume dell'opera uscì a Milano nel 1850. Nessun divieto era stato intimato alla pubblicazione, forse perché il papa riteneva i vincoli del 1843 ormai superati, anche in considerazione della condanna delle *Cinque piaghe*. La virulenza del tono dello scritto e le esagerazioni in esso contenute furono subito rilevate da molti lettori. Rosmini non poté rispondere personalmente e confutare quelle che spesso erano accuse pretestuose o fantasiose, ma si occupò di contrastare le due pubblicazioni un suo attento e intelligente seguace, il sacerdote Alessandro Pestalozza, già professore nel seminario della diocesi di Milano. Roothaan, avendo compreso che Ballerini aveva passato il segno, gli proibì di continuare. Questi però ufficiosamente continuò a scrivere: a quel punto il generale volle che fosse affiancato da altri teologi gesuiti forse più esperti in polemiche. Si prestarono per altri due volumi contro Rosmini Serafino Sordi, Isaia Carminati e Carlo Passaglia (quest'ultimo, dopo l'uscita dalla Compagnia, si sarebbe pentito del lavoro svolto). I due volumi non furono pubblicati, ma solo litografati.

Il libello *Postille* fu esaminato dalla Congregazione dell'Indice nel 1850. Fu affidato all'esame dei consultori Gavino Secchi Murro, servita, e Carlo Vercellone, barnabita, che lo ritennero offensivo dell'onore di Rosmini. Fu però deciso da parte dei cardinali di differire la condanna, in quanto avrebbe potuto essere interpretata come un attacco ai gesuiti. Il vero nodo di questo periodo di attacco a Rosmini sta tutto nel fatto che Pio IX, trovandosi in un certo senso in debito di fronte ai gesuiti per non averli adeguatamente difesi quando furono di fatto espulsi anche da Roma nella primavera del 1848 (dopo le dimostrazioni dei romani favorevoli alla guerra di indipendenza nazionale), non poteva loro negare quello

che la Compagnia riteneva un suo diritto: far conoscere la sua valutazione sulla necessità di condannare Rosmini. Dopo i consueti tentennamenti, il papa decise allora di far esaminare dalla Congregazione dell'Indice l'intera produzione del filosofo roveretano. Con un decreto finalmente energico il pontefice intimò il nuovo silenzio delle parti e pregò il segretario dell'Indice, il domenicano Angelo Vincenzo Modena, di iniziare le pratiche di esame. Per la lettura della vastissima produzione rosminiana furono designati sei consultori. L'autore stesso fu tenuto informato dei vari passaggi di quello che non venne considerato un processo, ma un esame di opere. Il papa si era deciso a seguire una linea di correttezza formale verso il filosofo, al quale fu consentito di inviare una bibliografia ragionata, al fine di facilitare il lavoro dei consultori, e di tenere in Roma un proprio procuratore, in grado di mantenere i necessari contatti con le autorità. Rosmini inviò Luigi Bertetti, che fu un perfetto ambasciatore delle sue esigenze. Il papa dimostrò di gradire questo sistema e permise a Rosmini di esaminare i 'voti' dei consultori a mano a mano che venivano prodotti (procedura del tutto anomala).

Trattandosi della lettura di migliaia di pagine e di testi difficilissimi i consultori impiegarono diverso tempo. Vennero alla fine espressi i 'voti'. Formularono una valutazione di piena ortodossia delle opere e delle dottrine in esse contenute i consultori Alessandro Asinari di San Marzano, vescovo; il padre Antonio Maria Fania da Rignano, minore osservante; monsignor Vincenzo Tizzani, canonico lateranense e vescovo; il padre Gavino Secchi Murro, servita; il padre Gerolamo Gigli, frate predicatore. Espresse invece una valutazione negativa il canonico Angelo Fazzini, che era stato inserito tra i consultori delle due Congregazioni su sollecitazione della parte più conservatrice della Curia (la sua inserzione era servita anche per esprimere un 'voto' decisivo per la condanna di Gioberti). Questi accusò Rosmini di panteismo con la sua visione dell'idea dell'Essere come punto nodale della conoscenza e dell'ontologia. Il papa decise allora di allargare il numero dei consultori: vennero incaricati di nuovi 'voti' padre Giuseppe Cajazza, agostiniano, e padre Angelo Trullet, minore conventuale. Con i 'voti' di questi due consultori, che dichiararono nella piena ortodossia tutti gli scritti di Rosmini, il numero dei favorevoli ad una restituzione dei libri del filosofo alla libera lettura dei cattolici ('dimissione') salì a sette. Sentendosi isolato, Fazzini decise di dichiarare la sua astensione quando, il 26 aprile 1854, si tenne la riunione dei consultori e venne una chiara indicazione per i cardinali di non tenere in alcun conto le accuse scatenate negli anni precedenti. Il 3 luglio 1854 la riunione dei cardinali per decidere sulle opere di Rosmini si tenne presso il Vaticano, in quanto il papa volle parteciparvi. Era un fatto inusitato, ma non contro le regole. Il pontefice formalmente era il prefetto del Sant'Uffizio e poteva prendere parte a tutte le riunioni delle Congregazioni. Pio IX si oppose così alla proposta di alcuni cardinali per una sorta di 'supplemento di indagine' che fugasse ogni sospetto di eterodossia degli scritti rosminiani, e fece notare che ben sette consultori su otto erano stati per la dimissione. Inoltre dichiarò che riteneva essere stato Rosmini sacrificato in passato alla ragion di Stato, con la condanna in tutta fretta dei suoi scritti 'riformistici', e che occorreva prendere una decisione chiara, che non ripetesse errori passati. In precedenza, su mandato del papa, il cardinale Giusto Recanati, frate cappuccino, in religione Giusto da Camerino (la persona che nel 1848 aveva preparato per il papa una relazione sul *Gesuita Moderno*), aveva interpellato Rosmini sulla sua disponibilità a compendiare la sua dottrina in una trattazione sintetica nella quale fossero confutate le accuse più correnti contro di lui. Il filosofo aveva risposto con franchezza che di trattazioni sintetiche del suo pensiero già ne esistevano, e che un ulteriore scritto avrebbe potuto esporsi nuovamente ad altre accuse. Inoltre egli non aveva compreso, nel turbinio di accuse, sovente cervellotiche, da quali specifiche contestazioni egli avrebbe dovuto difendersi con uno scritto di chiarimento. Questa lucida precisazione metteva in chiaro che le titubanze di certi cardinali non erano state motivate dalla lettura dei testi di Rosmini, ma da affermazioni di critici che erano state accettate senza verifica. Pio IX pretese una decisione di 'dimissione delle opere' nella seduta stessa del 3 luglio. Dopo la decisione la Congregazione dell'Indice, con un documento datato 15 luglio 1854, emise il suo decreto, che suonava così: «Opera omnia Antonii Rosmini esse dimittenda», e nel quale si intimava per la terza volta il silenzio alle parti contendenti. La formula tecnica del *dimittantur opera* fu però comunicata in via riservata alle due parti in causa a cui il papa aveva intimato di non disputare: Rosmini e i gesuiti (10 agosto 1854). Questa procedura di segreto impedì al grande pubblico di conoscere ufficialmente la decisione di dichiarare leggibili e studiabili le opere del filosofo: essa venne presa dallo stesso papa sempre al fine di non umiliare i gesuiti. I padri della Compagnia avevano chiesto per vie anche ingannevoli e scorrette una completa proibizione degli scritti di Rosmini, anzi una loro condanna senza appello, esponendosi al rischio di essere smentiti e smascherati. Ora venivano 'graziati' per la debolezza del pontefice.

La morte del filosofo e la ripresa degli attacchi alla sua dottrina

Dopo il riconoscimento dell'ortodossia dei suoi scritti, Rosmini attese sempre più alacremente alla cura del suo Istituto e alla stesura delle opere di revisione e completamento del suo sistema, la *Teosofia* anzitutto. L'anno dopo il tanto atteso decreto egli tuttavia moriva, forse a causa di un avvelenamento causato da questioni di eredità. Un potente intruglio, assunto a Rovereto nell'autunno 1854, gli ingenerò infatti gravi danni al fegato e all'apparato digerente. Rosmini si spense a Stresa il I luglio 1855, circondato dalla devozione e dall'amicizia dei suoi preti e di Manzoni, nel generale compianto.

La morte però non sopì gli attacchi e le avversioni. Essendosi resi conto che il pensiero di Rosmini si andava affermando con rinnovato vigore, e che presso i cattolici prendeva piede a motivo dell'istanza riformistica e liberale moderata, i gesuiti ritennero che non si potevano diminuire gli attacchi. Si pensò tuttavia di limitarli al puro terreno filosofico, in osservanza al decreto *dimittantur*. In tal modo per diversi anni un esponente dell'intransigenza che si stava rivelando di matrice neotomistica, il padre Matteo Liberatore, dalla neonata rivista «La Civiltà Cattolica» e in diversi suoi libri, attaccò Rosmini accomunando le sue posizioni a quelle di Gioberti, cioè all'ontologismo. Era anche questa una tesi pretestuosa, in quanto Rosmini aveva criticato l'intuito giobertiano, riguardante la Realtà di Dio, e non invece l'idea dell'Essere, indeterminata, anche se divina. Tuttavia l'equivoco crebbe, fino a che non sfociò in una ripresa di attacchi rilevanti aventi per oggetto questa volta punti qualificanti del sistema rosminiano: la nozione di Essere ideale, la posizione ontologica relativamente alle tre forme dell'Essere, e la concezione dell'anima umana che prendeva le sue caratteristiche di spiritualità e immortalità in conseguenza dell'intuizione dell'Essere.

Critiche filosofiche e accuse di quasi eterodossia si susseguirono fino a quando, nel 1875, il maestro del Sacro Palazzo, il frate predicatore Vincenzo Maria Gatti, non ricordò al prefetto dell'Indice, il cardinale Antonino De Luca, che tali attacchi non avevano motivo di essere se solo si rendeva noto il decreto *dimittantur*. Gatti volle allora che il decreto fosse pubblicato e che si ricordasse alle riviste che avevano preso sistematicamente a rivolgere accuse al sistema rosminiano e agli scritti di lui che un pronunciamento della Congregazione aveva dichiarato che le opere potevano liberamente circolare tra i cattolici, non essendosi riscontrato nulla di eterodosso. Fu intimato così alla «Civiltà Cattolica», all'«Osservatore romano» e al giornale lombardo «Osservatore cattolico», diretto da un antirosminiano viscerale, don Davide Albertario, di rinunciare agli attacchi e di compiere una rettifica. Negli ambienti intransigenti la posizione del maestro del Sacro Palazzo non piacque e furono avanzate da alcuni cardinali dell'Indice richieste di chiarimenti sul decreto reso noto così tardi. Questa ripresa di in-

teresse per la sentenza di venti anni prima celava un disegno dei gesuiti e degli intransigenti: quello di convincere l'anziano Pio IX a una 'revisione' del decreto di dimissione. Una motivazione per tale ripresa si poteva avanzare: la comparsa dei volumi dell'opera postuma *Teosofia*, cui Rosmini aveva atteso con tanta cura negli ultimi anni della vita, e che, pur incompleta, i seguaci di Rosmini avevano pensato di pubblicare (tra il 1859 ed il 1874), forse nel convincimento che avrebbe potuto chiarire punti nodali del suo pensiero. In effetti l'opera, pur nella sua incompletezza, mostra la genialità del suo autore e permette di comprendere parecchie posizioni. Tuttavia approfondisce questioni di natura ontologica che possono essere interpretate in un senso eterodosso o ambiguo. Appoggiandosi dunque sulle dottrine espresse nella *Teosofia*, e ormai pubblicate, i detrattori affermarono che il decreto dell'Indice andava rivisto. Il papa tergiversò, ma pare che autorizzasse l'Indice a ridiscutere il significato proprio del termine *dimittantur*. Tuttavia morì poco dopo e le decisioni passarono al suo successore.

Dalla revisione del 'dimittantur' al decreto 'Post obitum'

Il nuovo pontefice Leone XIII era notoriamente seguace del tomismo e aveva in più occasioni invocato la condanna dell'ontologismo (per esempio durante il Concilio Vaticano I). Il 4 agosto 1879 emanò anche l'enciclica *Aeterni Patris* sulla filosofia cristiana, in cui, valutando il pensiero dell'Aquinate come fondamento per un'introduzione sicura allo studio dei dogmi della fede cristiana, esortava i cattolici e i professori dei seminari e delle università pontificie a seguire le dottrine di Tommaso. La novità dell'enciclica era che il papa considerava lecito per i cristiani seguire una sola linea filosofica, quella tomista, citando l'autorità di papi e Concili che aveva esaltato la purezza della dottrina del Dottore Angelico. Confondendo il consenso che universalmente tra i cattolici si era creato sulla figura e l'esempio di Tommaso teologo con un ipotetico consenso sulle dottrine filosofiche (consenso che era stato molto meno universale nei secoli), il papa esortava a ricostruire la filosofia di Tommaso e a seguirla nei testi delle *Summae* e delle *quaestiones*. Leone XIII così non considerava l'apporto fondamentale alla creazione di un pensiero filosofico cristiano che era venuto da altri grandi dottori della Chiesa medievale, nonché addirittura da padri della Chiesa come Agostino.

In tale contesto parecchi si chiesero quale destino avrebbero avuto nelle scuole cattoliche le opere e gli insegnamenti di Rosmini. Ricevendo alcuni membri dell'Istituto della Carità, Leone XIII li aveva tranquillizzati, spiegando che le espressioni contenute nell'enciclica intorno ai pensatori che avevano cercato novità trascurando la fonte sicura del filosofare in Tommaso non andavano riferite al loro fondatore. In verità, ricevendo il gesuita Giovanni Maria Cornoldi, che era divenuto un po' il *factotum* nell'attività di restaurazione del pensiero di Tommaso in Roma, il papa aveva parlato con preoccupazione dell'importanza che aveva assunto il sistema di Rosmini, e aveva esortato a ridimensionarlo. Il problema da risolvere era il 'macigno' del decreto *dimittantur*, che, essendo stato reso noto, impediva che si potesse attaccare il filosofo nel nome della sua eterodossia. La revisione del decreto doveva essere al più presto decisa. L'argomento di Cornoldi e di Liberatore era stato ormai fatto circolare: le tesi contenute nella *Teosofia* avevano dimostrato uno sbandamento speculativo che poi andava riferito all'intera produzione di Rosmini. Era dunque lecito attaccare anche teologicamente quanto sostenuto nella *Teosofia*, che non era un'opera esaminata e dimessa dall'Indice.

La Congregazione si riunì per discutere sul valore del decreto; e prevalse di stretta misura la tesi di chi ne voleva la revisione. Due pronunciamenti quasi clandestini dell'Indice 'liquidarono' così l'operato di ventisei anni prima (ACDF, *Index*, II. c. 5; XXXI, 11). Il primo, del 21 giugno 1880, chiarì che le opere dimesse dalla Congregazione semplicemente non erano proibite («opus quod dimittitur non prohiberi»), e che su di esse non era stata pronunciata alcuna dichiarazione di ortodossia assoluta; il giudizio pronunziato con il *dimittantur* era quindi riformabile. Il secondo arrivò il 5 dicembre 1881, direttamente dalla Congregazione dei cardinali, senza che fosse stato richiesto alcun parere ai consultori, attraverso la procedura tortuosa della risposta a due quesiti: anche le opere dimesse, si affermava, potevano subire condanne, ove si fossero trovati motivi validi, a seguito di nuovi esami su di esse. Alla richiesta: «utrum libri ad Sacram Indicis Congregationem delati et ab Eadem dimissi seu non prohibiti, censeri debeant immunes ab omni errore contra fidem et mores» («se i libri denunciati alla Sacra Congregazione dell'Indice e da essa dimessi o non proibiti, debbano essere ritenuti immuni da ogni errore contro la fede e la morale»), la Congregazione aveva risposto «negative», accogliendo così la tesi di chi riteneva in ogni caso 'riscrivibili' le sentenze di assoluzione. Alla richiesta successiva, generata dalla risposta precedente («Utrum libri dimissi seu non prohibiti a Sacra Indicis Congregatione possint tum philosophice tum theologice circa temeritatis notam impugnari»: «se i libri dimessi e non proibiti dalla Sacra Congregazione dell'Indice possano essere impugnati sul piano filosofico o teologico riguardo alla nota di temeriarietà») la Congregazione aveva risposto «affirmative», dando il via libera alle iniziative di attacco ufficiale alle dottrine rosminiane. In quegli stessi giorni veniva pubblicato un libro di Cornoldi in cui si sosteneva la valenza ontologistica e panteistica del sistema rosminiano. Se i cardinali dell'Indice proclamavano la condannabilità di un *corpus* di opere dimesso, evidentemente era lecito che qualcuno proclamasse in una pubblicazione che Rosmini compendiava in sé due gravissimi errori dottrinali (ontologismo e panteismo), tali da far considerare la sua filosofia come eretica ed erronea.

La strategia degli avversari di Rosmini fu allora quella di una denuncia delle dottrine rosminiane presso la Congregazione del Sant'Uffizio. Su mandato del papa e su consiglio del confratello padre Liberatore, Cornoldi prese contatti con il padre Leone Sallua, frate predicatore, commissario del Sant'Uffizio. Si approntò allora una lista di cinque proposizioni in cui si compendiavano le dottrine rosminiane che si consideravano più a rischio di condanna per eresia: la dottrina dell'intuito dell'essere in universale, considerata vicina all'ontologismo; e la dottrina dell'Essere virtuale, radice della dottrina dell'Essere, in quanto la creazione vi appare come una sorta di applicazione della dottrina dell'astrazione, considerata panteistica; e infine la dottrina circa l'origine dell'anima umana, prodotta dai genitori, e poi resa spirituale e immortale per l'intuito abituale dell'Essere ideale, alla nascita e durante lo sviluppo. Tale elenco fu presentato il I gennaio 1883 al Sant'Uffizio dal cardinale Domenico Agostini, patriarca di Venezia, su preghiera e indicazione di Cornoldi (filosofo che gli era particolarmente caro e del quale aveva tradotto in latino il manuale di filosofia scolastica). Esso fu fatto esaminare dal 'qualificatore' della Congregazione, il frate predicatore catalano Paolo Carbò i Roca, che giudicò che quelle dottrine erano attribuibili a Rosmini e che erano da condannare. La Congregazione dei cardinali chiese allora ad Agostini da quali scritti di Rosmini avesse estrapolato quelle dottrine, poiché occorreva pronunciare la condanna di precise proposizioni dell'autore. Il 2 ottobre 1883 Agostini indicò uno scritto di Cornoldi in cui si trovavano esposte le tesi più pericolose del filosofo defunto: *Rosmini rispetto all'insegnamento* del 1882 (che era apparso anonimo). Quel lavoro infatti era stato scritto come 'catalogo' delle posizioni di Rosmini più lontane dalla sintesi di san Tommaso. Così la Congregazione venne informata delle opere che dovevano essere tenute presenti per valutare l'ortodossia o meno del sistema di Rosmini.

Il Sant'Uffizio non si occupò più della questione Rosmini fino all'aprile 1884. In quella data fu deciso di far leggere tutti gli scritti del filosofo che presentassero problemi di comprensione e di interpretazione ortodossa a due consultori. A loro inoltre fu affidato il compito di indicare le proposizioni che indicassero dottrine pericolose. I due studiosi erano Giuseppe Granniello, padre barnabita, e Giacinto Frati, domenicano. Su segnalazione di Cornoldi, il

papa indicò anche un terzo consultore, forse più preparato nella dottrina rosminiana, ma certo più esperto come tomista: il gesuita Massimiliano Anselmi, che era stato collega di Cornoldi, quando questi aveva insegnato nello Scolasticato della Provincia Veneta della Compagnia di Gesù. I tre religiosi vennero incaricati di esaminare le opere postume di Rosmini, e segnatamente la *Teosofia* e *l'Antropologia soprannaturale*. Nei verbali, stranamente, si trova menzionato pure il religioso lazzarista Giuseppe Buroni, teologo che insegnava a Torino, autore di vari scritti ispirati all'ontologia di Rosmini, e attaccato da Cornoldi. Con ogni probabilità, conoscendo la buona preparazione di questo studioso intorno alla *Teosofia*, si riteneva che egli l'avesse fedelmente esposta nei suoi scritti. Buroni, inoltre, si era espresso con accenti molto critici sulla revisione del *dimittantur*. Egli risultava il difensore più accanito e preparato dell'ortodossia di Rosmini, e il divulgatore più attento delle sue dottrine teosofiche. Nessuno dei tre consultori tuttavia portò a termine il lavoro, che si era presentato improbo. Anselmi rinunciò per motivi di salute, mentre della rinuncia degli altri due non si è trovato alcun riscontro negli atti del Sant'Uffizio.

A questo punto la Congregazione ricorse a due nuovi consultori: Francesco Satolli, persona di fiducia del papa, già professore di Filosofia nel seminario di Perugia che insegnava allora al Pontificio Seminario Romano; e il teologo gesuita Camillo Mazzella, che insegnava all'Università Gregoriana. I due giurarono quali consultori il 18 novembre 1885: soltanto loro avrebbero potuto provvedere a estrapolare delle proposizioni che rispecchiassero soprattutto i tre errori sopra indicati dal documento di Agostini, e che erano un po' il cavallo di battaglia dei gesuiti. Dopo circa un anno Satolli e Mazzella produssero i loro 'voti', basati su un elenco di proposizioni. Satolli le distinse e ne propose 61. Non è noto invece chi dei due compì la selezione, e raggruppò le proposizioni estratte dalla *Teosofia* e da altre opere in nove paragrafi, dedicati a temi specificamente filosofici o teologici come l'Essere e l'identità universale (I); la Trinità (II); l'esemplarità origine e natura delle cose create (III); l'univocità dell'essere a Dio e alle creature (IV); l'origine e natura dell'anima umana (V); la libertà umana e la moralità (VI); l'Incarnazione, la Grazia e i Sacramenti (VII); il peccato originale (VIII) e la giustificazione (IX). Per l'elenco furono scelte proposizioni estratte da opere già 'dimesse' (il *Rinnovamento*, la *Psicologia*, l'*Antropologia in servizio della scienza morale*, la *Teodicea*, il *Trattato della coscienza morale*) e da due opere postume: la *Teosofia*, *L'introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata*.

Il voto di Mazzella fu stampato ad uso interno della Congregazione nel mese di ottobre e quello di Satolli in novembre. La data della consegna del 'voto' da parte del gesuita al segretario della Congregazione, il cardinale Raffaele Monaco La Valletta, è «17 settembre 1886». La datazione 'interna' di esso è tuttavia di qualche mese anteriore. Alla fine del 'voto' infatti Mazzella pose la data «Roma, 15 Maggio, 1886». Tale discrepanza si comprende per il fatto che fu creato cardinale il 7 giugno 1886. Il 'voto' figura allora consegnato da Mazzella prima che lasciasse la carica di consultore per assumere quella più ben importante di cardinale, per giunta membro della stessa Congregazione del Sant'Uffizio. In realtà il 'voto' fu completato e stampato in ottobre e configura una continuità tra il Mazzella consultore e il Mazzella cardinale. La discussione dei due voti avvenne nel corso di una riunione del 3 agosto 1887 (*Feria IV*). I cardinali avevano avuto il tempo di leggere i due corposi documenti, i quali erano concordi nel proporre la condanna esemplare delle dottrine compendiate nelle 61 proposizioni. I fraintendimenti, voluti o inconsapevoli, delle dottrine rosminiane, che si trovano nei due 'voti', ci aiutano a capire perché Rosmini fu condannato. Nessuno dei due consultori fu in grado di comprendere il significato della 'riforma' rosminiana della filosofia, riportandola anche al contesto della ripresa della filosofia cristiana nell'età della Restaurazione. Satolli e Mazzella credevano che i mutamenti introdotti dal filosofo di Rovereto nel pensiero cristiano, al fine di evitare l'ipoteca tradizionalistica e un certo naturalismo neo-aristotelico, mantenendo nel contempo vivo il primato della spiritualità contro il sensismo e il materialismo, consistessero nell'abbandono della dottrina ortodossa della creazione. I due consultori videro nelle sue opere, edite e postume, senza distinzione, una presenza delle dottrine dei panteisti tedeschi, e in genere dei pensatori moderni eterodossi. Il modo inusitato di procedere del pensatore, dal *Nuovo Saggio* alla *Psicologia* all'*Antropologia*, fino a giungere alla *Teosofia*, li aveva sconcertati: ignorando i procedimenti e le stesse dottrine dei filosofi in questione, temevano che le argomentazioni rosminiane imitassero il metodo di Hegel e degli idealisti in genere. Erano inoltre talmente animati da spirito di pregiudizio che non si rendevano conto di un dato storico inconfutabile, cioè che il pensiero cristiano nell'età moderna non poteva non discutere delle novità del razionalismo, del cartesianesimo, dell'idealismo, dello stesso empirismo, al fine, anche apologetico, di combattere il razionalismo con le sue stesse armi. Nei secoli XVII-XVIII la prevalenza di dottrine diverse da quelle del realismo tomista in vari tempi e luoghi aveva visto questa comune reazione da parte dei pensatori cristiani: tanto empirismo quanto razionalismo potevano offrire argomenti per la vera dottrina, così come aristotelismo e platonismo, e perfino scetticismo, avevano offerto ai padri della Chiesa argomenti, strumenti e terminologie per sistemare il patrimonio della Rivelazione e per difendere le sacre dottrine dagli attacchi dei difensori del politeismo 'pagano'. Il ritorno operato nell'Ottocento alle dottrine di san Tommaso non aveva annullato il corso storico del pensiero moderno, in cui il pensiero cristiano e il pensiero eterodosso si erano mescolati e contrastati variamente. Ai due consultori sembrava che Rosmini invece si fosse smarrito negli autori moderni e nelle dottrine dei filosofi tedeschi, quando invece aveva cercato in tutti i modi di combattere proprio il loro immanentismo.

I cardinali decisero di suddividere le proposizioni da condannare in teologiche e filosofiche, le ultime suddivise a loro volta tra proposizioni di natura ontologistica, proposizioni di natura panteistica e proposizioni riguardanti l'anima umana, secondo le accuse di Cornoldi e Liberatore. Mazzella fu incaricato della riduzione. Attraverso diverse modifiche, integrazioni, correzioni e accorpamenti si passò quindi da 61 a 40. Le proposizioni furono poi tradotte in latino, anche se il testo italiano fu conservato a fronte, con dei ritocchi che eliminarono, arbitrariamente, parte delle frasi. Questo lavoro fu accompagnato dalla preparazione del testo del decreto, che fu concentrato in poche frasi, sulla cui natura vi fu un'accurata ricerca. Il decreto ebbe una prima stesura il 3 agosto 1887 e fu approvato da Leone XIII, che seguiva da vicino l'avanzamento dei lavori grazie a frequenti colloqui sia con il segretario, cardinale Monaco La Valletta, che con l'assessore della Congregazione, monsignor Giuseppe D'Annibale. I testi (il decreto, la lettera accompagnatoria e le proposizioni) furono poi sottoposti a un'ulteriore revisione, di cui resta traccia nella riunione del Sant'Uffizio del 16 novembre 1887. Si giunse allora alla riunione del 7 dicembre, e si discussero alcuni particolari, decidendo di condannare allo stesso modo tutte le proposizioni, anche quelle di natura ontologica. Il 14 dicembre fu la data ultima: si arrivò a quel punto alla stesura definitiva tanto del decreto e della lettera quanto delle 40 proposizioni. Quando il decreto fu approvato dal papa si decise tuttavia di differirne la pubblicazione, visto che le polemiche tra rosminiani e tomisti erano diventate acutissime. Esso fu reso noto ai vescovi, e poi pubblicato sui giornali ufficiali e ufficiosi della Santa Sede, solo il 7 marzo 1888, giorno allora dedicato alla festa liturgica di san Tommaso. L'adesione di tutti i vescovi e di tutti gli Istituti religiosi al documento fu abbastanza rapida e, se non convinta, almeno responsabile. Per molti cattolici la condanna, accettata per ubbidienza, sembrò tuttavia un atto arbitrario e doloroso, che equivocava lo stesso spirito della *Aeterni Patris*, privilegiando una stretta conformità. Risultava chiaro che l'accusa di compromesso con il pensiero moderno, rivolta a Rosmini, misconosceva il lavoro che questi aveva compiuto per rivendicare proprio di fronte

ai grandi sistemi moderni la perennità di quelli ispirati alla fede cristiana, e per rivedere l'intera esperienza moderna alla luce di rinnovate interpretazioni di Tommaso e di tutta la Scolastica.

Per una valutazione del decreto 'Post obitum'

Il decreto ha pesato a lungo sulla diffusione del pensiero di Rosmini e sulla stessa limpidezza delle procedure inquisitoriali nella Chiesa. Un cambio di rotta da parte delle autorità romane si ebbe solo dopo il Concilio Vaticano II, con la fine dell'egemonia del tomismo intransigente in ambito filosofico. Il rispetto del decreto fu tuttavia mantenuto formalmente, perché si iniziò a comprendere che aveva avuto una natura contingente. Certo, vi furono molti, specie tra i tomisti, che come eredi dell'intransigentismo di fine Ottocento, ne difesero ancora la portata dottrinale (per esempio il padre Cornelio Fabro). La situazione che si delineò fu quindi una sorta di disputa 'sotterranea' circa il valore che poteva avere un simile decreto. Il senso dottrinale del documento fu sostenuto da coloro i quali avevano condannato Rosmini e da quanti continuavano a considerare come erronea la difformità del sistema rosminiano rispetto alle dottrine tomistiche. Alla tesi circa il valore disciplinare inclinarono invece gli esperti e gli esponenti della Chiesa di fine Novecento. A fornire ulteriori elementi di giudizio è sopravvenuta un'enciclica di Giovanni Paolo II, la *Fides et Ratio*, che ha inteso il senso dell'enciclica leoniana *Aeterni Patris* come un atto di coraggio e di fiducia nella filosofia, e che ha collegato quel documento alla grande tradizione del pensiero cristiano. In tal modo il nuovo documento sulla filosofia ha posto l'enciclica del 1879 in una luce storicamente comprensibile, come un documento che nulla prescriveva e vietava, mentre si rivalutavano pienamente le espressioni libere del pensiero cristiano nel rispetto della tradizione (Rosmini era posto nel solco di essa). L'esito dell'enciclica di Giovannni Paolo II è stata la *Nota* della Congregazione per la Dottrina della Fede del I luglio 2001. La disputa sotterranea circa il valore dogmatico o disciplinare del decreto fortemente voluto da Leone XIII viene così a concludersi, e il pendolo si è fermato dalle parti di coloro i quali hanno limitato il valore del provvedimento *Post obitum* alla 'cautela', per non turbare l'operazione 'ritorno a san Tommaso' cui Leone XIII credeva tanto.

La pubblicazione integrale degli atti che portarono al decreto *Post obitum* sopraggiungerà in un momento in cui la condanna sembrerà un brutto ricordo. Tuttavia la fretta di archiviare il caso non deve attenuare il desiderio di riconoscere le responsabilità pesanti della Chiesa di Roma nei confronti di Rosmini. Occorre dissipare tutti i dubbi verso chi provocò la condanna e chi la accettò o la criticò. L'esame dei documenti che testimoniano dell'accanimento esercitato sui testi di Rosmini onde trarne proposizioni da far passare per erronee dovrebbe risultare utile per un riconoscimento di ortodossia, non più scalfibile da possibili letture errate, per l'intero sistema del filosofo e per le sue dottrine anche più impervie.

(L. Malusa)

Vedi anche

Antonelli, Giacomo; Congregazione dell'Indice; Costituzionalismo; Gesuiti, Italia; Gioberti, Vincenzo; Pio IX, papa; Ventura di Raulica, Gioacchino

Fonti

ACDF, *Index*, II.a.116-117; II.c.5; XXXI 11
ACDF, *S. O.*, *Decreta*
ACDF, *S. O.*, *Dubia varia*
ACDF, *S. O.*, *St. St.*, L 1-a

Bibliografia

Bergamaschi 1967-1999, Bergamaschi 1970-1999, Malusa 1998, Malusa 1999, Malusa-De Lucia-Guglielmi 2008, [Pagani]-Rossi 1959, Schwedt 2006, Wolf 2005

Rossi, Caterina - Caterina Rossi nacque attorno al 1595 a Poschiavo, il principale centro urbano della Valtellina Nord-orientale, una regione mista sotto il profilo religioso e soggetta dal punto di vista ecclesiastico al vescovo di Como. Serva domestica e forse terziaria francescana, si sposò due volte sopravvivendo a ambedue mariti; secondo la sua testimonianza, nessuno dei matrimoni fu mai consumato. Prima di trasferirsi sul territorio veneziano, era stata processata a Poschiavo da una corte secolare per stregoneria e dal Sant'Uffizio di Como che l'aveva condannata come leggermente sospetta di finzione di santità. Le uniche testimonianze rimaste delle sue attività sono un breve riassunto dei procedimenti condotti contro di lei negli anni 1642-1643 dall'Inquisizione di Brescia con la stessa accusa, e la sentenza di quel tribunale (riassunto in ASVe, S.U., b. 98; versione estesa con sentenza in BAB, ms. B.1888, ff. 116*r*-130*v*).

La Rossi rivendicò numerose pretese prove di santità: di essere visitata durante le sue visioni dalla Trinità, dalla Vergine Maria, da angeli e santi che l'aiutavano a pregare; di avere vissuto per dodici anni di sola comunione; e che quando un prete in Valcamonica aveva rifiutato di darle la comunione l'ostia consacrata era volata miracolosamente nella sua bocca. Trovatasi di fronte ai testimoni che contestavano le sue asserzioni, rifiutò di ritrattare e si avvalse della facoltà di predisporre una difesa. L'ostinazione della Rossi, unita alla sua nascita in una zona famosa per la presenza del protestantesimo (sua sorella era luterana) e al suo precedente processo per stregoneria, portò l'inquisitore di Brescia, Clemente Ricetti da Iseo, a sospettare un coinvolgimento diabolico. La scoperta sulla sua coscia sinistra di un'iscrizione color carne misteriosamente apparsa («I.V.M.L.») sembrò inizialmente confermare tale ipotesi. Anche se la donna negò sotto tortura di avere stretto un patto col diavolo, le sue parole e i suoi gesti strani indicavano che era posseduta. Di conseguenza, l'inquisitore chiamò diversi esorcisti. Visto che le procedure normali di scongiuro sembravano confermare che la donna fosse sotto l'influenza diabolica, essi fecero degli appositi test comparativi per verificare le conclusioni ipotizzate. Toccata con una borsa contenente reliquie non ebbe alcuna reazione; toccata con un orologio e poi con un pezzo di piastrella, si contorse e gridò. Allora gli esorcisti ricorsero a una prova basata sulle parole. Le letture dal *Rituale Romanum* la lasciarono in silenzio; l'ascolto di un passaggio della *Repubblica* di Platone la fece abbaiare come un cane. Dopo il fallimento di ambedue i test, la Rossi fu nuovamente sottoposta alla tortura. Vinta dal dolore ammise che per conquistare la fama di santa viva si era inventata tutte le storie sui favori speciali a lei conferiti dalle potenze divine, e confessò che il suo comportamento durante il processo era stata una messa in scena architettata per fuorviare i membri del tribunale. Giudicata fortemente sospetta di eresia, fu condannata a dieci anni di prigione. Nessuna testimonianza dimostra quanto tempo abbia passato in carcere e se sopravvisse al periodo di detenzione.

(A.J. Schutte)

Vedi anche

Esorcismo; Finzione di santità; Poschiavo; Possessione demoniaca; Valtellina

Bibliografia

Berti 1987-1988, Schutte 1996, Schutte 2001, Zarri 1991

Rousseau, Jean-Jacques - Nato a Ginevra il 28 giugno 1712 da una famiglia di ugonotti francesi emigrati, convertitosi al cattolicesimo verso il 1728 e in seguito tornato al calvinismo (1754), dopo la formazione culturale da autodidatta, dagli anni Quaranta del Settecento frequentò i salotti letterari parigini entrando così in contatto con i principali esponenti dell'Illuminismo. Collaborò all'*Encyclopédie*, pubblicata da Denis Diderot e Jean Baptiste Le Rond d'Alembert a partire dal 1751, giungendo poi, nel 1758-

1759, a una rottura con il *parti philosophique*, rispetto al quale si distingueva tra l'altro per la presa di posizione contro la proprietà privata, l'avversione al progresso tecnico-scientifico e il generale pessimismo riguardo alle sorti della società umana. Filosofo e scrittore, fu autore di innumerevoli testi, dal *Discours sur les sciences et les arts* (1750) sino alle *Confessions* (edite postume). Delimitando l'analisi alla produzione inserita all'Indice dei libri proibiti dalla Chiesa romana, dopo il romanzo epistolare *Julie ou la nouvelle Héloïse* (1761), dedicato al problema morale e sociale della fedeltà matrimoniale, nel 1762 pubblicò l'opera pedagogica *Émile*, volta a delineare una teoria educativa basata sul rispetto della personalità del fanciullo e sull'assenza di ogni tipo di condizionamento sociale. Allo stesso anno risale il trattato *Du contrat social*, in cui esponeva la sua dottrina politica, elaborata contro il diritto divino dei re e fondata sui principi di democrazia, volontà generale e patto sociale, e proponeva l'idea di una «religione civile» che, pur salvaguardando la creazione divina e l'immortalità dell'anima, rifiutava la rivelazione e il peccato originale.

L'*Émile*, uscito alla fine del maggio 1762, fu subito condannato al rogo (9 giugno) per empietà dal Parlamento parigino – che ordinò anche l'arresto dell'autore –, quindi censurato dall'arcivescovo di Parigi, Christophe de Beaumont. Entrambi i libri furono inoltre consegnati alle fiamme dal *Petit Conseil* di Ginevra. Fuggito da Parigi, Rousseau pubblicò la *Lettre à Christophe de Beaumont* (1763) in difesa dell'*Émile* e le *Lettres écrites de la montagne* (1764) in risposta alle *Lettres écrites de la campagne* scritte contro il *Contrat social* da Jean Robert Tronchin, procuratore generale della repubblica di Ginevra.

La condanna romana di una parte della produzione rousseauiana, tra il 1762 e il 1806, benché senza la solennità usata verso altri testi (l'*Encyclopédie* e *De l'esprit* di Claude-Adrien Helvétius, ad esempio), si inseriva nel quadro della lotta avviata dalla Chiesa contro il movimento dell'Illuminismo, con cui pure Rousseau mantenne rapporti contraddittori. L'*Émile*, peraltro subito oggetto di numerose confutazioni in Italia e in Europa – a partire dalle *Réflexions sur la théorie, et la pratique de l'éducation contre les principes de Mr. Rousseau* pubblicate a Torino nello stesso 1762 dal padre barnabita Giacinto Sigismondo Gerdil –, fu messo all'Indice con decreto del Sant'Uffizio il 9 settembre 1762. La censura, la cui documentazione è stata pubblicata da Nicola Borchi (ma scambiando una lettera di denunzia giunta dalla Francia per il parere di un censore), va segnalata per la rapidità con cui fu decisa, a soli tre mesi dall'uscita del libro. Come si ricava appunto da una lettera anonima e non datata, inviata da Parigi, l'*Émile* era infatti stato prontamente denunziato al Sant'Uffizio (si può ipotizzare dall'allora nunzio pontificio a Parigi, Pietro Pamphili). In tale lettera, il mittente, segnalando altri testi pericolosi editi in Francia, ricordava le precedenti pubblicazioni di Rousseau, in particolare il *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (1755) e *La nouvelle Héloïse*, «ne' quali – annotava – spicca un odio ostinatissimo contro la religione cattolica». Egli comunicava che l'*Émile*, uscito a Parigi presso Jean Néaulme, ma con la falsa indicazione di La Haye, era stato mandato al rogo dal Parlamento; riassumeva quindi i contenuti dell'*arrêt* parlamentare, di cui allegava una copia in francese e una traduzione italiana, sottolineando che l'obiettivo principale del libro era la difesa del «perfido sistema» della religione naturale e che, nell'opera, accanto al tentativo di distruggere «il rispetto e l'amore dei popoli verso i sovrani» abbondavano «dettagli indecenti che offendono la decenza e il pudore». A esprimere il parere di censura, scritto in latino, fu Francesco Antonio Mariani, qualificatore del Sant'Uffizio dal luglio 1748. Riprendendo parzialmente i termini dell'*arrêt* parigino, Mariani analizzò la teoria pedagogica e nel contempo i risvolti morali e politici dell'*Émile*. Il sistema educativo rousseauiano, per nulla propenso – rifletteva – a correggere i vizi umani in assenza di divieti e punizioni, aveva quale esito una «perniciosissimam libertatem», capace di condurre a una sfrenata licenza in fatto di costumi. Rousseau contrapponeva la ragione umana all'autorità divina, giungendo così non soltanto a «infirmare» (ossia indebolire), ma addirittura a «convellere» (cioè abbattere) le Sacre Scritture, i miracoli e la rivelazione. Divulgando la religione naturale, l'*Émile* era perciò una vera «peste» per la repubblica cristiana, fonte di corruzione morale e di sconvolgimenti sociali: da collocare insomma non solo tra i libri «eretici», ma anche tra quelli «empi», che insegnano «perversità» e «dottrine contrarie alla fede».

Al 1766, mentre la Chiesa proscriveva con determinazione la produzione *philosophique*, risale la messa all'Indice sia del *Contrat social*, nell'edizione pubblicata ad Amsterdam, presso Marc-Michel Rey, nel 1762, sia della *Lettre à Christophe de Beaumont archevêque de Paris* (Amsterdam, aux dépense de la compagnie [ma Marc-Michel Rey], 1763). I due testi furono vietati con lo stesso decreto dell'Indice del 16 giugno 1766, pubblicato il 18 giugno 1766, che condannava tra l'altro l'*Anti-contrat social* (La Haye, Frédéric Staatman, 1765) di Paul-Louis de Bauclair, una confutazione del trattato di Rousseau, considerata comunque un potenziale veicolo di diffusione delle teorie rousseauiane. A scrivere un unico e breve parere di condanna su entrambe le opere di Rousseau fu il milanese Ambrogio Maria Erba, frate minore osservante e allora consultore dell'Indice. Costui, ponendo sullo stesso piano i due lavori, vi individuò proposizioni «sediziose, scismatiche, contrarie al diritto naturale e ai principi della rivelazione, ingiuriose verso i padri della Chiesa, i sommi pontefici, i re, gli Stati». Dopo avere elencato i passi «degni di anatema», definì entrambe le opere senz'altro una «peste» per l'umanità. Quanto al *Contrat*, si trattava in generale di un lavoro «empio» e «scellerato» che, attraverso la negazione dell'origine divina del potere, distruggeva l'autorità monarchica: Rousseau, agli occhi di Erba, approvava infatti pienamente «seditiones, ac populorum tumultus contra reges» («le sedizioni e i tumulti popolari contro i sovrani»). Più in dettaglio, il libro I, dedicato al passaggio dallo stato di natura allo società civile attraverso il contratto sociale, a partire dal celebre esordio («l'uomo è nato libero, e ovunque è in catene») appariva al censore pieno di passi ingiuriosi verso il potere monarchico e le Scritture. La riflessione sulla famiglia, nel capitolo II, gli sembrava poi contraria alla legge naturale e sediziosa giacché capace di distruggere il rispetto dei figli nei confronti dei padri e di eliminare in tal modo ogni tipo di legame gerarchico. Se non mancava la segnalazione degli elogi proibiti di Calvino e di Machiavelli, al centro dell'attenzione era inoltre il capitolo VIII del libro IV, relativo alla «religione civile» e interpretato dal censore come una palese difesa del «tolerantismus», nonché come un attacco diretto alla religione rivelata e al cristianesimo, accusato da Rousseau di essere stato storicamente fonte di instabilità sociale. Riguardo alla *Lettre à Christophe Beaumont*, Erba censurava la negazione del peccato originale e della necessità del battesimo, l'irrisione della transustanziazione e l'attacco al celibato ecclesiastico, suggerendo inoltre che Rousseau non soltanto sostenesse la religione naturale, ma addirittura mettesse in dubbio la stessa creazione divina.

Le *Lettres écrites de la montagne* (Amsterdam, Marc-Michel Rey 1764) furono inserite all'Indice con il decreto del Sant'Uffizio il 29 luglio 1767. Come si evince dai *Diari* della Congregazione, secondo le regole dell'Indice questa opera avrebbe dovuto essere automaticamente proibita in quanto scritta da un eretico, ma fu formalmente condannata *nominatim* in seguito al parere espresso dal commissario dell'Inquisizione, il frate domenicano Stefano Maccarinelli, nella riunione del 23 luglio (il testo della censura non è stato finora rintracciato). Quindi, dopo la morte di Rousseau, avvenuta il 2 luglio 1778 (Ermenonville, Oise), fu censurato il romanzo *La nouvelle Héloïse*, condannato dalla Congregazione dell'Indice il 9 dicembre 1806 sulla base dell'edizione uscita a Parigi, presso Les libraires associés, nel 1793 (anche questo parere risulta al momento irreperibile).

Dal punto di vista politico, l'autore che in sede storiografica è sembrato il fondatore della democrazia o, all'opposto, del totali-

tarismo, alla Chiesa romana pareva dunque, in quanto negatore dell'origine divina del potere, un sovvertitore dell'ordine politico stabilito da Dio, favorevole a rivendicare il diritto alla ribellione. Sul piano religioso, la sua concezione di una religione naturale, senza Chiesa e senza dogmi, seppure polemica verso gli esiti materialistici di una corrente dell'Illuminismo, appariva sovvertitrice di ogni religione e veniva considerata come empietà in quanto fondata sull'idea della tolleranza religiosa.

(P. Delpiano)

Vedi anche
Deismo; Enciclopedia; Illuminismo; Indici dei libri proibiti, Roma; Tolleranza, dibattito sulla

Fonti
ACDF, *S. O.*, *Decreta* 1767, 23 luglio 1767, con rinvio del decreto al 29 luglio 1767, pp. 160-161*v*
ACDF, *S. O.*, *CL* 1762-1764, f. 5 (censura dell'Émile)
ACDF, *Index*, *Diarii* XVIII (1764-1807), 29 luglio 1767, p. 38 (censura delle *Lettres écrites de la montagne*); 9 dicembre 1806, p. 196 (censura di *Julie ou La nouvelle Héloïse*)
ACDF, *Index*, *Protocolli* 1763-1767, ff. 77 e 80 (censura e decreto di condanna del *Contrat social* e della *Lettre à Christophe de Beaumont*)

Bibliografia
Borchi 2002(a), Delpiano 2007, Lefebvre 1992

Roveri, Lucia - Lucia Roveri venne processata dal tribunale dell'Inquisizione modenese fra il 1780 e il 1782 per «affettata santità» e «falsa divinità». Nata intorno al 1729 da una famiglia di umili origini, era stata accolta dall'età di sette anni in casa del canonico della collegiata di Mirandola, Andrea Bertoli. Aveva condotto una vita ritirata nella pratica della virtù, nutrita degli insegnamenti dell'ecclesiastico e da letture devote. Dopo una breve esperienza in un monastero a Reggio Emilia, aveva continuato da laica a dedicarsi alla vita devota. I «vari aggregati di virtù» che mostrava, tra cui la fama di essere impeccabile, le valsero la devozione di molte persone che iniziarono a venerarla come «gran santa» (Biondi 1991b: 464, 471). Alle virtù morali si affiancarono presto poteri profetici, visionari e taumaturgici con i quali Lucia incarnò un modello di santità mistico-visionaria di origine medievale, ormai non più accreditato. Si radunò attorno a lei una nutrita cerchia di fedeli detta «adunanza sotto nome di santi apostoli», o semplicemente «unione», che assunse i connotati di una setta (Biondi 1996a: 69). Gli adepti si riunivano il sabato in casa di Lucia dove leggevano e commentavano passi della Scrittura, recitando orazioni. Era in queste occasioni che la Roveri ammaestrava e incoraggiava alla pratica delle virtù, elargiva consigli spirituali sia ai laici sia ai molti ecclesiastici suoi devoti. Gli attributi della sua santità assunsero a un certo punto le caratteristiche di una vera e propria divinizzazione. Intorno al 1773 il nipote di Lucia, Giovanni Roveri, che allora aveva tre anni, cominciò a profetizzare l'avvento di una nuova era del mondo e un nuovo mistero: Dio Padre sarebbe sceso sulla terra per completare l'azione salvifica avviata dal Figlio. A tale scopo si sarebbe incarnato in figura di donna, nelle sembianze della zia Lucia. Questa rivelazione, registrata in uno scritto intitolato «Dialogo fra il fanciullo ed una serva di casa» e considerata il vangelo del «nuovo Mistero», era stata anticipata anche da altri adepti e teorizzata dal teologo del gruppo, il frate minore Ludovico da Gatteo. Tale annuncio doveva essere custodito con segretezza dai membri della setta «sotto pena di morte improvvisa» e non doveva essere confidato neppure ai confessori (Biondi 1996a: 7, 71). L'identità del santo, ovvero della stessa Lucia, doveva essere inizialmente celata ai novizi i quali sarebbero stati introdotti con gradualità anche alla conoscenza del mistero. Da allora la Roveri fu venerata come «figura di Dio» e fatta oggetto di vero e proprio culto; i devoti le richiedevano benedizioni e le rivolgevano atti di ossequio come il baciarle le mani. In uno scritto intitolato «Apologia del Dialogo», dettato dalla donna al suo confessore Giovanni Ferrari, si espone la progressiva presa di coscienza da parte di Lucia nel suo essere «figura di Dio» sulla terra. La donna raccontava che, dopo aver ripetutamente negato la propria natura divina, di fronte alle insistenti rivelazioni dei devoti aveva cominciato a ricercare dentro di sé le tracce di quella divinità. Quando però nel 1780 fu arrestata e si presentò di fronte al Sant'Uffizio di Modena riconobbe la propria illusione, difendendo tuttavia la propria buona fede e negando la simulazione. Ciononostante – come raccontò all'inquisitore – molti di quei segni straordinari anche allora continuavano ad apparirle tali («mi era sembrato che tra me e Dio fosse un solo spirito», Biondi 1991b: 481). Per quanto avesse cercato di dissuadere i suoi fedeli, erano stati loro, in primo luogo il nipote e poi i suoi confessori, a riconoscerle quei doni («questa mia credenza non era esente da qualche dubbietà, non sentendo in me la divinità, ma solo persuasa dai detti e fatti altrui», Biondi 1991b: 480). La responsabilità di quell'inganno non poteva dunque essere attribuita a lei. A parere dell'inquisitore era stata invece la donna a convincere, a scopo di lucro, molte persone della propria santità e della propria divinità e ad assumere la guida spirituale del gruppo. A conclusione della sua vicenda processuale, che coinvolse molti suoi devoti, soprattutto donne impegnate in opera di proselitismo ed ecclesiastici, il 23 gennaio 1782, Lucia fu giudicata «rea di eresia formale». Fu costretta all'abiura e condannata per «penitenza salutare» a due mesi di esercizi spirituali e alla segregazione conventuale nell'Albergo dei Mendicanti di Reggio Emilia dove morì sei anni più tardi.

(E. Bottoni)

Vedi anche
Finzione di santità; Modena

Bibliografia
Biondi 1991(b), Biondi 1996(a), Biondi-Prosperi 1978, Malena 2004, Trenti 2003

Rovigo v. *Adria*

Ruiz de Alcaraz, Pedro - Pedro Ruiz de Alcaraz nacque a Guadalajara, intorno al 1480. La sua famiglia, di origine giudeo-*conversa*, aveva messo radici in quella città fin da quando il nonno, uno scrivano originario di Alcaraz, vi si era trasferito. Figlio di un fornaio, ebbe quattro fratelli, due dei quali vissero alla corte dei Mendoza di Guadalajara: Hernando de Alcaraz, *criado* del duca, e María de Alcaraz, moglie di Diego de Moya, segretario del nobiluomo. Sposato e padre di cinque figli, Alcaraz lavorò come *contador* alle dipendenze del marchese di Priego dal 1519 al 1523. In seguito passò al servizio di don Diego López Pacheco, marchese di Villena, che lo invitò a risiedere nel suo palazzo di Escalona in qualità di *predicador laico*. Discepolo di Isabel de la Cruz, condivise con la 'maestra de Guadalajara' la guida del movimento degli *alumbrados* toledani fino al 1524, quando fu arrestato dall'Inquisizione. Nel 1529 fu condannato al «carcere perpetuo» come «eretico apostata della nostra santa fede». Tuttavia, trascorsi dieci anni dalla sentenza, gli fu concessa la libertà in cambio di atti di penitenza da osservare per il resto della vita. In quanto al luogo della morte, si può ipotizzare fosse Toledo, dato che l'Inquisizione gli aveva proibito di lasciare la città. La sua ultima apparizione pubblica risale all'*auto de fe* celebrato prima di entrare in prigione: Alcaraz venne frustato a Toledo, Guadalajara, Pastrana ed Escalona, luoghi dove aveva predicato insieme alla 'maestra'. Al triste spettacolo ebbe modo di assistere anche il suo protettore, l'anziano marchese di Villena.

© EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

Alcaraz fu il principale divulgatore degli insegnamenti di Isabel de la Cruz. Di quel sodalizio rimane traccia nel frontespizio del processo inquisitoriale che li vide accusati entrambi di avere pronunciato «proposiciones hereticas y de la secta de los alumbrados» (AHN, *Inq*, leg. 106, exp. 5: *Proceso contra Pedro Ruiz de Alcaraz*). La beata, a cui era stato segnalato dai frati francescani, cambiò radicalmente la vita di Pedro. La donna infatti cominciò a suggerirgli di leggere la Bibbia e di coltivare «sentimientos interiores». Per raggiungere tale meta occorreva praticare l'orazione mentale e ridimensionare il grande zelo verso le opere di pietà, quei *merecimientos* («meriti») che Alcaraz si preoccupava di accumulare e che non garantivano, secondo Isabel, la salvezza. Neanche gli «actos exteriores» (battersi il petto, farsi il segno della croce con l'acqua benedetta, digiunare, ecc.) potevano essere di aiuto a chi volesse percorrere un cammino di perfezione cristiana, poiché erano considerati *ataduras* – impacci ed ostacoli alla libera espressione della fede – che occorreva perciò superare.

Una volta appreso lo stile dell''interiorità' che Isabel de la Cruz gli aveva insegnato, Alcaraz lo trasmise nelle corti dove visse e lavorò. Nel breve tempo in cui rimase nel palazzo del marchese di Villena, il suo pubblico era formato da un gruppo di *criados* del nobiluomo, composto, tra gli altri, dal cappellano di questi, Sebastián Gutiérrez, e dal suo paggio, Pedro de Marquina, da alcune nobildonne di Escalona, dall'*alcaide* (governatore di fortezze o castelli) Antonio de Baeza e da sua moglie. In quell'ambiente conobbe anche l'*alumbrado* Juan de Valdés. Alla corte di don Diego López Pacheco incontrò un clima surriscaldato dalle profezie messianiche dei francescani Juan de Olmillos e Francisco de Ocaña, che inneggiavano alla riforma della Chiesa tra visioni e rapimenti mistici. Alcaraz prese subito le distanze da loro al punto da presentare il caso davanti ai superiori dell'Ordine, come raccontò ai giudici in una lettera che scrisse subito dopo il suo arresto (AHN, *Proceso contra Pedro Ruiz de Alcaraz*, ff. 7*r*-9*r*).

Definire la vicenda processuale di Alcaraz è compito arduo: la difficoltà principale risiede nel mettere a fuoco un personaggio che giocava a nascondersi dietro lo sfoggio di cultura mistica o dietro uno stile professorale. L'inquisitore tuttavia fu in grado di riconoscere in lui un eretico *sui generis*: né *judaizante* né luterano, ma *judeoconverso* e paolino. Una posizione sufficiente a destare allarme. Già al suo esordio Alcaraz confermò quelle preoccupazioni. Basandosi sui versi di 1 C*or* 2, 15, egli affermò che l'uomo spirituale riceve da Dio una speciale intelligenza delle cose che gli permette giudicare tutto ma di non essere giudicato da nessuno (f. 6*r*): egli sollevò così un principio di libertà di coscienza che non poteva non inquietare gli inquisitori. Accusato di avere predicato la dottrina del *dejamiento* (abbandono passivo alla volontà divina che annullerebbe l'esercizio del libero arbitrio), Alcaraz spiegò che tale 'abbandono' era in realtà una disposizione del cuore umano a permettere che Dio operi in esso. Sull'immunità dal peccato – l'*impecabilidad* quale approdo finale della pratica del *dejamiento* – rispose da perfetto paolino: solo l'«amor de Dios» poteva aiutare un peccatore come lui a resistere alle «malas inclinaciones» (f. 17*r*).

Altri capi di imputazione riempiono l'elenco presentato dal *fiscal* Diego Ortiz de Angulo (lo stesso avvocato dell'accusa che alcuni anni dopo apparve anche nel processo di María de Cazalla), formando quella piramide accusatoria che si ripresenta in tutti i processi contro *alumbrados* e *luteranos* della prima metà del XVI secolo: Alcaraz si rifiutava di partecipare con il corpo durante la messa, rimanendo rigido, e non praticava l'orazione vocale; pensava che nell'atto del matrimonio si era più uniti a Dio che durante l'orazione; non credeva all'inferno e si burlava delle immagini sacre insieme alla gente della sua conventicola, dicendo che «los bienes de los cristianos no eran visibles» (ff. 445*r*-450*v*). La famosa ed 'enigmatica' frase di Alcaraz, «el amor de Dios en el hombre es el mismo Dios», racchiude l'essenza del paolinismo degli *iluminados* toledani. A ragione Marcel Bataillon la definì «formula grandiosa», poiché di questo si trattava: definire, utilizzando il rassicurante linguaggio mistico, l'amore divino in termini di grazia ma senza dirlo esplicitamente. Era una prudenza necessaria se si volevano evitare facili assimilazioni. In un periodo di grande tensione per il temuto 'contagio luterano', qualsiasi allusione al concetto di grazia avrebbe giustificato il sospetto di una appartenenza diretta di Alcaraz alla setta dei seguaci di Lutero. Il discepolo di Isabel inoltre era capace di citare a memoria le epistole paoline e di commentarle con finezza. In questo senso esprimeva l'alto profilo culturale della corte ducale dei Mendoza di Guadalajara e di altri casati imparentati con quella famiglia, come i conti di Priego, presso i quali aveva lavorato a lungo. L'esperienza spirituale di Alcaraz era dunque legata indissolubilmente alle corti dell'alta nobiltà castigliana, divenute un autentico laboratorio di sperimentalismo religioso delle *élites converse* della prima metà del Cinquecento. Furono, infatti, le famiglie aristocratiche dei Mendoza e dei Villena che offrirono ad Alcaraz lavoro, formazione intellettuale, protezione e, più tardi, un pubblico interessato ai suoi insegnamenti.

L'editto contro gli *alumbrados* di Toledo del settembre del 1525, formato da spezzoni di testimonianze rese in occasione della pubblicazione degli *edictos de la fe* e da stralci dei processi inquisitoriali, ha rappresentato per l'inquisitore uno dei 'luoghi' fondamentali per la costruzione dell'eresia degli *alumbrados*: in esso se ne riassumevano i tratti essenziali attraverso un elenco di accuse che diventava un agile prontuario con cui si doveva riconoscere il reo. Alcune proposizioni di quell'editto – la dottrina dell'impeccabilità, la svalutazione del libero arbitrio e la lettura ispirata delle Scritture – furono sicuramente estrapolate anche dal processo di Alcaraz e sono state alla base di una lunga interpretazione volta a costruire un'immagine luterana del primo importante movimento eterodosso della Spagna moderna. Nella visione di José C. Nieto, per esempio, Alcaraz diventa il precursore delle idee di Lutero in Spagna, l'uomo che anticipò la «rivoluzione copernicana» avviata dal riformatore tedesco (Nieto 1979). Secondo Angela Selke, invece, Alcaraz fu un precoce discepolo del padre della Riforma. Negli ultimi tempi la studiosa ha ridimensionato l'influenza luterana sull'*alumbradismo* toledano, spostando l'attenzione sull'origine *judeo-conversa* di quella spiritualità, un crogiolo di rancori e di proiezioni identitarie che definisce «resentimiento judío» (Selke 1980). Nel tentativo di ricostruire la frastagliata storia del dissenso religioso dell'Italia cinquecentesca, Massimo Firpo individua nello «spiritualismo illuminato» di Pedro Ruiz di Alcaraz e di Isabel de la Cruz l'«ineludibile matrice» di un percorso che, attraverso l'esule spagnolo Juan de Valdés e il suo circolo napoletano, giunge fino agli 'spirituali' italiani, per diramarsi più tardi in altre città europee, assumendo forme nuove e originali (Firpo 1990).

Negli ultimi venti anni, il tentativo di Antonio Márquez di presentare l'*alumbradismo* e i suoi protagonisti come un prodotto della disintegrazione religiosa del secolo XVI ha confermato l'egemonia di un orientamento storiografico che ha scelto di saldare la storia culturale e spirituale spagnola alla crisi endemica dell'Europa cattolica, esplosa con la rottura luterana. A essere lasciata ai margini è stata, così, quell'indagine – avviata da Américo Castro negli anni Cinquanta del Novecento – che si interrogava sulle complesse stratificazioni originate nel sottosuolo spirituale spagnolo dalle tre culture, ebraica musulmana e cristiana, e sul loro riaffiorare nella fenomenologia religiosa e letteraria. Prendendo spunto da quell'orientamento, studi recenti hanno individuato una fonte della spiritualità degli *alumbrados* toledani nel filone «converso talaveriano», momento culminante della «tradizione delle *élites* converse del Quattrocento» (Giordano 2004, Pastore 2004). Per quegli scrittori, *letrados* della nobiltà e *clérigos*, il cristianesimo paolino, tenacemente radicato nella loro identità religiosa, rappresentava anche il fondamento spirituale e morale in grado di legittimare una critica al potere inquisitoriale, divenuta la missione politica di generazioni di intellettuali che assistettero all'inaugurazione del Sant'Uffizio in Spagna nel 1478.

(M.L. Giordano)

© SISMEL EDIZIONI DEL GALLUZZO

Vedi anche

Alumbradismo; Castillo, Juan del; Cazalla, María de; Celain, Juan López de; *Conversos*, Spagna; Cruz, Isabel de la; Erasmismo, Spagna; Ortiz, Francisco; Protestantesimo, Spagna; Talavera, Hernando de; Valdés, Juan de; Vergara, Juan de

Bibliografia

Castro 1962, Firpo 1990, Giordano 2004, Márquez 1980, Nieto 1979, Pastore 2004, Selke 1952, Selke 1980, Serrano y Sanz 1903

Ruiz de Virués, Alonso - Frate Alonso de Virués (1480?-1545?), monaco benedettino ed erudito orientalista, fu un predicatore umanista assai rinomato per cui l'imperatore Carlo V mostrò un attaccamento profondo. Teologo, insegnò Scrittura nel suo monastero di San Juan a Burgos. Lo troviamo in seguito a San Benito in Valladolid e a San Vicente in Salamanca, dove fu eletto priore nel 1520. Nel 1525 indirizzava una lettera, verosimilmente dietro richiesta del suo amico Bernardino de Tovar, a un padre guardiano dei frati francescani: per difendere l'istituzione monastica e gli Ordini regolari, infatti, questi si era impegnato a denunciare la dottrina di Erasmo nei sermoni che pronunciava. Nella lettera Virués prese le difese di Erasmo, che considerava «l'uomo più eminente del secolo» e difendeva con vigore l'ortodossia dell'umanista. Inoltre tra la fine del 1526 e l'inizio del 1527 Virués fu spinto a sostenere pubblicamente Erasmo a Burgos, non esitando ad approvare e a commentare dalla cattedra l'*Enchiridion* contro il domenicano *fray* Pedro de Vitoria, che si era lanciato in una polemica contro il «principe degli umanisti». Così, in una lettera datata 15 maggio 1527, Alfonso de Valdés fece partecipe Erasmo, che allora diffidava delle posizioni prese dai suoi emuli spagnoli, della devozione di Virués verso la sua persona.

Subito dopo l'inquisitore generale Alonso Manrique de Lara chiamò Virués a partecipare alla *Junta* di Valladolid (1527), convocata per decidere sull'ortodossia degli scritti di Erasmo. Il benedettino vi rivendicò l'indipendenza della critica filologica anche rispetto ai testi accettati dalla Chiesa (lo ha sottolineato anche Marcel Bataillon) e indirizzò a Erasmo una relazione sulla conferenza. Questo documento, sfortunatamente, non ci è pervenuto. Consapevole delle tensioni in corso e delle cattive intenzioni degli Ordini monastici e regolari nei riguardi del grande umanista di Rotterdam, in una lettera del 23 febbraio 1527 Virués aveva segnalato a Erasmo la necessità di stilare un'apologia complessiva dei suoi scritti per garantirne l'avvenire «come ben sai – scrisse –, per quanto a lungo tu viva, lascerai un giorno la terra, mentre gli Ordini monastici non moriranno mai». In più, seguendo l'esempio di Juan de Vergara, egli lo incitò pure alla prudenza e gli consigliò di trattare con i guanti gli Ordini religiosi spagnoli espurgando i propri testi dei discorsi la cui imprudenza era denunciata dai detrattori. Nel frattempo, attento alla diffusione delle opere di Erasmo, Virués si dava da fare per la loro versione in castigliano. Già nel 1526 Juan Maldonado aveva segnalato da Burgos che ne circolavano traduzioni manoscritte, senza dubbio opera del benedettino. Virués era infatti un predicatore famoso in quella città. Bataillon racconta anche che fu all'origine della più ampia raccolta di *Colloquia* che abbia circolato nella Spagna del tempo. Infatti, forse nel 1529, e sotto la copertura dell'anonimato, Virués fece pubblicare un'edizione dei *Coloquios familiares*. Nella prefazione rimproverò in modo aspro i frati presentando schiettamente l'episodio della lettera che aveva indirizzato nel 1525 al guardiano dei francescani di Alcalá. Virués tradusse anche otto colloqui: *Puerpera*, *Pietas puerilis*, *Coniugium*, *Convivium religiosum*, *Peregrinatio*, *Militis et cartusiani*, *Abbatis et eruditae* e *Franciscani*. Tuttavia aggiunse al volume altre tre traduzioni che non erano di sua mano: *Proci et puellae*, *Gerontologia* e *Funus*. Inoltre, completò le traduzioni con aggiunte che rivelavano la sua personale spiritualità. Questa raccolta dei *Colloquia* poneva con acutezza il problema degli Ordini religiosi, punto chiave della dottrina erasmiana, in particolare in *Franciscani* e *Militis et cartusiani*. Se Virués non aveva aggiunto nulla nella sua traduzione di *Franciscani*, in compenso in *Militis et carthusiani* aveva posto con forza la necessità di una riforma delle regole per la vita in comune, insistendo sul ruolo e sull'importanza di esercizi corporali nella vita spirituale poiché miravano a perfezionare l'anima del credente. Come ha sottolineato Bataillon, grazie alla collaborazione tra autore e traduttore quella raccolta castigliana entrava nel vivo dei dibattiti e delle ansie religiose della Spagna del tempo, alle prese con il fenomeno degli *alumbrados*. Questi dialoghi tanto vari contribuivano così più di qualsiasi altro libro di Erasmo ad ampliare l'orizzonte spirituale del pubblico iberico dell'umanista. Virués, del resto, fu molto attento a non tradurre i dialoghi più polemici, che trattavano in particolare del culto dei santi o delle reliquie come pure dei digiuni e delle cerimonie.

Nel 1527 il segretario imperiale Alfonso de Valdés pubblicava il *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*, al fine di giustificare le scelte operate dall'imperatore durante il Sacco di Roma che aveva messo in agitazione la cristianità. Virués fece allora una nuova apparizione intervenendo al fianco di altri *complutenses* per appoggiare l'opera di Valdés, che fu poi proibita. Divenuto predicatore di corte, nel 1532 Virués seguì l'imperatore in Germania, dove doveva tenersi la dieta di Ratisbona (Regensburg). In una lettera del 15 aprile 1532 indirizzata a Erasmo egli dichiarò di voler preservare dal luteranesimo, per mezzo dei suoi sermoni, gli spagnoli venuti in Germania. Tuttavia Virués non venne risparmiato dalle azioni intraprese da allora in poi nei confronti dei seguaci di Erasmo. Anche se il suo processo inquisitoriale è andato perduto, si sa che egli depose contro Juan de Vergara nell'aprile del 1534. Sembra che a questa data egli non fosse stato ancora incarcerato, ma lo fu il 12 gennaio 1535 nel monastero di San Benito a Valladolid. Il 14 gennaio Carlo V intercesse in suo favore e l'inquisitore generale in persona esortò i giudici a lavorare più in fretta possibile. Juan Antonio Llorente racconta che Virués abiurò *de levi* nel 1537 e venne costretto a ritrattare pubblicamente nella cattedrale le sue affermazioni: tra le altre, «lo stato delle persone maritate è più sicuro per garantire la loro salvezza di quello delle persone che hanno preferito il celibato»; «si salva un numero più grande di cristiani nella condizione del matrimonio che in tutte le altre», «la vita attiva è più meritoria della vita contemplativa» (Beltrán de Heredia 1935). Fu assolto *ad cautelam* e rinchiuso in un convento e privato di voce attiva e passiva per due anni. L'imperatore tuttavia fece annullare la sentenza per mezzo di un breve papale (29 maggio 1538). Secondo Llorente «questa grazia fu la più completa e la più onorevole [di] tutta la storia dell'Inquisizione» spagnola. Inoltre, l'imperatore fece nominare il suo favorito vescovo delle Canarie il 12 agosto 1538, nonostante le reticenze del pontefice. Virués morì attorno al 1545.

(D. Kahn)

Vedi anche

Carlo V, imperatore e re di Spagna; Erasmismo; Erasmo da Rotterdam; Llorente, Juan Antonio; Protestantesimo, Spagna; Valladolid, *junta de*; Valdés, Alonso de; Vergara, Juan de

Bibliografia

Bataillon 1991, Beltrán de Heredia 1935, Donnelly-Deutscher 1987, Eire 1996, Lea 1983-1984, Llorente 1980

Rustenius, Lambertus - Tedesco originario di Rostock, Lambertus Rustenius aveva 28 anni quando fu arrestato dall'Inquisizione di Lisbona, il 21 febbraio del 1557. Entrò in carcere il giorno seguente per una denuncia sporta da Pedro de Vitoria, biscaglino di nascita, ma residente a Coimbra. Uomo colto, Rustenius conosceva il greco e il latino e aveva ottenuto i gradi accademici a

Wittenberg direttamente dalle mani di Melantone. Era approdato probabilmente a Santiago di Compostela, per scendere poi a Coimbra e infine a Lisbona.

Il colloquio che portò Vitoria a denunciare Rustenius ebbe luogo in una taverna. Quest'ultimo dichiarò di essere originario della Germania e di essere giunto da Parigi, dove aveva imparato il greco. Si aprì poi una discussione sulle Scritture circa l'esistenza di alcuni luoghi e la giustificazione di alcuni sacramenti e cerimonie. Rustenius pose il problema dell'età di Adamo: aveva 300 anni, 500 o 5000 come aveva letto in una poesia? Il tedesco, inoltre, negò inizialmente l'esistenza del limbo, sostenendo che nelle Scritture non si parlava di alcun limbo, né del purgatorio (aspetto che nel processo fu sottolineato dagli inquisitori): quest'ultimo luogo sarebbe stato solo un'invenzione da cui trarre guadagni: «da' qua 20, 50 ducati, se vuoi che tuo padre, o tuo nonno, vada in paradiso». Citando l'Apocalisse, Rustenius avrebbe inoltre affermato che non ci sarebbe mai stato alcun giorno del Giudizio. Tutte le volte poi che Vitoria aveva accennato a Roma, Rustenius lo avrebbe preso in giro. Ma alla domanda «siete luterano?», il tedesco cadde nel tranello e confessò di esserlo. Non fece poi che peggiorare la situazione quando aggiunse: «Martin Lutero, *ora pro nobis*. Luterano sì, musulmano no». Il denunciante lo aveva già visto nella rua Nova dos Ferros a Lisbona, in compagnia di un libraio fiammingo, il quale avrebbe poi rivelato che Rustenius era stato raccomandato a lui e a un certo João Henriques.

Entrò quindi in scena anche un altro accusatore, Pedro Álvares, un prigioniero nuovo cristiano dell'Inquisizione. Affermò di aver incontrato il tedesco, di avergli sentito dire che la Madonna era una donna come tutte le altre, che i cattolici erano papisti e che il messia sarebbe presto giunto; e Rustenius avrebbe anche rimarcato che la confessione non era che una un «alito di vento» e che i sacerdoti avrebbero dovuto sposarsi. Di Álvares Rustenius avrebbe dichiarato di sapere solo quello che gli avevano raccontato gli inquisitori. Interrogato poi se si fosse pentito, replicò di non capire le loro domande. Il 9 marzo 1557 fu convocato davanti al tribunale. La sessione fu presieduta dal frate domenicano Jerónimo de Azambuja. L'inquisitore vergò di suo pugno il verbale, dal momento che il notaio si mostrò incapace di redigerlo in latino, la lingua in cui si svolse l'interrogatorio. La seduta seguì le normali procedure: a Rustenius fu domandato se suo padre fosse vecchio cristiano e se lui, o qualsiasi altro suo parente, fosse mai stato arrestato o incarcerato dal Sant'Uffizio; gli fu chiesto anche se fosse cristiano, battezzato e cresimato.

Già l'11 marzo Rustenius iniziò a ritrattare. Il 19 marzo parlò del tempo in cui viveva a Wittenberg e dei motivi che lo avevano portato a frequentare il Collegio di Navarra a Parigi, dove aveva studiato a fianco di uomini dotti. Confessò di aver sostenuto la tesi secondo cui Adamo era caduto in peccato a causa della predestinazione di Cristo; di aver ritenuto che il pane e l'acqua benedetti fossero nient'altro che dei beni comuni; che cerimonie e riti, poiché di essi non vi era alcuna menzione nella Scrittura, fossero invenzione della Chiesa. Per tali errori – i più gravi fra quelli da lui commessi – invocò perdono e misericordia, versando molte lacrime durante la confessione. Il 14 maggio si ricordò ancora che in Germania aveva imparato a memoria molti canti in lingua tedesca composti da Lutero, tra cui dei salmi parodistici contro il papa e contro la Chiesa. Prese anche ad accusare un fiammingo, anch'egli detenuto nel carcere dell'Inquisizione, poiché declamava un sermone di Lutero. Nel corso della sessione del 5 giugno, però, disse di non ricordare di aver mai negato l'esistenza del giorno del giudizio. Quindi, il 14 ottobre fu di nuovo esaminato.

Il Sant'Uffizio decretò la sua riconciliazione con la Chiesa, imponendogli di abiurare pubblicamente i suoi errori eretici e di non ripeterli. La sentenza, pubblicata nell'*auto da fé* celebrato a Lisbona il 15 maggio 1558, riporta le varie colpe che gli furono imputate. Confessando e chiedendo misericordia, evitò la scomunica maggiore. All'abiura seguì infatti la richiesta di commutazione della pena dal carcere all'abitello. Se ne occupò frate Azambuja, mentre frate Francisco de São Miguel si assicurò che Rustenius avesse ben appreso la dottrina cattolica. Il 31 ottobre 1558 la sua pena fu commutata con provvedimento firmato dal cardinale infante Enrico, inquisitore generale. Il 31 maggio del 1559 fu obbligato dal Sant'Uffizio a lasciare il regno e i domini portoghesi entro tre mesi, così da evitare una pena severa.

(J.A. Mourão)

Vedi anche

Azambuja, Jerónimo de; Limbo; Melantone, Filippo; Purgatorio; Protestantesimo, Portogallo

Fonti

ANTT, IL, proc. 2194: processo contro Lambertus Rustenius (1557-1558)

Bibliografia

Dias 1960, Pereira 1986

© 2010 SOCIETÀ EDITRICE IL MULINO

Sá, Diogo de - Di illustri origini, nato a Coimbra in data incerta, Diogo de Sá fu parente di personaggi celebri della storia portoghese del Cinquecento, come il poeta Francisco Sá de Miranda e il governatore del Brasile Mem de Sá. Protagonista di una lunga carriera militare nell'impero portoghese in Asia, combatté in numerose battaglie, partecipando, fra l'altro, alla conquista di Aden (1538), alla spedizione di Estêvão da Gama nel Mar Rosso (1541-1542) e alla difesa di Diu durante il secondo assedio (1546).

Soldato al servizio della Corona, Sá fu anche uomo di cultura. Inframezzò i suoi soggiorni in Asia con periodi trascorsi all'università. Insegnò Matematica a Coimbra (1538) e negli anni successivi ingaggiò un confronto intellettuale con il cosmografo regio Pedro Nunes, al quale contrappose la superiorità della conoscenza teorica su quella empirica nel trattato *De navigatione*, pubblicato nel 1549 a Parigi, dove risiedette a più riprese alla metà del secolo, frequentando anche la facoltà di Teologia della Sorbonne.

Ormai anziano, si ritirò a Lisbona, dove attese alla stesura in portoghese di due opere di argomento religioso: il *Tratado dos Estados Eclesiásticos e Seculares* (1557), dedicato alla regina Caterina, e lo scritto *Inquisiçam e Segredos da Fee contra a obstinada perfidia dos Iudeus & contra Gentios & Hereges* (ca. 1562-1564), indirizzato al cardinale infante Enrico, inquisitore generale. Sebbene entrambe di contenuto ortodosso, il dibattito in cui si inserivano era visto con sospetto, perciò il Sant'Uffizio ne vietò la circolazione. Il *Tratado* fu condannato nell'Indice portoghese (1581), in quello spagnolo (1583) e infine in quello romano (1590, 1596). Mai inclusa in un Indice, anche l'*Inquisiçam e Segredos* fu colpita da censura, come si ricava dall'autografo conservato tra le carte dell'Inquisizione all'archivio della Torre do Tombo di Lisbona (ANTT, *CGSO*, liv. 175).

Più apertamente politico, il *Tratado* mirava a fissare norme di comportamento morale per ogni categoria sociale, riflettendo sulla spinosa questione del rapporto tra chierici e laici in chiave di salvezza. Ai misteri della fede era consacrata, invece, l'*Inquisiçam*, opera di apologetica antiereticale, e più in particolare antiebraica. Dialogo su base scritturale tra un cristiano e un ebreo, il testo di Sá avrebbe preteso di intervenire sull'esplosiva questione della religiosità dei nuovi cristiani di Portogallo, proponendo un percorso di conversione in cinque libri, dal battesimo e dal sacrificio della croce per la salvezza, attraverso le virtù teologali, il modo di raggiungere Dio con la fede, l'identità tra legge di natura e quella delle Scritture, la promessa di redenzione in Cristo.

La data di morte di Sá è ignota.

(G. Marcocci-J.P. Paiva)

Vedi anche

Apologetica; Enrico, cardinale infante, poi re di Portogallo; Giovanni III, re di Portogallo; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Indici dei libri proibiti, Portogallo; Indici dei libri proibiti, Spagna; Inquisizione portoghese; Nuovi Cristiani, Portogallo

Bibliografia

Albuquerque 1989, Dias 1960, Gomes 2004(a), Horta 2004, ILI, Révah 1960

Sá, Manuel de - Nato da famiglia umile a Vila do Conde, nel Nord del Portogallo, intorno al 1528, Manuel de Sá entrò nella Compagnia di Gesù a Coimbra il 27 aprile 1545. Poco tempo dopo, insieme ad altri due novizi, Luís Gonçalves da Câmara e Urbano Fernandes, fu inviato dal provinciale Simão Rodrigues a completare la propria formazione in Spagna, dove andò a ingrossare le fila dei residenti nel Collegio di Valencia, guidato dal padre Diego Miró. Concluse il noviziato dando prova di una precoce maturità intellettuale, che gli valse giovanissimo il posto di docente di Filosofia nel vicino Collegio di Gandía (febbraio 1547), dove annoverò tra i propri allievi il futuro generale dei gesuiti Francisco de Borja. Al seguito di quest'ultimo si recò a Roma nel 1550. Vi si trattenne fino al 1551 perché Ignazio di Loyola rimase così impressionato dalle qualità di Sá che, nonostante la giovane età e sebbene non fosse ancora sacerdote, lo nominò tra i gesuiti incaricati di esaminare le Costituzioni della Compagnia prima della loro promulgazione. Ritornato in Spagna, insegnò Teologia all'Università di Alcalá de Henares dal 1551 al 1554, anno in cui fu richiamato da Loyola a Roma, dove giunse nel mese di ottobre. Nella capitale del mondo cattolico Sá non tardò ad affermarsi come professore al Collegio romano, dove tenne lezioni pubbliche di Teologia e di esegesi delle Sacre Scritture. Grazie all'indiscussa competenza in materia fu incluso da papa Pio V nella commissione addetta alla revisione della Vulgata, la versione della Bibbia ufficialmente riconosciuta dalla Chiesa cattolica. Accanto all'attività di studioso, Sá si impegnò con successo nell'attività di predicatore e nel 1572 ebbe l'onore di sostituire per un periodo il predicatore ordinario del Palazzo Apostolico, Francisco de Toledo, anche lui gesuita. Nello stesso anno, lasciò la docenza per motivi di salute, dedicandosi da allora all'incremento delle strutture dei gesuiti nell'Italia centro-settentrionale. Il peggioramento delle condizioni fisiche indusse Sá a ritirarsi nel noviziato di Arona, dove morì il 30 dicembre 1596.

Il suo nome sopravvisse attraverso le opere a stampa, tutte edite nell'ultimo decennio del Cinquecento. Il catalogo delle prestigiose edizioni dell'Officina Plantiniana di Anversa ospitò la prima edizione di due lavori di sintesi della sua lunga attività di biblista, gli *Scholia in quattuor Evangelia* (1596) e le *Notationes in totam Scripturam Sacram* (1598). Ma l'opera di Sá che ebbe maggiore diffusione fu il manuale intitolato *Aphorismi Confessariorum ex doctorum sententiis collecti*, pubblicato per la prima volta a Venezia nel 1595 e oggetto di numerose edizioni negli anni successivi, fra le quali spicca quella realizzata dai missionari gesuiti a Nagasaki nel 1603. Per la fama dell'autore, il manuale di Sá, che compendiava in ordine alfabetico numerose dottrine e conclusioni della morale cristiana, si impose da subito come opera di riferimento. Non vi si rinunciava a schierarsi in modo autonomo su molte questioni delicate, tra le quali la facoltà di assolvere da eresia occulta nel foro della coscienza, che Sá riteneva i vescovi potessero a pieno titolo esercitare: si trattava di una rilevante presa di posizione, considerata la decisa contrarietà delle tre Inquisizioni moderne al decreto tridentino che aveva riaffermato quella tradizionale prerogativa episcopale, sulla cui vigenza, tuttavia, esistevano all'epoca forti dubbi dopo la contestata revoca contenuta nella bolla *In Coena Domini* di Pio V nel 1568.

© SOCIETÀ EDITRICE IL MULINO

Già nel 1597, il domenicano Domingo Báñez, fiero avversario dei gesuiti (il suo attacco si estese anche ai teologi Francisco Suárez e Henrique Henriques), denunciò alcuni passi degli *Aphorismi*, che con editto emesso il 7 agosto 1603 dal maestro del Sacro Palazzo, Giovanni Maria Guanzelli da Brisighella, furono ufficialmente messi all'Indice come opera da espurgare. Il provvedimento era stato preceduto da altri interventi a giudicare dalla lettera del 7 settembre 1602 in cui l'inquisitore di Venezia informava Camillo Borghese, cardinale segretario della Congregazione del Sant'Uffizio, di avere sospeso la proibizione degli *Aphorismi*, «la quale qui ancora non s'era publicata, sebene da me interdetti sin tanto ch'usciranno bene espurgati» (Ioly Zorattini 1980-1999: XIII, 297). La censura riguardò, fra l'altro, alcune interpretazioni estese della validità dei sacramenti della confessione e dell'estrema unzione impartiti in condizioni speciali, che sembrano rinviare alla sfera delle missioni extraeuropee. Dopo l'intervento del censore concluso il 22 luglio 1606 (ACDF, *Index*, *Protocolli*, AA, cc. 661-664*v*, 669-672), la prima edizione corretta degli *Aphorismi* uscì a Roma nel 1607 per i tipi di Bartolomeo Zanetti. L'editto del 1603 fu pubblicato anche nel paese natale di Sá, dove gli esemplari dell'opera furono prontamente emendati. La censura lasciò tuttavia aperti in Portogallo dubbi sulle norme a cui attenersi con altre opere edite in precedenza, dove si leggevano passi analoghi a quelli cancellati dagli *Aphorismi*, come mostra la discussione intercorsa tra il Consiglio Generale dell'Inquisizione portoghese e la Congregazione romana del Sant'Uffizio tra 1609 e 1610 (ANTT, CGSO, liv. 94, c. 71*r-v*; ACDF, *S. O.*, *St. St.*, TT 2-I, cc. 1137-1144*v*). Nei due decenni successivi l'opera fu oggetto di numerose ristampe, ma sospetti e proibizioni continuarono a colpirla.

(G. Marcocci)

Vedi anche

Assoluzione *in foro conscientiae*; Báñez, Domingo; Congregazione dell'Indice; Congregazione del Sant'Uffizio; Consiglio Generale dell'Inquisizione portoghese; Domenicani, Spagna; Francisco de Borja, santo; Gesuiti, Italia; Gesuiti, Portogallo; Gesuiti, Spagna; Guanzelli, Giovanni Maria; Ignazio di Loyola, santo; *In Coena Domini*; Paolo V, papa; Suárez, Francisco; Toledo, Francisco de; Vescovi, Italia; Vescovi, Portogallo; Vescovi, Spagna

Bibliografia

GEPB, ILI, Leite 2001, Marcocci 2004, Matias 1990

Saavedra, Juan Pérez de - Delle tormentate vicende che circondarono l'introduzione dell'Inquisizione in Portogallo non tardarono a fiorire controverse ricostruzioni storiche, terreno di rielaborazioni di parte e di vere e proprie invenzioni. La leggenda più singolare e duratura, sorta in ambiente castigliano, si sviluppò intorno all'importante funzione ricoperta dai nunzi papali in Portogallo durante le prolungate trattative tra la corte lusitana, la Curia romana e i nuovi cristiani (1531-1547). Nulla si sa circa un'originaria diffusione a livello popolare della storia del falso nunzio Juan Pérez de Saavedra (questo il nome più frequente tra le diverse varianti). La prima attestazione letteraria risale a un rapido accenno contenuto nell'anonimo *Viaje de Turquia* (1557). La favola del falso nunzio pare aver assunto forma definitiva nell'*Historia pontifical y cathólica*, terminata nel 1564, in cui l'autore, Gonzalo de Illescas – che dichiarava di aver conosciuto Saavedra –, lo dava ormai per morto. Allo stesso periodo, secondo Jesús-Antonio Cid, daterebbe la stesura originale di una falsa relazione in forma autobiografica, indirizzata a un cardinale, nella quale Saavedra riassumeva la picaresca vicenda di cui sarebbe stato protagonista.

Grazie a un'eccezionale abilità nel contraffarre scritture e documenti, nel 1539 il giovane andaluso Saavedra riesce a spacciarsi in patria per un cardinale. L'anno seguente, l'incontro con due gesuiti diretti in Portogallo per fondare una casa della Compagnia di Gesù induce Saavedra a escogitare l'inganno di presentarsi nel Regno lusitano come il legato pontificio incaricato di trasmettere le bolle di fondazione di un Sant'Uffizio «al modo di Castiglia». Superate le resistenze del re Giovanni III, Saavedra procede all'apertura dei tribunali di Lisbona e di Coimbra. Come primi ministri nomina tre uomini del suo seguito, Pedro Alvarez Bexerra, Alonso Vázquez e Luis de Cárdenas, già inquisitori a Siviglia e a Llerena. Si arricchisce con la confisca dei beni dei nuovi cristiani condannati come giudaizzanti e a Lisbona assiste anche al primo *auto da fé* (settembre 1540). La notizia della truffa provoca una dura reazione in Castiglia, che culmina nell'arresto di Saavedra a Moura, nel gennaio 1541, per mano del marchese di Villanueva de Barcarrota in collaborazione con il vicario del posto. All'audace avventura segue una lunga condanna alle galere da parte dell'Inquisizione spagnola (ma sul caso interviene anche il Consiglio Reale). Il falso nunzio ottiene la liberazione solo grazie a un breve di papa Paolo IV, che guarda con indulgenza a un'impostura la quale aveva permesso di impiantare il Sant'Uffizio in Portogallo. Saavedra riceve infine la ricca ricompensa di Filippo II (secondo Illescas, invece, muore in povertà).

Costruita secondo un attento criterio di verosimiglianza (titoli e nomi, ad esempio, a cominciare da Saavedra si riferiscono a personaggi reali), a fine Cinquecento la favola del falso nunzio conobbe una significativa ripresa, cui non dovettero essere estranee le mire egemoniche della Corona di Castiglia sull'Inquisizione portoghese, a seguito della successione di Filippo II al trono lusitano nel 1580. Nessuna copia superstite, tra le decine che compongono la complessa e ricca tradizione manoscritta della relazione di Saavedra, è però anteriore al Seicento. Tuttavia, l'esistenza di più antichi esemplari è documentata già a partire dagli anni Novanta del Cinquecento. Risale ad allora, infatti, accanto a un originale capitolo della *Miscellanea* di Luis Zapata de Chaves (in cui il falso nunzio ha per nome Elmicio Buitrago e non si occupa mai di Inquisizione), il recupero della leggenda di Saavedra nella seconda edizione delle *Repúblicas del Mundo* (1595) di frate Jerónimo Romano, ma soprattutto la pubblicazione in latino di una versione della relazione da parte di uno dei primi storici del Sant'Uffizio, Luis de Páramo. Dal credito accordato alla storia del falso nunzio nel *De origine et progressu Officii Sanctae Inquisitionis* (1598) deriva un'interpretazione eloquente: l'introduzione dell'Inquisizione in Portogallo era merito di un castigliano, anche se ciarlatano, il cui inganno si inseriva in un disegno divino come il mezzo per superare l'opposizione di Giovanni III. La pretesa di assoggettare il tribunale al controllo della Corona di Castiglia ne usciva così legittimata. Nei decenni a seguire il giudizio di Páramo fu confermato da numerosi storici e cronisti (Jerónimo de Cevallos, Pedro Salazar de Mendoza, Jerónimo de Sepulveda, Alfonso Fernández, Bartolomé Ximénez Patón), preludio di una lunga fortuna della quale la leggenda avrebbe goduto ancora nell'Ottocento (Joseph Lavallée, Juan Antonio Llorente, José Amador de los Rios). Contro l'attendibilità della storia di Saavedra si sollevò per primo il domenicano portoghese António de Sousa, che nella breve sezione sull'origine del tribunale lusitano premessa agli *Aphorismi Inquisitorum* (1630) confutò severamente l'operazione di Páramo sulla base di incongruenze cronologiche e dell'assenza di fonti su Saavedra negli archivi portoghesi.

In Portogallo la leggenda del falso nunzio rimase comunque oggetto di alterne valutazioni. Avvalorata da Vicente da Costa Matos nel *Breve discurso contra a heretica perfidia do judaismo* (1623), dopo il ritorno del Regno all'indipendenza (1640) gli argomenti contrari alla storia di Saavedra espressi da António de Sousa furono ripresi dall'autore dell'*Arte de furtar, espelho de enganos* (1652), solo in parte smentito dalla pubblicazione postuma dell'*Europa Portuguesa* (1667) dell'erudito Manuel de Faria e Sousa, secondo cui sarebbe stato «più difficile che ci fosse chi inventasse questo caso che dargli credito». Nel Settecento un alone di inattendibilità circondava ormai Saavedra. Sebbene in passato avesse rappresentato per

i nuovi cristiani un'arma per denigrare l'Inquisizione, la sua storia non fu neppure menzionata da António Nunes Ribeiro Sanches nella sua polemica *Origem da denominação de christão velho e christão novo no Reino de Portugal*, pubblicata nel 1748. Qualche anno più tardi, invece, nel decreto regio di promulgazione del nuovo Regolamento generale del Sant'Uffizio (1774) voluto dal marchese di Pombal, l'invenzione della leggenda sarebbe stata attribuita ai gesuiti. La storiografia classica sull'Inquisizione portoghese avrebbe poi emesso un verdetto unanime, come mostra il forte discredito gettato sulla figura di Saavedra da José Lourenço de Mendonça (1845), dopo la scarna condanna emessa da Alexandre Herculano in un articolo apparso nella rivista «O Panorama» nel 1835. Sul personaggio lo stesso Herculano avrebbe osservato un eloquente silenzio nell'*História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal* (1854-1859). Se mezzo secolo più tardi Henry Charles Lea sembrava ancora propendere per la veridicità dell'inganno di Saavedra, la questione fu chiusa definitivamente da João Lúcio de Azevedo, che nel 1921 liquidò tutta la storia come una «favola».

Nella vicina Spagna la leggenda di Saavedra e del suo ruolo decisivo nell'introduzione dell'Inquisizione in Portogallo seguì una diversa parabola, acquistando una certa notorietà. Il benedettino Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro criticò aspramente la «favola» della fondazione del Sant'Uffizio lusitano da parte di Saavedra nella raccolta intitolata *Teatro critico universal* (1726-1739). A dispetto dei considerevoli sforzi del monaco galiziano però, in Spagna la storia dell'inganno di Saavedra crebbe comunque di popolarità. All'apparenza in risposta a Feijoo, l'oscuro benedettino Bernardino Antonio Ochoa de Arteaga pubblicò a Madrid nel 1739 una versione del testo autobiografico di Saavedra, sotto il prolisso titolo di *Breve relación en que se refiere la vida del Falso Nuncio de Portugal, Alonso Pérez de Saavedra, y el modo que tuvo para introducir en aquel Reyno la santa Inquisición. Copia de la que él proprio escribió a instancia del Eminentísimo Señor Don Gaspar de Quiroga, Arzobispo de Toledo, Cardenal de la Santa Iglesia de Roma, con su mano izquyerda, después que le cortaron la derecha*. Nel 1788 il testo fu riedito, provocando l'uscita di una traduzione in spagnolo della narrazione storica di António de Sousa, intitolata *Verdadera Origen del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisicion en los Reynos de Portugal contra la Fabulosa Historia de su falso Nuncio* (1789).

Nel corso del Seicento le avventure di Saavedra si ritagliarono un posto anche nella letteratura spagnola. Nel 1671 fu pubblicata a Madrid una commedia anonima, *El Nuncio falso de Portugal*, il cui intreccio si basava sulla storia dell'inganno perpetrato per introdurre il Sant'Uffizio nel Regno lusitano. Il drammaturgo spagnolo José de Cañizares (1676-1750) è generalmente considerato l'autore di una seconda commedia che trasse ispirazione dalla stessa leggenda. *El Falso Nuncio de Portugal* fu rappresentata in varie città spagnole. Più conosciuta della prima commedia, neppure essa raggiunse grande fama nella Penisola iberica, a dispetto delle ripetute edizioni a stampa a Madrid (1750, 1759), Salamanca (1764), Valencia (1764) e Barcellona (1769, 1790). Lo scarso successo europeo del *Falso Nuncio de Portugal* non impedì alla *pièce* di trovare una più calorosa accoglienza nei teatri dei possedimenti spagnoli d'oltremare, tra i quali Messico e Cuba.

Un'eco letteraria del mito di Saavedra risuonò ancora nell'Ottocento, quando *El Falso Nuncio de Portugal*, e di conseguenza la storia del suo inganno, fu usata per mettere in imbarazzo un vero nunzio papale in visita in Cile, da poco divenuto una repubblica indipendente. Secondo la ricostruzione di Martí Gilabert, all'inizio del 1824 l'arrivo a Santiago del Cile del nunzio Giovanni Muzi e del suo assistente Giovanni Mastai Ferretti (il futuro Pio IX) fu all'origine di un conflitto con il governo locale che favorì un clima di risentimento nei settori liberali della società cilena. Come insulto deliberato, fu così messo in scena *El Falso Nuncio de Portugal* e un attore somigliante al nunzio italiano fu scelto di proposito per interpretare il ruolo di Saavedra.

(G. Marcocci-F. Soyer)

Vedi anche

Giovanni III, re di Portogallo; Inquisizione portoghese; Letteratura: la rappresentazione; Páramo, Luis de; Sanches, António Nunes Ribeiro; Sousa, António de

Bibliografia

Azevedo 1975, Cid 1999, Coronas Vida 1989, Glaser 1957, Herculano 1975-1976, Lea 1983-1984, Martí Gilabert 2001

Sabba - Nella sua elaborazione più compiuta e consolidata, la costruzione narrativa teologico-giudiziaria del sabba si fonda sull'apostasia e sul patto con il diavolo: grazie ai suoi poteri gli adepti della congrega anticristiana si recano in volo notturno all'assemblea, durante la quale vengono promossi i malefici e valutati i risultati del malvagio operare, si rende omaggio a Satana generalmente in forma di capro, si balla e si partecipa al banchetto antropofagico conseguente agli infanticidi perpetrati da streghe e stregoni, che si dedicano infine ad atti sessuali fra di loro e con i demoni. Si tratta di una sintesi molto complessa tra il livello *alto* della pubblicistica demonologica e quello *basso* dei resti frammentati della cultura folklorica europea, che si avvale di motivi e di figure provenienti dall'antichità classica (le *striges*, fattucchiere cannibali ministre di Ecate), dall'immaginario celtico e germanico (le schiere dei morti volanti, la dea notturna), dalle culture sciamaniche (il volo su scope e bastoni, le trasformazioni in animali). Il sabba, come ha mostrato Carlo Ginzburg, va dunque interpretato come «stéréotype culturel, […], résultat d'une interaction historique entre des groupes sociaux différentes» (Ginzburg 1993: 17). La nozione stessa del patto con il diavolo risale al IV secolo, con la costruzione della leggenda di Cipriano, mago e poi martire, poi ripresa e variata in molti *exempla* (quale la popolarissima vicenda del diacono Teofilo, in cui compare già il motivo del trasporto notturno in un luogo remoto, dove si raduna «gente d'inferno in abiti umani», Biondi 1996: 78-81). Questi temi vengono progressivamente a coagularsi, nel contesto sociale dell'Occidente europeo, fra l'XI e il XV secolo, in un tempo pervaso dal timore per i movimenti ereticali e dall'ossessione del complotto di sette clandestine (di ebrei, di lebbrosi, di maghi, magari in alleanza con l'Islam) per rovesciare la Chiesa e distruggere la comunità cristiana; e trovano sistemazione definitiva nella visione di una lugubre parodia collettiva della fede ufficiale: l'adorazione del capro, con il turpe bacio sull'ano, sbeffeggia il culto dell'Agnello mistico; l'insipido o disgustoso banchetto irride l'eucarestia; la sessualità sfrenata e sterile, il matrimonio e il celibato del clero; le cattive azioni raccontate orgogliosamente a Satana, la confessione; la contaminazione, l'affiliazione con tanto di apostasia nonché l'uso distorto dell'ostia, il battesimo, e così via. I miti del volo notturno verso le schiere dei morti erano noti ai pastori della Chiesa già in età medievale: il canone *Episcopi*, testo incluso nel *Decretum* di Graziano (XII secolo) ma risalente agli inizi del X secolo, metteva in guardia i vescovi dal credere che i racconti di alcune donne che immaginavano di volare al seguito di una dea fossero reali. Ma quella posizione fu abbandonata, anche se non senza contrasti e non da tutti gli interpreti, nel corso dei secoli successivi, quando il sabba prese a diventare del tutto concreto agli occhi di chi costruiva il nuovo paradigma della setta satanica.

Alcuni caratteri tipici del sabba si rilevano già tra il XIII ed il XIV secolo nei testi demonologici e in alcuni tra i pochissimi atti processuali sopravvissuti. Fra i possibili esempi precoci, la descrizione dell'assemblea eretica, demonolatrica e orgiastica contenuta nella bolla di Gregorio IX *Vox in Rama* (1233). Accuse rivolte contro gli ebrei tirolesi nel XIV secolo di infanticidio rituale a scopo di cannibalismo, sacrilegio delle ostie e *maleficia* appaiono come materiali che poi verranno usati nell'elaborazione dell'immaginario sabbatico (Byloff 1934; Di Gesaro 1988: 346). Molto significativo, inoltre, è quanto emerge dai processi condotti dal tri-

bunale dell'Inquisizione milanese nel 1390 contro Sibillia Zanni e Pierina de' Bugatis. Nei racconti delle due donne circa la «società di Madonna Oriente», dove si teneva il gioco di Diana-Erodiade – nel quale si mescolavano vivi e morti, si resuscitavano animali già uccisi e mangiati e si andava nelle case dei ricchi mangiando e bevendo e benedicendo quelle pulite e in ordine, ma dove Dio non può essere nominato –, si coglie bene il progressivo trapassare degli elementi decomposti di credenze precristiane in pratiche illecite di stregoneria diabolica. L'omaggio a *Madama Horiens* cede il passo, con gli interrogatori e le torture, al patto di sangue con *Lucifelus*. Ma accuse di una alleanza demoniaca era state formulate anni prima nell'arco alpino occidentale ai danni di gruppi valdesi.

Nel secolo XV la costruzione del modello sabbatico conosce un'accelerazione vertiginosa. L'elaborazione dei sostrati folklorici compiuta dagli inquisitori nei loro manuali, l'immagine della strega proposta dalla predicazione domenicana e francescana (basti citare l'attività di san Bernardino da Siena) e l'idea «novatrice» (Ostorero 1999: 306) di una setta diabolica organizzata, strutturata e dai rituali codificati e precisi – quale si rileva ad esempio nel *Formicarius* di Johannes Nider (ca. 1437) e soprattutto nel trattato anonimo *Errores Gazariorum* (forse composto in Svizzera o in Savoia intorno al 1438) –, confluiscono in un solo mito in un contesto che tende ormai ad assimilare dissidenza, stregoneria diabolica ed eresia, come si può constatare nel *Flagellum hæreticorum fascinariorum* di Nicolas Jacquier (1458). Per superare l'ostacolo costituito dal *Canon Episcopi*, si dichiarò che si trattava di una setta nuova, sconosciuta alla Chiesa dei secoli precedenti.

È importante evidenziare lo scenario alpino e subalpino dal quale provengono, sempre più numerose, le testimonianze relative alla *sinagoga* delle streghe e degli stregoni, al tempo stesso parlamento della setta eretica e perversa cuccagna degli apostati dediti alle opere malvagie promesse al diavolo: Pirenei, Delfinato, Valais, Savoia, Svizzera, le valli piemontesi e lombarde e il Tirolo, ma in particolare l'area delle diocesi di Ginevra, Lausanne e Sion, che furono teatro, verso gli anni Trenta del Quattrocento, di accanite cacce alle streghe, condotte sia dai giudici secolari che dagli inquisitori. Risalgono al 1460-1470, come è stato messo in rilievo, anche «les premières représentations iconographiques complètes du sabbat» (Mercier 2003: 97, 99), miniate in tre manoscritti commissionati dalla corte di Borgogna, contenenti la traduzione francese del *Tractatus contra sectam vaudensium* di Jean Taincture (v. Inserto iconografico). Le illustrazioni sintetizzano efficacemente i tratti emblematici del sabba: il volo notturno su scope o demoni, il raduno in un luogo remoto e selvaggio, l'adorazione del capro con l'omaggio dell'*osculum infame*. Tuttavia il dibattito sul sabba non cessò affatto.

Nei secoli XVI e XVII l'incremento della trattatistica e le ondate persecutorie, delle quali si è conservata consistente documentazione processuale in alcuni paesi europei, ci consentono di cogliere pienamente la pervasività dello stereotipo del sabba. Se una posizione moderata può ancora essere attribuita a Silvestro Mazzolini nella *Summa summarum* (1514), già pochi anni dopo Bartolomeo Spina nel *De strigibus* afferma con implacabile determinazione l'assoluta realtà della setta delle streghe e del trasporto in volo al sabba. Le descrizioni più dettagliate, che stabiliscono e diffondono definitivamente il canone si rinvengono nelle opere di Jean Bodin (*De la démonomanie des sorciers*, 1580), Anton Martín Del Rio (*Disquisitiones magicæ*, 1599-1600), Francesco Maria Guazzo (*Compendium maleficarum*, 1608) e Pierre de l'Ancre (*Tableau de l'inconstance des mauvais anges*, 1612). Nel caso dei testi di Guazzo e de l'Ancre, va sottolineata l'efficacia didattica e suggestiva delle illustrazioni che li corredano: mentre le xilografie del *Compendium* si collocano a un livello di elementare, quasi popolaresca, evidenza, la grande acquaforte di Jan Ziarnko per il *Tableau* (*Description et figure du Sabbat des Sorciers*) riunisce in una sola veduta, minuziosamente rappresentate e ambientate nel paesaggio, tutte le attività che si svolgono al raduno diabolico, corredate di lettere alfabetiche che rimandano a un'esauriente tavola esplicativa. Sul fronte opposto degli scettici, si collocavano comunque giuristi, medici e teologi che dubitano se non del sabba, almeno del volo notturno delle streghe (basti citare Giovanni Francesco Ponzinibio, Andrea Alciato e Johannes Wier).

L'analisi dei processi per stregoneria del secolo XVII permette di effettuare comparazioni tra le diverse aree di diffusione dello stereotipo del sabba in Europa: contro la generale omogeneità delle narrazioni cui danno voce gli imputati, sia che si tratti delle inchieste condotte nel Labourd da Pierre de l'Ancre nel 1609, degli autodafé nei Paesi Baschi del 1611, della persecuzione vescovile a Bamberg tra il 1609 ed il 1633, delle cacce bavaresi successive alla riconquista cattolica (1623-1631), dei processi salisburghesi tra il 1675 ed il 1681 o dell'epidemia di sospetti e accuse nella Svezia luterana (1676) – per non citare che alcuni tra gli episodi più clamorosi e più noti –, si evincono anche casi particolari, attorno ai quali è utile una riflessione. Uno di questi è la caccia alle streghe condotta da Matthew Hopkins in East Anglia tra il 1645 ed il 1647: le confessioni delle sue imputate evidenziano non tanto il ruolo del diavolo, che non viene adorato ai conviti, quanto piuttosto quello dei demoni familiari derivanti dalla tradizione popolare (Murray 1921; Di Simplicio 2005: 310). Molto significativo, inoltre, ciò che viene rilevato da Lyndal Roper nel suo studio sui processi celebrati a Würzburg ed Eichstätt (città ricondotte al cattolicesimo) e a Nördlingen (rimasta protestante): dai racconti delle imputate emerge una peculiare variante del complesso rituale sabbatico, vale a dire il nuovo battesimo diabolico cui vengono sottoposti gli adepti, che pare indipendente dalla predicazione controriformistica o luterana e incline a ricalcare il motivo magico-fiabesco della triplice ripetizione (Roper 2004: 115). Va infine menzionata la particolarità del caso italiano: a fronte della (purtroppo scarsa) documentazione sopravvissuta alla distruzione degli archivi inquisitoriali, una certa evidenza suggerisce comunque che l'Italia centro-meridionale, con l'eccezione della Sicilia, si distanzia notevolmente, quanto a frequenza e pervasività dello stereotipo sabbatico nei processi, da quella settentrionale (si ricordino in proposito almeno le spietate cacce in Val Camonica e nella diocesi di Como, 1518-1521, in Val Mesolcina, 1583, e a Triora, 1587-1590). Si pensi alle uniche «dieci donne tra le accusate di maleficio, sottoposte dai giudici a pressanti e minacciosi interrogatorii, [che] dichiararono di aver partecipato al sabba» su «varie centinaia di persone, uomini e donne di ogni età, istruzione e condizione sociale […] in un complesso di 234 incartamenti tra denunce e processi», rilevate da Di Simplicio in uno studio sull'Inquisizione senese (Di Simplicio 2005: 301). A tale proposito va anche sottolineato quanto si osserva in merito alla resistenza da parte del clero, nel Regno di Napoli e nel Vicereame siciliano, a trasformare gli indizi di magia, sortilegi e fattucchieria popolare nel reato di stregoneria diabolica: comportamento, questo, dettato da una sorta di 'tolleranza meridionale' da considerare attentamente come caratterizzante un contesto sociale che nei racconti degli imputati processati per magia espresse raramente la partecipazione al sabba (fu soprattutto letteraria la costruzione della leggenda diabolica del noce di Benevento, Portone 2006). Ma non si trattò solo di saggezza meridionale: le tre Inquisizioni moderne, pur senza mai sconfessare la realtà del sabba e del volo notturno, presero provvedimenti per evitare che gli interrogatori delle presunte streghe potessero innescare accuse tutte da verificare: alla fine del Cinquecento il Sant'Uffizio romano vietò che la chiamata di correo di persone che dicevano di essere state al sabba potesse valere per aprire un processo contro altri e ribadì quella posizione nell'*Instructio pro formandis processibus in causis strigum*. L'Inquisizione spagnola chiuse il caso dei Paesi Baschi nel 1614 emanando un'istruzione che andava nella stessa direzione del tribunale pontificio.

Ma il dibattito non cessò fino al XVIII secolo. Quando nel 1749 Girolamo Tartarotti pubblicò il *Congresso notturno delle Lammie*

(nel quale negava la stregoneria diabolica e la realtà del sabba, ferma restando però la verità della magia), dando origine a notevoli controversie e polemiche, la lunga stagione dei processi era terminata. Accuse e roghi ce ne furono ancora (Würzburg 1749, Kempten 1775, Glarus 1782, fra gli altri), ma nel frattempo le riforme legislative illuministiche e il mutato atteggiamento della Chiesa avevano reso ormai priva di scopo la ricerca e la punizione degli adepti della presunta setta diabolica. La mentalità magica e superstiziosa, tuttavia, non aveva necessità del sabba per sopravvivere, anche se nei secoli successivi non sarebbero stati più i giudici e gli inquisitori a raccoglierne le prove. Progressivamente, da reati nefandi, esse erano divenute preziose testimonianze storiche e antropologiche della vitalità dell'immaginario individuale e collettivo.

(G.M. Panizza)

Vedi anche

Apostasia; Bodin, Jean; *Canon Episcopi*; Del Rio, Martín Anton; Demonologia; Gregorio IX, papa; *Instructio pro formandis processibus […]*; Mazzolini, Silvestro; Nider, Johannes; Paesi Baschi, caccia alle streghe nei; Patto con il demonio; Ponzinibio, Giovanni Francesco; Spina, Bartolomeo; Stregoneria; Tartarotti, Girolamo; Triora, processi di; Valle Camonica; Val Mesolcina; Wier, Johann

Bibliografia

Abbiati-Agnoletto-Lazzati 1984, Ankarloo-Henningsen 1990, Bertolotti 1979, Biondi 1996, Byloff 1934, Clark 1996, Cohn 1975, Di Gesaro 1988, Di Simplicio 2005, Ginzburg 1989, Ginzburg 1993, Henningsen 1980, Henningsen 2003, Kieckhefer 1976, Klaniczay 2003, Mercier 2003, Murray 1931, Ostorero-Paravicini Bagliani-Utz Tremp 1999, Portone 2006, Romeo 1990, Roper 2004, Tartarotti 1749

Sacrilegio v. *Abuso di sacramenti e sacramentali*; *Tribunali secolari*

Sacrilegio di Odivelas - Nella notte tra il 10 e l'11 maggio 1671 il sacrario della chiesa parrocchiale di Odivelas, nei pressi di Lisbona, fu forzato: scomparvero due vasi in cui erano conservate le ostie, ma anche varie suppellettili e immagini sacre. Il sacrilegio provocò il panico generale e tumulti nelle strade della città, cui seguirono una miriade di processioni penitenziali, sermoni e altre manifestazioni di lutto e indignazione in tutto il Regno di Portogallo. Il gesto fu immediatamente interpretato come un atto eretico di cui furono incolpati i nuovi cristiani. Dopo alcune false denunce, il 26 giugno 1671 fu rinvenuta una parte della refurtiva. Le indagini, affidate dal giudice supremo del Regno (*regedor das Justiças*) al magistrato della *Corte do Crime* Diogo Marchão Temudo, non produssero risultati. Il 16 ottobre fu però arrestato un ladro di galline nelle vicinanze della chiesa, trovato in possesso di una croce d'argento trafugata dal sacrario profanato. In breve tempo, furono recuperati altri pezzi e il giovane diciannovenne, «ignorante» e di «poco giudizio», che si chiamava António Ferreira, confessò il furto. Il processo si svolse con rapidità di fronte a un tribunale secolare (non al Sant'Uffizio, come molti autori affermano), nonostante il tentativo da parte del procuratore della Corona di far accusare l'imputato di eresia. La sentenza fu letta nella piazza del Rossio il 23 novembre 1671. Al giovane furono tagliate le mani e poi bruciate davanti ai suoi occhi; fu poi impiccato e il suo corpo arso sul rogo.

Pare che l'Inquisizione non abbia avuto parte alcuna in questa storia, a non considerare forse un possibile, ma sospetto, accertamento sulle origini dell'imputato, che lo avrebbe indicato come un nuovo cristiano. Ma la realtà non sembra essere stata tale, dato che nella sentenza non si trovano riferimenti al riguardo, come sarebbe da attendersi se fosse stato vero. In ogni caso, una volta di più l'agitazione provocata dal sacrilegio di Odivelas e il tempo trascorso prima di rintracciare il colpevole misero i nuovi cristiani al centro della scena pubblica, in un'epoca di instabilità politica e di grande povertà delle casse dello Stato, proprio mentre correvano voci di un nuovo perdono generale. In conformità con il progetto proposto dal segretario di Stato, Roque Monteiro Paim (il cui testo fu stampato quell'anno a Madrid), il 22 giugno 1671 il reggente Pietro firmò un decreto che prevedeva l'espulsione di tutti i nuovi cristiani che avessero confessato in *auto da fé*, di quelli che avessero abiurato *de vehementi*, dei loro figli e nipoti. Al resto della popolazione di origine *conversa*, inoltre, era vietato stringere vincoli ereditari in favore della primogenitura (*morgadio*), frequentare l'università o sposarsi con vecchi cristiani. Tuttavia, a causa di fattori come l'opposizione dell'Inquisizione, che si sarebbe ritrovata senza potenziali imputati e testimoni per nuovi processi, l'identificazione del responsabile del furto di Odivelas, nonché l'esitazione del reggente, la legge non entrò mai in vigore. Per placare gli animi, l'inquisitore generale Pedro de Lencastre pubblicò un decreto nel maggio 1672 ribadendo le restrizioni consuete, inclusa la negazione all'accesso alle funzioni e alle cariche pubbliche o onorifiche per le persone condannate per cripto-ebraismo.

In ultima analisi, l'episodio del sacrilegio di Odivelas catalizzò le tensioni relative alla questione ebraica e dette, a distanza di breve tempo, nuovo impulso alla discussione che poneva in dubbio il ruolo del Sant'Uffizio in Portogallo, culminata meno di tre anni più tardi nell'interruzione dell'attività dell'istituzione.

(B. Feitler)

Vedi anche

Inquisizione portoghese; Lencastre, Pedro de; Nuovi Cristiani, Portogallo; Perdoni generali

Bibliografia

Azevedo 1975, Faria 2007, Martins 2002, Silva 2003

Sadoleto, Giulio - Cugino del vescovo di Carpentras Paolo, Giulio Sadoleto è uno dei molti esponenti del movimento eterodosso italiano che imboccarono la via dell'esilio. Solitamente annoverato tra i capi della comunità di «fratelli» sviluppatasi a Modena nei decenni centrali del Cinquecento, Sadoleto non parve in realtà prendere parte in modo incisivo alle vicende del gruppo, limitando i propri contatti ai membri più importanti dello stesso. Il suo nome affiorò in vari processi celebrati dal Sant'Uffizio modenese e ben presto Giulio si risolse a partire per evitare rovesci giudiziari. Al 10 febbraio 1569 risale la sua ultima presenza documentata in città. Nonostante i tentativi di intimidire e dissuadere i suoi accusatori – in particolare Giovanni Battista Ingoni –, il ricco mercante veniva citato dall'Inquisizione il 17 novembre 1569, ottenendo una proroga sino alla Pasqua dell'anno seguente. La situazione tuttavia era ormai chiara. Nell'inverno del 1569-1570 Sadoleto si trovava a Francoforte e, dato il clima che si registrava in patria, progettava di passare a Lione e a Carpentras, in visita al cugino. Nell'autunno 1570 i giudici scomunicavano Sadoleto e, due anni dopo, lo condannavano alla confisca dei beni e al rogo in effigie (27 dicembre 1572). Dal 1571 il modenese si era trasferito a Chiavenna, al cui Sinodo era stato convocato nello stesso anno, e nel 1589 risultava tra gli abitanti di Morbegno assieme alla moglie Giulia e a nove figli. Uno di loro, Giacomo, tentò di recuperare i beni del padre con un'abiura formale e una professione di fede destinata a essere disattesa non appena raggiunto lo scopo. Per altri decenni la famiglia Sadoleto restò saldamente impiantata tra gli italiani di Valtellina, dando prova della propria fedeltà alla Riforma.

(M. Al Kalak)

Vedi anche

Fratelli modenesi; Modena; Sadoleto, Jacopo; Valtellina

Bibliografia

Al Kalak 2008, Pastore 1975, Peyronel Rambaldi 1979, Rotondò 2008(b)

Sadoleto, Jacopo - Nato a Modena nel 1477, stimato umanista, Jacopo Sadoleto dal 1513 in avanti ricoprì il ruolo di segretario del papa Leone X, che gli conferì il vescovado di Carpentras nel contado venassino (una parte della diocesi dipendeva dalla Provenza, soggetta al re di Francia). Entrato nel 1523 e di nuovo nel 1527 nel territorio diocesano – numerosi i villaggi in cui erano presenti comunità valdesi –, nel 1536 fu richiamato a Roma da Paolo III che, creatolo cardinale, lo volle associare al *Consilium de emendanda Ecclesia*. L'atteggiamento tenuto con i dissidenti religiosi presenti nella sua giurisdizione fu mite: quando, dopo la repressione promossa dall'inquisitore di Avignone Jean de Roma negli anni 1531-1533, diversi valdesi si presentarono al suo cospetto, Sadoleto si lasciò facilmente convincere dalle loro professioni di fede, apparentemente ortodosse. Ma l'eresia protestante guadagnava pericolosamente terreno ad Avignone e in tutta la regione circostante. Per questo, ritornato nella diocesi nel 1538, il cardinale fu destinatario di un breve papale, datato 5 giugno 1539, che lo incaricava di organizzare e di dirigere, associato a un inquisitore domenicano, la lotta contro l'eresia 'luterana' nei domini pontifici di Avignone e nel contado. È possibile che Paolo III preferisse affidare questa missione a un cardinale italiano di provata fede piuttosto che al legato ad Avignone, il cardinale di Clermont, assai vicino al re di Francia. Per adempiere la missione affidatagli, Sadoleto predispose una macchina repressiva cui parteciparono inquisitori scelti tra i domenicani di Carpentras e giuristi ai quali era attribuita la qualifica di subdelegati del cardinale commissario. Fu così che, tre anni prima di Roma, lo Stato di Avignone si trovò dotato di un'Inquisizione rinnovata.

In una lettera al cardinale Alessandro Farnese, Sadoleto espose lo spirito che lo animò nell'incarico: se necessario avrebbe punito gli eretici, ma erano certo più efficaci le armi della dolcezza e della persuasione. Del resto, aggiungeva Sadoleto, era più urgente infierire contro gli ebrei. Ad ogni modo, il vescovo non separò la lotta contro l'eresia dall'istruzione da impartire al popolo. Nei Sinodi diocesani, si premurò di esortare i curati e rafforzare il controllo dei predicatori. Nel 1539 si verificò tuttavia un episodio che fece vacillare la fiducia di Sadoleto nelle strategie messe in campo per il presidio dell'ortodossia: l'arresto, su iniziativa della giustizia reale, di un *barbe* valdese abitante della diocesi di Carpentras scatenò una serie di catture e confessioni che si innestavano sul più ampio processo del 1540 culminato nell'imprigionamento dei valdesi da parte del parlamento di Provenza. Sadoleto tentò di impedirne l'esecuzione? La reputazione di tolleranza che gli hanno assegnato gli storici è realmente fondata? Se è vero che il cardinale ancora nel 1541 cercò di scagionare gli abitanti di Cabrières dalle accuse del vescovo di Cavaillon e che, due anni dopo, riuscì a fermare una spedizione punitiva lanciata contro questi ultimi dal vicelegato di Avignone, Paolo Sadoleto, suo nipote e coadiutore, rettore del Contado, era senza dubbio un partigiano della maniera forte. Nella primavera del 1545, quando si preparava tra il Parlamento di Provenza e le autorità pontificie la campagna risolutiva contro i valdesi, Sadoleto lasciò Carpentras per raggiungere Roma. Non sappiamo che giudizio abbia espresso sul 'massacro di Mérindol e di Cabrières'. Ma suo nipote Paolo, in una lettera al cardinale Farnese, considerò quell'evento un successo, su cui non mostrava alcuna riserva.

(M. Venard)

Vedi anche

Avignone; Francia, età moderna; Paolo III, papa; Sadoleto, Giulio

Bibliografia

Audisio 1979, Douglas 1959, Reinhard 1966, Venard 1978

Salazar Frías, Alonso de - Nacque a Burgos intorno al 1564 ed era uno dei quattordici figli di un giurista che proveniva da una famiglia di agiati funzionari. A 15 anni cominciò a seguire i corsi di Diritto dell'Università di Salamanca, dove prese il titolo di baccelliere, e fu ordinato sacerdote nel 1588. Subito dopo entrò al servizio del capitolo della cattedrale di Jaén come *racionero* (sovrintendente) e uomo di fiducia del vescovo Francisco Sarmiento de Mendoza, anch'egli nativo di Burgos e suo professore di Canoni a Salamanca. Sempre nel 1588, il 29 agosto, Alonso ebbe il titolo di *licenciado* in Diritto canonico all'Università di Sigüenza e nel 1590 assunse le funzioni di vicario della diocesi incaricato delle visite e di *provisor* del tribunale vescovile. In quegli anni, insieme a Gil Dávalos Zambrana, compose una cronotassi dei vescovi della diocesi (dalla *reconquista* all'elezione di Sarmiento) che rimase manoscritta e che rivela una grande attenzione nel vaglio delle fonti (BNM, ms. 5732). Nel 1595 divenne titolare della diocesi Bernardo Sandoval y Rojas, che se ne servì per rappresentare a Madrid gli interessi di Jaén in una disputa legale con l'arcivescovato di Granada. Per Alonso quel soggiorno costituì la prima esperienza della capitale, e la capacità dimostrata nell'assolvere all'incarico gli guadagnò la fiducia di Sandoval, che avuta la mitra di Toledo e diventato primate di Spagna (1599), lo volle con sé come consulente legale per la grande diocesi toletana e ne divenne il protettore. Nel 1600 Alfonso fu nominato *procurator general* delle chiese e delle cattedrali di Castiglia e di León, e quando nel 1608 Bernardo Sandoval fu scelto da Filippo III come inquisitore generale di Spagna grazie all'appoggio del nipote, il *valido* Francisco Gómez de Sandoval y Rojas, duca di Lerma, Salazar ottenne il posto di terzo inquisitore di Logroño, vacante per la nomina di Juan Ramírez nel Consiglio della *Suprema*. Suoi colleghi erano Alonso de Becerra, monaco alcantarino, e il prete Juan de Valle Alvarado.

Salazar giunse nei Paesi Baschi il 20 giugno 1609, tre mesi dopo la sua nomina (23 marzo), senza alcuna esperienza del lavoro inquisitoriale ma forte di una certa conoscenza dei luoghi, che aveva già visitato nel 1604; e subito dopo l'arrivo fu investito di un caso giudiziario che avrebbe consegnato il suo nome alla storia. Si trattava di una serie di accuse e di autoaccuse per il reato di stregoneria partite da alcuni villaggi dei Pirenei al confine con il Pays de Labourd, nel Regno di Francia, dove il Parlamento di Bordeaux, sotto la guida del presidente Jean d'Espagnet e del giudice e demonologo Pierre de Lancre, stava conducendo una vera e propria caccia alle streghe che portò, tra molte proteste, ad almeno ottanta condanne a morte. Nel Cinquecento le province basche e pirenaiche spagnole erano già state investite da ondate di panico da streghe, che avevano dato molto filo da torcere al tribunale inquisitoriale della Navarra, impiantato nel 1512 e stabilitosi nel 1570 a Logroño. Alimentate dalla diffusa credenza nel sabba e nel volo notturno delle streghe, le accuse avevano portato a diversi momenti di intensa attività giudiziaria nel 1523-1524, nel 1536-1538, nel 1575-1576 e nel 1596, non senza l'intervento dei tribunali secolari della regione, che conservarono a lungo la giurisdizione in materia di malefici. Il Consiglio dell'Inquisizione, il 14 dicembre del 1526, aveva emanato una prima istruzione che raccomandava cautela e vietava la chiamata di correo nelle accuse di sabba (bisognava anche verificare la realtà delle deposizioni sul volo notturno); e altre istruzioni erano state stilate il 23 maggio 1536 (Monter 1990: 264) e nel 1538 (Henningsen 2004: 11-12). Tuttavia quel che si verificò a partire dal 1609 spinse a un intervento deciso ma tardivo da parte della *Suprema*.

Alla fine del 1608 alcuni esuli del Pays de Labourd trovarono rifugio nelle valli pirenaiche al di là del confine, nei villaggi di Urdax e Zugarramurdi, appartenenti alla diocesi di Pamplona e sottoposti alla giurisdizione del tribunale di Logroño. Il panico si

diffuse allora nelle vallate spagnole, e la rete dei commissari del Sacro Tribunale (parroci, ma non solo) non tardò a denunciare gli accadimenti ai giudici di Logroño, cominciando ad agire con grande zelo. A partire fu l'abate mitrato dei canonici regolari premostratensi di Urdax, León de Araníbar, convinto della realtà del male; e furono i racconti di una donna, María de Ximildegui, a innescare la miccia. La ragazza, infatti, aveva vissuto per diversi anni a Ciboure, un villaggio sulla costa francese, e rientrata nel dicembre del 1608 a Zugarramurdi aveva raccontato ai vicini e ai parenti di alcune straordinarie esperienze vissute oltre il confine e di avere fatto parte di una conventicola di streghe. I giudici della fede informarono subito la *Suprema*, che diede alcune istruzioni a mo' di questionario e ordinò di effettuare una visita nelle aree dove la stregoneria sembrava dilagare. Valle partì con molto ritardo, il 16 agosto 1609, quando nella sede di Logroño si erano già avviati i primi processi e gli imputati erano stati trasferiti nelle carceri del tribunale. Si riteneva infatti che le streghe e gli stregoni (donne, uomini, e persino due chierici: il frate Pedro de Arburu e il prete Juan de la Borda) fossero ovunque, che volassero di notte al sabba (*aquelarre*), che si dessero ai malefici e ad atti di profanazione. L'aspetto più sconcertante fu che le prediche dei parroci, le torture inflitte dai magistrati locali, le notizie che correvano di bocca in bocca, specie dopo l'inizio della visita di Valle, alimentarono un panico e un processo collettivo di accusa e di autoaccusa che spinse numerosi bambini a testimoniare di essere stati rapiti durante il sonno per partecipare alle adunate demoniache. L'epidemia isterico-onirica raggiunse l'apice a Urdax e a Zugarramurdi, ma si estese presto in diversi villaggi della Guipúzcoa e della Navarra, in particolare nella valle di Baztán e nell'area delle *Cinco Villas* (Vera, Lesaca, Yanci, Echalar, Aranaz). Le indagini portarono così a un affollato *auto de fe* tenutosi a Logroño il 7 e l'8 novembre 1610. Gli imputati per stregoneria furono in totale trentuno: diciotto furono riconciliati con pene 'minori', sei furono arsi al rogo in persona, cinque in effigie (erano tutti morti in carcere); i due chierici si videro sospesa la pena per volontà della *Suprema*. Le terribili sentenze, pure controfirmate da Salazar, erano state formulate con il parziale dissenso di don Alonso. Egli infatti aveva votato contro la condanna a morte di almeno una delle imputate, che aveva ritrattato, formulando dubbi sulla liceità di mandare al rogo senza prove in base alla semplice chiamata di correo per partecipazione al sabba (Henningsen 1980). Quel cruento esito ebbe comunque l'approvazione del Consiglio dell'Inquisizione.

Ma non mancarono di farsi sentire sempre più forti le voci di dissenso: quella del gesuita Pedro de Valencia, autore di un manoscritto *Discurso acerca de los cuentos de las brujas* che demoliva i fondamenti più triti della demonologia e le basi dei processi per sabba ed era indirizzato all'inquisitore generale (1611); quelle di alcuni gesuiti di Bilbao incaricati di una visita, in particolare di padre Hernando de Solarte, che inviò allarmati rapporti al suo provinciale, alla casa generalizia a Roma e alla diocesi di Pamplona (due sono editi in Henningsen 2004: 146-181); quella dell'impetuoso arcivescovo di Pamplona Antonio Venegas de Figueroa, ex inquisitore ed ex membro della *Suprema*, che aveva già condotto indagini proprie in aperto dissenso con Becerra e Valle; e quella del *licenciado* Salazar Frías, terzo inquisitore, che fu incaricato di amministrare di persona il perdono garantito da un editto di grazia che la *Suprema* inviò il 26 marzo del 1611 per permettere la riconciliazione, mediante una procedura sommaria, del gran numero di sospetti che continuavano a emergere, senza escludere i relapsi.

Partito per la visita (22 maggio 1611) e per rendere pubblico l'editto di grazia, poi prorogato (i sospetti toccavano ormai metà della popolazione residente nei villaggi dei Pirenei), nell'arco di alcuni mesi, mentre a Logroño i due colleghi continuavano le loro cause e riconciliavano i non relapsi adulti, Salazar toccò decine di villaggi, ascoltò più di 1.300 bambini e quasi 500 adulti, riconciliò i minori e raccolse alcune ritrattazioni di gente che aveva già deposto in sede processuale: gli unici atti, chiamati *Libro F*, che si sono conservati degli otto tomi originali con i documenti della visita (AHN, *Inq*, leg. 1679). Il *licenciado* riferì costantemente dei suoi movimenti alla *Suprema*, informandola delle violenze perpetrate e dicendosi sempre più conscio che la pubblicità di quei reati stesse sortendo un effetto *boomerang*. Effettuò inoltre alcuni esorcismi rassicuranti sui bambini 'stregati' e diverse prove empiriche che smentivano la realtà dei voli notturni e l'efficacia di alcuni unguenti addotti come prova dei malefici e delle cavalcate verso il sabba. Finita la visita (10 gennaio del 1612), stilata una prima lettera informativa, il 24 marzo del 1612, dopo uno scontro con i colleghi, che non mancarono di segnalare a Madrid il loro dissenso e il timore che fosse vanificato il loro lavoro, Salazar inviò alla *Suprema* i primi due rapporti sul caso, in cui svelò il meccanismo che aveva portato alla moltiplicazione delle accuse, dichiarò che nessun atto di stregoneria era accertabile con prove, che i tre quarti almeno delle deposizioni erano frutto di pure fantasie e che la soluzione non risiedeva in nuovi processi o in proroghe dell'editto di grazia, ma semplicemente nel silenzio. Il *licenciado* denunciò anche che ai sospetti erano stati negati i sacramenti, persino in punto di morte (i testi in Henningsen 2004: 255-349; cfr. in part. pp. 341-343).

Ma Salazar non si fermò a quel punto e rese note le sue perplessità sui processi con una crescente franchezza, soprattutto dopo che il dissidio con gli altri due inquisitori si fece scontro aperto mentre la *Suprema* prendeva tempo per decidere, divisa al suo interno tra scettici e zelanti. A dargli sicurezza era anche il rapporto di antica data con Sandoval. Passarono quasi diciotto mesi, durante i quali i due inquisitori rivali stilarono un loro rapporto e Salazar spedì a Madrid un terzo breve memoriale in cui sollecitava una risposta della *Suprema* e la punizione dei giudici e degli accusatori, fossero ecclesiastici o secolari (24 settembre 1613, in Henningsen 2004: 355-365). Il quarto memoriale partì poco dopo (3 ottobre, in Henningsen 2004: 367-429), e si tratta di un documento prezioso perché Salazar vi racconta di avere esaminato tutti i casi di stregoneria affrontati in passato in Navarra e nei Paesi Baschi, riportando, grazie ai documenti depositati nel suo distretto, le scettiche istruzioni del Consiglio emanate nel corso del Cinquecento. Come a dire che la linea da seguire rispondeva a un antico stile del tribunale della fede spagnolo. Egli ribadì che la maggior parte delle accuse e delle dichiarazioni fatte nel corso dei processi erano frutto di pura immaginazione e di dicerie non riscontrate, che i commissari erano colpevoli per avere estorto le confessioni da persone innocenti e che le azioni attribuite alle streghe (specie la partecipazione al sabba) non si erano mai verificate: era impossibile volare «por el aire, andar cien leguas en una hora, salir una mujer por donde no cabe una mosca, hacerse invisible a los presentes» (Henningsen 2004: 405). A suo giudizio la caccia alle streghe era un puro inganno, e per questo lo si accusava ormai di essere un servo del demonio (memoriale quinto, 7 gennaio 1614, in Henningsen 2004: 431-453). Gli ultimi rapporti di Salazar (il sesto e il settimo, che suggerivano di annullare ogni accusa infamante e di emanare delle linee guida contro l'apertura di nuove persecuzioni, primavera ed estate del 1614?, in Henningsen 2004: 459-491) spinsero finalmente la *Suprema*, che aveva ricevuto tutte le carte e convocato i tre giudici a Madrid (ma Valle, il vaso di coccio dell'*affaire*, restò comodamente a Logroño) a emanare (con notevole ritardo rispetto alle prime scritture di Salazar) una netta istruzione nei casi di stregoneria, in 32 articoli, che vietava la chiamata di correo per le accuse di sabba, imponeva l'obbligo di accertare il *corpus delicti* e chiudeva il caso basco, l'ultimo di grande entità in materia di diavoli che fece vittime e fu gestito dall'Inquisizione spagnola (29 agosto 1614, in Henningsen 2004: 472-491). Significativamente dei suggerimenti di Salazar la *Suprema* rifiutò di ammettere solo quelli in cui si invocava la punizione dei giudici e commissari responsabili del panico. Nessuno pagò per i suoi errori e il contrasto fra i giudici di Logroño si sciolse per altre vie: Valle rimase inquisitore, ma si allontanò per qualche tempo

con la scusa di urgenti cure; Becerra fu addirittura promosso ad accusatore e poi a membro della *Suprema* e fu sostituito dall'inquisitore Antonio de Aranda y Alarcón. Il giudice più anziano era ormai Salazar, che poté sgridare i commissari suoi nemici (lo riferì in un ottavo memoriale) e nel 1617 impose un 'editto del silenzio' (lo raccontò in un nono memoriale inviato a Madrid). Nel 1618 don Alonso fu trasferito al tribunale di Murcia e subito dopo a Valencia, ma tornò a Logroño nel 1622 da primo inquisitore. Nel 1628 fu promosso accusatore della *Suprema* e ne divenne membro tre anni più tardi, non senza contrasti con il suo superiore, l'inquisitore generale Antonio Zapata. Salazar morì nel 1635. La sua lotta contro la caccia alle streghe sarebbe stata riscoperta da Henry Charles Lea e studiata a fondo da Gustav Henningsen (*The Witches' Advocate*, 1980).

(V. Lavenia)

Vedi anche

Istruzioni spagnole; Logroño; Moldenhawer, Daniel Gotthilf; Navarra; Paesi Baschi, caccia alle streghe nei; Sandoval y Rojas, Bernardo; Stregoneria, Spagna; *Suprema*

Bibliografia

Amelang 2008, Caro Baroja 1961, Caro Baroja 1975, Coronas Tejada 1981, Henningsen 1978, Henningsen 1980, Henningsen 2004, Lea 1983-1984, Lisón Tolosana 1992, Monter 1990

Salelles, Sebastián - Fu un gesuita spagnolo proveniente da Gandía (Valencia). Secondo alcuni repertori (BCJ: VII, 461-462; Palau y Dulcet 1948-1977: XVIII, 378; Vekene 1982-1992; *Inquisizione e Indice* 1998: 47-48) sarebbe nato nel 1576, il che implicherebbe che Salelles fosse novantenne al momento della sua morte, avvenuta l'8 gennaio del 1666; altri suggeriscono invece la data del 1590 (Schulte 1875). Entrò nella Compagnia di Gesù a 15 anni e studiò in varie sedi (Napoli, Bologna, Padova e Salamanca, Lea 1939: 1010). Insegnò anche Teologia morale e servì per molti decenni come consultore del Sant'Uffizio romano a Malta, diventando la massima autorità sulla storia di quel tribunale. Salelles, infatti, consegnò la sua enciclopedica conoscenza di fatti inquisitoriali, e in modo particolare del suo proprio operato come consultore, a una grande opera che ebbe vasta risonanza e fu dedicata al cardinale Fabio Chigi, il futuro pontefice Alessandro VII: il *De materiis Tribunalium S. Inquisitionis, seu de Regulis multiplicibus pro formando quovis eorum Ministro, praesertim Consultore; praemissis XIII prolegomenis de origine et progressu dictorum Tribunalium. Opus, tum eorundem & quorumlibet Tribunalium Judicibus, ac Ministris, tum Moralis Theologiae, & Iurisperitiae Professoribus valde utile* (3 voll., Romae, ex Typographia Io. Petri Collinii, 1651-1656). Il frontespizio attesta anche che l'anno di pubblicazione del I volume fu il quarantesimo di Salelles nelle vesti di consultore dell'Inquisizione, il che farebbe risalire la sua nomina al 1611 circa. Tuttavia un «Rollo de' patentati del S. Officio» di Malta, inviato a Roma nel 1659, farebbe datare la sua nomina al 1605. Se così fosse, in tutto Salelles avrebbe mantenuto l'incarico di consultore a Malta per ben sessant'anni continui (Bonnici 1968: nota 32).

Dal *De materiis* Lorenzo Brancati di Lauria, francescano e famoso scotista, nominato consultore e qualificatore del Sant'Uffizio romano nel 1658 e creato cardinale nel 1681, avrebbe compilato una *Epitome Omnium quae pertinent ad Tribunalem S. Officii extractum ex Tribus tomis P. Salelles*, che consiste di 513 rubriche sulla procedura inquisitoriale tratte dal terzo volume dell'opera di Salelles (il manoscritto è conservato in BAV, *Borg. Lat.* 572, 234 ff.). Patricia Jobe, che descrive il codice nel suo repertorio di manoscritti vaticani di tema inquisitoriale, elenca anche un prontuario organizzato in ordine alfabetico e intitolato *Forma procedendi in causis Sancti Officii, ac Haereses omnes*, stilato dallo stesso Brancati sempre a partire dal *magnum opus* di Salelles (BAV, *Borg. Lat.* 559, 87 ff.). Un altro studioso che cita le due compilazioni menziona però il *De materiis* di Salelles come fonte solo del primo dei due manoscritti, cioè dell'*Epitome* (Errera 2000: 290). Né l'uno né l'altro di questi due lunghi estratti da Salelles sono ricordati nella altrimenti esauriente voce dedicata a Brancati nel DBI (XIII, pp. 827-831). Nel Novecento Henry Charles Lea ha fornito un lungo riassunto tratto dal *De materiis* per le parti riguardanti la giurisdizione dell'Inquisizione in materia di stregoneria, magia e demonologia. Salelles pubblicò almeno altri due scritti di teologia morale, alcuni sermoni per la canonizzazione di san Tomás de Villanueva (1659) e per le esequie del reverendo padre Pere Esteve (1677) (Palau y Dulcet 1948-1977).

(J. Tedeschi)

Vedi anche

Alessandro VII, papa; Malta; Manuali per inquisitori

Bibliografia

BCJ, Bonnici 1968, Ciappara 2001, Errera 2000, *Inquisizione e Indice* 1998, Jobe 1986, Lea 1939, Palau y Dulcet 1948-1977, Salelles 1651-1656, Schulte 1875, Vekene 1982-1992, Vella 1964

Saluzzo - La presenza di gruppi eterodossi nel Piemonte occidentale, alimentata anche dagli scambi con il vicino versante francese, interessò fin dal XIII secolo anche il territorio del Marchesato di Saluzzo. Già a partire dagli inizi del Trecento sono documentati episodi di repressione a opera di inquisitori. Consistenti nuclei valdesi erano sorti nel frattempo nei piccoli borghi delle valli Grana, Maira, Varaita, Po, e in alcuni centri posti al loro imbocco (Verzuolo, Savigliano, Dronero, Saluzzo, Barge) periodicamente visitati da predicatori itineranti provenienti dalle vicine valli valdesi, ma anche dalla Puglia e dalla Calabria. A partire dal Quattrocento l'attività inquisitoriale e repressiva (che aveva la sua base nel convento dei domenicani di Savigliano) si fece più frequente e tesa a ricercare l'appoggio delle autorità civili, come nel caso della denuncia presentata nel 1417 a Valerano di Saluzzo dagli inquisitori Giovanni Susa e Stefano Madea e in quello della richiesta del Consiglio comunale di Verzuolo dell'invio di due inquisitori per intervenire nei confronti degli eretici residenti in città, nel 1497. L'appoggio del potere marchionale si fece sentire all'inizio del secolo successivo, quando l'arrivo di famiglie di valdesi che le persecuzioni avevano cacciato dalla vicina valle del Chisone e dal Delfinato causarono contrasti nell'alta valle Po e in particolare a Paesana, dove esisteva già una consistente comunità. La repressione fu messa in atto nel 1510 grazie al supporto militare fornito all'inquisitore domenicano Angelo Ricciardino dalla reggente del Marchesato, Margherita di Foix, che in tal modo mirava a ottenere l'approvazione di Giulio II per l'erezione di Saluzzo a sede vescovile.

Con l'erezione della diocesi nel 1511 i vescovi tentarono di salvaguardare la propria autonomia giurisdizionale dall'intervento di poteri esterni, appoggiandosi alle autorità secolari nei casi di processi per eresia. Nel periodo della dominazione francese (1548-1588) le comunità riformate del saluzzese beneficiarono di un regime giuridico più tollerante, distante dalla restrittiva legislazione del ducale, e furono meno esposte agli interventi degli inquisitori (insediatisi stabilmente in città nel 1556), per essere colpite di nuovo dalla repressione con l'occupazione sabauda, iniziata nel 1588 e sancita dal trattato di Lione del 1601, a cui seguì l'erezione di un ufficio inquisitoriale stabile affidato ai padri domenicani. Rispetto alle vicine valli valdesi, il nucleo saluzzese si trovò però in una condizione di debolezza, in mancanza di un riconoscimento giuridico e di un consolidamento istituzionale sotto il profilo dell'organizzazione ecclesiastica; i primi due decenni del Seicento furono pertanto caratterizzati da una serie di editti restrittivi che

imponevano ai riformati la scelta fra l'esilio (verso le valli valdesi, il Delfinato, Ginevra) o l'abiura, fino a concludersi con la distruzione dell'ultimo nucleo valdese nell'alta valle Po all'inizio degli anni Trenta. L'ufficio, come gli altri nei domini dei Savoia, fu abolito nel 1799.

(M. Fratini)

Vedi anche
Torino; Valdesi di Calabria, età moderna; Valdesi di Piemonte

Bibliografia
Del Col 2006, Fratini 2004, Lavenia 2008, Pascal 1960

Sambenito - Abitello indossato dai condannati dalle Inquisizioni di età moderna, l'origine del *sambenito* non è certa: potrebbe derivare dall'abito di tela di sacco, o di lana, con le insegne della colpa commessa, che la Chiesa primitiva imponeva ai peccatori cristiani perché dessero mostra in pubblico di pentimento per i propri errori e per additare al pubblico ludibrio chi si fosse macchiato di una grave colpa. Prima di essere indossato, l'abito era benedetto dal sacerdote; da ciò deriva forse il nome di *saco bendito*, 'sacco benedetto', divenuto poi *sambendito* e infine *sambenito*. Altri forniscono una diversa spiegazione del termine: la sua provenienza sarebbe da ritracciare nel *saco de San Bendito*, 'abito di San Benedetto', o saio benedettino, imposto come penitenza ai cristiani responsabili di peccati ignominiosi; d'altra parte, la stoffa di cui era fatto, inizialmente, era quella del saio benedettino; quindi, nel corso del tempo, l'abito si modificò accorciandosi, fino a divenire talvolta solo una mantellina o uno scapolare.

Il *sambenito*, come viene attestato dall'iconografia (celebre quella relativa a Goa, tramandata dalla *Relation* di Charles Dellon, data alle stampe nel 1687) e dalle descrizioni contenute nei manuali inquisitoriali (per esempio, ne tratta ampiamente Carena 1641: pt. 3, tit. 13, §§ 84-85), era un abito corto a mezza gamba, composto da due teli rettangolari cuciti sulle spalle e con un foro per passarvi la testa. La stoffa, il colore e la forma cambiavano a seconda dei luoghi: nei climi caldi, l'abito era di lino o di tela ruvida; in quelli freddi, poteva essere di lana o di panno. Anche il colore era soggetto a mutamenti: generalmente il *sambenito* era giallo, colore dell'eresia e dello zolfo (che si fa bruciare per evocare il diavolo), ma poteva essere anche rosso o nero, colore del demonio. Di solito, era dipinto con una serie di simboli: sul *sambenito* imposto come penitenza e da portare per un determinato numero di anni era dipinta una croce di Sant'Andrea, a forma di X, di colore rosso, nero o giallo, iscritta su entrambi i lati dell'abito; indicava la penitenza, l'accettazione della croce e la speranza di salvezza nelle tribolazioni che caratterizzarono la vita dell'apostolo Andrea. Serviva a ricordare a chi lo indossava che solo sottomettendosi alla Chiesa e compiendo le penitenze che essa assegnava per i propri peccati ci si poteva salvare e aspirare alla felicità eterna.

In genere, il *sambenito* veniva messo per la prima volta dal penitente durante la processione dell'autodafé, alla fine dei processi inquisitoriali; era confezionato dai sarti dell'Inquisizione e dipinto dai suoi pittori, dietro indicazione precisa dell'inquisitore; vi potevano essere raffigurati il volto del condannato, i diavoli, le fiamme dell'inferno e altro ancora: ad esso era collegato un copricapo a forma di mitra, detto *coroza*, su cui era scritta la colpa commessa. Spesso l'abito recava anche il nome del condannato, in modo che la folla che assisteva agli autodafé potesse riconoscere chi usciva dalle carceri inquisitoriali dopo anni di isolamento, talvolta irriconoscibile per gli stessi parenti perché storpiato dalla tortura o trasformato dalla lunga prigionia. Per i condannati al rogo, si usava uno scapolare molto simile, chiamato *samarra* o *samarretta*, di colore nero, dipinto con fiamme che, se il reo si era pentito prima di salire sul rogo, non svettavano verso l'alto, ma verso il basso.

Vestire il *sambenito* era un marchio di infamia e una delle pene più gravi imposte nei tribunali inquisitoriali, perché comportava il pubblico ludibrio non solo per il reo, ma per tutta la sua famiglia; tale pena era comminata per un determinato numero di anni e talvolta a vita; nelle fonti dell'Inquisizione spagnola si legge che il reo era condannato a portare «el sambenito de media aspa», ossia con al centro la croce di Sant'Andrea (*aspa*). Si conoscono, tuttavia, casi in cui un rei era dispensato dal portare l'abitello in virtù di una particolare circostanza, come accadde a Bologna nel 1572, quando un cieco condannato a non uscire dai confini della città fu esentato dal *sambenito* «acciò possi procurarsi da vivere» (Tedeschi 1991: 193, nota 150). L'Inquisizione soleva conservare i *sambenitos* dismessi dai condannati e appenderli nelle cattedrali, ma, le critiche mosse nell'età dei Lumi e un nuovo modo di intendere la carità cristiana fecero sì che, durante il Settecento, quest'usanza lentamente scomparisse.

(M.S. Messana)

Vedi anche
Auto da Fé, Portogallo; *Auto de Fe*, Spagna; Conforto dei condannati; Dellon, Charles; Illuminismo; Illuminismo, Portogallo; Illuminismo, Spagna; Inquisizione portoghese; Inquisizione romana; Inquisizione spagnola; Mitra; Vittime

Bibliografia
Amiel-Lima 1997, Bethencourt 1994, Lavenia 2004, Lea 1887, Limborch 1692, Tedeschi 1991

Sanches, António Nunes Ribeiro - Nuovo cristiano, innovatore nel campo della medicina, promotore di una riforma razionalistica del sistema scolastico in Portogallo, António Nunes Ribeiro Sanches (Penamacor, 1699-Parigi, 1783) fu una figura di spicco tra gli uomini di cultura usciti dal Regno lusitano, molti di loro in fuga dall'Inquisizione. Dall'estero attraverso una rete di intellettuali portoghesi caldeggiò trasformazioni sociali e politiche in patria. Fornì un contributo decisivo al movimento delle *élites* che sostennero le riforme educative e mediche in Portogallo nell'età dei Lumi e, insieme ad altri esuli nuovi cristiani, fece pressioni sul governo lusitano perché limitasse il potere del Sant'Uffizio.

Ribeiro Sanches si iscrisse all'Università di Coimbra, ma completò i suoi studi di Medicina a Salamanca. Nel 1726, denunciato come giudaizzante all'Inquisizione, si trasferì a Londra dove raggiunse la locale comunità di ebrei di origine iberica. Perfezionò la sua formazione medica a Parigi, a Marsiglia, a Montpellier, a Pisa e a Bordeaux. Infine si stabilì a Leida, dove fu un pupillo di Hermann Boerhaave e frequentò le lezioni del medico austriaco Gerhardt van Sweiten. Invitato a Mosca nel 1731 per servire come medico del senato russo, Ribeiro Sanches si spostò poi a San Pietroburgo, promosso a capo del personale medico della cancelleria reale, dell'esercito imperiale e infine a medico personale della futura zarina Caterina II. Coltivò i suoi studi attraverso una lettura sistematica di libri scientifici provenienti da varie biblioteche. Costretto a lasciare l'impero russo nel 1747, Ribeiro Sanches trascorse il resto della vita a Parigi, dove strinse rapporti personali con i più rinomati intellettuali del tempo. Scrisse l'articolo sul morbo di Venere per l'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert e divenne socio attivo delle accademie scientifiche di Parigi, San Pietroburgo e Lisbona, nonché della Royal Society di Londra. Intellettuali di tutta Europa ne discussero le idee e le pubblicazioni.

I suoi legami con i massimi scienziati e letterati di Europa integrarono Ribeiro Sanches nella schiera di esuli che esercitò una grande influenza nel Portogallo dei Lumi dove, attraverso i suoi scritti e la fitta corrispondenza con i colleghi medici della terra natale, favorì l'introduzione delle idee di William Harvey e di Boerhaave. Nel 1749 divenne socio corrispondente dell'innovativa Academia Real de Medicina di Porto, fondata per formare chirurghi secondo i nuovi dettami della scienza medica. L'influenza

di Ribeiro Sanches in Portogallo derivò anche dalla convergenza delle sue posizioni con quelle di eminenti figure politiche, come il primo ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, più noto come marchese di Pombal. A seguito del terremoto di Lisbona del 1755, Ribeiro Sanches compose il *Tratado da conservação da saude dos povos* (1756) per aiutare le autorità portoghesi a fuggire il pericolo di epidemie. Di grande impatto furono anche le sue *Cartas sobre a educação da mocidade* (1759) e il *Método para aprender a estudar medicina, ilustrado para estabelecer uma Universidade Real* (1763), che servì da base alla riforma generale del corso di studi dell'Università di Coimbra realizzata da Pombal nel 1772. Tutte queste opere furono pubblicate a stampa a Parigi.

Poiché la persistente persecuzione inquisitoriale dei nuovi cristiani impedì a Ribeiro Sanches di fare ritorno in Portogallo, egli si batté per un intervento statale che ponesse fine agli abusi del Sant'Uffizio. In concomitanza con il suo definitivo ritorno al cattolicesimo, nel 1735, per dare risalto alla condizione degli ebrei esuli, fornendo peraltro un imprevisto supporto alla futura politica pombalina di ridimensionamento dell'Inquisizione, concluse un memoriale, rimasto allora manoscritto, dal titolo *Origem da denominação de christão velho e christão novo no Reino de Portugal* (pubblicato in Sanches 1956). Per altri versi, gli assidui contatti di Ribeiro Sanches con i più influenti medici e chirurghi portoghesi – e il suo ardore nella difesa delle nuove tecniche scientifiche – accompagnarono la tendenza dell'Inquisizione, già evidente dagli anni Venti del Settecento, a reprimere i guaritori magici popolari in Portogallo.

(T.D. Walker)

Vedi anche

Abolizione dei tribunali, Portogallo; Illuminismo, Portogallo; Inquisizione portoghese; Nuovi Cristiani, Portogallo; Pombal, marchese di

Bibliografia

Araújo 2003, Lemos 1911, Sanches 1956, Santos 1982, Walker 2005, Willemse 1966

Sánchez, Tomás - Nacque a Córdoba, nel 1550, morì a Granada nel 1610. La vita di questo teologo gesuita trascorse quasi interamente tra la città natale di Córdoba e quella di Granada, in cui visse la maggior parte dei suoi anni. Proveniente da famiglia influente, studiò con i gesuiti di Córdoba e venne ricevuto come novizio nella Compagnia nel 1567. Trasferitosi a Granada probabilmente nel 1568, proseguì i suoi studi nel collegio gesuitico della città, frequentando per vari anni le classi di Teologia. Ciò nonostante non conseguì mai gradi accademici. Ordinato sacerdote tra il 1574 e il 1577, venne designato prefetto per le questioni spirituali del collegio fino al 1580 (e continuò a occuparsi dei problemi spirituali dei suoi fratelli fino al momento della sua morte), e fu anche confessore, consultore e ammonitore dei superiori (un compito non sempre facile). Le sue funzioni di consultore, in particolare, lo portarono al suo unico incontro con l'Inquisizione spagnola. Nel 1586 consigliò un altro gesuita, indagato dal Sant'Uffizio, di non rilasciare dichiarazioni dinanzi agli inquisitori in quanto la Compagnia avrebbe messo a posto la situazione (ciò che fece, come sembra, fu invece di espellerlo). Il consiglio indispettì il tribunale granadino (di cui era consultore e qualificatore Pablo Hernández, ex rettore del collegio che Sánchez aveva accusato di dispotismo di fronte ai superiori), provocando a Sánchez e alla Compagnia alcuni fastidi, anche se non gravi, visto che alla fine di quell'anno tutto venne archiviato.

La sua professione solenne, per la quale tornò a Córdoba, è del 1587. Non si dedicò prevalentemente all'insegnamento, visto che nel Collegio di Granada gli studi teologici furono soppressi a partire dagli anni 1574-1577 e fino al 1611, e visto anche che fu maestro dei novizi solo per poco tempo. Religioso dalla vita ascetica, il suo prestigio era tale che perfino le stesse autorità civili di Granada lo consultavano, sebbene qualcuno dei suoi confratelli criticasse la sua lontananza dalla vita della comunità a causa del tempo che dedicava allo studio e alle confessioni. Fu predicatore a Guadix con il missionario gesuita Pedro de León e in alcune missioni sulla costa del Regno di Granada negli anni 1590-1591, accompagnando la visita fatta dall'arcivescovo Pedro de Castro (di cui fu il confessore) e lasciando ai sacerdoti un breve manuale per confessori (forse le *Prácticas sobre los mandamientos de la Ley de Dios y de la Iglesia*, pubblicate nel 1982). Il suo rapporto con Castro spiega la sua presenza al Concilio provinciale del 1600 che approvò l'autenticità delle reliquie rinvenute nella Torre Turpiana e nel Sacromonte di Granada insieme con i Plomos. Quelle conclusioni furono sottoscritte anche Sánchez.

Ma la sua importanza deriva dai suoi monumentali trattati, in modo particolare dal celebre *De Sancto matrimonii Sacramento* (pubblicato negli anni 1602-1605), seguito dall'*Opus morale in praecepta decalogi* (1613-1621) e dai *Consilia seu Opuscula moralia* (1634), entrambi postumi. Il primo testo, stilato con l'aiuto del gesuita messicano Antonio Hurtado, poté godere presto di una meritata fama internazionale tra gli esperti di teologia morale in virtù del suo rigore, del metodo, della chiarezza e dell'esaustività, contemplando tutti gli aspetti morali e canonici del matrimonio, al punto da essere celebrato dallo stesso Clemente VIII. Il trattato del resto continuò a essere un punto di riferimento importante della teologia morale cattolica, con una fortuna che arriva fino ai giorni nostri, visto che molte delle sue sentenze si possono ritrovare nel Codice di Diritto Canonico vigente. Dalla pubblicazione del III tomo (1605) cominciarono tuttavia le censure per la trattazione aperta ed esplicita dei temi sessuali, e anche per il suo lassismo in determinate questioni concernenti la castità. In effetti Sánchez non condannava il piacere sessuale come male in se stesso, bensì considerava peccato la sua ricerca in forma indebita, cosa che lo poneva in disaccordo con molti moralisti orientati su opinioni più negative nei riguardi del sesso. Queste critiche, fatte in primo luogo da cattolici rigoristi, furono riprese con molta più virulenza dai giansenisti (come l'abate Saint-Cyran – Jean du Vergier de Hauranne – e Blaise Pascal) e dai protestanti (come Pierre Jurieu), che presentarono l'opera di Sánchez come un cumulo di impudicizie in cui i vizi più perversi venivano mostrati con diletto, comparandola con gli scritti dei libertini. Per i giansenisti Sánchez era parte di una trinità *non sancta* insieme con altri due gesuiti: Luis de Molina, il pelagiano, e Antonio Escobar, il lassista. Pascal gli rimproverò inoltre le sue opinioni lassiste sul duello, la stregoneria e lo spergiuro. Lo stesso Sánchez si difese dalle prime critiche in un memoriale diretto ai suoi superiori a Roma nel quale equiparava il suo trattato a quelli di anatomia, in cui si descrivono cose vergognose con il fine di curare e argomentando che si trattava di un libro per confessori. Non si poteva però evitare che altri lettori avessero curiosità nei confronti del contenuto scabroso del libro, come mostra un celebre detto studentesco dell'epoca: «se vuoi sapere più del demonio, leggi Sánchez *De matrimonio*». Già nel XIX secolo fu realizzata una antologia dei punti più scabrosi (tradotti in castigliano) dal titolo *Moral jesuítica* (1887) a uso di anticlericali e liberi pensatori, e con l'intenzione di screditare i confessori agli occhi delle mogli e delle figlie.

In virtù di tali attacchi l'opera di Sánchez ebbe presto problemi con la censura del Sant'Uffizio, ma non tanto con l'Inquisizione spagnola, quanto con quella romana. In effetti nel 1606 il padre generale Claudio Acquaviva comunicava a Sánchez che la sua opinione che i toccamenti e i baci impuri non fossero peccato mortale, sempre che vi fosse *parvitas materiae* (ossia poco piacere sessuale), era stata condannata in precedenza dal papa (Paolo V), il quale aveva ordinato che si denunciassero al Sant'Uffizio quanti sostenevano simile dottrina. Di fronte a tale minaccia Sánchez dovette scrivere una ritrattazione di quell'opinione, negando che ci fosse «pochezza di materia» nei temi carnali, e avrebbe avuto in-

tenzione di pubblicarla nella sua opera successiva, che però il gesuita non vide impressa. Di fronte a un nuovo e più vigoroso ordine del generale che proibiva *in toto* la dottrina della «pochezza della materia» in merito a questioni sessuali (1612), i gesuiti andalusi procedettero alla soppressione di diversi paragrafi del *De matrimonio* che difendevano più o meno quest'opinione (non tutti), a partire dall'edizione di Anversa del 1614 (sebbene circolassero edizioni successive non espurgate). Anche le sue opere postume vennero mutilate dai suoi editori gesuiti al fine di renderle più innocue, e in questo modo persero gran parte della loro forza e originalità. D'altra parte, come si è detto, l'Inquisizione spagnola non molestò mai Sánchez per le sue opinioni morali, come si premurò di ricordare ai suoi censori il cardinale Roberto Bellarmino nel 1607, citando diverse dottrine denunciate senza che il Sant'Uffizio spagnolo le condannasse, come quelle che si riferivano ai toccamenti impudichi tra persone sposate, al compiacimento non carnale nell'atto di pensare ad un'altra persona durante il coito, all'autoeccitazione della donna per portare a compimento l'orgasmo, nonché all'eccitamento preventivo della donna per ottenere l'orgasmo simultaneo. Al contrario l'inserimento nell'Indice romano di una edizione stampata a Venezia nel 1614 derivò da una manipolazione. In effetti era stata la Serenissima a espurgare l'opinione di Sánchez favorevole all'autorità papale di legittimare i figli nati da matrimoni invalidi senza tenere conto delle autorità civili. Per questo motivo quell'edizione e quelle nelle quali fu mantenuta tale soppressione vennero proibite dal Sant'Uffizio romano sin dal 1627.

Ancora più importante fu la questione dell'aborto. Nel contesto della reazione rigorista Innocenzo XI, con un decreto del San'Uffizio del 1679, condannò 65 proposizioni 'lassiste'. Una di queste era contenuta nel *De matrimonio* e recitava che prima che il feto si fosse annidato non si poteva dire che fosse dotato di anima e bisognava considerarlo come parte del corpo della donna e, pertanto, in caso di pericolo di morte per la madre e non essendoci altre soluzioni era lecito sopprimerlo. Dallo stesso decreto inquisitoriale del 1679 fu condannata un'altra opinione di Sánchez, che si trovava però nel suo *Opus morale*. Si trattava della liceità di determinate riserve mentali che, secondo Sánchez, non costituirebbero né menzogna né spergiuro. Sebbene il gesuita non dichiarasse lecito ogni tipo di riserva, i rigoristi alla fine del XVII secolo avevano promosso una campagna contro tutto ciò che consideravano un eccesso del 'probabilismo', una corrente dottrinale incarnata in forma un po' arbitraria dalla Compagnia di Gesù e tra cui i maggiori esponenti figuravano Gabriel Vázquez, l'immancabile Escobar e Sánchez stesso.

(F. Campese Gallego)

Vedi anche

Aborto; Bioetica; Censura libraria; Clemente VIII, papa; Clero; Congregazione dell'Indice; Congregazione del Sant'Uffizio; Gesuiti, Italia; Gesuiti, Spagna; Giansenismo; Granada; Indici dei libri proibiti, Roma; Lamine di Granada; Lassismo; Molina, Luis de; Paolo V, papa; Probabilismo; Roberto Bellarmino, santo; Venezia

Bibliografia

Bajén Español 1976, Blanco Blanco 1991, Caro Baroja 1985, Carrasco de Paula 2006, *Historia del Colegio* 1991, Lozano Navarro 2000, Olivares 1982, Olivares 1982(a), Olivares 1997, Olivares 2002, Olivares 2003, Ruiz Jurado 1982, Ruiz Jurado 2001, Sánchez 1982, Scasso 1996, Tejero 1971

Sandoval y Rojas, Bernardo de - Nacque ad Aranda del Duero (Burgos) il 20 aprile del 1546 e fu battezzato nella parrocchia di Santa Maria. Era figlio di Hernando de Rojas y Sandoval (creato nobile da Carlo V, maggiordomo del principe Carlo, *comendador* di Almodóvar e La Fuente del Emperador dell'Ordine di Calatrava), e di Maria Chacón de Guevara, dama d'onore e governante (*aya*) della regina Elisabetta, moglie di Filippo II, nonché cameriera maggiore degli infanti. Fu zio di Francisco Gómez de Sandoval y Rojas, duca di Lerma, *valido* di Filippo III, che lo aiutò a ottenere la sede episcopale toletana.

Stette nella casa della contessa di Lerma, Isabel de Borja, risiedendo a Buitrago (Madrid) e a Tordesillas (Valladolid). In seguito si fece carico di lui lo zio, Cristóbal de Rojas y Sandoval, vescovo di Oviedo, conferendogli la tonsura il 13 novembre 1555, all'età di nove anni, così da poter ricevere i benefici ecclesiastici. Studiò latino, teologia e retorica nell'Università di Alcalá e fu collegiale di San Ildefonso. Ottenne il grado di *bachiller* il 18 giugno 1566 e quello di *licenciado* il 25 ottobre del 1567; dodici anni dopo si addottorò in Arti nell'Università di Alcalá. Il 24 luglio 1576 si licenziò in Teologia, stavolta nell'Università di Salamanca; nominato decano e canonico della cattedrale di Siviglia, prese possesso della carica il 4 giugno del 1574 e il giorno successivo venne ordinato suddiacono nella chiesa dell'Escorial. Arcidiacono di Écija nella cattedrale di Siviglia, fu nominato dallo zio governatore dell'arcidiocesi. Filippo II lo presentò per la diocesi di Ciudad Rodrigo nel 1585; fu promosso l'8 gennaio del 1586, consacrato il 20 aprile e rimase in quella sede fino al 16 marzo del 1588. Durante la sua permanenza ordinò la clausura ai conventi di monache a cui non era stato imposta. Alla diocesi di Pamplona fu candidato il 6 febbraio del 1588 e il 16 marzo ne venne decretata la nomina; in sua vece il 27 giugno 1588 prese possesso della diocesi il vicario generale Dionisio de Melgar. Vi rimase fino al 1596 e vi fece pubblicare le *Constituciones sinodales del obispado de Pamplona* (1590). Passò poi alla diocesi di Jaén, dove fu presentato il 29 aprile 1596 (ne prese possesso in suo nome Juan Bautista de Garay il 28 agosto), sostituendo Francisco Sarmiento de Mendoza. Vi rimase fino a quando il sovrano non lo presentò per l'arcidiocesi di Toledo, dove fu eletto il 19 aprile 1599 (ne prese possesso il 23 giugno, dopo l'approvazione di Clemente VIII, tramite il cugino Bernardo de Rojas, decano della cattedrale di Jaén). Membro del Consiglio di Stato con Filippo III (1599), il sovrano lo raccomandò per il cappello cardinalizio e Clemente VIII lo creò cardinale il 4 marzo del 1598. Ottenne il titolo di Santa Balbina e quello di Sant'Anastasia il 3 marzo 1599, quando era già arcivescovo di Toledo.

Cancelliere maggiore di Castiglia, ebbe alcuni conflitti con Roma. Battezzò il principe Filippo (poi Filippo IV), fu protettore di Miguel de Cervantes e un eminente mecenate, soprattutto durante la permanenza a Toledo. Paolo V lo nominò inquisitore generale in sostituzione del deceduto Juan Bautista de Acevedo; prese possesso della carica l'8 ottobre 1608. In quella veste si occupò dei salari dei giudici del tribunale e di stilare un nuovo Indice dei libri proibiti in Spagna. Esso apparve nel 1612 in un unico volume che raccoglieva anche un Indice espurgatorio. Sulla scia dell'Indice romano del 1596 le condanne erano divise in tre categorie e appaiono numerose. Il numero degli autori e delle opere condannate, infatti, era raddoppiato e il numero delle censure era triplicato rispetto all'Indice del 1583-1584. Morì a Madrid il 7 dicembre del 1618 e fu sepolto nel convento dei cappuccini di Sant'Antonio. La salma fu trasferita poi nella cappella della Vergine del Sacrario nella cattedrale di Toledo, una delle sue tante fondazioni. Tra gli scritti si segnalano un *Parecer sobre separar los hombres de las mujeres en la iglesia*; i *Documentos a su sobrino Duque de Lerma*; un *Edicto sobre el cumplimiento de obras pías* e un *Sermón en las honras de Felipe II*.

(T. Sánchez Rivilla)

Vedi anche

Filippo III, re di Spagna; Indici dei libri proibiti, Spagna; Inquisitori generali, Spagna

Fonti

AHN, *Inq*, lib. 270; lib. 271, f. 483*r*; lib. 356; lib. 366; lib. 577, ff. 508*v* e 509*r*; leg. 5054, exp. 4

Bibliografia

González Dávila 1645-1700, Goñi Gaztambide 1980, Goñi Gaztambide 1985, Lea 1983-1984

Sanfelice, Giovanni Tommaso - Nato a Isernia nel 1494, intraprese la carriera ecclesiastica grazie a uno zio, Pietro Sanfelice, che lo introdusse nella famiglia di Giulio de' Medici (Clemente VII) e che, nel 1520, resignò in suo favore la diocesi di Cava dei Tirreni: Sanfelice, tuttavia, si occupò sempre poco delle cure pastorali a causa degli impegni curiali. Alla corte di Clemente VII ebbe modo di conoscere Giovanni Morone, Pietro Carnesecchi e Vittore Soranzo, e fu soprattutto con quest'ultimo che si legò in amicizia. Soranzo lo fece entrare in contatto con Juan de Valdés e il suo circolo, avvicinandolo, perciò, alla spiritualità valdesiana. Secondo le dichiarazioni rilasciate nel corso del suo processo, Giovan Francesco Alois riteneva che il vescovo di Bergamo «como era stato mastro del reverendo Giovan Thomaso Sanfelice […] nelle cose di humanità, che ancora li havesse insegnato questa doctrina lutherana, perché erano tutti doi di queste opinioni» (Firpo-Marcatto 1998-2000: II, 997). Queste informazioni furono in parte confermate da Carnesecchi che, nel suo ultimo processo, ricordava, pur con esitazione, le riunioni nella casa romana di Pietro Antonio Di Capua a cui partecipavano Sanfelice e Soranzo, mentre Girolamo Borri leggeva le epistole evangeliche.

Dopo aver ricevuto gli incarichi di presidente dell'amministrazione della Romagna nel 1535 e di vicelegato a Viterbo nel 1537, nel 1542 fu nominato commissario per i preparativi logistici del Concilio di Trento, dove si recò in ottobre; quindi, nell'agosto del 1544, fu inviato, grazie all'appoggio del cardinale Cristoforo Madruzzo, come nunzio straordinario presso il re dei Romani, Ferdinando d'Asburgo, con il compito di comunicare al sovrano e ai vescovi tedeschi il breve di Paolo III contro le decisioni della dieta di Spira (Speyer). Nel febbraio del 1545 tornò di nuovo a Trento, sempre in veste di commissario e accolse, unico vescovo presente insieme a Madruzzo, i legati Giovanni Maria Ciocchi Del Monte (futuro Giulio III) e Marcello Cervini (futuro Marcello II) al loro ingresso solenne; in questa prima fase del Concilio Sanfelice aveva ricevuto, inoltre, le procure di diversi altri vescovi meridionali. La frequentazione degli ambienti valdesiani aveva inciso sui suoi convincimenti religiosi e, inevitabilmente, se ne lessero gli effetti nelle dichiarazioni da lui formulate al Concilio, soprattutto nei dibattiti sulla giustificazione. Dionigi Zanettini (il Grechetto), vescovo di Milopotamos, lo accusò pubblicamente di luteranesimo e Sanfelice, avendo malmenato il suo oppositore (luglio 1546), dovette subire severe misure disciplinari, quali la sostituzione nella carica di commissario e un breve periodo di detenzione; ancora nell'agosto il Grechetto, denunciando Madruzzo come il capo di una fazione di prelati filoluterani (Reginald Pole, Alvise Lippomano, Pietro Bertani, Jacopo Nacchianti, Giulio Contarini, Soranzo), vi includeva Sanfelice. Lasciata Trento (settembre 1546), Sanfelice si recò a Roma per chiedere l'assoluzione al pontefice. Dopo questo episodio si allontanò dalla Curia e tornò nella sua diocesi, stabilendosi, infine, a Napoli; il 3 ottobre 1550 rinunciò al suo vescovato in favore di Tommaso Casella, conservandone, però, il titolo. Nel 1555 ottenne il governatorato di Perugia e dell'Umbria. Il 31 maggio del 1557, insieme a Morone, fu fatto arrestare e incarcerare da Paolo IV: fu sottoposto a processo poiché «de fide suspectus; et in multis cum lutheranis conveniebat, et in Concilio contendebat solam fidem suf[fice]re ad iustificationem et, pertinaciter damnans doctores scholasticos, iniecit manus in barbam episcopi Graechetti» (Firpo-Marcatto 1981-1995: II, 840). Il 24 giugno seguente la sua causa fu affidata a Tommaso Scotti da Vigevano e a Giovan Battista Bizzone; tuttavia si dovette attendere il marzo 1559 perché fosse effettivamente esaminata. Infine, nel luglio dello stesso anno fu liberato, ottenendo la facoltà di difendersi. L'assoluzione giunse soltanto il 29 maggio 1560, quando Pio IV, sconfessando l'operato del predecessore, dispose la riabilitazione di tutti i prelati processati durante il pontificato di Carafa. L'anno successivo fu reintegrato nella carica di commissario del Concilio e partecipò alla fase conclusiva del Tridentino. Ma ancora nel 1562, i sospetti sull'ortodossia di Sanfelice non dovevano essere fugati se Morone, scrivendo a Ludovico Beccadelli (novembre), lo informava di avere dovuto prendere le difese di Sanfelice a causa delle voci che circolavano a Roma sul suo conto; sospetti che perduravano nel 1564, allorché il viceré di Napoli, don Pedro Afán de Ribera, riteneva opportuno informare Filippo II (con lettera del 7 marzo) che, nei suoi costituti, Alois, giustiziato poco prima, dichiarava di avere accolto Sanfelice nella sua cerchia, poiché in un colloquio tra i due, risalente al 1548-1549, il vescovo di Cava aveva dimostrato di credere fermamente nella giustificazione per fede, motivo per il quale si era scontrato a Trento con gli altri convenuti. Tutto ciò comunque non impedì a Sanfelice di ottenere nel 1567 l'incarico di ambasciatore napoletano presso Pio V. Nel 1570 gli inquisitori manifestavano ancora una volta i loro dubbi sulla sua ortodossia, chiedendo a Nicolò Franco se avesse ricevuto aiuto dal vescovo di Cava per la stesura della sua pasquinata contro papa Carafa e i suoi nipoti. Nel maggio del 1584, Sanfelice ottenne da Gregorio XIII il vescovato di Venosa e pochi mesi dopo (marzo 1585) morì.

(C. Donadelli)

Vedi anche

Alois, Giovan Francesco; Beccadelli, Ludovico; Borri, Girolamo; Carnesecchi, Pietro; Concilio di Trento; Di Capua, Pietro Antonio; Franco, Nicolò; Giulio III, papa; Lippomano, Alvise; Madruzzo, Cristoforo; Marcello II, papa; Morone, Giovanni; Napoli; Paolo III, papa; Paolo IV, papa; Pio V, papa; Pole, Reginald; Scotti, Tommaso; Soranzo, Vittore; Valdesianesimo

Bibliografia

Alberigo 1959, Amabile 1892, Firpo-Marcatto 1981-1995, Firpo-Marcatto 1998-2000, Marcatto 2003

Sangue - Fin dalle origini dell'umanità, il sangue è recepito come un elemento carico di energie e significati. La sua ambivalente natura di sostanza portatrice di vita e di morte lo pone nell'immaginario collettivo come strumento divinatorio per eccellenza. Dall'Antico Testamento al Nuovo, il sangue rappresenta l'alleanza con Dio e il sacrificio di Cristo per la redenzione dell'umanità. Nelle strutture inquisitoriali dell'epoca medievale e in quelle dell'età moderna, la presenza del sangue può essere analizzata su diversi livelli. Sul piano dogmatico, la negazione della transustanziazione è una delle cause che porta alla condanna, da parte della Chiesa, dei vari movimenti ereticali del medioevo (come i catari) e all'istituzione della prima Inquisizione a opera di Gregorio IX (1233). Analogamente, con la Riforma protestante, la negazione della transustanziazione rappresenta uno dei capi di accusa più gravi da parte di tribunali della fede in età moderna (si vedano le bolle di Paolo IV *Cum quorundam hominum* del 22 luglio 1556 e *Cum ex Apostolatus Officio* del 15 febbraio 1558, riportate in diversi manuali e testi per inquisitori redatti dalla fine del Cinquecento). Il Concilio di Trento ribadisce la dottrina cattolica dell'eucaristia e sancisce la presenza reale del corpo di Cristo e la transustanziazione, colpendone la negazione con l'anatema (sessione IV, 1546).

Per le correnti mistiche e devozionali dal medioevo in avanti il sangue di Cristo e dei martiri assume una carica coinvolgente. Le spinte devozionali verso le reliquie 'ematiche' sfociano in ritualità spesso al limite dell'ortodossia. Nella concezione medievale, la pratica dei flagellanti prevede che il sangue di Cristo versato per l'umanità sia ripagato con la ferita del corpo e con la perdita del sangue, secondo tradizioni 'pagane' già stigmatizzate nella Scrittu-

ra: «non vi farete incisioni sul corpo per un defunto, né vi farete segni di tatuaggio» (*Lv* 19, 27). La diffusione del culto del sangue di Cristo e dei santi martiri nell'Europa medievale determina, attorno alla sua venerazione, la formazione di confraternite o di congregazioni ed eccessi di idolatria allarmanti per la Chiesa. Il Concilio di Trento (sessioni XXII, XXIV, XXV) disciplina anche questi fenomeni. Con la costituzione apostolica *Immensa Aeterni Dei* (1588) Sisto V istituisce poi la Congregazione dei Riti, con il compito di valutare se canonizzare o meno i vari movimenti devozionali; ma della santità in epoca moderna si occupa sempre più anche il Sant'Uffizio romano.

Sul versante diabolico, dal XIII secolo in poi si afferma la concezione di Tommaso d'Aquino, che riconosce nella magia e nella stregoneria l'opera stessa del demonio: la strega o lo stregone, per mettere in atto i loro malefici, stipulerebbero un patto di sangue con il diavolo, di cui il marchio rappresenterebbe la prova inconfutabile. Fra le accuse principali mosse alle presunte streghe rientrano l'antropofagia e l'assassinio di neonati, il cui sangue viene bevuto o utilizzato, insieme ad altri elementi, per la preparazione di filtri. Il *Malleus maleficarum* (1486) accoglie le convinzioni sulla stregoneria che si erano ormai diffuse in gran parte d'Europa, offrendo agli inquisitori un manuale pratico su come individuare le streghe: la presenza di 'sangui' particolari può costituire un *corpus delicti*. La 'pastella' del *maleficium taciturnitatis*, pratica magico-anestetica utilizzata frequentemente dagli inquisiti per sopportare il dolore della tortura, consisterebbe in sangue essiccato di volatili o polvere di cuore animale, e così la descrive Deodato Scaglia nella sua *Prattica* del 1637. Nel libro degli *Experimenti de la Excellentissima Signora da Furlj* di Caterina Sforza (trascritto verso il 1525 da Lucantonio Cupparo da Montefalco) si riportano procedure in cui per pacificare marito e moglie bisogna portare addosso un cuore di cornacchia. Nel caso in cui la casa fosse oggetto di maleficio, questa doveva essere cosparsa con sangue di cane. Il sangue è presente come elemento essenziale in tutte quelle pratiche che venivano definite malefiche, ma il suo impiego è frequente anche nelle cure della medicina popolare e nei sortilegi della magia 'bianca'. Numerosi sono gli incantesimi, trasmessi da maghe e stregoni agli inquisitori operanti in Italia settentrionale fra il Cinquecento ed il Seicento, che si recitano richiamando il sangue di Cristo per scopi terapeutici e liberatori. Simili formule vengono usate in versione latina nelle cure per stanare il sangue delle ferite anche da parte del celebre medico e filosofo Girolamo Cardano (*De subtilitate*, 1550). Analogamente il vino della messa, nell'accezione di sangue divino, viene impiegato da guaritrici e guaritori per abbassare la febbre e talora per stimolare la produzione del latte alle nutrici: l'abuso della pratica è segnalato nei Sinodi diocesani di Piacenza (1589), di Cervia (1577), di Faenza (1589), di Rimini (1577) e di Parma (1589). Il sangue mestruale diviene elemento essenziale nei sortilegi *ad amorem*. Antiche tradizioni gli attribuiscono diversi poteri, fra cui la forza di 'legare'. Il suo impiego nelle pratiche magiche per attirare un uomo o una donna ne costituisce l'elemento portante. La pratica era solitamente usata da meretrici verso uomini o clienti desiderati. Negli atti processuali del Sant'Uffizio di Bologna sono riportate diverse descrizioni su come eseguire un sortilegio *ad amorem*. Elena da Lagio, meretrice bolognese, il 5 settembre 1662 racconta all'inquisitore della città come si dovesse procedere. Si prendeva il sangue mestruale seccato sul fuoco o al sole, lo si avvolgeva in un pezzo di carta e lo si cospargeva di sale e acqua santa procurata da un bambino. Poi lo si battezzava secondo la liturgia cattolica, lo si avvolgeva in un altro pezzo di carta e lo si portava alla messa per tre mattine consecutive. Infine lo si somministrava all'uomo desiderato sciolto nel cibo o in una bevanda, recitando la formula «Tu mangerai e non saprai che, quando Giuda vende Cristo, non possi tu far se non quello che vorrò» (BAB, ms. B 1885).

Il sangue ha una rilevanza straordinaria nella fondazione dei miti antigiudaici (in particolare dell'accusa di omicidio rituale) e nel giustificare le procedure iberiche di esclusione delle minoranze convertite (accertamento della purezza del sangue).

(G.L. D'Errico)

Vedi anche

Canonizzazione dei santi; Cardano, Girolamo; Ebrei, età medievale; *Limpeza de sangue*, Portogallo; *Limpieza de sangre*, Spagna; Maleficio; *Malleus maleficarum*; Marchio del diavolo; Omicidio rituale; Scaglia, Deodato; Sortilegio; Stregoneria

Bibliografia

Boni-Zanotti 2009, Camporesi 1988, Canosa 1986-1990, Corrain-Zampini 1967, Lombardi Satriani 2000, Mazzone-Pancino 2008, Tedeschi 1991, Zanelli 1992

San Plácido, processi nel monastero di - Fondato nel 1623, il monastero delle benedettine di San Plácido di Madrid, in cui vennero ospitate circa trenta religiose, quasi tutte figlie di illustri e potenti famiglie spagnole, fu sconvolto nei cinque anni seguenti da malattie, convulsioni, estasi e rivelazioni che fecero pensare alla presenza dei diavoli. A esorcizzare le monache in preda a supposti morbi diabolici fu il priore del monastero, Francisco García Calderón, che avvalorò la credenza nella possessione demoniaca (permessa dal Cielo per testare la santità dell'istituto) con l'aiuto di un altro benedettino, Pedro Sancho, abate di Ripoll, in anni in cui era in corso un duro scontro sulla mancata riforma delle sedi iberiche dell'Ordine religioso. A mettere in allarme i vertici dell'Inquisizione per quanto accadeva nei chiostri di San Plácido fu *fray* Alonso de León che, nel 1628, due anni dopo l'inizio degli scongiuri, si rivolse alla Suprema con un memoriale che gettava gravi sospetti sull'operato del confratello García, suo nemico, e della badessa Andrea de Celis. Inquisito a inizio secolo nel corso dei processi contro gli alumbrados di Siviglia (ma l'accusa di alumbradismo a quell'altezza cronologica significava ormai pretesa di santità, sensualità, sollecitazione in confessionale), García avrebbe indotto le monache a darsi ad atti di lussuria, che non avrebbero comportato peccato; le aveva convinte della presenza del diavolo, mettendole le une contro le altre; aveva finto che vi fossero rivelazioni politiche dei diavoli fatte circolare nella cerchia del valido del re, il conte-duca di Olivares. Un suo uomo di fiducia, Jerónimo Villanueva (1594-1653), era del resto il promotore e il patrono della fondazione del monastero e il responsabile della chiamata del priore al governo del luogo, in cui si pregava incessantemente per il re e il suo governo.

Di lontana origine conversa, imparentato con Francisco de Quevedo, asceso a corte fino a ricoprire l'incarico di protonotario del *Consejo de Aragón* (1620), nel 1623, tre anni prima che Olivares ne facesse un suo stretto consigliere, Villanueva aveva rinunciato al matrimonio con la nobile Teresa Valle de la Cerda, che si era fatta monaca a San Plácido insieme a una sorella, diventandone priora. Osteggiata da una fazione delle monache, sostenuta dal gruppo più vicino all'esorcista, di cui faceva parte anche una religiosa figlia di *moriscos*, la donna era ossessionata dall'imitazione del modello mistico di Teresa d'Ávila e aveva mantenuto assidui contatti epistolari non solo con Villanueva, a cui si rivolgeva con ardore, ma con lo stesso Olivares, a cui elargiva consigli religiosi e politici. Sedotta dal priore, la Valle era stata tra le prime a dichiararsi indemoniata e ammise subito le proprie colpe. Il processo fu affidato prima a Diego Serrano de Silva e poi a Pedro Diez de Cienfuegos, giudici straordinari, e si chiuse a Toledo nel 1632 con l'abiura *de levi* di Teresa e di una ventina di religiose e la condanna all'abiura *de vehementi* e al carcere conventuale perpetuo per García Calderón, colpevole di sollecitazione, superstizione e *alumbradismo*. Il processo toccò anche Villanueva, ma nel 1632 l'intervento di Olivares sulla *Suprema* pose fine alla causa, che fu

rivista nel 1637 e annullata nel 1638 con un decreto che comportò la riabilitazione delle monache.

La caduta in disgrazia di Olivares e l'ascesa a inquisitore generale di Diego Arce Reinoso (1643) ebbero come conseguenza la riapertura del processo a carico di Villanueva e un tentativo di porre sotto accusa per maleficio ai danni del re lo stesso conte-duca. Convinto che si dovesse riportate l'Inquisizione iberica, messa all'angolo da Olivares, agli antichi splendori, Arce rinnovò la lotta contro i marrani e fece in modo che venissero contestati 21 capi di accusa a carico di Villanueva, bollato come complice dei disordini e come uomo superstizioso. Il processo durò dal 1644 al 1647 e si concluse con l'abiura *de levi* e l'esilio da Madrid del protonotario, che, non rassegnato al marchio d'infamia, fece subito ricorso al papa contro la sentenza dell'Inquisizione di Spagna. Dopo i casi di Bartolomé de Carranza e di Antonio Pérez, si trattò del più grave contrasto sorto tra la Sede Apostolica e la *Suprema* di Spagna, che si rifiutò per anni di inviare le carte al Sant'Uffizio, minacciata da scomuniche ma appoggiata da Filippo IV. Il processo giunse a Roma solo nel 1652 e fu affidato per la revisione a Francesco Albizzi e al cardinale Juan de Lugo. Tuttavia, una volta vinta la battaglia di principio contro l'inquisitore generale spagnolo, Innocenzo X non intervenne mai esplicitamente sulla sentenza. Villanueva morì amareggiato nel 1653, e il conflitto sulla causa si trascinò stancamente fino al 1660 (era pontefice Alessandro VII).

Come altri casi europei di possessione collettiva scoppiati in monasteri e in conventi femminili, l'episodio di San Plácido avvenne in un istituto di nuova fondazione che ospitava figlie dell'*élite* e si caratterizzava per l'alto tasso di conflitti interni ed esterni (si pensi al problema della mancata riforma iberica dell'Ordine benedettino). Se i disordini furono innescati forse dalle sollecitazioni sessuali del priore, accusato di avere maleficiato le religiose, il caso si connotò soprattutto per la lunga ombra dei passati processi contro mistiche, *beatas* e *alumbrados*, e dopo il 1643 finì per costituire l'occasione per un doppio regolamento di conti: quello, tutto politico, tra il partito vincente a corte, l'Inquisizione spagnola e la cerchia del *valido* caduto in rovina, e quello ecclesiastico tra il papato e la *Suprema* di Arce, di cui declinava il potere.

(V. Lavenia)

Vedi anche

Albizzi, Francesco; *Alumbradismo*; Arce Reinoso, Diego; *Beatas*, Spagna; Carranza, Bartolomé de; Olivares, conte-duca di; Pérez, Antonio; Possessione demoniaca; Teresa d'Ávila, santa; Villanueva, Jerónimo de

Bibliografia

Puyol Buil 1993

Sanseverino, Ferrante - Ultimo principe di Salerno e primo barone del Regno di Napoli, Ferrante Sanseverino nacque nel 1507 da Roberto e Marina di Villahermosa, ereditando il titolo ancora in fasce data la precoce scomparsa del padre (Ferrante non aveva nemmeno un anno). Alla morte della madre (1512) fu affidato al conte di Capaccio, Bernardo Villamarina, e nel 1516 ne sposò la figlia Isabella. Frutto di opportunismo politico, il suo iniziale lealismo verso la Spagna e Carlo V lo portò a combattere, nel 1525, per difendere la costa salernitana dall'assalto francese e, nel 1527, Napoli da Odet de Foix, visconte di Lautrec; nel 1535, poi, partecipò all'impresa di Tunisi, alla conclusione della quale ospitò Carlo V nella propria residenza salernitana. Nel 1541 Sanseverino partecipava anche all'impresa di Algeri. Al fianco dell'imperatore nella guerra contro i francesi e gli smalcaldici, dopo la pace di Crepy passò in Francia, dove rimase presso la corte fino al gennaio del 1545. Nel 1532 chiamò presso di sé come segretario Bernardo Tasso, padre di Torquato. Nei suoi palazzi di Napoli e di Salerno, Sanseverino ospitò i più noti esponenti della vita culturale e letteraria del napoletano ed entrò in relazione anche con l'Accademia dei Sereni. Sanseverino accolse alla sua corte e protesse Scipione Capece, quando questi, sollevato dalla carica di consigliere reale dal viceré Pedro Álvarez de Toledo a causa dei suoi legami con il gruppo valdesiano e con Bernardino Ochino (1543), si rifugiò a Salerno, dove era particolarmente apprezzato dalla consorte di Sanseverino, Isabella Villamarina, a cui Capece era unito anche da parentela. A Salerno Capece rimase almeno fino al 1547, ma anche dopo quella data mantenne rapporti con la corte di Sanseverino, svolgendo alcuni incarichi amministrativi in assenza del principe. Sanseverino inoltre mantenne a lungo salde relazioni con Girolamo Seripando, a cui si rivolgeva per risolvere le sue inquietudini dottrinali. È probabile che nel 1546 Sanseverino sollecitasse l'intervento contro i sospettati di eresia calvinista a Salerno, eseguito poi dalla moglie Isabella Villamarina, con l'intento di evitare una possibile ingerenza del viceré Toledo nei suoi domini.

Legato alla nobiltà di seggio, Sanseverino fu protagonista dei tumulti napoletani del 1547 contro il tentativo di introdurre l'Inquisizione spagnola nel Regno di Napoli. Fu nominato ambasciatore per la città di Napoli presso Carlo V (20 maggio) con lo scopo di portare all'imperatore, insieme a Placido di Sangro, le congratulazioni della municipalità per la vittoria di Mülhberg. In realtà ciò che si voleva ottenere era la destituzione di Toledo e, insieme, l'assicurazione sovrana della revoca del provvedimento inquisitoriale. Il viceré sconsigliò Sanseverino di accettare l'incarico, ma quest'ultimo si dimostrò irremovibile. Sanseverino e il di Sangro partirono sul finire di maggio diretti a Norimberga, dove si trovava l'imperatore; ma, giunti a Roma, vi si trattennero per un paio di settimane, ricercando, attraverso i Farnese e i Carafa, un aiuto francese e vagliando le possibilità di riuscita della loro missione. Ciò consentì al marchese Pedro González de Mendoza, portavoce di Toledo, di arrivare per primo alla corte imperiale. Pessima fu l'accoglienza che incontrarono gli ambasciatori cittadini: Carlo V si rifiutò di riceverli, e Sanseverino fu sostanzialmente tenuto in ostaggio alla corte, poiché un ordine imperiale gli impedì di partire sotto pena di morte. Aleggiava, infatti, il timore che Sanseverino potesse guidare l'insurrezione per usurpare il Regno. Solo Placido di Sangro, dopo pressanti insistenze, riuscì ad avere un colloquio con l'imperatore, ma gli fu intimato di ripartire insieme a Mendoza con l'ordine perentorio di far deporre le armi ai cittadini e di ridurre la città all'obbedienza. Ai primi di agosto, tornato il di Sangro a Napoli e mostrato l'ordine dell'imperatore, cessava la rivolta con la consegna delle armi. Il 12 agosto il viceré riunì i deputati cittadini al Castello: fu adottata una formula compromissoria che si sostanziava sì nella rinuncia da parte dell'imperatore a porre l'Inquisizione in Napoli e nella concessione del perdono alla città, riconosciuta non ribelle, ma anche nella condanna dei capi della rivolta e nella compilazione di una lista di 36 esclusi dall'indulto generale, di lì a poco emanato da Toledo (12 ottobre 1547). Mentre Carlo V confermava la piena legittimità dell'operato di Toledo, la validità del mandato del Sanseverino veniva contestata; il principe, perciò, scrisse alla municipalità napoletana chiedendo il soccorso di nuovi ambasciatori, che furono nominati nel novembre del 1547, ma che Carlo V licenziò seccamente, manifestando la sua disapprovazione a Sanseverino, colpevole di aver accettato la missione nonostante la volontà contraria di Toledo e la promessa di non introdurre l'Inquisizione spagnola. Sanseverino fu costretto a rimanere in Germania fino alla primavera del 1548, quando fu congedato con l'interdizione a ingerirsi negli affari pubblici. Tornato in Italia, fu accolto e acclamato dai napoletani come un difensore dei diritti e privilegi del Regno, ma oramai era in rotta con l'imperatore e, soprattutto, con Toledo. Nella primavera del 1551, facendo arrestare alcuni familiari del principe di Salerno, Toledo cercava le prove del tradimento di Sanseverino al fine di istruire un processo contro di lui. Dopo aver subito un attentato, in cui sembrava che fosse coinvolto anche il viceré per il tramite del figlio, Sanseverino, nell'estate del 1551, protesse alcuni fuorusciti

napoletani implicati in un delitto, dietro la promessa di condurli al più presto in Francia; i fuorusciti furono però catturati e la trama scoperta: Sanseverino fu denunziato con l'accusa di ribellione, di eresia e di sodomia. Nel novembre del 1551, Sanseverino, insieme a Tasso e ad altri vassalli, lasciò il Regno di Napoli e pochi mesi dopo era a Venezia, dove cercava di patteggiare un'alleanza con la Serenissima a sostegno di un intervento francese per liberare il Regno di Napoli dal dominio spagnolo. Intanto il tradimento di Cesare Mormile, uno dei capi della rivolta del 1547, aveva offerto anzitempo a Toledo le prove dell'intesa tra Sanseverino e il sovrano francese: quindi nell'aprile del 1552 Toledo incaricava i principi di Bisignano e di Stigliano, il duca di Amalfi e altri membri del Tribunale del Collaterale di esaminare la causa di Sanseverino che fu dichiarato ribelle e condannato alla pena capitale, oltre alla privazione dei propri domini. Sanseverino si rifugiò allora in Francia e ottenne da Enrico II l'ordine di Saint Michel, una rendita annua e alcuni compensi territoriali, oltre al generalato per l'impresa di Napoli del 1552-1553. Fu al servizio della Francia nell'occupazione della Corsica e quindi nella guerra di Siena. Nel 1554 era a Castro sotto protezione pontificia e, in agosto, tentava ancora di spingere la Francia in una nuova impresa tesa alla conquista di Napoli, in accordo con Pietro Strozzi: fallito l'intento, si ritirò nuovamente in Francia. L'elezione al soglio pontificio di Giampietro Carafa (Paolo IV) riaccese in Sanseverino le speranze: nella primavera del 1556, infatti, incontrava, insieme ad altri esuli italiani, il cardinale Carlo Carafa in missione diplomatica in Francia. All'inizio del 1557 era di nuovo in Italia e in giugno si trovava a Roma dietro richiesta del cardinale Carafa; in seguito raggiungeva l'esercito del duca di Guise, con la speranza di poter combattere nella guerra per Napoli; ma già in settembre si imbarcava al seguito di Guise per tornare in Francia. Sanseverino si stabilì quindi ad Avignone; partecipò alla riconquista di Calais e nel settembre successivo combatteva in Picardie. Sembra che Sanseverino sposasse una donna di Avignone e che si convertisse infine al calvinismo, come proverebbe la visita del 1560 al marchese di Vico Galeazzo Caracciolo, esule a Ginevra; ma Andrea Cardoino, nipote del letterato Cesare, sosteneva che Sanseverino fosse rimasto cattolico. Tuttavia se Sanseverino non si convertì, sicuramente ebbe simpatie e relazioni tra i riformati. Morto Enrico II, perse il favore della corte francese e trascorse gli ultimi anni di vita in povertà, morendo a Orange, vicino ad Avignone, nel 1568.

(C. Donadelli)

Vedi anche
Carlo V, imperatore e re di Spagna; Napoli; Ochino, Bernardino; Paolo IV, papa; Rivolte; Seripando, Girolamo; Valdesianesimo; Villamarino, Isabella

Bibliografia
Amabile 1892, Colapietra 1985, De Frede 1977, Miele 1970

Santarelli, Antonio - Nato ad Atri nel 1569 e morto a Roma nel 1649, fu ricevuto nella Compagnia di Gesù l'8 febbraio 1586. Intorno al 1611, per un certo lasso di tempo, fu rettore del Collegio di Macerata, prima di trasferirsi a Roma al Collegio romano. Autore di diversi trattati di teologia morale su argomenti quali i giubilei e la vita di Gesù, la sua fama si deve tuttavia a un trattato antiereticale che in Francia fu subito fatto bersaglio di censure e di *arrests* da parte del Parlamento di Parigi, della Sorbonne e di altre università. La ragione di questa universale riprovazione fu che Santarelli, sulla scia di altri scrittori dell'Ordine a lui contemporanei (Francisco Suárez, Juan de Mariana), sostenne in modo deciso la tesi della potestà papale sul piano temporale, che comportava la legittima autorità del pontefice sopra un sovrano eretico, contro il quale poteva anche fulminare pene spirituali e civili. L'opera di Santarelli è intitolata *Tractatus de haeresi, schismate, apostasia, sollicitatione in sacramento poenintentiae, et de potestate Romani Pontificis in his delictis puniendis […]* (Romae, apud Haeredem Bartholomaei Zannetti, 1625). Si tratta di un testo di più di seicento pagine dedicato al principe e cardinale Maurizio di Savoia. La tesi di Santarelli secondo cui «Summus Pontifex potest principes haereticos punire etiam poenis temporalibus, eosque regno privare, eorumque subditos ab illorum obedientia liberare» è affrontata nel cap. 30 («il sommo pontefice può punire i principi eretici anche con pene temporali, privandoli dei loro regni e liberando i loro sudditi dalla loro ubbidienza», ristampato anche in Rocaberti 1697: 459-468).

(J. Tedeschi)

Vedi anche
Francia, età moderna; Mariana, Juan de; Suárez, Francisco

Bibliografia
BCJ, De Franceschi 2009, Errera 2000, *Inquisizione e Indice* 1998, Rocaberti 1697, Santarelli 1625, Schulte 1875, Vekene 1982-1992

Santa Teresa, Inácio de - Nato a Porto il 22 novembre 1682, Inácio de Santa Teresa iniziò la sua formazione scolastica presso il locale collegio gesuita di São Lourenço. Passò poi al monastero di São Salvador de Grijó, dove entrò nella Congregazione dei canonici regolari di Sant'Agostino (1698). Proseguì gli studi nel prestigioso monastero agostiniano di Santa Cruz a Coimbra, città presso la cui università ottenne il titolo di dottore in Teologia nel 1711. Divenuto professore nello stesso monastero, pare vi sia rimasto fino a quando, all'età di 38 anni, fu nominato arcivescovo di Goa dal re Giovanni V (1707-1750). All'epoca, frate Gaspar da Encarnação, intimo di Santa Teresa ed esponente della corrente spirituale riformista della *jacobeia*, era il consigliere del sovrano più accreditato nella designazione dei vescovi per le sedi vacanti in Portogallo e nelle colonie.

Santa Teresa assunse la guida dell'arcidiocesi orientale alla fine del 1721. Il suo zelo riformatore e il legame con Encarnação (visto con sospetto in alcuni settori della Chiesa portoghese, in particolar modo quelli che facevano capo all'inquisitore generale Nuno da Cunha, oltre che al patriarca di Lisbona, Tomás de Almeida) non tardarono a generare conflitti religiosi, tra gli altri, con i francescani di Bardez e i gesuiti di Salsete. L'animosità scaturita dai dissidi fu, senza dubbio, alla base della denuncia contro Santa Teresa sporta all'Inquisizione di Goa e poi al Consiglio Generale del Sant'Uffizio. Fu il gesuita Manuel de Sá ad alimentare una spietata campagna diffamatoria. Denunciò Santa Teresa all'Inquisizione per aver proferito, nel corso di un sermone pronunciato nella cattedrale di Goa durante la quaresima del 1725, la proposizione eterodossa che «le buone opere fatte nel peccato, benché in sé buone, sono per Dio abomini a causa dell'agente». Scrisse inoltre libelli dove metteva in dubbio la purezza di fede dell'arcivescovo, giudicando il suo comportamento indegno per un'autorità episcopale.

Inviata al Consiglio Generale, l'asserzione dell'arcivescovo fu esaminata da qualificatori, la maggior parte dei quali la giudicò erronea, azzardata ed eretica, equiparandola a proposizioni rigoriste e gianseniste già condannate dalla Chiesa. Cunha invitò allora Santa Teresa a ritrattare. Questi però non mostrò segni di pentimento. Il caso fu trasmesso alla Congregazione del Sant'Uffizio: a Roma, però, nel 1737 papa Clemente XII sollevò Santa Teresa da ogni sospetto, smentendo così l'Inquisizione portoghese in quello che fu il primo caso di un vescovo giudicato per eresia dal tribunale della fede lusitano.

I sospetti e le accuse di giansenismo non colpirono solo Santa Teresa. Quando, alla metà degli anni Quaranta del Settecento, la denuncia del *sigilismo* esplose, i *jacobeus* furono incolpati di rigorismo e di giansenismo in diversi libelli. Rientrato nel Regno e divenuto vescovo dell'Algarve (1741), Santa Teresa fu coinvolto nella

© FIRENZE UNIVERSITY PRESS

denuncia come gli altri prelati *jacobeus*. L'accusa di giansenismo rivolta contro Santa Teresa deve dunque essere intesa nel contesto di una lotta tra due diverse correnti del sentimento religioso, che ebbe ripercussioni sul potere ecclesiastico.

(E. Sales Souza)

Vedi anche
Cunha, Nuno da; Gesuiti, Portogallo; Goa; Giansenismo; Inquisizione portoghese; *Sigilismo*; Vescovi, Portogallo

Bibliografia
Leal 2004, Paiva 2006, Souza 2004

Santiago de Compostela v. *Galizia*

Santiago, Jorge de - Frate domenicano portoghese, Jorge de Santiago frequentò, grazie a una borsa di studio finanziata dal re Giovanni III, l'Università di Parigi, dove si addottorò in Teologia e dove insegnò in veste di lettore. Si trasferì quindi, nel 1537, a Salamanca, nel convento domenicano di Santo Estêvão, centro di grande rilievo per la definizione dei caratteri della Riforma cattolica, per il rinnovamento della Scolastica e la riforma dei domenicani in Portogallo. Come altri membri dell'Ordine impegnati in un'azione riformatrice nella provincia lusitana, Santiago si trasferì dalla città spagnola a Lisbona, dove si trovava il 23 luglio 1540, residente nel convento di São Domingos. La sua integrazione nelle istituzioni ecclesiastiche del Regno fu rapida. Già il 10 novembre 1540 fu nominato inquisitore di Lisbona e dall'anno successivo servì anche come deputato dell'embrionale Consiglio Generale dell'Inquisizione. Il 14 maggio 1542 si mise in viaggio insieme al provinciale di Portogallo, frate Jerónimo de Padilla, in direzione di Roma, dove avrebbe assistito al capitolo generale dell'Ordine domenicano, oltre a promuovere presso i confratelli, che avevano influenza su papa Paolo III, la causa del Sant'Uffizio lusitano, allora in cerca di maggiore libertà dai condizionamenti romani. Si consideri che all'epoca era ancora forte in Curia l'opposizione all'esistenza stessa dell'Inquisizione in Portogallo, di cui era dimostrazione la costante interferenza del pontefice nelle attività del tribunale: era in questione la libertà di manovra dell'istituzione guidata allora dal cardinale infante Enrico, inquisitore generale. Su ordine di Giovanni III, dal 1545 Santiago prese parte alla prima fase del Concilio di Trento, insieme ai domenicani Jerónimo di Azambuja e Gaspar dos Reis, rinomati teologi. Vi si trattenne due anni, dando prova delle sue qualità nelle varie sessioni a cui fu presente. Nella pausa dovuta al trasferimento del Concilio da Trento a Bologna, tra l'estate e l'ottobre 1547, Santiago fu incaricato da Giovanni III del delicato compito di recarsi a Roma per discutere con Paolo III dei poteri dell'Inquisizione portoghese, allora al centro di un'intensa disputa. Ormai a Bologna, in seguito a un nuovo momento di stallo del Concilio, nel 1549 il frate domenicano partì di nuovo alla volta di Roma, ottenendo un'ultima udienza dal papa per sostenere la causa del Sant'Uffizio lusitano.

Rientrato in patria, fu attivo in importanti processi celebrati allora dall'Inquisizione di Lisbona, comprese le prime cause contro *beatas* accusate di coltivare una spiritualità non conforme alla dottrina sotto la guida di gesuiti (Marcocci 2004a: 252-253). Come premio per i servigi resi in Italia e in altro modo, Giovanni III lo promosse vescovo di Angra, responsabile della vita religiosa nell'arcipelago delle Azzorre (la conferma papale è del 24 agosto 1552). Prelato con un denso passato di inquisitore, la presenza di Santiago, convinto assertore di un'azione riformatrice incentrata sullo zelo e sulla vigilanza, favorì la penetrazione del Sant'Uffizio nelle isole Azzorre. Ciò si tradusse in ripetute visite pastorali condotte da Santiago e dai suoi collaboratori, da cui derivò spesso l'arresto di sospetti giudaizzanti, poi trasmessi all'Inquisizione di Lisbona, competente sull'arcipelago, ma anche la condanna di eretici presso il suo tribunale vescovile, con tanto di delega inquisitoriale. Santiago morì ad Angra nell'ottobre 1561.

(S. Ferreira)

Vedi anche
Azambuja, Jerónimo de; Azzorre; Concilio di Trento; Domenicani, Portogallo; Gesuiti, Portogallo; Giovanni III, re di Portogallo; Inquisizione portoghese; Lisbona; Paolo III, papa; Reis, Gaspar dos; Vescovi, Portogallo

Bibliografia
Braga 1997, Castro 1944-1946, Marcocci 2004(a), Paiva 2006, Paiva 2006(a), Rosário 1991

Santità indigena - 'Santità' (*santidade*) fu il nome che i missionari gesuiti in Brasile assegnarono, paradossalmente, a una cerimonia tradizionale di origine tupi, in cui gli *indios*, guidati da uno stregone (*pajé*), comunicavano in stato di trance con i propri antenati ed erano istigati da questi ad attaccare i nemici, o a emigrare verso nuove terre. Nella lingua tupi, tale cerimonia era conosciuta come *caraimonhaga* o *acaraimonhang*, termini tradotti da João Capistrano de Abreu con le espressioni «santità degli indios» (*santidade dos índios*) e «fare santità» (*fazer santidade*): il nome 'cerimonia' era associato alla figura del «grande stregone» (pajé-açú), che possedeva il dono di entrare in contatto con gli spiriti e di incarnarli.

La cerimonia fu descritta per la prima volta dal gesuita Manuel da Nóbrega in una lettera scritta da Bahia nel 1549. Questi accennò all'usanza degli *indios* di ricevere periodicamente la visita di un *pajé*, indicato da Nóbrega con il termine portoghese di *feticeiro*. Lo stregone, accolto con grandi festeggiamenti in ogni villaggio, prendeva alloggio in una speciale abitazione indigena (la *maloca*) e si metteva poi a pregare. Entrava così in contatto con gli spiriti attraverso una zucca magica detta *maracá* e, dopo averli incarnati, pregava affinché gli *indios* non avessero più bisogno di lavorare grazie al fatto che gli alimenti sarebbero nati spontaneamente dalla terra e le frecce avrebbero cacciato da sole nella foresta. Invocava inoltre lunga vita per tutti, presagiva che le donne anziane sarebbero tornate giovani e che i nemici sarebbero stati sconfitti. Fu lo stesso Nóbrega a dare alla cerimonia il nome di 'santità', pur precisando che si trattava di una «falsa santità». L'espressione fu poi adottata per indicare la cerimonia degli *indios* e i sommovimenti da essa originati.

Vari osservatori del Cinquecento, tra cui il gesuita originario delle Canarie José de Anchieta, i francesi Jean de Léry e André Thevet, il tedesco Hans Staden e molti altri ancora, tra cui lo stesso Michel de Montaigne nel famoso saggio sui cannibali, descrissero la cerimonia, aggiungendo ulteriori dettagli alla descrizione fornita da Nóbrega. Nei loro resoconti si legge di una cerimonia accompagnata da balli chiassosi e quasi ininterrotti; la zucca magica era ornata di piume, aveva naso, bocca e occhi, simboleggiava e, al tempo stesso, ospitava gli antenati; la trance collettiva era stimolata dal tabacco, aspirato e fumato prima dallo stregone, poi dagli altri partecipanti alla cerimonia. La preghiera rimandava alla mitologia eroica tupi e al rifugio di Tamandaré, antenato dei tupinamba, con la sua compagna nella «cavità della palma più alta della terra», dove i due trovavano rifugio scampando così al diluvio voluto dal «grande padre» (*pai grande*). Si trattava dunque di una festa speciale, che preannunciava la guerra o le migrazioni degli *indios*, accostabile a quella che gli etnologi, almeno dagli inizi del XX secolo, chiamano la ricerca della «Terra senza il Male» (*Terra sem Mal*), soprattutto con riferimento alla cultura guarani, imparentata a quella tupi.

La festa del *caraimonhaga* e la ricerca della «Terra senza il Male» in essa celebrata stimolarono con molta probabilità gli spostamenti tupi dalle zone centrali e settentrionali dell'America del Sud

verso il litorale atlantico, dove si trovavano sparsi all'epoca in cui sbarcò la spedizione di Pedro Álvares Cabral (1500), dopo aver imposto la loro supremazia su altri gruppi locali. Tuttavia, con il progresso della colonizzazione, la diffusione dell'economia zuccheriera, l'inizio della catechesi, la riduzione in schiavitù degli *indios* e la disseminazione di epidemie mortali, la cerimonia mutò significato o quanto meno incorporò nuovi elementi. Lo si rileva dalla documentazione cinquecentesca, in cui non mancano i riferimenti alle santità: le preghiere, infatti, presero a invocare sia la fine della schiavitù degli *indios*, sia la morte o l'asservimento dei portoghesi, intrecciando elementi tradizionali della mitologia eroica tupinamba; inoltre, le migrazioni dei gruppi tupi si riorientarono: se prima erano presumibilmente dirette verso il litorale, da allora avrebbero cercato l'interno.

Il tema delle santità, essendo stato anzitutto materia di etnologi, non ha goduto in passato dell'attenzione degli storici. Solo di recente l'argomento ha iniziato a stimolare la loro ricerca, che ha assimilato l'interpretazione del mito della «Terra senza il Male», confermata da quasi tutti coloro che si sono occupati di religiosità o mitologia *india*. Alcune ricerche insistono sul fatto che, nelle santità indigene, il mito tradizionale abbia incorporato la storia, sia nel contenuto delle credenze e dei riti, sia nei risultati della cerimonia, dando origine talora a intensi movimenti di resistenza anticoloniale.

La santità più importante documentata in Brasile risale agli anni Ottanta del Cinquecento, nel *sertão* di Jaguaripe, a Sud del golfo di Bahia. La sua grande originalità risiedette nella forte mescolanza tra credenze e riti *indios* e cattolici, dovuta in gran parte alla presenza di capi che erano disertori delle missioni gesuitiche: così, paradiso cristiano e la «Terra senza il Male» si confondevano nell'orizzonte utopistico degli *indios*, mentre i balli e la frenesia scatenata dall'«erba santa» – il tabacco – si fondevano con l'uso di croci e rosari. Il capo della santità di Jaguaripe fu un *indio* battezzato dai gesuiti con il nome di António: fuggì da un villaggio dei padri per proclamarsi antenato di Tamandaré, affermando anche di essere il vero papa. Nominava vescovi e santi tra i principali esponenti del movimento – ad esempio san Paolo e san Luigi – e la sua sposa era un'*india* chiamata santa Maria Madre di Dio. Malgrado la miscela cattolico-tupinamba, la santità di Juguaripe fomentò numerose fughe e rivolte a Bahia. Dopo innumerevoli peripezie, penetrò la *fazenda* di un grande proprietario di piantagioni, Fernão Cabral de Taíde; quest'ultimo, promettendo al governatore di Bahia di distruggere il movimento indigeno, attirò parte del gruppo finendo per impegnarsi a riconoscere la libertà di culto agli *indios* delle sue terre. Cabral de Taíde organizzò perciò una spedizione composta da mamelucchi esperti nel comunicare con gli *indios*, nonché di liti nel *sertão*, guidata da Domingos Fernandes, detto Tomacaúna. Questi incontrò il papa indigeno e lo convinse a far tornare una parte del gruppo verso le terre di Cabral de Taíde. Ma il capo della setta, per prudenza, preferì restare nel *sertão*.

Circa 300 *indios* si diressero allora verso i domini del piantatore di Jaugaripe. Qui, sotto il comando della Madre di Dio eressero una chiesa e portarono avanti per circa sei mesi le loro cerimonie, con l'unica differenza che, invece della zucca magica personificata, era adorato un idolo di marmo, chiamato Typanasu, ossia 'dio grande'. L'esistenza di un idolo di pietra nella santità di Jaguaripe conferma il carattere idolatra individuato da Alfred Métraux nel culto *indio* dei *maracás*: «dalle zucche alle vere statue mancava solo un passo» (Métraux 1979: 59).

Il movimento che si insediò nelle terre di Cabral de Taíde crebbe enormemente in quel periodo, causando nuove fughe e ribellioni e il panico tra i coloni. Suscitò l'ira sia degli altri padroni di schiavi della regione, sia dei padri della Compagnia di Gesù. Di fronte alle pressioni, nel 1585 il governatore Manuel Teles Barreto organizzò un'ultima spedizione per mettere fine al movimento e affidò l'incarico a Bernaldim Ribeiro da Grã. Questi entrò nelle terre di Cabral de Taíde, che non oppose resistenza, distrusse la chiesa degli *indios* e confiscò loro gli oggetti di culto senza incontrare resistenza. Il tragico epilogo della santità di Jaguaripe segnò il declino delle santità indigene nel Cinquecento. La resistenza del gruppo si incise comunque nella memoria dei coloni. Ancora a inizio Seicento i governatori generali usavano la parola 'santità' per indicare i gruppi di *indios* ribelli che ostacolavano l'avanzamento della colonizzazione e «minacciavano la sicurezza» dei portoghesi in Brasile.

Quella di Jaguaripe è la meglio nota tra tutte le santità indigene, grazie all'abbondante documentazione prodotta dalla prima visita inquisitoriale in Brasile, condotta a Bahia da Heitor Furtado de Mendonça nel 1591. Il visitatore del Sant'Uffizio processò vari individui implicati nella santità, a partire dal padrone della piantagione che in tutta evidenza l'aveva protetta. Il processo di Cabral de Taíde, senza dubbio il più corposo – conta 265 carte – si conserva all'archivio della Torre do Tombo, a Lisbona (ANTT, *IL*, proc. 17.065). Questi si presentò il 2 agosto 1591 per fare la sua confessione durante il tempo di grazia, così da godere dei benefici riservati dall'Inquisizione a chi si dimostrava collaborativo. Rilasciò però una sola breve deposizione, omettendo molti dettagli relativi alle denunce a suo carico. Tentò la fuga in settembre con un'imbarcazione olandese, ma fu raggiunto dal visitatore. Incarcerato per quasi un anno nel Collegio di Bahia della Compagnia di Gesù, fu sottoposto a varie sessioni di interrogatori. Poco a poco Cabral mise da parte il suo atteggiamento arrogante e ammise le proprie colpe, pur negando di aver creduto all'«eresia degli *indios*» ospitata nei suoi domini. Si giustificò con gli inquisitori dicendo che aveva atteso a eliminare la santità solo perché temeva per la vita dei suoi uomini rimasti nel *sertão* (la foresta) nel tentativo di persuadere il papa indigeno a riunirsi al gruppo che aveva già raggiunto la sua *fazenda*.

Quanto si può dedurre dal processo di Cabral de Taíde è che in effetti egli avesse avuto intenzione di distruggere la santità, come aveva promesso al governatore. Tuttavia, finì per rimandare il più possibile la soluzione finale probabilmente perché vide nell'esistenza di una chiesa indigena uno strumento per attirare il maggior numero possibile di *indios* nelle sue terre. Il signore di Jaguaripe era un uomo avido. Negli anni Settanta del Cinquecento era entrato in conflitto con i gesuiti proprio per sottrarre *indios* alle missioni. Uomo particolarmente violento, fu denunciato, tra l'altro, per aver fatto gettare viva un'*india* nella fornace della piantagione a seguito di una lite avvenuta tra questa e la sua sposa, Margarida da Costa: l'episodio aveva sconvolto la società baiana del tempo, soprattutto perché l'*india* giustiziata era incinta. In ogni caso, aldilà delle reali intenzioni di Cabral de Taíde, pare che il proprietario avesse perduto il controllo della santità di Jaguaripe e ciò spiegherebbe l'intervento del governatore nel 1585.

A seguito dei segni di arretramento mostrati da Cabral de Taíde, che dopo mesi riconobbe infine l'autorità inquisitoriale, il visitatore lo condannò a recitare l'abiura *de levi* e al pagamento di 1.000 *cruzados* per le spese del Sant'Uffizio. Gli fu imposto di uscire in un *auto da fé* pubblico nella cattedrale di Salvador, dove ascoltò la sentenza in piedi, accanto alla croce. Contro di lui fu decretato, infine, l'esilio dal Brasile per due anni. Fu evitata una pena più severa perché il tribunale, formato dal visitatore, dal vescovo e da gesuiti, tenne in considerazione «la qualità dell'imputato», che era nobile (*fidalgo*) dell'Algarve e possedeva altre attenuanti. La sentenza fu letta domenica 23 agosto 1592. A Lisbona Cabral de Taíde tentò in seguito di annullare la condanna, probabilmente per recuperare l'ingente somma che aveva pagato per la pena, pari al valore di 20 schiavi africani. Ma il Consiglio Generale del'Inquisizione respinse la sua richiesta.

Il visitatore Furtado de Mendonça processò altre persone coinvolte nella santità o colpevoli di pratiche 'pagane' (*gentilidades*) commesse nel *sertão*, soprattutto mamelucchi. Il processo più grande – con le sue 96 carte – fu quello contro Domingos Fernandes, detto Tomacaúna (ANTT, *IL*, proc. 10.779). La pena che gli fu

inflitta, in data 29 marzo 1593, non fu delle più gravi: fu condannato a essere ripreso con severità dal tribunale del Sant'Uffizio, ad abiurare *de levi* e a pagare una piccola multa, oltre a vedersi vietato il ritorno nel *sertão*. La sentenza più dura prodotta dell'inchiesta contro i mamelucchi fu emessa contro Francisco Pires (ANTT, *IL*, proc. 17.089): accusato di pratiche 'pagane', di coinvolgimento nella santità e di aver contestato apertamente i gesuiti screditando la catechesi al fianco degli *indios*, fu condannato all'abiura *de levi* e a una multa di 30 *cruzados*, ad uscire in un *auto da fé* pubblico a capo scoperto con una candela accesa in mano, cinto da una corda, e a ricevere frustate *citra sanguinis effusionem* per le vie principali di Salvador.

Merita particolare attenzione la ricchezza etnografica offerta dai processi aperti dal Sant'Uffizio contro i mamelucchi, che vivevano in un'ambivalenza culturale. Nati dall'unione di portoghesi bianchi e donne *indias*, molti erano cresciuti in villaggi tupi, ne conoscevano bene la lingua, ne avevano condiviso credenze e riti, incluso l'antropofagia. Tutti avevano sul corpo tatuaggi fatti con tinta estratta dal *jenipapo* (piccolo frutto di colore nero), riconoscimenti al merito per guerrieri che portavano prigionieri per il banchetto dei cannibali. D'alta parte, i mamelucchi prestavano un utile servizio alla colonizzazione, partecipando a spedizioni di ricognizione nel *sertão*, nonché catturando o comprando *indios* nei villaggi dell'entroterra. Non a caso, il signore di Jaguaripe pensò di avvalersi degli esperti mamelucchi per attirare la santità nelle sue terre.

Un fatto apparentemente paradossale è che nessun *indio* fu mai processato dal Sant'Uffizio a causa del suo coinvolgimento nella santità. In primo luogo, ciò si può spiegare con il fatto che la visita fu realizzata solo sei anni dopo la distruzione del movimento. Gli *indios* nel frattempo erano stati ricondotti allo stato di schiavitù, restituiti alle missioni da cui erano scappati, i loro capi principali esiliati. Su questi ultimi non esiste alcuna notizia successiva al 1585. Nel Cinquecento, inoltre, l'Inquisizione aveva delegato la facoltà di giudicare gli *indios* convertiti: così, dei loro eventuali errori in materia di fede i neofiti rispondevano agli ordinari e ai missionari, soprattutto gesuiti. Ciò che si conosce della più importante santità indigena della storia del Brasile si deve dunque a processi inquisitoriali che videro implicati coloni e mamelucchi. Dagli atti emerge la nitida impressione che per Furtado de Mendonça la causa giudiziaria sulla santità di Jaguaripe rappresentò un problema, perché egli non aveva alcuna esperienza del Brasile, né delle usanze degli *indios*. Soprattutto, sembra non aver compreso il sincretismo religioso della Chiesa indigena. E rimase stupito che il movimento avesse trovato rifugio nelle terre di un proprietario schiavista perché, al momento di maggior affermazione della santità, i discepoli della setta auspicavano la morte o l'asservimento dei portoghesi. Perciò, il visitatore si trattenne a Bahia più a lungo del previsto, per svolgere con la dovuta attenzione le indagini sulla setta indigena, in ottemperanza all'ordine formale trasmesso dal cardinale arciduca Alberto d'Austria, inquisitore generale di Portogallo, in una lettera dell'aprile 1593.

Notizie sulla santità di Jaguaripe giunsero in Europa già nel 1595, prima della conclusione della visita inquisitoriale in Brasile. Il primo a menzionare esplicitamente il movimento fu l'illustre gesuita italiano Giovanni Botero nelle sue *Relazioni universali*, pubblicate tra 1591 e 1596. Nel quarto libro Botero trattò «delle superstizioni in che viveno già le gente del Mondo Nuovo, e delle difficoltà, e mezi, co' quali si è quivi introdotta la Religione Christiana, e vera». Qualche anno più tardi, un altro celebre gesuita, il francese Pierre Du Jarric, avrebbe fornito informazioni quasi identiche a Botero nella sua *Histoire des Choses plus memorables advenues tant en Indes Orientales que autres païs de la descouverte des Portugois*, opera in tre volumi pubblicata a Bordeaux tra 1608 e 1614. I passaggi in cui Botero e Du Jarric descrivono la santità sono praticamente identici: entrambi sottolineano i balli e il fumo dei rituali indigeni, la compresenza di paganesimo e cattolicesimo, la *trance* collettiva e l'inusitato comando di un *indio* che sosteneva di essere il papa. Sia Botero, sia Du Jarric concordavano sul fatto che la santità brasiliana non fosse che un'ulteriore opera del demonio nel Nuovo Mondo. Tali racconti non si basavano sulle copiose informazioni contenute negli inaccessibili archivi inquisitoriali, bensì sulle *Litterae Annuae* della provincia gesuitica del Brasile del 1585. Botero e Du Jarric si limitarono a tradurre, rispettivamente in italiano e in francese, le notizie relative alla santità citate dalle *Litterae* inserite in una collettanea di dispacci annuali del 1587 e pubblicata poi a Roma. Demonizzata dall'Inquisizione in Brasile, la santità indigena fu condannata anche dagli scritti dei padri gesuiti entrati in circolazione in Europa tra Cinque e Seicento.

(R. Vainfas)

Vedi anche

Alberto, cardinale e arciduca d'Austria; Archivi e serie documentarie: Portogallo; Brasile; Gesuiti, Portogallo; Idolatria; *Indios*; Inquisizione portoghese; Montaigne, Michel Eyquem de; Visite inquisitoriali

Fonti

ANTT, *IL*, proc. 10.779: processo contro Domingos Fernandes, detto Tomacaúna (1592-1593); proc. 17.065: processo contro Fernão Cabral de Taíde (1591-1592); proc. 17.089: processo contro Francisco Pires (1592-1593)

Bibliografia

Abreu 1928, Calasans 1952, Métraux 1979, Pompa 2003, Souza 1993, Vainfas 1995, Vainfas 1997(a)

Santoro, Giulio Antonio (Santori, Santorio) - Santoro nacque a Caserta il 6 giugno 1532 e morì a Roma nel 1602 (è sepolto nella cappella delle Grazie o dell'Adorazione della basilica dei Santi Giovanni Battista ed Evangelista). Fu inquisitore a Caserta e a Napoli tra il 1559 e il 1566, consultore a Roma del Sant'Uffizio dal 1566 al 1570, cardinale inquisitore dal 1570 fino alla morte, vice prefetto della Congregazione dal 1586, benché non fosse il membro più anziano. Vi svolse una funzione di primo piano nella determinazione delle sue linee strategiche, nello svolgimento dei processi, grandi e minori, che vi furono celebrati, e nella quotidiana organizzazione. Con questa, vennero intrecciandosi anche altre numerose responsabilità significative, di cui egli fu investito tra il regno di Pio V e quello di Clemente VIII: la commissione incaricata del vaglio delle candidature episcopali (1567); la Congregazione per i Vescovi e i Regolari (1570); le relazioni con il patriarcato greco e con la Chiesa copta; la riforma dei monasteri basiliani e la fondazione e protezione in Roma dei Collegi greco, armeno e dei neofiti; la Congregazione per i Greci d'Italia (istituita da Gregorio XIII per suggerimento dello stesso Santoro che svolse un ruolo essenziale nella questione della «ridotione» dei greci d'Italia al cattolicesimo); la riforma del Rituale romano; la Congregazione temporanea per gli Affari di Francia (1589-1595), da Santoro presieduta; la Penitenzieria maggiore (1592); la Congregazione *De Propaganda Fide* (1599); l'organizzazione spirituale del Giubileo del 1600. Negli ultimi anni del Cinquecento la sua figura fu tra le più notevoli nella politica romana, come testimoniano le quattro candidature del suo nome nei conclavi da cui uscirono eletti Urbano VII, Gregorio XIV, Innocenzo IX e Clemente VIII. Regnante quest'ultimo, egli svolse un «ruolo chiave» in Curia, non scindibile «dalla sua posizione istituzionale di inquisitore»: «centro autonomo di iniziative e di azione», riconosciuto in periferia da vescovi e nunzi, anche in concorrenza con l'ufficio del cardinal nipote, oltre che dagli inquisitori, Santoro e con lui il Sant'Uffizio finirono con l'esercitare una sorta di supervisione generale anche sulle altre Congregazioni, *in primis* quella dell'Indice dei libri proibiti, e sulle

loro materie, anche rituali e organizzative, e spesso nel vaglio delle candidature episcopali (Fattori 2004: 344, 347).

La famiglia in cui ebbe i natali, formata soprattutto di legisti ed ecclesiastici, fedele ai nobili Acquaviva d'Aragona, e di orientamento filofrancese, subì persecuzioni, segnatamente dopo che gli spagnoli ebbero riassunto il controllo di Caserta dopo l'invasione dell'armata di Odet de Foix, conte di Lautrec nel 1528 (guerra della Lega di Cognac), vicenda di cui fece memoria suo padre Leonardo in *Del sacco di Roma e della guerra del Regno di Napoli sotto Lautrec* (Santoro 1972). Assolto e riabilitato Leonardo nel 1530, il figlio fu avviato alla vita clericale, ricevendo la prima tonsura nel duomo di Teano il 26 dicembre 1540. Messo a studiare Diritto a Napoli nel 1547, condusse inizialmente vita tipicamente studentesca, indulgendo ai piaceri, dilettandosi di erudizione latina e di poesia, frequentando con posteriore pentimento gli irrequieti figli di Aloisio d'Alois, famiglia dalla quale sarebbe uscito quel Gian Francesco bruciato per eretico nel marzo 1564, al tempo in cui Santoro sarà inquisitore a Napoli, e, dettaglio espunto dalla redazione definitiva della sua *Vita* (Cugnoni 1889-1890), ma contenuto in un appunto autografo del 1591-1592 (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, I 4-b, n. 22, c. 423*r-v*; cfr. Ricci 2002: 27-31), la corte di Isabella Villamarino, consorte di Ferrante Sanseverino, morto esule in Francia per essere caduto in disgrazia presso Carlo V: un ambiente percorso da fermenti filofrancesi, coerenti con la storia dei Santoro, ma anche da letture valdesiane e da figure dell'eresia, come Pietro Carnesecchi, di cui Santoro sarà inquisitore nel processo romano del 1566.

Testimone della insurrezione antinquisitoriale del 1547, della quale intendeva compilare una storia, Santoro fu ferito durante i tumulti. Dedito a più ordinata vita, prosegue gli studi, e stende nel 1552, senza tuttavia completarlo, il *Pro confutatione articulorum et haeresum recentiorum haereticorum et pseudo-apostolorum* (BAV, *Vat. Lat.* 12233, cc. 62*r*-439*v*), ispirato probabilmente dalle inchieste che in quell'anno portarono alla scoperta di una vasta rete ereticale in Terra di Lavoro, e nella quale si segnala la concezione dell'eresia tenuta da Santoro, influenzata anche da quella esposta dal padre Leonardo nel *Sacco di Roma*. Accanto alla confutazione dottrinale, combaciante con le tendenze più rigorose, soprattutto sui punti della predestinazione, della grazia, della giustificazione e delle opere, che prevarranno nel Concilio di Trento, per allora sospeso, si avverte un'interpretazione della Riforma come minaccia essenzialmente politica, disciplinare e pratica, alla quale la risposta deve essere per Santoro in primo luogo giudiziaria e militare, con piena corrispondenza dei poteri civili all'autorità centrale e ai deliberati della Chiesa, e con persecuzione rigorosa degli eretici e soppressione fisica degli irriducibili e impenitenti, schierandosi fin da allora Santoro con la linea tenuta in Curia da Giampietro Carafa e con il senso e il programma del da poco creato Sant'Uffizio. In particolare, Santoro fonda la legittimità della coercizione fisica di eretici, scismatici e infedeli sul Vecchio Testamento (*Idc* 20-21; *2 Rg* 1; *Lv* 10; *Nm* 16 e 25), e interpreta l'opposizione di Cristo alla coercizione di fede (*Lc* 9, 48-61) come 'figura' dell'astensione degli ecclesiastici dall'effusione di sangue e della remissione della stessa alle autorità secolari. Posizione in parte quasi letteralmente assonante con quella ancora più estrema assunta dal calvinista Théodore de Bèze nella polemica sul castigo fisico e la repressione giudiziaria del dissenso nelle Chiese riformate, ingaggiata, dopo il rogo a Ginevra di Miguel Servet (1553), contro i dissidenti Sébastien Castellion, Celio Secondo Curione e Lelio Sozzini.

Delle vicende dell'eresia a Napoli, e non solo a Napoli, negli anni Cinquanta, per esempio dei casi eclatanti di Galeazzo Caracciolo marchese di Vico, di Giulia Gonzaga, di Mario Galeota, dei circoli valdesiani, Santoro raccolse minute cronache, note e notizie nel manoscritto *De persecutionis haereticae pravitatis historia* (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, I 4-b, cc. 3*r*-21*v*), testimonianza di quel vivo senso della memoria storica giustificatrice dell'azione inquisitoriale e insieme e più in generale della storia e della documentazione e rappresentazione storico-autobiografica che sarà un tratto costante della personalità di Santoro, trovando espressione anche in altre sue scritture, oltre che nella *Vita*, opera autobiografica principale di Santoro composta probabilmente a partire dal 1591 ma sulla scorta di appunti più antichi, e narrante i casi dell'autore dalla nascita fino alla mancata elezione, nel gennaio 1592, nel conclave da cui sarebbe uscito Clemente VIII (per i diversi mss. romani non autografi recanti questo testo cfr. Tamburini 1998: 113; un'altra copia del XVII secolo è in NLC, ms. Case 6A35; una redazione latina del testo italiano della *Vita* per il periodo dal 12 marzo 1548 al 26 febbraio 1558, casualmente ritrovata da Santoro nel 1583 e da lui rifusa nella *Vita*, è in ACDF, *S. O.*, *St. St.*, I 4-b, n. 22; cfr. Ricci 2002: 34, nota). Fu la sua un'attitudine esercitata nell'ambito della precisa consapevolezza del «compito storico» dell'Inquisizione e corrispondente al «grande investimento nella elaborazione e trasmissione della storia degli inquisitori e della loro opera» compiuto da Santoro come da altri protagonisti della lotta all'eresia al tempo suo (Prosperi 2003: xvi).

Presi i voti minori il 21 dicembre 1552 nella Chiesa dell'Annunziata, laureatosi *in utroque Iure* nel 1553, fra quell'anno e il 1556 Santoro esercitò la professione forense a Napoli, ma anche a Roma, lasciando nella *De persecutionis haereticae pravitatis historia* dettagliate descrizioni di roghi innalzati e di abiure pronunciate nella città. Ordinato sacerdote il I gennaio 1557, diventa parroco a Caserta della chiesa di Sant'Orso d'Ercole. Nel 1559 viene nominato vicario del vescovo Agapito Bellomo. Comincia in quanto vicario vescovile a inquisire in Terra di Lavoro. Sullo sfondo, si stagliano la morte di Paolo IV e il crollo dei 'carafeschi', ai quali andavano le sue simpatie, e l'inversione dei contrastati rapporti di forza all'interno del collegio cardinalizio con l'ascesa degli 'spirituali'; rapporti di forza in cui il Sant'Uffizio giocò un ruolo centrale. Giovanni Morone in primo luogo, fatto arrestare da Carafa due anni prima, venne liberato alla morte del papa e fu riabilitato dal successore Pio IV de' Medici, che avrebbe di lì a breve scatenato, contro i 'carafeschi', processi e ritorsioni. Ma si ebbe anche la riapertura del Concilio, quell'ultima fase dei lavori (1562-1563) attentamente seguita da Santoro attraverso le lettere speditegli da Bellomo, che era a Trento (Natale-Pisanti 1960-1964: 551-561).

Tra il 1559 e il 1562 Santoro stende una *Deploratio praesentium temporum Ecclesiae catholicae ad Pium Quartum* (BAV, *Vat. Lat.* 12233, cc. 7*r*-46*r*), lettera-trattato diretta al papa e ai padri conciliari, ma che non risulta inoltrata, in cui esamina i mali interni e le minacce esterne alla Chiesa: l'insidia turca e quella dei riformati, la diffusione della «avaritia» dentro e fuori del clero, la «rapacitas» del baronaggio feudale a danno delle popolazioni soggette, la scristianizzazione della società europea, la crisi della pietà cattolica, sempre più esteriore e materiale, l'avidità dei ceti mercantili e professionali e la inclinazione anticristiana della filosofia più recente, con evidente allusione all'aristotelismo areligioso. Vi fonde un aperto elogio di Paolo IV e della sua intransigenza, che suona indiretta critica al regno di Pio IV, avvertito da Santoro come ambiguo e cedevole, anche in materia di Sant'Uffizio, di lotta all'eresia e di dottrina, oltre che nella politica verso i prìncipi laici, spesso inclini, per propria parte, a patti e a compromessi sia con i turchi, sia con gli scismatici.

Nella *Vita* e nelle altre note autobiografiche e storiche relative a quegli anni e a quelli immediatamente successivi (oltre alla *De persecutionis haereticae pravitatis historia*, la *Persecutione eccitata contro al d. Giulio Santorio*, BAV, *Barb. Lat.* 4592, cc. 139*r*-160*v*, l'*Estratto da Diarij del Sig. Giulio Antonio Santorio in Napoli*, *ibid.*, cc. 129*r*-138*v*, e il «quinternetto di memoria» sulla diffusione dell'eresia tra Caserta, Capua e Napoli fra gli anni Quaranta e Sessanta del Cinquecento, rifuso da una copia secentesca per mano del teatino Antonio Caracciolo nel *Compendium* del processo contro Morone compilato anch'esso probabilmente da Santoro nel 1566 – BCR, ms. 4204, edito nel 1880 e ripubblicato in Firpo-Marcatto 1981-1995: I), la zelante attività inquisitoriale condotta in Terra di

Lavoro, che gli costava peraltro minacce e attacchi da parte di notabili locali in essa coinvolti, si innesta presto nella più generale prospettiva delle inchieste svolte dall'Inquisizione a Napoli contro una rete ereticale di ascendenza valdesiana e con riferimento alle figure di Marcantonio Flaminio, Giulia Gonzaga, Mario Galeota, Pietro Carnesecchi, ma anche con legami ginevrini e tedeschi, pervadenti, tra provincia e metropoli, ambienti aristocratici, intellettuali ed ecclesiastici (emergendone nel 1564 anche i nomi di ben undici notevoli prelati del Regno).

Dal 1563 Santoro affiancò a Napoli, per desiderio del viceré Pedro Afán de Ribera e del segretario del Regno Juan de Soto, il nuovo vicario dell'arcivescovo Alfonso Carafa (a malapena superstite, fra quelli della sua famiglia, alla epurazione anticarafesca voluta da Pio IV), nonché commissario generale del Sant'Uffizio nel Regno di Napoli monsignor Luigi Campagna, questi subentrante, per volontà di Pio IV, a monsignor Giulio Pavesi, arcivescovo di Sorrento, che non godeva più della fiducia degli spagnoli, e che risulterà anch'egli coinvolto nella detta rete ereticale. La nomina di Santoro a Napoli fu probabilmente una manovra di riequilibrio – concepita dal viceré e dal cardinale Carafa rispetto alla installazione di Campagna, uomo di Pio IV, e verso il quale l'uno e l'altro nutrivano diffidenza politica –, oltre che di stimolo a una più efficace azione contro l'eresia, dal viceré fortemente auspicata. Santoro ricevette le congratulazioni del 'carafesco' cardinale Michele Ghislieri, dal 1558 inquisitore generale, con il quale avrebbe intrattenuto stretti rapporti epistolari da lì in avanti (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, Q 4-q), in relazione con il suo operato di luogotenente di Campagna, e poi con la subdelega a procedere in nome del Sant'Uffizio concessagli dal commissario generale della Congregazione Tommaso Scotti il 15 aprile 1564.

A Napoli Santoro rinnovò il suo zelo nella persecuzione di eretici casertani e napoletani diretta tuttavia da Campagna, «cervello torbido et audace» per Santoro, con metodi eccessivi e disinvolti da lui non condivisi, e ripagato a sua volta dal vicario con intrighi e insidie. Forti, in quel contesto, anche le difficoltà comportate tanto dalle sottese ostilità fra partito 'carafesco' e partito del papa Medici, quanto dalle mene private e dagli interessi politici degli spagnoli, quanto ancora dalle solidarietà di cui gli eretici più altolocati godevano in ambienti ecclesiastici e nobiliari anche romani, spesso di marca anticarafesca. Santoro cercò di salvaguardare l'autonomia della sua funzione e la linea ghislieriana del Sant'Uffizio. Seguì fra gli altri i complessi e collegati casi di Consalvo Bernaudo, Alois e Giovanni Bernardino Gargano, che avevano radici in Terra di Lavoro e in fatti e persone a Santoro ben noti da tempo; Alois e Gargano, relassi, furono infine condannati e bruciati a Napoli, per sentenza di Campagna e del consultore Prospero Vitaliano, ma non firmata da Santoro, il 4 marzo 1564.

Il supplizio dei due eretici e soprattutto la confisca dei loro beni, dai quali venivano interdetti gli eredi, provocarono la violenta rivolta dell'aristocrazia e della città di Napoli, che l'11 marzo chiesero al viceré la revoca delle confische, l'allontanamento di Campagna da Napoli e che i rei fossero processati a Napoli e non più spediti a Roma. Santoro lasciò una schematica ma precisa cronaca della rivolta (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, I 4-b, n. 22, c. 402*r*), da integrarsi con i ricordi inseriti nella *Persecutione* e nell'*Estratto da Diarij*, da cui si evince la pericolosa miscela in essa di nobiltà carafesca, quale il padre dello stesso cardinale Alfonso, e di nobiltà coinvolta in vario modo nell'eresia, come Colantonio Caracciolo e Mario Galeota, effetto forse non involontario della spregiudicatezza di Campagna. Nascostosi il vicario, chiuso il cardinale Alfonso in Castelnuovo, Santoro affrontò da solo la protesta e le minacce alla Curia diocesana, mentre il 22 marzo Pio IV rinnovava la bolla con cui Giulio III nel 1554 aveva esentato il Regno dalle confische dei beni dei rei. Fatto espatriare Campagna a Roma, dove calunniò il cardinale Carafa accusandolo di intesa con altri carafeschi e con gli eretici, Santoro restò arbitro del Sant'Uffizio a Napoli. La sedizione rientrò, per effetto della missione madrilena di Paolo Burali d'Arezzo e della condotta assunta da Filippo II, ma nel giugno 1564 Santoro viene convocato a Roma dal Sant'Uffizio per rispondere di una gravissima accusa formulata contro di lui, e contro il cardinale Carafa e lo stesso Campagna, da un gruppo di rei napoletani da poco estradati a Roma, guidati dal medico Ortensio Abbaticchio. È il cosiddetto 'affare del veleno', sul quale soffiano un altro recluso del Sant'Uffizio, il nobile Pompeo delli Monti, sodale di Alois, e suoi influenti parenti anticarafeschi della famiglia Colonna. L'accusa è di aver complottato per far avvelenare Pio IV. Da inquisitore, Santoro viene a sua volta inquisito, in un'inchiesta diretta dal governatore di Roma Alessandro Pallantieri in nome del Sant'Uffizio. Santoro resta a Roma fino a ottobre, tenendo un diario di quei mesi («diari del star mio in Roma», ACDF, *S. O.*, *St. St.*, I 4-b, n. 22, cc. 411*r*-422*v*, con ulteriori dettagli rispetto alla *Vita* e alla *Persecutione*), alla fine dei quali uscì pienamente assolto e riabilitato, avendo peraltro opportunità di approfondire la conoscenza della Curia romana, registrando fautori, ambigui e avversari, la doppiezza di Campagna, il duro scontro in atto tra i carafeschi e i partiti di papa Medici e del cardinal Morone e gli intrighi curiali e nobiliari anche a pro di eretici, che sembrano ripercuotersi con angustie, incertezze e contraddizioni nell'opera del Sant'Uffizio e nella revisione dell'Indice dei libri proibiti. Ma in quel periodo egli seppe anche rafforzare i rapporti con il Ghislieri, con il quale condivise una linea di consolidamento del Sant'Uffizio e di conservazione delle sue prerogative rispetto a quelle episcopali che trovò opposizione in Pio IV. Questi lo ricevette benigno, dicendosi conscio della innocenza come del valore suo, ma cercando di lusingarlo con l'offerta di nuove cariche per trarlo al suo partito. Ma Santoro tornò invece a Napoli e riprese il suo ufficio di inquisitore, con piena delega da Roma, anche indipendentemente dalla figura del vicario e anche dopo la morte del cardinal Carafa (avvenuta nell'agosto 1565), e con poteri estesi al campo dei libri proibiti. A Napoli attese alla organizzazione del Sinodo diocesano inaugurato nel febbraio 1565, dove lesse le nuove disposizioni tridentine. Santoro si impegnò anche nella tutela dei diritti della Curia diocesana dalle pretese giurisdizionali regie e si occupò attivamente di diffondere fra gli inquisitori ordinari del Regno cautela e attenzione rispetto all'uso strumentale e calunnioso delle denunce per reati spirituali.

Il 7 gennaio 1565, l'elezione di Ghislieri, con il nome di Pio V, salutato dai carafeschi come un nuovo Paolo IV, aprì a Santoro la strada per Roma. Nell'ambito di una cospicua riforma e del rilancio del Sant'Uffizio, il nuovo papa vi nomina subito Santoro, nella qualità di consultore, e presto lo fa arcivescovo di Santa Severina (e Santa Severina sarà sempre detto, anche acquisendo come cardinale altro titolo). Pio V abroga il canone tridentino che aveva concesso ai vescovi la facoltà di accogliere abiure private di eretici pre o extragiudiziali nel foro interno, e la riserva a sé e al Sant'Uffizio ridotti di numero e a fedeltà propria i cardinali che lo compongono, e ristabilisce il primato dell'azione giudiziaria nella lotta all'eresia. Santoro comincia a tenere diari delle sue udienze presso il papa (*Libri delle mie private udienze*, ASV, *Arm.* LII, tt. 17-22A; cfr. Tamburini 1998: 114), e, dalla nomina a cardinale seguita il 17 maggio 1570, altrettanto preziosi *Diari concistoriali* (Tamburini 1998: 116 sg.; Ricci 2002: 253, nota; per i vari testimoni, l'ed. del ms. ASV, *Fondo Concistoriale, Acta Miscellanea*, n. 45bis, in Tacchi Venturi 1903a, con ulteriore bibliografia).

Quale consultore del Sant'Uffizio, Santoro si occupa del secondo processo contro il barone Bernaudo, terminato nel 1568 con abiura a Roma e condanna pecuniaria e carcere perpetuo, e di cui resta fra l'altro la minuta autografa del voto da lui steso (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, I 4-b, n. 15, cc. 8*r*-22*r*), ma soprattutto dell'ultimo e definitivo processo contro Pietro Carnesecchi, conclusosi con la decapitazione dell'imputato il I ottobre 1567. Santoro condusse gli interrogatori (editi in Firpo-Marcatto 1998-2000: II/1), muovendo in una strategia ad ampio raggio, tesa per un verso a ripercorrere la storia dell'eresia italiana e delle correnti 'spirituali'

nel clero e nella nobiltà, nella quale l'imputato aveva avuto un ruolo centrale, e per un altro a produrre ulteriori elementi e prove anche contro molti altri personaggi di elevato rango, primo fra tutti il cardinal Morone, che riabilitato sotto Pio IV nel 1560, Pio V avrebbe voluto vedere di nuovo sotto processo, ritenendolo, fra quelli in vita, il maggiore 'infiltrato' luterano nella Curia romana. Santoro fu infatti contestualmente incaricato dal papa di redigere, in vista di una riapertura del caso, il già citato *Compendium* degli atti istruiti contro Morone nel 1557-1559, ma quella non ebbe luogo: l'uomo che Santoro riteneva eminente diplomatico ma «non di molta religione» sarebbe morto in pace nel 1580.

Del pari significativo fu il ruolo esercitato da Santoro prima come consultore, infine quale cardinale inquisitore, nel processo romano al primate di Spagna Bartolomé de Carranza (1567-1576), personalità impastata di spirito riformatore (forte il suo legame con Reginald Pole e le correnti erasmiane e valdesiane) e di elevato valore politico. Il caso fu documento fondamentale, oltre che delle lotte interne alle gerarchie spagnole, anche delle gravi tensioni politico-giurisdizionali fra Sede Apostolica e Corona e Inquisizione spagnole. Esso avrebbe potuto rischiare di dimostrare o l'incompetenza formale e di fatto di Roma e del Sant'Uffizio a inquisire e a sentenziare con efficacia un grande ecclesiastico suddito del re di Spagna accusato di gravi eresie da uno scolastico influente quale Melchor Cano (che era la linea di Madrid), o, nel caso di avocazione e assoluzione a Roma (eventualità da Madrid prevista e contrastata), la indulgenza curiale verso lo stesso, con conseguente scandalo dei cattolici spagnoli. Santoro, che conservò ampia e importante documentazione del caso (BAV, *Vat. Lat.* 12014-12017, *Processus in causa Toletana. Excerpta, ex parte manu Iul. Antonii Sanctorii*, cfr. Tamburini 1998: 124 sg.; per un riepilogo anche della generale documentazione del processo cfr. Ricci 2002: 239-252, 269-281), contribuì a rifare puntigliosamente il procedimento avviato e svolto dal 1559 davanti all'inquisitore generale di Spagna con il consenso di Paolo IV e poi di Pio IV, nella prospettiva, affermata da Pio V con il trasferimento del caso a Roma, da Carranza richiesto e a fatica infine ottenuto, della preminenza papale e romana nelle cause contro prelati di rango residenti nei paesi cattolici, e dei superiori diritti della Sede Apostolica rispetto alle prerogative dei prìncipi in cause di fede. Santoro inclinò per lo scagionamento dell'imputato dalla accusa di eresia, motivandolo con accurati pareri scritti, e votò per la piena assoluzione, riabilitazione e reintegrazione di Carranza, contro le conclusioni dell'Inquisizione di Spagna. Rinviata la chiusura del caso per la battaglia diplomatica e giudiziaria scatenata dalla corte spagnola e per la morte di Pio V (I maggio 1572), Santoro ribadì la sua linea nella prosecuzione della causa sotto Gregorio XIII, e lavorò alla tormentata redazione della sentenza finale di condanna a cinque anni di esilio conventuale per sospetto veemente di eresia infine irrogata, suggello di un delicato compromesso politico con la Corona e l'Inquisizione di Spagna (1576). Carranza, avendo abiurato, morì lo stesso anno, meritando parole di molta considerazione da parte di Santoro, affidate alla *Vita*.

La nascita nel 1571 della Congregazione per i libri proibiti, che avrebbe dovuto attendere tra l'altro alla revisione dell'Indice tridentino del 1564, non comportando esplicite riduzioni del campo di azione del Sant'Uffizio (che nel 1559 aveva preparato il primo Indice romano, e che fino ad allora aveva provveduto, con la sua rete di inquisitori delegati, ad affiancare i vescovi e, a Roma, il maestro del Sacro Palazzo, nella censura preventiva e repressiva della stampa), avrebbe condotto tanto a non sempre facili collaborazioni, quanto a dissidi e conflitti di competenza tra Indice e Sant'Uffizio. Il protettorato sui neofiti e la larga esperienza e competenza inquisitoriale furono certamente all'origine del coinvolgimento di Santoro nella questione della proibizione ed *expurgatio* di libri ebraici condannati per blasfemia, che durante il regno di Gregorio XIII, meno sfavorevole agli ebrei rispetto a Paolo IV e Pio V, fu affrontata da una congregazione specifica e da quella dell'Indice presieduta dall'ebraista Guglielmo Sirleto, con il concorso del maestro del Sacro Palazzo, di censori e revisori, fra i quali Roberto Bellarmino, e di consulenti ebrei, ma sotto la supervisione di Santoro, che ne riferiva al pontefice (Boxel 2004). I lavori non approdarono a un Indice espurgatorio definitivo prima della morte di Gregorio XIII, sicché nel 1581 Santoro fece ribadire da una bolla papale il potere dell'Inquisizione di procedere contro il possesso di libri eretici, talmudici o giudaici comunque condannati, e propose la purgazione canonica per il censore dei libri ebraici Marco Marini che aveva 'purgato' erroneamente per l'editore Froben di Basilea la sua edizione del *Talmud* del 1578-1580.

Durante il regno di Sisto V (1585-1590), già collega di Santoro nel Sant'Uffizio, la sua azione inquisitoriale si esercita ancor più su una vasta gamma di campi, stante l'ascendente potere del cardinale e della Congregazione nel contesto della riforma sistina della Curia, pur nella spesso difficile relazione personale con il nuovo papa, non priva di momenti di frizione e viziata da una incompatibilità antica e di fondo. Santoro, che aveva seguito per anni con costante apprensione le guerre di religione e l'espansione del calvinismo in Francia, e che aveva protestato per la promozione cardinalizia di Carlo di Bourbon detto di Vendôme voluta da Gregorio XIII, poiché figlio del calvinista Luigi di Condé, non condivide tuttavia la linea di Sisto V, culminata nella bolla di scomunica di Enrico di Navarra (1585), che rafforza la *Ligue* e indebolisce Enrico III di Valois, suscitando vastissime proteste anche fra i cattolici moderati e *politiques* francesi e una violenta propaganda ugonotta contro il papa. Benché elemento devoto alla Spagna, Santoro resta un punto di riferimento, piuttosto che dei Guisa e della *Ligue*, di Enrico III, la cui politica, ondivaga e nevrotica, non era tuttavia sempre facilmente comprensibile e condivisibile da Roma, e che infine si attirò lo sdegno di Sisto V per l'assassinio di Enrico di Guisa e l'arresto del suo fratello cardinale (1588). Nominata una Congregazione per gli Affari di Francia (1589), Sisto V la volle presieduta da Santoro (cfr. le *Scritture di Francia*, ASV, *Misc. Arm.* I, tt. 20-32, da Santoro raccolte, ma anche altri documenti cit. in Tamburini 1998: 123 sg.; cfr. Ricci 2002), che cercò di abbozzare una linea più prudente di quella del pontefice tentando di riconciliare questi con il re di Francia, ma con naufragio della stessa allorché Enrico III si alleò con Enrico di Navarra. Assassinato a sua volta Enrico III, Navarra, proclamato re di Francia dai suoi vassalli e da una parte del seguito di Enrico III, fra cui alcuni cardinali francesi, si contrappone al moribondo cardinale di Bourbon, eletto re dalla *Ligue*. Santoro si riaccostò allora a questa e alla politica spagnola, istruendo in tal senso il nuovo legato straordinario in Francia Enrico Caetani, mentre Sisto V nutriva il disegno di favorire una nuova conversione di Navarra e la sua conferma sul trono, accogliendo a Roma una sua ambasceria e svolgendo piani più o meno dissimulati ma di fatto confliggenti con quelli di Caetani, di Santoro e della Corona di Spagna, che Santoro cercava ora invano di conciliare con il papa. Sisto V fu però impedito dalla morte (27 agosto 1590) a compiere il suo programma.

Nel conclave di lì seguito, Santoro fu tra i candidati del re di Spagna e di una parte del partito sistino, che candidava anche Ippolito Aldobrandini e Girolamo Della Rovere. Ne uscì papa Giovan Battista Castagna (Urbano VII), un filospagnolo ritenuto senz'altro meno intransigente di Santoro. Morto anche questo brevissimo pontefice (27 settembre 1590), nel nuovo conclave Santoro è di nuovo candidato da Filippo II, accanto ad altri porporati, ma sperimenta sia il sincero appoggio spagnolo, sia l'aspra opposizione dei sistini, dei filofrancesi, di Venezia, convergenti su Aldobrandini e Della Rovere. Durante il conclave Santoro soffre anche per una fastidiosissima malattia, ricordata da Torquato Tasso in un sonetto a lui dedicato: «un signor severo e santo, che di Pietro le chiavi e 'l grave manto merita ormai». L'allusione alla candidatura del cardinale alla tiara si ritrova anche in un altro sonetto di Tasso, offerto al nipote più caro di Santoro, Paolo Emilio Santoro, ecclesiastico in ascesa: «e, s'egli al seggio antico di

Pietro ascende, e veste il grave incarco insino al sommo ciel vi s'apre il varco […]». (Tasso 1915: 34, 36). Viene eletto piuttosto il mite Niccolò Sfondrati (Gregorio XIV), che si rimette *in toto* a Santoro per le cose di Inquisizione, ma anche per quelle di Francia. Gli successe presto Innocenzo IX, l'inquisitore Gian Antonio Facchinetti, eletto a sutura dei contrasti fra Spagna, che aveva ricandidato senza successo Santoro, e Ludovico Madruzzo (l'opposizione a Santoro fu guidata da Ascanio Colonna). Anche Innocenzo IX regnò poco, e il conclave si riserrò di nuovo nel gennaio del 1592 con Santoro davvero in testa nei pronostici, venendo ora sostenuto, almeno formalmente, non solo dalla Spagna, ma anche dai partiti veneziano e fiorentino e dai cardinali sistini. Bellarmino augurò a Santoro la sua elevazione al soglio, annunciandogli che quando ciò fosse avvenuto gli avrebbe dedicato quale papa il III volume delle *Controversiae*, a cui stava lavorando. Tale sembrava l'accordo tra le fazioni, che all'alba dell'11 gennaio 1592 fu a Santoro prospettata l'elezione per adorazione nella Cappella Paolina, mentre i conclavisti già si gettavano nel consueto spoglio della sua cella. Ma l'inattesa secessione di sedici cardinali dei più diversi gruppi, capeggiati da Marco Sittico Altemps, nipote di Pio IV, che si ritirarono nella Sistina, complicò la strada verso la tiara del cardinale di Santa Severina. L'ulteriore defezione di Ascanio Colonna, che benché filospagnolo, lasciò la Paolina, e raggiungendo i colleghi della Sistina fece salire a 17 il numero degli assenti impedendo l'elezione per adorazione, indusse a percorrere una via di trattativa con gli oppositori che si rivelò infruttuosa, anzi intessuta di duri scontri e velenosi rancori. Si passò all'elezione per scrutinio, ma nei voti delle ore e dei giorni successivi il nome di Santoro arretrò. Fallita anche la candidatura di Madruzzo, il 30 gennaio il conclave trovò il compromesso sul nome di Aldobrandini, Clemente VIII, mentre Santoro affidava alle pagine più intense della *Vita* l'espressione del suo avvilimento e della sua sofferenza finanche fisica per la terribile prova subìta. L'elezione di Aldobrandini, ufficialmente gradito anche alla Spagna e apparentemente inviso a Firenze, celava al contrario una machiavellica intesa sotterranea proprio tra Firenze, Venezia e tutti i filofrancesi e gli insofferenti della Spagna. Nella *Vita*, Santoro fece il bilancio dell'esperienza, annoverando i vari motivi, soprattutto personali, che avevano determinato la scelta dei dissidenti rispetto all'iniziale accordo elettorale; ma certo gravavano la sua lontana origine carafesca, lo stretto rapporto con la Spagna, il suo atteggiamento verso la questione francese, la lunga permanenza nel Sant'Uffizio. A conferma del quadro, Clemente VIII assunse verso Enrico IV di Navarra quella linea possibilista che Santoro aveva già subìto negli ultimi tempi di Sisto V, ritirò le truppe pontificie dalla Francia e, stimolato dalle diplomazie di Venezia e Firenze nonché da vari settori curiali (Cesare Baronio, Francisco de Toledo) e dell'alto clero francese, sviluppò le lunghe e accidentate trattative che nel settembre 1595, con il dissenso dei filospagnoli capeggiati da Santoro, che tentò di resistere al disegno del papa, avrebbero posto termine alla questione francese con il perdono, la riammissione alla Chiesa e il riconoscimento di Enrico di Navarra, già eretico relasso, a re di Francia. L'intransigenza di Santoro sul punto non poteva non radicarsi nella sua cultura inquisitoriale, oltre e più che nel legame, recentemente consolidatosi e prima mai stato fortissimo, con la Spagna.

Fra gli ultimi tempi del regno di Sisto V e quello di Clemente VIII egli fece centro sul Sant'Uffizio per sviluppare una politica di correttivo in senso intransigente verso quanto gli sembrava, nella linea dei due pontefici, contraddire la tradizione di Paolo IV e di Pio V: 'cedimento' verso l'eresia, spirito *politique*, danno alla centralità e all'efficacia del Sant'Uffizio. Nella lunga questione della revisione dell'Indice dei libri proibiti del 1564, fatta riprendere da Sisto V nel 1587 da una rinnovata Congregazione che annoverava presenze ostili a Santoro, quali Marcantonio e Ascanio Colonna e Girolamo della Rovere, l'inquisitore mostrò molta vigilanza, preoccupato delle conseguenze negative sul controllo librario prodotte dalla condivisione della materia censoria fra tre diversi organismi centrali (Sant'Uffizio, Indice, maestro del Sacro Palazzo) e, come avevano voluto il Concilio e Pio IV, tanti organi locali quanto erano i vescovi nella loro potestà inquisitoriale, sì che l'azione sulla stampa appare in quegli anni, anche alla storiografia recente, «incerta, confusa, sommaria e approssimativa», e capace di consentire «ampie scappatoie a chi è costretto a subirla» (Fragnito 1997: 19). La riforma proposta dalla Congregazione nel 1588 fu giudicata troppo mitigante da Sisto V, che inasprì la normativa e allargò il novero dei libri vietabili e vietandi riservando peraltro a speciali delegati della Sede Apostolica, piuttosto che agli inquisitori locali e ai vescovi, la concessione dei permessi di lettura dei volgarizzamenti della Bibbia. La stampa del nuovo Indice (I marzo 1590), unitamente a una edizione della Vulgata curata personalmente da Sisto V e la rinnovata disposizione del 1564 circa il *Talmud* (tollerato, purché non offenda, finché non venga purgato: vittoria di Marcantonio Colonna e di Della Rovere, contro il parere negativo di Santoro, che in contrasto con i due colleghi e resistendo alle molte pressioni degli ebrei, molto influenti a Roma sotto Sisto V, avrebbe voluto riprendere la proibizione totale decretata a suo tempo da Paolo IV), restarono senza effetto e impromulgate a causa della morte del pontefice. Santoro ottenne che il successore Urbano VII, alla vigilia del suo ultimo giorno di vita (26 settembre 1590), ordinasse la sospensione dell'Indice sistino, e vietasse la ristampa del *Talmud* e la diffusione della nuova Bibbia di papa Perretti, che veniva scoprendosi piena di errori e lacune. E sotto il regno di Gregorio XIV ebbe buon gioco nel far proibire infine dal Sant'Uffizio ai cristiani sia di leggere che di correggere il *Talmud*, lasciando agli ebrei il compito di correggerlo da soli, il che fu interpretato da alcuni inquisitori locali come invito a bruciare gli esemplari in circolazione, come in effetti avvenne. Nella *Vita*, Santoro annovera fra i motivi di risentimento verso la sua persona nutriti da Marcantonio Colonna, e pertanto di opposizione al suo nome nel conclave da cui uscì Clemente VIII, proprio l'avere egli impedito la *expurgatio* e la ristampa del *Talmud*, da quel porporato favorita. Ottenuta infine nel 1593 da Clemente VIII la condanna senza appello del *Talmud*, dichiarato inespurgabile, e l'espulsione degli ebrei dagli Stati della Chiesa con eccezione di Roma, Ancona e Avignone, Santoro affrontò con molto impegno anche dottrinale il problema della liceità dei permessi di attività usuraria concessi spesso ai banchieri ebrei dai pontefici nei loro domini. Tuttavia a partire del 1596 il papa autorizzò la riapertura dei banchi ebraici a Roma e ad Ancona.

Nella materia della censura libraria Santoro riaffermò con successo il superiore sindacato del Sant'Uffizio anche regnante Clemente VIII, che nel 1593 bloccò la promulgazione del nuovo Indice elaborato e già stampato dalla competente Congregazione, in cui erano tornati a sedere Marcantonio e Ascanio Colonna e in cui Bellarmino fu attivo consultore. Fra le ragioni, gli opposti motivi sollevati dalla diplomazia veneziana, che protestava per i troppi autori di belle lettere condannati, con pregiudizio all'editoria della Laguna, e dal Sant'Uffizio, e in primo luogo da Santoro, contrari all'assegnazione esclusiva ai vescovi dei poteri di censura preventiva e di *expurgatio* che le nuove regole dettavano. Per il tramite di Francisco de Toledo e di Cesare Baronio, incaricati dal papa di ispirare più concilianti avvisi, la Congregazione dell'Indice mitigò per un verso il trattamento degli autori letterari, accogliendo le rimostranze di Venezia, e ripristinò, assorbendo l'opposizione di Santoro, il paritetico potere degli inquisitori locali nella censura e nell'*expurgatio*. La Congregazione stampò il nuovo Indice (27 marzo 1596), inviandolo a stampa avvenuta al Sant'Uffizio. Ma Santoro lo bloccò di nuovo, agendo presso il papa e dandone avviso agli inquisitori periferici, ai quali lamentava ora che il documento, rinnovando intorno a Jean Bodin e ai libri ebraici la semplice sospensione fino a *expurgatio* avvenuta, contravveniva a precedenti divieti specifici e totali contro la stampa in qualunque lingua della *République* e di altre opere di Bodin, ancorché cor-

rette o espurgate, e del *Talmud* e di altri libri ebraici (emanati da Gregorio XIV nel 1591 e di nuovo da Clemente VIII nel 1593 e nel 1594, e dettagliati da circolari del Sant'Uffizio, che l'8 marzo 1595 decideva di ribadire ad esempio a tutti gli inquisitori la proibizione della *République*: cfr. ACDF, *S. O.*, *Decreta*, 1595, c. 72*r*). Santoro fu arbitro delle sedute congiunte di Sant'Uffizio, Indice e maestro del Sacro Palazzo che nei giorni seguenti resero possibile la correzione e integrazione dell'Indice nel senso da lui desiderato. L'attenzione sua verso Bodin si collega alla contestuale solerzia da lui esercitata contro i tentativi che a fine secolo furono operati di riabilitare Niccolò Machiavelli e di ottenere per le sue opere permessi di ristampa. Proprio nel 1596 Santoro disse all'ambasciatore fiorentino Giovanni Niccolini che gli scritti di Machiavelli non si sarebbero mai potuti ripubblicare, poiché con essi erano stati condannati il nome e finanche la memoria del loro autore. E proprio nella fase cruciale dello scontro fra Santoro e i filonavarrini per la questione di Enrico IV, Antonio Possevino e Francisco Peña, a lui vicini, avevano messo in relazione le richieste del sovrano francese con la simulazione machiavelliana e con la 'indifferenza' religiosa dell'uomo di Stato teorizzata da Bodin, nell'ambito di una generale mobilitazione cattolica e gesuitica contro Machiavelli e contro l'autore francese. Ma il maggior peso di Santoro e l'autorità raggiunta dal Sant'Uffizio grazie anche alla sua azione si registrano considerando la circolare con cui il vice prefetto comunicò per incarico del papa ai nunzi, ai vescovi e agli inquisitori periferici dell'orbe cattolico, alla fine dell'aprile 1596, che la Congregazione dell'Indice aveva diramato un nuovo Indice manchevole; e che alle lamentate lacune il Sant'Uffizio sopperiva informando che, in deroga all'Indice di Trento, era vietato ai vescovi e agli inquisitori locali di fornire licenze di lettura di qualunque volgarizzamento delle Scritture; che doveva ritenersi annullata la disposizione già tridentina e sistina che il *Talmud* dovesse giudicarsi sospeso solo fino alla sua espurgazione, ma piuttosto del tutto proibito; e che, contrariamente all'Indice manchevole da poco diffuso, le opere di Bodin dovevano ritenersi vietate del tutto e in ogni lingua, e non *donec corrigantur*. In periferia il Sant'Uffizio diffuse una *Observatio* contenente le citate correzioni dell'Indice già distribuito. Peraltro nello stesso anno 1596 Santoro contribuì a fermare, bocciando un memoriale in proposito presentato dal cardinale Gabriele Paleotti, il tentativo di costituire una sorta di Indice relativo alle arti figurative.

Alla vigilanza in sede centrale, e al rafforzamento dell'influenza del Sant'Uffizio sulle altre Congregazioni e in particolare sulle materie dell'Indice ma anche in controversie di rilievo politico ed economico-sociale come quelle su Enrico di Navarra, *de usuris* e *de judaeis*, nonché, ovviamente, presso il papa, si connette in Santoro l'instancabile tutela dei tribunali di Sant'Uffizio delegati in periferia dagli intralci in loro danno frapposti dalle curie locali e dagli inquisitori diocesani, stimolando e coordinando al contrario la cooperazione fra tutte le strutture della Chiesa con i tribunali di Sant'Uffizio periferici. Sul campo, Santoro si mostra altrettanto risoluto che nella difesa delle prerogative generali del papato e della Chiesa rispetto alle pretese giurisdizionali degli Stati, anche quando questi si chiamino domini di Spagna. Eloquente il suo atteggiamento verso la Curia diocesana napoletana, in cui aveva lavorato da giovane. Nel 1588 egli intervenne con decisione contro le ostilità di questa verso il commissario generale del Sant'Uffizio nel Regno Carlo Baldini, la cui attività non fu peraltro molto intensa, ma senza davvero smorzare per sempre le gelosie della Curia. Allorché nel 1596 l'arcivescovo di Napoli Alfonso Gesualdo chiese che il tribunale delegato fosse abolito, la Congregazione si adoperò a efficace sostegno di esso (Romeo 1988: 42-67). Dall'osservatorio romano, Santoro lubrificò costantemente il non agevole meccanismo dei tribunali periferici del Sant'Uffizio, che a partire dagli anni di Pio V e fino a Seicento inoltrato dimostrò relativa compattezza, funzionalità e capacità di resistenza agli attacchi e alle avversità ambientali (ecclesiastico-diocesani, laico-giurisdizionali, culturali, sociali), finendo solo tra Seicento maturo e Settecento con il dare segni di stanchezza e infine di crisi e di sfaldamento.

Animando le sedute della Congregazione e con continue istruzioni epistolari agli inquisitori, ai vescovi e ai nunzi (per le sue lettere superstiti, sparse in molte biblioteche italiane e straniere, cfr. Tamburini 1998: 128-136), relative ora a casi specifici, ora a comportamenti di tenore generale, Santoro esercitò una assidua azione di richiamo e di riequilibrio rispetto alla centralità del Sant'Uffizio, alle sue prerogative e al suo 'stile'. Per esempio egli ribadì ai penitenzieri minori, nel 1592, che le assoluzioni concesse ai penitenti non avevano valore *in foro exteriori* e, quando concernessero reati di competenza inquisitoriale, questa giustizia non dovesse tenerne conto (Brambilla 2000: 554, nota). Santoro intervenne anche sulla controversa questione della potestà di tenere e leggere e di concedere a terzi licenze di tenere e leggere libri proibiti, quand'anche espurgabili, che egli contestò ai vescovi, e sulla base delle norme molto restrittive di Paolo IV e di Pio IV, finanche agli inquisitori periferici (come, e non solo, a quello di Firenze, l'11 marzo 1592; cfr. Tedeschi 1991: 278). Infine sottrasse in favore del Sant'Uffizio tale facoltà ai vescovi e ai giudici locali, insieme revocando le licenze dagli uni e dagli altri fino ad allora rilasciate, con un *decretum* del I marzo 1595 (ACDF, *S. O.*, *Decreta*, 1595, c. 67*v*). La questione si riaprì sul piano pratico negli anni seguenti.

Pur avendo formazione e mentalità giuridica, Santoro non produsse opere di dottrina o di procedura inquisitoriale. Certamente aiutò Peña nel suo lavoro di edizione e di commento del *Directorium inquisitorum* di Nicolau Eymerich (stabilito e annotato nel 1578 e poi di nuovo riedito nel 1585, 1587 e 1607), prestandogli manoscritti utili appartenenti alla sua biblioteca. Alla lettura degli inventari compilati allorché fu lasciata in eredità dal nipote Paolo Emilio alla BAV, nel 1635, essa si rivela una raccolta di testi prevalentemente di storia e di giurisdizione ecclesiastica, di agiografia, eresiologia, diritto, politica papale e internazionale, e sullo stato e l'azione delle Inquisizioni cattoliche (Tamburini 2000). Tuttavia, attraverso la corrispondenza con la periferia e la direzione dei processi celebrati davanti al Sant'Uffizio, Santoro contribuì largamente a orientare la giurisprudenza e la procedura inquisitoriale negli ultimi decenni del XVI secolo. Agli inquisitori egli raccomandò cautela nella verifica degli atti, dei documenti, dei testimoni e della sufficienza delle prove, e nella custodia ordinata dei fascicoli; lo smascheramento dell'uso strumentale e privato di denunce e deposizioni, e dei calunniatori; la sorveglianza del costume e del comportamento degli ufficiali dell'Uffizio e la repressione dei loro eventuali abusi; l'accertamento dell'intenzione deliberata dell'imputato nella consumazione del reato; la garanzia di umane condizioni di detenzione e di adeguate possibilità di difesa ai rei, ai quali dovevano essere concessi tempi sufficienti al ravvedimento e al pentimento. Santoro fu attivo promotore o suggeritore della revisione di processi conclusi da sentenze frettolose o di confessioni sospette e vietò che si desse credito alle deposizioni di streghe confesse circa la partecipazione di altre donne a cerimonie sataniche. Tuttavia la serie dei *Decreta* del Sant'Uffizio conservata in ACDF (registrazione spesso assai asciutta e sintetica delle decisioni della Congregazione) e la nota dispersione di primo Ottocento della gran parte degli atti processuali fino ad allora custoditi nell'Archivio del Sant'Uffizio, consentono di illuminare solo in parte il ruolo svolto da Santoro nei più celebri casi esaminati dal tribunale, quelli che, chiudendosi il XVI secolo, e ormai espulsa dai confini d'Italia l'eresia consapevole, riguardano di sovente filosofi, maghi e scienziati, ma anche qualche raro superstite della 'Riforma' italiana.

Nel 1592 Santoro fece vietare la stampa della *Fisionomia* di Giambattista Della Porta, invitando l'arcivescovo di Napoli ad ammonirne l'autore: ottenuto più benevolo trattamento davanti alla Congregazione dell'Indice per la sua *Magia naturalis*, il mago napoletano si vide intimare invece dal Sant'Uffizio, nel 1596, di produrre l'elenco delle opere che intendeva stampare in futuro, e

la purgazione della latina *Phisionomia*. Santoro era stato sempre molto vigile nella repressione anche delle più «culte» forme di magia, astrologia e arti esoteriche, sì che nel 1586 Sisto V lo aveva incaricato della compilazione della bolla emanata allora contro quelle dottrine e pratiche (*Coeli et terrae*). Sempre nel 1592, l'informazione inviata dall'inquisitore di Firenze a Santoro circa il *De regno Christi* di Francesco Pucci fu all'origine della trasformazione del viaggio del suo autore verso Roma da itinerario verso lo sperato perdono e la visionaria riconciliazione definitiva con la Chiesa in viaggio verso le prigioni del Sant'Uffizio. Nella gestione del drammatico caso, Santoro pare dai documenti freddo e meticoloso, attento, per esempio, alla questione dei beni dell'imputato, decapitato e bruciato nel 1597.

Nel processo contro Giordano Bruno emerge, quanto a Santoro, soprattutto la grande determinazione da lui investita nella procedura della avocazione del caso ed estradizione del reo a Roma da Venezia, volute ad ogni costo, inseguita, la seconda, attraverso una fitta e schiacciante pressione sull'inquisitore, la nunziatura e la Curia locali e, per il tramite di questi, sul governo veneziano, che portò intera alla fine, per motivi soprattutto diplomatici e politici, la responsabilità della sua concessione. Un processo, quello a Bruno nella fase romana, in cui il ruolo di Santoro sembra attenuarsi, lasciando campo in gran parte, pur nel rispetto delle procedure, alla forse prevenuta attività del commissario generale Alberto Tragagliolo e dei consultori, spesso come questo frati domenicani, e di Bellarmino, incaricati di acclarare l'eresia del filosofo dall'esame dei suoi scritti.

Nelle vicende di Tommaso Campanella Santoro appare di nuovo in momenti decisivi. Rispedito a Napoli nel 1598 dopo il quarto processo subìto a Roma, il filosofo di Stilo sarebbe forse diventato teologo dell'arcivescovo di Minervino Murge Lorenzo Mongiò, se proprio Santoro non avesse diffidato il prelato dall'accettare i servigi di quel turbolento frate, destinato al confino conventuale nella sua famiglia religiosa d'origine. Ma incappato Campanella nella giustizia spagnola a causa del suo ruolo nella congiura calabrese del 1599, allorché nel gennaio 1600 fu costituito in Napoli il tribunale delegato dal papa a giudicare, sotto la presidenza del nunzio, i frati coinvolti nell'episodio, Santoro volle che vi entrasse Tragagliolo, considerata l'informazione che lo stesso aveva avuto delle altre cause istruite in passato contro Campanella, e della abiura da lui pronunciata in Roma nel 1595, ma forse anche messa in conto la simpatia personale che quegli aveva manifestato in passato per l'imputato, e ciò per garantire questi, e la Sede Apostolica, dell'equo trattamento di un religioso colpito da un contestuale processo politico davanti alla giustizia del re di Spagna. Da Roma, Santoro non avrebbe esitato ad autorizzare il tribunale delegato di applicare a Campanella la tortura, ma solo su capi d'accusa di natura spirituale, mentre la celebre finzione della pazzia, impugnabile peraltro se si fosse dato ascolto alla testimonianza, unica, e pertanto non valida, di un carceriere, avrebbe risparmiato al reo la condanna a morte.

Infine, come prova degli effetti che il clima della Controriforma poteva avere sui letterati italiani, e della fama di Santoro come inquisitore fra gli stessi, non può dimenticarsi uno dei documenti della crisi spirituale e del tormento mentale di Torquato Tasso (che nel 1577 si era autodenunciato all'inquisitore di Ferrara, e aveva implorato per lettera la Congregazione del Sant'Uffizio). Nel 1595, poco prima di morire, mentre solo l'anno prima erano usciti a Napoli i *Discorsi del poema eroico* presso la tipografia di uno degli altri scienziati italiani da Santoro inquisiti, Nicola Antonio Stigliola (con Santoro la sua impresa editoriale era stata spesso oggetto di indagini), il poeta, a cui Clemente VIII aveva infine concesso una pensione e promesso l'incoronazione, si rivolgeva per iscritto a Santoro chiedendo «perdono de l'offese *che aveva* fatte a Dio» (in Tasso 1854-1855: 178).

I tratti fondamentali del carattere e dell'azione politica di Santoro venivano ben rappresentati nel ritratto di lui eseguito dall'ambasciatore di Venezia a Roma Giovanni Dolfin nel 1598: «signore di gran virtù e di valore», ma di natura «terribile», e «difficile a trattare» per chiunque; paladino della «giurisdizione ecclesiasica» *erga omnes*, e pertanto anche verso i suoi amici spagnoli, talvolta sospettosi, il suo obiettivo centrale era sempre stato quello di «ampliare quanto può» l'autorità del Sant'Uffizio (cit. in Ricci 2002: 379). Ovvero, Santoro interpretò ancora nell'ultimo scorcio del XVI secolo quella linea di Paolo IV, ma ancor più di Pio V, secondo la quale si sarebbe dovuto fare del Sant'Uffizio l'"ufficio politico' centrale della Chiesa. Grazie al tribunale questa avrebbe potuto collocarsi al riparo dalla deriva del papato verso il principato nepotistico, aristocratico, mondano e 'italiano' (punto di massima sensibilità di Pio V e di quella generazione di porporati cui apparteneva Santoro, d'estrazione non più nobiliare ma piuttosto popolare o borghese, più che di Paolo IV). L'Inquisizione avrebbe potuta rendere la Chiesa meglio impermeabile alle tendenze 'cripto-luterane' e 'spirituali' affiorate nelle gerarchie. Ma il Sant'Uffizio, in questa interpretazione estensiva della sua missione, avrebbe dovuto anche contribuire a garantire la Sede Apostolica dalla minaccia esterna costituita dall'abbraccio soffocante con questo o quell'impero terreno, in primo luogo la pur alleata Spagna nella lotta all'eresia; una minaccia avvertita da Santoro in più occasioni, come nel caso Carranza e con le pressioni spagnole sulla Chiesa napoletana. Insidie, ai suoi occhi, tutte di più facile infiltrazione o accesso nelle strutture decentrate della Chiesa (le curie vescovili, le inquisizioni diocesane, quelle miste e statali), e nei Concili universali, contro cui un Sant'Uffizio forte, e che mettesse in campo non solo i più cogenti strumenti inquisitoriali, ma anche di definizione teologica e dottrinale e di supervisione su molteplici materie, avrebbe dovuto costituire, nella mente di Santoro come di Carafa e papa Ghislieri, il principale baluardo. Solo resa la Chiesa più salda da questo radicale centralismo; omogeneizzate la fede e la società 'italiane'; sradicata l'eresia; estirpati (attraverso la collaborazione fra Inquisizione, Ordini religiosi, confessori e pratiche tipiche della Controriforma) anche i tradizionali errori popolari e le eresie inconsapevoli; messe sotto controllo le espressioni letterarie, filosofiche e scientifiche, Roma avrebbe potuto lanciarsi in quella conquista spirituale universale, nelle Americhe come a Oriente, che bilanciava la perdita dei territori passati alla Riforma. La cooptazione di Santoro nella Congregazione *De propaganda fide* a pochi anni dalla morte è in questo senso eloquente.

Secondo alcune fonti, il cardinale di Santa Severina morì il 28 maggio 1602. Secondo altre (inclusa l'iscrizione tombale), il 7 giugno dello stesso anno. Fatto è che i *decreta* del 29 e 30 maggio e del 5 giugno di quell'anno registrano ancora la sua presidenza delle corrispondenti sedute della Congregazione, tenute nella sua dimora di Monte Citorio (ACDF, *S. O.*, *Decreta*, 1602, pp. 239, 247, 254).

(S. Ricci)

Vedi anche

Alois, Giovan Francesco; Arti figurative: il controllo; Baronio, Cesare; Bodin, Jean; Bruno, Giordano; Burali, Paolo; Campanella, Tommaso; Capua; Carnesecchi, Pietro; Carranza, Bartolomé de; Clemente VIII, papa; Concilio di Trento; Confessione: gli intrecci; Confisca dei beni; Congregazione dell'Indice; Congregazione del Sant'Uffizio; Della Porta, Giovan Battista; Delli Monti, Pompeo; Ebrei in Italia; Enrico IV, re di Francia; Flaminio, Marcantonio; Galeota, Mario; Gonzaga Colonna, Giulia; Gregorio XIII, papa; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Machiavelli, Niccolò, e machiavellismo; Morone, Giovanni; Napoli; Neofiti; Paleotti, Gabriele; Paolo IV, papa; Peña, Francisco; Permessi di lettura; Pio IV, papa; Pio V, papa; Possevino, Antonio; Pucci, Francesco; Rivolte; Roberto Bellarmino, santo; Sirleto, Guglielmo; Sisto V, papa; Stile del Sant'Uffizio; Stregoneria, Italia; *Talmud*; Tasso, Torquato; Toledo, Francisco de; Tolleranza, dibattito sulla; Usura; Valdesianesimo; Villamarino, Isabella

Bibliografia

Bonora 2005, Bonora 2007, Boxel 2004, Brambilla 2000, Cugnoni 1889-1890, Fattori 2004, Firpo-Marcatto 1981-1995, Firpo-Marcatto 1998-2000, Fragnito 1997, Frajese 2006, Jedin 1969, Natale-Pisanti 1960-1964, Prosperi 2003, Ricci 2002, Romeo 1988, Romeo 1990, Santorio 1972, Tacchi Venturi 1903(a), Tamburini 1998, Tamburini 2000, Tasso 1854-1855, Tasso 1915, Tedeschi 1991

São Caetano, Inácio de - Religioso dell'Ordine dei carmelitani scalzi, Inácio de São Caetano nacque il 31 giugno 1719 a Chaves, figlio di Pedro Álvares Teixeira e Isabel Rodrigues, agricoltori benestanti. Accumulò vari titoli ecclesiastici tra cui quello di vescovo di Penafiel (1771), di arcivescovo titolare di Tessalonica, di confessore della regina Maria I (1759) e di inquisitore generale (1787), carica nella quale fu poi sostituito dall'oratoriano José Maria de Melo, vescovo dell'Algarve, che si sarebbe rivelato di orientamenti ecclesiastici, spirituali e devozionali ben diversi da quelli del predecessore. Frate São Caetano era infatti un leale collaboratore della politica religiosa e regalista di Sebastião José de Carvalho e Melo, meglio noto come il marchese di Pombal, sotto il cui governo svolse importanti funzioni, soprattutto nell'ambito della *Real Mesa Censória*, organo regio addetto al controllo della stampa fondato nel 1768.

Secondo fonti antiche, come l'*Epítome da vida de Frei Inãcio de S. Caetano* (1791) di frate Manuel de Santo Ambrósio e gli *Estudos biographicos* (1854) di José Barbosa Canaes de Figueiredo Castelo Branco, i genitori avevano destinato São Caetano alla vita militare, ma egli avrebbe sempre dato mostra di una profonda vocazione ecclesiastica, tanto da trasferirsi a Salamanca dove frequentò la locale università. Fece però ritorno in Portogallo su espresso ordine del padre. Seguì quindi corsi di Grammatica a Chaves, per poi prendere i voti a sedici anni, il 6 gennaio 1736, nel convento carmelitano di Nossa Senhora dos Remédios a Lisbona. Da allora seguì il consueto percorso di studi del tempo. Dopo i corsi di Arte al Collegio di Nossa Senhora dos Remédios di Évora, si trasferì a Coimbra dove si formò come teologo presso il Collegio di São José. Nel 1745 fu quindi nominato professore di Teologia al Collegio carmelitano di Braga, dove resse la cattedra di Sacre Scritture per circa due anni, finché nel 1746 fu nominato lettore. Nel 1754 fu infine eletto priore e confessore del locale arcivescovo, José de Bragança, quando questi morì a Ponte de Lima, nel 1756, durante una visita pastorale.

Nell'anno dell'espulsione dei gesuiti (1759), su indicazione del ministro Carvalho e Melo, São Caetano fu scelto come confessore della principessa della Beira, la futura regina Maria I (1734-1816), ruolo che conservò fino alla morte e in cui pure fu sostituito da José Maria de Melo. Autore di scritti di teologia e di varia erudizione, pubblicati tra gli anni Sessanta e Settanta del Settecento, fu un collaboratore di Pombal nella politica regalista di impronta antiultramontana e antigesuitica, segnata da un'avversione ai movimenti di radice misticizzante, di cui dette prova con la condanna della pastorale del vescovo di Coimbra, Miguel de Anunciação, considerato il capo della corrente spirituale della *Jacobeia*, fulminata nel 1769 dalla *Real Mesa Censória*, di cui São Caetano era membro. Consacrato vescovo di Penafiel nella Cappela reale del palazzo di Ajuda, non arrivò ad assolvere i doveri di residenza perché la principessa Maria non gli permise di allontanarsi da corte. Alla morte del re Giuseppe I (1777), che sancì la fine politica di Pombal, papa Pio VI accettò la rinuncia di São Caetano alla dignità episcopale, considerato anche che la diocesi era stata nel frattempo soppressa. Divenne arcivescovo di Tessalonica *in partibus infidelium* e poi inquisitore generale, incarico che lo impegnò fino alla morte in un periodo in cui, dopo le riforme pombaline (le cui disposizioni principali furono l'abolizione della distinzione tra vecchi e nuovi cristiani e l'elevazione a tribunale regio del Sant'Uffizio), il tribunale della fede aveva ormai perduto gran parte del suo potere ed era entrato in una fase di progressivo declino. Mancano studi specifici, tuttavia sul breve periodo (1787-1788) in cui São Caetano guidò l'Inquisizione. Morì nel palazzo regio di Queluz il 29 novembre 1788.

(Z. Santos)

Vedi anche

Illuminismo, Portogallo; Indici dei libri proibiti, Portogallo; Inquisitori generali, Portogallo; Inquisizione portoghese; Letteratura portoghese; Melo, José Maria de; Pombal, marchese di; *Sigilismo*

Bibliografia

Brásio 1958, Santos 2007, Silva 1964

Saraiva, João Nunes - Mercante e banchiere del re Filippo IV di Spagna, João Nunes Saraiva nacque a Trancoso, nella diocesi di Lamego (Portogallo), figlio del mercante di tessuti António Fernandes e di Catarina Nunes. Era nipote di João Nunes Correia, celebre mercante di Lisbona e appaltatore di imposte di Filippo III. Discendente degli ebrei convertiti a forza ai tempi del re Emanuele I di Portogallo, appartenne alla schiera dei nuovi cristiani portoghesi che parteciparono allo straordinario processo migratorio dalla terra d'origine verso la Spagna e gli altri paesi dell'Europa. Fece carriera come uomo d'affari e finanza a Madrid, città in cui giunse intorno al 1606. Dopo pochi anni rimase coinvolto in una causa civile legata all'evasione di beni appartenenti ai *moriscos* espulsi dalla Spagna nel 1609. Ciò provocò la sua carcerazione tra 1612 e 1614. Nonostante tale incidente, riuscì a mettere insieme una fortuna considerevole. Nel 1627 poté firmare un pingue appalto (*asiento*) con il re Filippo IV insieme con un consorzio di uomini d'affari portoghesi per un valore di più di 2.000.000 di ducati. Da quel momento, Saraiva figurò tra i principali creditori del re, facendo concorrenza ai potenti banchieri genovesi. Strinse solidi contatti con il conte-duca di Olivares, *valido* di Filippo IV, e fu coinvolto nei progetti del potente ministro. Impiegò il suo denaro per finanziare la guerra ispano-olandese nelle Fiandre all'indomani della fine della Tregua dei Dodici Anni, cessata nel 1621. Ebbe inoltre fitte relazioni finanziarie e commerciali con diverse città di Francia, Olanda, Italia e Paesi Bassi, dove risiedevano dinamiche comunità di nuovi cristiani portoghesi, alcuni dei quali ritornati all'ebraismo.

All'inizio degli anni Trenta del Seicento, Saraiva si ritrovò implicato in un truculento episodio accaduto a Madrid, quando fu accusato di aver progettato l'assassinio di una giovane portoghese a conoscenza delle sue pratiche religiose ebraiche, che aveva iniziato a testimoniare contro di lui di fronte agli inquisitori. Il Sant'Uffizio castigliano aprì un processo. Il conte-duca di Olivares poté fare poco per Saraiva, specie dopo gli scandali politici e religiosi seguiti al famoso *auto de fe* del 1632 celebrato a Madrid alla presenza di tutta la corte e della famiglia reale, un evento che offuscò anche l'immagine del *valido*. Dopo quella cerimonia, il re non si oppose all'incriminazione di Saraiva. Fu lo stesso inquisitore generale Antonio de Zapata Cisneros a dare impulso al processo che rovinò il banchiere portoghese. Poiché non fu possibile provare le accuse a suo carico, si sottopose Saraiva a tortura, ma questi non confessò. Nel 1637 fu condannato ad abiurare in un *auto de fe* pubblico che si tenne a Toledo.

(J.I. Pulido Serrano)

Vedi anche

Filippo IV, re di Spagna; Inquisizione spagnola; Marranesimo; *Moriscos*, Spagna; Nazione portoghese in Europa: secoli XVI-XVII; Nuovi Cristiani, Portogallo; Olivares, conte-duca di; Zapata Cisneros, Antonio de

Bibliografia
Caro Baroja 1978, Domínguez Ortiz 1955(a)

Saralvo, Yosef - Gabriel Henriques nacque in Portogallo intorno al 1523 da genitori di origine ebraica e, come tutti i nuovi cristiani portoghesi del tempo, fu battezzato alla nascita. Verso il 1545 giunse a Ferrara dove tornò apertamente all'ebraismo e assunse il nome di Yosef Saralvo. Sposò «Donoraboa» (forse dal portoghese 'Dona Hora Boa') dalla quale ebbe figli e figlie. Manteneva la numerosa famiglia esercitando l'arte dell'argentiere e dedicava gran parte del suo tempo a una seconda professione, non lucrativa: era uno dei circoncisori della Nazione portoghese e svolgeva una intensa attività proselitistica presso quei nuovi cristiani di Ferrara e di Venezia che, giunti da poco tempo in Italia, erano ancora incerti circa un aperto ritorno all'ebraismo. La sua attività è documentata dalle deposizioni di alcuni prigionieri dell'Inquisizione di Lisbona (cfr. il processo contro Lopo Luís in ANTT, *IL*, proc. 5871, e quello contro Henrique Nunes edito in Ioly Zorattini 1980-1999: III, 219-286). Altre testimonianze furono raccolte dal Sant'Uffizio di Venezia: nel gennaio 1579 Estêvão Nogueira sostenne che Saralvo si sarebbe vantato di aver circonciso sei o settecento bambini (ma non fece menzione della sua opera di proselitismo e di circoncisore di adulti).

Si è a lungo creduto che l'arresto di Saralvo, avvenuto a Ferrara nel 1581, sia stato dovuto a una segnalazione inoltrata a Roma dalla Inquisizione portoghese, ma non fu così: nel 1578 il cardinale infante Enrico, inquisitore generale di Portogallo, fece trasmettere a Roma un compendio delle testimonianze raccolte dal Sant'Uffizio di Coimbra contro un gruppo di marrani originari della città lusitana, che avevano lasciato clandestinamente il Regno intorno al 1568 e avevano trovato rifugio in Italia, probabilmente a Ferrara (Leoni 1998). La maggior parte dei fuggitivi appartenevano al vasto clan familiare di Diogo Rodrigues, che si stabilì effettivamente a Ferrara dove assunse il nome di Yacob Mazaod (ignoto all'Inquisizione di Coimbra, che era anche all'oscuro del suo successivo trasferimento nel Ducato di Savoia). L'elenco non comprendeva il nome di Saralvo, né tanto meno quello di Giovanni Lopez *alias* Samuel Abudiente. Ricerche condotte presso la Biblioteca Apostolica Vaticana e l'Archivio Segreto Vaticano hanno permesso di stabilire che la Congregazione del Sant'Uffizio non dette seguito alla denuncia.

Verso il 1580, l'Inquisizione romana decise di prestare maggiore attenzione al problema dei marrani di origine portoghese stabilitisi nei diversi Stati italiani. Il 14 dicembre 1580 il cardinale Giacomo Savelli rivolse un pressante appello all'arcivescovo di Lisbona, Jorge de Almeida, inquisitore generale: negli ultimi tempi l'immigrazione dei nuovi cristiani verso l'Italia si era fatta più intensa e molti di essi si erano macchiati di apostasia per esser «tornati al rito giudaico». Per poter procedere più efficacemente contro i sospetti, il cardinale romano pregava il prelato lusitano di fornirgli informazioni in merito ai *conversos* che avevano lasciato il Portogallo (ANTT, CGSO, liv. 94, cc. 121-122*v*). Non si conosce l'eventule risposta dell'arcivescovo Almeida. Tuttavia, da una relazione presentata il 19 febbraio 1581 alla Congregazione del Sant'Uffizio appare evidente il desiderio degli inquisitori romani di procedere in modo risoluto contro quei portoghesi che giudaizzavano impunemente in varie città italiane. L'estensore del documento lamentava che quegli immigrati avevano mostrato grande abilità e competenza nelle attività mercantili, ragion per cui erano protetti da diversi principi italiani.

Il relatore proponeva dunque una serie di provvedimenti: anzitutto, occorreva allertare le città costiere italiane, affinché venissero registrati i nomi dei nuovi venuti per poterne controllare il comportamento. Si dovevano sorvegliare anche i porti d'imbarco verso il Levante per impedire che i *conversos* tornassero liberamente all'ebraismo in terra del turco. Fu avanzata anche la proposta di invitare il Regno di Portogallo, passato nel frattempo sotto il dominio spagnolo, a esercitare una più attenta sorveglianza nei porti e ad evitare la partenza di nuovi cristiani privi della necessaria licenza. Malgrado una certa confusione iniziale, la relazione si concludeva con un'ipotesi che in seguito si sarebbe rivelata efficace: la creazione di una rete di spionaggio (BAV, *Barb. Lat.* 1369, ff. 183-184*v*). Così fu fatto. Negli anni seguenti, infatti, l'Inquisizione romana si avvalse in special modo di frati portoghesi, che talvolta riuscirono a infiltrarsi nelle comunità sefardite sotto mentite spoglie.

Saralvo fu imprigionato nel 1581 non dietro segnalazione dell'Inquisizione romana, ma su ordine e per iniziativa del duca Alfonso II d'Este, che venne a conoscenza della sua attività di circoncisore grazie alla confessione di Giovanni Lopez, detenuto nelle carceri del Castello Estense. Questi era stato arrestato dalla giustizia ferrarese su richiesta dell'Inquisizione romana che lo considerava un eretico giudaizzante e un apostata della religione cristiana. Molto probabilmente Giovanni Lopez era stato involontariamente tradito da suo fratello Moyse, un fanciullo convertito al cattolicesimo in circostanze ignote, ospitato allora nella Casa dei Catecumeni di Ferrara. Per quanto Saralvo sia a ragione ritenuto il principale protagonista delle vicende che nel 1581 sconvolsero la vita della Nazione portoghese di Ferrara, il suo nome non compare nella corrispondenza della cancelleria estense con l'Inquisizione romana e con i diplomatici di Ferrara a Roma. Il 14 febbraio 1581 Alfonso II fece scrivere al suo rappresentante presso la Sede Apostolica informandolo che, grazie alla confessione di Lopez, era stato possibile arrestare i due circoncisori della Nazione (i loro nomi non erano indicati nel documento), nonché molti portoghesi che si erano avvalsi della loro opera a Ferrara. Il duca si vantava in toni trionfalistici che, grazie al suo «zelo nel servizio di Dio», era stata scoperta una vasta rete di giudaizzanti, apostati della religione cristiana, della cui esistenza l'Inquisizione romana non aveva nutrito il minimo sospetto. L'arresto dei due circoncisori era tanto più importante in quanto erano stati attivi anche a Venezia.

Alcuni prigionieri furono consegnati alle autorità pontificie. La loro tragica vicenda si concluse nel febbraio 1583. Il giorno 13 di quel mese fu celebrato a Santa Maria sopra Minerva, a Roma, un solenne atto di abiura in cui comparvero 15 prigionieri. Tra essi figuravano alcuni portoghesi di Ferrara: Giovanni Lopez, suo fratello Aires, e forse altri ancora di cui non ci è pervenuta menzione. I primi due chiesero di essere riconciliati e ottennero il perdono della Chiesa. Due portoghesi, probabilmente estradati da Pisa, furono condannati al carcere perpetuo (BAV, *Urb. Lat.* 1051, cc. 84a-84b). Altri furono consegnati alla giustizia secolare come ostinati e impenitenti e condannati a essere arsi nell'autodafé che si sarebbe celebrato il sabato successivo. Tra questi figurava anche Diogo Lopes, uno dei due circoncisori della Nazione portoghese di Ferrara, che fino a quel momento aveva rifiutato di riconciliarsi e aveva resistito con coraggio alle torture e alle lusinghe. Cedette *in extremis* e si sottomise a una cerimonia di abiura, evitando così il rogo.

Sabato 19 febbraio 1583 fu celebrato a Roma un autodafé in cui comparve Yoseph Saralvo insieme ad altri tre eretici (non di origine ebraica). Mantenne un atteggiamento dignitoso durante la processione e nel corso della cerimonia celebrata in Campo de' Fiori (Orano 1904: 68-71). Restò fermo nelle sue convinzioni e trovò il modo di rivolgere gesti di consolazione agli ebrei che assistevano alla scena dalle finestre delle case circostanti. Saralvo salì sul rogo dopo aver assitito al pentimento degli altri condannati e all'esecuzione di Prospero d'Imperatore. Secondo alcune testimonianze, si avviò verso il sacrificio estremo recitando lo *Shema Yisrael* (la preghiera ebraica con cui si proclama l'unicità di Dio). Il suo martirio lasciò a lungo una traccia nella memoria delle comunità ebraiche, prima di cadere nell'oblio.

(A. Leoni)

Vedi anche
Almeida, Jorge de; Coimbra; Conforto dei condannati; Congregazione del Sant'Uffizio; Enrico, cardinale infante, poi re di Portogallo; Ferrara; Inquisizione portoghese; Inquisizione romana; Lopez, Giovanni; Nazione portoghese in Italia: secoli XVI-XVII; Nuovi Cristiani, Portogallo; Roma; Savelli, Giacomo; Venezia

Bibliografia
Bernstein 1930, Ioly Zorattini 1980-1999, Ioly Zorattini 2003, Leoni 1991, Leoni 1998, Orano 1904, Roth 1930

Sardegna - Il tribunale dell'Inquisizione di Sardegna venne istituito a Cagliari nel 1492 dopo che i Re Cattolici ricevettero l'autorizzazione pontificia a estendere a tutti i loro domini, l'azione della *Suprema* y *General Inquisición*. Al momento dell'avvio del tribunale spagnolo non rimanevano tracce della precedente istituzione medievale fondata nel 1285, anno in cui Onorio IV estese all'isola il mandato degli inquisitori dell'Ordine dei frati minori operanti in Toscana. A differenza di quanto accadde nel Regno di Sicilia, l'Inquisizione spagnola in Sardegna iniziò a operare fin dai primi anni. Come nel contesto iberico, l'attività del tribunale si concentrò per i primi decenni sulla presenza di *conversos* nelle città di Cagliari e Alghero, sedi delle principali comunità ebraiche dell'isola fino al 1492. In seguito l'attività proseguì tra alti e bassi, soprattutto a causa della cronica mancanza di risorse. Alla fine di un periodo di vacanza durato sette anni, la nomina del *licenciado* Diego Calvo nel 1562 mise fine all'uso di designare come inquisitori gli ordinari diocesani e riavviò la macchina inquisitoriale. Un anno dopo il suo arrivo, egli trasferì il tribunale a Sassari, sede che rimarrà stabile fino al 1718, anno della nomina degli ultimi due inquisitori. Calvo mise al centro delle sue attività la lotta all'eresia protestante, dando risposta ai timori, diffusi da qualche decennio, sulle possibili infiltrazioni ereticali. Sassari sembrava garantire un miglior controllo dei confini in un momento in cui si annunciava da più parti l'arrivo di eretici dalla Francia, dalla Corsica e dall'Europa continentale in genere. Anche nell'isola trovarono applicazione i decreti sul controllo della circolazione dei libri proibiti attraverso la sorveglianza delle stamperie, le ispezioni delle navi, i controlli presso le biblioteche degli Ordini religiosi e dei privati. Verso la fine del Cinquecento, l'attenzione dell'Inquisizione si spostò progressivamente sul controllo del rispetto dei decreti tridentini circa le pratiche religiose, la condotta morale e le superstizioni. Nel periodo che va dal 1570 al 1700 le materie più trattate dal tribunale sardo furono nell'ordine: i delitti contro il Sant'Uffizio, le superstizioni, le conversioni all'Islam, le *proposiciones*, la bigamia. La maggior parte di questi processi venne celebrata entro il primo ventennio del Seicento.

Nel periodo di attività del tribunale si verificarono numerosi casi di conflitto di competenze tra le autorità inquisitoriali da un lato, e quelle vicereali o vescovili dall'altro. Non mancarono gli interventi della Corona attraverso la redazione di documenti specifici, le *Concordias*, che delimitavano le rispettive giurisdizioni. Questi conflitti risentivano inoltre dell'influenza delle lotte di potere che coinvolgevano le fazioni della nobiltà isolana, riflettendo talvolta anche gli scontri interni alla corte spagnola. A completare il quadro si aggiunga che i sovrani spagnoli non furono sempre favorevoli alle posizioni dei viceré e spesso si schierarono a favore delle ragioni dell'Inquisizione.

Tra i casi più importanti affrontati dal tribunale sardo si ricordano le accuse di patti con il demonio rivolte alla moglie del viceré Antonio de Cardona, María de Requesens negli anni Quaranta del Cinquecento da parte dell'inquisitore Andrea Sanna; l'avvio del processo per luteranesimo contro Sigismondo Arquer, poi conclusosi presso il tribunale di Toledo con la condanna al rogo nel 1571; il rogo in effigie, nel 1589, dei fratelli Nicola e Giovanni Gallo di Iglesias, accusati di calvinismo e rifugiatisi a Ginevra; l'inizio, nel 1581, di un procedimento contro Anton Angelo Carcassona, discendente da una famiglia di *conversos*, accusato di aver difeso la fede ebraica e di aver attaccato gli statuti di *limpieza de sangre*.

(M.G. Pettorru)

Vedi anche
Arquer, Sigismondo; Carcassona, Anton Angelo; *Concordias*; Sicilia

Bibliografia
Borromeo 1983-1984, Borromeo 1994, Firpo 1993(b), Lea 1908, Pérez Villanueva-Escandell Bonet 1984-2000, Rundine 1996, Sorgia 1961, Sorgia 1991, Turtas 1999

Sarmiento y Valladares, Diego - Nacque attorno al 1609 a Redondela (Pontevedra) da una famiglia nobile ma di scarse risorse, figlio di don Luis Sarmiento de Valladares e di *doña* Inés de Romay y Troncoso. *Bachiller* e *licenciado* in Legge e in Diritto canonico intraprese gli studi giuridici nel Collegio di Santa Cruz di Valladolid, dove dal 1651 fu professore di Teologia nella cattedra di Vespri e di Diritto canonico. Il 19 giugno 1651 ottenne anche la cattedra di Antichi Codici nell'Università di Valladolid e un anno dopo, nello stesso Studio, quella di Digesto antico. Nel 1657 fu nominato fiscale del tribunale dell'Inquisizione di Valladolid e nello stesso anno fu promosso a inquisitore del tribunale. Nel maggio del 1655 era diventato *oidor* (uditore) dell'*Audiencia* di Pamplona, carica a cui rinunciò poco dopo la nomina.

La profonda cultura di Sarmiento y Valladares, così come la sua grande personalità, non passarono inosservate alla *Suprema*, che non tardò a chiamarlo a corte per affidargli la carica di fiscale (29 ottobre 1660). Negli anni della minorità di Carlo II e della reggenza e governo della madre, Mariana de Austria, Sarmiento y Valladares riuscì anche a conquistarsi la simpatia del gesuita Juan Everardo Nithard, confessore e *valido* della reggente e inquisitore generale dal 1665 al 1669. Il 20 settembre 1661 fu pertanto elevato alla carica di membro della *Suprema* conservando però la carica di fiscale del Consiglio. Grazie all'appoggio di Nithard il 30 gennaio 1668 fu candidato per la diocesi di Oviedo, ma non ne prese possesso fino al 5 maggio; quattro mesi più tardi (17 giugno 1668) fu trasferito alla diocesi di Plasencia, sede che resse fino al 26 aprile del 1677. Con la rinuncia alla diocesi le sue rendite cominciarono a calare vistosamente, tanto che Carlo II si vide costretto a concedergli i proventi dell'abbazia dei canonici regolari di Sant'Agostino di Burgo Hondo (Ávila) e il priorato di Aracena (Siviglia).

La morte di don Diego Riquelme y Quirós (13 maggio 1688), che occupava la carica di presidente del Consiglio di Castiglia, mobilitò le diverse fazioni che si scontravano nella convulsa corte di Carlo II per trovare un successore al defunto. Nithard, in virtù della sua privilegiata posizione a palazzo e grazie alla sua influenza sulla reggente Mariana de Austria, ottenne che il protetto Sarmiento y Valladares fosse scelto per occupare la carica. Nella sua qualità di presidente il Consiglio di Castiglia fece dunque parte della *Junta* di governo che Filippo IV aveva istituito perché affiancasse la reggente negli anni di minorità di Carlo II. L'espulsione e il successivo allontanamento dalla corte del gesuita costrinse poi Mariana a rimodellare la *Junta*, il che ostacolò Sarmiento y Valladares nella sua carriera a corte. Così il 29 aprile del 1669 il prelato galiziano venne nominato inquisitore generale, abbandonando la presidenza del Consiglio di Castiglia e occupando la nuova carica fino alla sua morte, avvenuta il 29 gennaio del 1695. Ciò non gli impedì di cumulare altre cariche politiche e religiose nella convulsa epoca del regno di Carlo II; tanto che il 10 agosto 1680, al culmine della carriera, divenne anche membro del Consiglio di Stato. La sua enorme cultura è attestata dalla sua ricchissima e varia biblioteca, composta di più di 1.500 titoli, che venne valutata alla sua morte 72.648 *reales*.

Nella veste di inquisitore generale il 30 giugno 1680 Sarmiento y Valladares presiedette, insieme con Carlo II, sua moglie Maria Luisa e sua madre Mariana, il celebre *auto de fe* che ebbe come teatro la Plaza Mayor di Madrid. Su quel clamoroso evento resta la testimonianza scritta da Joseph del Olmo e la magnifica tela dipinta da Francisco Rizzi e conservata al Museo del Prado.

(I. Mendoza García)

Vedi anche

An Authentick Narrative; Arti figurative: la rappresentazione; *Auto de Fe*, Spagna; Carlo II, re di Spagna; *Conversos*, Spagna; Inquisitori generali, Spagna; Nithard, Juan Everardo

Bibliografia

Barrio 1994, Caro Baroja 1970, Fayard 1982, Kamen 2005, Maura y Gamazo 1990, Mendoza García 1987, Mendoza García 1993, Meseguer Fernández 1980, Olmo 1680

Sarpi, Paolo - Tanto sul piano dell'azione pratica quanto su quello dell'attività letteraria, Paolo Sarpi (1552-1623) fu il più importante avversario italiano della Controriforma. L'opera che lo rese celebre, la *Istoria del Concilio tridentino*, costituì soltanto l'ultimo dei suoi interessi che si estesero dalla medicina alla matematica, dalla filosofia al diritto, dalla teologia alla storia, facendo di lui uno degli intellettuali più aggiornati e versatili della cultura italiana d'*Ancien Régime*. Le sue occupazioni seguirono il percorso della sua vita che subì un netto mutamento nel gennaio 1606, quando l'aspro conflitto giurisdizionale sorto tra Roma e Venezia lo chiamò al servizio dello Stato. Il contrasto traeva occasione da due leggi che limitavano l'espansione della proprietà ecclesiastica e dalla consuetudine dei tribunali veneziani di sottoporre i chierici al proprio foro nelle cause criminali. Ma la sua origine era più profonda e derivava dalla resistenza di Venezia alla concentrazione monarchica dei poteri ecclesiastici che in quegli anni stava giungendo a piena maturazione. Il conflitto conobbe il momento culminante nell'interdetto proclamato da Paolo V contro Venezia, vale a dire nel divieto fatto ai sacerdoti di celebrare gli uffici sacri nel territorio dello Stato veneto.

Sarpi era allora un religioso appartenente ai Servi di Maria, aveva ricoperto importanti cariche nell'Ordine ed era noto per le posizioni nettamente anticlericali, documentate già chiaramente nei suoi aforismi degli ultimi anni Ottanta del Cinquecento. Questa circostanza non deve stupire. Nell'Italia del Rinascimento la tonsura e l'appartenenza a un Ordine erano anche fonti di reddito per filosofi o umanisti e accadeva spesso che i ranghi ecclesiastici ospitassero scrittori del tutto laici. Il fatto che ciò continuasse ad avvenire ancora nei primi anni del Seicento costituisce un documento del ritardo di Venezia nell'adeguarsi ai programmi della Chiesa tridentina. Per queste sue caratteristiche culturali, nel gennaio 1606 Sarpi fu assunto dalla Repubblica come consigliere teologico e in tale veste orientò la resistenza all'offensiva romana pubblicando tra agosto e settembre tre *pamphlets* in difesa di Venezia: le *Considerazioni sopra le censure della santità di papa Paolo V contro la Serenissima repubblica di Venezia*, il *Trattato dell'Interdetto della santità di papa Paolo V* e infine l'*Apologia per le opposizioni dell'illustrissimo e reverendissimo signor cardinale Bellarmino alli trattati e risoluzioni di Giovanni Gersone sopra la validità delle scomuniche*. In questi scritti, Sarpi difese il principio della sovranità dello Stato. Sostenne che tale sovranità si estendeva su persone e cose della Chiesa e che, quindi, l'esenzione ecclesiastica in materie civili e criminali derivava da una concessione di Venezia. I teologi romani sostennero invece che la giurisdizione su beni e persone ecclesiastiche era parte della sovranità della Chiesa ed era affidata al papa.

L'esperienza dell'interdetto pose per la prima volta a Sarpi il problema non tanto dei rapporti tra Stato e Chiesa – già discusso e risolto in forma radicalmente favorevole allo Stato nei pensieri privati – quanto della loro rappresentazione nei termini teologici e giuridici comunemente accettati a Venezia. Nello svolgimento di tale questione, Sarpi non solo respinse la dottrina di Roberto Bellarmino relativa a un'alta sovranità ecclesiastica sugli Stati – la teoria della *potestas indirecta in temporalibus* – ma si rese conto anche della approssimazione teorica e delle insidie pratiche presenti nella più aggiornata formula della duplice e concorrente sovranità, dello Stato sui 'corpi' e della Chiesa sulle 'anime', dello Stato sulle cose 'temporali' e della Chiesa sulle cose 'spirituali'. La effettiva situazione di conflitto dalla quale guardava il problema rendeva chiaro che in politica i termini 'corpo', 'anima', 'temporale', 'spirituale', costituivano metafore del tutto incapaci di discernere effettivamente le rispettive giurisdizioni. Da un lato infatti quei termini lasciavano, e non potevano non lasciare, del tutto indeterminato cosa fosse 'temporale' e cosa fosse 'spirituale', dall'altro essi mancavano il problema della concreta unità del governo posto dalla nuova realtà degli Stati sovrani. Lo sforzo di Sarpi fu dunque di riformulare la tradizionale rappresentazione dei rapporti tra principato e sacerdozio tenendo conto della realtà e del concetto giuridico di sovranità. La conclusione cui giunse in quell'anno travagliato fu che «la cura della pubblica tranquillità s'aspetta tutta al principe» mentre «la cura dell'anima di ciascuno non tocca al solo prelato, il suddito ci ha dentro la parte principalissima, per il che a lui appartiene principalmente il pensarci sopra» (*Apologia per l'oppositioni […]*, in Raccolta 1606: 393). Ciò significava che solo il magistrato politico esercitava un vero e proprio potere. Il magistrato ecclesiastico, invece, non esercitava un potere in senso stretto, un comando capace di obbligare, perché esso poteva consigliare e indirizzare ma la decisione finale in materia di 'salvezza dell'anima' non poteva rimanere affidata che all'anima stessa. Solo la società politica era quindi ordinata da un potere sovrano. La società ecclesiastica era di genere diverso e non esercitava un potere rappresentabile sotto il profilo giuridico.

Gli scritti esoterici

Concluso l'interdetto nell'aprile del 1607 con una soluzione di compromesso a lui sgradita, Sarpi rimase consigliere giuridico di Venezia e, in questa veste, fu l'ispiratore della sua politica ecclesiastica. Da quel momento, divenne un uomo di Stato impegnato al servizio della Repubblica e si occupò di Diritto e di storia religiosa, di politica europea e di rapporti tra Stato e Chiesa, scrivendo per il governo più di mille 'consulti *in iure*', dei pareri politico-giuridici relativi a materie prevalentemente ecclesiastiche, ma talvolta anche più strettamente politiche. La sua produzione intellettuale tuttavia non iniziò con il servizio dello Stato. Prima di diventare consigliere del governo, Sarpi era giunto fino al grado di procuratore generale dell'Ordine dei Servi di Maria ed era stato protagonista della vita intellettuale veneziana frequentando importanti centri intellettuali che sarebbero stati punti di riferimento anche dopo la conclusione dell'interdetto: il 'ridotto' dei fratelli Morosini, vicino a Rialto, il circolo di Gian Vincenzo Pinelli a Padova, la casa dei fratelli Querengo e la bottega alla Merceria sotto l'insegna della *Nave d'oro*, di proprietà degli Zecchinelli, mercanti di religione riformata. In questa prima fase della vita, Sarpi si era dedicato a interessi filosofici e scientifici avvicinandosi alle correnti atomistiche e meccanicistiche ed elaborando una filosofia scettica in campo gnoseologico e in campo morale epicurea anche se non priva di venature stoiche, secondo una ibridazione molto diffusa nel primo Seicento. Questa ricerca teorica aveva dato luogo a una vasta messe di appunti scientifici e di scritti aforistici stesi a partire dalla fine degli anni Settanta per porre capo infine a tre piccoli saggi di carattere esoterico – oggi conosciuti con i nomi di *Arte di ben pensare*, *Pensieri medico-morali* e *Pensieri sulla religione* – dedicati rispettivamente alla gnoseologia, alla morale e alla religione.

L'*Arte di ben pensare* e i *Pensieri medico-morali* costituiscono due saggi paralleli dedicati alla riforma dell'intelletto umano e della condotta morale. Nell'*Arte di ben pensare* Sarpi elaborava una criti-

ca delle tradizionali categorie della teologia considerandole un'attribuzione alla realtà esterna di concetti formati nell'esperienza che l'uomo ha di se stesso. La sospensione scettica del giudizio assumeva di conseguenza la funzione euristica di un metodo per criticare e riformare le categorie dell'intelletto. Nei *Pensieri medico-morali* veniva sviluppata una parallela riforma della condotta morale che, partendo dal presupposto materialista dell'unità psicofisica dell'uomo, applicava al governo dell'animo i procedimenti dell'arte medica. Sarpi vi esponeva la convinzione che le abitudini di vita, allo stesso modo delle cosiddette 'superstizioni', non potessero essere cambiate d'un tratto ma dovessero invece essere mutate e migliorate gradualmente, attraverso l'introduzione di idee razionali e utili, capaci di approssimarsi al vero per gradi. Questo discorso significava che le idee percepite come 'superstiziose' andavano riformate gradualmente introducendo profili religiosi più educativi per gli individui e più utili alla società anche se non del tutto rispondenti alle conclusioni della ragione. Nei *Pensieri sulla religione* infine, Sarpi introduceva la novità più radicale esponendovi la teoria secondo cui l'idea di Dio presente nelle religioni costituisce l'amplificazione dell'immagine che l'uomo ha di se stesso. Tale amplificazione avviene secondo la regola del desiderio: l'uomo cioè attribuisce all'idea di Dio ciò che desidera per se stesso.

I tre testi sono di datazione incerta da collocare probabilmente nel primo decennio del Seicento. È certo tuttavia – e costituisce il fatto più rilevante – che furono dati a copiare da Sarpi al proprio amanuense, Marco Fanzano, negli anni seguenti il 1609 e che su tale copia furono da lui nuovamente corretti e chiosati. Tra questi scritti privati e l'attività politico-giuridica al servizio della Repubblica non esiste dunque un rapporto di successione cronologica ma piuttosto un rapporto di distinzione di livelli espressivi. Tali scritture erano destinate a un insegnamento segreto, rivolto a una ristretta cerchia di intimi. Non erano rivolte a quella che Roma chiamava la 'cabala' sarpiana – termine con il quale si designava un gruppo abbastanza vasto di amici e alleati politici comprendente grandi patrizi di simpatie filoprotestanti come Nicolò Contarini – ma a un gruppo più ristretto che accedeva anche agli aspetti filosofici del pensiero del maestro. Appartenne forse a questa cerchia Ludovico Zuccolo, presente a Venezia dopo il 1617.

La politica ecclesiastica

Durante l'interdetto e nei due anni successivi, l'inserimento di Sarpi nel sistema di governo veneziano rimase ancora parziale e le sue relazioni politiche ebbero carattere autonomo, noto al doge e ai suoi collaboratori ma non a tutti i membri del Senato e non in sua ufficiale rappresentanza. In questi primi tempi di maggiore indipendenza, Sarpi puntò a una rottura di Venezia con il papato e a un'alleanza con l'unione evangelica di Halle in vista di una guerra antiasburgica da portare sul suolo italiano. Questo disegno prevedeva l'incoraggiamento della propaganda calvinista nei territori del dominio ma non l'adesione di Venezia a una confessione protestante, adesione che, oltre a essere assai rischiosa sul piano politico, presentava l'inconveniente di sostituire una ortodossia all'altra, con scarsi benefici per la libertà dei veneziani. Sarpi pensò piuttosto, in un primo tempo, alla creazione di una autonoma Chiesa veneta, sul modello inglese o greco: una chiesa ispirata a un cristianesimo molto semplificato e a un ampio margine di libertà individuale. A questo fine, nel 1608 incontrò l'arcivescovo greco di Filadelfia, Gavril Seviros, con il quale discusse «come si potrebbe fare senza il papa uno patriarca di Venezia a cui tutti li vescovi del dominio veneto che, con quelli delle isole e di Dalmazia e di Schiavonia, sono cinquanta, ubbidissero» (cit. in Frajese 1994: 273). Fu per questo motivo che, dopo una prima fase di entusiasmo, i predicatori calvinisti presenti a Venezia cominciarono a essere delusi e a descrivere Sarpi come uno scettico indifferente alle confessioni.

Tra il 1609 e il 1611 il vento cambiò gradualmente. Prima la riluttanza della classe dirigente veneziana a seguire una politica così rischiosa, poi la denuncia francese della propaganda protestante a Venezia e infine l'assassinio di Enrico IV, mutarono la situazione tanto interna quanto europea. Sarpi si trovò allora di fronte a un bivio e imboccò la via di una più stretta collaborazione con il governo. Venne meno allora il margine di autonoma iniziativa goduto negli anni precedenti e cominciò la fase più intensa della sua attività di consultore *in iure*. La battaglia per la sovranità di Venezia e la laicizzazione della sua vita civile assunse la forma di una faticosa mediazione tra le diverse tendenze del patriziato per la costruzione di un consenso di insieme negli organi di governo. In questa fase, Sarpi si adoperò per arginare il potere dei tribunali dell'Inquisizione e l'invadenza della censura ecclesiastica, per garantire la tolleranza delle minoranze presenti nel dominio – ebrei, greci, protestanti –, per tutelare la collazione laica dei benefici ecclesiastici e l'imposizione fiscale sulle proprietà della Chiesa, per conservare la giurisdizione laica in materia matrimoniale e assistenziale. La strategia adottata per conseguire questi risultati fu duplice. Da una parte Sarpi cercò di creare un vasto consenso sul tema della difesa delle consuetudini veneziane rappresentando, ove possibile, i diritti della giurisdizione laica nella forma della tradizione veneta. D'altra parte cercò di contrastare l'espansione dei poteri della monarchia pontificia interpretando le giurisdizioni ecclesiastiche come funzioni civili esercitate da uomini di Chiesa per delega dello Stato. Questa strategia avrebbe fatto scuola fino all'età illuministica e avrà la sua più rilevante applicazione nel giuseppinismo austriaco. Nel corso di questa opera politico-giuridica, Sarpi intrecciò una relazione personale e una fitta corrispondenza epistolare con i più importanti giuristi e teologi europei, i gallicani Jacques Leschassier, Jacques Gillot, Jacques-Auguste De Thou, e i calvinisti Jérome Groslot de l'Isle, Philippe Duplessis Mornay, Christoph e Acatius von Dohna, Jean Hotman de Villiers. Diede vita così a un imponente epistolario in latino e in volgare che fornisce oggi una delle più rilevanti fonti sulla politica italiana del primo Seicento.

La Istoria del Concilio tridentino

In questi anni di servizio come consultore politico-giuridico di Venezia, Sarpi svolse le sue prime esperienze di storico redigendo prima la *Istoria dell'Interdetto* – relazione del conflitto trascorso tra Roma e Venezia stesa tra 1607 e 1610 ma pubblicata solo nel 1624, dopo la sua morte – e poi il *Trattato delle materie beneficiarie*, una sistemazione storica dell'evoluzione giuridica dei redditi ecclesiastici. Tutti i consulti *in iure* costituirono però un esercizio e una via d'accesso verso la storia perché ognuno di essi fu redatto ricorrendo a un'ampia documentazione storica e alla narrazione dello svolgimento dei fatti. Esiste una stretta connessione tra consulti *in iure* e opere storiche. Il fatto è mostrato con evidenza da quei testi che, per estensione e qualità letteraria, eccedono la misura del consulto giuridico per assumere quella dell'opera storica. Tali sono il consulto *Sopra l'ufficio dell'Inquisizione*, redatto nel 1613 e destinato a conoscere ampia fortuna in terra protestante dopo l'edizione a stampa curata da un figlio di Alberico Gentili (*The History of the Inquisition Composed by the Reverend Father Paul Servita […]. Translated Out of the Italian Copy by Robert Gentilis*, London, Okes, 1639), tradotto in italiano con il titolo di *Historia dell'origine, forma, leggi ed uso dell'ufficio dell'Inquisizione nella città, e dominio di Venetia* (il testo meritò una replica da parte di Francesco Albizzi); o lo scritto sulla *Institutione, progresso e abusi nelle commende* che, nato dal caso dell'abbazia della Vangadizza, cercò di mettere ordine in un aspetto specifico della materia beneficiaria. Dall'attività di consultore *in iure* Sarpi imparò a cercare nella storia la risposta ai problemi politici. Per questo motivo, oltre che per la assenza di ogni segnale in tal senso negli scritti precedenti l'interdetto, appare improbabile che Sarpi abbia pensato di scrivere una storia del Concilio di Trento prima che il coinvolgimento personale nella lotta contro Roma e poi l'attività di consultore lo chiamassero alle prime esperienze storiografiche. E appare forzato trarre da aneddoti

sfocati la conclusione che in tempi remoti, addirittura già negli anni Ottanta del Cinquecento, Sarpi accumulasse documentazione per la sua grande *Istoria del Concilio Tridentino*.

I primi segnali di un'attenzione verso la documentazione della storia del Concilio emergono qualche tempo dopo la conclusione dell'interdetto. Nel corso del 1608, per impulso dell'ambasciatore inglese Henry Wotton e dei suoi corrispondenti francesi, Sarpi cominciò a raccogliere la documentazione sul tridentino disponibile dentro e fuori l'Italia. La raccolta proseguì negli anni successivi e pose capo alla stesura della *Istoria del Concilio*, avvenuta tra la primavera del 1614 e la primavera del 1616 dietro pressante insistenza dell'arcivescovo di Canterbury, George Abbot, e dello stesso Giacomo I. Nel 1616 la rifinitura del testo fu interrotta per l'intervenuta necessità di stendere l'*Aggiunta* e il *Supplemento* alla *Istoria degli Uscocchi* di Minuccio Minucci. Fu ripresa e completata l'anno successivo. Non potendo essere pubblicata in Italia per la vigile presenza della censura romana, la *Istoria* fu spedita a Londra attraverso la catena commerciale di Daniel Nis e là pubblicata nel maggio 1619.

La grande storia del Concilio è l'opera di Sarpi più vasta sul piano della struttura letteraria e dello sforzo documentario. Essa costituisce l'approdo della sua riflessione sui processi ideologici e istituzionali che avevano condotto la Chiesa italiana a essere governata da una monarchia assoluta. Il problema di questa come delle precedenti storie ecclesiastiche è infatti sempre il medesimo: come sia stato possibile che una religione nata da un annuncio profondamente impolitico sia diventata la immensa macchina di potere contemporanea, un *totatus* dotato perfino di un proprio Stato temporale. Il Concilio di Trento costituisce dunque per Sarpi l'episodio conclusivo di un processo di concentrazione e di espansione del potere nelle mani prima della gerarchia ecclesiastica e poi della monarchia papale. Esso non rappresenta tanto una decisiva svolta quanto piuttosto la conclusione di una tendenza plurisecolare che le aspirazioni riformatrici espresse a Trento non sono riuscite neppure a scalfire. La tesi di fondo della storia di Sarpi è dunque che la trama degli eventi europei e la abilità diplomatica del personale ecclesiastico di parte romana abbiano trasformato l'ultima occasione per riformare la Chiesa e ridimensionare il papato in un rafforzamento ulteriore e definitivo del suo potere.

La *Istoria* presenta così una vasta trama narrativa basata su di un vaglio ampio di fonti conciliari – decreti, diari, lettere, voti – posto a tema di una esplicita discussione metodologica. Ed è proprio una circostanza documentaria – il possesso della corrispondenza intercorsa tra i legati al Concilio e la segreteria pontificia – a permettere di impostare la storia conciliare come storia essenzialmente politica. La corrispondenza tra legati e papa costituiva infatti la linea principale lungo la quale correva il «maneggio degli affari», vale a dire l'aspetto più squisitamente politico-diplomatico del Concilio. La semplice occasione offerta dalla documentazione da sola non avrebbe tuttavia prodotto alcun effetto se non fosse stata sollecitata dalla disposizione di Sarpi a guardare la storia ecclesiastica come storia del potere, o di un potere. Fu questa la novità, per molti sconvolgente, della sua *Istoria del Concilio*. Una tale disposizione culturale può rimandare alla lezione di Machiavelli, la cui conoscenza da parte di Sarpi non è però solidamente attestata. Anche senza Machiavelli d'altronde, la filosofia scettica induceva Sarpi a impostare la storia ecclesiastica sul piano razionale degli interessi e delle politiche, delle finalità dei protagonisti e delle dinamiche strutturali delle istituzioni, permettendo così di trasportare sul piano della storia sacra il modello tracciato da Francesco Guicciardini per la storia civile. Il testo fu posto all'Indice e diede vita a una storiografia controversistica di parte romana.

(V. Frajese)

Vedi anche

De Dominis, Marc'Antonio; Albizzi, Francesco; Bellarmino, Roberto; Concilio di Trento; Gentili, Alberico; Giacomo I, re d'Inghilterra e Scozia; Interdetto contro Venezia; Machiavelli, Niccolò, e machiavellismo; Storiografia: Inquisizione romana; Venezia; Zuccolo, Ludovico

Bibliografia

Bouwsma 1968, Chabod 1967, Cozzi 1969, Fontanini 1803, Frajese 1994, ILI, *Raccolta* 1606, Sarpi 1761-1768, Sarpi 1958, Sarpi 1969, Sarpi 1974, Sarpi 1996, Sarpi 2001, Wootton 1983

Sassi, Panfilo - Nato a Modena intorno al 1455, umanista, insegnante e poeta di una certa fama, considerato «maraviglioso improvvisatore in versi» da Lodovico Antonio Muratori, citato da Ludovico Ariosto nel catalogo dell'*Orlando furioso* e lodato anche da Lilio Gregorio Giraldi, da Batista Mantovano, da Antonio Cammelli detto il Pistoia e da altri letterati, fu vicino all'esperienza lirica di Serafino Aquilano. La sua produzione lirica venne alla luce tutta intorno al 1500, con stampe a Brescia, a Venezia e a Roma, in anticipo nei confronti dell'Aquilano e degli altri poeti cortigiani, che in quegli anni iniziavano a stampare i loro volumetti. L'*Opera*, la raccolta delle rime, rispecchia la fisionomia corrente delle edizioni cortigiane e si segnala per l'insistenza su temi galanti (versi sul guanto, la catena, la tela, il velo, l'anello, la donna vestita di nero, il cagnolino, l'uccellino, il ritratto). Sassi condusse la sua vita fra Brescia e Modena, dove nel 1504 fondò uno studio privato. Nel 1523, a Modena, l'Inquisizione gli intestò un processo per eresia, nel quale fu accusato di negare l'immortalità dell'anima e l'esistenza di inferno, purgatorio e paradiso, oltre a sostenere che l'andare a messa non era precetto. Le accuse sono state collegate al dibattito scaturito dalle opere di Pietro Pomponazzi, che ebbe il culmine intorno al 1518. Il processo è stato collegato, da Carlo Ginzburg, al rapporto dell'umanista con una strega, Anastasia la Frappona, alla quale avrebbe insegnato degli incantesimi. Sassi poteva però contare sull'appoggio di potenti protettori tra le famiglie più in vista di Modena, che lo difesero scontrandosi con i domenicani e sfruttando anche le divisioni tra il clero secolare cittadino e i rappresentanti dell'Inquisizione, ancora lontana dalla riorganizzazione del 1542. Il vescovo suffraganeo Tommaso dal Forno prese le difese dell'umanista contro il vicario dell'Inquisizione, fra' Tommaso da Vicenza, tanto che si giunse a rispettive scomuniche tra le parti. Nel momento più vivo dello scontro, Sassi riparò a Bologna, ma tornò poco dopo a Modena, scortato da uomini del conte Guido Rangoni che stracciavano platealmente tutte le scomuniche contro di lui trovate per strada. Tramite l'influenza di Rangoni, Sassi ottenne infine dal pontefice due brevi di assoluzione, mentre i domenicani raccoglievano altre prove, tra cui la deposizione del libraio Antonio Gadaldino. Successivamente le sue tracce si diradano, ma negli ultimi anni di vita poté tranquillamente essere nominato governatore di Longiano, in Romagna, dove morì nel 1527.

(D. Dalmas)

Vedi anche

Modena; Muratori, Lodovico Antonio; Pomponazzi, Pietro

Bibliografia

Ginzburg 1970(b), Peyronel Rambaldi 1979, Renda 1911, Trenti 2003

Sassuolo - Fiorente centro di traffici commerciali al confine tra i territori di Modena e Reggio Emilia, Sassuolo godette fino al 1599 di una certa autonomia politica. Dopo le dominazioni dei Della Rosa e, da ultimo, dei Pio, rientrò sotto il più saldo controllo estense. Nel 1552 gli inquisitori reggiani vi scoprirono una conventicola di eretici, composta dal notaio Ippolito Caula, Francesco Ferrarini, Francesco Grandi, il fabbro Giacomo della Taz-

za, l'orefice Giacomo Moretto, Giovanni Ferrari e Mario de Leis. Tutti, a eccezione di Caula, fuggirono non appena scoperti. Nello stesso periodo, mentre divampava l'azione inquisitoriale contro la comunità eterodossa modenese, molti sospetti vi trovarono riparo, come testimoniano alcune lettere spedite da Sassuolo e confluite in diversi procedimenti giudiziari (per esempio quello contro il nobile Giovanni Rangoni). Da Roma si sollecitò un'azione decisa contro lo stesso signore di Sassuolo, Ercole Pio (al potere dal 1555 al 1571), che tra il 15 e il 22 giugno del 1566 fu addirittura imprigionato nell'Urbe «perché il papa vuol nelle mani certi heretici che si riparano nel Stato suo» (ASMo, *Avvisi e notizie dall'estero*, b. 6). L'obiettivo principale delle autorità religiose era il capitano Tommaso Bonvicino, luogotenente di Ercole, eretico manifesto e protettore di molti sospetti. Convocato a Bologna, non più aiutato dal proprio signore, Bonvicino fu trattenuto e inviato a Roma, dove rimase rinchiuso nelle carceri inquisitoriali sino al probabile confino nell'isola di Malta. Se è certo che Sassuolo – come riferivano i predicatori che si succedevano durante la quaresima – fu una delle tante capitali padane in cui il dissenso 'luterano' poté trovare terreno fertile, nel Seicento i processi celebrati dal Sant'Uffizio reggiano (cui Sassuolo era soggetta) mostrano, per quanto è possibile desumere dal poco materiale superstite, una situazione in linea con gli sviluppi più generali del controllo religioso esercitato dal Sacro Tribunale. Gli inventari e i cataloghi dell'Inquisizione di Reggio a noi pervenuti non mostrano un'attenzione speciale a quello che ormai pare un centro relativamente periferico e i reati perseguiti si collocano nell'alveo consueto della stregoneria, della bestemmia e dei crimini di natura sessuale. Maggiore attenzione sembrano riscuotere, nell'ambito della giurisdizione reggiana, poli come Mirandola, Scandiano, Correggio, Novellara e i molti centri dell'Appennino che la fitta rete delle vicarie consentiva di controllare sempre meglio.

(M. Al Kalak)

Vedi anche
Modena; Reggio Emilia

Fonti
ASMo, *Avvisi e notizie dall'estero*, b. 6
ASMo, *Inquisizione*, b. 284
ACDF, *S. O.*, *Decreta*, 1565-1567; *St. St.*, EE 1-a

Bibliografia
Rotondò 1968, Schenetti 1966

Sauvage, Jean le - Importante personaggio della vita politica castigliana della prima metà del XVI secolo, in un primo tempo fu legato alla corte dell'imperatore Massimiliano d'Asburgo (1459-1519) e poi a quella del figlio Filippo il Bello (1476-1506). Dal 1509 al 1514 occupò la carica di cancelliere di Brabante. L'anno dopo fu inserito nella corte del giovane Carlo (poi imperatore) con il rango di gran cancelliere, carica che non avrebbe abbandonato fino alla morte, avvenuta nel giugno del 1518. In quella veste accompagnò il sovrano fin dal primo arrivo in terra castigliana, nel settembre del 1517. Suo rivale fu l'altra grande personalità politica del momento: il potente Guillaume de Croy, signore di Chièvre.

Jean le Sauvage fu uno dei maggiori sostenitori di Erasmo all'interno della casa d'Austria. Il rapporto dell'umanista con la corte borgognona ebbe inizio quando, ancora giovane, Erasmo abbandonò la vita monastica per seguire il vescovo di Cambrai, Henri de Bergen, cancelliere dell'Ordine del Toson d'Oro, e una delle figure più influenti nel circolo dell'arciduca Filippo il Bello. A corte Erasmo trovò protezione da parte di eminenti ecclesiastici, come il vescovo di Arras o Adolphe de Veere. Fu in questi anni che Erasmo portò a termine la sua opera laudatoria, il *Panegyricus ad Philippum Austriae ducem* (1504), dedicato a colui che sarebbe diventato per breve tempo re di Castiglia con il nome Filippo I dopo le sue nozze nel 1495 con la principessa Giovanna (1479-1555), figlia dei Re Cattolici, e la morte di Isabella di Castiglia (1504). Il panegirico fu offerto in presenza del gran cancelliere e, come premio, Filippo compensò Erasmo con cinquanta lire. Inoltre, grazie anche alla mediazione di Sauvage, gli venne offerto un più che succulento sussidio affinché potesse proseguire i suoi studi a Lovanio. Quattro anni più tardi, il 25 settembre del 1508, il giovane Filippo moriva a Toledo, ma Jean le Sauvage ed Erasmo mantennero il loro legame con la casa borgognona. Nel 1515 il nipote di Massimiliano, Carlo, divenne il governatore dei Paesi Bassi, e Sauvage si inserì immediatamente nella corte del giovane arciduca della casa d'Austria. Fu allora che volse nuovamente lo sguardo verso il grande umanista, celebre in tutta Europa. Al ritorno dall'Inghilterra Erasmo si diresse a Gand, città dove risiedeva la corte. Della circostanza approfittò il gran cancelliere, che offrì a Erasmo la carica di consigliere del giovane Carlo – che allora aveva quindici anni – con una pingue pensione di 200 fiorini. Erasmo accettò l'incarico. Come frutto della sua attività di consigliere particolare nella corte carolina un anno dopo, nel 1516, apparve l'*Institutio principis christiani*, che egli, seguendo la tradizione medievale degli *specula principum*, dedicò al futuro Carlo V.

Nella primavera del 1516 la corte del futuro imperatore iniziò il trasferimento in Spagna. Dopo la morte di Ferdinando il Cattolico (23 gennaio 1516) Carlo avrebbe dovuto assumere il governo dei possedimenti spagnoli. Il viaggio si fece grazie a un prestito cui lo stesso Sauvage aveva contribuito. Erasmo, tuttavia, non sembrava entusiasta all'idea di accompagnare la corte, e Sauvage tentò con diversi stratagemmi di fare in modo che l'umanista accettasse la proposta: gli pagò in contanti i due terzi del suo salario da consigliere e gli promise che una volta che la corte si fosse stabilita nella Penisola lo avrebbe proposto per un importante sede episcopale. Ma l'ambiente cortigiano, pieno di interessi contrastanti, fece desistere Erasmo dall'intraprendere il viaggio. Caso volle poi che il cardinale Francisco Jiménez de Cisneros morisse proprio in quello stesso anno (1517). L'arcidiocesi di Toledo restava così vacante. Il prescelto per succedergli fu Guillaume de Croy, di appena diciassette anni, nipote del favorito di Carlo e rivale a corte di Sauvage, il signore di Chièvre. Sarebbe bastata l'influenza di Sauvage affinché Erasmo diventasse niente meno che l'arcivescovo di Toledo? Non se ne fece nulla, ed Erasmo si allontanò dalla corte asburgica e dalla protezione del gran cancelliere.

Il nome di Sauvage si legò allora a uno dei primi tentativi di riforma dell'Inquisizione spagnola (Pastore 2003: 125-127). Già nel 1516, prima dell'arrivo della corte in terra spagnola, Chièvres e Sauvage avrebbero accolto le suppliche e gli ottocentomila ducati offerti da alcuni *conversos* passati a servizio della nuova corte perché l'Inquisizione smettesse di perseguitarli. In Spagna si diffuse la voce che una riforma che limitasse i poteri del tribunale era ormai imminente e che lo stesso Carlo avesse scritto a Roma per avviarne il processo (Meseguer Fernández 1984: 366-367; Lea 1983-1984: I, 237). Non conosciamo i termini di questa prima tentata riforma, mai andata in porto; ma è abbastanza probabile che fosse simile a quella che Sauvage tentò di avviare due anni più tardi e 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 dei beni, che sarebbero dovute scattare solo a condanna avvenuta e non si sarebbero dovute devolvere come salario degli inquisitori (Avilés Fernández 1980: 181). Tuttavia l'intervento fermo di Cisneros, allora reggente di Castiglia e inquisitore generale, impedì che nella struttura del tribunale della fede castigliano potesse essere introdotto anche il minimo cambio (Pastore 2003: 126). Nel 1518 vennero convocate a Valladolid le *Cortes* di Castiglia che avrebbero dovuto giurare di fronte a Carlo, nuovo sovrano di Spagna. Si respirava in quel momento un clima di scontro e a innescarlo

erano fattori diversi, come la nomina di un ragazzo in sostituzione del venerabile Cisneros alla sede primaziale di Toledo, l'influenza crescente negli affari di Stato dei ministri fiamminghi di Carlo, il malessere di molti dei nobili di Castiglia di fronte alla perdita del loro potere, (sempre più invisibile nel governo del regno), l'incertezza dei grandi delle città, gelosi degli antichi privilegi che il pretendente al trono doveva ancora promettere di garantire, i preoccupanti negoziati con Francesco I di Francia che avrebbero potuto propiziare la devoluzione della Navarra alla casa francese degli Albret. Nell'insieme, nessuna di queste questioni contribuiva a rasserenare il clima in vista della convocazione delle prime *Cortes* alla presenza di Carlo. Ciononostante il 9 febbraio di quell'anno ebbero inizio le sessioni nella città di Valladolid. Su proposta dello stesso Carlo il gran cancelliere vi avrebbe rivestito la carica di presidente, ma la crescente pressione dei procuratori delle città, che all'inizio si rifiutarono perfino di riunirsi, costrinse il futuro imperatore a sostituire Sauvage con Pedro Ruiz de la Mota, vescovo di Badajoz (1516-1520), che personificava meglio di quel cancelliere straniero gli interessi comuni delle città castigliane lì rappresentate. Dopo aver ricevuto le petizioni dei procuratori ed essersi assicurato il pagamento di un servizio di 200 milioni di *maravedì* che la Castiglia avrebbe dovuto versare per la lotta contro i turchi, Carlo ricevette il giuramento come re di Castiglia. Era il 22 marzo. Immediatamente dopo Carlo e i suoi ministri partirono alla volta di Zaragoza, in quanto le *Cortes* del Regno d'Aragona avrebbero dovuto giurare di fronte al nuovo sovrano. La corte arrivò nella capitale aragonese il 9 maggio e solo undici giorni dopo ebbero inizio le sessioni. Dopo nuovi e difficili negoziati con i procuratori del Regno, le *Cortes* aragonesi giurarono fedeltà al loro nuovo sovrano. Ma questa volta i ministri di Carlo avrebbero ricevuto solo 200.000 ducati, meno della metà della somma che avevano ricevuto in Castiglia.

Un evento funesto gettò tuttavia un'ombra su questa prima visita di Carlo a Zaragoza: durante la celebrazione delle *Cortes* aragonesi, nel mese di giugno, il gran cancelliere Jean le Sauvage morì. Scomparve così uno degli ultimi testimoni della vecchia politica della casa d'Austria inaugurata da Filippo I nei territori spagnoli. Il suo successore alla cancelleria – avrebbe preso possesso della carica il 10 ottobre – fu una delle figure più importanti della vita di Carlo per ciò che concerne gli aspetti di governo: il piemontese Mercurino Arborio da Gattinara (1465-1530), che dopo la morte di Chièvre nel 1521 fu solitario protagonista della politica europea del giovane imperatore d'Asburgo. Ottenne questa carica grazie a Margherita d'Asburgo e allo stesso Chièvre e, come lui stesso confessò, grazie a 'fattori divini' che avevano propiziato la morte del gran cancelliere, responsabile della sua disgrazia passata, visto che era stato Sauvage a favorire nel 1515 l'uscita di Gattinara dalla corte borgognona. Del resto, Sauvage non si era fatto amare neppure in Spagna. Molti anni dopo, riferendosi alla sua morte, il cronista *fray* Prudencio de Sandoval, mostrando senza reticenze la sua antipatia nei confronti di colui che era stato uno degli uomini più influenti nella politica asburgica nei suoi primi anni, scrisse nella *Historia de la vida y hechos del emperador Carlos V*: «Morì qui il gran cancelliere con molte poche lacrime degli spagnoli, dai quali era sommamente aborrito. E lui desiderava più il loro oro che non le loro […] grazie».

(T. López Muñoz)

Vedi anche

Carlo V, imperatore e re di Spagna; Castiglia; Cisneros, Francisco Jiménez de; *Cortes*; Erasmismo; Erasmismo, Spagna; Erasmo da Rotterdam

Bibliografia

Avilés Fernández 1980, Bataillon 1996, Fernández Álvarez 1973, Lea 1983-1984, Meseguer Fernández 1984, Pastore 2003, Rivero Rodríguez 2000(c), Sandoval 1955-1956

Savelli, Giacomo - Nacque a Roma il 28 ottobre 1523 da Giovan Battista e Costanza Bentivoglio. Esponente di una delle più antiche famiglie del baronaggio romano, fu avviato ben presto alla carriera ecclesiastica e, a soli sedici anni, nel 1539, grazie anche alla sua appartenenza alla fazione farnesiana, fu creato cardinale diacono da Paolo III con il titolo di S. Lucia in Settisolio che mutò, nel corso della sua lunga carriera, con altri titoli fino all'ultimo di Porto. Dal 1540 al 1554 amministrò la diocesi di Nicastro; nel 1545 fu nominato vescovo di Teramo e, dieci anni più tardi, di Gubbio. Fu governatore della Marca dal 1551 al 1555. Paolo IV, nel 1557, lo chiamò a far parte della Congregazione dell'Inquisizione e nella veste di membro del Sant'Uffizio firmò le tappe del processo contro Pietro Carnesecchi sotto papa Carafa: dalla citazione del protonotario (25 ottobre 1557) alla sentenza di contumacia (24 marzo 1558) fino alla condanna (6 aprile 1559). Fu invece escluso dalla congregazione che esaminò, nell'aprile 1559, la causa del cardinale Giovanni Morone, sebbene avesse preso parte regolarmente alle precedenti sedute (*Il processo di Domenico Morando, Documenti*, in Firpo-Marcatto 1981-1995: V, 445). Il 19 gennaio 1560 fu nominato vicario di Roma da Pio IV che aveva stabilito che la carica fosse affidata a un cardinale. Fin dall'inizio mise in atto una serie di provvedimenti perfettamente in linea con i principi tridentini per ridurre gli abusi, moralizzare il clero, disciplinare il culto delle reliquie e, soprattutto, rimodellare e sostenere le funzioni pastorali dei parroci, come si desume dalla normativa da lui emanata. Da rilevare, in particolare, gli editti e bandi sugli ebrei (Archivio Storico del Vicariato di Roma, *Bandimenta, «Editta Vicarii Urbis»*, 1566-1609, cc. 1*r*-7*v*), sul comportamento e l'onestà dei chierici (cc. 125*r*-135*v*), sui benefici ecclesiastici (cc. 141*r*-143*v*, 153*r*-*v*), sulle sacre ordinazioni (c. 154*r*-155*r*), sulle contrattazioni su chiese e monasteri (c. 163*r*-*v*), sulle parrocchie (cc. 169*r*-170*v*), sulle stazioni alle chiese (c. 173*r*-*v*), sulle fabbriche nelle chiese (c.187*r* e 234*r*-235*v*), sulle confraternite (c. 197 *r*-*v*), sulla vendita di libri (c. 209*r*), sui pii legati (c. 225*r*), sull'osservanza del culto divino (cc. 229*r*-230*v*), sulle lezioni dei casi di coscienza nei monasteri (cc. 243*r*-244*r*). Una raccolta dei bandi ed editti firmati sempre da Savelli contiene provvedimenti su Agnus Dei, ebrei, feste, meretrici, osterie, chierici, chiese, fabbriche, parroci, giochi, monache, quaresima, pii legati, stazioni, libri, benefici, albergatori, vetturini, elemosine, processioni, residenza, regolari, precetto pasquale, colletta, collegiate (*Bandimenta, «Liber edictorum»*, 1566-1587, cc. 3*v*-59*v*). Gli *Atti della segreteria*, 2, *«Liber variarum»*, secc. XVI-XVII, contengono anche la lista delle parrocchie romane (cc. 39*r*-42*r*); delle confraternite, 1570 (cc. 44*r*-45*v*); un provvedimento di riforma del clero, 1566 (cc. 48*v*-53*r*); un editto sui sacri ordini, 1576 (cc. 52*v*-53*v*); una ricognizione di reliquie su mandato di Savelli, 1582-1583 (cc. 53*r*-79*v*). Gli *Atti della segreteria*, 38, *«Liber edictorum»*, 1566-1607, contengono editti del cardinale vicario Savelli da c. 13 fino a c. 96*v*.

Nel 1565 fu deputato da Pio IV a far parte della Congregazione cardinalizia incaricata della fondazione del Seminario romano. Nel 1562, quando furono portati a dieci i membri della Congregazione dell'Inquisizione, Pio V chiamò anche Savelli a farne parte: in essa si occupò principalmente della corrispondenza con vicari e inquisitori periferici. Nel 1577, alla morte del cardinale Scipione Rebiba, in quanto decano, divenne inquisitore maggiore. Partecipò, come vicario, alla Congregazione voluta da Pio V per provvedere alla riforma del clero romano e, nel 1574, fece parte della Congregazione per «ridurre le cerimonie all'uso antico e levar gl'abusi nella venuta de' principi, et di molt'altre cose», poi divenuta stabile con il nome di Congregazione del Cerimoniale. Il 26 gennaio 1560, grazie all'intervento del cardinale Alessandro Farnese, gli era stata assegnata la diocesi di Benevento che visitò solo nel 1567, quando vi tenne il Sinodo e un Concilio provinciale per provvedere all'attuazione dei decreti tridentini. Tornò a Benevento nel 1571 proprio per verificare l'incidenza e il progresso dell'opera di riforma affidata a un suo vicario. Nella sua attività

inquisitoriale fu particolarmente legato al cardinale di Santa Severina Giulio Antonio Santoro, con il quale collaborò attivamente nell'opera di controllo e di repressione di eresie, superstizioni e stregoneria, come mostrano, per esempio, le sue lettere ai vicari inquisitoriali a Napoli. Il solido rapporto con il cardinale di Santa Severina non sembrava essere gradito a Sisto V, nel 1586, contro ogni prassi, inviò memoriali di pertinenza del Sant'Uffizio direttamente a Santoro e non al decano Savelli. Come ricorda proprio il cardinale di Santa Severina, «alcuni giudicavano ch'egli [Sisto V] facesse ciò per dishunire la stretta amicitia ch'era fra il Signor Cardinale Savello e me» (Santoro, *Autobiografia*, in Cugnoni 1889-1890: 174). Morì il 5 dicembre 1587 e, ancora una volta, Sisto V dette prova del suo rancore nei confronti del farnesiano Savelli quando il «suo testamento fu dal papa, per denari, vigliaccamente e brutalmente annichilito e guasto» (Santoro, *Autobiografia*, in Cugnoni 1890: 181)

(I. Fosi)

Vedi anche

Carnesecchi, Pietro; Congregazione del Sant'Uffizio; Morone, Giovanni; Paolo IV, papa; Pio IV, papa; Pio V, papa; Rebiba, Scipione; Santoro, Giulio Antonio; Sisto V, papa

Fonti

ACDF, *S. O.*, *Decreta* (*ad annos*)

Bibliografia

Cuggiò 2004, Cugnoni 1889-1890, Firpo-Marcatto 1981-1995, Firpo-Marcatto 1998-2000, Fragnito 1997, Noto 2003, Ricci 2002, Scaramella 2002

Savi all'eresia - Il 22 aprile 1547 il Minor Consiglio della Repubblica di Venezia elesse tre patrizi perché dovessero «diligentemente inquirere contro gl'eretici» ed assistere i giudici di fede dell'Inquisizione veneziana, partecipando ai processi e facendo eseguire le sentenze. Si trattava dei 'savi' o deputati all'eresia, cui fu assegnato in pratica il compito di appoggiare e di controllare l'attività del Sant'Uffizio, allora costituito dal nunzio (o dal suo auditore) e dall'inquisitore di Venezia, mentre il patriarca di Venezia non era mai presente alle sedute. La decisione non fu dettata da un cambiamento nella politica internazionale della Repubblica in seguito alla sconfitta dei protestanti a Mühlberg da parte di Carlo V, perché la battaglia ebbe luogo due giorni dopo. L'alto organo di governo fece invece una scelta interna alla politica nazionale, consolidando una prassi già iniziata in alcuni tribunali del Sant'Uffizio nella Terraferma, come risulta da almeno cinque decisioni prese dal Consiglio dei Dieci tra il 13 febbraio 1544 e il 10 settembre 1546, che prevedevano la presenza delle autorità secolari a singoli processi. Il motivo prevalente della nomina dei tre deputati all'eresia fu dunque la volontà di sorvegliare dall'interno l'Inquisizione e di accentrarne il controllo a Venezia per tutto il Dominio. Infatti la Repubblica considerò i tre deputati una propria magistratura con pieni poteri giudiziari, e con due diverse decisioni del 17 maggio 1547 affidò loro l'applicazione delle leggi sulla circolazione e stampa di libri eretici e li incaricò di vigilare sull'attività dei tribunali inquisitoriali di Terraferma, un controllo che in parte già avveniva. Come conseguenza di queste decisioni statali il Sant'Uffizio di Venezia diventò la sede centrale dell'Inquisizione per tutto il Dominio, a prescindere dal fatto che l'auditore del nunzio e l'inquisitore avevano già giurisdizione su di esso. Lo si evince tra l'altro dallo spostamento a Venezia di un notevole numero di cause iniziate, dal 1543 al 1550, nella Terraferma. Di queste, due furono trasferite per l'appello dei condannati (Girolamo Venier 1544, Massimo di Spilimbergo 1549), le altre per gli interessi del Consiglio dei Dieci: sei furono avocate direttamente dal Consiglio (1544, 1547-1549), quattro furono mandate dai magistrati periferici ai Dieci (1546, 1548-1549), e tutti gli atti processuali del commissario apostolico Annibale Grisonio in appoggio alle accuse contro Pier Paolo Vergerio (1548-1549) furono inviati su esplicita richiesta dello stesso Consiglio.

La presenza dei deputati laici nei processi del Sant'Uffizio non sollevò alcuna opposizione da parte delle autorità ecclesiastiche, tanto che il 29 novembre 1548 il Consiglio dei Dieci estese la formula a Brescia e a Bergamo, dove i due rettori della città e due dottori laici dovevano seguire l'attività inquisitoriale. Lo stesso obbligo fu imposto ai rettori di Capodistria, Pola e Pirano per i processi condotti da Grisonio. Non pare che la nomina dei tre 'savi sopra l'eresia' influisse in modo significativo sul numero dei processi dell'Inquisizione. In seguito all'aumento delle cause e degli imputati nei tribunali di Terraferma, e alle conseguenti difficoltà di seguirli dalla capitale, il Consiglio dei Dieci il 30 ottobre 1550 decise di decentrare il controllo dell'Inquisizione nelle città principali e di imporre sistematicamente la presenza dei rettori veneziani e di due cittadini dottori in diritto. I rettori dovevano svolgere nelle sedi locali del Sant'Uffizio le stesse funzioni esercitate dai 'savi all'eresia' nel tribunale di Venezia. Questa volta il nuovo nunzio Ludovico Beccadelli valutò molto negativamente la decisione e cercò di bloccarla, facendo intervenire Roma. Il dissidio durò a lungo, ma alla fine fu composto attraverso l'opera di uno speciale delegato pontificio: il 25 settembre 1551 il Consiglio dei Dieci comunicò al nunzio e all'inviato speciale le proprie scelte in materia: presenza costante dei rettori, i dottori potevano essere chiamati dai giudici ecclesiastici e dai rettori, tutti i processi dovevano essere conclusi nelle città principali, i rettori e i giudici ecclesiastici dovevano riunirsi almeno una volta alla settimana. Il giorno seguente il Consiglio inviò ai rettori gli accordi ufficiali e aggiunse degli ordini segretissimi, per cui dovevano comunque inviare a Venezia i processi importanti e dovevano sempre chiamare i dottori laici. L'approvazione pontificia arrivò soltanto in seguito, e venne riferita in Collegio dal nunzio Beccadelli il 16 ottobre.

Le norme per l'elezione dei tre 'savi sopra l'eresia' cambiarono durante il Cinquecento: il 5 giugno 1554 si stabilì che i consiglieri ducali dovessero votare i nomi proposti dal doge con una maggioranza di quattro su sei, che gli eletti non potessero rifiutare l'incarico sotto pena di cento ducati e che il servizio durasse due anni. Il 7 giugno 1556 la nomina fu affidata al Collegio e si fissò un periodo di ineleggibilità (contumacia) corrispondente al tempo dell'incarico; l'8 aprile 1595 l'elezione passò infine al Senato e la durata del servizio venne portata a un anno. Sono state studiate le carriere dei patrizi nominati 'savi all'eresia' dal 1547 al 1605: essi erano quasi sempre di età matura (con la media di 61 anni), appartenevano alle 30-40 famiglie più potenti di Venezia, avevano ricoperto gli uffici più importanti della Repubblica (consigliere ducale, savio del Consiglio dei Pregadi, Consiglio dei Dieci e Zonta) e godevano di lunga esperienza e di grande peso politico. Erano in generale profondamente contrari all'eresia e soltanto dopo il 1595 cominciarono a essere eletti più spesso patrizi che sostenevano i diritti della Repubblica contro le richieste papali. Non è possibile conoscere in dettaglio il loro operato, dato che quasi mai i loro interventi venivano registrati nelle carte del Sant'Uffizio, eccetto alcuni processi e sentenze per possesso di libri eretici emanate da loro tra il 1548 e il 1551. Si può agevolmente supporre che diverse decisioni del Consiglio dei Dieci in materie inquisitoriali dipendessero dalle informazioni fatte pervenire dai tre deputati all'eresia, come pure dai rettori delle città di Terraferma. Nella maggior parte dei casi i 'savi all'eresia' e i rettori si comportarono presumibilmente da assistenti dei giudici ecclesiastici del Sant'Uffizio. Se e come mutarono le loro funzioni nel corso dei secoli dell'età moderna non è dato sapere. Agli inizi del Settecento, per esempio, i due 'savi all'eresia' in carica intervennero per chiarire le modalità di esecuzione di due sentenze capitali comminate dall'Inquisizione di Venezia il 26 maggio 1705, informando dettagliatamente il Collegio; dopo la decisione del Senato di concedere l'esecuzione

delle sentenze, furono i 'savi all'eresia' che stabilirono le modalità pratiche (strangolamento in carcere e annegamento fuori della laguna), messe poi in atto su loro richiesta da un capitano del Consiglio dei Dieci.

(A. Del Col)

Vedi anche

Assistenti laici; Beccadelli, Ludovico; Bergamo; Brescia; Della Casa, Giovanni; Inquisizione romana; Nunziature apostoliche; Venezia; Vergerio, Pier Paolo

Bibliografia

Del Col 1988, Del Col 1991(a), Del Col 2006, Del Col-Milani 1998, Grendler 1979, Paschini 1959

Savona - Gli interventi dell'Inquisizione documentati a Savona coprono l'arco cronologico compreso tra il 1538 e il 1676 (circa venti risalgono al Cinquecento e una mezza dozzina al Seicento). Le carte ci offrono informazioni riguardanti diversi aspetti essenziali del fenomeno inquisitoriale: dall'organizzazione del tribunale locale agli inquisiti, dalla circolazione di libri proibiti alla diffusione degli insegnamenti eterodossi, dagli errori dottrinali alle pene comminate ai rei. Si può constatare come Savona mantenesse un suo ruolo nella circolazione delle idee riformate, sebbene vi si trovi traccia più di episodi isolati che di un movimento ereticale organizzato; sembra che in genere a discostarsi dagli insegnamenti della Chiesa fossero coloro che, a causa di relazioni commerciali con i paesi protestanti, erano entrati in contatto con le idee eterodosse che vi circolavano.

Roma guardò con apprensione ai rapporti tra la Repubblica di Genova e le città riformate, quindi, fin dalle prime fasi della riorganizzazione inquisitoriale, premette per istituire un tribunale in Liguria. Nella Repubblica genovese spettava ai vescovi e agli inquisitori il compito di valutare le denunce per eresia loro pervenute ed eventualmente di avviare la fase istruttoria; in virtù di un privilegio concesso da Sisto IV, i savonesi prima erano sottoposti a un interrogatorio del vicario inquisitoriale operante a Savona e, solo nei casi più gravi, erano rinviati al giudizio dell'Inquisizione di Genova. Dopo un primo esame segreto, se si riteneva che l'accusato dovesse essere arrestato, si procedeva alla carcerazione e ai successivi interrogatori; i verbali dell'istruttoria, accuratamente redatti dai cancellieri, venivano sottoposti ai teologi e ai canonisti di Genova per riceverne un parere. Diversamente da altre sedi nelle quali questa opportunità fu in qualche caso negata, il reo poteva tutelarsi avvalendosi di un avvocato difensore; atti finali del processo erano l'abiura e l'eventuale esecuzione di una sentenza con pena.

Come in altre zone d'Italia, anche a Savona i processi per eresia documentati attestano che nella seconda metà del Cinquecento, terminata la fase più acuta della lotta antiereticale, l'Inquisizione indirizzò il suo controllo e la sua repressione su magia, superstizione, bestemmia, *sollicitatio ad turpia* e altri comportamenti di tipo morale e sociale che avrebbero potuto mettere a repentaglio la fede. Infatti, mentre i membri del «circolo protestante di Finalborgo», nel 1562, furono accusati di aver creduto e propagandato l'eresia luterana, quasi quarant'anni dopo i nobili Adorno, Pozzobonello e Gentil Ricci, al termine di uno dei processi più rilevanti per la città, furono condannati per aver pronunciato proposizioni ereticali, per non aver condiviso ciò che la Chiesa insegnava in merito ai sacramenti, per aver praticato incantesimi e conservato libri proibiti.

Certamente anche a Savona vescovi e inquisitori si contesero il compito di guidare i fedeli nell'opera di acculturazione e di moralizzazione stabilita dal Concilio di Trento. Nel 1579 divampò una controversia fra il vescovo di Savona (Cesare Ferrero) e l'inquisitore genovese (Giovanni Battista Borgo da Bologna), poiché quest'ultimo, senza interpellare l'ordinario, aveva fatto arrestare, condurre a Genova e qui interrogare, torturare e condannare alcuni cittadini savonesi; il vescovo Ferrero reagì convocando a sua volta i tre rei davanti al proprio tribunale e rivendicando il diritto a esprimere giudizi in materia di eresia. Il doge sollecitò allora il Sant'Uffizio e il papa a prendere una posizione chiara riguardo alla questione; la vicenda si concluse a favore dell'inquisitore, al quale fu concesso di celebrare i processi liguri a Genova, sia per evitargli «gravosi spostamenti» sia per garantire una maggiore serietà e segretezza ai procedimenti. Al vescovo non rimase altro che sottomettersi alle disposizioni romane, mentre la Repubblica dovette accontentarsi di esercitare il ruolo di paciere e di arginare il potere dell'Inquisizione romana, affiancando all'inquisitore due protettori laici che ne regolassero il diritto di citare, processare e condannare i propri cittadini.

(D. Piemontino)

Vedi anche

Genova; Sollecitazione in confessionale; Vescovi, Italia

Bibliografia

Botta 1965, Botta 2001, Brizzolari 1974

Savonarola, Girolamo - Girolamo Savonarola (Ferrara, 1452-Firenze, 1494), frate domenicano, nacque a Ferrara da una famiglia di origine padovana e studiò inizialmente da medico – il mestiere del celebre nonno Michele –, per poi dedicarsi alla filosofia. Già nel 1472 iniziò a comporre alcuni brevi scritti nei quali affiorava la sua tensione contro il degrado morale della Chiesa e del mondo. Anche sulla scia di queste riflessioni, nel 1475 maturò la scelta di farsi domenicano e lasciò di nascosto la casa paterna per approdare al convento bolognese di San Domenico. Nel 1482 venne inviato una prima volta a Firenze, dove trascorse due anni come lettore del convento di San Marco. Negli anni successivi predicò a San Gimignano, Ferrara, Brescia e in altre città del Nord Italia, prima di tornare, nel 1490, a San Marco, diventando priore del convento l'anno successivo. La vibrante predicazione di Savonarola non tardò ad appassionare i fiorentini, perché il domenicano aveva doti oratorie non comuni e seppe toccare il sentimento popolare sferzando il degrado politico-morale e il malgoverno cittadino e proponendo un modello di società più equo e più giusto fondato sul messaggio evangelico. Il frate promosse un progetto di riforma che ruotava attorno alla cosiddetta *renovatio Ecclesiae* e che si estendeva a tutti in base a un disegno di profondo rinnovamento spirituale e morale, che avrebbe dovuto riguardare sia le istituzioni, sia i singoli cittadini. Parte integrante ne era uno stile di vita particolarmente austero e morigerato, che frate Girolamo intendeva imporre a sé stesso, al clero – di cui non smetteva di denunciare la corruzione e gli abusi – e a tutti i fiorentini.

La svolta nel ruolo ricoperto da Savonarola a Firenze si ebbe nell'autunno del 1494, quando Carlo VIII, re di Francia, scese in Italia e il suo passaggio consentì ai fiorentini di allontanare i Medici e di introdurre la Repubblica. Nella città toscana si diffuse la convinzione che l'arrivo del re fosse stato profetizzato da frate Girolamo proprio mentre il domenicano prendeva parte alle trattative con il sovrano. Il riconoscimento profetico di Savonarola si tradusse ben presto in credito politico, col risultato che il frate ottenne una grandissima popolarità e fu il principale ispiratore del modello istituzionale che si affermò dopo l'espulsione dei Medici. Il modello rifletteva la sua concezione politica, perché introduceva un governo 'largo', favorendo le istanze popolari a danno di quelle oligarchiche promosse dagli ottimati. Nel frattempo Savonarola evolveva e radicalizzava la sua riflessione politico-profetica, esaltando il ruolo di Firenze come città eletta e 'nuova Gerusalemme', che prima delle altre avrebbe conosciuto quel percorso di tribolazione, purificazione e salvezza che doveva toccare tutta l'umanità.

© SISMEL EDIZIONI DEL GALLUZZO

Questa visione implicava anche uno scontro frontale con il papa – il simoniaco e dissoluto Alessandro VI – in base a una visione in cui Roma era considerata la città del peccato in aperta contrapposizione con Firenze.

Negli anni successivi al 1494, una molteplicità di fattori contribuì a erodere il grandissimo consenso riscosso da Savonarola. Innanzitutto la sua politica popolare non era gradita dai cosiddetti 'grandi', gli ottimati che avevano visto di buon occhio l'espulsione dei Medici ma che vennero penalizzati da alcuni provvedimenti legislativi (soprattutto fiscali), non riuscendo a ottenere il potere sperato. La loro opposizione si sommò a quella dei 'palleschi' filomedicei, che non smisero mai di tramare per l'abbattimento della Repubblica. Inoltre, i metodi autoritari e intransigenti adottati da Savonarola per imporre la purificazione religiosa e morale finirono per indispettire la maggior parte dei cittadini, che pure avevano aderito con entusiasmo all'idea di Firenze come città eletta. Nel 1497 anche la peste e la carestia ebbero un ruolo determinante nell'accrescere il malcontento popolare. La causa principale del declino di Savonarola, tuttavia, fu sicuramente lo scontro con Alessandro VI, che già nel 1495 aveva convocato il frate a Roma per chiarimenti; il domenicano si era rifiutato di andare e il pontefice gli aveva proibito di predicare. L'attrito tra i due non era legato esclusivamente al richiamo moralizzatore di frate Girolamo, ma anche a problemi di natura squisitamente politica. Infatti Savonarola aveva fatto dell'alleanza con Carlo VIII il perno della sua politica estera, mentre Alessandro VI aveva puntato tutto sulla Lega antifrancese e non poteva accettare che Firenze non ne facesse parte.

La situazione precipitò nella primavera del 1497, quando per la prima volta a Firenze venne eletta una Signoria (l'organo del potere esecutivo) ostile a Savonarola e quando il papa scomunicò il domenicano, contribuendo a isolarlo politicamente. Il definitivo colpo di grazia alla popolarità del religioso arrivò quando questi – il 7 aprile 1498 – fu coinvolto suo malgrado in un 'esperimento del fuoco' che avrebbe dovuto comprovare attraverso un miracolo la veridicità della sua dottrina. Un domenicano seguace di frate Girolamo si era impegnato a sfidare le fiamme nella convinzione di rimanere illeso, mentre lo stesso avrebbe dovuto fare un francescano detrattore di Savonarola. La prova polarizzò l'attenzione dei cittadini, al punto che la stessa Signoria dovette intervenire per disciplinare la contesa. Quando la disputa si trascinò in un crescendo di cavilli e di impuntature senza essere portata a termine, i domenicani furono ritenuti responsabili del mancato miracolo e la credibilità del frate di Ferrara fu definitivamente compromessa.

Il giorno successivo a quello della 'prova del fuoco' gli avversari del domenicano raccolsero i frutti del risentimento antisavonaroliano maturato in quell'occasione: una grande folla assaltò il convento di San Marco con l'avallo della Signoria e fece prigionero Savonarola con due confratelli al termine di uno scontro particolarmente violento con i difensori del frate. Tra aprile e maggio il domenicano fu sottoposto a tre diversi interrogatori (tradizionalmente considerati tre 'processi' distinti); attraverso il ricorso alla tortura, al religioso fu estorta una confessione che venne immediatamente data alle stampe per sottolineare l'abiezione e la colpevolezza del frate e per scoraggiare l'eventuale culto *post mortem*. Savonarola e i suoi due confratelli vennero giudicati colpevoli di eresia e scisma e furono impiccati e arsi in piazza della Signoria il 23 maggio 1498.

Il processo di Savonarola fu un processo politico estremamente complesso e gravido di conseguenze, tanto per il suo svolgimento, quanto per la sua divulgazione e per il successivo dibattito storiografico. L'organo preposto fu una commissione esaminatrice di diciassette membri appositamente nominata dalla Signoria di Firenze, che aveva la necessità di arrivare a una sentenza di condanna e che dunque scelse molti dei più noti avversari politici del frate. Alessandro VI, che aveva esercitato fortissime pressioni sulle autorità fiorentine perché arrestassero e condannassero frate Girolamo, insistette perché il religioso venisse tradotto a Roma; tuttavia, alla fine la Signoria ebbe partita vinta e il pontefice si dovette accontentare di inviare due commissari ecclesiastici che presero parte all'ultimo dei tre interrogatori. Nel corso del processo, Savonarola fu costretto a rinnegare radicalmente tutta la sua azione religiosa e politica e tutti i princìpi che l'avevano ispirata: ammise di non essere un vero profeta, di sapere che la scomunica contro di lui era giusta e confessò che la sua critica antiromana e le sue riforme istituzionali avevano come unico scopo l'accrescimento del suo potere personale.

I due religiosi inviati dal papa ritennero frate Girolamo e i suoi due confratelli colpevoli di «essere heretici et scismatici et havere predicato cose nuove» e li consegnarono al braccio secolare; la sentenza della Signoria parlava genericamente di «nefandissimi crimini», rinviando a quanto confessato dagli imputati. In realtà le ammissioni del domenicano riguardavano soprattutto la mancanza di ispirazione profetica, l'ambizione e la sete di potere; aspetti che avevano scarsa rilevanza penale, ma che servivano a screditare Savonarola agli occhi dei seguaci. Non c'è da stupirsi dunque che il primo dei tre 'processi' fosse letto pubblicamente e stampato a breve distanza di tempo, anche se esistono ancora punti oscuri circa le strategie e le resistenze che caratterizzarono quel progetto editoriale. Lo svolgimento degli interrogatori del frate e la circolazione del testo che ne scaturì sono stati al centro di una vivace discussione storiografica durata fino ai nostri giorni, perché i savonaroliani hanno sempre sostenuto che i costituti furono falsificati e interpolati ad arte per provare la colpevolezza del domenicano. In realtà, al di là degli eventuali interventi testuali, il ricorso alla tortura – per lieve che possa essere stata – è più che sufficiente per compromettere l'autenticità sostanziale delle dichiarazioni rilasciate nella circostanza da frate Girolamo. Questo naturalmente non impedì all'abiura del frate di produrre i suoi effetti, perché molti seguaci presero per buone tutte le ammissioni del religioso, si convinsero di essere stati ingannati e in molti casi abbandonarono anche la fede nelle istanze politiche e sociali per le quali Savonarola si era battuto. Tuttavia questo atteggiamento non riguardò tutti i savonaroliani; molti di loro continuarono a credere all'innocenza del frate scomparso, a tenere viva la sua memoria e a sperare nell'attuazione dei suoi progetti di riforma.

Savonarola ha lasciato moltissime opere, quasi tutte fatte circolare all'epoca a Firenze attraverso le tempestive edizioni a stampa delle prime tipografie. Un posto di primo piano meritano le sue numerose prediche, che alternano temi religiosi, teologici, politici e sociali e offrono una panoramica completa del suo pensiero. Dei molti scritti vanno ricordati almeno quelli profetici come il *Compendio di rivelazioni* (1495) e il *De veritate prophetica* (1497), quelli politici come il *Trattato circa il reggimento e governo della città di Firenze* (1498), quelli teologici come il *Triumphus crucis* (1497) e quelli spirituali come il *De simplicitate christianae vitae* (1496).

(S. Dall'Aglio)

Vedi anche

Alessandro VI, papa; Domenicani, Italia; Firenze; Ordalia; Savonarolismo

Bibliografia

Dall'Aglio 2005, Ferrara 1952, Fragnito-Miegge 2001, Klein 1957, Prosperi 2009, Rao-Viti-Zaccaria 2001, Ridolfi 1952, Schnitzer 1924, Villari 1859-1861, Weinstein 1970

Savonarolismo - Per 'savonarolismo' si intende la venerazione del frate domenicano Girolamo Savonarola (1452-1498) e l'adesione agli aspetti centrali del suo insegnamento, e cioè l'appoggio a una profonda riforma della Chiesa e della società. Per oltre un secolo dopo l'esecuzione di frate Girolamo nel 1498, il movimento savonaroliano continuò a fiorire – specialmente nelle città

dell'Italia centrale e settentrionale, ma anche in alcuni ristretti ambienti del Sud – diffondendosi perfino nelle regioni francesi e spagnole. La relativa importanza che i seguaci di Savonarola ascrivevano agli specifici aspetti degli ideali religiosi, politici, sociali e spirituali da lui proclamati mutò nel corso degli anni e pure, in modo significativo, da un luogo all'altro. Persino a Firenze, roccaforte indiscussa del savonarolismo, i discepoli radicali e moderati del frate a volte non andavano d'accordo sull'interpretazione della sua eredità. Nel corso del Cinquecento, l'atteggiamento ecclesiastico verso il savonarolismo fu piuttosto incoerente. Chiaramente influenzato dai maggiori avvenimenti politici e dal clima religioso in rapida trasformazione dopo la nascita della Riforma protestante, esso dipese spesso in larga parte dalle tendenze pro o antisavonaroliane dei singoli papi. Alcuni pontefici erano disposti a tollerare le espressioni meno sovversive del savonarolismo; Giulio II e Clemente VIII garantirono perfino ai fedeli di frate Girolamo che avrebbero appoggiato la sua canonizzazione. In contrasto con loro, altri papi perseguitarono i seguaci di Savonarola: Leone X e Paolo IV si batterono per assicurare una completa *damnatio memoriae* del frate domenicano.

Anche se era stato accusato di eresia e di scisma, la sentenza definitiva della Signoria fiorentina pronunciata contro Savonarola nel maggio 1498 faceva riferimento solo vagamente ai «nefandissimi crimini» che il frate avrebbe presumibilmente confessato. Poiché molti fra i discepoli del frate consideravano invalida la sua confessione sotto tortura, essi ora lo veneravano non solo come santo profeta, ma anche come martire per la causa della riforma nella Chiesa. A Firenze il messaggio religioso di frate Girolamo continuava anche a essere visto come inseparabile dalla sua ideologia repubblicana. Il savonarolismo svolse un ruolo importante nell'istituzione dell'ultima repubblica fiorentina (1527-1530) e continuò a influenzare la vita pubblica della città per un altro decennio. Le idee politiche di Savonarola furono accolte con entusiasmo anche nella Repubblica di Venezia, che dopo l'esecuzione del frate divenne il maggior centro di pubblicazione delle sue opere. Fuori dalla Toscana e dal Veneto, di solito i savonaroliani non condividevano la visione politica di frate Girolamo, ma erano devoti alla sua eredità religiosa quanto i suoi discepoli fiorentini. All'inizio del Cinquecento, i simpatizzanti savonaroliani nell'Italia settentrionale curarono e pubblicarono le opere teologiche, spirituali e profetiche del domenicano, composero trattati che riecheggiavano i suoi ideali religiosi riformatori e furono attivamente impegnati nella promozione della sua *fama sanctitatis*. Furono sostenuti da signori secolari simpatizzanti, come l'ardente savonaroliano Gianfrancesco Pico, conte della Mirandola, e il duca Ercole I d'Este, che appoggiava la devozione a Savonarola nella città natale del frate, Ferrara.

L'impatto dell'insegnamento religioso di Savonarola fu particolarmente marcato nelle comunità domenicane maschili e femminili, soprattutto in Toscana, ma anche in Lazio, Umbria, Emilia, Lombardia e Abruzzo, nella *Provincia Regni* del Sud, ma anche in Castiglia. I superiori dell'Ordine, che intendevano proteggerne la posizione nella Chiesa dopo l'imbarazzante 'vicenda Savonarola', spesso contrastarono manifestazioni di savonarolismo nelle case domenicane. Nei primi decenni del Cinquecento, espulsero, incarcerarono o punirono in altri modi frati come Simone Cinozzi e Luca Bettini, che difendevano la riforma profetica di frate Girolamo nei loro scritti. Le autorità domenicane procedettero pure vigorosamente contro carismatiche terziarie come Lucia Brocadelli da Narni (1505) e suor María de Santo Domingo (1508-1511), che esprimevano in modo esplicito la loro venerazione per Savonarola. I maestri generali domenicani, da Gioacchino Torriani (1498-1500) a Sisto Fabri (1583-1589), emisero ripetuti divieti ai frati e alle religiose domenicane di discutere su profezie, martirio e miracoli di Savonarola, di celebrare le cerimonie da lui introdotte, di venerarlo come santo e addirittura di menzionare il suo stesso nome. Ma nonostante tali misure repressive, i conventi e i monasteri domenicani nel Centro Italia rimasero i più importanti *foci* del culto savonaroliano ben oltre il Cinquecento. Non soltanto le autorità domenicane, ma anche quelle politiche in Firenze erano impegnate nel continuo sforzo di porre fine all'influenza postuma di Savonarola. Già il 27 maggio del 1498 – quattro giorni dopo la morte del frate –, ai fiorentini in possesso dei suoi scritti fu ordinato sotto minaccia di scomunica di consegnarli all'agente papale Francesco Remolines. Le opere di Savonarola continuarono tuttavia a essere pubblicate a Firenze, benché senza marchi tipografici. Dopo il ritorno dei Medici in città (1512), i signori di Firenze furono particolarmente allarmati dalla profusione di predicatori profetici di stampo savonaroliano. Nel 1515 tentarono così di sopprimere le vestigia del savonarolismo fiorentino associando i seguaci di frate Girolamo ai crimini di un controverso profeta olivetano noto come monaco Teodoro. Subito dopo l'abiura pubblica di Teodoro, l'inquisitore francescano frate Gherardo ordinò, a nome del cardinale arcivescovo Giulio de' Medici, che ogni fiorentino in possesso di scritti, immagini o reliquie di Savonarola li rimettesse al vicario arcidiocesano. L'iniziativa ottenne l'appoggio entusiastico del papa mediceo, Leone X, il quale in un breve del 17 aprile 1515 lodò le autorità fiorentine per aver condannato Teodoro. Il pontefice affermava che l'insegnamento del monaco era sostanzialmente uguale a quello una volta impartito da Savonarola e dal suo seguace radicale Pietro Bernardino (giustiziato per eresia e sodomia a Mirandola nel 1502) e che tale dottrina era condannata dalla Chiesa come eretica e scismatica. Nonostante le posizioni manifestamente antisavonaroliane di Leone X, i tentativi di garantire una totale condanna di Savonarola al Sinodo diocesano fiorentino (1516-1517) e durante il Concilio Laterano V (1512-1517) fallirono entrambi. Alcune decisioni prese dal Sinodo e dal Concilio – specie quelle relative alla predicazione e alle profezie – miravano chiaramente a limitare l'attività savonaroliana. Tuttavia, tali decisioni non facevano menzione esplicita di frate Girolamo, né proibivano la pubblicazione delle sue opere. Del resto, durante i primi due decenni dopo l'esecuzione di Savonarola, i seguaci del frate furono preoccupati soprattutto di respingere le accuse circa l'autenticità delle sue profezie. Così, essi composero opere apologetiche in cui speravano di provare l'origine divina delle sue predizioni passate e appoggiavano le profetesse e le visionarie riformatrici, come Dorotea da Lanciuola, Osanna Andreasi, Colomba da Rieti e Lucia Brocadelli.

Dopo l'esplosione della Riforma protestante, l'apologetica savonaroliana affrontò il compito di confutare l'associazione da parte degli avversari tra savonarolismo e luteranesimo. Di conseguenza, essa operò una distinzione fra l'insistenza da parte del maestro per una globale riforma spirituale, morale e istituzionale della Chiesa e della società e la rivolta luterana, che considerava di natura essenzialmente dottrinale. I più importanti savonaroliani che difendevano l'ortodossia di frate Girolamo erano anche al tempo stesso impegnati nella campagna antiprotestante: Gianfrancesco Pico, Girolamo Benivieni e Ignazio Manardi composero opuscoli antiluterani, mentre gli inquisitori savonaroliani Matteo Lachi e Paolino Bernardini perseguitarono con veemenza gli eretici protestanti. I nemici dei savonaroliani, tuttavia, continuarono a lungo a mettere sullo stesso piano frate Girolamo e Lutero, indicando a ragione l'aperta ammirazione di quest'ultimo per Savonarola, ammirazione che il riformatore tedesco espresse in forma scritta all'inizio degli anni Venti del Cinquecento. Il duca Cosimo I de' Medici, che nel 1545 tentò di ottenere l'appoggio di Paolo III per il suo piano di espellere i savonaroliani domenicani da Firenze, insisteva che essi erano tutti discepoli di un eretico giustiziato, venerato da Lutero come il proprio precursore martire. Nel 1548 il polemista domenicano Ambrogio Catarino Politi associò in modo simile Savonarola agli «eresiarchi moderni» e nel *Discorso contra la dottrina, e le Profezie di Fra' Girolamo Savonarola* denunciò gli errori dottrinali di costui come protoluteranesimo.

Le opere di Savonarola furono sottoposte a censura nel 1540,

quando l'edizione lionese del 1531 di alcuni suoi trattati apparve in un *Placard* di Carlo V. Il divieto di pubblicare tali opere fu ripetuto negli Indici veneziani del 1549 e del 1554, nell'Indice milanese del 1554 e in tutti i successivi Indici romani del Cinquecento. Nel 1558 Paolo IV incluse il nome di Savonarola nella lista di autori da esaminare per una possibile condanna da parte dei cardinali dell'Inquisizione romana, a cui egli aveva dato incarico di redigere una nuova versione del suo Indice del 1557. Gigliola Fragnito ha recentemente escluso la possibilità di definire questo esame degli scritti di Savonarola quali «procedimenti inquisitoriali contro di lui» (Fragnito 1999a: 501-529), come è stato in precedenza considerato. Stando alle fonti savonaroliane, i tentativi di porre gli scritti di frate Girolamo all'Indice furono orchestrati da gesuiti e agostiniani, come parte dei loro sforzi per macchiare la reputazione dell'Ordine domenicano. Le accuse del gesuita Diego Laínez erano principalmente di natura disciplinare – sottolineando l'eccessiva critica della Chiesa romana da parte di Savonarola –, mentre l'agostiniano Fabiano Clavario cercava di provare l'eterodossia dottrinale di frate Girolamo. Gli avversari di Savonarola erano appoggiati da Paolo IV, che a un certo punto durante l'esame esclamò che l'insegnamento di frate Girolamo era tanto pestifero quanto l'eresia luterana. Tra i difensori di Savonarola c'erano invece esperti inquisitori domenicani come Paolino Bernardini e Matteo Lachi, i quali lavoravano intensamente per confutare le accuse di eresia avanzate dagli oppositori. I difensori di frate Girolamo beneficiavano della tacita complicità del cardinale domenicano Michele Ghislieri (futuro papa Pio V), che consentì loro di migliorare la linea di difesa rigettando come scarsamente fondate le accuse di eresia avanzate da Clavario.

L'esame delle opere di Savonarola, che si svolse presso la Congregazione del Sant'Uffizio e occasionalmente nel concistoro, durò dal luglio al dicembre 1558. Si concluse con una decisione che i seguaci di Savonarola accolsero come favorevole, e cioè con la messa all'Indice soltanto di alcuni dei lavori del frate − il *De veritate prophetica* e sedici sermoni −, i quali attaccavano il papato in modo particolarmente aspro. Massimo Firpo e Paolo Simoncelli hanno suggerito che la decisione dell'Inquisizione di non dichiarare Savonarola eretico abbia rappresentato una soluzione di compromesso nei confronti dei domenicani, in cambio della loro collaborazione con il Sant'Uffizio al processo per eresia contro il cardinale Giovanni Morone.

Nell'Indice tridentino del 1564 non si trova alcuna menzione del *De veritate prophetica*, mentre i sermoni di Savonarola prima condannati erano ora sospesi *donec corrigantur*. Per i cinquant'anni successivi, gli ardenti savonaroliani si batterono fermamente per ottenere l'approvazione ufficiale alla pubblicazione di un'edizione espurgata delle opere condannate del frate. Malgrado l'appoggio di devoti savanaroliani in posizioni influenti sia dentro, sia fuori della Congregazione dell'Indice (e in particolare di Paolo Pico, segretario della Congregazione negli anni 1592-1613), tali sforzi alla fine fallirono. Nell'epoca postridentina solo alcune edizioni delle opere di Savonarola che non erano mai state messe all'Indice furono pubblicate, mentre gli inquisitori locali impiegarono vari livelli di zelo censorio nel trattamento delle copie esistenti degli scritti del frate.

L'ultima campagna antisavonaroliana del Cinquecento fu iniziata da Alessandro de' Medici, arcivescovo di Firenze, nel 1583. Il prelato sollecitò il cugino granduca, Francesco I, a reprimere il savonarolismo che continuava a prosperare nelle case domenicane della Toscana. Il granduca scrisse preoccupato a Gregorio XIII e, su ordine della Congregazione del Sant'Uffizio, l'inquisitore di Firenze fu allora richiesto di dare inizio a un processo contro i frati savonaroliani di San Marco a Firenze. Resosi conto che un tale processo poteva provocare l'ostilità contro di lui da parte di tutti i domenicani della Toscana, l'arcivescovo incaricò il maestro generale domenicano Sisto Fabbri di sradicare tutte le espressioni del savonarolismo dall'Ordine. Nel 1585 dopo avere ispezionato le comunità domenicane dell'Italia centrale e settentrionale, Fabbri reiterò le proibizioni dei predecessori sulla commemorazione di Savonarola, ma le sue ingiunzioni ebbero scarso effetto.

Verso la fine del Cinquecento e all'inizio del secolo successivo i simpatizzanti savonaroliani erano preoccupati soprattutto di presentare la figura di frate Girolamo come un campione esemplare della spiritualità postridentina. Non più impegnati nel tentativo di propagare l'ideologia religiosa o politica del frate, ardenti savonaroliani come Serafino Razzi continuarono ancora gli sforzi dei predecessori per promuoverne il culto. Le speranze che Clemente VIII (1592-1605) avrebbe facilitato l'apertura di un processo di canonizzazione di Savonarola non si concretizzarono, a causa di un'ostinata opposizione da parte di influenti ecclesiastici antisavonaroliani. Peraltro, i tentativi di assicurare un riconoscimento ufficiale della santità di frate Girolamo furono rinnovati all'inizio del XX secolo e, più recentemente, in occasione del quinto centenario della morte del frate (1998).

(T. Herzig)

Vedi anche

Bernardini, Paolino; Catarino, Ambrogio; Clemente VIII, papa; Congregazione dell'Indice; Congregazione del Sant'Uffizio; Domenicani, Italia; Francescani, età moderna; Gesuiti, Italia; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Inquisizione medievale; Inquisizione romana; Morone, Giovanni; Paolo III, papa; Paolo IV, papa; Pico, Gianfrancesco; Pio V, papa; Profetismo; Protestantesimo, Italia; Razzi, Serafino; Savonarola, Girolamo; Segretario della Congregazione dell'Indice

Bibliografia

Dall'Aglio 2005, Firpo-Simoncelli 1982, Fragnito 1999(a), Fragnito-Miegge 2001, Gotor 2002, Herzig 2004, Herzig 2008, ILI, Polizzotto 1994

Scaccia, Sigismondo - Nato a Camerata, presso Tivoli, intorno al 1564, Scaccia si addottorò *in utroque Iure* alla Sapienza di Roma (1584). Trasferitosi a Malta, ebbe come primo incarico di rilievo quello di consultore del foro inquisitoriale dell'isola nel tempo in cui lasciava l'incarico di giudice delle fede Pietro Dusina (1585). Dai riferimenti alle cause e ai processi sparsi nelle sue opere a stampa non è chiaro tuttavia se abbia esercitato anche l'ufficio di commissario o di fiscale del tribunale. Quale che fosse il suo ruolo, esso gli permise di conoscere bene le disposizioni interne emanate dal Sant'Uffizio a beneficio degli uffici del tribunale, e di farne uso negli anni seguenti come autore di fortunati trattati di procedura e di diritto penale. L'esperienza melitense si concluse nel 1588. Tornato in Italia, Scaccia fu giudice civile a Frascati fino al 1591. Passato al servizio dei Colonna, amministrò diverse commende e benefici della famiglia. Governatore di Subiaco, tornò a Roma per breve tempo, e nel Seicento visse a Lucca, a Genova e a Firenze rivestendo le cariche di podestà, di uditore criminale e di giudice. Tornò a Roma ormai anziano e, dopo anni di studio e di insegnamento, morì nel 1634.

Autore di un *Tractatus de appellationibus*, di un *Tractatus de commerciis* et cambio e di un *Tractatus de re iudicata* (l'ultima fatica, 1628), Scaccia si occupò di materie inquisitoriali soprattutto nel *Tractatus de Iudicijs causarum civilium, criminalium et hereticalium*. Il testo è composto di due libri: il primo fu dato alle stampe nel 1596 e il secondo nel 1604 (l'intera opera fu ristampata diverse volte). Il trattato riveste importanza perché riporta spesso decreti del Sant'Uffizio romano altrimenti ignoti ai contemporanei di Scaccia. A permettere la circolazione a stampa di scelte e disposizioni che, sulla carta, dovevano restare segrete furono forse gli stessi cardinali inquisitori, che intesero così lanciare un segnale alle magistrature concorrenti su materie controverse come quella dei crimini di misto foro. Non è un caso che molti penalisti che

scrissero dopo Scaccia, di certo un giurista affidabile agli occhi dei cardinali, citarono il testo e spesso lo criticarono per avere osato interpretare la bolla *Coeli et terrae* di Sisto V (1586) alla stessa stregua della Congregazione pontificia. Tutti i reati di superstizione e di sortilegio, scrisse Scaccia nel 1596, in virtù del documento sistino erano ormai di esclusiva giurisdizione inquisitoriale, contro le consuetudini che sancivano il diritto dei giudici secolari e dei vescovi di occuparsi di tali delitti quando non fosse presente l'eresia («Si loquamur secundum constitutionem Sixti Quinti […] dico omnes sortilegos […] esse puniendos eorumque punitionem spectare ad inquisitorem […] quoniam in dicta constitutione non distinguitur an sortilegium sit haereticale vel non», Scaccia 1663: 29). Il testo fu il primo a ufficializzare l'interpretazione inquisitoriale del provvedimento sistino, osteggiato dai magistrati secolari italiani; ma non si limitava affatto a parlare ai giudici laici. Per i funzionari del foro vescovile e di quello inquisitoriale (ed era la prima volta che se ne faceva cenno in una pagina a stampa) Scaccia riportò il divieto di procedere all'imputazione per reati di stregoneria e di adorazione sabbatica sulla base della sola chiamata di correo da parte di un presunto complice (Scaccia 1663: 236). Il decreto dei cardinali della Congregazione («Sacri et Supremi Inquisitionis Senatus», per usare le parole di Scaccia) fu emanato pochi anni prima della pubblicazione del trattato per evitare gravi abusi che agli occhi dei prelati del Sant'Uffizio romano apparivano come il frutto della facile credenza nelle parole di donne e di uomini illusi o torturati.

(V. Lavenia)

Vedi anche

Instructio pro formandis processibus […]; Malta; Sisto V, papa; Stregoneria, Italia; Tribunali secolari

Bibliografia

De Laurentiis 1991, Lavenia 2001, Romeo 1990, Scaccia 1663

Scaglia, Deodato - Nacque a Brescia il 29 aprile 1592. La madre, Innocenza, era la sorella del cardinale Desiderio Scaglia. Come lo zio, Deodato si fece domenicano, si laureò maestro di Teologia nello Studio dell'Ordine a Bologna, e seguì la carriera di Desiderio servendo come vescovo di Melfi nel Regno di Napoli (1626-1644) e di Alessandria nello Stato di Milano, dove rimase fino alla morte (1644-1659). Antiche fonti ecclesiastiche testimoniano anche che nelle sue sedi diocesane fu un apprezzato predicatore, si impegnò per riformare i costumi e pubblicò i *decreta* dei suoi Sinodi.

Anche Deodato, come il più vecchio Scaglia, fu autore di un manuale inquisitoriale circolato in forma manoscritta che ebbe un titolo omonimo, *Prattica di procedere con forma giudiciale nelle cause appartenenti alla Santa Fede*. L'unica copia superstite, datata 10 gennaio 1637, è dedicata al cardinale inquisitore Francesco Barberini ed è conservata nella BAV, *Barb. Lat.* 4615. Contrariamente alla *Prattica* di Desiderio, che conobbe un'ampia diffusione, quella di Deodato sopravvisse in questo solo esemplare, non fu mai citata nella letteratura coeva, né elencata nelle biobibliografie dell'Ordine domenicano. L'autore ci informa di avere scritto il suo trattato in lingua volgare «imitando altri miei maggiori». Chi potevano essere gli scrittori a cui allude che lo avevano preceduto nell'esposizione in lingua italiana della dottrina inquisitoriale? A quell'epoca viene da pensare a due soli testi: il *Sacro Arsenale* di Eliseo Masini, uscito originariamente nel 1621, e la *Prattica*, inedita ma già molto diffusa, di Desiderio Scaglia. E tuttavia, curiosamente, i due autori sono fra i pochi che Deodato non elenca nella ricca bibliografia posta all'inizio della sua opera, nonostante il fatto che egli attinge abbondantemente alla dottrina dei due predecessori, talvolta riproducendone interi passi quasi alla lettera, ma senza citarli.

La *Prattica* di Deodato fa parte di un lavoro più ampio diviso in due tomi, datato 10 ottobre 1639, anch'esso dedicato al cardinale Barberini e rimasto manoscritto in poche copie: la *Theorica di procedere tanto in generale, quanto in particolare ne' casi appartenenti alla Santa Fede* (la presunta versione originale è in BAV, *Barb. Lat.* 4616; altre copie in BAV, *Borg. Lat.* 571; ASV, *Carpegna* 166, ff. 80-361; BLO, ms. Add. C. 31) e la *Seconda parte della Theorica* che, come ha constatato Agostino Borromeo in uno studio accurato sugli scritti di Deodato, consiste di 23 capitoli divisi fra due manoscritti (BAV, *Barb. Lat.* 4544; 5317). Mentre nella sua prima opera, la *Prattica*, Deodato intendeva «dimostrar il modo di procedere in generale nelle cause spettanti alla Santa Fede», la *Theorica* fu stesa «per accennar quello che si ha da tener ne' casi particolari». E Deodato si scusa in anticipo per lo stato rozzo e confuso dell'opera, «per esser stata composta nelle turbolenze più ferventi di questa chiesa», cioè quella di Melfi (BLO, ms. Add. C. 31, f. 24*r*).

Benché Deodato non sembri aver mai assunto la carica di inquisitore che spettava di regola ai membri dell'Ordine domenicano, fu due volte, e a lungo, a capo di una diocesi e così ebbe intima familiarità con la procedura inquisitoriale, tanto più che nella sede vescovile di Melfi, situata nel Viceregno di Napoli, le funzioni del Sant'Uffizio erano gestite dalle corti episcopali. Inoltre, Deodato testimonia di avere avuto accesso in varie occasioni a diverse fonti originali; per esempio, a un processo cremonese del 1603 contro un ginevrino venuto a «sedurre» una famiglia cattolica (BLO, ms. Add. C. 31, f. 29*v*) e alla corrispondenza della Congregazione del Sant'Uffizio (allude infatti a una lettera del 14 dicembre 1618 da parte del cardinale Giovanni Garzia Millini, membro della Congregazione, *ibid.*, f. 77*v*). Ma Deodato fa anche riferimento a casi di eresiarchi pertinaci che, pentiti all'ultimo momento, furono condannati alle carceri del Sant'Uffizio romano invece che al patibolo durante il regno di Paolo V (*ibid.*, f. 56*r*), facendo ricorso ad altri documenti inquisitoriali.

(J. Tedeschi)

Vedi anche

Barberini, Francesco; Manuali per inquisitori; Masini, Eliseo; Scaglia, Desiderio

Bibliografia

Borromeo 1989, Errera 2000, Gams 1873-1886, Tedeschi 1991

Scaglia, Desiderio - Fu frate domenicano, influente prelato e cardinale membro della suprema Congregazione dell'Inquisizione romana. Non esiste alcuno studio d'insieme, antico o moderno, dedicato a Scaglia, nonostante la sua grande autorità e la sua attiva partecipazione in alcuni dei più noti procedimenti inquisitoriali del Seicento. La sua vita si deve ricostruire in gran parte da accenni contenuti in antiche bio-bibliografie e in annali del suo Ordine, in storie del cardinalato, spesso discordanti fra di loro, in frammenti di processi e in una corrispondenza sparsa (cfr. Tedeschi 1991), nonché grazie ai documenti connessi con le celebrazioni cremonesi dopo la sua elezione al cardinalato. Fu battezzato a Brescia il 26 settembre 1568 con il nome di Giovanni Battista, ed era figlio di un uomo di Cremona di nome Giovanni Paolo, costretto a causa di una lite a trasferirsi lì poco prima della nascita del figlio. Il giovane Scaglia compì i suoi studi teologici nello *Studium* domenicano di Bologna, e si distinse in seguito per la sua dottrina e come predicatore nella provincia lombarda dell'Ordine. Per qualche anno funse da teologo per Ranuccio Farnese, duca di Parma. Come spettava ai frati domenicani, funse da inquisitore in vari tribunali: nell'ordine, quelli di Pavia, Cremona e Milano. Da quest'ultima sede, come era prassi spesso seguita, il 5 ottobre 1616 fu promosso da Paolo V commissario del Sant'Uffizio roma-

no, carica di carattere gestionale interna alla Congregazione che comportava, fra l'altro, il compito di redigere la corrispondenza, istruire i processi e sorvegliare la stampa. Fu creato cardinale con il titolo di San Clemente dallo stesso papa l'11 gennaio 1621, e l'evento fu la causa di grandi celebrazioni a Cremona, che gli aveva conferito la cittadinanza onoraria l'8 febbraio 1617 (spesso nelle antiche fonti si fa riferimento a Scaglia come al cardinale di Cremona o *Cremonensis*). Sempre nel 1621 fu fatto vescovo di Melfi. L'anno seguente fu trasferito alla diocesi di Como, che resse fino al 1626. Nel corso della vita fu un appassionato collezionista di belle arti (Rangoni 2008) e un cultore di poesia religiosa ispirata da Giambattista Marino. Un lungo 'idillio spirituale' di mano di Scaglia, scritto agli inizi della carriera e intitolato *Affetto estatico alle Stigmati di san Francesco* apparve nell'antologia *Sette canzoni di sette famosi autori in lode del Serafico Padre S. Francesco, e del Sacro Monte della Verna*, raccolte da fra' Silvesto da Poppi (In Fiorenza, appresso Gio. Antonio Caneo e Raffaello Grossi compagni, 1606, cc. 4*r*-11*v*; Forni 2007: 176-185).

Nella sua lunga carriera, Scaglia fu al centro di alcune delle principali cause inquisitoriali del tempo, compresi i processi contro Tommaso Campanella – fu lui a redigere le censure dell'*Atheismus triumphatus* del filosofo di Stilo, nel 1627; contro l'arcivescovo apostata di Spalato, Marc'Antonio De Dominis (che aveva processato personalmente); e contro Galileo Galilei (figura tra i firmatari delle sentenze contro entrambi, rispettivamente il 21 dicembre 1624 e il 22 giugno 1633). Partecipò anche nel processo contro il patriarca di Costantinopoli Cirillo Lucaris, accusato di simpatie calviniste (1628). Queste sono alcune delle pietre miliari di una brillante carriera che lo portò, appena due anni dopo l'elevazione alla porpora, a essere considerato papabile nel conclave in cui fu eletto Urbano VIII (1623).

Risale al periodo della sua formazione un misterioso episodio che resta da chiarire e al quale nessuno dei profili biografici giunti fino a noi fa cenno. Nella serie di lettere inviate dalla Congregazione del Sant'Uffizio agli inquisitori di Bologna, ne esiste una scritta dal cardinale inquisitore Pompeo Arrigoni, datata I settembre 1607, che sollecita il giudice locale a effettuare ricerche nell'archivio del tribunale, situato nel convento di San Domenico, per il «processo altre volte formato contro Fra Desiderio da Brescia, al presente inquisitore di Pavia e la sentenza data contro di lui», con la richiesta di inviarne presto una copia a Roma (I settembre 1607, BAB, ms. B-1863, f. 81). Al presente non possediamo elementi per chiarire l'episodio, ma possiamo ipotizzare che la colpa imputata a Scaglia fosse in qualche modo connessa a un suo giovanile scetticismo e alle sue riserve riguardo alle procedure in vigore nei casi di stregoneria e di arti magiche e nell'esercizio dell'esorcismo.

Si può congetturare una tale accusa perché in età matura Scaglia fu l'autore di un celebre manuale di procedura inquisitoriale che espresse dubbi e cautele riguardo a queste materie. Il testo si intitola *Prattica per procedere nelle cause del S. Offizio*, o, in alternativa, *Relatione copiosa di tutte le materie spettanti al tribunale del S. Officio*. L'opera, che circolò ampiamente fra i tribunali dell'Inquisizione romana, o sotto il nome di Scaglia o anonimamente, fu spesso citata e sopravvisse in numerose copie manoscritte coeve, disperse in biblioteche europee e americane, con un certo numero di esemplari recentemente venuti alla luce nell'ACDF. Dal titolo di una di queste ultime copie si apprende cosa mosse Scaglia a scrivere il suo manuale: *Pratica del S. Officio, o sia breve Istruttione per i Cardinali che di nuovo entrano nella Congregatione del S. Officio* (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, Q 2-g). L'importanza e il particolare interesse di questa fonte, per lo storico dell'Inquisizione, deriva da diverse considerazioni: si tratta di uno dei pochissimi manuali inquisitoriali in lingua volgare; solleva l'interrogativo del perché non sia stato stampato nonostante il grande prestigio di cui godeva – un prestigio attestato dalla sua ampia diffusione e dalla celebrità del suo autore; le copie che ci sono rimaste presentano notevoli discrepanze testuali; fino a tempi recenti è stato spesso confuso con un altro lavoro rimasto manoscritto, opera del nipote di Desiderio, Deodato Scaglia, e anch'esso intitolato *Prattica di procedere*, benché in questo caso il testo sia noto grazie a un solo esemplare; infine, essendo stato redatto in una data collocabile nei primi due decenni del secolo XVII, il manuale di Desiderio rappresenta uno dei primi tentativi di esporre per iscritto l'atteggiamento di moderazione in tema di stregoneria e di pratiche superstiziose che andava affermandosi negli ambienti del Sant'Uffizio romano. Si può offrire un esempio del tono del manuale riportandone un breve brano: «In questi casi, come che siano per se stessi molto difficili a penetrarne giuridicamente il nesso, per essere la radice occulta e la materia incerta, il S. Officio procede con gran circonspettione, così in credere come in processare, e pochi o nessun processo si trovano formati bene in questa materia». Quando si tratta di stregoneria, il necessario accertamento del *corpus delicti* è un nodo importante dell'opera: «E perciò si ricerca in giudicio la fede del medico, che quell'infermità non sia naturale, o almeno ne dubiti, e anco la fede d'un esperto essorcista, perché molti ve ne sono che ogn'infermità giudicano per malefitii, o per poca prattica, o per farvi sopra mercantia», e così via (cit. in Tedeschi 1991: 250).

La *Prattica* di Desiderio rimase manoscritta finché non divenne vittima di un plagio quando fu tradotta in latino, e stampata a Firenze nel 1685 con il titolo *De iudice S. Inquisitionis opusculum*, sotto il nome di Giovanni Battista Neri, e con l'inserzione di nuovo materiale nel testo. Il manuale è stato pubblicato semicriticamente solo in tempi recenti (Mirto 1986), ma in base a un solo manoscritto conservato alla BNF; una prassi inaccettabile per uno scritto di cui esistono numerose copie coeve che dimostrano rilevanti varianti testuali. Il codice di cui si è servito il curatore è uno dei molti in cui manca il nome dell'autore, Scaglia, per cui Alfonso Mirto ha trattato l'opera come fosse anonima. E si tratta forse della stessa copia manoscritta senza ovvia paternità di cui si era appropriato Neri tre secoli prima.

Noto sin dai tempi dello storico americano Henry Charles Lea, un altro famoso scritto di provenienza inquisitoriale, questo sì anonimo, e che enuncia anch'esso tesi riformatrici e moderatrici riguardo alle procedure giudiziarie contro la stregoneria (la celebre *Instructio pro formandis processibus in causis strigum, sortilegiorum et maleficiorum*), è stato attribuito a Scaglia anche sulla base delle somiglianze di alcune sue parti con i concetti espressi nella *Prattica* (Tedeschi 1991). Tuttavia recentissime ricerche suggeriscono una diversa paternità per quel noto testo, che circolò ampiamente in forma manoscritta fra le sedi inquisitoriali e i tribunali ecclesiastici europei prima della sua pubblicazione ufficiale, nel 1657. L'*Instructio*, o almeno una sua prima fondamentale stesura, viene ora attribuita al fiscale della Congregazione del Sant'Uffizio Giulio Monterenzi (morto nel 1623), e la data di composizione è stata collocata fra il 1593 e il 1604, anticipata così di vari decenni (Decker 2001). Scaglia morì nel luglio del 1639 e fu sepolto nella chiesa milanese di San Carlo al Corso, con un epitaffio fatto apporre dal nipote Deodato, vescovo di Alessandria, che si può leggere anche in Fontana 1666: 40.

(J. Tedeschi)

Vedi anche

Arrigoni, Pompeo; Campanella, Tommaso; Commissario del Sant'Uffizio, Italia; Congregazione del Sant'Uffizio; Cremona; De Dominis, Marcantonio; Galilei, Galileo; *Instructio pro formandis processibus […]*; Manuali per inquisitori; Marino, Giovan Battista; Milano; Monterenzi, Giulio; Neri, Giovanni Battista; Pavia; Scaglia, Deodato; Stregoneria, Italia

Bibliografia

Biondi 1991(a), Cardella 1792-1797, Decker 2001, Decker 2003, Fontana 1666, Forni 2007, Garuti 2003, Mayaud 1992, Mirto 1986, Moroni 1840-1861, Rangoni 2008, Tedeschi 1991, Turchini 2000

Scaligero, Giulio Cesare - Giulio Cesare Scaligero, o meglio Julius Bordonus (Castel di Riva, 1484-Agen, 1558), che, per le sue velleitarie pretese di una diretta discendenza dai signori di Verona, assunse l'altisonante nome di Julius Caesar Scaliger, si addottorò *in Artibus* a Padova nel 1519. Sarebbe stato – a suo dire – discepolo di Ludovico di Boccadiferro, di Tiberio Bacilieri, di Pietro Pomponazzi, di Agostino Nifo, da cui prese le distanze perché li considerava tutti zoppicanti verso l'averroismo («qui, ut ingenue fatear, saepius Aristotelem ad Averroim, quam hunc ad illum referebant», Scaligero 1557), e di Domenico di Fiandra. Tuttavia non si può dare gran credito alle notizie autobiografiche che egli ci fornisce, né a quelle trasmesseci dal figlio Giuseppe Giusto nei due tomi della *Scaligerana* (Coloniae, apud G. Scagen, 1667), poiché entrambi sono piú attenti a costruire un'immagine di prestigio che a tramandare la nuda verità storica. Certo è che sulla sua formazione intellettuale sorgono non poche perplessità, poiché – come giustamente rileva Myriam Billanovich – quei *magistri*, messi insieme per lo piú per la loro autorevolezza, ebbero insegnamenti significativamente distanti nel tempo e comunque mai coincidenti in un qualsivoglia breve periodo in un unico Studio universitario. D'altro canto, nel periodo in cui Scaligero si formò a Padova (1515-1519) Pomponazzi esercitava il suo insigne magistero nell'*Alma Mater Studiorum* di Bologna. Né pare avere fondatezza la notizia, fornitaci dalla *Scaligerana*, secondo cui Pomponazzi e Luca Gaurico gli impartirono lezioni private di Matematica, perché, tra gli anni 1510 e 1525, prima del suo trasferimento in Francia al seguito del vescovo Antonio della Rovere, egli versava sicuramente in disagiate condizioni economiche che non gli permettevano di far fronte alle relative spese.

Le sue sorti mutarono radicalmente ad Agen, dove un felice matrimonio lo legò alla potente famiglia dei Roques-Secondat, da cui nascerà nel Settecento il genio di Montesquieu, e lo introdusse nella chiusa e aristocratica oligarchia municipale che governava la città, consentendogli di accedere alle piú alte cariche pubbliche, dapprima come console nel 1532-1533 e poi come *jurat* negli anni 1534-1536. Negli ambienti agenesi l'originaria formazione francescana, mai del tutto sopita, lo indusse a cercare le sue simpatie e amicizie all'interno della congregazione dei *Cordeliers*, d'ispirazione agostiniana, sviluppatasi in quel Couvent des Augustins, che il suo testamento elegge come luogo di sepoltura. Ma fin dagli anni Trenta il convento si era trasformato in uno dei maggiori focolai del luteranesimo in terra francese. Questa è probabilmente la causa per cui Scaligero si vide coinvolto in un processo per eresia che ebbe inizio il 6 marzo 1538, come risulta dagli atti conservati negli archivi agenesi (Archives Départementales de Lot-et-Garonne, *Fonds de l'Evêché*, G 29). In realtà i principali imputati furono Robert de Godailh, tesoriere del Re, il cancelliere Jacques Thouard e i dottori reggenti Pierre Allard, Nicole Maurel, Jean de Lagarde e Philippe Sarrazin. Lo stesso domenicano Louis de Rochette, inquisitore del Languedoc e della Guyenne, incaricato dal re di imbastire il processo, finí per essere arrestato per sodomia, accusato di eresia e mandato al rogo dal tribunale di Toulouse il 10 settembre 1538. La medesima sorte fu riservata qualche giorno più tardi al suo vicario, Antoine Richard, che lo aveva sostituito nell'istruttoria fin dal mese di aprile. Il coinvolgimento di Scaligero risultò, invece, marginale, poiché solo quattro deposizioni su 71 lo riguardarono e tra l'altro su aspetti del tutto secondari. L'accusa di rifiutare i pomposi cerimoniali della Chiesa cattolica e di voler accedere alla comunione secondo il rito dei primi cristiani può trovare giustificazione, piú che in una presunta adesione al luteranesimo o a idee zwingliane, nella fede francescana fustigatrice del lusso e della corruzione della Chiesa romana e vagheggiante un ritorno alla semplicità e povertà del cristianesimo primitivo. Da un'altra deposizione risultò che egli era entrato in possesso di libri interdetti, forse di Erasmo, di Lutero e di Zwingli. Ma anche tali imputazioni, troppo generiche per essere determinanti, si possono più facilmente ricondurre a mere curiosità intellettuali più che a cedimenti filoluterani, tanto piú che proprio a quegli anni, 1531 e 1537, risalgono rispettivamente le due *Orationes*, che prendono a bersaglio proprio Erasmo.

Piú compromettente sul piano religioso, anche perché connessa alla questione delle indulgenze, l'accusa che gli mossero il 10 marzo un calzolaio agenese, tal Guyon Emery, e il capomastro della cattedrale, Jehan Le Loup. Questi testimoniarono che in un banchetto tenuto in casa di Pierre de Secondat Scaligero avrebbe negato l'esistenza del purgatorio. L'accusa, tuttavia, non sembra trovare conferma nei suoi scritti. In ogni caso il processo volse a suo favore, poiché tra i consiglieri, inviati dal Parlamento di Bordeaux per seguire da vicino l'*affaire* di Agen, vi era Arnoul Le Ferron, a cui il veronese era legato da vecchia amicizia e al quale tre anni prima aveva dedicato la *Nemesis* (Parisiis, apud M. Vascosanum, 1535) e nello stesso anno del processo l'*Oratio in luctu filii* (Lugduni, apud S. Gryphium, 1538). Forte di tale appoggio Scaligero scampò ogni pericolo e non solo si vide condonate tutte le accuse, ma addirittura riuscì con la sua testimonianza a discolpare il cancelliere Thouard. Sta di fatto che il processo del 1538 non scalfì in nulla la sua solida ortodossia e, se pure mise a nudo i suoi contatti e la sua dimestichezza con ambienti riformati, si trattò in ogni caso di quei contatti che nell'Agenese erano inevitabili per chiunque svolgesse una professione borghese o rivestisse cariche pubbliche di alto profilo. Tutt'al piú si può pensare che quel suo francescanesimo, di matrice agostiniana, che costituí il cemento con il gruppo dei *Cordeliers*, indusse l'umanista a schierarsi sul versante della preriforma cattolica, che anticipò e accompagnò lo svolgimento dei lavori teologici del Concilio di Trento. E appunto all'interno del nuovo clima controriformistico occorre collocare la sua personalità complessa per intenderne la spiritualità religiosa, rigidamente chiusa entro i confini della fede cattolica, nonché la sua tempra di austero moralista, che lo portò ad avversare qualsiasi forma di eresia e di ateismo e ogni traccia di modernità di cui fossero portatori un Erasmo, un Étienne Dolet, un François Rabelais o un Girolamo Cardano.

Spirito superbo e arrogante fino all'intolleranza e naturalmente polemista, Scaligero deve la sua fama ai *Poetices libri VII*, editi da Crespin a Ginevra nel 1561, e in parte al *De causis linguae latinae*, stampato da Gryphe a Lione, che rappresentano ancor oggi tappe significative della storia dell'estetica e della grammatica. Oltre alla sua produzione poetico-letteraria, che vide la luce con le *Heroes* (Lugduni, apud Gryphium, 1539), i *Poemata* (Lugduni, Beringos fratres, 1546) e le *Epistolae et orationes* (Lugduni Batavorum, Raphelengium, 1600), sono degni di menzione tra i suoi scritti filosofici il *De plantis*, pubblicato da Vascosan a Parigi nel 1556; i *Commentarii et animadversiones in sex libros de causis plantarum Theophrasti*, dati alle stampe da Rouille a Lione dieci anni più tardi; il commento al X libro della *Historia animalium* di Aristotele, anch'esso edito a Lione da Antoine de Harsy nel 1584, e il già citato anticardaninano *De subtilitate*. Benché tra il Cinque e il Seicento godessero di grandissima diffusione, tanto che agli occhi di Louis Moreri (*Grand Dictionnaire historique*, 1674) l'autore assunse il rilievo di un novello Aristotele, essi risultano oggi per lo piú privi di originalità e di scarso interesse. Piú che elaborare un organico nucleo di pensiero, Scaligero seppe costruire con grande abilità la sua fama di letterato e di filosofo, impegnandosi con un fiuto giornalistico di prim'ordine in violente invettive che lo videro scagliarsi dapprima contro Erasmo da Rotterdam, in difesa del ciceronianesimo, e poi contro Cardano, in difesa dell'aristotelismo cristianizzato. Ma Scaligero non ebbe né nell'uno, né nell'altro caso gli strumenti intellettuali per entrare con solidità di argomenti nella disputa. Il suo ciceronianesimo, almeno sul piano stilistico-formale, è solo un pretesto. Di fatto, pur mostrando una non trascurabile ricercatezza lessicale e stilistica, egli non ebbe quella eleganza e raffinatezza del modello tulliano del *bene dicendi peritus*. Anzi, spesso il suo stile si rivela pesante, oscuro, frammentario e tortuoso, sicché si ha l'impressione che l'influenza dell'oratore latino, difeso fino a farne un esempio di

virtù precristiana, si eserciti su di lui piú sul piano etico dell'idea del *vir bonus*, integro e intransigente, che non su quello del formalismo stilistico. Non diversamente accade nella polemica contro Cardano. Non solo Scaligero non ebbe le competenze matematiche per entrare nel vivo delle complesse questioni scientifiche affrontate dal filosofo milanese, ma neppure la predisposizione a cogliere gli elementi di novità che la spregiudicatezza intellettuale di Cardano introduceva nel compatto orizzonte dell'aristotelismo tradizionale, aprendo nuovi percorsi al sapere scientifico. Sicché la sua reazione appare conservatrice, ancorata a un aristotelismo concordistico, con forti propensioni a un eclettismo, se non a un sincretismo ingenuo, in cui si intrecciano componenti platoniche e neoplatoniche, agostiniane ed ermetiche, averroistiche e arabe, cabalistiche e cusaniane, tomistiche e scotiane, tutte piegate alle istanze di una difesa ad oltranza di un'ortodossia dal tono marcatamente controriformistico.

(F.P. Raimondi)

Vedi anche

Aristotelismo; Averroismo; Cardano, Girolamo; Pomponazzi, Pietro

Bibliografia

Billanovich 1968, Falliéres-Durengues 1913, Fiorato 1986, Hall 1950, Kouskoff 1986, Raimondi 2003(a), Scaligero 1557

Scanaroli, Giovanni Battista - Nella sua lunga carriera di avvocato dei poveri, il modenese Giovanni Battista Scanaroli accumulò una grande esperienza del mondo delle carceri romane, delle regole che lo governavano e delle esigenze del popolo che vi abitava. Era nato a Modena nel 1579 e, dopo un periodo trascorso nel noviziato dei gesuiti a Roma dove era entrato nel 1598, si era addottorato in legge a Macerata nel 1604. Il resto della sua vita trascorse a Roma, dove ebbe rapporti con la potente famiglia Barberini. Registrando la sua ordinazione sacerdotale avvenuta nel 1622 da parte dell'arcivescovo Ferrante Boschetti, la cronaca modenese di Giovanni Battista Spaccini lo definì «avvocato de' poveri in Roma, uomo giovane, savio e prudente» (Spaccini 1993-2008). Questa fu di fatto la sua attività fondamentale, anche dopo che nel 1630 fu nominato vescovo titolare di Tiro e Sidone. In tarda età si ritirò a vivere nel noviziato dei gesuiti dove morì il 10 settembre 1665. Dieci anni prima aveva pubblicato la sua monumentale opera sul tema della visita delle carceri, figlia – come la definì egli stesso – di un padre vecchio: la definizione ne sottolineava lo spirito religioso, come se quel libro fosse un figlio donato da Dio a chi era ormai nella tarda età.

La «sacra visita» era stata istituita da Eugenio IV nel 1435 e consisteva nella periodica ispezione che una commissione di magistrati e di chierici della Curia, variamente ridefinita nella sua composizione dai successivi pontefici, doveva compiere nelle carceri romane per ascoltare le richieste dei detenuti e prendere i necessari provvedimenti. Esisteva anche una confraternita, fondata dal gesuita Jean Tellier nel 1579 con lo scopo di dedicarsi ai carcerati, alla quale papa Gregorio XIII aveva delegato diversi aspetti della gestione ordinaria delle prigioni romane. Nell'ambito di questa confraternita si svolse anche l'opera di Scanaroli, che ne rappresenta l'interpretazione più aderente agli scopi che erano stati elaborati nell'ambiente della Compagnia di Gesù a partire da Diego Laínez e da Gaspar de Loarte: il conforto religioso e l'aiuto materiale dovevano essere finalizzati alla salvezza delle anime. Ma per essere svolti adeguatamente si doveva tenere conto della condizione dei carcerati e intervenire per aiutare i più poveri e derelitti. In questo la specifica funzione di Scanaroli come avvocato dei poveri ebbe una grande importanza, come si deduce dalle numerosissime osservazioni raccolte nella sua opera a stampa. Non è chiaro se nell'ambito dell'opera svolta tra i carcerati Scanaroli abbia avuto a che fare con le carceri dell'Inquisizione. Come egli stesso ebbe occasione di spiegare, mentre in passato i prigionieri dell'Inquisizione erano detenuti nelle prigioni comuni ed erano compresi nella lista della visita, ai suoi tempi il Sant'Uffizio romano aveva ormai carceri proprie. Era qui che nelle ricorrenze del Natale e della Pasqua si svolgevano regolarmente le visite da parte della Congregazione. Scanaroli aveva ben chiara la nuova gerarchia introdotta nel funzionamento delle carceri dall'esistenza del Sant'Uffizio: perfino gli interrogatori degli arrestati per i crimini più atroci si interrompevano appena emergeva qualcosa di pertinente all'Inquisizione. Scanaroli registra anche il carattere infamante che rivestiva di per sé il semplice fatto di essere catturati («ex sola captura») per ordine del Sant'Uffizio. Il ruolo primario assunto dalla funzione della tutela dell'ortodossia aveva come conseguenza l'obbligo di trasmettere al Sant'Uffizio i carcerati per i quali emergessero sospetti e accuse in materia inquisitoriale. Ma a garantire la correttezza delle procedure Scanaroli ricorda due casi di imputati assolti: quello di un certo Protominus, un prestidigitatore, e quello di Giacomo Martino, un ragazzo modenese dotato di una memoria eccezionale e protagonista di esibizioni pubbliche che avevano attirato su di lui l'accusa di magia demoniaca. Si tratta di casi di cui forse ebbe a occuparsi professionalmente.

(A. Prosperi)

Vedi anche

Carcere; Conforto dei condannati

Bibliografia

Leguigno 1970, Paglia 1980, Scanaroli 1665, Spaccini 1993-2008, Tedeschi 1991, Tiraboschi 1781-1786

Scandella, Domenico v. *Menocchio*

Scandinavia - Prima della Riforma si ha notizia di tre inquisitori nominati per la Scandinavia: due designati dal papa e un inquisitore episcopale. Tutti e tre erano frati francescani. Le loro cariche furono assegnate nel corso del XV secolo, ma non sono pervenuti documenti sulla loro attività e nessun processo per eresia, ragione per cui non sa quasi niente su di loro. Le loro lettere di nomina sono state pubblicate parecchie volte in Norvegia, in Svezia, in Danimarca e nel Vaticano in raccolte di fonti come il *Diplomatarium norvegicum*, il *Norges Gamle Love*, lo *Svenskt Diplomatarium*, il *Diplomatarium Danicum*, gli *Acta Pontificum Danica*, e negli *Annales Ordinum Minorum* di Luke Wadding (1588-1657). Il primo dei tre inquisitori, nel 1403, fu Clemens Ragnvaldsen (Clementi Rauwaldi), del convento francescano di Viborg, in Finlandia, nominato inquisitore apostolico da Bonifacio IX. Gli fu assegnata la responsabilità sulla provincia francescana della Dacia, che comprendeva Danimarca, Svezia, Norvegia e Finlandia. Nel 1421 Martino V permise al vescovo di Slesvig di nominare Niels Johansen (Nicolaum Johannis) di Odense inquisitore per i Regni di Danimarca, Norvegia e Svezia. Infine, nel 1479 Sisto IV nominò Knut Jönsson (Kanuto Johannis) di Stoccolma inquisitore per i Regni di Danimarca, Svezia e Norvegia. Si tratta dell'unica figura di cui si conosca la data della morte, il 1496. Insieme i tre inquisitori coprono gran parte, se non la totalità, del periodo che va dal 1403 al 1496. Si osservi poi che le nomine dei tre inquisitori scandinavi sono note solo attraverso fonti papali. Come non si hanno i processi, così non si è conservato neppure alcun documento scandinavo che attesti la nomina di questi come di altri inquisitori. La scarsità delle tracce superstiti non autorizza a negare la possibilità che ci siano stati processi per eresia oggi perduti, o più inquisitori episcopali rispetto a quelli nominati esplicitamente da Martino V.

(G.W. Knutsen)

© CONSULTAZIONE RISERVATA

Vedi anche
Francescani, età medievale; Inquisizione medievale

Bibliografia
Acta Pontificum Danica 1904-1943, Bandlien-Knutsen 2008, *Diplomatarium Danicum* 1938-, *Diplomatarium Norvegicum* 1847-1992, *Norges Gamle Love* 1846-1895, *Svenskt Diplomatarium* 1829-, Wadding

Scienze della natura - Il 9 giugno 1889 fu inaugurata la statua di Giordano Bruno realizzata tra mille difficoltà da Ettore Ferrari per il Campo de' Fiori a Roma, dove il 17 febbraio 1600 il Nolano era stato arso come eretico relapso. La statua è il simbolo di una lettura del rapporto tra le scienze della natura e l'Inquisizione in chiave di totale opposizione che ha a lungo dominato la storia della scienza, soprattutto in Italia, ma non senza significative convergenze con la Francia e, attraverso la polemica confessionale, con gli Stati Uniti. Lungo il Risorgimento, infatti, il conflitto tra Chiesa e Stato fa riaffiorare elementi di critica illuministica e li trasmette al positivismo, all'interno del quale matura poi pienamente il problema critico del rapporto tra Inquisizione e scienza. Per tanti versi, quindi, la statua di Bruno rispecchia il sepolcro fiorentino di Galileo a Santa Croce (1737), tanto quanto l'*Elogio del Galileo* di Paolo Frisi (1775) precede i *Martiri del libero pensiero* di Antonino Bertolotti (1891) e, in fondo, anche l'edizione della carte del processo galileiano curata da Antonio Favaro nel 1907, e sul versante protestante, due opere importanti: *History of the Conflict Between Religion and Science* di John William Draper (1874) e *A History of the Warfare of Science with Religion in Christendom* di Andrew Dickson White (1896).

Oggi il punto di vista sulla questione del rapporto tra scienza e Inquisizione è profondamente mutato. In primo luogo la nozione stessa di scienza (che si assume qui in un'accezione generica di saperi vecchi e nuovi sulla natura), e *a fortiori* di 'scienza moderna', appare problematica a causa della rivalutazione degli elementi di continuità intellettuale tra XIV e XVII secolo, tanto nell'ispirazione religiosa dello studio della natura quanto nella persistenza di problemi e di strumenti concettuali. Di conseguenza, la visione del Sant'Uffizio quale bastione di difesa dell'autorità aristotelica, ostile a ogni innovazione filosofica, è insufficiente, e inficia anche in parte la periodizzazione consueta nei vecchi studi sull'argomento. Inoltre, la più approfondita conoscenza dell'aristotelismo di età moderna, e dunque dell'atteggiamento intellettuale degli inquisitori e dei censori dell'Indice, ha permesso di comprendere come l'esito di molti affari, specie nel Sei-Settecento, fosse determinato dalla frizione tra due sistemi di classificazione e validazione della conoscenza della realtà naturale. Ovviamente, nel corso del Settecento, e poi definitivamente nell'Ottocento, la definizione di cosa sia la scienza della natura e di come se ne verifichino le articolazioni interne e le ipotesi non fu più oggetto di conflitto o di negoziazione, ma divenne appannaggio delle istituzioni scientifiche indipendenti dalla Chiesa (sebbene ciò non implichi che la scienza moderna sia, in quanto tale, priva di motivi e di presupposti filosofici, politici, ideologici, religiosi). Di conseguenza, l'atteggiamento e la strategia romana, e l'opera delle sue Congregazioni, cambiò profondamente nel corso dei secoli XVIII e XIX. In secondo luogo si è affievolita la contrapposizione ideologica che, sin dall'origine, ha informato la storia della scienza riguardo al ruolo della censura ecclesiastica. Tuttavia, depurato dei più gravi anacronismi, il problema resta aperto e attuale, e la dimensione dottrinale che ora, grazie all'apertura degli archivi, si può precisare, non lo esaurisce. Anzi, in un certo senso, si può dire che si sono moltiplicati i punti di vista e i presupposti ideali dai quali la questione è attualmente considerata (storia della Chiesa, della teologia, della scienza, della cultura), che non convergono in un'interpretazione unanime (lo dimostra ancora oggi la discussione sull'affare Galileo). Perciò, oltre a tenere debito conto dei loro reali fini e del loro 'stile' per com'è oggi possibile ricostruirli su nuove fonti, è importante considerare le due Congregazioni (Sant'Uffizio e Indice) come istituzioni soggette a logiche complesse, che hanno una loro cronologia. La dimensione dottrinale deve essere valutata in parallelo con quella politica e sociale, inerente cioè ai modi di applicazione e di introiezione dei divieti e ai rapporti di forza tra istituzioni ecclesiastiche ed *élites* intellettuali secolari, nonché tra componenti diverse della Chiesa al centro e alla periferia. Senza dubbio, l'Inquisizione fu un'espressione e uno strumento di difesa della gerarchia religiosa e politica romana ma non coincise mai perfettamente neanche con quel papato al cui rafforzamento essa oggettivamente contribuì. L'intricato rapporto tra pontefice, Sant'Uffizio e Indice, intessuto di conflitti dalle origini fino al XX secolo, merita grande attenzione e si deve sempre tenere presente, anche nella cursoria ricostruzione che qui si offre.

Esiste una 'preistoria' della censura ecclesiastica del pensiero filosofico, che nell'età antica è indissolubilmente connessa al progressivo costituirsi della dottrina cristiana, e nel medioevo è legata all'affermazione dell'egemonia scolastica tra XIII e XIV secolo ed è svolta da una pluralità di istituzioni, la suprema delle quali era il Concilio ecumenico. Non possiamo trattarne qui, ma si deve rammentare che, nel vagliare opere e insegnamenti filosofico-scientifici, il Sant'Uffizio romano (creato nel 1542 in attesa di ma anche contro un Concilio ecumenico) e poi l'Indice agivano sulla base di vari pronunciamenti precedenti. Rilevanti furono in particolare la condanna parigina, nel 1277, di 219 tesi tratte da Aristotele, e i canoni dei Concili di Vienne e Laterano V, che definivano la dottrina sull'anima individuale spirituale e immortale. Il Concilio di Trento, poi, tracciò ulteriori confini precisando la dottrina cattolica su punti come la giustificazione e l'eucarestia; inoltre sancì la tendenza, già ampiamente affermatasi, per un'interpretazione letterale delle Scritture, il che ebbe ricadute significative su altri insegnamenti più anticamente incorporati nella dottrina cristiana, come quelli sulla creazione e sull'ordine cosmico. Sul piano più complessivamente culturale, il Tridentino ebbe pure una grande importanza nel riaffermare l'egemonia della tradizione filosofico-teologica scolastica contro quelle tendenze di varia natura espressesi nella teologia europea del primo Cinquecento. Questi pronunciamenti (sebbene necessitassero anch'essi di un'interpretazione e fossero dunque potenziale fonte di contrasti) disegnano grosso modo il campo di azione delle due Congregazioni dal punto di vista dottrinale. Ciò deve essere inteso in senso dinamico: così, il rifiuto alla cosiddetta 'doppia verità' dei filosofi fu opposto dal Laterano V all'aristotelismo radicale della scuola di Padova, e come tale usato dal Sant'Uffizio contro Cesare Cremonini, ma fu riattivato in contesti antiaristotelici nel Seicento e ancora nel Settecento, contro gli insegnamenti corpuscolaristi. Si può dire, anzi, che la bolla *Apostolicis Regimini* del 1513, che precisava pure le norme relative all'insegnamento di filosofia, costituisse l'impalcatura ideologica e giuridica della censura teologica contro il pensiero filosofico-scientifico in età moderna, sancendo definitivamente la superiorità del criterio teologico su quello filosofico e fissando il metro su cui, tra l'altro, l'Inquisizione poteva eventualmente misurare l'intenzione ereticale degli imputati. A Giordano Bruno, per esempio, furono imputati, tra gli altri, errori come la pluralità dei mondi e l'immanenza divina, ma fu l'ostinazione nel sostenere che i propri insegnamenti si potessero intendere come esclusivamente limitati alla sfera filosofica, rifiutando la priorità del criterio teologico, che lo condusse al patibolo come eretico impenitente 'negativo' (e che ne fece poi un simbolo del libero pensiero).

Sulla base dell'inerranza della Scrittura, le concezioni cosmogoniche e cosmologiche, in particolare quelle di ascendenza platonica, furono un motivo ricorrente di intervento inquisitoriale tra Cinque e Seicento. A Bernardino Telesio fu imputato di insegnare che «ens est inter terram» (ACDF, *Index*, *Protocolli*, N, cc. 82 sg.) e di sovvertire l'ordine terreno e ultraterreno capovolgendo la tradi-

zionale concezione dei «luoghi naturali»; venne così sospesa *donec corrigatur* la sua principale opera, *De natura rerum iuxta propria principia*. Anche la condanna della più importante elaborazione cinquecentesca di filosofia platonica, la *Nova de universis philosophia* di Francesco Patrizi, si può, almeno in parte, ricondurre al nodo di trascendenza divina e della creazione, in particolare a causa della sua dottrina ipostatica dell'Uno e dell'irriflessività divina.

La delicata materia della predestinazione costituì invece lo sfondo della proibizione dell'astrologia e delle arti divinatrici, considerate in contraddizione con il libero arbitrio (e con l'onnipotenza divina). Sebbene non mancassero le oscillazioni tra i Concili, la bolla *Coeli et terrae creator* di Sisto V (1586) e le travagliate edizioni dell'Indice della fine del Cinquecento, nel dubbio su quali fossero i confini tra astrologia 'naturale' e 'giudiziaria', appaiono come il sintomo della difficoltà a dissociare nettamente saperi che fino ad allora erano parte integrante della medicina e della filosofia naturale. La condanna comunque determinò numerose proibizioni di libri e molti procedimenti contro persone fino al Settecento. Strettamente connessa con l'astrologia, tanto nelle premesse filosofiche e nella pratica quanto nelle implicazioni teologiche in materia di libero arbitrio, era la 'magia naturale'. In verità, contro la magia, considerata arte demoniaca, si era già espressa severamente la bolla *Summis desiderantes affectibus* del 1484 e la stregoneria fu una delle più ricorrenti imputazioni di tutte le Inquisizioni (e, dove questa non c'era, dei tribunali secolari). Ma il più rigido atteggiamento dei censori, nonché una più cogente definizione della relazione tra cause prime e seconde che la teologia cattolica intraprese nella seconda metà del XVI secolo, portò a includere tra le opere censurabili come superstiziose anche dei trattati di farmacopea, storia naturale, alchimia che, più o meno direttamente ricollegandosi alla tradizione ermetica, postulavano l'intima unione delle parti della natura per spiegare le virtù occulte di sostanze o formule. Al tema astrologico-magico, eventualmente intrecciato con 'superstizioni' occultiste e con allusioni blasfeme nei confronti del clero, deve essere ricondotta la censura cinquecentesca di autorità medievali come Arnau da Vilanova, nonché, almeno in parte, di autori colti come Girolamo Cardano, Telesio, Giovan Battista Della Porta, Tommaso Campanella (Ernst 1991). In merito all'astrologia Ugo Baldini (2001a) suggerisce che l'Inquisizione romana contribuì alla separazione dell'aspetto descrittivo del calcolo astronomico da quello predittivo, influenzando così le partizioni disciplinari in un'epoca di profonda trasformazione delle scienze naturali. Tale differenza si stava già delineando negli studi filosofici e medici e si sarebbe poi irrigidita con l'affermazione del meccanicismo seicentesco; e tuttavia l'azione inquisitoriale contribuì alla marginalizzazione dell'astrologia perché questa, pur largamente praticata ancora nel Sei e Settecento – e Roma ne fu un centro importantissimo – perse la sua visibilità pubblica (il che non vuol dire che l'influsso astrale cessasse di essere valutato ai fini della salute e della produzione agricola, ma solo come 'condizione di possibilità'). Per quanto riguarda la magia naturale, si può forse ipotizzare un'evoluzione analoga, con la depurazione del concetto di 'virtù occulta' da implicazione cosmiche. La magia, comunque, restò al centro dell'attenzione dei censori romani per tutto il XVII secolo e così avvenne per l'alchimia, il più delle volte a causa delle teorie sul cosiddetto 'omuncolo', cioè sulla pretesa di generare il vivente in laboratorio, o sull'*elixir* per prolungare artificialmente la vita, ma in molti casi anche per gli slittamenti supposti tra le proprietà naturali e soprannaturali degli elementi. Merita poi di essere annotato incidentalmente che, nel corso dell'Ottocento, il nodo della costrizione della volontà tornò all'ordine del giorno in relazione a pratiche terapeutiche come anestesia e ipnosi, mentre per terapie considerate per lo più 'ciarlatanesche' tanto dalla medicina accademica quanto dalle autorità ecclesiastiche (come il magnetismo), il libero arbitrio rappresentava un argomento sensibile insieme all'origine naturale o sovrannaturale della possessione demoniaca. Nei pronunciamenti del 23 giugno 1840, 28 luglio 1847, 30 luglio 1856 e 31 agosto 1892, comunque, il Sant'Uffizio mostrò grande cautela nella consapevolezza che, come ebbe a dire il gesuita Giovan Battista Pianciani, «il tempo delle scoperte non è finito» (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, E 7-b).

Per tornare all'età moderna, si può rilevare che, accanto alle questioni cosmologiche e soteriologiche, ma ben più persistente nonostante le sue diverse formulazioni, il problema dell'anima razionale immortale fu la chiave di numerosissimi procedimenti. Si può asserire, anzi, che l'insegnamento sull'anima rappresentò uno dei punti di contatto più delicati tra dogma e teorie filosofico-scientifiche, e un'area di frizione fra la matrice aristotelico-scolastica del primo (attraverso la mediazione tomista) e l'evoluzione delle seconde. Anche un aristotelismo filologico (come era quello della scuola di Padova) poteva incorrere nell'eterodossia se respingeva quel millenario lavoro di interpretazione del *corpus* aristotelico che lo cristianizzava dall'interno, non semplicemente correggendone punti specifici: e insegnamento del pagano Aristotele era proprio la mortalità dell'anima, che non a caso costituì motivo polemico costante di quanti si rifacevano alla filosofia platonica sostenendone una maggiore compatibilità con il cristianesimo. Proposizioni errate ed eretiche furono perciò censite negli scritti di uno dei più importanti interpreti di Aristotele tra Cinque e Seicento, Cremonini, accusato durante un interminabile processo di avere insegnato l'eternità del cielo e la mortalità dell'anima. Nondimeno, è innegabile che la formulazione scolastica dell'anima immortale quale forma del corpo umano, e di tutte e ciascuna sua parte, fu incorporata nella dottrina cristiana (con la fondamentale tappa del Concilio di Vienne) e nell'insegnamento scolastico della filosofia aristotelica in modo così capillare da rendere assai difficile la demarcazione tra il dogma e la speculazione filosofica. Se il naturalismo rinascimentale, con le sue variegate concezioni di *spiritus* e *animus* in alternativa o in completamento all'anima, fu relativamente esente dalla censura (se si eccettua l'idea pitagorica della trasmigrazione delle anime, condannata in Bruno oppure, più tardivamente, in Franciscus Mercurius van Helmont), ciò avvenne probabilmente a causa dell'impianto dinamico e vitalistico che quelle filosofie platonizzanti condividevano con l'aristotelismo. La tensione, però, si accentuò quando, nel corso del Seicento, nuove spiegazioni fisiologiche e psicologiche iniziarono a profilarsi. Se, ai fini del nostro discorso, i seguaci di Jan Baptist van Helmont (il cui *archeus*, già condannato a Lovanio, sembrò poi ai teologi romani una «anima parziale», come si legge nella censura contro Sebastiano Bartoli, ACDF, *Index*, *Protocolli*, OO, 1668, cc. 459 sg.), si possono forse ancora collocare nel prolungamento del naturalismo rinascimentale, non è così per le nuove concezioni iatrochimiche e iatromeccaniche seicentesche. La medicina corpuscolare, per esempio, fu soggetta a ripetute censure circa la trasmissione fetale dell'anima, da Daniel Sennert (il quale, coerentemente con la sua confessione luterana, si atteneva a una dottrina traducianista, spiegata però in termini corpuscolaristi) a Matteo Corte. Di René Descartes, le cui opere furono sospese *donec corrigantur* nel 1663, e dei suoi prosecutori, invece, la negazione dell'anima sensitiva ai bruti e il rigido dualismo sembrò foriero di una visione materialistica del vivente, e non mancarono le proibizioni (Lucas Schroeck, Antone Legrand, Alessandro Pascoli).

Per alcuni versi è contigua alla dottrina sull'anima razionale, mentre per altri confina con quella teologico-morale dell'autonomia etica della ragione umana, una quarta area problematica del rapporto tra Inquisizione e scienze, ossia l'area delle teorie della conoscenza e della soggettività, delineatesi nella cultura europea in opposizione a quelle aristotelico-scolastiche a partire almeno dall'opera di Descartes. Oggi queste teorie – espresse da autori come Descartes, John Locke, David Hume, Immanuel Kant, tutti proibiti – sono comprese nell'ambito della filosofia, ma è da precisare che, in un'epoca in cui le partizioni disciplinari si stavano ridisegnando, la loro formulazione non fu disgiunta dall'evoluzione

delle conoscenze fisio-psicologiche e non può esserlo in sede storiografica se non artificialmente.

Finora, si sono privilegiati degli argomenti che, dal punto di vista dei teologi e censori romani, entravano in diretta contrapposizione con materie di fede *definite*: stabilire ciò che si allontanasse dal dogma così come era affermato nei canoni conciliari e veniva interpretato dalla maggioranza dei teologi era appunto il compito dell'Inquisizione. Deve però essere sottolineato che, nella censura ecclesiastica, le preoccupazioni di natura politica erano formalmente contemplate e che le regole dell'Indice stabilivano che si dovesse intervenire anche su opere che recassero «offesa alle pie orecchie» perché blasfeme o sacrileghe. Non mancarono quindi le opere scientifiche proscritte per motivi squisitamente confessionali, motivi che, soprattutto nella fase cinquecentesca di parossismo controriformistico, furono sufficienti per proibire autori protestanti o che solo li citassero: così, per esempio, i due principali geografi del Cinquecento, Sebastian Münster e Johannes Mercator. Nella censura di Paracelso, le cui opere furono tutte inserite nell'Indice romano (1598) tranne la *Chirurgia minor* che fu solo sospesa, confluirono le varie dimensioni finora evocate: errori di argomento astrologico e cosmologico, confusione tra anima e spirito, negazione dei miracoli, espressioni blasfeme e sacrileghe, disprezzo per le autorità classiche, derisione dei colleghi galenisti. Tra le motivazioni 'politiche', infatti, la critica ad Aristotele fu considerata per molto tempo un intollerabile turbamento della *Respublica christiana*, e valutata quantomeno come espressione di immodestia e temerarietà. L'attacco all'autorità di Aristotele entrò in gioco nei già citati casi di Telesio e di Patrizi; ancora nella prima metà del Settecento l'argomento fu usato per proibire alcune opere di scrittori sia cattolici (Leonardo Di Capua, Costantino Grimaldi), sia, più spesso, protestanti (da William Harvey, fino a Richard Mead, famoso medico inglese reo di avere negato i miracoli nel suo *Sacra medicina*, 1755). Il criterio confessionale si affievolì nel corso del Seicento, in parallelo con la definitiva affermazione della divisione confessionale in Europa, che fece sì che le Congregazioni romane si occupassero sempre meno di uomini e di libri di paesi protestanti: eppure, ancora nel 1669, il *De dignitate et augmentis scientiarum* di Francis Bacon fu proscritto più che altro per le espressioni di fedeltà anglicana e monarchica e per avere esaltato Democrito contro Aristotele.

Alla luce dei documenti oggi disponibili, è necessario precisare che in casi come quelli appena ricordati non fu applicata la censura per eresia (che era necessaria a procedere contro la persona a partire da un libro o da una proposizione), e questa distinzione è utile ai fini di una più esatta storia intellettuale dell'Inquisizione romana. D'altro canto canto si deve rammentare che in entrambe le Congregazioni i consultori stilavano i propri consulti mobilitando considerazioni di diversa natura. I passi filosofici considerati erronei anche solo rispetto alla tradizione scolastica erano dunque spesso segnalati: «errata in philosophia», «absurda in philosophia» furono le espressioni impiegate in molti dossier che ci interessano, fino alla censura delle citate *Méditations* di Descartes, sospese nel 1663. Poiché l'Inquisizione romana non rendeva noti i motivi delle condanne, esse generavano effetti indiretti sul dibattito scientifico, entrando in risonanza con gli argomenti mobilitati in opposizione alle novità filosofiche. È noto, per esempio, che la sospensione delle opere di Descartes incoraggiò un ampio ventaglio di scritti violentemente critici o ecletticamente concilianti. Ma è anche vero che, fuori d'Italia, l'accettazione dei decreti del Sant'Uffizio e dell'Indice non fu mai unanime: nel valutare la condanna di Galileo, lo stesso Descartes distingueva tra magistero del pontefice e decisioni del Sant'Uffizio (i cui decreti dovevano comunque essere registrati dalle autorità francesi), e così faceva Pierre Gassendi; ma non per questo la loro risonanza fu minore.

In questa complessa vicenda, la cui cronologia dovrebbe essere precisata più finemente, il processo contro Giordano Bruno (nel corso del quale sembra fosse giudicata ereticale l'idea della pluralità di mondi, fino ad allora non qualificata), e soprattutto la sospensione di Copernico nel 1616, segnano eventi epocali. Fino ad allora, infatti, la coincidenza tra verità filosofiche e teologiche sancita dal magistero ecclesiastico si sosteneva anche sull'autorità dell'aristotelismo cristianizzato in quanto analisi scientifica della realtà fisica in perfetto accordo con le Scritture. Opere come il *De revolutionibus* potevano dunque essere considerate ipotesi matematiche capaci di salvare le apparenze, senza incidere sulla realtà fisica della natura, livello sul quale, secondo l'epistemologia classica, le matematiche non potevano intervenire. Ma le scoperte astronomiche galileiane iniziarono a intaccare tale gerarchia disciplinare, fornendo argomenti in favore della realtà fisica della nuova cosmologia. Se in un primo momento alcuni aspetti (fluidità dei cieli e corruttibilità della materia stellare) poterono essere incorporati senza annullare l'edificio concettuale antico, a partire dal 1604 la conciliazione divenne sempre più difficile. Per di più, con l'intervento di due teologi, Diego de Zuñiga e Paolo Antonio Foscarini, fu esplicitamente posto il tema dell'inerranza dell'integralità della Bibbia, la cui interpretazione letterale, ribadita a Trento e sostenuta da autorevoli teologici come Roberto Bellarmino, ad altri non sembrava più sostenibile. Perciò, il decreto del 1616, se da un lato confermava gli orientamenti esegetici già operanti nella Chiesa di Roma, dall'altro configurò un intervento immediato di magistero da parte del Sant'Uffizio nella filosofia naturale su un aspetto non definito esplicitamente e la cui rilevanza diretta sulla fede non raccoglieva unanime consenso. La condanna di Galileo del 1633 confermò e aggravò tale intervento perché, per ovviare agli equivoci causati dalla formula reticente che Paolo V aveva imposto nella sospensione di Copernico, il Sant'Uffizio rese pubbliche le qualificazioni del 1616 e fece spedire copia della sentenza a tutti i professori di Filosofia e Matematica. La condanna della mobilità della Terra costituisce perciò un evento di enorme importanza; rappresenta un momento periodizzante, come termine di una fase 'definitoria' dell'Inquisizione, in cui essa prolunga e completa il magistero espresso dai Concili e dal pontefice, raggiungendo forse l'apice del suo potere e della sua autorità. Da questo dipende la centralità dell'affare Galileo, non riconducibile solo a generici valori simbolici.

In quella stessa epoca – e Galileo ne fu un autorevole teorico – si registrava intanto anche la diffusione di ipotesi atomiste di varia matrice. Connessa alla nuova astronomia almeno in quanto sintomo e vettore di crisi per la scienza aristotelica, l'atomismo non era in contraddizione con alcun luogo scritturale se espunto dagli insegnamenti chiaramente in contrasto con i dogmi definiti (eternità del mondo, materialità dell'anima). Sollevava però difficoltà nella spiegazione scolastica della transustanziazione eucaristica, in quegli aspetti filosofici non definiti dai canoni tridentini ma comunque pressoché universalmente spiegati in termini ilemorfistici. L'argomento eucaristico fu mobilitato contro la filosofia atomista e corpuscolare sin dagli anni Venti del Seicento, ma ciò nonostante non fu mai possibile arrivare a un pronunciamento dottrinale che la definisse eretica. Questo 'silenzio' deve essere interpretato alla luce dei processi interni alla Chiesa di Roma, poiché nel corso della seconda metà del Seicento si rafforzarono in tutta la cattolicità le aspirazioni a un rinnovamento della cultura ecclesiastica attraverso la sua separazione dalla filosofia peripatetica e dalla teologia scolastica. La revisione delle linee portanti della Controriforma si riflesse sull'Inquisizione, che pure aveva nel 1616 e nel 1633 suggellato il proprio potere: i membri del Sant'Uffizio e dell'Indice non furono mai perfettamente concordi su quale fosse il confine tra teologia e filosofia su punti pure essenziali come l'eucarestia (Donato 2008). L'evoluzione dell'affare atomista è particolarmente eloquente circa le complesse articolazioni tra la dimensione dottrinale e quella disciplinare della censura ecclesiastica rispetto alla scienza. Infatti, a fronte dell'impossibilità di giungere a un pronunciamento dottrinale, nel 1673 fu comunque emessa una circolare, nella quale si ingiungeva agli inquisitori locali di non dare

l'*imprimatur* a quegli scritti che negassero che «composita substantialia non componuntur ex materia et forma sed ex corpusculis seu atomis» (ACDF, *S. O.*, *Decreta*, 1673, c. 395). Sulla scorta di quel decreto, furono avviati dei procedimenti e sancite delle proibizioni: contro la *Naturalium doctrina* di Andrea Pissini, gli *Atomi placita ad neotericae peripateticae scholae methodum redacta* di Casimiro da Tolosa, la *Philosophia Maignani* di Jean Saguens. Si tratta certo di opere che, nell'articolazione disciplinare a noi familiare, a causa del loro impianto metafisico si comprendono più agevolmente nella filosofia che non nella scienza: una distinzione che, proprio in quell'epoca, si stava delineando, con l'affermazione di una nuova filosofia naturale sperimentale e/o matematizzata, che postulava una concatenazione tra fisica e matematica diversa che nella tradizione scolastica e separava in modo sempre più netto la metafisica. Se si tiene conto di tale divaricazione, è corretto affermare che la scelta dell'Inquisizione romana di concentrarsi su una partizione disciplinare tradizionale, accentuando la centralità della metafisica rispetto a quelle che potevano essere considerate ancora come fisiche particolari o fisico-matematiche, fu una delle ragioni della portata piuttosto limitata del provvedimento del 1673 e di altri analoghi. La rigogliosa affermazione della fisica, della chimica e della medicina corpuscolarista tra Sei e Settecento costituirebbero la prova della perdita di terreno della censura ecclesiastica, condannata a una battaglia di retroguardia a causa delle vetuste categorie concettuali con le quali operava. Nondimeno, ai fini di una equilibrata valutazione del rapporto tra Inquisizione e pensiero scientifico, sarebbe improprio non ricordare la proibizione di opere 'filosofiche', certo, ma rilevanti nel loro tentativo di articolare in maniera nuova le dimensioni fisiche e metafisiche. In relazione al fondamentale snodo a cavallo tra Sei e Settecento, si deve pensare a Descartes e a Baruch Spinoza, a Legrand e Nicolas Malebranche, a Thomas Hobbes, Thomas More ed Emanuel Swedenborg (oltre un tentativo, fallito, di impedire l'edizione italiana degli *Opera* di Gassendi, ACDF, *S. O.*, *CL*, 1722). Più in generale, è lecito, almeno per quanto riguarda il Seicento e il primo Settecento e almeno per l'Italia, interrogarsi se ciò non abbia inciso sugli indirizzi complessivi della cultura scientifica, sebbene la ricerca in proposito sia in larghissima misura da rifare.

Inoltrandosi nel corso del XVIII secolo, quando la divaricazione tra filosofia e scienza della natura (in un senso più prossimo all'attuale) si accentuò, la diminuzione delle censure contro opere scientifiche da parte delle Congregazioni romane è un fatto oggettivo, e tanto più sensibile se si tiene conto dell'enorme crescita della produzione a stampa di argomenti scientifici e della moltiplicazione dei luoghi istituzionali della scienza, persino in quell'Italia sulla quale sempre di più si concentrò il controllo inquisitoriale. Per spiegare tale arretramento sono state formulate diverse ipotesi, che pongono l'accento su diversi fattori. Ugo Baldini ha insistito sui criteri ermeneutici con cui operarono gli inquisitori; si delineerebbe così una *ratio* coerente delle proibizioni settecentesche, limitate alle opere che trasgredivano i confini disciplinari ed estendevano all'ambito antropologico e spirituale tesi formulate per quello fisico-naturale, e comunque indimostrabili secondo la criteriologia scolastica ancora dominante nelle Congregazioni. Questa interpretazione non è incompatibile con un dato di cui pure occorre tenere conto, ossia il fatto che, nonostante la formazione tradizionalmente scolastica di molti membri delle due Congregazioni (specie i religiosi regolari), nessuno usò più l'autorità scientifica di Aristotele per misurare opere scientifiche moderne; in altre parole, l'evoluzione della scienza moderna spinse l'aristotelismo stesso nell'ambito della filosofia, privandolo di pertinenza scientifica se non in quegli aspetti metafisici già incorporati nel dogma. Tra i fattori 'interni', ritengo che sia da porre l'accento anche sulla sempre più spiccata vocazione canonistico-giurisprudenziale dell'Inquisizione settecentesca, che si attenne ad argomenti già definiti e criteri largamente invalsi nella prassi. Tra questi, restò l'interpretazione letterale delle Scritture *qualora essa fosse esplicitamente discussa*. Ciò fu dirimente ancora nella proibizione *Telluris theoria sacra* di Thomas Burnet nel 1737. Il nodo dell'anima immortale e spirituale, e quello della creazione e trascendenza divina rimasero comunque le principali occasioni per la proibizione di opere filosofico-scientifiche che li negassero esplicitamente (Julien Offray de Lamettrie, il barone d'Holbach, Claude-Adrien Hélvetius i casi più celebri).

Si è sostenuto che nelle condanne romane fossero privilegiate le opere destinate a un ampio pubblico invece che la letteratura specialistica. Con le dovute cautele, credo che tale fattore non debba essere minimizzato poiché si tratta di un criterio consustanziale all'istituzione censoria, che cristallizza la discriminazione sociale nell'accesso al sapere, e che tende a estendersi decisamente alle scienze (dopo significative anticipazioni quali Paracelso e Cardano) verso la fine del XVII secolo. La proibizione degli *Entretiens sur la pluralité des mondes* di Bernard de Fontenelle nel 1687, pur fondata da un punto di vista dottrinale sull'eliocentrismo, segna forse il punto d'avvio di un processo destinato a rafforzarsi nel Settecento, in parallelo con le trasformazioni socio-culturali del secolo, con gli importanti episodi del *Newtonianesimo per le dame* di Francesco Algarotti nel 1739 e dell'*Enciclopédie* nel 1759, fino all'*Astronomie pour les dames* di Joseph de Lalande (proibita pur tardivamente dapprima nella traduzione italiana del 1828) giacché «il titolo sembra affatto alieno dalle materie di religione, ma in oggi come è noto i nemici del cristianesimo si prevalgono di ogni occasione» (ACDF, *Index*, *Protocolli*, 1830-1835, c. 121). D'altra parte, la selettività degli interventi può essere ricondotta al delinearsi, nel tardo Seicento e con significative consonanze con quanto avveniva nei paesi riformati e specialmente in Inghilterra, di un progetto di nuova apologetica fondata sul sapere scientifico in opposizione ai libri «contrari alla religione, e al buon costume, scandalosi e sediziosi» (*Protocolli*, 1757-1759, c. 2), agli esiti radicali dell'Illuminismo e alla stessa secolarizzazione.

Tutti questi fermenti precipitarono in un momento decisivo come il pontificato di Benedetto XIV. La proposta avanzata allora del segretario dell'Indice per una riformulazione dell'*index espurgatorius* volta a rimettere in circolazione con semplici annotazioni marginali le opere di Copernico, Galileo, Bacon, Descartes, Malebranche, Emmanuel Maignan (in verità mai proibite, se non nella versione datane dal discepolo Saguens), Philip Kluwer, gli *Acta eruditorum* e la *Bibliothèque universelle*, nonché cronologi come Isaac Vossius e Giuseppe Scaligero, costituisce forse il documento più esplicito in tal senso (*Protocolli*, 1753-1754, cc. 367*r*-376*v*). Esso tuttavia deve essere valutato in stretta connessione con il permesso, concesso nell'Indice del 1758, di leggere versioni autorizzate della Bibbia in volgare, significativo sintomo del cedimento di quel criterio esegetico che aveva guidato l'azione dell'inquisizione per due secoli. Benché la proposta di Tommaso Agostino Ricchini non fosse accolta, nell'Indice del 1758 fu poi omesso il decreto di proibizione contro i testi copernicani (va detto tuttavia che l'omissione originò subito degli equivoci e dei procedimenti del Sant'Uffizio, uno dei tanti casi di sfasatura tra i diversi organismi di controllo; cfr. Beretta 1999a).

Questa volontà apologetica, non equivalente a una mera tattica rispetto ai mutati rapporti di forza tra Chiesa e Stati, deve essere annoverata tra i motivi ideali che condussero a un riorientamento della politica di Roma e delle Congregazioni dell'Indice e del Sant'Uffizio nei confronti delle scienze della natura. Si prospettò allora una revisione religiosa e generalmente culturale di ampio respiro, improntata a una nuova sensibilità esegetica che operò dall'interno della Chiesa per modificare la relazione tra verità della fede e verità della scienza, mentre agivano all'esterno il rafforzamento istituzionale e sociale della scienza, la laicizzazione degli apparati di riproduzione dei saperi e, su un piano più generale, la secolarizzazione della società. Tale revisione fu operante in un primo momento e con più coerenza in relazione alle discipline matematico-fisiche e astronomiche e, successivamente, in relazione a

quelle geologiche. In questi ambiti, pur nella diversità del contesto socio-istituzionale della scienza tra XVIII e XX secolo, e nonostante delle fasi di arresto (come nella svolta 'zelante' degli anni Venti dell'Ottocento sul caso di Giuseppe Settele, cfr. Beretta 1999a), si può ritenere tale revisione operante fino al Novecento. Essa si svolge in parallelo con la faticosa revisione dei criteri interpretativi della verità rivelata dalle Scritture che, dopo l'enciclica *Providentissimus Deus* sul significato salvifico e morale delle Scritture (1893), culminò nel Concilio Vaticano II. In fondo, è stato questo il processo che ha ispirato ancora la commissione voluta da Giovanni Paolo II nel 1981 per riesaminare il caso Galileo e proporlo come interprete di una moderna, alta sintesi dell'alleanza tra fede e scienza, fondata sul riconoscimento della verità scientifica ma illuminata dalla fede, visione per altro densa di fraintendimenti (Bucciantini 1995). In altre parole, a partire dalla seconda metà del Settecento, la questione del rapporto tra Inquisizione romana e (alcune) scienze della natura è stata modificata dall'evoluzione della Chiesa in materia di esegesi biblica, su terreni quali l'inerranza assoluta e la lettura profetica e 'popolare' delle Scritture. In questo processo, che è stato estremamente complesso, doloroso e irto di difficoltà (si pensi alle condanne della filologia critica durante tutto l'Ottocento fino alla crisi del modernismo), resta però da studiare proprio il ruolo del Sant'Uffizio, che svolse talvolta un'azione di freno rispetto ai fermenti di molte realtà ecclesiali. A tratti si riprodusse una sfasatura anche tra il Sant'Uffizio, l'Indice (Congregazione incline a un'apertura maggiore fino al suo scioglimento e all'annessione alla prima, nel 1917), e il papato stesso. Casi emblematici di questa sfasatura furono il *Sillabo* del 1864, e ancora, quasi un secolo dopo, la censura alla *Vita di Galileo* dello storico Pio Paschini (1946), che pure era stata commissionata da Pio XII.

Ben diversa, invece, fu l'evoluzione per le scienze della vita, dalla storia naturale alla biologia, dalla chimica organica alla medicina propriamente detta. Anche in questi campi, le radici della strategia romana debbono essere cercate nel secondo Settecento, se è vero che allora si delineò più chiaramente la posizione della Sede Apostolica in materia di embriologia da un lato, e dall'altro furono condannate quelle opere materialistiche della *philosophie* che rompevano il tacito accordo che, nella medicina precedente anche di ispirazione meccanicistica cartesiana (e non a caso di Descartes si propose una sorta di riabilitazione), aveva limitato il valore di verità dei saperi biomedici al livello fisico, escludendo invece la dimensione metafisica e, in definitiva, la vita stessa che ne rimaneva oggetto e aporia. Uno snodo decisivo in tal senso è rappresentato, tra Sette e Ottocento, dall'opera degli *idéologues* (Pierre Cabanis, Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy, ecc.), che furono tutti proibiti durante la Restaurazione. Sulla stessa linea si deve ricordare anche, nel 1834, la condanna del *Nouveau système de chimie organique* di François-Vincent Raspail, riconosciuto autore delle «più scrupolose osservazioni», «fertile e felice anche nel trarre le illazioni con una esatta analogia», ma da proibire proprio in considerazione che «quanto maggiore è la sua esattezza tanto più pericolo ne sia l'uso, poiché facilmente potranno indursi in errore i suoi leggitori, i quali, ammirando il rigore delle sue argomentazioni fisiche, e chimiche e la lunga serie delle verità da lui dimostrate con somma facilità, prenderanno per verità gli errori ch'egli insegna», cioè, in una parola, il materialismo (ACDF, *Index*, *Protocolli*, 1830-1835, c. 425). E al materialismo furono via via ricondotte le 'eterodossie' otto e novecentesche sul vivente, la sua organizzazione, evoluzione, manipolazione, che la Chiesa di Roma ha condannato nel XIX e nel XX secolo.

Una vicenda particolarmente complessa, all'incrocio di vari ambiti disciplinari, fu certo quella del darwinismo. I principali sostenitori dell'evoluzionismo darwinista italiani (ricordiamo Raffaello Caverni) furono oggetto di proibizioni e di censure, e soprattutto lo furono quei teologi che, tra la fine dell'Ottocento e la prima metà del Novecento, dichiararono, come il domenicano Dalmance Leroy, la conciliabilità con la fede delle teorie dell'evoluzione naturale (ma espunte degli aspetti più radicalmente icastici), fermi restando il monogenismo e i dogmi della creazione e del peccato originale. Nel 1950 l'enciclica *Humani generis* emanata per condannare il poligenismo, e il *monitum* espresso dal Sant'Uffizio nel 1962 contro il naturalista gesuita Pierre Teilhard de Chardin, forse il più autorevole sostenitore di una conciliazione possibile tra creazione ed evoluzione, ricordano quanto sia stato e sia ancora accidentato il terreno di incontro tra fede cattolica e scienza.

Nel caso del darwinismo, specie nelle prime formulazioni, si poneva comunque ancora il problema della verità del racconto biblico; per quanto riguarda invece la biologia e medicina strettamente intese, l'atteggiamento delle due Congregazioni e in generale della Sede Apostolica nei confronti delle teorie ottocentesche, da Rudolf Virchow, Claude Bernard e Louis Pasteur fino alle sintesi tra darwinismo e genetica mendeliana del secondo dopoguerra, è stato tenacemente ancorato a un neotomismo che, pur non unanime, è stato capace, attraverso una pluralità di istituzioni di ricerca e di insegnamento che si vennero creando tra Otto e Novecento, di una forte e duratura influenza. I passaggi furono analoghi e inversi rispetto a quelli delle scienze della terra e del cosmo, con il pontificato di Leone XIII e l'enciclica *Aeterni Patris* a fare da cerniera, fino al discorso di Giovanni Paolo II all'Accademia Pontificia delle Scienze del 22 ottobre 1996 che, lungi dal riabilitare Darwin pur accettando un evoluzionismo finalistico, provvidenziale, antiriduzionista, ha ribadito l'irriducibile complessità della vita, sottraendone in ultima istanza l'intimo significato alla scienza. In questo contesto, il ruolo dell'Inquisizione appare quello di un capillare intervento su casi specifici, che si riverberano attraverso l'apparato assistenziale sulle professioni bio-sanitarie (Betta 2006). Dall'anima alla vita: così si potrebbe forse definire lo spostamento di attenzione del Sant'Uffizio, e, parallelamente, dalla teoria alla pratica clinica e sperimentale.

Oggi, tuttavia, i formidabili sviluppi delle scienze della vita sembrano inaspettatamente superare il neotomismo in quanto articolazione gerarchica di 'fisica', metafisica e teologia con i rispettivi principi; da un lato le 'biotecnologie', suscitando profondi quesiti di ordine etico, rilanciano le aspirazioni del magistero ecclesiastico a un ruolo universale in una società secolare; dall'altro, la biologia molecolare sembra riaprire la possibilità di una coincidenza perfetta tra conoscenza scientifica e dottrina cattolica della persona, la cui irriducibile individualità sarebbe iscritta non più in un principio metafisico bensì nella realtà bio-genetica, senza la necessità di mediazioni filosofiche e teologiche tra la ricerca scientifica e il dogma e, in fondo, senza necessità di autonomia reciproca.

(M.P. Donato)

Vedi anche

Aborto; Algarotti, Francesco; Anatomia; Aristotelismo; Astrologia; Ateismo; Atomismo; Averroismo; Bacon, Francis; Benedetto XIV, papa; Bioetica; Bruno, Giordano; Campanella, Tommaso; Cardano, Girolamo; Copernicanesimo; Cremonini, Cesare; Darwin Charles R., e darwinismo; Deismo; Della Porta, Giovan Battista; Descartes, René; Enciclopedia; Fecondazione artificiale; Galilei, Galileo; Gassendi, Pierre; Hume, David; Illuminismo; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Indici dei libri proibiti, Roma; Kant, Immanuel; Locke, John; Magia naturale; Magnetismo animale; Malebranche, Nicolas; Modernismo; Paracelso; Patrizi, Francesco; Platonismo; *Sillabo degli errori*; Spinoza, Baruch; Storiografia: Inquisizione romana; Stregoneria; Telesio, Bernardino; Van Helmont, Franciscus Mercurius

Bibliografia

Baldini 2001, Baldini 2001(a), Baldini 2009, Baldini-Spruit 2009, Beretta 1999(a), Bertolotti 1891, Betta 2006, Bucciantini 1995, Donato 2008, Donato 2009, Ernst 1991, Favaro 1907, [Frisi] 1755, Pardo Tomás 1987, Romano 2008, Simoncelli 1992, Tanzella-Nitti-Strumia 2002

Scomunica - Una tesi corrente afferma che la Chiesa non avrebbe poteri penali nella giustizia 'spirituale' sui laici perché la sua unica pena sarebbe la scomunica. In realtà, nelle sue molte varianti, la scomunica conferisce sia poteri di giustizia civile e correzionale ai tribunali dei vescovi, sia di giustizia penale capitale, nei poteri di anatema del papa delegati agli inquisitori. Nel processo ecclesiastico ordinario o di foro esterno la scomunica non è una pena ma uno strumento di procedura: è la sanzione minacciata per costringere il contumace a comparire, come il bando colpisce l'indiziato di reato che la giustizia laica non è in grado di arrestare, e che citato rifiuta di presentarsi. La chiamata in giudizio avviene mediante un monitorio che riunisce tre successive citazioni (*Mt* 16, 18; 18, 15 sgg.) e minaccia, se non è obbedito, la scomunica. In tale variante essa è detta dai canonisti *ab homine*: la si può definire 'scomunica giudiziaria' per sottolineare che è promulgata da un giudice ecclesiastico, e deve essere individuale e nominativa. La scomunica *ab homine* è in realtà una citazione a comparire in giudizio, che tuttavia ha in sé confusi elementi di procedura e di pena. Per ottenere la comparizione contiene infatti una pena automatica, la sospensione dei diritti civili e giuridici: risultato riconosciuto anche dai tribunali laici, sinché nei sacramenti parrocchiali lo Stato secolare ha riconosciuto inclusi anche gli effetti civili, che oggi competono agli atti anagrafici comunali. Contro il peccatore notorio che, sottoposto al monitorio, rifiuta di emendarsi, si procede a scomunica pubblica; il nome è divulgato con 'cedola' affissa alle porte della cattedrale, o annunziato nella chiesa parrocchiale in presenza della comunità la domenica alla messa solenne. Impossibilitato a compiere *actus legitimos* – contrarre matrimonio, comparire in giudizio, fare atti e contratti – e bollato d'infamia dalla divulgazione del nome, lo scomunicato deve esserne indotto a umiliarsi e a subire il giudizio, abiurando il peccato e ricevendo la vera e propria pena: la penitenza pubblica, che può essere accompagnata da pene pecuniarie e ammende di restituzione di danni a terzi. Si riferisce soltanto a questo tipo di scomunica la distinzione di grado tra minore e maggiore: essa indica che un'inferiore ma rilevante competenza giudiziaria di foro esterno spetta anche al parroco che ha cura d'anime, che può scomunicare quei fedeli della sua comunità-parrocchia che considera 'peccatori scandalosi', notori per 'pubblica voce e fama', rifiutando di ammetterli alla comunione obbligatoria pasquale. L'origine storica e la natura della scomunica minore sono diverse e indipendenti rispetto alla maggiore. Quest'ultima è una scomunica *civile*, che sospende gli effetti del battesimo: già usata dall'*audientia episcopalis* tardoromana, si usa sia nelle cause di stato civile personale, sia nelle cause di beni e redditi ecclesiastici (cause possessorie civili), in cui non ha effetti diversi dalla citazione dei tribunali laici. La minore invece è scomunica *penale*, non sospende gli effetti civili del battesimo ma esclude dalla comunione pasquale, riguarda il campo dei reati morali ed ereticali, e risale al sistema penitenziale dei monaci altomedievali.

Esiste anche un secondo, del tutto diverso tipo di scomunica, non individuale e nominativa, ma generale o 'universale', che i canonisti chiamano *a jure* in quanto è stata inserita nel *Corpus* del diritto canonico classico: per distinguerla da quella giudiziaria la si può chiamare 'scomunica legislativa', in quanto definisce intere categorie di crimini-peccati e di peccatori, ossia costituisce il dispositivo di sanzione che definisce la legge penale. Dalle scomuniche *a jure*, contenute nelle decretali (Glossa di Giovanni d'Andrea) si può ricavare l'elenco classico dei casi riservati mediante scomunica legislativa alla giustizia del papa, e quindi dei suoi delegati, i frati inquisitori mendicanti. Anzitutto vi è la scomunica maggiore pronunciata dal papa, la cui assoluzione deve essere riservata a chi l'ha promulgata o ai suoi delegati. Altri casi riservati *de jure* al papa nel diritto canonico classico sono i peccati-delitti 'capitali' o 'mortali', a cominciare da scisma ed eresia: essi sono ripetuti, variati e accresciuti ogni anno nella solenne promulgazione, il giovedì santo, della bolla *In Coena Domini*. Per i delitti minori, come bestemmia e sortilegio, i vescovi possono essere competenti in concorrenza con il papa.

Nel XV secolo testi come la *Summa* di Antonino da Firenze o la *Summa rosella* di Battista Trovamala (Battista de Salis) non distinguono solo due, ma di tre tipi di scomunica: da quella giudiziaria (minore e maggiore), che può assolvere soltanto il giudice che l'ha pronunziata, e da quella legislativa, distinguono gli effetti dell'*anatema* o maledizione mortale, i cui effetti è facile vedere realizzati nei castighi di Dio contro le comunità e i singoli per i loro peccati, dalle guerre alle epidemie alle morti improvvise. È di questo genere il potere esercitato dal papa, che si può definire quindi 'anatema penale': è opportuno distinguerlo anche dalle scomuniche *a jure*, perché riguarda la giustizia capitale e ingloba l'idea prerazionale e magica (derivata dalle antiche maledizioni monastiche e dall'anatema biblico) che la pronuncia papale abbia il potere di controllare e dirigere il castigo divino. In termini di legittimità ordinaria e di diritto imperiale il papa, e gli inquisitori suoi delegati dell'età medievale, non disponevano del potere coercitivo o 'braccio secolare', ma dovevano chiederlo a chi ne disponeva, le autorità feudali-militari. Tuttavia nella pronunzia della scomunica come anatema capitale il papa rivendicava un potere, derivato direttamente dallo 'Spirito' di Dio e non da autorità umane, che univa giustizia penale capitale e potere militare. L'appello allo 'Spirito', fondamento della sovranità teocratica, consentì al papa e ai suoi delegati di fare ricorso alla forza senza intermediazione della sovranità secolare, in due forme, di cui almeno una sovversiva delle leggi dell'aristocrazia feudale: l'incitamento alla rivolta popolare – come dimostra la campagna di Gregorio VII contro l'alto clero simoniaco a Milano – e l'appello alla guerra santa o crociata. L'anatema capitale assume la forma di anatema 'politico' quando viene pronunciato dal papa teocratico come preliminare alla dichiarazione di guerra: e può essere diretto sia contro eretici in comunità, come gli albigesi o i valdesi di Calabria, sia contro nemici politici, come i sovrani ribelli o eretici: da Raimondo di Toulouse nel Duecento a Giovanni Visconti nel Trecento, da Enrico VIII a Elisabetta I e a Enrico IV di Francia nel Cinquecento. L'anatema 'politico' minaccia, preannunzia e legittima la guerra santa, condotta sia con armi proprie dal sovrano pontefice, sia con le armi dei suoi alleati politici, come Filippo II contro la scomunicata Elisabetta.

Il potere papale di maledizione o anatema costituì inoltre il fondamento della giustizia capitale, delegata dai papi medievali ai frati inquisitori mendicanti: un potere autofondato, insieme politico e penale-militare, che scavalcava ogni ricorso alle autorità secolari legittimamente armate, e agli stessi vescovi feudali. 'Fulminato' dal papa e dai frati contro eretici e apostati, il potere d'anatema era l'evocazione mirata del castigo di Dio contro il *pharmakós*, l'impuro da sacrificare perché non attirasse l'ira divina sulla comunità. Nell'Inquisizione delegata papale, il frate inquisitore riceveva dal sovrano teocratico la delega del potere di anatema come giustizia penale capitale; e lo includeva nell'editto di grazia, che apriva la fase di avvio precedente ai processi. Secondo il Vangelo bisogna ammonire il peccatore tre volte prima di separarsi da lui; l'editto di grazia del frate inquisitore riuniva questa triplice ammonizione nella forma di un monitorio generale di anatema capitale, che poneva agli eretici un termine perentorio a comparire, e minacciava chiunque fosse eretico o a conoscenza di eretici, e non si presentasse ad autodenunziarsi e a denunziare i complici.

La scomunica assumeva una forma profondamente antigiuridica quando si presentava nella variante dell'anatema penale considerato attivo *ipso facto*. L'esecutività *ipso facto* o *lata sententia* supponeva che l'occhio onnisciente di Dio non solo vedesse e punisse i peccatori, ma li considerasse tali, proprio così come erano definiti dalle scomuniche legislative o *a jure* promulgate dai vescovi e dal papa, dal momento stesso in cui si erano resi colpevoli del reato-peccato anatemizzato, e anche se rimaneva 'occulto'. L'anatema *ipso facto* implicava pertanto la confusione e contaminazione tra penitenza di foro esterno o giudiziario, e di foro interno o sacra-

mentale. Questo comportava una conseguenza che alterava il corso della normale confessione. Ai confessori si faceva obbligo di trattare come rei coloro che confessavano i 'casi' o i delitti canonici la cui assoluzione era riservata al papa mediante le scomuniche penali o anatemi, che si trovavano elencati da un lato nelle decretali e dall'altro, come si è visto, nelle bolle papali *In Coena Domini*: al primo posto erano sempre elencate le eresie. I peccati-reati colpiti da scomunica papale (o casi riservati papali) non potevano essere assolti dal confessore ordinario, anche se il peccato-delitto era 'occulto' e confessato sotto sigillo sacramentale. La regola è che non si può assolvere il penitente dai peccati, se prima non lo si assolve dalle censure, prima tra esse la scomunica. Nella lotta contro l'eresia avviata con la fondazione del Sant'Uffizio, anche la confessione viene quindi inclusa tra le armi per combattere l'eresia, grazie al sistema dei casi riservati mediante la scomunica papale: i confessori ordinari sono tenuti a sospendere la confessione e a inviare il penitente, a cui carico è emerso il delitto di eresia, lettura di libri proibiti, o altri casi ereticali riservati, al foro segreto dell'Inquisitore, solo giudice autorizzato ad assolverlo dalla scomunica in cui è in tal modo incorso. Per non violare il sigillo l'assoluzione è data, sempre e solo in cambio dell'abiura, in segreto ossia *in foro conscientiae*. Per questa via anche la confessione sacramentale divenne tramite, dal XVI secolo in poi, di autodenunce e delazioni, che nella forma di 'spontanee comparizioni' divennero una delle vie principali per la sconfitta dell'"eresia'.

(E. Brambilla)

Vedi anche

Abiura; Assoluzione *in foro conscientiae*; Bolle e documenti papali; Casi riservati; Confessione sacramentale; Diritto canonico; *In Coena Domini*; Spontanea comparizione (Procedura sommaria)

Bibliografia

Angelo da Chivasso 1486, Antonino da Firenze 1474, Brambilla 1997, Brambilla 2000, Eichmann 1909, Fumi 1549, Gaudemet 1980, Göbel 1976, Häring 1949, Legendre 1974, Logan 1968, Morel 1926, Pfnür 1996, Trovamala 1495, Vodola 1986, Zapp 1980, Zapp 1989

Scongiuri - Raramente nei manuali, nei decreti o nelle istruzioni destinate agli inquisitori compare il termine 'scongiuro'. Quando accade, si tratta di una citazione: l'autore del documento riporta una classificazione 'etnica', cioè una modalità culturale di comunicazione. Il termine ricorre, infatti, con estrema frequenza nei registri processuali, in cui era prevista la trascrizione della voce di chi si trovava a deporre. I contesti in cui il termine veniva enunciato lo definiscono come atto linguistico. A una specifica modalità di comunicazione verbale rimanda anche l'etimologia della parola: una forma intensificata di giuramento (*coniuratio*). La stessa interpretazione emerge da una raccolta manoscritta di decreti: i «delitti di superstizioni» compiuti dalle donne «per saper cose occulte e ritrovar cose rubbate» vengono identificati dall'atto di giurare «per li santi temerariamente e falsamente» (cit. in Fantini 2000a). Negli stessi contesti in cui si faceva riferimento a uno 'scongiuro', poteva comparire il termine 'orazione', inteso come categoria sinonimica, pur se con qualche diversa sfumatura. Pronunciare uno scongiuro consisteva in un atto d'invocazione rituale e di coercizione: l'enunciante chiamava all'esistenza e rendeva presente, nominandola, l'entità invocata, costringendola a realizzare ciò che le veniva richiesto nell'atto stesso di enunciarlo. Uno scongiuro non si poteva, quindi, ridurre al contenuto letterale di un testo scritto: si trattava di parole in contesto, la cui coerenza non era determinata dall'organizzazione semantico-grammaticale degli enunciati, ma dalla funzione pragmatica dell'atto di enunciazione. L'efficacia comunicativa di tale atto dipendeva soprattutto dal modo in cui l'esecutore rituale assumeva l'"io' e interagiva con il 'tu' del discorso, riattualizzando le espressioni formulari che lo componevano. Grazie alle sue competenze rituali l'esecutore riusciva a trasformare gli elementi testuali che la memoria e la tradizione gli fornivano in un'interazione dialogica coinvolgente ed efficace. Le parole recitate erano, dunque, parole ri-usate: espressioni formulari il cui sistema di referenza era la tradizione, in grado di autorizzarne il potere. A costruirlo contribuiva anche la forma delle parole recitate, che si distinguevano da quelle del linguaggio quotidiano: spesso non per la lingua, ma per l'accentuazione di alcuni tratti formali. L'andamento ritmico e una serie di figure foniche della ripetizione – allitterazioni, assonanze, rime, parallelismi fono-sintattici – rendevano 'stilizzato' o 'poetico' il discorso rituale, sospendendo il normale uso referenziale del linguaggio. Il ritmo era, dunque, il primo contesto delle parole recitate, in grado di aumentarne l'impatto come evento. Anche i gesti rituali fungevano da co-testo che realizzava o amplificava l'efficacia di simili atti di enunciazione.

Proprio in quanto atti linguistici, l'Inquisizione romana (così come gli altri tribunali della fede in età moderna) si occupò di scongiuri, e la loro presenza nei registri processuali dei tribunali locali s'infittì a partire dagli anni Ottanta del Cinquecento. L'intensificazione del controllo censorio era giustificata teologicamente dall'ampliamento del concetto di 'eresia'. La costituzione *Immensa Aeterni Dei* (22 gennaio 1587) di Sisto V confermò la validità giuridica del concetto di *praesumpta haeresis*, non più in contraddizione con la norma della *manifesta haeresis*, un tempo l'unica di pertinenza inquisitoriale. Nella vasta e variegata categoria delle superstizioni e dei sortilegi rientravano anche le formule di scongiuro, distinte sulla base delle finalità e delle modalità d'invocazione. La parafrasi dottrinale del termine scongiuro coincideva, infatti, con la categoria delle *invocationes ad daemones*, giustificandone la presenza all'interno dei fascicoli processuali. Tale categoria nei manuali inquisitoriali e nei trattati attinenti veniva definita attraverso un'analisi degli aspetti pragmatici dell'atto di comunicazione realizzato nella recita di uno scongiuro. Si cominciava, quindi, dal considerare la forma del verbo proferito dall'enunciante –'deprecativa' o 'imperativa' –; e lo statuto dell'entità invocata; e si terminava valutando la finalità e la modalità dell'invocazione; l'intenzione, la credulità e il livello culturale dell'enunciante. Tale analisi tendeva, però, a trasformare gli 'scongiuri' recitati al cospetto degli inquisitori in una serie di 'abusi' e di infrazioni dei dogmi istituiti dalle autorità ecclesiastiche. Più precise risultano le traduzioni latine del termine scongiuro – *coniuratio* e *adiuratio* – che lo accostano all'esorcismo. La struttura semantica e sintattica di questo genere di enunciati appare, del resto, spesso analoga a quella degli 'scongiuri' registrati e conservati negli archivi delle diverse Inquisizioni. Ma prima dei testi e degli enunciati scritti esistevano le enunciazioni rituali che li avevano prodotti e che ne giustificavano l'esistenza. Il carattere orale degli scongiuri rimane, dunque, primario, anche se le modalità della loro trasmissione potevano coinvolgere varie tipologie di *media*: dalla voce alle lettere manoscritte o stampate, su carta o su altri supporti materiali.

(M.P. Fantini)

Vedi anche

Esorcismo; Orazione; Sisto V, papa; Sortilegio; Stregoneria; Superstizione

Bibliografia

Bozoky 2003, Fantini 2000(a), Fantini 2005

Scorza, Maria Simonetta - Da un manoscritto conservato presso la Biblioteca dell'Archiginnasio di Bologna siamo a conoscenza di un processo per simulata santità tenuto a Genova alla metà del secolo XVII. Nel 1654 Maria Simonetta Scorza, di 64 anni, veniva condannata a cinque anni di carcere, alla recita della terza

parte del rosario con le litanie, e ogni venerdì dei salmi penitenziali. Il procedimento contro di lei si basava su una biografia manoscritta che ne vantava le doti mistiche, le visioni e i miracoli trovata in possesso del prete Agostino Angelini da Siena, suicidatosi impiccandosi a una corda campanaria. Oltre a quanto imputatole dalla vita manoscritta la donna, forse terziaria francescana, aveva tentato di far celebrare delle messe con formule «apocrife e superstitiose a fine solo d'affettata santità» (in Berti 1992). L'analisi delle visioni della donna mostra come fosse stata influenzata sia da quadri esposti a Genova sia dalla conoscenza delle opere di Caterina da Siena, di Caterina Mattei da Racconigi e di Battista da Crema. Già dal testo edito da Daniela Berti siamo a conoscenza del fatto che la Scorza non era sola, ma aveva dei complici. Adesso i *Decreta* dell'Inquisizione romana conservati in ACDF al 9 gennaio 1655 ci forniscono notizie sul coinvolgimento di un religioso olivetano, Andrea Guglielmo, abate del monastero di Santo Stefano a Genova. L'Inquisizione di Genova chiese infatti al Sant'Uffizio di Roma di mettersi in contatto con i suoi superiori al fine di trovare un monastero fuori dalla Repubblica nel quale collocarlo in quanto complice della Scorza. Non sappiamo in che cosa consistesse la complicità rimproveratagli. Documenti inquisitoriali genovesi ne attestano l'avvenuta incarcerazione per nove mesi, su ordine di Roma, senza che la Repubblica riuscisse a intervenire. Il fatto, pure di dominio pubblico, non deve però avere inciso sulla vita di Guglielmi, che sarebbe stato rieletto abate. Notizie ulteriori ci sono fornite dalla vita manoscritta di Maria Teresa Ronconi (1634-1667). Stando a quel testo, la Scorza sarebbe stata scoperta per un banale incidente. Un paggio, lasciato a tenere il posto del padrone che aspettava udienza da Simonetta, guardando dal buco della serratura l'aveva vista mentre spazzava la camera, mentre la donna aveva sempre sostenuto che questo lavoro lo facevano per lei i serafini, poiché non poteva alzarsi da letto, se non per andare in chiesa a comunicarsi. Dalla stessa fonte sappiamo che il prete suicida abitava in un monastero olivetano posto fuori città, a Quarto. Da quanto detto si evince che il processo contro Simonetta fu la punta emergente di un complesso reticolo di esperienze mistiche allora stroncate che coinvolse sacerdoti, abati e terziarie e che aveva forse un punto di riferimento nell'Ordine olivetano.

(P. Fontana)

Vedi anche
Battista da Crema; Finzione di santità; Genova; Ronconi, Teresa

Fonti
ASG, *Archivio Segreto*, 1401
ASG, ms. bibl. 158, Marco Gentile,*Vita della venerabile Maria Teresa Roncona*, ff. 16*v*-18*r*

Bibliografia
Berti 1992

Scotti, Bernardino - Alto esponente della Curia romana, Bernardino Scotti (ca. 1480-1568) nacque a Magliano Sabina (Rieti) da una famiglia nobile originaria di Parma. Non si sa niente sulla sua formazione, ma deve aver studiato Diritto visto che all'inizio ebbe una carriera di avvocato concistoriale. Aderì all'Ordine teatino nel 1525, poco dopo la sua fondazione da parte di Giampietro Carafa. Durante il Sacco di Roma del 1527 fu catturato e torturato prima di fuggire con Carafa a Venezia, dove i due presero residenza a San Nicolò dei Tolentini. Scotti fu abbastanza vicino a Reginald Pole da conoscere almeno qualcosa sulla scrittura del suo *Pro ecclesiasticae unitatis defensione*, che si suppone egli tenesse segreta; nel XVII secolo lo storico teatino Giuseppe Silos avrebbe usato l'associazione con Pole come un mezzo per dare lustro all'immagine di Scotti. Nel 1536, quando Carafa divenne cardinale, Scotti gli subentrò come superiore generale (*praepositus*) a Venezia, trasferendosi a Napoli nel 1543 prima di tornare a Venezia negli anni Cinquanta del Cinquecento. Negli anni 1548-1549 egli intraprese una missione come legato nell'Impero insieme ad Alvise Lippomano e Sebastiano Pighino. All'inizio del 1553 fu mediatore nell'incontro tra Pole e Carafa, durante il quale Carafa fu costretto a rinnegare ogni attenzione per Pole in quanto sospetto di eresia. Nel 1555, immediatamente dopo l'elezione di Carafa a pontefice (con il nome di Paolo IV), Scotti si trasferì a San Silvestro al Quirinale a Roma. Poco dopo divenne arcivescovo di Trani, aprendo una lunga disputa con Filippo II che Pole tentò di mediare più volte raccomandando calorosamente Scotti al re di Spagna. Scotti avrebbe ripagato questo favore con le sue lodi per il Sinodo legatizio organizzato da Pole nel 1555. Dalla lettera di Pole a Scotti del 14-18 aprile 1556 (Mayer 2002-: III, n. 1545) sembrerebbe che fossero davvero vicini. Il 20 dicembre del 1555 Paolo IV nominò Scotti cardinale, suscitando il giubilo di numerosi membri del partito degli 'spirituali', fra cui Ludovico Beccadelli, anche se Pole apparentemente fallì nel persuadere il cardinal Giovanni Morone della bontà della scelta. Scotti si rivolse a Pole chiedendo consiglio se accettare o meno la dignità. Presto divenne uno dei più importanti collaboratori del papa, pur rimanendo sempre in rapporti amichevoli con molti che non provavano alcuna simpatia per il suo signore, fra cui il cardinale Ercole Gonzaga che si affrettò a informare Scotti della sua ordinazione alla fine del 1556.

Scotti servì come uno dei giudici del processo Morone, prese da lui la ricca abbazia di Eboli e gliela restituì malvolentieri dopo la sua assoluzione nel 1560. All'inizio del 1558 avvertì Pole che aveva di nuovo problemi con l'Inquisizione. Subito dopo l'elezione di Pio IV, egli si ritirò nella sua nuova sede di Piacenza (concessagli il 9 agosto del 1559), ma poco dopo partecipò alle sessioni finali del Concilio di Trento – è spesso menzionato nella corrispondenza dei cardinali Girolamo Seripando e Guglielmo Sirleto – come pure alla riforma del Breviario e del Messale romani. Pio IV lo richiamò a Roma quale membro dell'Inquisizione, e la nomina fu rinnovata da Pio V. Riuscì a evitare l'elezione a successore di Pio IV andando a Piacenza durante il conclave, visitò la sua diocesi nel 1566 e morì due anni dopo. È sepolto nella basilica di San Paolo fuori le mura, a Roma.

(T. Mayer)

Vedi anche
Beccadelli, Ludovico; Concilio di Trento; Congregazione del Sant'Uffizio; Gonzaga, Ercole; Lippomano, Alvise; Morone, Giovanni; Paolo IV, papa; Pio IV, papa; Pio V, papa; Pole, Reginald; Seripando, Girolamo; Sirleto, Guglielmo; Valdesianesimo

Fonti
ASMt, *Copialettere di Ercole Gonzaga*, 6511, n. 8, f. 3*v*
Biblioteca Palatina di Parma, MS Palatina 1010, f. 115*r*

Bibliografia
Chacón 1677, Firpo-Marcatto 1981-1995, Firpo-Marcatto 1998-2000, Mas 1947, Mayer 2000(a), Mayer 2002-, Silos 1650-1666

Scotti, Tommaso (Tommaso da Vigevano) - Tommaso Scotti da Vigevano (1491-1566) fu un frate domenicano e inquisitore della provincia lombarda, laureatosi nello Studio bolognese dell'Ordine, celebre teologo, chiamato a Roma il I giugno 1553 come *socius* dell'allora commissario della Congregazione romana del Sant'Uffizio, Michele Ghislieri, di cui divenne il successore nel marzo 1557. Ricordato nei vecchi repertori del suo Ordine, le notizie più recenti, complete e attendibili sul suo conto sono sparse negli studi magistrali di Massimo Firpo e nelle sue edizioni dei più

celebri processi inquisitoriali del Cinquecento (si vedano soprattutto le essenziali notizie biografiche riassunte nell'edizione del processo contro il cardinale Giovanni Morone: Firpo-Marcatto 1981-1995: II/1, 260-261). Scotti fu uno dei funzionari dell'Inquisizione aggrediti dal popolo di Roma quando venne invasa la sede del Sant'Uffizio alla morte di Paolo IV, nell'agosto 1559 (un'antica biografia lo dice «fustigatus […] cum sociis» – Fontana 1666: 541). Fu anche una figura chiave in alcuni dei maggiori processi di metà secolo: tra gli altri, quelli contro il protonotario Pietro Carnesecchi; contro il cardinale Giovanni Morone (fu incaricato di avviare la raccolta di indizi a suo carico); contro gli eretici modenesi Ludovico Castelvetro, Antonio Gadaldino e Bonifacio Valentini; contro il senese Camillo Sozzini (fratello di Lelio); contro i seguaci di Giorgio Siculo, sempre attivi un buon decennio dopo la sua condanna a morte (1551); contro Renata di Francia; contro il patriarca di Aquileia Giovanni Grimani; contro Lorenzo da Crema; contro il patrizio veneziano e vescovo di Bergamo Vittore Soranzo. Scotti venne promosso vescovo di Terni il 6 maggio del 1565, ma la morte lo colse poco più di un anno dopo, il 22 maggio 1566, a settantacinque anni, quando pontefice, con il nome di Pio V, era ormai diventato il suo protettore Ghislieri. Nei repertori ufficiali dell'Ordine domenicano gli sono stati attribuiti due scritti, forse rimasti inediti: le *Notulae pro recta methodo servanda in causis Sancti Officii* (Quétif-Échard, Rovetta 1691: 126) e un *Volumen adversus errores Lutheri*; ma la notizia non trova conferma nei repertori moderni.

(J. Tedeschi)

Vedi anche

Carnesecchi, Pietro; Castelvetro, Ludovico; Commissario del Sant'Uffizio, Italia; Giorgio Siculo; Grimani, Giovanni; Morone, Giovanni; Pio V, papa; Renata di Francia, duchessa di Ferrara; Soranzo, Vittore

Bibliografia

Firpo-Marcatto 1981-1995, Firpo-Marcatto 1998-2000 Firpo-Pagano 2004, Fontana, 1666, Mortier 1903-1920, Quétif-Échard, Rovetta 1691, Taurisano 1916(a)

Scrofeo, Modesto - Poche e contraddittorie sono le notizie su questo frate domenicano, di origine vicentina, «ordinato prete il 19 marzo 1491» a Bologna (Giorgetta 2007: 123). Nonostante la mancanza di dati precisi, sembra che avesse servito brevemente come inquisitore diocesano di Como. Sappiamo anche che un «Modestus Vincentinus Ord. Praed.» il 20 luglio 1523 ricevette da Adriano VI il breve *Dudum, uti nobis* che lo incaricava di continuare l'attività contro gli eretici e contro le streghe svolta dall'inquisitore di Cremona Giorgio da Casale, dell'Ordine dei frati predicatori, in Lombardia e in altri luoghi 'infetti'. Tuttavia è da notare che nelle antiche biobibliografie domenicane di Vincenzo Maria Fontana non si incontra mai né il nome di Modesto Scrofeo né quello di Modesto Vincentino quando si scorre la lista di inquisitori comensi (Fontana 1666: 565). Mentre nei *Monumenta Dominicana*, sotto l'anno 1523, erroneamente si menziona Giorgio da Casale come inquisitore di Como e destinatario del breve, aggiungendo che era stato nominato in quell'ufficio da Giulio II nel 1510, nonostante il fatto che è chiaramente indirizzato al «Dilecto filio Modesto Vincentino» (Fontana 1675: 433; Hansen 1901: 34-36).

In ogni modo, in mezzo a tanti dati incerti, si ha notizia che a poca distanza da quando ricevette il breve *Dudum, uti nobis* Modesto iniziò una spietata caccia alle streghe a Sondrio, nella Valtellina, durata dagli inizi di agosto fino al 17 ottobre del 1523. La sua circoscritta ma sanguinosa attività e gli abusi di potere attribuitigli sono stati ricostruiti accuratamente da Giorgetta sulla base della cronaca contemporanea (assai ostile a Modesto) stilata dal notaio di Sondrio Stefano Merlo e di documenti processuali e notarili conservati nell'Archivio di Stato di Sondrio. Da queste fonti emerge che durante quel breve arco di settimane del 1523 furono processate almeno 35 persone, delle quali sette finirono sul rogo (Giorgetta 2007: 125). La sentenza promulgata il 12 settembre contro una delle vittime, Santina moglie di Paolo Lardini, alla quale furono confiscati tutti i beni prima che fosse consegnata alle fiamme, si può leggere in Cantù 1829-1831: I, 422-428. Secondo il cronista Merlo, nel 1524 la campagna antistregonesca condotta da fra' Modesto in modo così feroce e senza scrupoli portò all'abolizione dell'attività inquisitoriale da parte della dieta della Repubblica delle Tre Leghe. Da quel momento i processi per stregoneria vennero affidati alla responsabilità di magistrature laiche. Fu dunque questo il principale significato della breve carriera di inquisitore svolta dal nostro frate?

Per capirlo occorre ricordare che Scrofeo fu autore di un'opera di carattere inquisitoriale che non fu mai stampata e che è nota grazie a un unico esemplare custodito alla Biblioteca Casanatense di Roma (*Inquisizione e Indice* 1998: 224). Il manoscritto, di 102 fogli, è composto di tre parti, che sono forse da considerare come tre scritti diversi riuniti in un unico codice: I. «Incipit Formularium pro exequendo Inquisitionis Officio»; II. «Apologia Fratris Modesti Scrophei de Vincentia ordinis predicatorum Inquisitoris Comensis delegati apostolici contra Procuratores subdolos, qui Inquisitorum processus Juridicos exceptionibus cavillosis infringere conantur»; III. «Pro inchoatione officii Inquisitionis [Sermones]» (BCR, mss. 317, f. 2). Senza avere avuto la possibilità di consultare il testo, ci si può chiedere in modo molto congetturale se l'«Apologia» che occupa la seconda parte non consista in un tentativo da parte di Scrofeo di difendere il suo operato nella Valtellina, benché sia stata suggerito come possibile anno di composizione del «Formularium» una data precedente a quei fatti: il 1520 (Errera 2000: 88). L'opera ms. di Scrofeo non è ricordata nell'autorevole compendio degli scrittori domenicani, che però elenca un «F. Modestus de Vicentia», attivo alla fine del Cinquecento e autore di alcune opere di contenuto teologico e morale (Quétif-Échard: II, 299). L'omonimo personaggio è segnalato anche nella *Tavola delli Inquisitori* compilata da Cipriano Uberti (1586, ristampata in parte in Simoncelli 1988: 120 – «Il P. M. fra Modesto da Vicenza Inquisitor di Pavia, del 1565»). Scrofeo, come si è detto, non è menzionato neppure nei due ponderosi volumi di Fontana.

(J. Tedeschi)

(L'autore ringrazia Rainer Decker per il prezioso aiuto prestato)

Vedi anche

Como; Fontana, Vincenzo Maria; Manuali per inquisitori; Stregoneria, Italia; Uberti, Cipriano; Valtellina

Bibliografia

Aureggi 1961, Cantù 1829-1831, Errera 2000, Fontana 1666, Fontana 1675, Giorgetta 2007, Hansen 1901, *Inquisizione e Indice* 1998, Lea 1939, Odorici 1862, Quétif-Échard, Simoncelli 1988

Sebastianismo - La corrente messianica che prende il nome di sebastianismo è stata a lungo interpretata come uno dei caratteri originali della cultura portoghese, sia per il suo significato e la dimensione di credenza popolare, sia per gli sviluppi che ha conosciuto in campo politico e soprattutto letterario ed estetico.

Il sebastianismo può essere considerato parte del messianismo ebraico, o almeno una sua derivazione, nella misura in cui fu diffuso e assorbito dalla popolazione portoghese senza preclusioni confessionali, tanto che le *Trovas* (strofe) di Gonçalo Anes Bandarra (ca. 1500-ca. 1560) sono confluite nella sensibilità dello

scrittore Fernando Pessoa, figura simbolo, nel Novecento, della cosiddetta 'anima portoghese'.

Il calzolaio vecchio cristiano Bandarra proveniva da una località profondamente segnata dalla presenza ebraica, Trancoso, un villaggio dell'entroterra del Portogallo abitato in prevalenza da nuovi cristiani, in un'epoca – il primo Cinquecento – marcata da un ardente messianismo. L'ambiente di origine giustifica dunque la notevole conoscenza dell'Antico Testamento da parte di Bandarra e rappresenta un contesto pertinente per la genesi delle sue speculazioni messianiche che accompagnarono una vita dedita al lavoro manuale, quello di calzolaio. La vicenda di Bandarra è stata oggetto di attente ricostruzioni storiche (Lipiner 1993), ma il suo inconsapevole contributo al sebastianismo – fenomeno che prende il nome da un episodio successivo alla sua morte, la scomparsa in battaglia a Ksar el-Kebir, in Nord Africa, del giovane re Sebastiano (1578) – si è intrecciato con la lunga storia della ricezione e della rielaborazione dei suoi versi poetici, in un movimento che nei secoli è giunto, come si diceva, fino a Pessoa, che avrebbe scritto: «il futuro del Portogallo – che non calcolo, ma so – è scritto, per chiunque sappia leggerlo, nelle *Trovas* di Bandarra […]. Bandarra, simbolo eterno di quel che il popolo pensa del Portogallo». Sin dal 1603, del resto, quando dette per la prima volta alle stampe le strofe del calzolaio di Trancoso, João de Castro ne aveva motivato l'edizione perché esse avrebbero profetizzato «così tanti destini (*venturas*) che non riesce a contenerli la fede degli uomini, né il Regno di Portogallo, poiché neppure il mondo intero riuscirebbe a contenerli».

A sua volta, João Lúcio de Azevedo, nel 1916, in uno studio dedicato alle origini e alle evoluzioni del mito legato al re Sebastiano, sarebbe stato tra i primi a identificare Bandarra e le sue *Trovas* con quello che chiamò lo «spirito portoghese»: «per la prima volta [con le strofe di Bandarra] si materializza quello stato dell'anima così peculiare che da tanto tempo contraddistingue l'anima portoghese; e al loro autore toccò in sorte il compito di darle espressione. Per quanto ne siano ottenebrati i meriti, la sua testimonianza fu tale che in nessun modo possiamo escluderlo dalla storia della letteratura nazionale». Dato il nesso tra messianismo ebraico e le *Trovas*, e tra queste ultime e l'idiosincrasia dell'identità lusitana – l'anima portoghese –, il mito sopravvisse nel corso della storia mutando la sua forma, la sua interpretazione e il suo uso a seconda delle epoche, delle necessità e delle circostanze. Afferma ancora Azevedo: «il sebastianismo, nato dal dolore e nutrendosi di speranza, è nella storia quello che nella poesia è la *saudade*, un elemento inseparabile dall'anima portoghese» (Lipiner 1993: 8).

Una periodizzazione

Nel *Dicionário Universal Português* (1887), la storia del sebastianismo è divisa in sei fasi: 1) il ciclo messianico (1500-1578), fondato sul messianismo ebraico; 2) il ciclo sebastianista (1578-1640), sviluppatosi intorno alla figura del re Sebastiano e alla sua scomparsa a Ksar el-Kebir, che originò il mito del 're nascosto' (*o rei encoberto)*, il cui sospirato ritorno, in una mattina di nebbia, avrebbe riscattato i portoghesi dal giogo castigliano sotto cui erano caduti nel 1580, per la crisi dinastica aperta proprio dalla morte in battaglia del sovrano (recenti indagini su questa fase in Bercé 1990; Curto 1993; Hermann 1998; Olivari 2000) – al ciclo sebastianista risale non solo la prima pubblicazione delle *Trovas* (1603) ad opera di João de Castro, ma il notevole fenomeno dell'apparizione, in varie parti d'Europa, di falsi Sebastiani; 3) il ciclo bragantino (1640-1652), con la proiezione del mito del re nascosto sul duca di Bragança, divenuto sovrano di Portogallo con il nome di Giovanni IV, e la stampa delle *Trovas* a Nantes nel 1644; 4) il ciclo del Quinto Impero (1652-1670), legato alla parenetica del padre gesuita António Vieira e alla pubblicazione della sua dottrina nelle *Esperanças de Portugal*, *V Império do Mundo* e nell'*História do Futuro*; 5) il ciclo pombalino (metà XVIII secolo), distinto dalla repressione di correnti sebastianiste e dall'espulsione della Compagnia di Gesù per mano del marchese di Pombal; 6) il ciclo del XIX secolo (1799-1866), quando in ambienti romantici sebastianisti le *Trovas* offrirono un sostegno alla resistenza contro le invasioni francesi.

Mito e nazione

In termini di mito, nel significato trascendentale del fenomeno, il sebastianismo apparve con Joaquim Pedro de Oliveira Martins, che nell'*História de Portugal* del 1879 lo considerava «una prova postuma di nazionalità» e lo definiva così: «L'anima lusitana, ingenua nel suo candore – adesso che l'edificio imperiale è sgretolato, smembrato e condannato il sistema di idee patriottiche che dal XVI secolo avevano dato vita alla nazione –, soffocava in singhiozzi, cercando in seno alla natura, dove si raccoglieva, la salvezza che non poteva più attendersi dalle idee, dal sistema degli eroi, né dai re nei quali aveva confidato per due secoli. L'opera temeraria degli uomini crollava a terra; e il popolo abbandonato e perduto si stringeva alla natura, facendo del leggendario Sebastiano un genio, uno spirito – e della sua storia un mito» (Martins 1964: 372).

A partire da una tale caratterizzazione, il mito e i suoi temi entrarono nell'epistemologia della storia portoghese, come dimostrano O *Encoberto* (1904) di Sampaio Bruno (repubblicano, il suo vero nome era José Pereira de Sampaio, cui aggiunse poi 'Bruno' in memoria di Giordano Bruno), o gli *Ensaios* (1920) di António Sergio, che nella sua *Interpretação não romântica do sebastianismo* pose l'accento sul «fenomeno sociale e intellettuale» che condizionò da subito l'«esistenza del nuovo cristiano, soffocato, ansioso di redenzione». I nuovi cristiani sarebbero stati dunque i responsabili del messianismo che il popolo portoghese fece poi proprio, conferendogli una specifica singolarità e una condizione concreta risultante dalla perdita dell'indipendenza con la sconfitta di Ksar el-Kebir e la morte di Sebastiano: «Queste condizioni sono riassunte, come direbbero i teologi, in una coscienza della caduta, scaturita dalla mancanza di una vera indipendenza; con il persistere di tali condizioni, vediamo sorgere in parallelo la tradizione del bandarrismo». Sérgio arriva a concludere che «il messianismo avrà vita (o potrà averla) finché al popolo sarà imposto, in confronto e contrapposizione alla sua effimera grandezza, lo spettacolo persistente della sua lugubre decadenza» (Sérgio 1971).

La riflessione storica e filosofica ebbe un rapido impatto anche in campo letterario. Già sul finire dell'Ottocento, vari autori si ispirarono al sebastianismo e al Quinto Impero, tra i quali António Nobre, Teixeira de Pascoaes (pseudonimo di Joaquim Pereira Teixeira de Vasconcelos) e lo stesso Pessoa. Questi avrebbe affermato esplicitamente che la sua *Mensagem* (1934) si basa sul «nazionalismo mistico, sebastianismo razionale».

L'evoluzione storica del sebastianismo

La venuta del re nascosto metterà fine alle ingiustizie e ai mali profondi dell'umanità, e «Dissiperà ogni errore/ Darà Pace a tutto il Mondo./ Saranno i re concorrenti,/ Quattro saranno e non più./ I quattro principali/ Da Levante a Ponente./ Gli altri re molto contenti/ Di vederlo Imperatore,/ Ed averlo per signore/ Non per doni né presenti». La profezia espressa nelle *Trovas* di Bandarra eccitò ovviamente la comunità cripto-ebraica in trepida attesa dell'arrivo del messia e riaccese le speranze di chi era disilluso per la disfatta di Ksar el-Kebir: l'*encoberto*, il re Sebastiano, sarebbe ritornato per diventare imperatore e redimere le disgrazie del presente, a partire dalla riconquista dell'indipendenza.

La forza del mito fu tale che, entro gli inizi del Seicento, ben quattro impostori si spacciarono per Sebastiano. Nel 1584 il re di Penamacor, un eremita che giunse da Alcobaça e raccontò storie mirabolanti sulla battaglia di Ksar el-Kebir, fu per questo condannato alle galere per poi scomparire con l'Invincibile Armata. Subito dopo, fu la volta del re di Ericeira, un certo Mateus Álvares, figlio di muratore, anch'egli eremita, al cui seguito si formò

© SISMEL EDIZIONI DEL GALLUZZO

un gruppo di fedeli. Per tale ragione, come il suo predecessore, fu arrestato e quindi decapitato, su ordine del re Filippo II, nel 1585. Negli anni Novanta, invece, a rivelarsi fu Gabriel de Espinosa, un soldato castigliano passato alla storia come il 'pasticciere di Madrigal'. Spacciandosi per Sebastiano, persuase frate Manuel dos Santos, un monaco portoghese confessore di Anna, figlia illegittima di Giovanni d'Austria (fratellastro di Filippo II), a sua volta monaca di un convento situato nei pressi di Madrigal, a sposarsi con il re 'ricomparso' e a trasferirsi in Portogallo. Dopo essere stati smascherati, Anna fu condannata a quattro anni di isolamento e i due uomini giustiziati nel 1595 (Brooks 1964). L'ultimo Sebastiano fece la sua comparsa a Venezia nel 1598. Si chiamava Marco Tullio Catizone, era calabrese e pur non conoscendo la lingua portoghese riuscì a persuadere della sua pretesa identità João de Castro, il «san Paolo della religione sebastianista» nelle parole di Oliveira Martins, il quale con molti sacrifici dette per la prima volta alle stampe le *Trovas* nel 1603, lo stesso anno in cui Catizone fu giustiziato a San Lucar de Barrameda (Caldora 1957; Olsen 2003).

A distanza di vent'anni, Manuel Bocarro Francês, nella sua opera *Anacephaleosis da Monarquia Lusitana*, avrebbe identificato l'*Encoberto* con il duca Teodósio de Bragança, una tesi che portò alla proibizione del libro e alla persecuzione dell'autore. In ogni caso, però, nonostante la morte del duca, Bocarro riuscì a far passare un messaggio che fu ripreso alla fine della dominazione spagnola: infatti, con la Restaurazione legata a Giovanni IV e al Ducato di Bragança, sembrò concretizzarsi la profezia delle *Trovas* (Moreno-Carvalho 2001). Secondo Azevedo, Bandarra era allora «venerato da tutti, sempre più accreditato, nessuno gli contestava il ruolo di profeta nazionale. Il Paese non poteva, solo per uno sforzo di volontà, canonizzarlo; ma nel giorno dell'acclamazione solenne di Giovanni IV, la sua immagine si trovava su un altare della cattedrale, in mostra come se fosse stato un santo. L'arcivescovo acconsentì e nessuno contestò la decisione, neppure il Sant'Uffizio che lo aveva condannato» (Azevedo 1947: 69). Identificato l'*Encoberto* – il signore di Portogallo – nella persona di Giovanni IV, questi avrebbe incarnato il sogno imperiale del Quinto Impero preannunciato da padre Vieira: un impero universale, quinto perché preceduto da quelli di Babilonia, della Persia, della Grecia e di Roma. Ancora una volta, si sarebbe trattato di un mito, di una speranza di lunga durata: nelle parole di Pessoa («noi lo attribuiamo al Portogallo, per il quale lo attendiamo») sarebbero risuonate le frasi di Vieira: «il Portogallo sarà l'impero quinto e universale, come si prova con la fede degli storici, il giudizio dei politici, i discorsi dei matematici, le profezie dei santi, le tradizioni degli stessi musulmani; per la dimostrazione di ciò sono stati scritti dottissimi trattati» (Vieira 1951: 23). Ma nel 1656 il sovrano morì, senza aver realizzato i prodigi che gli erano stati attribuiti e senza aver fondato un impero spirituale-temporale. Vieira ne dedusse che il defunto monarca sarebbe resuscitato. Perciò, più tardi l'*encoberto* sarebbe stato identificato, dallo stesso Vieira, con Alfonso VI, poi con Pietro II e persino, ancora nel Settecento, con Giovanni V. A tale proposito, è stato scritto: «il profetismo e il messianismo lusitano di António Vieira segnano il momento più alto della metamorfosi della credenza sebastianista che si organizzò e sviluppò intorno alla Restaurazione. E ci chiediamo se il ruolo dei gesuiti nella proliferazione del sebastianismo, come negli eventi della Restaurazione, non legittimi l'ipotesi che il risorgere del mito del Quinto Impero sia stato un modo per giustificare sul piano ideologico la separazione dalla Castiglia. E ci chiediamo inoltre se, nel contesto sociale dell'epoca, in ultima analisi, la credenza di radice popolare non sia stata, almeno in parte, un tentativo politico teso a dinamizzare in qualche modo la partecipazione del popolo all'obiettivo della Restaurazione» (Serrão 1973: 18-19).

Curiosamente, il sebastianismo non muore, ma episodicamente risuscita. Nel Settecento, per esempio, ne avrebbe dato testimonianza il cavaliere Francisco Xavier de Oliveira, che avrebbe scritto: «più numerosi nel secolo passato che nei tempi che corrono, i sostenitori del re desiderato (*rei desejado*) esperano la sua venuta come gli ebrei con il messia» (Ribeiro 1964: 340). Il sostegno all'aberrazione del sebastianismo, inoltre, sarebbe stata una delle ragioni addotte dal marchese di Pombal durante la persecuzione ai danni della Compagnia di Gesù. Ancora durante le invasioni francesi di età napoleonica, il mito di Sebastiano aggregò i portoghesi contro lo straniero, una tendenza denunciata come una «malattia mentale» da alcuni intellettuali dell'epoca, come José Agostino Macero, autore dello scritto *Os Sebastianistas*. E per la precisione nel 1813 fu internato perché considerato un malato di mente l'"ultimo sebastianista'.

Tuttavia, mentre alcuni sebastianisti finivano in manicomio, il mito del sebastianismo viveva nuove trasfigurazioni. Trovò espressione nella letteratura in prosa, con autori quali Almeida Garrett, Aquilino Ribeiro, Antero de Figueiredo, ma anche in poesia con João de Lemos, António Nobre, Teixeira de Pascoais, Afonso Lopes Vieira, António Sardinha, Fernando Pessoa, José Régio. Tutti scrissero «che il re bambino non tarderà a sorgere». Gli esiti novecenteschi sono stati così riassunti: «nel contesto della cultura portoghese contemporanea, il filone messianico-sebastianista ha avuto la sua più significativa risorgenza nel movimento chiamato *Renascença Portuguesa* che, soprattutto dal 1912 al 1916, volle rintracciare per mezzo del *saudosismo*, un fondamento poetico-religioso-filosofeggiante della lusitanità repubblicana» (Serrão 1973: 21).

Sebastianismo ed epistemologia della storia

Le cause dell'esistenza, diffusione e radicamento del sebastianismo in Antico Regime sono state oggetto di numerosi studi (una bibliografia aggiornata in Oliveira 2002) e hanno aperto polemiche che sembrano essere state superate grazie alla spiegazione che ne ha dato Joel Serrão sulla base delle caratteristiche dell'evoluzione del paese durante l'età moderna. I profondi cambiamenti apportati dal colonialismo erano ormai evidenti nel Cinquecento, quando si trasformò completamente l'economia e vide la luce un capitalismo statale fondato sui monopoli regi, sebbene solo apparenti poiché a trarne vantaggio, di fatto, furono soprattutto gli attori economici, che pagavano alla Corona un prezzo fisso per gestire i grandi affari intercontinentali, dal commercio delle spezie alla vendita dello zucchero. Fu proprio lo zucchero brasiliano a determinare il cambio di struttura, iniziato negli anni 1545-1552, che tra Cinque e Seicento avrebbe provocato uno spostamento del centro degli interessi economici portoghesi dall'India al Brasile, e dunque un diverso rapporto con l'Atlantico. Quel passaggio, tuttavia, fu reso difficile dalla crisi finanziaria imperante, dalla mancanza di risorse umane, dall'incongruenza tra un sistema economico moderno e strutture amministrative e sociali medievali, nonché dall'unione delle due Corone iberiche nel 1580. L'azione del Sant'Uffizio, stabilizzatasi negli anni Sessanta del Cinquecento e diretta essenzialmente alla repressione dei giudaizzanti indebolì il Regno a più livelli: si ridusse la reperibilità di mano d'opera specializzata a svantaggio dei settori dell'artigianato, imprescindibili per il commercio transatlantico e i servizi finanziari di punta; si accentuò il fenomeno della diaspora che necessariamente allontanava dal Portogallo lavoro e capitali. Nel tempo, inoltre, si allargò sempre più il divario tra l'economia mondiale e una società incentrata sui privilegi del clero e della nobiltà, esenti da imposte, proprietari del 90% della terra e con uno stile di vita completamente sfasato; negli altri paesi, intanto, lo sviluppo economico dava impulso alla rapida ascesa di una borghesia portatrice di valori come il risparmio, la misura e l'investimento. In Portogallo, al contrario, le cariche più autorevoli e il sempre più complesso apparato burocratico dello Stato continuavano a restare in mano all'aristocrazia. La presenza di viceré, fattori, governatori e alti funzionari in genere, più che essere un fattore di sviluppo, comportava impedimenti e ostacoli al funzionamento dell'impero. Di tale società rarefatta, instabile, schiavista e coloniale, la prospettiva generale fu quella

di un Portogallo di Antico Regime detentore di un impero troppo vasto per la sua popolazione, dove né l'ibridazione tra gruppi umani, né la schiavitù potevano fornire la necessaria forza-lavoro per il suo sviluppo. Le grandi città che vivevano dei flussi economici brasiliani, l'agricoltura priva di iniziativa e deficitaria, la società divisa dagli statuti di purezza di sangue e separata da chi deteneva i privilegi: tutto ciò causava una precarietà abissale e pericolosa. Dunque, «non parrebbe verisimile ravvisare nei moti sebastianistici e nelle 'trasformazioni' del Seicento il rumore sordo della povertà del popolo portoghese? Non sarà stato il sebastianismo, da cima a fondo, proprio una forma di questa protesta sorda e impotente? Tornando al quadro della configurazione del Portogallo appena tracciato, non è possibile scovare lì le linee-forza di una società aristocratica agraria e coloniale? Ci sembra che qualcosa di ancora intelligibile (nel lamento dei poeti, nelle riflessioni dei teologi, nelle inibizioni del Potere) affondi le radici nel ricordo nostalgico (*lembranca saudosa*) delle antiche glorie orientali e nell'amara e costante sfiducia del futuro. Il sentimento e l'ideologia decadentista impregnano la coscienza collettiva di questa società» (Serrão 1973: 27).

Sul piano della storia intellettuale, culturale e delle mentalità, il controllo imposto dal Sant'Uffizio che realizzò un cordone di vigilanza che cingeva porti e frontiere, la censura preventiva, la tendenza cronica alla delazione, isolarono, secondo alcune interpretazioni, il Portogallo dal progresso intellettuale, dalle nuove scienze e dalla ricerca. L'insegnamento era prevalentemente religioso e la religione, inevitabilmente, regolava il pensiero, lo spirito e la vita. Predominava il trascendente, il sovrannaturale.

Il messianismo di stampo sebastianista rispose alla disfatta di Ksar el-Kebir, alla sconfitta di António, priore di Crato, pretendente al trono in concorrenza con Filippo II, re di Spagna, nel 1580, alla perdita dell'indipendenza e al regime accentratore che ne seguì, dominato dalla nobiltà, in cui si aggravò la crisi finanziaria e implose l'instabilità socio-economica. In Portogallo si produsse così il sebastianismo, una forma peculiare di disperazione contenuta, rassegnata, dove la speranza non muore, ma il cambiamento è trascendente, proveniente dall'esterno. «Il mito sebastianista è quindi uno degli ingredienti imprescindibili per comprendere la società di antico regime portoghese», ha scritto Serrão. Sul risorgere del sebastianismo del Quinto Impero al tempo della Restaurazione, culmine dell'evoluzione storica del mito, sempre Serrão ha osservato come il processo politico non alterò l'ordinamento socio-economico precedente. Così, «il sebastianismo si riconfermerà quale risposta popolare portoghese, più o meno tradizionale, data la sussistenza delle stesse cause che lo avevano originato. Va da sé che mediante l'intervento dei gesuiti si fosse cercato di adattare il mito alla realtà peculiare del 1640: considerate le premesse, l'*Encoberto* era davvero Giovanni IV! Il popolino avrebbe visto compiersi il miracolo per il quale era tanto in ansia e avrebbe potuto pertanto ritenere opera sua quella che in fondo fu un'aristocratica Restaurazione. Il sebastianismo restauratore si inserisce, infatti, nella complessa trama di tensioni sociali derivate dal 1640» (Serrão 1973: 32-33). D'altro canto, senza l'impulso del traffico dello zucchero probabilmente non vi sarebbe stata alcuna Restaurazione, né sarebbe sorto il miraggio del Quinto Impero agitato da Vieira in Brasile, dando motivo a Serrão di trarre la conclusione che «il mito del Quinto Impero è il sebastianismo della Restaurazione, fomentato dall'esperienza brasiliana e dalla percezione anticipata delle immense potenzialità della colonia non solo nel contesto portoghese, ma mondiale» (Serrão 1973: 34).

(E. Cunha de Azevedo Mea)

Vedi anche

Bandarra (Gonçalo Anes); Gesuiti, Portogallo; Inquisizione portoghese; Letteratura portoghese; Messianismo *converso*, Portogallo; Nuovi Cristiani, Portogallo; Pombal, marchese di; Vieira, António

Bibliografia

Azevedo 1916, Bercé 1990, Brooks 1964, Bruno 1904, Caldora 1957, Curto 1993, Hermann 1998, Lipiner 1993, Martins 1964, Moreno-Carvalho 2001, Olivari 2000, Oliveira 2002, Olsen 2003, Ribeiro 1964, Sérgio 1971, Serrão 1973, Vieira 1951

Sebond, Raymond v. *Sibiuda, Ramon*

Sedaqua - Fin dai tempi moderni, il termine *sedaqua* (dall'ebraico *zedek*, lett. 'giusto', usato per indicare un atto di giustizia), fu impiegato in riferimento a ogni buona azione e, in modo ancor più generale, alla carità.

Tracce sparse di un ricorso all'espressione *sedaqua* si trovano in documenti relativi ai nuovi cristiani portoghesi sin dai primi decenni del Cinquecento. Allora questo termine fu usato convenzionalmente per definire il contributo versato alle organizzazioni comunitarie segrete che si erano formate dopo il battesimo forzato degli ebrei in Portogallo (1497). Per traslato, *sedaqua* venne poi a indicare l'istituzione clandestina che raccoglieva queste offerte per finanziare varie opere di carattere assistenziale, ma aveva per compito principale la preparazione e il finanziamento della fuga dal Portogallo dei *conversos*, in particolar modo verso Anversa. Dalla città fiamminga i fuggiaschi proseguivano verso l'Italia e il Levante, dove sarebbero potuti tornare liberamente a professare la religione dei padri.

Già negli anni Venti il *converso* Henrique Nunes, detto 'o Firme Fé', una spia al servizio del re, aveva ottenuto informazioni su queste attività. Documenti raccolti da informatori portoghesi a Venezia mostrano come già nel 1525 numerose comitive di *conversos* transitassero da quella città per trasferirsi in Levante (Leoni 2010). Nel 1532 Carlo V istituì uno speciale corpo di polizia col compito di arrestare i cristiani nuovi in viaggio verso l'Italia e sequestrare i loro beni. Vennero condotte accurate indagini nel tentativo di scoprire i depositari della tanto favoleggiata 'Cassa delle elemosine'. L'imperatore immaginava che l'organizzazione clandestina ebraica disponesse di enormi capitali e fece arrestare numerosi mercanti portoghesi di Anversa nella speranza di impossessarsi di questi fondi segreti (AGR, *Bruxelles*, *Office Fiscal du Brabant*, b. 160/1233/2; AGR, *Papiers de l'État en Audience*, bb. 60, 821, 1172/2, 1504, 1631, 1635, 1652).

La *Sedaqua* fu attiva anche tra i membri della Nazione portoghese di Ferrara che erano tenuti a contribuire alla locale 'Cassa delle elemosine' (ASMo, *Cancelleria Ducale*, b. 1, processi, n. 74, cc. 20-21). Sulla diffusione di questo fenomeno riferì anche il vescovo di Coimbra, João Soares, che recatosi in pellegrinaggio in Terra Santa, venne informato del fatto che i nuovi cristiani del Portogallo finanziavano le istituzioni religiose ebraiche nel Levante (Nogueira 1942: 209). La pratica ebbe lunga durata. Nei secoli successivi, per esempio, le comunità marraniche (poi apertamente ebraiche) della Francia occidentale consideravano talmente importante l'assistenza agli esuli e si identificavano a tal punto con quel compito, da definirsi indifferentemente come Nazione ebraica o, più semplicemente, *sedaqua*.

(A. Leoni)

Vedi anche

Battesimo forzato, Portogallo; Coimbra; *Conversos*, Spagna; Ferrara; Giudaizzanti; Nazione portoghese in Europa: secoli XVI-XVII; Nazione portoghese in Italia: secoli XVI-XVII; Nuovi Cristiani, Portogallo; Soares, João; Vuysting, Johann

Bibliografia

Leoni 2005, Leoni 2010, Nahon 2003, Nogueira 1942, Schwarzfuchs 1981

Segarelli, Gherardo v. *Apostolici*; *Parma*

Seghizzi, Francesco - Francesco Seghizzi (o Sighizzi) nacque intorno al 1510. La vicenda che lo contrappose al gesuita Giacomo Laínez sulla pubblica piazza di Modena lo rende uno dei testimoni più significativi del fermento culturale e religioso degli anni Quaranta. Il 6 e 7 febbraio 1541, come scrisse il cronista Tommasino Lancellotti, «uno preto forastero» ebbe «granda audientia» predicando sull'episodio evangelico del grano e della zizzania (Lancellotti 1862-1884: VII, 7). Il contenuto di quella parabola, che toccava il nodo della compresenza di giusti e dannati sino al giorno del giudizio, si prestava facilmente a interpretazioni in chiave predestinazionista. Seghizzi, strenuo seguace di quegli orientamenti, non esitò a scagliarsi con irruenza contro Laínez, pur di affermare le verità di cui era persuaso. Dopo le omelie tenute dal gesuita, Seghizzi lo raggiunse nella casa del canonico Guido Guidoni dove era alloggiato e, secondo il racconto fatto al vescovo Giovanni Morone dal vicario Gian Domenico Sigibaldi, «lo represe d'aspere parole, perché l'haveva predicato contra queste nove heresie o sia, per dir meglio, renovate opinioni heretice» (Firpo-Marcatto 1981-1995: II, 925). Se Laínez minacciò di riferire tutto al papa, i giudici del Sant'Uffizio modenese si mossero con ancor maggiore rapidità: alla metà di febbraio, trascorsi pochi giorni dalle discussioni tra l'eretico e il gesuita, davanti al Sacro Tribunale sfilarono vari testimoni e lo stesso imputato (ASMo, *Inquisizione*, b. 2, fasc. 59). Le deposizioni permettono di ricostruire i contenuti di quello scontro. A Laínez che sosteneva che la grazia divina fosse elargita a chiunque la ricercasse («dicebat quod Deus dabat gratiam suam omnibus eam volentibus»), Seghizzi replicava che Dio concedeva il proprio favore solo ai suoi eletti («asserebat Deum conferire gratiam suam solum electis suis et quibus ipsi placebat»). Le incalzanti risposte del modenese provocarono il risentimento di Laínez che invitò l'eretico a rimettersi alle decisioni della Chiesa e dell'Inquisizione: «Sic si ostenderent super hec Sacras Litteras, aliter non» («sì se lo avessero dimostrato sulla base delle Scritture, altrimenti no»), rispose Seghizzi. Dio – spiegò Tommaso Fontana riportando le tesi di Seghizzi – sulla base di un'imperscrutabile volontà salva alcuni e danna altri: le opere dell'uomo non mutano la scelta divina. I giudici appurarono anche l'attività di propaganda svolta dal modenese nelle campagne, assai vicina a quella di un altro personaggio – Lisia Fileno, *alias* Camillo Renato – che forse Seghizzi aveva conosciuto nel suo passaggio alla Staggia, ospite della famiglia Carandini. Secondo le confessioni di Giovanni Battista Capelli, parente di Seghizzi, quest'ultimo oltre a convincerlo dell'inesistenza del purgatorio, dell'inutilità del culto dei santi e delle cerimonie, gli fece pervenire diversi libri proibiti. Altre testimonianze raccolte nel 1541 rivelarono tuttavia che il cuore degli insegnamenti di Seghizzi a Capelli stava nella dottrina della predestinazione.

Nonostante le vicende giudiziarie, Seghizzi poté godere del favore della Comunità di Modena e della protezione, negli ultimi giorni di vita, del vescovo Egidio Foscarari. Fu estratto due volte tra i Conservatori della città (1542, 1545) e nel 1546-1547 fu giudice all'annona, la magistratura incaricata dell'approvvigionamento alimentare. L'11 agosto 1550, quando morì appena quarantenne, lasciò cinque figli e la moglie – forse incinta – dando disposizioni per una sepoltura che denunciava le conseguenze dei convincimenti nutriti in vita. «Lui [Francesco] haveva ordinato che subito che lui fusse morto fusse sepelito in termeno de doe hore in S.ta Agata […] et solo con el capellano et la sua croce e non altro mostrando di non volere pompa o finzere santità», riferì Lancellotti. I medici non erano riusciti a diagnosticare il male che condusse Seghizzi ancora giovane alla morte, ma il fedele cronista non mancò di interpretare correttamente quella insolita richiesta. La semplicità nei riti di sepoltura e la sobrietà delle esequie erano, a Modena come in molte altre zone d'Italia, il segno dell'adesione al movimento filoriformato che sdegnava sontuosità e fastosi apparati. «Lui era de quella sette de Modena – commentò – che sono contra alla ordinatione della S.ta Madre Giesia e voleva disputare della fede» (Lancellotti 1862-1884: X, 273-274). Tre anni più tardi, quella scelta di rottura religiosa e sociale sarebbe stata rimproverata alla moglie Elena, originaria di Brescello, contro la quale fu aperto un procedimento giudiziario. I costituti e le delazioni di una domestica sveleranno la comunanza di fede tra Elena e il marito e l'attività di propaganda portata avanti dalla donna. Se nella predestinazione i due avevano creduto insieme, ora Francesco – come disse Lancillotti – avrebbe scoperto nell'altro mondo le verità per cui aveva disputato.

(M. Al Kalak)

Vedi anche

Foscarari, Egidio; Modena; Morone, Giovanni; Renato, Camillo; Staggia

Fonti

ASMo, *Inquisizione*, b. 2, fasc. 59; b. 3, fasc. 7; b. 4, fasc. 33

Bibliografia

Al Kalak 2008, Firpo-Marcatto 1981-1995, Lancellotti 1862-1884, Peyronel Rambaldi 1979, Rotondò 2008(g), Trenti 2003

Segovia - Il XV secolo rappresentò l'epoca d'oro per Segovia, con i regni di Giovanni II (1406-1454) e di Enrico IV (1454-1474), che la scelsero come sede preferenziale della corte castigliana. Come altre città della *meseta* a Nord della Castiglia Segovia era un centro mercantile con importanti manifatture tessili. Diocesi suffraganea di Toledo, alla fine del secolo giunse ad avere ventitré parrocchie e undici centri gestiti dagli Ordini regolari. La città divenne anche un centro culturale importante con la fondazione dello Studio generale da parte dell'arcivescovo Juan Arias Dávila ed ebbe l'onore di essere il primo centro in cui si stampò un libro in Spagna, il *Sinodal de Aguilafuente*, pubblicato nel 1472 dallo stampatore di Heidelberg Juan Parix, fatto arrivare dall'arcivescovo. La sua bottega funzionò fino al 1475, pubblicando almeno otto titoli per la formazione del clero e per l'apprendimento del diritto canonico nello Studio. Dopo la sua partenza Segovia per più di un secolo non avrebbe più avuto una tipografia. Nella città c'erano anche due delle migliori biblioteche castigliane dell'epoca: quella del vescovo Arias Dávila, della quale si è conservata solo una parte, custodita nella cattedrale, e quella della regina Isabella, custodita nell'Alcázar, con 201 titoli.

Vista l'importanza della città, come del resto accadeva anche in altri centri urbani della Castiglia, esisteva una grande comunità ebraica dedita alle attività artigianali e finanziarie, della quale è documentata la presenza sin dagli inizi del XIII secolo. Nel suo territorio vi furono tredici nuclei, tra i quali quelli di Ayllon, Coca, Cuéllar, Fuentidueña, Pedraza e Segovia stessa, il cui quartiere ebraico fu uno dei principali e più ricchi del regno (la vecchia sinagoga è ora la chiesa del Corpus Christi). Dopo gli avvenimenti dell'estate del 1391, che interessarono tutta la Penisola (con i massacri di ebrei e le conversioni di massa favorite dalla predicazione di Vicente Ferrer), molti ebrei decisero che sarebbe stato più sicuro abbracciare la fede cattolica, una tendenza che si accelerò sempre di più agli inizi del XV secolo, quando gli ebrei furono privati del diritto di accedere a qualsiasi carica pubblica e furono colpiti da altre restrizioni, che, pur non molto osservate, comportarono comunque gravi limitazioni all'ascesa sociale dei membri più ricchi della comunità (1412). I massacri ebbero luogo soprattutto al Sud, ma anche a Segovia. Il caso del bambino cristiano rapito a Sepúlveda il venerdì santo del 1468, e che sarebbe stato assassinato da alcuni ebrei per far rivivere la passione di

Gesù, finì con la condanna al rogo e alla forca di sedici persone, tra cui il presunto istigatore dell'atto, il rabbino Salomón Pico; una sentenza dura che fu emessa dal vescovo Arias Dávila. Ciò nonostante una moltitudine armata fece irruzione nel quartiere ebraico commettendo eccessi di ogni genere e omicidi.

Tali circostanze si spiegano con il fatto che a Segovia vi era un ampio circolo di ebrei convertiti che avevano trovato grandi opportunità di ascesa con Giovanni II e con Enrico IV, che adottarono sempre una grande tolleranza nei loro confronti. A Segovia ebrei e *conversos* quasi monopolizzavano le cariche pubbliche. Un esempio era la potente famiglia degli Arias Dávila, il cui capostipite, Diego, occupò la carica di *contador mayor* con Enrico IV e il feudo di Puñoenrostro; o Abraham Seneor, giudice maggiore dei quartieri ebraici di Castiglia e tesoriere maggiore della Corona, che su richiesta della regina fu battezzato nel 1492, prendendo il nome di Coronel, e in seguito fu nominato *regidor*. I rapporti tra le comunità dei *cristianos viejos*, i nuovi cristiani e gli ebrei rimasti fedeli al loro antico credo erano molto tesi; e nel 1474 si verificarono disordini popolari contro i *conversos*, così come in altre città della Castiglia. Esisteva anche una piccola comunità musulmana sulla quale non si hanno molte testimonianze e che scomparve dopo i decreti di conversione dei Re Cattolici nel 1502.

Proprio per la sua importanza e per la consistente comunità *conversa* Segovia fu una delle prime città a vedere insediato un tribunale dell'Inquisizione, già nel 1486, a dispetto della diffusa ostilità che lo circondò. Stando a una testimonianza, nel 1485 un gruppo di *conversos* aveva percorso la città «minacciando chiunque dicesse che ci fossero eretici nella città». Nel 1490 il tribunale era insediato in casa del primo marchese di Moya, Andrés de Cabrera; in quel tempo erano inquisitori il dottor Mora e il *licenciado* Juan García de Cañas. Passato il periodo di fondazione, durante il quale si moltiplicarono i tribunali di distretto, con la fine del processo di espulsione degli ebrei e dei primi anni di grande attività, e a causa del notevole costo che comportavano, dal 1495 al 1510 si diede inizio a un processo di concentrazione delle sedi inquisitoriali. Così nel 1503 il tribunale di Segovia, insieme a quelli di León, Burgos, Salamanca e Ávila, fu incorporato a quello di Valladolid, dove rimase fino all'abolizione del Sant'Uffizio spagnolo.

(M. Gamero Rojas)

Vedi anche

Arias Dávila, Juan; Castiglia; *Conversos*, Spagna; Ebrei in Spagna; *Moriscos*, Spagna

Bibliografia

Bartolomé Herrero 2004, Galindo García 1998, Galindo García 2004

Segretario della Congregazione dell'Indice - Di norma il cardinale prefetto, capo della Congregazione dell'Indice, svolgeva poco più che una funzione simbolica. A istruire i lavori dell'organo era in realtà il segretario, che assumeva su di sé i compiti amministrativi come vero 'uomo d'ufficio'. Dalla nascita (1571) alla soppressione (1917) la Congregazione ebbe perciò circa trenta segretari, che prestarono il loro servizio per alcuni anni o per decenni. Solo nel 1878 il segretario venne alleggerito di una parte del peso istituzionale grazie all'ausilio previsto di un collaboratore nella fase di registrazione e di archiviazione delle pratiche. Al segretario spettavano tutte le facoltà di controllo, lo svolgimento delle fasi istruttorie, la (spesso decisiva) scelta dei consultori per le perizie sui libri, la convocazione per la riunione dei consultori, la corrispondenza con i cardinali e il compito di riferire al papa. Le relazioni al pontefice – risultato delle discussioni fatte nella Congregazione dei cardinali, e dunque delle vere e proprie decisioni – non erano ovviamente rapporti neutrali e non sempre registravano le discussioni avvenute protocollandole o riferendole in modo imparziale. Esse vanno lette con acume storico e sempre come un prodotto originale del segretario. Questi doveva certo riassumere la discussione, fissarne i principali temi, formulare la proposta dei cardinali e riferirne nel corso di un'udienza privata al papa. Ma il segretario poteva fornire un punto di vista del tutto alterato e rovesciato rispetto alle discussioni interne alla Congregazione, nonché mutare in modo dirimente le proposte decise dai consultori e dai cardinali, come dimostra l'esame della causa contro Leopold von Ranke (cfr. Burkard-Muhlack-Wolf 2003). Ciò era possibile perché nelle procedure di messa all'Indice al segretario spettava una funzione chiave e questi, in sostanza, non era sottoposto ad alcun controllo riguardo alle informazioni che faceva arrivare al papa.

L'ufficio di segretario della Congregazione dell'Indice rimase generalmente riservato a un frate domenicano, e solo il primo segretario (Antonio Posio) fu un francescano conventuale. Gli incontri dei consultori nella cosiddetta *congregatio preparatoria* avevano generalmente luogo nel convento romano dei domenicani di Santa Maria sopra Minerva. Fino a che punto vi fossero carriere tipiche per giungere all'ufficio di segretario, o per passare dall'ufficio di segretario a un altro della Curia, resta da chiarire nei dettagli. Finora, in base ai dati prosopografici raccolti da Herman H. Schwedt e confluiti nel progetto di ricerca coordinato da Hubert Wolf (Münster) si può dire quanto segue: assai spesso veniva nominato segretario chi aveva già fatto esperienze in una delle due Congregazioni che si occupavano di censura dei libri (Sant'Uffizio, Indice); più spesso un consultore della Congregazione dell'Indice (Capizucchi, Bianchi, Pipìa, Mamachi, Becchetti, Soldati, Cicognani), più raramente un relatore o qualificatore del Sant'Uffizio (Pérez, Ridolfi, Schiara) o un *socius* dei commissari dell'Inquisizione (Capiferro, Cicognani); alcuni furono anche periti di entrambe le Congregazioni (Bianchi, Pipìa). Talvolta venivano pure nominati dei prosegretari o sostituti, forse per alleggerire i segretari anziani o ammalati, per farsi carico dei loro compiti e poi succedere loro nell'incarico (Alfieri, Bardani, Degola).

La durata dell'ufficio poteva terminare con la morte di chi lo deteneva (Camotto, Bianchi, Pérez, Bonfiglio, Soldati, Mancini, Bardani, Modena, Frati, Cicognani). Ciò avvenne soprattutto nel XIX secolo, e non lo si deve attribuire solo a cause biologiche, ma anche all'immagine piuttosto negativa di cui era vittima la Congregazione dell'Indice all'interno della Curia. Ciò significa che la successiva (e agognata) promozione a un ufficio più prestigioso spesso non si verificava. In un caso verso la fine del periodo di incarico (pur sempre dieci anni) un segretario fu addirittura degradato a semplice consultore (Ricchini). D'altro canto, ma solo fino alla fine del XVIII secolo, vi furono carriere notevoli di ex segretari. Alcuni di loro giungevano assai spesso all'incarico di maestro del Sacro Palazzo – ugualmente riservato a un domenicano – e diventavano così anche consultori della Congregazione del Sant'Uffizio (Bonardo, Libelli, Selleri, Ridolfi, Orsi, Schiara, Mamachi, Gatti). Più raramente i segretari ottenevano il cardinalato e diventavano 'semplici' membri del Sant'Uffizio (Selleri, Pipìa, Orsi). Solo in un caso (Orsi) un ex segretario tornò alla Congregazione dell'Indice da cardinale.

Detentori della carica: Antonio Posio (†1580); 1583 Vincenzo Bonardo (†1601); 1591 Paolo Pico (Pichi) (†1622); 1615 Francesco Capiferro Maddaleni (†1632); 1655 Giacinto Libelli (†1684); 1658 Raimondo Capizucchi (1616-1691); 1664 Vincenzo Fani (1617-1672); 1667 Giulio Maria Bianchi (1626-1707); 1672 Tommaso Camotto (†1676); 1676 Giacomo Ricci (†1703); 1680 ca. Reginaldo Alfieri (†1698) (prosegretario); 1684 Giulio Maria Bianchi (1626-1707); 1707 Gregorio Selleri (1654-1729); 1711 Agostino Pipìa (1660-1730); 1721 Domingo Pérez (†1724); 1724 Luigi Nicola Ridolfi (†1749); 1738 Giuseppe Agostino Orsi (1692-1761); 1749 Tommaso Angelo Ricchini (†1779); 1759 Pio Tommaso Schiara (†1781); 1779 Tommaso Maria Mamachi (1713-1792); 1781 Giacinto Maria Bonfiglio (†1788); 1788 Pio Bonifacio Fassati (1728-1803[?]); 1792 Filippo Angelo Becchetti

(1742-1814); 1800 Tommaso Maria Soldati (1734-1807); 1807 Tommaso Maria Mancini (†1819); 1819 Alessandro Bardani (†1832) (prima del 1818 sostituto); 1832 Tommaso Antonino Degola (†1856) (prima del 1832 sostituto); 1849 Angelo Vincenzo Modena (1796-1870); 1870 Vincenzo Maria Gatti (1811-1881); 1872 Girolamo Pio Saccheri (1821-1894) (prima del 1872 sostituto); 1889 Giacinto Frati (1841-1894); 1894 Marcolino Cicognani (1835-1899); 1900-1917 Thomas Esser (1850-1926).

(D. Burkard)

Vedi anche

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

Bibliografia

Burkard-Muhlack-Wolf 2003, Catalano 1751, Schwedt 2000, Schwedt 2001, Schwedt 2005, Weber 1991

Segreto - Come evidenzia l'etimologia del termine (*se-cernere*), il segreto indica, prima che un contenuto, l'atto di separazione che lo costituisce. Tale atto implica un rifiuto, un'interdizione rivolta a chi è escluso dall'accesso a parole, comportamenti o cose, selezionati come contenuti del segreto e, nello stesso tempo, carichi della tensione generata dallo stesso gesto. Non esiste, quindi, un segreto in sé. L'interdizione selettiva che lo costituisce coinvolge, infatti, almeno due interlocutori, legati da un rapporto negativo: il detentore e il destinatario del segreto. Lo spazio del segreto si configura, pertanto, come una frontiera comunicativa, in cui la tensione tra chi è 'dentro' e chi è 'fuori' – cioè tra chi è legittimamente incluso o escluso dal segreto − produce potere e sapere.

Il consolidamento delle strutture inquisitoriali di età moderna è accompagnato dal rafforzamento di norme che imponevano la regola del segreto. Detentori ne erano gli inquisitori, destinatari non solo gli inquisiti: anche le istituzioni con cui le varie Inquisizioni entravano di volta in volta in concorrenza (poteri statali, episcopali, ecc). Alcuni dati sull'introduzione del segreto tra le norme stabilite dall'Inquisizione spagnola e da quella portoghese ne rivelano, almeno in parte, la logica. A pochi anni dalla fondazione dell'Inquisizione spagnola, nelle istruzioni del 1484, il primo inquisitore generale – Tomás de Torquemada – introdusse l'osservanza del segreto. Quattro anni dopo, a Valladolid, tutti gli inquisitori e i consultori dei tribunali di Castiglia e di Aragona estesero la norma del silenzio al controllo dei prigionieri, agli archivi e alla comunicazione di informazioni da parte dei diversi funzionari. In Portogallo il segreto, escluso in un primo tempo dalla bolla di fondazione di quell'Inquisizione, diventò norma procedurale nel 1547, riaffermata nel 1560 in un breve di Pio V. Nel *regimento* del 1552, le regole sull'istruzione dei processi alludevano all'osservanza del segreto, esplicitamente prescritta nel supplemento del 1564. La legge del silenzio acquistò uno spazio ancora maggiore nel *regimento* stampato a uso interno nel 1613, precisandosi ulteriormente in quello successivo del 1640. Viceversa, l'ultimo *regimento* stampato nel 1774, nel corso del processo di riforma dell'Inquisizione portoghese, destinata ad assoggettarsi alla giurisdizione della Corona, cancellò la prassi del segreto.

Una parallela affermazione di questa norma si riscontra nelle regole formulate dall'Inquisizione romana. Anche in questo caso l'intensificarsi delle leggi e delle logiche del silenzio, che scandivano il processo di consolidamento e di centralizzazione istituzionale, tendeva a rendere l'Inquisizione – in particolare la Congregazione che la governava – una società segreta. Accanto al silenzio imposto a chi partecipava – a vario titolo – a una causa processuale (Paolo IV emanò un decreto *contra revelantes secreta Sancti Officii*), esisteva il segreto da applicare ai documenti scritti prodotti dalla stessa istituzione e ad essa inerenti. Gli archivi dei tribunali locali, che custodivano sia lo scambio epistolare con la Congregazione sia i registri processuali, rappresentavano, dunque, la reificazione e il paradosso del segreto. La prescrizione sempre più pressante e dettagliata a registrare e a comunicare per iscritto richiedeva un ulteriore sforzo a mantenere segrete le carte prodotte. Le lettere, che centro e periferia si scambiavano, servivano a costruire la coesione e la centralizzazione della struttura inquisitoriale; anche se la loro forma scritta sottintendeva una pubblicità che, proprio in quanto potenziale, risultava illimitata. Per tentare di ridurre tali rischi la Congregazione del Sant'Uffizio vietò più volte l'intromissione di scriventi esterni alla sua burocrazia: il 16 luglio 1605, per esempio, fu proibito di far registrare al notaio della corte arcivescovile di Napoli qualsiasi causa pertinente all'Inquisizione, per proteggere meglio la segretezza di quelle 'scritture'. Lo spazio inaccessibile riservato alla conservazione di quei documenti era, quindi, carico della tensione provocata dal gesto di sottrarli all'ambito pubblico. Il rogo che alla morte di Paolo IV (1559) distrusse l'archivio della Congregazione del Sant'Uffizio fu l'espressione e, nello stesso tempo, l'atto d'annullamento di tale tensione, senza la quale il segreto non esisteva. Ricostruire e rafforzare la memoria segreta che garantiva il funzionamento e il potere dell'istituzione significò, pertanto, intensificare non solo l'accumulo ordinato e il controllo periodico dei dati raccolti, ma anche l'interdizione selettiva che riservava l'accesso ai documenti prodotti solo agli 'interni', in misura maggiore o minore a seconda della posizione gerarchica occupata. Ogni inquisitore era tenuto a fornire un inventario – al momento di consegnarlo al successore – del proprio archivio locale e a proteggerlo da sguardi esterni: nulla poteva fuoriuscire. Un decreto del Sant'Uffizio del 1591, rinnovato a più riprese, ordinava, per esempio, a tutti gli inquisitori «quod in futurum non audeant imprimi facere summaria processuum nec informationes nec vota in causis Sancti Offitii» (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, M 3-g, c. 16*r*).

L'ambito processuale fu, comunque, il primo spazio di applicazione della logica del segreto: già la procedura inquisitoriale medievale prevedeva la convocazione dell'«hereticus infamatus ad locum secretum»; la pratica dell'*informatio* segreta, che permetteva al giudice di acquisire elementi indispensabili per sviluppare l'inchiesta vera e propria; il divieto – a partire dai decreti pontifici di Innocenzo IV e di Bonifacio VIII – a rivelare i nomi dei testimoni. In età moderna, istruzioni e manuali destinati agli inquisitori e ai loro vicari enfatizzarono la necessità, per coloro che erano «chiamati ad essere presenti a gli atti del Sant'Officio, d'essere secretissimi, perché non v'è cosa, che più rovini le cause quanto il non osservare la segretezza» (Masini 1621). Intorno agli anni Ottanta del Cinquecento, l'ampliamento degli ambiti di pertinenza inquisitoriale implicò l'acquisizione di nuovi spazi controllati dalla regola del segreto, modificandone e rafforzandone la logica. I numerosissimi casi di 'comparsa spontanea', cioè di penitenti inviati dal confessore a deporre davanti all'inquisitore per ricevere l'assoluzione, raddoppiarono per così dire la valenza del segreto: il 'foro esterno' poteva appropriarsi dei segreti del 'foro interno'. La confessione giudiziaria tendeva, quindi, a esautorare l'efficacia della confessione sacramentale: l'assoluzione *in foro conscientiae* giunse a non valere per l'inquisitore, come dimostrano i processi aperti nel 1570-1571 dall'inquisitore modenese Paolo Costabili a carico dei pentiti di cui il vescovo Egidio Foscarari aveva accolto, vent'anni prima, le abiure segrete. L'incremento del potere di controllo sulle coscienze, generato da questo segreto istituzionale accentuò le ambivalenze comunicative implicite – si è detto – nella tensione prodotta dall'atto che lo costituiva. Il segreto, che all'inquisito nascondeva le regole inquisitoriali e il sapere dell'inquisitore, si rivelò infatti il motore del dialogo processuale, più che un ostacolo. All'aggressività di questo segreto istituzionale si contrapponeva, inoltre, il carattere difensivo dei segreti che costituivano il sapere di molte persone tenute a rispondere alle domande formulate dagli inquisitori. Le informazioni raccolte dai dialoghi processuali erano di nuovo sottoposte al vincolo del silenzio nel momento in cui veniva letta pubblicamente la sentenza che le aveva elaborate: l'in-

quisitore doveva mantenere un equilibrio comunicativo – una formazione di compromesso linguistica – tra dire e non dire, per non permettere agli astanti di impadronirsi del contenuto della censura. La sentenza pubblica era lo spazio in cui le ambivalenze del segreto, necessariamente votato alla rivelazione, alla trasmissione, al tradimento, venivano esibite. Il segreto non doveva, quindi, solo proteggere l'azione del Sant'Uffizio da ogni forma di divulgazione; ma doveva anche manifestare all'esterno la sua esistenza, per accrescere il potere dell'atto di esclusione che lo costituiva. La retorica del silenzio formulata dalle varie Inquisizioni di età moderna potenziò la logica del segreto, non più definita solo da un atto di negazione, ma articolata anche sotto forma di codice linguistico e rituale. Il giuramento di fedeltà e di silenzio, imposto a chi entrava a far parte di una simile società segreta divenne, infatti, sempre più un rito di appartenenza che si sovrapponeva al segreto primario, funzionale all'esito di una procedura giudiziaria. Questo 'segreto secondario', che il rito rendeva perenne, ne rafforzò la logica, raddoppiando i suoi potenziali destinatari e accentuando gli aspetti formali che costruirono l'identità dell'istituzione. La funzione sociale del segreto inquisitoriale non si presenta, dunque, come una configurazione statica e predeterminata del potere e del sapere; ma piuttosto come il laboratorio di aporie, di contrasti e di conflitti che li definiva insieme all'atto stesso di comunicare.

(M.P. Fantini)

Vedi anche

Confessione: gli intrecci; Costabili, Paolo; Diritto canonico; Fonti inquisitoriali; Foscarari, Egidio; Giuramento; Istruzioni spagnole; Lettere degli inquisitori, Italia; Manuali per inquisitori; Processo; Regolamenti, Portogallo; Spontanea comparizione (Procedura sommaria); Stile del Sant'Uffizio

Bibliografia

Bethencourt 1994, Brambilla 2000, Chiffoleau 2006(a), Masini 1621, Prodi 2000, Prosperi 1996, Zempléni 1984

Semeria, Giovanni - Giovanni Semeria (Coldirodi, Imperia, 1867-Sparanise, Caserta, 1931) rimasto orfano di padre fu avviato agli studi prima presso il Collegio Vida di Cremona retto dai gesuiti e poi nel Real Collegio Carlo Alberto di Moncalieri gestito dai barnabiti, che lo accolsero nel loro Ordine nel 1882. A Roma portò a termine il *curriculum* formativo (liceo all'Apollinare e studio della teologia nello Studio barnabitico di San Carlo ai Catinari), conseguendo poi la laurea in Lettere alla Sapienza, cui aggiungerà quella in Filosofia a Torino. Sempre a Roma ebbe i primi contatti con coloro che diventeranno esponenti di spicco del movimento storico-critico, tra i quali Friedrich von Hügel a cui si legò in profonda amicizia. Dopo alcuni anni di insegnamento teologico-biblico ai chierici del proprio Ordine, caduto in sospetto per la sua dubbia ortodossia, su pressione del cardinale gesuita Camillo Mazzella venne allontanato da Roma e destinato a Genova (1895). Qui fondò la Scuola Superiore di Religione per giovani universitari e persone colte, che divenne punto di incontro e di irradiazione del rinnovato pensiero cattolico europeo e di una apologetica criticamente fondata e aperta alle istanze soggettivistiche e psicologiche del pensiero moderno. Predicatore e conferenziere assurto a fama nazionale, vide montare intorno a sé una crescente opposizione che rivestì toni inquisitori a partire dai pronunciamenti pontifici del decreto *Lamentabili* e dell'enciclica *Pascendi Dominici gregis*. Già l'indomani del *Lamentabili* il «Corriere della Sera» rendeva noto come «qualche arrabbiato antimodernista» stesse «studiando una specie di 'sillabo' di proposizioni estratte dai libri di Semeria per farli poi mettere all'Indice» (29 luglio 1907). Che non si trattasse di una pura ipotesi lo si sarebbe potuto verificare l'anno successivo, quando sul foglio integralista «L'Unità cattolica» di Firenze apparve nel numero del 23 ottobre 1908 un elenco di *33 proposizioni* dovute alla penna del direttore Alessandro Cavallanti (1879-1917) ed estratte dalle opere di Semeria come meritevoli di censura ecclesiastica. Contestualmente il gesuita Guido Mattiussi (1852-1925), scrivendo al filippino Arturo Colletti (1875-1951), notava: «Mi hanno detto che a Roma sono sottoposte ad esame le opere di Semeria» (24 novembre 1908). Il fatto che si stesse da più parti premendo in vista di una condanna, risulta anche da una lettera del 25 settembre 1909 che il gesuita Ilario Rinieri (1853-1941) indirizzò al segretario del Sant'Uffizio Mariano Rampolla (1843-1913). Dopo una circostanziata denuncia, la missiva terminava con l'imperioso appello: «Chiediamo e imploriamo la condanna», s'intende delle opere di Semeria. Di lì a due mesi Mattiussi si vide arrivare «quasi autorevolmente» la richiesta di «un elenco degli errori sparsi nelle opere di padre Semeria». Quantunque non sappiamo quale nesso intercorra tra i due fatti, il 12 gennaio 1910 i membri del Sant'Uffizio «decreverunt: opera patris Semeria examinentur in Sancto Officio per reverendissimos patres Andrioli, Lottini, Joseph a Monte Rotondo, comparatis ad rem libris hac super re editis». La perizia del camilliano Alfonso Andrioli (1864-1922), datata 18 gennaio e concernente l'esame di *Scienza e fede*, l'opera più discussa, lamenta il silenzio di Semeria (a partire dal 1907 gli fu interdetta ogni forma di predicazione e dovette chiudere la sua Scuola) e auspica che nelle pubblicazioni a venire esponga con più chiarezza e precisione filosofica e teologica le sue opinioni. La perizia (senza data) del frate predicatore Giovanni Lottini (1860-1951) esamina sedici opere di Semeria. Lottini ritiene che egli abbia iniziato a pubblicare scritti accettabili, per poi veicolare quelli più discussi, operando «con somma astuzia sotto il pretesto di progresso scientifico». La perizia del cappuccino Giuseppe [Maria Checchi] da Monte Rotondo (1869-1942) relativa alle suddette sedici opere e datata luglio 1911, denuncia apertamente i più diretti avversari del barnabita (Cavallanti, Colletti, Rinieri e il gesuita Giuseppe Barbieri), per poi concludere con un giudizio favorevole alla produzione di Semeria, le cui opere «lungi dal meritare condanna, meriterebbero diffusione».

Parallelamente al lavoro dei consultori, nel marzo 1912 Colletti dava alle stampe il libello antisemeriano *La Scrittura impugnata dal modernismo nei libri del padre Giovanni Semeria barnabita*, dove venivano registrate *38 proposizioni damnandae* estrapolate dalle opere del barnabita (tale elenco apparve su «L'Unità cattolica» il 5 maggio 1912). Nel frattempo (25 aprile 1912) la delibera del Sant'Uffizio del 1910 relativa all'istruzione del processo inquisitorio venne riconfermata e nuovamente approvata da Pio X. Quattro dei consultori (Andrioli, i frati predicatori Michele Legae e Alberto Lepidi e il gesuita Guillaume Joseph-Marie Arendt) proponevano che Semeria chiarisse le «proposizioni equivoche» presenti nei suoi scritti. Gli altri undici chiedevano che altri due o tre si pronunciassero sul caso e saranno a conti fatti il redentorista Joseph Hubertus Maria Drehmanns (contrario), il carmelitano scalzo Raffaele di san Giuseppe (Carlo Rossi) e il benedettino Leone Bracco (favorevoli, proponendo che eventualmente Semeria pubblicasse delle *retractationes*), il servita Joachim Marie Dourche (favorevole). La problematicità del caso, la complessa valutazione dei consultori, l'opposizione a una condanna da parte del cardinale Rampolla per nulla incline ad avallare l'ignobile campagna antisemeriana, indussero il papa a una soluzione di compromesso, esiliando lo scomodo barnabita. E infatti il 3 giugno 1912 il cardinale Gaetano De Lai (1853-1928), prefetto della Congregazione Concistoriale, scriveva al superiore generale dell'Ordine Pietro Vigorelli essere «desiderio del Santo Padre» che Semeria venisse destinato «lungi dalla Liguria». Ciò si verificò il 22 settembre 1912, giorno in cui il barnabita lasciò Genova alle prime luci dell'alba, quasi in incognito, alla volta di Bruxelles.

Morto il 20 agosto 1914, Pio X lasciava una pesante eredità al suo successore, Benedetto XV, la cui elezione suscitò in Semeria la speranza di vedere risolta la propria vertenza, così che fosse riabilitato presso l'autorità ecclesiastica e quindi venisse spianata la via

del ritorno in patria. Nel frattempo Semeria, passato in Svizzera per le vacanze estive, con il sopraggiungere della guerra non poté fare ritorno in Belgio e prese stanza presso l'Opera Bonomelli in Ginevra, finché il 13 giugno 1915 fu chiamato dal generale Luigi Cadorna a rivestire l'incarico di cappellano presso il Comando supremo, di stanza a Udine. Con ciò egli veniva di fatto a violare la disposizione che lo confinava lungi dalla Liguria e della nuova situazione il padre generale dovette rispondere al pontefice (udienza del 17 gennaio 1915), che lo informò come fosse in corso un processo a carico del confratello, processo sospeso in ragione dell'esilio: «Il giudizio pende ancora, che anzi la sua venuta in Italia spingerebbe il Sant'Ufficio a pronunciare subito il suo giudizio […]. Forse il Santo Padre Pio X fece rallentare i lavori in vista che il padre Semeria era assente. La sua posizione – notò il papa – è più grave di quello che credesse precedentemente». Restasse quindi Semeria nella situazione in cui si trovava, e circoscrivesse alla zona del fronte la sua azione. Il barnabita, informato dal padre generale, in una lettera scrittagli il 22 febbraio 1915 avanzava la proposta di redigere in sua difesa un *pro memoria latino* da consegnare al pontefice. In esso avrebbe sostenuto che «tutto il libro [*Scienza e fede*] è una dimostrazione» dell'esistenza di Dio «condotta col rigore con cui si debbono condurre le dimostrazioni». Non così però venne considerato dallo stesso pontefice, nonché dai membri del Sant'Uffizio, i quali, nonostante il barnabita si fosse rivolto personalmente al cardinale Rafael Merry del Val (6 marzo 1915) chiedendo di poter rettificare quanto nella sua opera fosse censurabile, nella primavera del 1915 si orientarono verso una condanna. Sta di fatto che il 19 aprile 1915 si raccolsero pareri sugli scritti semeriani. I consultori, tra cui Lepidi che in qualità di maestro del Sacro Palazzo aveva concesso l'*imprimatur* a tutte le pubblicazioni del barnabita, si mostrarono assai critici verso Colletti e Rinieri e quasi unanimamemente favorevoli a Semeria, propensi tutt'al più a una condanna mitigata (*donec corrigantur*). Va notato a questo punto che sventuratamente erano uscite in quel torno di tempo due edizioni pirata della più discussa pubblicazione del barnabita, per cui il 28 aprile 1915 i cardinali del Sant'Uffizio, «capta occasione ex novis editionibus», decretarono: «*Scienza e fede* inserendum in Indicem librorum prohibitorum». Il papa, in qualità di prefetto della *Suprema*, stabilì che la sentenza fosse «dilata usque ad proximam audientiam», che di norma si sarebbe tenuta la settimana successiva. Il 19 maggio 1915 venne ribadito: «publicandam damnationem operis *Scienza e fede*», ma il papa decise che la notificazione della condanna alla Congregazione dell'Indice venisse differita «donec nova hac super re communicatio a Sanctitate sua habita fuerit». Contestualmente Benedetto XV il 20 maggio 1915 scriveva a Domenico Sbarretti, assessore del Sant'Uffizio, chiedendo di approfondire la causa, alla luce delle critiche mosse a Semeria e considerate eccessive, come pure in considerazione del *pro memoria latino* di cui si è detto. I cardinali del Sant'Uffizio, che ebbero fra le mani il *promemoria* fatto stampare con delibera del 26 maggio, avvalendosi anche di ulteriori perizie assai negative dovute al cardinale gesuita Louis Billot (1846-1931) e al cardinale redentorista Willem Marinus van Rossum (1854-1932), decisero nuovamente, il 16 giugno, che venisse pubblicato «decretum damnationis operis *Scienza e fede* quamprimum». Il 17 il papa «resolutionem […] adprobavit sed sibi reservavit determinare tempus quo decretum damnationis publicandum sit». Gli appunti che si muovevano a *Scienza e fede* erano di natura sostanzialmente filosofica, sostenendo che Semeria aderiva, anche se non sempre esplicitamente, a dottrine pragmatiste ed evoluzioniste e che, nella dimostrazione dell'esistenza di Dio, privilegiava l'approccio psicologico e morale, ritenuto soggettivo, rispetto a quello metafisico, scostandosi dalla dottrina cattolica. Con tutto ciò Benedetto XV aveva congelato il decreto per ragioni di opportunità, temendo che, nella situazione bellica in cui ci si trovava, simile provvedimento potesse avallare il presunto antipatriottismo dei cattolici e manifestare «ostilità personale per il generale Cadorna». A tali ragioni si vennero aggiungendo le condizioni di salute del barnabita, il quale nell'autunno del 1915 registrò una crisi di nevrastenia acuta che lo avrebbe costretto a lasciare il fronte nel novembre e poi a essere ricoverato in clinica il gennaio seguente.

In due successive udienze che sul finire del 1915 il papa accordò al padre generale, il 'caso Semeria' registrò una svolta che si sarebbe rivelata decisiva. A Benedetto XV, il quale nell'udienza del 9 novembre 1915 ribadiva la necessità che Semeria «chiarisse meglio la sua dottrina», padre Vigorelli faceva presente come fosse «utile conoscere le proposizioni che furono disapprovate nei suoi libri» perché le potesse ritrattare. L'elenco promesso dal papa poté essere consegnato nella primavera del 1916 a Semeria, appena uscito dalla «terribile tentazione» del suicidio sopraggiunta a motivo dello *stress* della guerra, dell'estenuante logorio dell'esilio e del persistente clima di sfiducia nei suoi confronti. Il papa, che nell'udienza accordata al padre generale il 23 dicembre 1915 aveva detto in riferimento al barnabita: «Si potrà fare la pace anche con lui, ma si esigeranno trattative», fece trasmettere a mezzo dei superiori 88 *proposizioni* (per lo più formulate in modo tendenzioso) in due elenchi: quelle filosofiche il 12 e quelle teologiche il 31 maggio 1916. Non sappiamo chi le abbia redatte, né questo risulta dalla documentazione del Sant'Uffizio. Evidentemente Benedetto XV volle agire in modo autonomo, servendosi di don Luigi Orione in qualità di mediatore, come si ricava dai processi canonici del santo di Tortona. Il teste assicura che il papa trovò «esaurienti» le risposte di Semeria. Di fronte però a «nuove insistenze per la condanna» da parte del segretario del Sant'Uffizio, che presentò al pontefice il «decreto già preparato», questi lo «ritirò e disse che la pratica era chiusa». Il 29 giugno 1916 Semeria fu ricevuto da Benedetto XV, che lo congedò dicendogli «guai se entro tre mesi si fosse saputo dell'udienza concessa».

Dopo la disfatta italiana a Caporetto, nell'autunno del 1917 Semeria passava alle dirette dipendenze dell'ordinario militare, trasferendo la propria dimora nel Collegio dei barnabiti in Bologna. Preso atto che con il rientro in Italia si profilava nuovamente l'ipotesi della condanna delle sue opere e segnatamente di *Scienza e fede*, Semeria si rivolse al pontefice con una lettera del 17 novembre 1918, dove proponeva tre vie di soluzione. La terza riguardava la pubblicazione di un opuscolo, non tanto a propria difesa, ma in «difesa dei lettori dal danno che il libro può fare ad essi». La suddetta lettera venne girata dal cardinale Pietro Gasparri a Merry del Val e accompagnata da uno scritto il cui il segretario di Stato chiedeva quale mezzo di riparazione andasse adottato da Semeria e quale teologo lo dovesse assistere nella correzione del libro o nella condanna degli errori ivi contenuti. Il 27 novembre1918 il Sant'Uffizio formulò e approvò la proposta di una *Lettera a un amico* in cui venissero rilevati e ritrattati i principali errori contenuti nella discussa opera. Il giorno dopo il papa vi appose il suo consenso e fu designato Lottini, 'primo compagno' che, come si è visto, si era mostrato decisamente critico, a notificare a Semeria le proposizioni erronee contenute nel libro incriminato. Ne seguì che in data 12 marzo 1919 si deliberò che Semeria fosse convocato presso il Sant'Uffizio, gli si facesse nuovamente sottoscrivere il giuramento antimodernistico e firmare il decreto di condanna di *Scienza e fede*, riconoscendone in tal modo la giustezza. A questo penoso pedaggio Semeria si sottopose un mese dopo, il 15 aprile 1919, varcando per la seconda volta in vita sua la soglia del Sant'Uffizio e certamente ricordando che un'analoga circostanza ve lo aveva condotto nel 1910, all'epoca del giuramento che Pio X gli concesse di pronunciare 'con riserva'. Nel frattempo egli attendeva alla stesura della *Lettera* per la quale aveva ottenuto il *nihil obstat* del Sant'Uffizio il 27 marzo. Il papa diede il proprio consenso, aggiungendo che non si facesse parola che restava abrogato il decreto di condanna, la cui pubblicazione doveva invece rimanere anche in futuro soltanto *sospesa*, termine che avrebbe indicato non soltanto la volontà di soprassedere, ma anche il permanere

di una minaccia. Gli si ingiungeva in pari tempo di non pubblicare altri scritti in materia filosofica e teologica senza accordarsi con il Sant'Uffizio. Il 25 agosto 1919 Semeria si presentò nuovamente in Congregazione, dove gli fu notificato il *nihil obstat* per la pubblicazione della *Lettera* e gli fu comunicato che la condanna restava sospesa. La *Lettera*, datata 28 agosto, prendeva la via della stampa (sarebbe uscita nel numero di ottobre sulla «Rivista di filosofia neoscolastica» e indirizzata a padre Agostino Gemelli: «Mio dolce amico, ricevo la severa requisitoria…»), mentre Semeria si accingeva a prendere la via dell'Oceano che l'avrebbe portato in America del Nord per una *tournée* oratoria (tema d'obbligo era il recente conflitto mondiale) finalizzata a reperire fondi in favore dell'Opera Nazionale per il Mezzogiorno d'Italia, da lui fondata insieme al sacerdote Giovanni Minozzi per assistere gli orfani di guerra. Prima di partire scrisse al papa (17 novembre 1919), manifestando tutta la propria riconoscenza per l'avvenuto «epilogo di una controversia».

Nonostante si potesse ragionevolmente prevedere che il 'caso Semeria' fosse definitivamente risolto, si verificò tuttavia una serie di penosissimi strascichi che si protrassero sino alla fine della vita del padre e oltre. Anzitutto il perdurare del divieto prudenziale di predicare in Roma e in Liguria. Poi le polemiche dovute a una meditazione sul Sacro Cuore intitolata *Il Cuor ch'Egli ebbe* e uscita con l'*imprimatur* di Lepidi. Il fascicolo giunse sul tavolo del Sant'Uffizio dove fu sottoposto a esame nel febbraio del 1926. La pratica si trascinò almeno per un mese fra proposte e controproposte relative al titolo e a non pochi passaggi del testo, finché esso poté vedere la luce con il nuovo titolo, suggerito dallo stesso Semeria, *Quel cuore che ha tanto amato gli uomini*. La vicenda in sé e il raffronto tra la primitiva stesura e la definitiva mostrano con quale ossessiva puntigliosità si procedesse nella revisione di un innocuo saggio oratorio (non quindi strettamente teologico) e come fosse il *linguaggio* di Semeria a fare problema. Egli ricorderà l'episodio nel volume secondo de *I miei quattro papi*. *Benedetto XV* (uscito postumo nel 1932), scrivendo: «A persona che io conosco assai davvicino accadde di sentirsi rimproverato per avere applicato al Cuore di Gesù in un discorso il dantesco emistichio "Se il mondo sapesse il Cuor ch'Egli ebbe", perché il critico petulante ci trovò una negazione: *ebbe*?! dunque non ce l'ha più». Né diversa fu la valutazione che espresse circa la 'condanna' di *Scienza e fede*, scrivendo ormai prossimo al tramonto ne *I miei quattro papi* e sempre in terza persona: «Dagli stessi zelanti integralisti […] si sentì aspramente criticare per aver negato la esistenza di Dio in un libro dove si sforzava di dimostrarla nel modo più efficace per i nostri contemporanei».

(A. Gentili)

Vedi anche
Gemelli, Agostino; Merry del Val, Rafael; Modernismo; *Pascendi Dominici gregis*; Pio X, papa

Fonti
ACDF, *S. O.*, *CL*, 1910, fasc. 2

Bibliografia
«Barnabiti Studi» 2008, Gentili 1987, Gentili 2006, Gentili-Zambarbieri 1975, Rinaldi 1999(a), Semeria 1967, Semeria 2008, Wolf 2005

Sentenza v. *Processo*

Sepúlveda, Juan Ginés de - Pur non avendo avuto rapporti diretti con l'Inquisizione, l'impegno profuso da Juan Ginés de Sepúlveda nella lotta per la difesa dell'ortodossia cattolica ne fa un esponente di primo piano di quell'atteggiamento di intransigenza che offrì un fondamento decisivo all'attività del tribunale della fede in Spagna. Nato a Pozoblanco (Córdoba) nel 1490, dove sarebbe poi morto nel 1573, Sepúlveda iniziò la sua formazione intellettuale a Córdoba, proseguendo gli studi all'Università di Alcalá de Henares, da poco fondata dal cardinale Francisco Jiménez de Cisneros, dove dal 1511 studiò Arti e Teologia. Nel 1515 passò al Collegio degli Spagnoli di Bologna, dove poi si addottorò (con molta probabilità nel 1522), conobbe Pietro Pomponazzi (che chiamava «preceptor meus») e sempre in Italia iniziò l'attività letteraria con diverse opere giovanili. La prima di queste fu il *De vita et rebus Aegidii Cardinalis Albornotii* (1521), biografia del fondatore del Collegio di San Clemente degli Spagnoli di Bologna, cui seguirono varie traduzioni di scritti di Aristotele (*Parvi naturales*, 1522; *De ortu et interitu*, 1523; *De mundo*, 1523). Il precoce avvicinamento al pensiero dello Stagirita fu fondamentale perché in seguito esso avrebbe costituito la base intellettuale del suo pensiero teorico sulla conquista e la colonizzazione delle Indie contro le opinioni di Bartolomé de Las Casas; inoltre la sua opera di traduttore gli aprì le porte di Roma.

Nel 1526 ottenne il suo primo posto ufficiale con la nomina, da parte di Clemente VII, a traduttore di Aristotele in Curia. Il suo buon operato fece sì che il cardinale Francisco de los Ángeles Quiñones, mediatore politico tra Carlo V e il papato, si interessasse a lui e gli commissionasse due opere su questioni di grande attualità: la guerra contro il turco e il ripudio, da parte di Enrico VIII, di Caterina d'Aragona. Circa la prima questione Sepúlveda scrisse l'esortazione *Ad Carolum V ut bellum suspiciat in Turcas*, pubblicata a Bologna nel 1529, proprio quando nella stessa città Clemente VII si apprestava a incoronare fastosamente l'imperatore, dopo la riconciliazione della pace di Barcellona, e mentre le forze di Solimano il Magnifico assediavano per la prima volta Vienna. A differenza di Erasmo, Sepúlveda esortava Carlo V ad attaccare in modo deciso l'impero ottomano. Il *De ritu nuptiarum et dispensatione* (1531) fu il suo contributo allo spinoso problema della rottura matrimoniale tra Enrico VIII e Caterina d'Aragona, figlia dei Re Cattolici. Il sovrano inglese, che desiderava la separazione, affermò che l'unione non era valida a causa della consanguineità tra i due sposi. Le nozze, tuttavia, erano state celebrate grazie a una licenza papale e la strategia spagnola, assunta da Sepúlveda, consistette nel mettere in rilievo la validità del permesso ecclesiastico, delegittimando gli argomenti addotti da Enrico VIII.

Oltre a scontrarsi con il sovrano inglese, Sepúlveda scrisse un'opera contro Martin Lutero intitolata *De fato et libero arbitrio* (1526). Divisa in tre libri, i primi due sono incentrati sulle argomentazioni teologiche e filosofiche luterane, contestate dall'ottica della teologia cattolica, mentre il terzo metteva in rilievo le disastrose conseguenze che sarebbero venute dalla diffusione degli 'errori' luterani. Dopo essere entrato in tale polemica, Sepúlveda ne aprì un'altra con Erasmo da Rotterdam. Nel *Ciceronianus* (1528) questi aveva affermato che «un tale Ginés aveva dato buona prova di sé come scrittore a Roma con un libro che aveva pubblicato». Il «tale Ginés», Sepúlveda appunto, si sentì offeso da quel commento sprezzante, come confidò ad Alfonso de Valdés, al quale scrisse che alla tavola di Erasmo c'erano molte pietanze, ma mancavano quelle ciceroniane (cit. in Losada 1949). Lo scontro si fece più teso dopo la morte di un caro amico di Sepúlveda, Alberto Pio, nipote di Giovanni Pico della Mirandola e legato alla cerchia di Aldo Manuzio. Erasmo e Alberto Pio avevano discusso aspramente mentre questi era in vita ma, a quanto pare, l'umanista olandese avrebbe continuato a criticarlo anche dopo la morte; almeno, è quanto affermava Sepúlveda, che decise di intervenire con una *Antapologia pro Alberto Pio in Erasmum Rotterodamum* (1532), dove mise in discussione l'eccessiva celerità e produttività di Erasmo nello scrivere libri a suo giudizio poco accurati, tanto nella forma quanto nel contenuto. Secondo Sepúlveda, il principe degli umanisti eccedeva nelle sue critiche alla religione e anche se molte volte si scusava dicendo che si riferiva solo ai suoi

© 2015 SISMEL

eccessi, in realtà attaccava le fondamenta stesse del cristianesimo con una radicalità che lo avvicinava spesso a Lutero. Erasmo non rispose mai alla *Antapologia* («preferisco tacere»), ma Sepúlveda non volle esimersi dal rivolgergli elogi dopo la sua morte, così come non esitò ad affermare che «molto benemerito sarebbe stato […] se avesse trattato con maggior reverenza la religione e i suoi ministri» (cit. in Losada 1949). Lo stesso Clemente VII gli avrebbe confidato che la Chiesa aveva tollerato le sue invettive solo per far sì che non abbracciasse il luteranesimo.

Nel 1535, mentre Carlo V conquistava Tunisi, Sepúlveda pubblicava il *Democrates sive de convenientia disciplinae militaris cum Christiana religione* (o *Democrates primus*), nel quale sostenne la compatibilità tra il servizio di Dio e l'uso delle armi. Quando l'anno successivo l'imperatore arrivò vittorioso a Roma per denunciare le offese e i tradimenti di Francesco I, conobbe Sepúlveda e lo nominò suo cronista. Grazie a siffatta mercede, questi poté tornare in Spagna. Come storico ufficiale degli Asburgo, scrisse il *De rebus gestis Caroli Quinti Imperatoris et Regis Hispaniae* e il *De rebus gestis Philippi II Regis Hispaniae*, ma la sua attività non fu confinata nel ruolo di cronachista, dato che svolse anche funzioni di precettore in geografia e storia per educare il figlio di Carlo V, Filippo, quando questi ancora era principe delle Asturie. L'imperatore, che curò l'educazione dell'erede con rigore, dimostrò la stima che nutriva verso Sepúlveda affidandogli un compito considerato come una scuola di politica per principi. Del resto, risultano evidenti le consonanze tra il maestro e il discepolo per ciò che attiene la difesa dell'imperialismo cattolico spagnolo, e probabilmente Filippo II dovette molto del suo legame con la Chiesa a chi lo introdusse allo studio dei grandi uomini del passato.

L'identificazione ideologica tra la Corona e Sepúlveda non fu però totale. Lo dimostra il fatto che a quest'ultimo fu negata la licenza di pubblicazione del *Democrates alter sive de iustis belli causis apud Indos*. Nel *Democrates secundus* (lo si conobbe anche con questo nome) Sepúlveda applicò all'America le teorie già esposte nel *Primus* circa la concordanza della guerra con la religione. Riprese la dottrina aristotelica e affermò che in una repubblica bene ordinata il migliore avrebbe dovuto governare sul bruto, che non è in grado di gestirsi da solo; per estensione, le Nazioni civilizzate avevano il diritto e il dovere di governare i barbari. Secondo Sepúlveda, gli spagnoli si inserivano nella prima categoria e gli *indios* nella seconda; pertanto era conveniente e necessario il dominio politico su questi ultimi, al quale si arrivava solo mediante l'uso della forza. L'incidente del *Democrates secundus* non fu dovuto al suo contenuto, bensì al momento in cui fu scritto, come dimostra il fatto che il Consiglio di Castiglia vedeva di buon occhio la sua pubblicazione. Nemmeno a Roma il testo fu giudicato in modo negativo: Antonio Agustín, auditore di Rota, pensava che andasse stampato, e così altre personalità in Curia alle quali egli stesso aveva fatto conoscere il trattato. Ma in quel momento la Corona si scontrava con la crisi provocata dalle *Leyes Nuevas* (1542); all'ultimo momento il Consiglio delle Indie bloccò la concessione della licenza per un libro che risultava contrario allo spirito di quei provvedimenti. Solo la *Apologia* scritta da Sepúlveda per difendere il testo dalle accuse mossegli dai domenicani di Salamanca fu pubblicata a Roma, nel 1550, per iniziativa dello stesso Agustín, che considerò l'intervento opportuno, anche se in quello stesso anno due *cédulas* ne ordinarono il ritiro degli esemplari, dato che «non conviene al nostro servizio che simili cose si pubblichino, né che si trattino senza nostra espressa licenza». La proibizione deve essere messa in relazione con quella che nel 1553 colpì un altro grande difensore della conquista, Francisco López de Gómara, e non con l'attività dell'Inquisizione spagnola. Probabilmente in un altro momento l'opera di Sepúlveda avrebbe visto la luce senza problemi, anche in considerazione del fatto che trovarono pubblicazione trattati di molti altri autori che esprimevano una linea di pensiero simile a quella di Sepúlveda, soprattutto quando il sistema coloniale definitivamente delineato dal viceré del Perù, Francisco de Toledo, si fondò su teorie molto vicine a quelle dell'umanista di Pozoblanco.

Sepúlveda ebbe problemi in un preciso contesto politico e mai con l'Inquisizione, mantenendo anzi rapporti eccellenti con importanti ministri del Sant'Uffizio spagnolo, dei quali è rimasta traccia nel suo *Epistolario* (Losada 1949). Del resto, era unito da una profonda amicizia con Fernando de Valdés, inquisitore generale, tanto da poter ribattere ai suoi nemici durante i lavori della *Junta* convocata a Valladolid per dirimere i nodi sollevati dal *Democrates secundus* che una figura così eminente approvava le sue dottrine (1550-1551). Con l'inquisitore di Córdoba Martín Pérez de Oliván mantenne un'estesa corrispondenza, la cui lettura dimostra che questi era interessato all'opinione di Sepúlveda sulle sue opere; e talvolta l'umanista osò criticare alcune sue teorie, come quando negò che le 'lettere greche' fossero responsabili della diffusione dell'eresia in Europa. Ex compagno di studi a Bologna, Pérez de Oliván disputò anche con Sepúlveda di una materia molto discussa nella Spagna del tempo: quella dell'obbligo per i fedeli di denunciare i sospetti eretici occulti all'Inquisizione. Ne nacque un'opera perduta di Oliván e un dialogo di Sepúlveda, il *Theophilus sive De ratione dicendi testimonium in causis occultorum criminum* (Valladolid, 1538), un testo in cui si sostiene l'obbligo, per il testimone chiamato in giudizio, di rivelare i complici di delitti pubblici e occulti, specie sotto giuramento, contro il presunto dovere di preservare la buona fama del prossimo o applicare la correzione fraterna per i peccatori ignoti al riparo dagli occhi della legge, così come suggerito dal Vangelo. L'autore vi attacca anche il ricorso dei testimoni, costretti alla delazione, alle tecniche dell'anfibologia e della riserva mentale, prendendo di mira alcuni teologi (Francisco de Vitoria?), rei di avere sostenuto il contrario. Poco prima della morte Sepúlveda pubblicò anche un trattato *Del reino y los deberes del Rey* (1571), le cui tesi erano molto più vicine al sistema coloniale adottato dal viceré Toledo di qualsiasi proposta esposta da Bartolomé de Las Casas.

(J.M. Díaz Blanco)

Vedi anche

Carlo V, imperatore e re di Spagna; Cisneros, Francisco Jiménez de; Correzione fraterna; Erasmo da Rotterdam; Filippo II, re di Spagna; *Indios*; Inquisizione spagnola; Las Casas, Bartolomé de; Pomponazzi, Pietro; Valdés, Fernando de

Bibliografia

Andrés Marcos 1947, Castilla 1992, González 1981, Lavenia 2004, Losada 1949, Méchoulan 1974, Pacheco 1987(a), Pagden 1982, Pastore 2001, Reyes-Gómez 2000, Sepúlveda 1966

Serafina di Dio - Serafina, al secolo Prudenza Pisa, era nata a Napoli il 24 ottobre 1621 da un mercante al secondo matrimonio che in seguito a un processo per fallimento si era trasferito con la famiglia a Capri, dove la moglie possedeva tanto da vivere con decoro. Rispetto alle sue coetanee Prudenza ricevette una educazione di buon livello che più tardi le consentì un uso costante della scrittura della quale si servì per costruire il suo ruolo di monaca fondatrice. La continua presenza, durante la giovinezza, di due parenti ecclesiastici come il parroco Marcello Strina e il canonico della cattedrale di Napoli Ottavio Pisa fece in modo che la serva di Dio coltivasse, accanto al modello di spiritualità femminile connotato da elementi di macerazione e di obbedienza, l'aspirazione a dare vita a una istituzione monastica che ancora non esisteva nel tessuto caprese. Un progetto che il carattere concreto di Prudenza e la copertura organizzativa di don Ottavio seppero collocare fin dall'inizio sotto il manto della Chiesa istituzionale. La prima fondazione, realizzatasi grazie all'eredità di una casa dello zio parroco e alle donazioni di alcuni oratoriani napoletani, fu quella del con-

© COPYRIGHT PRIVATE

vento caprese del Santissimo Salvatore in cui Serafina e le compagne pronunciarono l'oblazione nel 1661. A differenza di quanto avveniva in quegli anni nelle piccole comunità urbane, propense a includere nel proprio comprensorio i conventi come segno di qualificazione del tessuto locale, il monastero di Serafina dovette vincere fortissime resistenze da parte della popolazione che lo sentiva come un corpo estraneo a causa di un processo di affiliazione e di consolidamento devozionale proiettato fuori dalla realtà isolana, verso gli ambienti della capitale. Dopo Capri, Serafina fu chiamata a dare il suggello spirituale e il contributo organizzativo ad altre sei congregazioni nate dall'iniziativa delle istituzioni locali o dalla generosità di privati (Massa Lubrense nel 1673, Vico Equense nel 1675, Nocera de' Pagani nel 1679, Anacapri nel 1683, Torre del Greco nel 1685, Fisciano nel 1691).

Nel pieno della sua attività di promozione istituzionale la religiosa fu investita da una denuncia presentata al Sant'Uffizio di Napoli contro Francesco Cesari. L'indagine, che la vide «successivamente carcerata indiciata di duoi deletti, d'uno cioè d'affettata santità fondato in visioni rivelazioni e predizioni […], et l'altro di proposizioni contenute in alcuni quinternetti scritti di sua mano» (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, C 2-e, f. 9), durò dal 1685 al 1691. Dopo tredici anni di servizio presso l'oratorio di Napoli, Cesari era diventato seguace di Miguel de Molinos e si era ritirato a Capri dove aveva iniziato «ad istruirvi alcune zitelle nell'Oratorio di Quiete» (1682). Serafina era venuta in contatto con il religioso attraverso gli oratoriani che avevano un'antica consuetudine con l'isola; e per questo fu sospettata di avere una inclinazione verso la spiritualità quietista, che tanto spazio aveva trovato tra i seguaci napoletani di Filippo Neri. L'indagine fu seguita da David Scribani che ricoprì il ruolo di ministro del Sant'Uffizio a Napoli dal 1684 al 1686 senza averne ufficialmente il titolo. Fu forse questa una delle ragioni che portò al trasferimento della causa a Roma. L'accusa di quietismo per Serafina cadde quasi subito, in quanto esistevano molti suoi scritti che prendevano senza incertezze le distanze da Molinos. Ciò nonostante, dal 1687 le fu impedito di lasciare il convento e i suoi atteggiamenti continuarono a destare viva preoccupazione negli inquisitori. La vicenda si concluse con la censura e la condanna di Serafina a un'abiura *de levi* che si accompagnò al divieto di esercitare ruoli direttivi nella comunità dove continuò a vivere, controllata dalle consorelle e da un confessore indicato dall'arcivescovo di Napoli, fino alla sua morte, avvenuta nel 1699.

(V. Fiorelli)

Vedi anche
Finzione di santità; Napoli; Quietismo; Molinos, Miguel de

Bibliografia
Ambrasi 1999, De Maio 1969, Fiorelli 2003

Seripando, Girolamo - Nacque a Napoli il 6 ottobre 1492, figlio di Giovanni Ferrante e Isabella Galeota, ebbe nome Troiano e fu allevato dallo zio paterno Francesco dopo la morte dei genitori. Il 27 settembre 1506 entrò nel convento domenicano di Santa Caterina a Formiello da cui fu tolto dal fratello: ma persistendo nelle sue intenzioni il 6 maggio 1507 realizzò il progetto di farsi religioso entrando nel convento agostiniano di San Giovanni a Carbonara dove fu accolto da Egidio da Viterbo. Con l'abito prese il nome di Girolamo, indicando così il modello antico del suo amore per gli studi classici. Gli studi di greco e di latino e la familiarità con gli autori antichi (tra cui amò in particolare Platone, Virgilio e Cicerone e, in zona cristiana, Agostino) lo dotarono di un latino di grande eleganza e lo spinsero a reagire polemicamente all'attacco di Erasmo contro il ciceronianesimo. Condusse studi di filosofia e teologia a Bologna, tra il 1516 e il 1523. Presto fu chiamato a responsabilità di governo nel suo Ordine: superiore degli agostiniani a Napoli tra il 1523 e il 1538, nel 1539 fu eletto generale dell'Ordine e lo rimase con successive conferme fino al 1551. Partecipò come teologo alla prima fase del Concilio di Trento e, dopo aver governato come arcivescovo la diocesi di Salerno (1554-1560), fu fatto cardinale (26 febbraio 1561) e nominato legato al Concilio da Pio IV. A Trento morì il 17 marzo 1563.

Per la sua cultura, per la sua sensibilità religiosa, per l'Ordine in cui militò, per le funzioni di alto governo ecclesiastico ebbe occasione di partecipare in prima linea ai conflitti sulla riforma della Chiesa e di portare avanti con l'opera sua progetti e idee di rinnovamento religioso ispirate al programma del predecessore Egidio da Viterbo: «reformare homines per sacra, non sacra per homines». Come generale dell'Ordine ebbe il problema di riportare sotto controllo tendenze favorevoli all'agostinismo radicale di Lutero. Così affrontò le idee dei seguaci e simpatizzanti del riformatore tedesco evitando nella misura del possibile la via del sospetto e della persecuzione e sostenendo, sul piano teologico, posizioni che conciliavano la gratuità della giustificazione divina del peccatore con la difesa del libero arbitrio e il rifiuto della predestinazione assoluta. Restando un'ipotesi non dimostrata quella di un primo incontro personale con Lutero all'epoca del viaggio di questi a Roma (1510), fu negli anni Trenta che Seripando cominciò a prendere parte alle discussioni sulla questione della grazia e del libero arbitrio. Le sue opinioni, espresse in una discussione epistolare dell'estate 1539 con Marcantonio Flaminio e Tullio Crispoldi, della cerchia veronese di Gian Matteo Giberti, affidavano all'incontro tra la grazia divina erogata al peccatore e il libero movimento di questi nell'accettarla la sostanza del processo della giustificazione. Incorporato in Cristo per fede e con la grazia del battesimo, il peccatore diveniva giustificato. Nel dibattito tridentino sull'argomento nell'ottobre 1546 indicò i suoi teologi di riferimento nel gruppo dei sostenitori della 'doppia giustificazione': Tommaso De Vio, Gaspare Contarini, Albert Pigge, Julius Pflug e Johannes Gropper. Nei confronti delle opinioni di più rigido agostinismo che nel suo Ordine e nell'Italia del tempo riecheggiavano quelle di Lutero si trovò dunque a fare i conti durante il generalato. La visita dei conventi, che lo impegnò per anni in un lungo e faticoso itinerario, gli dette anche la possibilità di fare un'esperienza europea dello stato delle cose e di confrontarsi con istituzioni come l'Inquisizione spagnola e con problemi come quello dell'ammissione all'Ordine dei *cristianos nuevos*. Per loro Seripando impose che i futuri postulanti venissero ammessi solo con l'attestato di discendere da tre generazioni di battezzati e chiuse ogni possibilità alla contestazione sulle genealogie dei membri presenti dell'Ordine.

Sulle dottrine in discussione, impose obbedienza ai decreti approvati nella V sessione del Concilio di Trento sulla predicazione. Provvedimenti di sospensione e altri interventi furono da lui presi nei confronti di Giulio Della Rovere, Ambrogio Cavalli da Milano e Agostino Mainardi. Ma Seripando era consapevole che la sua tendenza alla mitezza e la volontà di recupero dei dissenzienti lo esponevano a critiche e a delusioni, come avvenne nel caso del *magister* Niccolò da Verona, colpevole tra l'altro di avere stampato e diffuso la *Doctrina nova* di Urbanus Regius (Urban Rieger). Sollecitato a prendere provvedimenti dal vescovo Giberti, lo citò a comparire davanti al capitolo del 1540 in Verona e lo condannò come contumace con una sentenza che esprimeva il vivo dolore del generale per essere stato costretto a un simile provvedimento. Una volta nata la Congregazione romana dell'Inquisizione, Seripando non nascose le sue critiche: scrivendo al priore di Treviso il 9 settembre 1542, lo informò che ormai il giudizio di merito sulla ortodossia non apparteneva più al generale ma ai *domini reverendissimi* di Roma, giudici che secondo lui avevano manifestato la loro eccessiva severità mettendo in prigione delle persone sulla base dei semplici sospetti e condannando anche a morte. In seguito, anche sulla base dei casi degli agostiniani processati dal Sant'Uffizio, nessuno dei quali fu oggetto di dure condanne, Seripando modificò le sue prime impressioni e scrisse anzi che durante

il pontificato di Paolo III il tribunale dell'Inquisizione romana era stato «moderato e mite», come lo era stato per carattere il papa stesso, mentre invece lo stile assunto dallo stesso tribunale sotto l'impulso di Gian Pietro Carafa gli apparve durissimo e tale che in nessuna parte del mondo si emanavano sentenze più tremende. Tuttavia collaborò con l'Inquisizione romana mandando informazioni e pareri e assumendo il compito di istruire procedimenti contro gli agostiniani come commissario delegato (come avvenne nel caso di Aurelio da Como, di cui stese la sentenza nell'aprile 1550 derubricando l'accusa di *vehementer suspectus* a 'sospetto lievemente', e ordinando un'abiura privata). Le sue opinioni sul metodo da usare con gli eretici restarono diverse e diffidenti nei confronti di quel tribunale. Nell'invitare i superiori dell'Ordine in Francia a collaborare nella ricerca degli eretici, li esortò a non basarsi solo sulle accuse e a verificarle attentamente. Preso tra i due fuochi del tribunale romano dell'Inquisizione da un lato e delle tendenze ereticali diffuse nell'Ordine dall'altro dovette dare prova di attento controllo e di intervento efficace. I suoi registri ci informano della minuta casistica affrontata e mostrano un progressivo indurirsi dei suoi metodi. Nell'agosto del 1548, passando da Bologna, si lamentò di qualche contestazione studentesca e impose misure punitive a carico di frate Ignazio di Calabria, che a Scarperia aveva introdotto un rito nuovo, quello di festeggiare con suoni di tromba e con grida di vittoria il giorno della Passione – una novità che presupponeva l'adesione alla teologia luterana della croce. E sempre nell'agosto 1548 a Firenze ordinò un pubblico rogo di libri eretici. Nel caso del *magister* Arcangelo da Bologna, accusato dall'inquisitore di Genova nel 1548 di negare la presenza reale di Cristo nell'ostia consacrata, prima lo invitò a discolparsi, poi per ordine della Congregazione lo fece incarcerare e infine (1550) lo convocò a Roma per esservi processato: poiché l'imputato si rese contumace dovette redigere una sentenza di condanna nella quale espresse la sua delusione per un comportamento che metteva in crisi il suo metodo fondato sulla mitezza e sulla fiducia. E un atteggiamento di fiducia e di disponibilità alla benevolenza fu da lui assunto anche nei casi dei più illustri processati di quegli anni, molti dei quali avevano condiviso con lui le speranze di riforma della Chiesa e una religiosità fondata sull'agostinismo della grazia giustificante. Nel caso di Pietro Carnesecchi, per esempio, intervenne a suo favore con il cardinale Cristoforo Madruzzo per ottenerne l'assoluzione (1561) e gli offrì ospitalità nella sua cella a San Giovanni a Carbonara. Anche come arcivescovo di Salerno dovette registrare difficoltà e conflitti tra il suo metodo di composizione dei casi di eresia, che faceva ricorso al tribunale della penitenza sacramentale, e quello di foro esterno dell'Inquisizione: nel 1558 dovette informare Giulio Pavesi, commissario del Sant'Uffizio a Napoli, del caso di un eretico penitente in attesa di assoluzione per il quale Pavesi impose il passaggio dalla confessione orale e segreta all'autodenunzia scritta «con farli specificare li complici».

Sotto il pontificato di Pio IV fu nominato membro della commissione incaricata della revisione dell'Indice di Paolo IV e vi portò opinioni e proposte in conflitto con quelle dei fedeli del defunto Carafa. Un segno chiaro delle sue idee lo dette ancora quando, avvertendo la crisi provocata dalla proibizione di libri stampati da editori protestanti, incoraggiò l'avvio delle edizioni romane di Paolo Manuzio e propose di aprirne l'attività con l'edizione del *De concilio* di Reginald Pole.

(A. Prosperi)

Vedi anche

Carnesecchi, Pietro; Cavalli, Ambrogio; Concilio di Trento; Confessione: gli intrecci; Contarini, Gasparo; De Vio, Tommaso; Flaminio, Marcantonio; Giulio da Milano; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; *Limpieza de sangre*, Spagna; Luteranesimo, Italia; Madruzzo, Cristoforo; Mainardi, Agostino; Paolo III, papa; Paolo IV, papa; Pio IV, papa; Pole, Reginald

Bibliografia

Cassese 2002, Cesareo 1999, Jedin 1937, Seripando 1963, Seripando 1982-1990, Stella 1997

Serrão, Jorge - Nato a Lisbona in data incerta tra 1526 e 1528, Jorge Serrão entrò nel noviziato della Compagnia di Gesù a Coimbra il 23 marzo 1544. In ossequio alla sua presenza alla posa della prima pietra del Collegio dei gesuiti in città (14 aprile 1547), ricevette dal provinciale Simão Rodrigues il nome di uno dei santi celebrati quel giorno (Tiburzio, Valeriano e Massimo), tanto che divenne noto anche con il nome di Máximo Serrão. Il 30 gennaio 1557 fu insignito, con decreto regio, del titolo di maestro in Arti e insegnò Filosofia nel locale Collegio delle Arti, passato in gestione alla Compagnia nel 1555 a pochi anni di distanza dai processi inquisitoriali per luteranesimo che avevano colpito alcuni dei suoi professori più insigni (1550-1551). Nel 1558 lasciò Coimbra e si trasferì a Roma, dove partecipò alla prima congregazione generale della Compagnia in veste di procuratore dell'India e del Brasile. Conseguì, inoltre, il dottorato in Teologia alla Sapienza di Roma. Tornato in patria, ottenne la cattedra di Teologia all'Università di Évora, di cui fu anche rettore. Ateneo affidato da subito ai gesuiti, Serrão vi insegnò dall'anno di apertura (1559) fino al 1564. Sempre nel 1559 fu impegnato in una missione popolare nel priorato di Crato. Nel 1568 fu inviato nuovamente come procuratore della provincia di Portogallo a Roma, dove si impegnò per la fondazione dei Collegi di Funchal (Madera) e Angra (Azzorre), sollecitando a tal fine il consenso di Francisco de Borja, allora generale della Compagnia. Esponente di spicco della corrente rigorista, guidata da Luís Gonçalves da Câmara e Leão Henriques, nel 1570 Serrão fu eletto provinciale, carica che mantenne fino al 1574. Fu sotto il suo governo che i gesuiti, grazie anche allo stretto legame della loro gerarchia al cardinale infante Enrico, inquisitore generale, nonché all'influenza che esercitavano allora alla corte del re Sebastiano, ottennero un seggio nel Consiglio Generale dell'Inquisizione (1571), che fu occupato per primo da Henriques. Nonostante il duro colpo rappresentato dall'elezione a provinciale di Manuel Rodrigues, capofila della corrente avversaria, nel 1574, i rigoristi mantennero il monopolio sul padre che rivestiva la carica di deputato nel supremo organo del Sant'Uffizio. Alla fine degli anni Settanta, fu proprio Serrão a prendere il posto di Henriques, conservandolo fino alla morte. Intanto, il 5 maggio 1581 fu nominato anche assistente di Portogallo, delle Indie Orientali e del Brasile. Fu inoltre rettore dell'Università di Coimbra e preposito della Casa Professa di São Roque a Lisbona. La sua attività intellettuale è testimoniata anche dalla stesura di due trattati (*De detractione* e *In primam secundae Divi Thomae*), conservati a Évora. In quegli anni fu rilevante pure il suo ruolo a corte. Fu Serrão, inoltre, a comunicare la notizia del disastro di Ksar el-Kebir al cardinale infante Enrico, assistendo anche alla sua morte dopo che aveva assunto lo scettro (31 gennaio 1580). L'importanza e il prestigio di Serrão nelle fila dell'Inquisizione fu così elevato, che, dopo il suo decesso, avvenuto a Coimbra l'8 agosto 1590, fu il tribunale della fede a farsi carico delle sue esequie funebri, celebrate nella chiesa di São Roque a Lisbona. Nonostante una trattativa aperta con la corte di Spagna, che dal 1580 aveva acquisito la Corona di Portogallo, i gesuiti portoghesi non riuscirono a ottenere la nomina di un sostituto di Serrão, che fu perciò l'ultimo padre della Compagnia a rivestire la carica di deputato nel Consiglio Generale.

(M.J. Pereira Coutinho)

Vedi anche

Collegio delle Arti di Coimbra, processi del; Consiglio Generale dell'Inquisizione portoghese; Enrico, cardinale infante, poi re di Portogallo; Henriques, Leão; Gesuiti, Portogallo; Inquisizione portoghese; Missioni; Nuovi Cristiani, Portogallo

Bibliografia
Marcocci 2004(a), Rodrigues 1931-1950

Servet, Miguel - Nacque nel 1509 o nel 1511 molto probabilmente a Villanueva de Sijena, e non a Tudela in Navarra, città che pure se ne contende i natali. Morì sul rogo a Ginevra il 27 ottobre 1553. L'incertezza delle date e dei luoghi deriva dalle affermazioni che lo stesso Servet rese durante i processi. Il padre, discendente da una famiglia aristocratica di secondo rango, era il notaio del monastero di Montearagón Sijena, e forse fin dai primi anni Miguel frequentò quell'ambiente imparando così le prime nozioni teologiche e i primi rudimenti grammaticali. Nel 1525 si legò all'umanista irenico Juan de Quintana, confessore francescano di Carlo V, grazie al quale entrò in contatto con gli ambienti riformati, con l'erasmismo, ma anche con gli *alumbrados*, dei quali subì il fascino. Comunque sia nel 1528 poté recarsi all'Università di Toulouse a studiarvi Legge e fu richiamato al servizio dall'umanista affinché lo accompagnasse poi a Bologna per l'incoronazione di Carlo V (1530). Servet restò impressionato dallo sfarzo pontificio e così intraprese una serie di viaggi in Europa, sostando nella casa di Johannes Oecolampadius a Basilea, dove si dedicò con più agio allo studio dell'ebraico e del greco per darsi all'esegesi scritturale. Cominciò allora a elaborare una personale riflessione sulla Trinità che mostrava pericolose contiguità con le teorie degli anabattisti e perciò dovette abbandonare Basilea e trasferirsi a Strasburgo, punto di raccordo, in quegli anni, di molti riformatori radicali.

Nel 1531, dopo aver incontrato molte difficoltà, pubblicò il *De trinitatis erroribus*, contro il dogma introdotto dal Concilio di Nicea nel 325; un dogma che egli riteneva inutile e confuso e che creava oltretutto una profonda divisione tra le tre religioni monoteistiche. Secondo Servet, solo con il letteralismo biblico si poteva giungere a una migliore comprensione del testo sacro. Partendo dalla considerazione di Gesù come uomo storico, l'opera, come è stato osservato, rappresenta una critica di abusi ed errori piuttosto che offrire una base per una rinnovata fede. L'anno dopo, per rispondere alle critiche e obiezioni sollevate, ma anche per rispondere alla richiesta di Oecolampadius, pubblicò i *Dialogi de Trinitate* ancora con Johann Setter ad Haguenau: Servet non intendeva affatto ritrattare la confutazione del dogma trinitario, ma piuttosto ribadirla con gli opportuni chiarimenti, affrontando anche l'esame critico della dottrina luterana della giustificazione per fede. Inoltre, contestò i metodi tirannici delle Chiese che non accettavano la discussione, imponendo l'obbedienza cieca. Certo, l'essere nato e cresciuto in una Spagna che già conosceva l'Inquisizione deve avere influenzato il pensiero di Servet, che si rivolgeva non solo ai cristiani, ma anche agli ebrei e agli islamici; anche il suo richiamo ai teologi prenicei come Tertulliano e Ireneo rappresenta un tentativo di superare il dogma trinitario visto come principale responsabile della divisione fra le tre religioni monoteistiche.

Queste prime opere suscitarono grande clamore e quindi Servet cominciò a essere inviso e ricercato per le sue affermazioni antitrinitarie non solo dai cattolici, ma anche dai riformati. Decise perciò di adottare il nome di Villanovanus, per celare la propria identità. Questo espediente rende però più difficile seguirne il percorso: certamente si recò in Francia, prima a Parigi, poi a Lione e di nuovo a Parigi. Nel 1535 sviluppò un forte interesse per gli studi di geografia, da cui scaturì la pubblicazione del testo tolemaico, cui aggiunse note di commento tra le quali spicca quella in cui giustificava le rivolte dei contadini, oltre al passaggio, poi ripreso in sede processuale, sulla Palestina, terra promessa. In Francia entrò in contatto anche con il carismatico Symphorien Champier. In sua difesa scrisse allora *In Leonardum Fuchsium apologia* (Lione, 1536), contro il medico luterano, opera in cui sferrò anche un attacco alla dottrina luterana della giustificazione *ex sola fide*. Grazie a Champier, Servet conobbe i nuovi metodi filologici applicati all'esegesi scritturale. Nel 1537 a Parigi si dedicò agli studi di medicina, collaborando con Andrea Vesalio e giungendo, proprio grazie agli studi autoptici, alla scoperta della piccola circolazione sanguigna, da altri attribuita a William Harvey. Pubblicò poi il *De syruporum universa ratio*, in cui, accanto alle critiche che erano state rivolte a Champier, mostrava profonda conoscenza di Galeno e della medicina araba. Si interessò quindi di astronomia e rispose alle accuse di ciarlataneria, rivoltegli dalla facoltà di Medicina della Sorbonne, con l'*Apologetica disceptatio pro astrologia* (Parigi, 1538), richiamando anche l'autorità di Platone e Aristotele; ma la difesa non servì a evitargli la proibizione di professare l'astrologia giudiziaria. Fu costretto quindi a trasferirsi a Montpellier, dove frequentò i corsi di Medicina. Nel 1540 approdò a Vienne chiamatovi come medico personale dall'arcivescovo, Pierre Palmier, che era stato suo allievo a Parigi. Nella città era operante una sede degli editori Melchior e Gaspar Trechsel: pubblicò così una nuova edizione di Tolomeo e alcune edizioni commentate della Bibbia di Sante Pagnini (la prima nel 1542). Lavorò anche per l'ugonotto Jean Frellon, annotando alcune opere, tra cui la *Summa* di Tommaso.

Tra il 1546 e il 1547 volle entrare in corrispondenza con Calvino, sottoponendogli alcuni quesiti e inviandogli una prima versione della *Christianismi restitutio* per chiedergli un aiuto per la sua pubblicazione. Nell'opera Servet mostrava la necessità di un ripensamento teorico del cristianesimo, senza trascurare le implicazioni morali per la vita pratica connesse a una riforma religiosa. Rispetto ai testi di quasi venti anni prima, si constata una maturazione dalla polemica verso una riflessione con argomenti fondati filosoficamente e con riferimento a fonti platoniche e neoplatoniche che davano spessore alle sue conclusioni radicali. Calvino inorridì alla lettura e assicurò a Guillaume Farel che se Servet fosse passato per Ginevra non ne sarebbe uscito vivo; inoltre l'audacia spinse il medico a postillare una copia dell'*Institutio* calviniana che spedì all'autore per discuterne, senza ovviamente trovare sponda. Nel 1552 era pronta la prima versione della *Christianismi restitutio* perché fosse stampata a Basilea, anche se Martin Borrhaus lo sconsigliò vivamente di farlo. Né si può dimenticare che esiste anche un'altra opera inedita di Servet scoperta da Stanislaw Kot a Stuttgart, che riproduce una versione intermedia del *De trinitatis erroribus* (in Becker 1953). Nonostante difficoltà e ostacoli, la *Restitutio* fu pubblicata e una copia giunse nelle mani di Guillaume de Trie, che ne informò Calvino. Fu allora che il riformatore fu consigliato di denunciare l'eretico all'inquisitore di Lione, Matthieu Ory. Questi a sua volta allertò l'Inquisizione di Vienne: il 4 aprile 1553 Servet fu dunque arrestato, ma riuscì a evadere dal carcere. Nei mesi seguenti se ne perdono le tracce finché il 13 agosto viene riconosciuto durante una messa a Ginevra ed è arrestato, mentre sua intenzione era di andare a Napoli. Si aprì così il processo ginevrino (gli atti in *Registres* 1962) fondato esclusivamente su capi di imputazione teologici e non politici, che il 27 ottobre 1553 portò all'esecuzione della sua condanna a morte. Prima della sentenza, tuttavia, fu chiesto un parere alle altre città riformate svizzere. Calvino avrebbe poi consigliato alla corte una sentenza mite. Servet chiese di essere ucciso con la spada, perché temeva che il rogo lo avrebbe potuto indurre a ritrattare; ma nonostante le fiamme, egli non ritrattò. Il 28 dicembre 1553 l'Inquisizione di Vienne condannò Servet e ne bruciò l'effigie con i libri (notizie anche in Zuber 2007).

Il processo e la condanna di Servet aprirono un dibattito europeo sul tema della tolleranza religiosa, della libertà di coscienza e del diritto dei magistrati a uccidere i nemici della fede. La prima risposta alla sentenza ginevrina venne con la pubblicazione di un'antologia curata da Sébastien Castellion, il *De haereticis an sint persequendi* a cui rispose Calvino in persona, accusato di essersi comportato come un inquisitore cattolico. Inoltre nella discussione che nacque allora intervennero gli eretici italiani emigrati *religionis causa*: Matteo Gribaldi Mofa, Jacopo Aconcio, Celio Secondo Curione…. Calvino fu anche accusato di avere denunciato Servet all'Inquisizione e il caso pesò come un'ombra fino al 1903,

quando nella città di Ginevra fu inaugurato un monumento al medico spagnolo.

In terra cattolica, gli *Opera omnia* di Servet furono condannati sin dall'Indice veneziano del 1554; ma già in quello del 1549 e negli Indici portoghese e spagnolo del 1551 era incluso il *De Trinitatis erroribus*.

(M. Valente)

Vedi anche

Alumbradismo; Antitrinitarismo; Calvino, Giovanni; Curione, Celio Secondo; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Ory, Matthieu; Sozzini, Fausto; Sozzini, Lelio; Tolleranza, dibattito sulla

Bibliografia

Bainton 1953, Becker 1953, ILI, Kinder 1989, *Registres* 1962, Rotondò 2008, Servet 2003, Servet 2004, Tedeschi 2000, nn. 2814-2844, 5359 sgg., Trechsel 1839-1844, Zuber 2007

Sesso, Carlo di - Della sua origine alquanto incerta si può solo affermare che nacque in Italia, intorno al 1515, a Verona. Fu con ogni probabilità figlio di un membro della potente famiglia dei Trivulzio, che occupò la sede episcopale di Piacenza nella prima metà del XVI secolo. Appartenne dunque a una delle più illustri e titolate famiglie della Penisola italiana. Dopo avere occupato la carica di ufficiale degli eserciti imperiali in Italia, si trasferì in Spagna, dove sembra che abbia risieduto fino al 1546. Stando alla documentazione conservata, possiamo affermare con certezza che visse i suoi primi anni a Logroño e che, grazie alle sue influenze a corte, riuscì nel 1554 a essere designato per l'importante incarico di *corregidor* della città di Toro, nella provincia di Zamora, grazie alla mediazione di don Antonio Fonseca, vescovo di Pamplona e presidente del Consiglio Reale, e di *fray* Bernardo de Fresneda, confessore del principe Filippo. Tre anni dopo, nel 1557, i documenti indicano Sesso come abitante della città di Villamediana, nell'attuale provincia di Logroño. All'epoca erano passati dieci anni dalle sue nozze con Isabel de Castilla, figlia di don Francisco de Castilla, cavaliere dell'Ordine di Alcántara, e di Catalina Ladrón de Guevara y Ávalos, nipote di don Alfonso de Castilla, vescovo di Calahorra. Isabel era pertanto una gentildonna di alto lignaggio, discendente per linea bastarda dal re Pietro I il Crudele. Visse con la coppia anche una nipote di Isabel, Catalina de Castilla, figlia di Diego de Castilla e di María de Ávalos. Entrambe le donne dovettero essere presto influenzate dal discorso religioso riformato dell'italiano, che pagò la sua scelta.

Dopo solo un anno, infatti, nel 1558, fu incarcerato e processato per delitti contro la fede cattolica. Alcuni mesi dopo, nell'*auto de fe* celebrato a Valladolid nell'ottobre 1559, fu condotto al rogo. Analizzando il contenuto dei documenti processuali giunti fino ai nostri giorni che fanno riferimento a Sesso e sono stati studiati in modo esemplare da Ignacio Tellechea Idígoras, ci si rende conto che due date risultano fondamentali per comprendere e analizzare l'evoluzione religiosa di Carlo. La prima è il 1546, quando Sesso sembra fosse presente alle prime sessioni del Concilio di Trento (1545-1563). In quella sede assistette ai dibattiti teologici iniziali intorno ai problemi di fede suscitati dai movimenti riformatori. Prima di fare ritorno in Spagna passò qualche tempo a Verona, dove molto probabilmente frequentò i vivaci circoli riformatori della città. La seconda data è approssimativamente il 1550. Secondo quanto egli stesso dichiarò dopo la sua detenzione, una volta appresa la notizia della morte della madre e del fratello Sesso si recò nella terra natale. Lì entrò in contatto con i seguaci di Juan de Valdés e in modo particolare con il circolo calvinista veronese guidato da Francesco Negri, del quale fece parte (Tellechea Idígoras 1977b: 110, nota). Al suo ritorno portò con sé opere di Valdés – le *Cento e dieci divine considerazioni* –, di Bernardino Ochino – i suoi sermoni scritti in volgare –, e anche scritti di Lutero, Wolfgang Müsli (Musculus) e Calvino, che introdusse in Spagna. Molto probabilmente trasse da Ochino e da Valdés le dottrine relative al problema della giustificazione per fede e quelle sull'inesistenza del purgatorio. Lo stesso Sesso, nella dichiarazione resa nel 1558, dopo la sua incarcerazione, riferì di avere ascoltato «predicare la giustificazione in Italia […], e che erano sette anni che stava in Italia, poi disse che erano otto, e che lì ascoltò predicare pubblicamente la giustificazione, e che da ciò dedusse il resto» (Tellechea Idígoras 1977b: 108).

Già in Castiglia, imbevuto delle idee riformate, iniziò in modo discreto una graduale attività di evangelizzazione a partire dall'ambiente a lui più vicino e perciò viene considerato il principale precursore del movimento riformatore del cosiddetto 'focolaio protestante di Valladolid'. L'attività del gruppo, per evidenti motivi di sicurezza, si limitava generalmente ad ambiti ristretti e familiari, e selezionati anche in base all'affinità sociale, come mostra l'omogeneità degli individui identificati come membri del gruppo. Sembra che Sesso avesse tra i suoi primi discepoli anche sua moglie e la nipote. Quest'ultima depose innanzi al tribunale inquisitoriale dopo la testimonianza dello zio e ci offre dati interessanti circa l'azione di Carlo: «avevo un grande desiderio di servire Dio e quindi chiesi a don Carlo come avrei potuto servirlo meglio […] e il giorno di S. Giovanni dell'anno 1557 stava [don Carlo] leggendo un libro e mi disse che, se io gli promettevo o gli giuravo di non dirlo a nessuno […], che lui me lo avrebbe letto […]. Ed io glielo promisi. E allora mi lesse il libro, che era scritto a mano in lingua castigliana, e ciò che era contenuto nel libro era la giustificazione di Gesù Cristo, dicendo che Gesù Cristo pagava per noi la colpa e la pena, e che noi non dovevamo pagare nient'altro, ma che dai nostri peccati eravamo stati liberati, e la giustizia divina con ciò era pagata dai nostri peccati. E mi diede il libro affinché lo leggessi […] e nel libro c'erano molte autorità […] e tutte davano a intendere che non c'era il Purgatorio, poiché con la morte di Gesù Cristo erano stati perdonati i nostri peccati» (Tellechea Idígoras 1977b: 68).

All'interno del circolo riformatore di Valladolid merita segnalare la figura di Pedro de Cazalla, parroco della località di Pedrosa, nella provincia di Zamora, fratello di Agustín Cazalla, predicatore e cappellano reale, che venne rilasciato al braccio secolare nel primo *auto de fe* di Valladolid del 21 maggio 1558. Nella dichiarazione che Pedro fece nel maggio 1558, acclusa al processo aperto contro l'arcivescovo di Toledo Bartolomé de Carranza, egli ammise di essere amico di Carlo da quattordici anni, il che ci fa tornare indietro fino al 1545. L'amicizia permise una serie di conversazioni tra i due nelle quali l'italiano trattò di questioni dogmatiche, in modo particolare della non esistenza del purgatorio e della giustificazione per fede. Il sacerdote parlò delle idee religiose del suo amico al suo antico maestro, Carranza, quando questi ancora non era arcivescovo e occupava la carica di reggente di Teologia del Collegio di San Gregorio di Valladolid. Ciò fu all'origine dell'interesse di Carranza nei confronti dell'italiano, *corregidor* di Toro e preoccupato dalle questioni teologiche. Carranza organizzò un incontro con Sesso, avvenuto agli inizi di maggio del 1554. Il futuro arcivescovo di Toledo ascoltò l'opinione del *corregidor* in materia di fede, specie per ciò che riguardava il purgatorio, e gli suggerì di dimenticare tali questioni e di non trattarle con altri. Avrebbe potuto scegliere di denunciare Sesso al tribunale dell'Inquisizione, ma forse conscio dell'influenza che Carlo aveva nell'ambiente della corte, non lo fece. Inoltre, pochi giorni dopo Carranza dovette partire alla volta dell'Inghilterra per accompagnare Filippo. Forse non era il momento migliore per innescare lo scandalo che l'accusa contro Sesso avrebbe provocato all'interno del tribunale inquisitoriale di Valladolid. Fu una scelta che Carranza avrebbe pagato a caro prezzo pochi anni dopo quando, nell'agosto del 1558, quando ormai occupava la sede arcivescovile di Toledo, venne catturato: tra le accuse che gli vennero mosse ci fu quella di avere agito con poco zelo nei confronti dei delitti di eresia e di correggerli in modo troppo blando. Sesso e Cazalla non dubitarono nel dichiarare che

anche l'arcivescovo era favorevole a idee riformate come la non esistenza del purgatorio, il che contribuì ad aggravere le accuse mosse contro Carranza dai suoi nemici.

Attraverso Pedro tutta la famiglia Cazalla entrò in contatto con le idee riformate di Sesso. Stando a quanto segnala Alonso Burgos, grazie «all'alta considerazione sociale ed intellettuale e alle sue relazioni personali e di amicizia all'interno di circoli dalla forte preoccupazione religiosa […], i Cazalla risultarono essere eccezionali diffusori del luteranesimo» (Alonso Burgos 1983: 80). Di fatto tutti i membri della famiglia, di origine *conversa*, furono processati e condannati nei primi *autos de fe* di Valladolid del 1559 e certamente ebbero grande influenza su settori della società castigliana sensibili alle idee eterodosse in campo religioso. Una delle figure più rappresentative del gruppo di Valladolid, in rapporti diretti con Carlo, fu anche il frate domenicano Domingo de Rojas. Figlio del marchese di Poza, apparteneva a una famiglia imparentata con l'*almirante* di Castiglia il quale, come accadde con i Cazalla, subì la messa sotto processo di parecchi membri della sua famiglia. Rojas accompagnò Carlo nel suo tentativo di fuga dalla Spagna per sottrarsi ai rigori dell'Inquisizione: nel 1557 infatti erano arrivate le prime denunce e le prime detenzioni contro il gruppo di Valladolid. Anticipando di poco le prime detenzioni, nell'estate del 1558, Sesso e Rojas tentarono la fuga verso la Francia. Portavano con sé diversi salvacondotti, alcuni dei quali del viceré di Navarra, e lettere di raccomandazione per la principessa del Béarn e i guardiani dei porti. Ricevettero anche l'aiuto del *licenciado* Herrera, *alcalde de sacas* di Logroño e amico di Sesso sin dai primi anni in Spagna, quando questi risedette nella città. Gli ufficiali dell'Inquisizione li catturarono quando stavano per oltrepassare la frontiera della Navarra e i due vennero condotti nel carcere del tribunale di Valladolid.

Sesso rispose alle accuse del fiscale il 18 giugno 1558. Nelle sue prime dichiarazioni si dimostrò straordinariamente abile e dichiarò che aveva solo riferito opinioni contrarie alla fede; ossia che egli non aveva «formulato» dette proposizioni come certe e vere, ma solo ripetuto ciò che in materia di fede « aveva sentito predicare in Italia». Quanto agli scritti da lui stilati, li aveva distrutti ancora in Italia, per non procurare danno ad alcuno. Ciò che dichiarava era falso ed egli abiurò formalmente, chiedendo al tribunale perdono e misericordia. Le accuse del fiscale dipingevano invece l'italiano come un cripto-luterano, apostata della fede cattolica e introduttore del reato di eresia in Spagna. Il nodo principale dell'accusa si incentrò sulla concezione protestante della fede come unico mezzo per ottenere la grazia divina. Altri punti denunciavano affermazioni filoprotestanti attribuite a Sesso, come la negazione del potere del papa come capo visibile della Chiesa; l'inesistenza del purgatorio e la conseguente inefficacia delle offerte e delle indulgenze per raggiungere la salvezza eterna; la negazione della confessione e delle orazioni vocali; la preferenza per la comunione sotto le due specie del pane e del vino. Sesso inoltre fu accusato di insegnare dottrine riformate attraverso libri proibiti, che per giunta diffondeva tra i suoi seguaci. Egli era giunto perfino a fingere miracoli e guarigioni ed era in corrispondenza con altri adepti protestanti. Carlo negò tutte le accuse mentre confessava la sua fedeltà del cattolicesimo e chiedeva misericordia al tribunale.

Nonostante il fatto che il fiscale tentò, per mezzo di ben sessanta testimoni, di provare ciascuna delle sue accuse, in un primo momento il processo andò avanti senza una chiara risoluzione. Ma la deposizione di tre nuovi testimoni pose fine a qualsiasi speranza di salvezza per il riformatore italiano: uno di loro infatti confessò che Sesso gli aveva letto un libro in cui si parlava della predestinazione, dell'inesistenza del purgatorio, dell'inutilità del digiuno e della necessità di confessare i peccati solo a Dio senza l'intercessione del sacerdote. Lo stesso testimone fece inoltre un'importante rivelazione: Carlo possedeva libri manoscritti e a stampa che trattavano di tutte le questioni enumerate, ma li aveva bruciati quando era fuggito alla volta della Francia. Dopo simili testimonianze Sesso poteva solo attendersi una sentenza finale di condanna. Un giorno prima della celebrazione dell'*auto de fe* dell'ottobre 1559, venuto a conoscenza di queste ultime dichiarazioni e dello sviluppo finale del suo processo, Carlo diede una svolta alla sua deposizione e formalizzò una confessione nella quale ritrattava quanto dichiarato in precedenza, confermando i propri convincimenti. Per ciò che concerne la giustificazione dichiarò che: «Nostro Signore, con la sua passione e morte, aveva giustificato i suoi eletti […], e che le nostre opere non facevano parte di questa opera così sovrana [e che] le opere erano necessarie, ma che non erano causa della nostra salvezza, ossia la gloria della nostra salvezza va data a Gesù Cristo nostro Signore, perché Lui solo la merita» (Tellechea Idígoras 1977b: 106). Circa l'esistenza del purgatorio, affermò che «non c'è Purgatorio per coloro che muoiono in grazia di Dio […] perché Gesù Cristo con la sua sacra passione e morte ha soddisfatto la giustizia del Padre eterno per i peccati di quelli che confessano nella sua passione e morte con il dovuto pentimento e le circostanze necessarie. E dico che coloro che sono in grazia di Dio, come lo sono tutti quelli che stanno in Purgatorio, sono giustificati [perché] a chi ha voluto per la sua infinita carità liberarmi della pena eterna, non mancò la carità per volermi liberare di quella temporale […], e per queste ragioni dico che non c'è altro Purgatorio se non il sangue di Gesù Cristo» (Tellechea Idígoras 1977b: 106).

Dopo la confessione il processo arrivò irrimediabilmente alla sua conclusione: il giovane riformatore veronese, considerato eretico apostata luterano, pertinace e dogmatizzatore delle «dette eresie ed errori della setta di Lutero» (Tellechea Idígoras 1977b: 307), fu scomunicato e condannato a morte; fu rilasciato al braccio secolare, i beni gli furono confiscati e i figli inabilitati all'ottenimento di qualsiasi beneficio ecclesiastico e all'assunzione di ogni carica pubblica. Gli fu anche proibito, vista la sua condizione di cavaliere, di vestire abiti di seta e di portare oro, argento e pietre preziose, di andare a cavallo e di portare armi. La sentenza fu letta ed eseguita nell'*auto de fe* celebrato a Valladolid l'8 ottobre del 1559. Carlo morì lo stesso giorno al rogo. Nello stesso *auto de fe* Ana e Catalina de Castilla vennero riconciliate con il *sambenito*, il carcere perpetuo e la confisca dei beni. I compagni di fuga di Carlo, Rojas e Pedro de Cazalla, furono anch'essi condannati al rilascio al braccio secolare per l'imposizione della loro ultima pena.

(T. López Muñoz)

Vedi anche

Beneficio di Cristo; Carranza, Bartolomé de; Cazalla, famiglia; Concilio di Trento; Correzione fraterna; Negri, Francesco; Ochino, Bernardino; Protestantesimo, Spagna; Valdesianesimo; Valladolid, processi di

Bibliografia

Alonso Burgos 1983, Schäfer 1902, Tellechea Idígoras 1977(b), Tellechea Idígoras 1983(a), Tellechea Idígoras 1986, Thomas 2001

Sessualità - Con le origini dell'Inquisizione ecclesiastica contro l'eretica pravità, l'ostilità religiosa della tradizione cristiana e paolina nei confronti del sesso si trasformò assumendo nuovi caratteri: da un lato, sulla figura dell'eretico si proiettarono connotazioni di trasgressione e abnormità di comportamenti sessuali, dall'altro i criteri morali elaborati per regolare i rapporti sessuali assunsero un valore normativo anche ai fini del tribunale di foro esterno dell'Inquisizione. E questo fu uno dei punti su cui entrarono in contatto la confessione come sacramento e l'Inquisizione. La tradizione canonica considerava le infrazioni al sesto e al nono comandamento biblico nel contesto della confessione sacramentale ed elencava le norme che sottoponevano al potere del vescovo o a quello dei pontefici romani l'assoluzione da tali peccati come casi riservati. I canoni del Concilio Lateranense IV fissarono l'obbligo della con-

fessione individuale segreta almeno annuale, dando impulso alla esplorazione delle coscienze individuali e alla conseguente emersione dei peccati del sesso (1215). Lo stesso Concilio, per volontà di papa Innocenzo III, mise in primo piano il problema della lotta contro l'eresia affidandola allo strumento del processo inquisitoriale. Le forme della sessualità caddero così anche sotto lo sguardo dell'Inquisizione delegata in quanto manifestazioni del carattere abnorme del delitto di eresia.

La cultura inquisitoriale elaborata prevalentemente dai frati domenicani si arricchì di descrizioni di opinioni e di comportamenti ereticali. Si va dalle presunte dottrine catare sulla liceità dei rapporti sessuali all'elaborazione del mito del sabba stregonesco come luogo della promiscuità e della licenza sfrenata, del rapporto sessuale tra strega e diavolo, dell'infanticidio rituale e così via. Tra il XIII e il XIV secolo la cultura degli inquisitori raccolse con grande cura le testimonianze relative a idee e comportamenti sessuali degli abitanti del villaggio pirenaico di Montaillou, accusati di eresia catara. A partire dal secolo XV lo sviluppo del paradigma inquisitoriale del sabba stregonesco comportò una particolare concentrazione degli interrogatori degli inquisitori sulle pratiche sessuali descritte nei loro manuali come tipiche del sabba. In questo si coglie il versante negativo del modello positivo di sessualità elaborato dalla tradizione cristiana e diventato norma canonica: un modello nel quale si ritrovano anche interdizioni ricavate dalla Bibbia ebraica, come quella del 'peccato di Onan' (la masturbazione), collocate tuttavia in un contesto radicalmente diverso da quello originario, dove la fecondità era considerata un valore positivo, laddove nella tradizione cristiana, memore dell'originaria ispirazione apocalittica, entravano a far parte del contesto di una esaltazione della verginità femminile e del celibato sacro. Di fatto la tradizione antica del cristianesimo paolino ispirò una cultura ecclesiastica sessuofobica. L'elaborazione teologica a cui la materia fu sottoposta da parte di teologi e canonisti dette vita a una casuistica estremamente elaborata. La sistemazione della materia da parte della cultura teologica della Scolastica offrì il fondamento alle somme dei casuisti che informarono la predicazione degli Ordini mendicanti e l'elaborazione dei manuali per la confessione diffusi a partire dall'invenzione della stampa. La teologia morale si sviluppò come una scienza speciale destinata ai confessori nel loro compito di governare lo stato dei coniugati e di dettare regole di comportamento per le donne. Le indicazioni dei teologi relative all'"ornato' delle donne, cioè all'abbigliamento e all'uso di belletti e profumi, indicarono i limiti severi imposti al modo di comparire in pubblico della donna, considerata come strumento del demonio, ma affrontarono anche la materia degli «atti illiciti nel matrimonio» (Vincentio da Bologna, *Praeclara operetta dello ornato delle donne*, Bologna, Benediti, 1525?, c. n. n.).

La colpevolizzazione della donna si accompagnava a una grande indulgenza per gli uomini e soprattutto per i chierici, che resistevano all'obbligo del celibato imposto dalla riforma gregoriana. I dati raccolti negli atti delle visite diocesane e nei Sinodi diocesani registrano la lunga durata della resistenza del clero secolare alla norma del celibato. Ma se la pratica del concubinato ecclesiastico era trattata con indulgenza fino a lasciar sussistere perfino forme rituali specifiche per il matrimonio dei preti che erano in vigore ancora a metà Cinquecento in aree marginali come la Sardegna, non era tollerato sostenere in via teorica la liceità di una normale vita sessuale per il clero: in questo caso si affacciava l'accusa di 'nicolaismo', un termine che in origine aveva indicato una setta gnostica e in seguito era stato usato come accusa nei confronti del clero concubinario da parte del movimento riformatore lombardo dei patarini.

Le trasformazioni più importanti in materia si ebbero con la rivoluzione papale del XIII secolo e con la Riforma protestante. L'imposizione dell'obbligo della confessione privata a partire dal Concilio Lateranense IV contribuì a sviluppare una esplorazione dei pensieri e dei comportamenti più segreti enfatizzando le questioni private del sesso e lasciando in secondo piano le colpe di tipo sociale: è stato notato come al posto dei sette peccati capitali, con la preminenza della superbia e dell'invidia, subentrassero i dieci comandamenti e specialmente il sesto e il nono (Bossy 1998). Una nuova e più decisa svolta si ebbe con Lutero e con la Riforma protestante. Nel rogo della bolla che lo scomunicava furono gettati da Lutero anche il *Corpus* del diritto canonico e la *Summa* di Angelo da Chivasso, modello esemplare della morale amministrata nel tribunale della confessione. Le scelte decisive della abolizione del sacerdozio ministeriale da parte dei riformati e dell'obbligo del celibato ecclesiastico da parte cattolica spinsero la Chiesa di Roma ad accentuare per reazione sia il carattere sacramentale e incancellabile dell'ordine sacro sia l'imposizione del celibato al clero. Questo permette di capire perché, mentre da parte di autorità come Enrico, il cardinale infante poi re del Portogallo e capo del Sant'Uffizio lusitano, si premeva affinché all'Inquisizione si desse potestà di trattare materie come la sodomia, l'orientamento in materia delle Inquisizioni (ma non mancano eccezioni) rimase generalmente concentrato sulla difesa dottrinale dell'obbligo del celibato ecclesiastico e colpì duramente chi lo negava ravvisandovi una adesione alle dottrine della Riforma protestante.

I tribunali inquisitoriali dovettero fronteggiare spesso il riaffacciarsi della tesi della indifferenza e della non peccaminosità dei rapporti sessuali. Ma si limitarono a colpirla sul piano dottrinale lasciando ai tribunali vescovili e all'opera dei confessori il compito di garantire la disciplina dei comportamenti. La casistica distinse fra peccati ordinari e peccati enormi e richiese condizioni speciali per l'assoluzione dai peccati di omosessualità (sodomia), frequenti in contesti conventuali e di collegi e seminari, o di bestialità, ricorrenti nelle società pastorali e nelle campagne. La questione della diffusione tra il clero del peccato 'nefando' o 'orrendo' dell'omosessualità richiamò l'attenzione delle autorità romane: misure punitive furono fissate dal Concilio Lateranense V per il peccato *contra naturam*. E anche se Paolo IV in un decreto del 25 novembre 1557 incluse la sodomia tra i delitti di competenza dell'Inquisizione, il suo erede Pio V pur intervenendo con toni anche più duri con la bolla *Horrendum illud scelus* (30 agosto 1568) non accolse quella misura e resistette alle richieste che gli venivano da Filippo II per l'Inquisizione spagnola. La questione ebbe una speciale rilevanza nella Penisola iberica. Giuristi, teologi e predicatori spagnoli dedicarono molta attenzione all'argomento stimolando interventi repressivi durissimi ed estendendo la nozione di peccato nefando e contro natura a ogni atto sessuale non ordinato alla riproduzione. Una pragmatica di Ferdinando il Cattolico del gennaio 1505 assegnò il reato di sodomia all'Inquisizione. Il Consiglio della Suprema riunito a Valladolid nel 1509 rigettò l'attribuzione. Ma un breve di Clemente VII del 24 febbraio 1524 confermò la competenza sulla sodomia ai tribunali inquisitoriali di Valencia, Zaragoza e Barcellona. Qui la persecuzione inquisitoriale fu accanita: si contano 380 processati per sodomia a Valencia tra il 1540 e il 1700, con almeno 38 sentenziati al rogo (Carrasco 1985, García Cárcel 1980). Si ebbero però casi come quello di *fray* Juan Nolasco che in un processo celebrato nel 1687 risultò sodomita convinto ma fu salvato dalla decisione di occultare la vicenda per salvare il buon nome del suo Ordine religioso (Carrasco 1985: 28) . L'«egoismo istituzionale» (Tomás y Valiente 1990: 53) fu la regola non scritta che funzionò probabilmente in molti episodi. Da un punto di vista generale di scontri di culture è evidente che il problema era molto sentito nella Penisola iberica anche per la lotta contro l'Islam a cui si attribuiva l'incoraggiamento delle pratiche omosessuali. In Portogallo la questione della sodomia offrì materia al trattato di Manuel do Vale de Moura, *De incantationibus seu ensalmis* (1620). Con la scoperta dell'America e l'espansione coloniale e missionaria nel mondo extraeuropeo emersero nuovi problemi dove le tradizioni locali di poligamia e lo sfruttamento sessuale delle donne indigene da parte dei *conquistadores* e degli *encomenderos* coinvolsero anche il clero secolare e regolare. Casi come quello di Francisco de la

Cruz in Perù mostrano che ci fu anche il tentativo di elaborare giustificazioni dottrinali di quei comportamenti nell'ambito di ambienti di mistici e visionari. Questo avvenne anche in area europea grazie allo sviluppo di forme di religiosità intimistica e affettiva e alla ampiezza e pervasività assunta dal rapporto di direzione spirituale tra confessori e donne incoraggiato soprattutto – ma non solo – dalla Compagnia di Gesù. Si tratta di tendenze che si diffusero al punto da spingere l'Inquisizione spagnola a rubricarle come *alumbradismo* e l'Inquisizione romana a bloccarne la diffusione con la condanna delle dottrine di Miguel de Molinos e della pratica dell''orazione di quiete', che fu colpita con l'elaborazione di una specifica categoria ereticale: il quietismo.

Ma il problema fondamentale fu quello di come arginare le conseguenze delle due nuove realtà: l'obbligo del celibato sacerdotale come norma di fede, oltre che misura di disciplina, e la pratica di una confessione segreta come interrogatorio concentrato su pensieri e pratiche sessuali. A questo si aggiungeva il rafforzamento di quelle 'muraglie' giuridiche che secondo Lutero proteggevano il clero e gli conferivano un potere superiore a quello dei semplici cristiani. Il potere dei frati e specialmente degli inquisitori era da tempo sotto accusa per gli abusi e le violenze sessuali che essi erano sospettati di compiere. Ne è documento una relazione al granduca di Toscana (s.d. ma del tardo Cinquecento) dove si allude al fatto che il cancelliere dell'Inquisizione fiorentina si era «servito dell'offitio suo di cancelliere nell'esaminar donne per cavarsi qualche sua disonesta voglia» (ASF, *Miscellanea Medicea* 338, inserto 1). Casi del genere mostrano come da quelle premesse del potere del clero e delle procedure segrete dell'Inquisizione derivassero conseguenze devastanti. E questo richiese la formulazione di una nuova figura di reato inquisitoriale: la *sollicitatio ad turpia*. L'invito a rapporti sessuali fatti a penitenti da parte dei confessori fu definito come una deviazione dottrinale in modo da farlo rientrare tra i crimini perseguiti dall'Inquisizione: la bolla *Cum sicut nuper*, conosciuta come la bolla *Contra sollicitantes*, fu pubblicata da Paolo IV il 18 febbraio 1559. Essa affidava all'inquisitore di Granada il potere di processare i confessori che si servivano della confessione come occasione per inviti e rapporti sessuali. Nati per la Spagna, la definizione del nuovo reato e l'ampliamento dei poteri inquisitoriali a questa materia conobbero una rapidissima diffusione in misura della ampiezza e gravità del problema. Ma insieme all'estensione della giurisdizione inquisitoriale venne alla luce il vero problema che doveva dominare la storia dell'intervento del tribunale in questa materia: quello della tutela dell'onore e del buon nome del clero. Bisognava impedire non solo che certe cose accadessero, ma prima e più ancora che se ne conoscesse l'esistenza, in base al principio che se la castità era difficile da conservare, almeno non lo si sapesse – «si non caste tamen caute», secondo l'adagio fatto proprio dai casuisti. Emblematico fu il divieto della *Suprema* spagnola nel 1571 di includere la *sollicitatio* tra i delitti di fede elencati nell'editto pubblico dell'Inquisizione (Sarrión Mora 1994: 61-63). In Spagna la pratica proibita era così diffusa che il nunzio Niccolò Ormaneto nel 1575 chiese – ma non ottenne – di allargare la giurisdizione dell'Inquisizione a ogni relazione sessuale tra confessore e 'figlia spirituale', anche se non avviata in confessione. Per quanto riguarda l'Italia la questione aveva aspetti preoccupanti, tanto che si ricorse alla pubblicazione da parte di Gregorio XV di una nuova bolla *contra sollicitantes*, il 30 agosto 1622. Ma la realtà restava ingovernabile e il caso della *sollicitatio* continuò a essere «pur troppo frequente», come scrisse il Sant'Uffizio romano in una lettera circolare «a' vescovi d'Italia» datata 3 ottobre 1626 (Prosperi 1996: 538). Da quel momento i manuali per inquisitori e la casistica relativa cominciarono a dibattere tutti gli aspetti del problema mentre le denunzie affluivano attraverso il canale della confessione. Della vasta serie di processi attivati dall'Inquisizione restano tracce sommarie ma significative nella raccolta di *Dubia* conservati nell'ACDF (*S. O.*, *St. St.*, M 7-r). Tuttavia allo stato attuale della documentazione è difficile avere un'idea di quel che accadde a questo proposito nella pratica inquisitoriale. La materia riguardò soprattutto i tribunali vescovili, davanti ai quali comparvero la maggior parte dei chierici colpevoli di violenze sessuali. Ma la giurisdizione inquisitoriale funzionò come un privilegio di nuovo tipo per il clero criminale, sottratto a ogni misura punitiva dal segreto e dalle lentezze delle procedure e da ritardi e omissioni di comunicazioni di cui i vescovi si lamentarono nelle loro lettere al Sant'Uffizio. Una vibrata protesta del vescovo di Bergamo aprì una discussione in seno alla Congregazione romana conclusa con la decisione di papa Benedetto XIV assunta nella seduta del 16 aprile 1744 che imponeva che almeno in casi speciali si dovesse dare informazione ai vescovi delle denunzie che ricevevano, per evitare che ai sacerdoti accusati di *sollicitatio* si affidasse l'ufficio di confessori (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, M 7-s, fasc. 19, cc. 147*r*-259*r*). Ma fu inevitabile che il segreto coprisse questo genere di crimine per l'ovvia ragione che la Congregazione del Sant'Uffizio e i giudici ecclesiastici in generale si sentirono in primo luogo chiamati a tutelare l'onore del corpo a cui appartenevano: e questo fu giustificato con l'argomento che non si dovesse scandalizzare il popolo dei fedeli, rovesciando il significato letterale del passo evangelico sugli scandali (*Mt* 18, 6-7). Restò così affidato alla rete degli inquisitori il compito di raccogliere e valutare le denunzie delle persone irretite attraverso la confessione o in prossimità di essa. Di fatto, una volta esaurita la materia della lotta contro le 'eresie' dottrinali della Riforma, la questione della sollecitazione assunse una importanza centrale nell'opera delle Inquisizioni. Lo dimostrano le proibizioni sempre ripetute, rinnovate dalla costituzione di papa Benedetto XIV *Sacramentum poenitentiae* (1741) e dal Codice di Diritto canonico del 1917, e rafforzate in lettere circolari stampate periodicamente per secoli, nonché l'impressionante quantità di elaborazioni canoniche, morali e teologiche dedicate a classificare approcci e a risolvere dubbi su come accogliere e trattare le denunzie e le accuse. Davanti alla inarrestabile diffusione delle pratiche di quel genere l'Inquisizione dovette misurare la sua capacità di svolgere le funzioni a lei assegnate di tutelare la fama del clero e insieme di garantire che il sacramento della penitenza non scadesse nella considerazione sociale. La soluzione fu quella di nascondere tutto nell'ombra del segreto più impenetrabile ignorando il diritto delle persone offese a ricevere giustizia e a vedere puniti i responsabili.

A secoli di distanza, il segreto è stato la risposta ribadita dalla Congregazione del Sant'Uffizio nelle sue ultime incarnazioni storiche: quella dell'età di Pio IX, con circolari a stampa (una «A' vescovi ed inquisitori ello Stato Pontificio» deliberata nella *feria* IV del 16 aprile 1856, è in *Circolari* 1856), come pure quella del Novecento, nelle due versioni del Sant'Uffizio e della Congregazione per la Dottrina della Fede. Particolarmente importante risulta una *Instructio de modo procedendi in causis sollicitationis*, elaborata per volontà del prefetto della Congregazione cardinale Alfredo Ottaviani e firmata da papa Giovanni XXIII, stampata dalla Tipografia Poliglotta Vaticana nel 1962. Stampata ma non pubblicata: come si legge nel frontespizio, il documento doveva essere conservato diligentemente nell'archivio segreto senza pubblicarlo e senza sottoporlo a commenti («servanda diligenter in Archivo secreto Curiae pro norma interna. Non publicanda nec ullis commentariis augenda»). L'istruzione molto dettagliata sulle procedure (sessantanove pagine a stampa) era rivolta ai vescovi e riguardava tanto la materia tradizionale della *sollicitatio* quanto il cosiddetto 'crimine pessimo', cioè il rapporto sessuale di un chierico con persona dello stesso sesso (includendo ed equiparando omosessualità e pedofilia). L'*Instructio* di Ottaviani imponeva l'obbligo strettissimo del segreto del Sant'Uffizio su tutte le denunzie e su tutti i procedimenti relativi ad accuse di abusi sessuali commessi dal clero. Lo scopo era quello di non fare trapelare al di fuori della Congregazione nessuna notizia sulle cause in materia. L'opinione pubblica ne è venuta a conoscenza nel 2002, quando un avvocato di Houston (Texas) entrò in possesso del documento.

Su questa base la Corte Distrettuale della contea di Harris nel Texas ha incriminato nel 2005 il prefetto di allora della Congregazione della Dottrina della Fede, cardinale Joseph Ratzinger, per ostruzione alla giustizia nell'accertamento delle responsabilità dei preti pedofili americani. Le responsabilità della Congregazione sono state confermate dalla lettera datata 18 maggio 2001 a firma di Ratzinger e Tarcisio Bertone inviata a tutti i vescovi e agli altri ordinari ecclesiastici in materia dei delitti particolarmente gravi (*De delictis gravioribus*). Il documento si rifà alla *Instructio* di Ottaviani per la Congregazione del Sant'Uffizio, conferma la competenza esclusiva della Congregazione che è diventata intanto della Dottrina della Fede, elenca i delitti *graviores* sotto i capi dei sacramenti dell'eucarestia e della confessione (furto e abuso di specie eucaristiche, sollecitazione e assoluzione del complice in confessione) e vi aggiunge i delitti contro la morale nominando specificamente la pedofilia ecclesiastica («delictum contra sextum Decalogi praeceptum», compiuto con minore di dodici anni), sottoponendo tutta la materia al 'segreto pontificio'. La formula con cui tutti gli attori nel processo canonico, imputati e vittime, debbono giurare il silenzio perpetuo è riportata nel documento. Accanto ai crimini *graviores* il documento elenca il *crimen pessimum*, cioè i «fatti esterni osceni gravemente peccaminosi commessi o anche solo pianificati da un chierico con una persona del proprio sesso» o con bambini o con animali. La contestazione assai vivace del segreto disposto da queste istruzioni è sorta e si è sviluppata in seguito alle denunzie di casi di violenza a minori in istituti cattolici e sedi ecclesiastiche e dagli Usa è poi dilagata anche in Europa, investendo paesi come l'Irlanda e la Germania e trovando vasta eco anche nel resto del continente, inclusa l'Italia. Allo stato attuale sembra che la strategia delle autorità cattoliche consista nel cancellare l'antico obbligo del segreto o nell'invitare alla denuncia alle autorità civili.

(A. Prosperi)

Vedi anche

Aborto; *Alumbradismo*; Bigamia e poligamia, Italia; Bigamia e poligamia, Portogallo; Bigamia e poligamia, Spagna; Catari; Clero; Confessione: gli intrecci; Contraccezione; Cruz, Francisco de la; Direzione spirituale; Donne e Inquisizione; Enrico, cardinale infante, poi re di Portogallo; Fecondazione artificiale, Fornicazione; Homem, António; Molinos, Miguel de; Montaillou; *Moriscos*, Spagna; Moura, Manuel do Vale de; Ottaviani, Alfredo; Quietismo; Sabba; Sodomia; Sodomia, Portogallo; Sollecitazione in confessionale; Sollecitazione in confessionale, Portogallo; Sollecitazione in confessionale, Spagna

Fonti

ACDF, *S. O.*, *St. St.*, M 7-r

Bibliografia

Angelozzi-Casanova 2008, Bennassar 1979, Bossy 1998, Canosa 1993, Canosa 1994, Carrasco 1985, Carrasco 1989, Casanova 2009, *Circolari* 1856, Comuzzi 2002, Cunha 1620, Dedieu 1979, Dufour 1996, Fernandez 1997, García Cárcel 1980, García Fuentes 1982-1983, Haliczer 1996, Hernández Bermejo-Testón Nuñez 1988, *Instructio in causis sollicitationis* 1962, Kamen 1984, Kramer 2004, Moura 1620, Mott 2004, Prosperi 1996, Romeo 2008, Roper 1994, Sarrión Mora 1994, Tomás y Valiente 1990, Trimarchi 1636, Vainfas 1997

Shoah v. *Nazismo*; *Pio XII, papa*

Sibiuda, Ramon (Sabunde, Sebon) - Fu seguace del grande mistico medievale Ramon Llull (Lullo) e professore di Teologia, Arti e Medicina nell'Università di Toulouse. Di questo teologo e filosofo rimangono ancora incerti la data e il luogo di nascita, anche se molti concordano nell'attribuirgli origini catalane. Nel 1434 Sibiuda cominciò a lavorare alla stesura del *Liber creaturarum*, l'unica sua opera conosciuta, ultimata l'11 febbraio del 1436. Morì il 29 aprile dello stesso anno.

Nella prima edizione (Guillaume Balsarin, Lione, ca. 1484) il testo conservava ancora il titolo originale, *Liber creaturarum sive de homine*, che scomparve a partire dalla successiva (Richard Paffroed, Deventer, 1485), sostituito da quello di *Theologia naturalis sive Liber creaturarum*. Era uno strano destino per un'opera concepita non come un discorso dottrinale su Dio (*theologia naturalis*) ma come uno strumento dato all'uomo affinché potesse conoscere senza difficoltà tutte le verità su se stesso e sul proprio Creatore. Solo una volta 'letto' il *Liber* della creazione, infatti, si poteva gustare quello della Scrittura, analizzato nella seconda parte del testo. L'obiettivo era riuscire a dimostrare che l'uomo poteva 'fare esperienza' di Dio partendo dalla conoscenza del mondo e dalla coscienza del posto privilegiato che in esso occupava.

Il *Liber creaturarum* fu inserito nell'Indice di Paolo IV nel 1559. Ad aver attirato l'attenzione del commissario incaricato della censura era stato soprattutto il prologo (proibito nel successivo Indice tridentino del 1564 fino a quello romano del 1884) secondo il quale l'uomo poteva accedere alla conoscenza di sé e penetrare i dogmi della religione cristiana facendo leva unicamente sulle proprie capacità razionali.

Le numerose edizioni latine (quindici in tutto, di cui undici solo tra i secoli XV e XVI) e le traduzioni realizzate durante tutta l'età moderna fino alle soglie dell'Ottocento, in Italia e in Europa, dimostrano la grande diffusione raggiunta dal testo. Alla fine del Cinquecento il nome di Sibiuda, anzi di Sebon, come era conosciuto in Francia, raggiunse una grande notorietà grazie al filosofo Michel de Montaigne che tradusse in francese il *Liber creaturarum* (Michel Sonnius, Parigi, 1569) e dedicò al teologo catalano uno degli *Essais* con il titolo *Apologie de Raymond Sebond* (Parigi, 1580).

L'opera di Sibiuda ebbe in Spagna una ricezione profonda ma senza la visibilità che conobbe in Francia, nelle Fiandre o nell'area germanica. Essa circolò soprattutto negli ambienti eterodossi ed erasmisti, più esposti al controllo inquisitoriale e perciò più cauti nell'esibire le proprie fonti, soprattutto se erano state oggetto di censura. Fu principalmente attraverso il trattato *Viola animae* (Colonia, 1499), un rifacimento del *Liber creaturarum* attribuito al certosino belga Pierre Dorland (1454-1507), che Sibiuda entrò nella storia della spiritualità spagnola (la prima edizione dell'opera di Dorland in Spagna fu quella toletana del 1500). Da allora conquistò un posto importante tra le letture degli spirituali del Cinquecento: gli *iluminados* toledani Juan e María de Cazalla e noti scrittori francescani dell'epoca, come Diego de Estella o Juan de los Angeles, attinsero a piene mani da quella che, secondo Isräel Salvator Révah, può essere considerata una «fonte della spiritualità» spagnola dell'età moderna (Révah 1953).

Nonostante l'esistenza di questa «potente vena sabundiana» che ha fecondato le radici della cultura religiosa dal XV fino al XVII secolo, solo di recente il *Liber creaturatum* è stato studiato in maniera approfondita e tradotto in castigliano e catalano. A questo ritardo hanno contribuito l'apparato inquisitoriale, gli Indici e le censure a cui non sono sfuggiti i non pochi adattamenti e rifacimenti dell'opera.

(M.L. Giordano)

Vedi anche

Alumbradismo; Cazalla, María de; Erasmismo; Erasmismo, Spagna; Llull, Ramon; Montaigne, Michel Eyquem de

Bibliografia

Cazalla 1974, Guy 1987, ILI, Puig Olivier 1997, Révah 1953

Sicilia - Nel 1483 l'autorità inquisitoriale conferita ai Re Cattolici per i territori della Corona di Castiglia (con la bolla *Exigit sincerae devotionis*, 1478) fu estesa al Regno di Aragona. In quell'anno, su proposta dei sovrani, il papa nominò nuovi inquisitori per l'Aragona, Valencia e la Catalogna (17 ottobre). In seguito, il 3 febbraio 1485, il pontefice concesse all'inquisitore generale Tomás de Torquemada l'autorità su tutto il complesso degli Stati sudditi di Ferdinando V e di Isabella I (già riconosciuta in Aragona dai rappresentanti riuniti nelle *Cortes* di Tarazona del 1484). Nel 1487, mentre si concludeva la prima fase di insediamento della nuova Inquisizione in Spagna, il tribunale fu allargato anche alla Sicilia. Nel mese di agosto arrivò nel Regno l'inquisitore domenicano Antonio de la Peña, con ordini molto precisi per mettere in marcia il Sant'Uffizio. Il giudice iniziò con un certo impeto: già il 18 dello stesso mese fu celebrato a Palermo un solenne *auto de fe* durante il quale fu arsa sul rogo una donna accusata di giudaizzare. I siciliani non accettarono tuttavia di buon grado la novità. Il 6 ottobre il re Ferdinando dovette disporre in modo esplicito l'obbligo per le autorità reali di accettare la nuova istituzione.

I primi storici dell'Inquisizione concordano nel segnalare la bolla del 1483 come la base giuridica utilizzata da Peña per introdurre il nuovo tribunale a Palermo, ma sono comunque pochi coloro che si avventurano a indicare una data precisa dell'inizio dell'attività del Sant'Uffizio. Luis de Páramo collocò tale avvio nel 1490, in corrispondenza con l'arrivo dell'inquisitore Pedro Belforado. Rocco Pirri da parte sua avrebbe situato la «Sancti Offitii fundatio» in data imprecisata (forse il 1513), ma senza dubbio sotto il regno di Ferdinando il Cattolico, mentre Nicolò Gervasio si è mostrato assai più cauto, indicando solo che ciò avvenne al tempo dell'inquisitore generale Torquemada. I dubbi nacquero dal poco tempo che il nuovo inquisitore rimase nell'isola e dalla confusione che regnò nel tribunale ai suoi inizi. Nel 1488 Peña abbandonò la Sicilia, designando come proprio sostituto il provinciale dei domenicani di Sicilia, Giacomo Manso. Ma il titolo di Manso non fu riconosciuto da Innocenzo VIII, lasciando la nuova Inquisizione in una difficile posizione. La confusione esistente, a causa degli ordini contraddittori ricevuti da Roma e dall'inquisitore generale, poté essere superata solo con la nomina di un'ulteriore inquisitore, il domenicano Pietro Ranzano, vescovo di Lucera, che prese possesso della carica di fronte al Senato di Palermo il 19 gennaio 1488. Tuttavia, quest'ultimo non svolse i compiti che gli erano stati assegnati e per questo venne sostituito nel 1490 da Giovanni Sgalambro da Lentini. Neanche lui corrispose alle aspettative, visto che ritardò l'applicazione del decreto di espulsione degli ebrei; e fu sostituito nel dicembre 1497 da *micer* Sancho Marín, inquisitore di Sardegna. Anche quest'ultimo non dette piena soddisfazione al re il quale, molto seccato, gli scrisse il 20 gennaio 1499 accusandolo di essere indeciso e incapace e ordinandogli di fare ritorno a corte. Durante tutto quel periodo il tribunale rimase quasi immobile e la sua inattività fu l'argomento che il Parlamento impiegò per opporsi all'espulsione degli ebrei dall'isola, sostenendo che tale comunità fosse inoffensiva e che per ciò il tribunale inquisitoriale stava senza far nulla.

Nel 1499, con la nomina dell'inquisitore generale Diego Deza Tavera si verificò un profondo mutamento, tanto che il tribunale restò temporaneamente sospeso e fu ordinato a tutti gli ufficiali distaccati in Sicilia di ritornare in Spagna. Si trattava di una misura temporanea, di tipo riorganizzativo. Il 17 giugno del 1500 Deza stabilì che nessun territorio della monarchia rimanesse senza copertura del Sant'Uffizio. Il mese successivo emise l'ordine che fondava il tribunale di Palermo, affidando il compito di guidarlo a Reinaldo Montoro, vescovo di Cefalù, e a Sgalambro, inquisitore di Valencia, due uomini di sua completa fiducia (27 luglio 1500). Ferdinando il Cattolico considerò inappropriata la nomina di quest'ultimo, ma quando dette ordine affinché non prendesse possesso dell'incarico, questi si era già imbarcato; quasi nello stesso momento in cui prendeva possesso dell'incarico gli fu notificata la sua cessazione. Fu sostituito dall'arcivescovo di Messina, Belforado, alla fine di settembre 1501. Un cambiamento così drastico servì a poco: Montoro e Belforado trovarono seri ostacoli nel sostenere il tribunale, vedendosi limitati dagli organi di governo del Regno e dall'ostile supervisione del viceré il quale, in quanto vicario di diritto, teneva sotto la sua autorità tutte le giurisdizioni ecclesiastiche. Le autorità vicereali e le istituzioni del Regno erano coscienti della funzione di controllo assegnata al Sant'Uffizio e furono molto restie rispetto alla sua introduzione, manifestando ripetutamente la loro contrarietà. Allo stesso modo, impedirono e ostacolarono la sua attività processuale, dando protezione ai giudeo-conversi che monopolizzavano le attività commerciali e creditizie; segno tangibile di tale stato di cose fu il fatto che nel primo decennio del Cinquecento si celebrò un solo *auto de fe* (1506).

Nonostante tali difficoltà, il re aveva bisogno di rafforzare il tribunale palermitano per dare corso al suo progetto politico in Italia; incorporata Napoli nel 1504, pensò di estendervi la giurisdizione del tribunale di Palermo, volendo così rappresentare in modo simbolico la restaurazione del Regno delle Due Sicilie. Nel 1510 il progetto fallì definitivamente, ma riuscì almeno nell'intento di rafforzare l'Inquisizione nell'isola come strumento nelle mani del viceré. Nel 1510 il tribunale ricevette nuove ordinanze e, come manifestazione pubblica della fine dell'inattività, fu celebrato un solenne *auto de fe* a Palermo il 6 giugno 1511, durante il quale vennero rilasciati al braccio secolare un giudaizzante 'in persona' e un altro 'in effigie'. A partire da allora gli *autos de fe* si celebrarono con regolarità annuale: sette giudaizzanti rilasciati in persona nel 1512; ventotto nel 1513; quattro nel 1515; uno nell'ultimo *auto de fe* del Regno, celebrato il 25 gennaio 1516. Inoltre, il 20 gennaio 1513 fu conferita al tribunale una sede permanente a Palermo e un assetto definitivo: tre inquisitori, un avvocato fiscale e un numero indeterminato di segretari, recettori, qualificatori, consultori, commissari e familiari. Questo era il vertice di una rete che si estendeva capillarmente alle tre circoscrizioni amministrative del Regno (Val di Noto, Val di Mazara, Val Demona), a Malta, Pantelleria e alle isole Lipari attraverso ufficiali e familiari insediati in tutti i luoghi e i 'casali' con più di sessanta abitanti.

Il nuovo tribunale non fu ben accolto nel Regno. Prova ne fu il fatto che la sua abolizione figurò tra le cause che provocarono la rivolta contro il viceré Hugo de Moncada il 6 marzo 1516 (conosciuta a livello popolare come 'secondi vespri'), il cui atto centrale fu l'assalto al tribunale e il saccheggio e incendio del palazzo reale; il viceré e l'inquisitore Melchor de Cervera si salvarono miracolosamente, riuscendo a fuggire a Messina. Nelle petizioni parlamentari dirette a Carlo V dall'ambasciatore a Palermo, Antonello Lo Campo, si manifestava chiaramente questo desiderio, che il nuovo sovrano soddisfece nel 1517, quando dettò per il tribunale ordinanze straordinariamente restrittive. La misura fu considerata insufficiente. Nella rivolta di Gianluca Squarcialuppo, gli archivi inquisitoriali furono presi d'assalto e dati alle fiamme, il viceré Ettore Pignatelli catturato e due dei suoi consiglieri assassinati. Sospesa temporaneamente, una volta soffocata la rivolta, l'Inquisizione fu ripristinata per ordine reale il 24 febbraio 1518 e ricominciò a operare nel 1519.

Sotto il regno di Carlo V, il tribunale si trovò in una situazione di tutela, nella quale le autorità civili riuscirono a ridurre al minimo la loro presenza istituzionale. Nel 1525 fu dotato di nuove istruzioni restringendone l'attività; da ultimo, le continue petizioni del Parlamento siciliano e del comune di Palermo ottennero la sospensione del Sant'Uffizio per due lustri consecutivi, nel 1535 e nel 1540, in cambio di un donativo di 250.000 ducati. Nei sedici anni di funzionamento furono rilasciate al braccio secolare sessanta persone (59 giudaizzanti e un *morisco*). Con una media annuale di tre esecuzioni, i risultati della repressione non furono particolarmente eclatanti; di fatto, l'eresia giudaizzante non si percepiva più né come problema, né come minaccia; ciò nonostante, come ha messo in evidenza Vittorio Sciuti Russi, il carattere difensivo del Regno all'interno dell'impero, come barriera contro l'Islam e come porta d'ingresso in Italia, condizionò lo sviluppo posteriore dell'Inquisizione. Perciò,

nel 1543 l'imperatore annunciò che non avrebbe prorogato di nuovo la sospensione, riavviando l'attività del Sant'Uffizio il 6 giugno del 1546. Un ordine regio del 13 settembre 1549 liberò il tribunale siciliana dalla tutela del viceré, in modo da permettergli di trasformarsi in una vigorosa organizzazione, autonoma e con un grande potere nel Regno. Con il Concilio di Trento in attività si usò la minaccia luterana come pretesto. Tra 1547 e 1557 furono denunciati 85 presunti luterani (43 ecclesiastici), ma solo sette furono messi al rogo; 49 tra 1556 e 1564; 31 tra 1565 e 1569; 13 tra 1570 e 157; 35 tra 1580 e 1584; 36 tra 1585 e 1589; quattro tra 1590 e 1594; solo 19 tra 1595 e 1615. Più che dall'eresia, il tribunale era preoccupato da delitti sociali come bigamia, adulterio, sodomia, delitti che assorbirono la maggior parte dell'attività processuale (mentre scomparvero i casi di cripto-ebraismo). Allo stesso tempo il tribunale acquisì una repentina 'popolarità'. In qualche modo, i siciliani trovarono nella giurisdizione inquisitoriale un'efficace protezione contro un sistema di giustizia civile duro e corrotto; la sicurezza derivante dall'essere un familiare del Sant'Uffizio, per esempio, permetteva di vivere al riparo dall'accusa di inosservanza delle leggi. Il numero dei patentati iniziò a crescere: 500 intorno al 1550; 800 nel 1555; 1.721 nel 1575. Sotto il viceré Marcantonio Colonna (1577-1584), la situazione divenne insostenibile: il numero dei familiari arrivò a svariate migliaia, minando il corretto funzionamento dei tribunali e facendo collassare l'amministrazione della giustizia. A poco servirono le giunte riunite a Madrid, il cui frutto furono le *concordias* del 1580, del 1597 e del 1635, visto che questo finì col diventare un problema endemico che, come messo in evidenza dall'inquisitore Luis de Páramo, non aveva soluzione dato che il privilegio di foro dell'Inquisizione era il mezzo che ne aveva permesso l'accettazione sociale.

I conflitti di competenza indicano che l'attività processuale ebbe un carattere 'civile': come ha sottolineato Sciuti Russi, il 69% dei processi registrati fino al 1701 non ebbe nulla a che fare con l'eresia. Un bilancio del tribunale nel XVII secolo ci mostra un lento declino e una minore presenza pubblica, evidente quando nel 1644 le autorità smisero di assistere agli *autos de fe* onde evitare fastidiosi problemi di precedenza. Quello sciopero rituale non si produsse in altri ambiti della ritualità civica. A causa delle rivolte del 1647 e del 1648, però, il Sant'Uffizio recuperò il suo prestigio sociale e tornò a essere protagonista della vita politica del Regno fino alla scomparsa della presenza spagnola in Italia.

Il protagonismo dell'inquisitore Diego García de Trasmiera durante i tumulti palermitani della primavera-estate 1647 conferì al tribunale il ruolo di garante della fedeltà del regno e dette all'istituzione un carattere eminentemente politico, al servizio della monarchia. Allo stesso modo, la scoperta della congiura repubblicana di Francisco Vairo (novembre 1647) fece sorgere dubbi circa la fedeltà dei gruppi dirigenti siciliani, pronti ad appoggiare iniziative simili a quelle del duca di Braganza in Portogallo, di quello di Medina Sidonia in Andalusia, o di Híjar in Aragona. Così, alla fine del secolo gli inquisitori rivolsero tutta l'attenzione alla conservazione del regno, occupando i loro ministri in importanti funzioni di governo, come l'inquisitore Bartolomé Ibáñez Cordente, che fu nominato governatore di Messina e dei territori ribelli sottomessi nel 1678 e 1679.

La rete tentacolare del Sant'Uffizio con i suoi familiari, i commissari, gli ufficiali, i notai e le 'persone oneste' servì per raggiungere aree dove magistrati e funzionari regi non erano in grado di arrivare. Disarticolò congiure e sedizioni come quella di Francesco Curto nel 1697, ma alcuni eccessi come scomparse ed esecuzioni segrete provocarono un'aperta protesta del Parlamento (4 luglio 1698). L'anno seguente l'assemblea denunciò il tribunale come un temibile 'contropotere' nell'ombra, soggetto a nessun controllo, e chiese che se ne annullasse la giurisdizione temporale, che si tagliasse il numero di agenti e ministri e che il viceré o i tribunali vigilassero sulla sua attività. A Madrid la richiesta venne disattesa lasciando il Sant'Uffizio in una posizione anomala quando, dopo la Guerra di Successione, il re di Spagna perse il regno, ma non l'autorità sull'Inquisizione di Sicilia.

In base all'articolo 10 del trattato di Utrecht (1713), Filippo V mantenne possedimenti personali in Sicilia, pari al 10% circa del territorio: la contea di Modica, quella di Alcamo e alcune città, tra le quali Messina. Gli Stati del re di Spagna erano amministrati da un loro ufficiale con milizia e polizia particolari, configurando così un potere parallelo che cooperava con l'inquisitore, che restava subordinato alla *Suprema*. La politica irredentista spagnola, tesa al recupero dei dominî italiani, così come l'ostilità del papa nei confronti della casa di Savoia (con cui interruppe le relazioni nel 1715) fecero dell'Inquisizione di Palermo un tribunale particolarmente scomodo per i ministri di Vittorio Amedeo II. Le autorità sabaude procedettero a smantellarlo, costringendo l'inquisitore José de la Rosa Cossío a imbarcarsi per Valencia nel 1714. Fu sostituito da due inquisitori piemontesi che non ottennero la ratifica del pontefice. Privi di legittimità, si mantennero inattivi. Non fu perciò possibile creare una Inquisizione indipendente da Madrid e da Roma.

Il problema rimase immutato anche quando il regno passò alla casa d'Asburgo nel 1718. Due anni più tardi papa Clemente XI accordò la giurisdizione sul tribunale al Consiglio dell'Inquisizione di Vienna, cosa che non impedì al Sant'Uffizio siciliano di continuare ad essere essenzialmente spagnolo. In realtà, Carlo VI duplicò le istituzioni di governo spagnole: mentre reclamava il trono spagnolo, si circondò di consigli che ne emulavano l'organizzazione di governo e dell'amministrazione. Creò così un Consiglio d'Italia e un Consiglio dell'Inquisizione, doppioni di quelli di Spagna, come continuazione simbolica del passato dominio. Inquisitore generale fu nominato Juan Navarro, vescovo di Albarracín (sostituito nel 1723 dal cardinale Imre Csáky, arcivescovo di Kalocsa-Bács). Al tempo stesso si cercò di rivitalizzare il tribunale, inattivo da quasi un decennio, celebrando un solenne *auto de fe* a Palermo nel 1724, durante il quale furono arsi sul rogo per eresia un frate e una monaca. Fu l'ultimo rito pubblico celebrato.

La ricostituzione portò più problemi di quanti ne risolse, riattizzando i sopiti conflitti di competenza. Nel gennaio 1729 il viceré Cristóbal Fernández de Córdoba, conte di Sástago, fu autorizzato a ridimensionare il foro inquisitoriale. Sulla base dei suoi rapporti, venne promulgata la pragmatica sanzione del 12 maggio 1732, che di fatto annullò l'autorità temporale del tribunale e coincise con l'esecuzione in carcere dell'ultimo imputato per eresia, Antonino Canzonieri. L'autorità inquisitoriale fu momentaneamente salvata quando il regno passò alla casa di Borbone in seguito alla Guerra di Successione polacca. Il problema consisteva ormai nel lottare con un tribunale dipendente da Vienna, perciò Carlo III negoziò con la Sede Apostolica la creazione di una Inquisizione nazionale indipendente. Nel 1738 Clemente XII gli concesse di nominare il primo inquisitore generale di Sicilia, Pietro Galletti, vescovo di Catania.

La 'sicilianizzazione' del Sant'Uffizio non portò a una sua maggiore articolazione nel tessuto istituzionale dei poteri dell'isola. Carlo III dispose la formazione di una giunta di giuristi che, dopo un approfondito esame del nodo giurisdizionale, concluse che tutti i problemi nascevano da «materie assolutamente diverse e separate dalle cose della Religione». Il sovrano stabilì dunque, «con legge perpetua e inviolabile», che i conflitti di competenza sarebbero stati sempre risolti dal viceré. Il 23 ottobre 1749, facendo uso delle sue prerogative, il viceré Eustachio duca di Viefuille riformò il foro inquisitoriale in modo da lasciarlo in vita solo in via simbolica: sarebbe stato inattivo, senza competenze e quasi senza personale. Il tribunale sopravvisse comunque per altri trentatré anni, fino a che Ferdinando IV di Napoli (III di Sicilia), su richiesta del viceré Domenico Caracciolo, marchese di Villamarina, considerando un anacronismo il Sant'Uffizio, ne decretò la soppressione il 16 marzo 1782. L'abolizione fu giustificata con la necessità di restaurare la giustizia, che avrebbe dovuto essere pubblica e fondata sul diritto del regno. Si dispose che il suo patrimonio e le sue rendite fossero incamerate dalla Corona, mentre i suoi pochi ministri e ufficiali furono integrati nel servizio regio. Il dispaccio regio, in realtà, non fece che sanzionare una decisione già presa quattro giorni prima dal

viceré, che aveva chiuso e sigillato le dipendenze del tribunale nella sua sede palermitana del Palazzo degli Steri. Era, a giudizio degli illuministi, la fine di una storia di infamia e come tale Caracciolo volle darle il sigillo dell'espiazione e della purificazione, cancellando le testimonianze della vergogna: il 27 giugno 1783 fu ordinato di bruciare gli archivi dell'Inquisizione, riducendo in cenere un pezzo importante della memoria storica siciliana.

(M. Rivero Rodríguez)

Vedi anche

Albert, Arnau; *Auto de Fe*, Spagna; Commissario del Sant'Uffizio, Spagna; Concilio di Trento; *Concordias*; *Conversos*, Spagna; Deza Tavera, Diego; Domenicani, Spagna; Ebrei in Spagna; Espulsione degli ebrei, Spagna; Familiari, Spagna; Ferdinando il Cattolico, re di Aragona; Filippo V, re di Spagna; García de Trasmiera, Diego; Giudaizzanti; Illuminismo; Inquisizione spagnola; *Moriscos*, Spagna; Notaio; Páramo, Luis de; Protestantesimo, Italia; Rivolte; *Suprema*; Torquemada, Tomás de

Fonti

BCP, Qq D 47: *Origine del Tribunale d'Inquisizione nel Regno di Sicilia con un catalogo degli Inquisitori del 1252 sino al 1755* (XVIII secolo)

BNM, ms. 7669, ff. 40-44*v*: José Ribera, *Origen y fundaciones de las Inquisiciones de España*

Bibliografia

Becattini 1797, Bulgarella 1972, Canosa 1992, Contreras 1985-1986, Di Vita 1910, Garufi 1978, Gervasio 1750-1758, La Mantia 1886, Lea 1908, Llorente 1980, Messana 2007, Messina 1986, Páramo 1598, Pirri 1644, Pitré 1940, Renda 1993, Renda 1997, Rivero Rodríguez 1993, Rivero Rodríguez 2000, Rivero Rodríguez 2004, Sciuti Russi 1998, Sciuti Russi 1998(a), Sciuti Russi 2001, Sciuti Russi 2003(a), Sciuti Russi 2004, Sciuti Russi 2009, Tedeschi 2000, Zeldes 2003

Si de protegendis *v. Bolle e documenti papali*

Siena - La sede dell'Inquisizione romana a Siena fu costituita nel corso degli anni Sessanta del Cinquecento, non diversamente da quanto si verificava altrove in Italia. Nel Granducato toscano l'Inquisizione era affidata ai frati francescani conventuali e in età moderna ebbe tre sedi stabili: Firenze, Pisa e Siena. Fra gli archivi di Inquisizioni italiane rimasti, quello senese, conservato a Roma nell'ACDF, sembra uno dei meglio conservati con una documentazione giudiziaria continua dal 1580 al 1782, anno della soppressione. Tra le carte nulla è rimasto di relativo alle decadi decisive per la lotta contro l'eresia (1560-1580). Alle nomine degli inquisitori provvedeva la Congregazione del Sant'Uffizio, che eleggeva, trasferiva, promuoveva o deponeva con decreti specifici che il pontefice ratificava. Insediandosi, l'*iter* del nuovo padre inquisitore prevedeva la pubblicazione di un editto da affiggersi obbligatoriamente nelle chiese principali, disposizione evasa assai di frequente. I dati sulla composizione iniziale della famiglia inquisitoriale senese sono incerti. Si hanno indicazioni precise sulla sua consistenza nella seconda metà del Seicento, quando a lavorare per l'ufficio di Siena risultano 58 persone: il padre inquisitore (un minore conventuale francescano), il vicario generale, due cancellarii, un procancellario, dieci consultori teologi, sei consultori giuristi; due consultori medici, due chirurghi dei carcerati, uno speziale, un procuratore fiscale, quattro avvocati dei rei, due censori pubblici dei libri, un procuratore di cause da «tener quiete», un qualificatore, un visitatore di biblioteche, tre copisti, un depositario, un esattore, due visitatori delle carceri, un barigello, due bidelli, un confessore dei carcerati, un famiglio. Nella diocesi risultano inoltre presenti dieci vicari inquisitoriali. La giurisdizione dell'Inquisizione senese infatti si estendeva su un territorio più ampio di quello della vecchia Repubblica senese assorbita nel 1559 nel Ducato mediceo (dal 1588, Granducato). Rientravano sotto i poteri del padre inquisitore anche il Principato di Piombino (diocesi di Grosseto), Orbetello e lo Stato dei Presidi (diocesi di Sovana), nonché Sorano, Castell'Ottieri, Pitigliano e altri piccoli comuni. La popolazione dello Stato Nuovo mediceo rimase stazionaria per l'intero XVII secolo, 109.048 persone nel 1596 e 108.750 nel 1693, per portarsi a 117.106 nel 1714 quando cominciò a concretizzarsi un recupero dopo la depressione seicentesca. Nello stesso periodo Siena vide oscillare la propria popolazione dai 15.000 ai 17.000 abitanti. Se aggiungiamo le località sopra menzionate forse il potere dell'inquisitore senese si esercitava su circa 125.000 anime. Controllare i fedeli comportava spese non indifferenti. Purtroppo le vicende finanziarie delle sedi inquisitoriali italiane sono un capitolo di storia ancora non scritto. La vita religiosa era amministrata da sei diocesi suffraganee dell'arcidiocesi senese: Massa Marittima, Montalcino, Grosseto, Sovana, Chiusi e Pienza. Procedure e modalità di vigilanza dell'ortodossia dei fedeli rientravano nella progettualità tridentina di rigenerare la religiosità dei cattolici; esse si definirono nel giro di qualche decade. Risulta periodizzante per la storia della Chiesa locale il dinamismo suscitato dalla visita apostolica di monsignor Francesco Bossi nell'arcidiocesi (1575). Se ne riscontrano ancora gli effetti benefici nella visita pastorale del cardinale Francesco Maria Tarugi (1598-1599). Tarugi riorganizzò le strutture materiali della diocesi, accorpando le parrocchie, ridotte da 128 a 110, e procedendo alla creazione delle vicarie. Le cure, ripartite in dodici gruppi, ebbero alla testa un pievano responsabile delle direttive dell'ordinario. Le strutture periferiche inquisitoriali si modellarono sui nuovi assetti amministrativi delle diocesi secondo tempi e modi ancora imperfettamente conosciuti, perché lo stesso funzionamento delle vicarìe diocesane resta da studiare. Da studi recenti è attestato che prese corpo un sistema fortemente centralizzato: la Congregazione del Sant'Uffizio, attraverso una fitta corrispondenza, dirigeva ogni minima attività locale. Roma esigette l'istituzione delle vicarie e agli inquisitori fu vietata la nomina dei vicari se sprovvisti dell'autorizzazione preventiva delle autorità centrali. Fu disposto che le nuove strutture coincidessero con i centri del distretto dove risiedevano e operavano i vicari foranei. La microarticolazione sul territorio delle nuove vicarie fece nascere di fatto una seconda periferia: Siena, *periferia* rispetto alla Congregazione del Sant'Uffizio, diventava *centro* nei confronti delle molteplici realtà di controllo locale disseminate nell'ampio e geograficamente differenziato Stato Nuovo. In Antico Regime per la lontananza dal *centro* molte cose sfuggivano di mano: nel corso del XVII secolo risulta fortemente disattesa la disposizione romana che i vicari inquisitoriali non fossero nominati tra i sacerdoti che avevano cura d'anime. L'attività di vigilanza bisecolare dell'Inquisizione senese interessò poco meno di seimila persone. In particolare, negli anni dal 1580 al 1721, il controllo fu rivolto verso 985 chierici, 31 suore, 1.934 laici/uomini e 749 laici/donne.

(O. Di Simplicio)

Vedi anche

Archivi e serie documentarie: Vaticano; Firenze; Pisa; Vicariati

Bibliografia

Di Simplicio 2005, Di Simplicio 2010, Marchetti 1975, Tedeschi 2000

Sigilismo - Il *sigilismo* (termine che si riferisce alla protezione, cioè al sigillo della confessione sacramentale) fu una controversia di natura religiosa e spirituale, che prese forma in Portogallo negli anni Quaranta del Settecento, ma con ampie conseguenze di carattere politico. Nodo della discussione fu l'uso, e la sua liceità, di

informazioni avute in confessione, o nella direzione spirituale, ai fini di una correzione esterna, individuale o sociale. Il problema acquistò complessità e contorni polemici quando finì per legarsi al movimento di rinnovamento spirituale, nato nel primo decennio del Settecento, noto come *Jacobeia* (per ragioni non del tutto chiare, ma che sembrano rinviare a una connessione con la scala di Giacobbe e l'importanza attribuita all'orazione mentale). Il programma della *Jacobeia* tracciava percorsi di vita cristiana per qualsiasi 'stato', motivati da un'esigenza di perfezione incentrata sulla direzione spirituale, sulla pratica dell'orazione mentale (allora recepita con sospetto a seguito del fenomeno del quietismo) e sulla confessione frequente. Il movimento trasse probabilmente origine dagli eremitani scalzi di S. Agostino ed era guidato da frate Francisco da Anunciação (1669-1720), autore delle *Vindícias da virtude* (1702) e della *Consulta místico-moral sobre o hábito de certas religiosas da Ordem de Santa Clara* (1717). Grazie a un'ampia diffusione, alcuni istituti religiosi, come il seminario francescano di Varatojo, divulgarono attraverso le missioni interiori molti degli orientamenti propugnati dalla *Jacobeia*. Il proposito di rinnovamento spirituale, quale appello alla conversione e alla riforma interiore, si estese alla nobiltà di corte, soprattutto in virtù dell'impegno dell'allora francescano Gaspar da Encarnação, il cui peso (soprattutto negli affari religiosi ed ecclesiastici) crebbe notevolmente durante la malattia che dal 1742 colpì Giovanni V (1707-1750).

Si distinguono due diverse fasi nel percorso della *Jacobeia*: una prima che comprendeva un programma di valorizzazione delle pratiche dell'orazione mentale e di ascesi, oltre a fare appello a una riforma interiore; e una seconda legata essenzialmente alle questioni canoniche inerenti al *sigilismo*. Sebbene non sia possibile tracciare una distinzione netta tra i due periodi, la questione del *sigilismo* emerse quasi certamente più tardi, come reazione alla diffusione del movimento tra l'aristocrazia cortigiana. I grandi nomi della *Jacobeia*, del resto, appartenevano perlopiù a quell'ambiente, da frate Afonso dos Prazeres (autore delle *Máximas Espirituais*, 1739-1740, e delle *Consultas Espirituais*, 1745) a Miguel de Távora (1683-1739), arcivescovo di Évora, da frate Gaspar da Encarnação (1685-1752), figlio del conte di Santa Cruz, a Miguel da Anunciação (1703-1779), figlio del conte di Povolide e vescovo di Coimbra dal 1740, fino a Inácio de Santa Teresa, arcivescovo di Goa (1721), poi vescovo dell'Algarve (1751). Quando esplose l'accusa di *sigilismo*, ossia del mancato rispetto del segreto sacramentale, i cardinali Tomás de Almeida, primo patriarca di Lisbona, e Nuno da Cunha, inquisitore generale, presero posizione promulgando, il primo, una lettera pastorale (3 maggio 1745), il secondo, un editto rivolto a tutto il Regno (6 giugno 1745). Almeida affermò di «essere sicuro che alcuni confessori, nel patriarcato, avevano messo in pratica, con incresciose conseguenze, nel sacramento della penitenza, opinioni infondate e inesatte circa il valore del sigillo sacramentale e, con scandalosa impudenza, avevano costretto i penitenti a manifestare il complice dei loro peccati e a concedere loro il permesso, sotto la minaccia di non essere assolti, di usare tali informazioni per emendare i delitti comuni». Dal canto suo, l'editto di Cunha non era lontano da quella posizione e denunciava l'abuso di chiedere il nome dei complici ai penitenti, censurava e confutava la dottrina madre dell'erronea prassi, comminava la scomunica automatica – riservandone a sé l'assoluzione – contro i confessori criminali e i fedeli vittime dell'abuso o a conoscenza di seguaci dell'erronea dottrina che non denunciassero, o facessero denunciare, i colpevoli al tribunale della fede.

L'intervento dell'Inquisizione non fu accolto bene da vari vescovi legati al movimento della *Jacobeia*, che sostenendo la non sussistenza di alcun tipo di abuso si ritenevano diffamati, consideravano l'ingerenza del Sant'Uffizio in materia di rottura del sigillo sacramentale un attacco alla loro giurisidizione e minacciavano perciò di rivolgersi al papa. E la vicenda giunse effettivamente a Roma, come mostra anche l'abbondante documentazione conservata presso l'ACDF (Prosperi 2003h). Fu a quel punto che Benedetto XIV, dopo aver ricevuto i testi dei due cardinali, inviò «agli arcivescovi e vescovi dei regni del Portogallo e dell'Algarve» il breve *Suprema* (7 luglio 1745). Elogiando i cardinali portoghesi, il papa rimarcò che quella pratica doveva essere respinta e la condannò come scandalosa e dannosa, un'ingiuria al prossimo e al sacramento della penitenza, perché induceva alla violazione del sigillo sacramentale e all'allontanamento dei fedeli dalla necessaria frequentazione della confessione. In risposta al breve, i vescovi si rivolsero al pontefice smentendo il proprio ricorso a tale abuso e accusando l'irregolare ingerenza dell'Inquisizione, che si era intromessa in una questione esterna alle sue competenze. Il motivo di disaccordo, una vera e propria questione giurisdizionale, nasceva dal fatto che i vescovi rivendicavano che fosse un diritto loro, non dell'Inquisizione, ricevere le denunce contro i confessori sigillisti. Il 2 giugno 1746, con la costituzione apostolica *Ubi primum*, Benedetto XIV ribadì il contenuto del precedente breve, ma cercò di moderare l'azione del Sant'Uffizio. La posizione riuscì gradita ai prelati, ma non agli inquisitori, soprattutto perché i primi non mancarono di dare manifestazione pubblica della propria soddisfazione, emettendo lettere pastorali. Così, il 28 settembre dello stesso anno il papa promulgò una nuova costituzione (*Ad eradicandum*) con cui estendeva la condanna dell'abuso a tutta la Chiesa. Ma l'Inquisizione non si arrese vedendo il suo campo d'intervento insidiato: alimentata dalle pressioni sulla Curia da parte di entrambe le fazioni, la polemica si prolungò per tre anni. Prese posizione anche Lodovico Antonio Muratori, che scrisse un'opera dal titolo *Lusitanae Ecclesiae religio in administrandum poenitentiæ sacramentum* (1747) schierandosi contro i sigillisti. In un tentativo di conciliazione tra le due parti, Benedetto XIV promulgò la bolla *Apostolicii ministerii* (9 dicembre 1749): l'Inquisizione deteneva il potere di raccogliere la denuncia di ogni caso di indagine sui complici e la decisione nelle cause dubbie, mentre spettava ai vescovi la conoscenza dei casi che, secondo il parere degli inquisitori, appartenevano loro, permettendo ai rispettivi procuratori di esigere che i processi inquisitoriali fossero effettuati con assoluto rigore.

Il breve *Suprema* e le varie costituzioni apostoliche divennero legge, ma il clima di polemica che avvolse la questione ebbe risvolti ulteriori dopo la morte di Giovanni V. Frate Gaspar da Encarnação morì nel 1752 e la *Jacobeia*, ancora attiva come movimento di rinnovamento spirituale e forse rafforzata dalle condizioni createsi dopo il grande terremoto di Lisbona del 1755, fu attaccata dalle fazioni regaliste, distinte da una pietà illuminata di stampo giansentista, e accusata di favorire eccessi mistici, visti con diffidenza dai collaboratori anticurialisti e antiultramontani del marchese di Pombal. Nel dicembre 1768 il vescovo-conte Miguel da Anunciação fu arrestato a causa della pubblicazione, l'8 novembre precedente, di una pastorale in cui dubitava di alcune sentenze espresse dal neonato tribunale statale chiamato *Real Mesa Censória*. Avviato il processo, fu condannato dalla *Real Mesa* senza essere neppure ascoltato. L'incarcerazione del vescovo-conte scatenò un'ondata di dichiarazioni che, identificando *Jacobeia* con *sigilismo*, intendevano sradicare qualsiasi velleità di riforma spirituale, giudicando i *jacobeus* come «ipocriti» e «sigillisti», violatori del segreto della confessione sacramentale. Nella sentenza fulminata nel 1769 contro il libro intolato *Theses, Máximas, Exercícios e Observancias Espirituaes da Jacobeia*, si osservava come fossero state rinvenute «tra le carte del vescovo di Coimbra, frate Miguel da Anunciação e scritte con la sua grafia», bollandole come «diametralmente opposte ai più solidi e fondamentali principi della dottrina evangelica e contrarie al bene pubblico e alla tranquillità degli Stati» (Collecção 1769: 32).

(Z. Santos)

Vedi anche

Benedetto XIV, papa; Confessione sacramentale; Cunha, Nuno da; Illuminismo, Portogallo; Inquisizione portoghese; Muratori,

Lodovico Antonio; Quietismo; Pombal, marchese di; Santa Teresa, Inácio de; São Caetano, Inácio de; Vescovi, Portogallo

Bibliografia

Carvalho 2004, Collecção 1769, Moncada 1952, Paiva 2006, Prosperi 2003(h), Silva 1961, Silva 1964, Souza 2004

Sigonio, Carlo - Storico fra i più importanti della seconda metà del XVI secolo (ca. 1520-1584). Insegnò alla Scuola di San Marco di Venezia, allo Studio di Padova e in particolare allo Studio di Bologna, che lo vide protagonista della vita culturale della città, dal 1563 fino alla morte. Sigonio rivolse la prima parte della sua vita a studiare le istituzioni antiche, sia greche che romane, e la retorica classica (*Fasti consulares ac triumphi acti*, 1556; *De antiquo iure civium Romanorum libri II*, 1560; *De dialogo liber*, 1562; *De republica Atheniensium*, 1564). Durante il periodo bolognese, segnato da uno stretto legame con le autorità cittadine e con il cardinale Gabriele Paleotti, concentrò la sua attenzione sulla storia tardoantica e medievale. Tali temi lo portarono a confrontarsi anche con la storia della Chiesa e ciò provocò l'interessamento alle sue opere da parte della censura ecclesiastica. Con la pubblicazione, tra il 1568 e il 1571, della *Historia Bononiensis*, richiestagli dalla città in cui insegnava, iniziò un duro scontro tra Sigonio e diversi membri della Congregazione dell'Indice che contestarono le opere che progressivamente andava pubblicando: il *De Occidentali Imperio* (1579); il *De regno Italiae* (1574); il commento all'*Historia Sacra* di Sulpicio Severo (1581); il *De republica Hebraeorum* (1582). A queste, che vennero comunque tutte pubblicate, si aggiunge l'*Historia Ecclesiastica*, commissionatagli dallo stesso papa Gregorio XIII e che vide la luce solo nel Settecento. Le accuse che venivano mosse allo storico erano di non aiutare, con i suoi lavori, la lotta che la Chiesa di Roma stava combattendo contro il mondo protestante. Gli venivano così contestati tutti quei passi che nelle sue opere mettevano in dubbio il potere temporale della Chiesa sull'Italia, o il linguaggio troppo tecnico e poco controversistico con cui descriveva le eresie antiche e le prime fasi del cristianesimo. Le sue opere però, pur ricevendo centinaia di obbiezioni, a cui Sigonio rispose puntualmente, non vennero messe all'Indice, probabilmente grazie alla protezione del cardinale Paleotti. I suoi lavori furono dimenticati in Italia, mentre vennero ristampati numerose volte in Europa. Fu Filippo Argelati, con la collaborazione di Lodovico Antonio Muratori, a ripubblicare gli *Opera omnia* di Sigonio tra il 1732 e il 1735, inserendo non solo la controversa *Historia Ecclesiastica* ma soprattutto le censure alle sue opere assieme alle risposte dello storico.

(G. Bartolucci)

Vedi anche

Bologna; Censura libraria; Gregorio XIII, papa; Muratori, Lodovico Antonio; Paleotti, Gabriele

Bibliografia

Argelati 1737, Biondi 2008(f), McCuaig 1989, Prodi 1977, Prodi 2005

Sigüenza - Il tribunale dell'Inquisizione di Sigüenza fu creato con ordinanza reale del 6 dicembre 1491 (AGS, *Registro General del Sello*, dicembre 1491, f. 146). Da quel momento funzionò in modo indipendente da quello di Cuenca, che esisteva già dal 1489. Il suo distretto comprendeva tutto il territorio della diocesi di Sigüenza, formato a quel tempo da dieci arcipreture: Sigüenza, Almazán, Ariza, Atienza, Ayllón, Berlanga de Duero, Caracena, Cifuentes, Medinaceli e Molina de Aragón. I primi inquisitori furono il maestro Fernando de Becerra e il *licenciado* Hernando de Parra e gli ultimi Fernando de Villa, arcidiacono di Guadix, e Don Diego Rodríguez de Santisidro. Importante fu anche l'attività come inquisitore del *bachiller* Pero González de Aguilera, abate di Medinaceli e canonico di Sigüenza, le cui spoglie si trovano nella cappella di Sant'Anna della Collegiata di Berlanga de Duero, della quale fu fondatore. Anche se si ignora la data esatta, i territori della diocesi di Sigüenza passarono a dipendere dall'Inquisizione di Cuenca in un momento compreso tra il 1495 e il 1499. In quest'ultimo anno gli inquisitori già si davano il titolo 'di Cuenca e di Sigüenza', e si può dedurne che intorno al 1499 il tribunale inquisitoriale di Sigüenza come sede indipendente non esistesse più.

Dal 1500 al 1507 i territori dell'antico tribunale di Sigüenza cominciarono a dipendere da un tribunale itinerante, nato dalla fusione di quelli di Calahorra-Osma e Cuenca-Sigüenza. In quell'arco di tempo agì un solo inquisitore per tutto lo sconfinato distretto. Con la disintegrazione di tale macrotribunale (1507) il distretto di Sigüenza andò a incorporarsi all'Inquisizione di Toledo. Non sembra tuttavia che in primo tempo l'annessione suscitasse l'interesse degli inquisitori toletani, ben più preoccupati da questioni più vicine alla loro sede. L'inoperatività del tribunale nei territori della diocesi di Sigüenza si tradusse in una notevole crisi dell'attività inquisitoriale in queste zone che si prolungò per più di due decenni, il che favorì in pochi anni il consolidarsi di nuclei di giudaizzanti. Di fronte alle proteste ricevute dalla *Suprema* il 7 marzo del 1522 l'inquisitore generale Adriano di Utrecht decise la definitiva annessione del distretto di Sigüenza all'Inquisizione di Cuenca.

L'attività del tribunale indipendente di Sigüenza (1491-1499) fu intensa; più di duecentocinquanta imputati provenienti da diversi luoghi della diocesi vennero processati per cripto-giudaismo; particolarmente significativa fu la repressione a Cifuentes, Molina de Aragón e Sigüenza. Fu un periodo nel quale vennero anche realizzate diverse visite di distretto con l'obiettivo di raccogliere nuove confessioni e testimonianze per aprire futuri processi. Questa situazione non tornò a ripetersi fino a che il distretto non fu assorbito dal tribunale di Cuenca, nel 1522. Iniziò allora un'azione sistematica contro un nutrito focolaio di giudaizzanti localizzato fondamentalmente a Sud di Soria (Almazán, Medinaceli e Berlanga de Duero), anche se con importanti legami con le comunità cripto-giudaizzanti di Sigüenza e di Atienza (legami che si protrassero fino alla metà del XVI secolo).

Sebbene oggi nell'AHN di Madrid si conservino alcuni processi appartenenti al primo periodo dell'Inquisizione di Sigüenza, il grosso della documentazione è custodito nell'Archivio Diocesano di Cuenca. Nonostante i vari trasferimenti che le carte subirono nel corso della lunga storia del tribunale (Sigüenza, Toledo e infine Cuenca), si è conservata quasi tutta la documentazione da esso prodotta; tra le altre cose, libri di testimonianze dal 1492, vari *dossiers* di confessioni e molti processi inquisitoriali portati a termine in diversi luoghi della diocesi di Sigüenza.

(R. Muñoz Solla)

Vedi anche

Cuenca; Toledo

Bibliografia

Carrete Parrondo-García Casar 1997, Muñoz Solla 2001, Pérez Ramírez-Triguero Cordente 1982-1989

Sigüenza, José de - Figlio illegittimo di Asensio Martínez, sacerdote di Sigüenza, e della vedova Francisca de Espinosa, nacque a Sigüenza nel 1544 e morì nel monastero dell'Escorial nel 1606. Ingegno precoce, tentò di entrare nell'Ordine geronimiano del Parral, dove era monaco uno zio. Non ammesso per la giovane età, passò poi all'Università di Sigüenza, nei cui libri figura con il nome della madre Espinosa. A ventun'anni si arruolò nell'esercito per combattere i turchi a Malta, ma arrivò a Valencia, da dove par-

tivano le galee spagnole, in ritardo di un giorno, quando già erano salpate. Una malattia lo fece ripiegare sulla carriera ecclesiastica, ed entrò alla fine nello stesso monastero geronimiano del Parral, prendendo gli ordini nel 1567. Nel 1575 fu uno dei primi monaci a passare al nuovo mausoleo-monastero del Escorial, dove – dopo un periodo passato come priore del Parral – ritornò, su esplicita richiesta di Filippo II, nel 1590. Oltre ad assumere la cattedra di Sacra Scrittura, diventò collaboratore del grande umanista Benito Arias Montano, a cui era stato affidato il compito di organizzare la grande biblioteca di Filippo II.

Nel febbraio del 1592, in seguito alle accuse di alcuni confratelli, il tribunale di Toledo aprì un processo inquisitoriale nei suoi confronti, che si chiuse nell'ottobre successivo, con una piena assoluzione. Fu quasi un processo indiretto al suo carismatico maestro, Arias Montano, i cui contatti con lo spiritualismo fiammingo e la coraggiosa impresa editoriale della *Bibbia Regia*, sostenuta dallo stesso Filippo II, avevano messo in allarme gli ambienti più tradizionalisti spagnoli. Dalle accuse degli inquisitori e dall'aperta difesa di Sigüenza emerge un radicale biblismo che lo portava non solo a difendere la *Bibbia Regia* ma a sostenere la necessità della comparazione con le versioni ebraiche, accompagnato dalla certezza che solo il testo sacro potesse alimentare la fede di ognuno. Sigüenza avrebbe consigliato a un monaco di abbandonare i libretti di devozione – e tra i «librillos» inseriva anche i *best-sellers* del Cinquecento spagnolo di Luis de Granada, di Teresa d'Ávila e del frate francescano Alonso de Madrid –, e di consacrarsi solo al testo sacro, pregando Dio di illuminarlo. Avrebbe apertamente sostenuto posizioni antiscolastiche che lo fecero più volte affermare, anche nella propria difesa inquisitoriale, che le lezioni di teologia erano tempo perso. Con una sorta di latitudinarismo che pareva riecheggiare lo spiritualismo fiammingo Sigüenza avrebbe affermato che Dio aveva esteso la salvezza a ogni uomo, riuscendo poi nel corso della difesa a far rientrare l'affermazione entro i canoni accettabili dell'ortodossia di san Tommaso e della sua dottrina della *fides implicita*. I suoi accusatori lo ascoltarono anche criticare apertamente la politica di discriminazione adottata in Spagna con gli statuti di *limpieza de sangre* «spiegando che non è accettabile né buono il modo in cui in Spagna viene trattato chi ha sangue ebraico e che da qui nasce la gran superbia di Spagna» («dando a entender que no es bien hecho lo que en España se usa con los que vienen de raza de ellos e que esto procede de la gran soberbia de España», Andrés 1975: 161); e più di una volta i testimoni riferivano affermazioni in cui Sigüenza tendeva ad allontanare dagli ebrei le accuse di deicidio e a favorire un più pacato confronto tra le due religioni rivelate. Ma qualcuno riportava anche le voci su un «mysterium regni Dei» circolato segretamente tra Arias Montano e i suoi più stretti seguaci, tra cui lo stesso Sigüenza, invitando gli inquisitori a indagare. Il magistero ispirato di Arias Montano ritornava in ogni accusa a Sigüenza, che avrebbe ripetutamente sostenuto che «ad Arias Montano fu rivelata in una notte tutta la sua conoscenza delle Scritture» («supo en una noche cuanta Escritura sabía») e che ormai nessun libro gli era più necessario se non la Bibbia e i libri di Arias Montano. L'insegnamento del biblista fu tenacemente difeso dal monaco geronimiano, anche negli aspetti più pericolosi, come quelli di un sapere rivelato: Arias Montano, affermava Sigüenza, in quattro mesi aveva potuto trasmettergli quanto quarant'anni di studi di teologia neppure gli avevano fatto intravedere (Andrés 1975).

Nel 1594 gli venne affidato il compito di scrivere la *Historia de la orden de San Geronimo*, che doveva essere uno dei capolavori della prosa storica del *siglo de oro*. Era la prima storia ufficiale di quell'Ordine peculiarmente spagnolo, nato nel 1373 attorno a un gruppo di spirituali francescani e al carisma di un fraticello italiano e che aveva prosperato per tutto il Quattrocento fino a diventare uno degli Ordini più ricchi e più importanti di Spagna, nei cui monasteri si sarebbero ritirati Carlo V e Filippo II. Per Sigüenza sarà anche l'occasione di una profonda rilettura di un periodo dimenticato, il Quattrocento spagnolo, attraverso lo studio della grandi figure dell'Ordine, da Alonso de Oropesa a Hernando de Talavera, e dei processi inquisitoriali che sconvolsero i confratelli del XV secolo nei primissimi anni dell'Inquisizione spagnola. Così il geronimiano diede lo specchio di una cultura profondamente alternativa a quella inquisitoriale (Pastore 2003). Ma le sue pagine più apprezzate e più famose sono senza dubbio quelle dedicate alla costruzione del monastero dell'Escorial e all'interpretazione iconografico-simbolica del mausoleo di Filippo II.

Personalità acuta e anticonformista, tra le pagine di una prosa elegante, asciutta e raffinata, Sigüenza non mancherà di lanciare taglienti giudizi sui più scottanti avvenimenti contemporanei. Con un certo scandalo furono accolte allora dai cronisti ufficiali le sue sarcastiche pagine sulla sconfitta della *Invencible Armada*, che non lesinavano ironie sull'abborracciata preparazione degli spagnoli e i loro crassi errori tattici (Pastore 2005). Personaggio duro, dal carattere difficile, ostico per la maggior parte dei suoi contemporanei, Sigüenza è una figura che ha dato filo da torcere anche ai suoi moderni studiosi. Si è faticato a inquadrare il geronimiano, oscillante tra il forte antiscolasticismo, che portò studiosi del calibro di Américo Castro e di Marcel Bataillon ad annoverarlo tra gli ultimi erasmiani del Cinquecento (Bataillon 1996), e una sentita e fiera vocazione monastica che lo porterà a un feroce attacco all'umanista olandese e alla sua posizione polemica («monacatus non est pietas»); a trovare un filo conduttore tra un'opera come la *Historia del Rey de los Reyes*, in cui Sigüenza si scagliava con violenza contro la teologia scolastica e il cerimonialismo eccessivo e riportava amplissimi stralci del testo sacro in castigliano, e trattati quali la *Instrucción de maestros, escuela de novicios* o diverse composizioni devote e *villancicos*, in cui invece ribadiva la sua profonda e sentita appartenenza all'Ordine, anche nei suoi aspetti più formalistici.

(S. Pastore)

Vedi anche

Arias Montano, Benito; Bibbia; Biblisti, processi ai, Spagna; Castiglia; Erasmismo, Spagna; Filippo II, re di Spagna; Geronimiani; *Limpieza de sangre*, Spagna; Talavera, Hernando de; Vescovi, Spagna

Bibliografia

Andrés 1975, Andrés 1980, Eire 1995, *Homenaje al P. Sigüenza* 2006, Lazure 2007, Olivari 1988, Pastore 2005, Sigüenza 2000, *Studia Hieronimiana* 1973, Thompson 2001

Sillabo degli errori - Promulgato sotto il pontificato di Pio IX l'8 dicembre 1864 insieme all'enciclica *Quanta cura*, il *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores* è costituito da ottanta proposizioni attraverso le quali la Chiesa romana enumerò e condannò gli 'errori capitali' del pensiero politico e filosofico della modernità. L'idea di un *Sillabo degli errori* risaliva a una Sinodo provinciale dell'episcopato umbro, tenuta a Spoleto alla fine del 1849. In quella circostanza, per impulso soprattutto dell'arcivescovo di Perugia, Gioacchino Pecci, futuro papa Leone XIII, si pensò di redigere un elenco in cui i principi del liberalismo e della libertà propugnati dalle *élites* europee e italiane trovassero una ferma riprovazione. Nel 1852 il cardinale Raffaele Fornari fu incaricato da Pio IX di preparare la prima versione del testo, alla cui elaborazione parteciparono, fra gli altri, Juan Donoso Cortés, un ex liberale spagnolo convertitosi al cattolicesimo, l'ultramontanista francese Louis Veuillot e l'abate di Solesmes Prosper Guéranger. Il modello su cui si stava formando il testo del documento subì una sostanziale modifica allorché, nel 1860, il vescovo di Perpignan, Philippe Gerbet, pubblicò la lettera pastorale intitolata *Instructions sur les erreurs du temps présent* in cui

veniva condannato il 'protestantesimo sociale' attraverso un dettagliato elenco di ottantacinque proposizioni. In base allo schema del vescovo francese, nel 1861 il documento pontificio venne rielaborato e prese la forma di settanta proposizioni, riunite sotto il titolo *Syllabus propositionum quibus precipui nostri temporis errores continentur*. Pio IX trasmise questo *Syllabus propositionum* a dodici autorevoli teologi, sui cui pareri la commissione preposta alla redazione del documento continuò a lavorare fino al febbraio 1862, quando l'elenco si ridusse a sessantuno proposizioni e fu reso noto a trecento vescovi convenuti a Roma in occasione della canonizzazione di alcuni martiri giapponesi. Sebbene non unanime, il consenso fu larghissimo. Tuttavia, il testo di quella che doveva essere la versione definitiva del *Sillabo* non venne pubblicato, nonostante la solenne dichiarazione fatta dagli stessi vescovi seguita all'allocuzione *Maxima quidam* il 9 giugno 1862. È probabile che la ragione della mancata promulgazione sia da ricondurre al fatto che nel mese di ottobre dello stesso anno il giornale torinese «Il Mediatore», diretto da Carlo Passaglia, anticipò il testo, destando reazioni assai polemiche nell'opinione pubblica liberale, sia italiana che europea. Trasformato in più di un aspetto, il documento fu così sottoposto a un'ampia revisione, specie per opera del giovane barnabita Luigi Bilio, vicino alle istanze degli intransigenti.

Insieme all'elaborazione del *Sillabo* fu preparata, sempre da Bilio, l'enciclica *Quanta cura*. Entrambi i testi furono concepiti con un medesimo fine: colpire le 'eresie' risorte con la Rivoluzione francese. Per quel che riguarda l'enciclica, essa riprendeva le condanne già formulate da pontefici precedenti, specie quelle espresse nell'enciclica *Mirari vos* di Gregorio XVI (1832), superandola tuttavia per l'intransigenza dei toni e per la visione compiutamente negativa data della modernità e del presente. All'indomani della pubblicazione dell'enciclica e del *Sillabo*, la stampa liberale italiana e internazionale fu in genere concorde nell'elevare dure proteste contro i documenti. Al contrario, la stampa cattolica espresse entusiasmi e favori rispetto al *Sillabo* e all'enciclica, recepiti come giusta e doverosa risposta ai mali della società moderna. In Italia tale campagna propagandistica pro-Sillabo si fece sentire in modo preponderante: da «Il contemporaneo» di Firenze a «La Civiltà Cattolica», da «Lo Stendardo Cattolico» a «L'unità cattolica», l'indirizzo teologico, sociale e politico alla base dei documenti vaticani divenne cultura e ideologia dominante della Chiesa nonché di gran parte dell'opinione pubblica veicolata dalle testate cattoliche della Penisola.

Il *Sillabo* è suddiviso in dieci gruppi di proposizioni: ciascuna proposizione è da leggere in un'ottica capovolta rispetto a quella apparente, dato che le affermazioni riportate devono essere ricondotte alla condanna preliminare espressa dalla Chiesa cattolica e indicata nella citazione di precedenti documenti – allocuzioni, encicliche, lettere apostoliche – riportati al termine di ogni proposizione. Nel primo gruppo di proposizioni vengono condannati il panteismo, il naturalismo e il razionalismo assoluto. Nel secondo il razionalismo moderato e le diverse dottrine filosofiche tendenti a comprendere e interrogare la natura a partire da postulati razionali. Il terzo gruppo condanna l'idea relativista dell'uguaglianza di tutte le religioni, mentre il quarto biasima le 'pestilenze' del socialismo, del comunismo, delle società segrete, di quelle bibliche e di quelle clerico-liberali. Il quinto gruppo riguarda gli «errori sulla Chiesa e sui suoi diritti», mentre il sesto condanna gli errori concernenti la società civile. Viene riprovata in modo particolare l'idea che «lo Stato in quanto origine e fonte di tutti i diritti, gode del privilegio di un diritto senza confini» (proposizione 39), che la «dottrina della Chiesa cattolica è contraria al bene e agli interessi della umana società» (proposizione 40), che «l'autorità non è altro che la somma del numero e delle forze materiali» (proposizione 60), infine, che «il negare obbedienza, anzi il ribellarsi ai Principi legittimi, è cosa logica» (proposizione 63). Il settimo gruppo colpisce gli «errori circa la morale naturale e cristiana», l'ottavo quelli a pregiudizio del matrimonio cristiano, mentre il nono condanna gli errori sul «civile principato del Romano Pontefice». L'ultimo gruppo è la parte più politica, poiché vi si condannano gli «errori che si riferiscono all'odierno liberalismo». In questa sezione si definisce «nefasta» l'interferenza politica e culturale in ambito religioso promossa e sostenuta dalle società secolarizzate (testo in Vanoni 1998).

(E. Mazzini)

Vedi anche

Comunismo; Costituzionalismo; Darwin Charles R., e darwinismo; Donoso Cortés, Juan; Massoneria; *Mirari vos*; Pio IX, papa; Primato pontificio; Rivoluzione francese; Scienze della natura

Bibliografia

Martina 1959, Martina 1968, McElrath 1964, Papa 1968, Spadolini 1986, Vanoni 1998

Silva, António José da (*o Judeu*) - Tutto induce a ritenere che António José da Silva mandato a morte dall'Inquisizione di Lisbona nel 1739 sia la stessa persona dell'omonimo autore di una serie di *pièces* teatrali – almeno otto opere semi-serie – che lo rendono il drammaturgo portoghese più rappresentativo della prima metà del Settecento. Se l'ipotesi è corretta – ma continuano a mancare prove inconfutabili, a non considerare la persistenza di zone d'ombra nella sua biografia –, Silva nacque a Rio de Janeiro l'8 maggio 1705. Discendente da una famiglia di nuovi cristiani portoghesi esiliata in Brasile, giunse in Portogallo all'età di otto anni. In quel momento, una dura persecuzione inquisitoriale si abbatteva sui giudaizzanti in Brasile. Secondo alcune fonti, nell'anno in cui Silva arrivò in Portogallo (1712) il tribunale della fede avrebbe arrestato oltre cento nuovi cristiani nella colonia americana. Fu una prova di forza che toccò l'apice nel terzo decennio del secolo, proprio mentre nella Penisola iberica il Sant'Uffizio entrava in un declino sempre più evidente. La madre di Silva, Lourença Coutinho, fu arrestata il 10 ottobre 1712. Dopo aver subito tortura, uscì come riconciliata nell'*auto da fé* del 9 luglio 1713. Avvocato e poeta, João Mendes da Silva, padre del futuro drammaturgo, indirizzò in seguito il figlio verso l'Università di Coimbra per frequentare il corso in Diritto canonico, ultimato probabilmente nel 1728.

Negli anni successivi Silva si impose come autore di testi teatrali, oggetto di acclamate rappresentazioni nel quartiere del Bairro Alto a Lisbona. Nella sua opera, 'o Judeu', come divenne noto per le sue remote origini ebraiche, intrecciava la tradizione portoghese di matrice vicentina con quella del teatro spagnolo (e italiano, ma attraverso la mediazione spagnola). Scrisse la *Vida do Grande D. Quixote de la Mancha* (1733), l'*Esopaida ou Vida de Esopo* (1734), *Os encantos de Medeia* (1735), l'*Anfitrião ou Júpiter e Alcmena* (1736), il *Labirinto de Creta* (1736), le *Guerras de Alecrim e Manjerona* (1737), le *Variedades de Proteu* (1737) e il *Precipício de Faetonte* (1738), sebbene la sua produzione fosse interrotta dalla prigionia nelle carceri del Sant'Uffizio. Nel 1736, infatti, Silva e sua madre furono arrestati dall'Inquisizione di Lisbona. Il figlio ammise di essersi macchiato di pratiche ebraiche, ma di averle poi abbandonate dopo essere stato «convinto del suo errore grazie alla poderosa dialettica di un religioso che, quando lo aveva sentito predicare sull'eccellenza della Santissima Vergine nella chiesa di São Domingos, subito lo Spirito Santo aveva dissipato le tenebre che oscuravano la sua anima». Sottoposto a tortura il 23 settembre 1736, fu legato in otto diversi punti del corpo subendo mezzo giro di ruota per ciascuno dei nodi per un quarto d'ora, ma affermò di non avere altro da aggiungere a quanto già confessato. Fu allora dichiarato «eretico, apostata, finto, falso, simulato, confitente, incompleto e impenitente», passibile di scomunica maggiore, di confisca dei beni in favore del Fisco e del tesoro regio, «delle altre pene previste dal diritto per simili crimini e, ancora, di essere consegnato alla giustizia secolare con richiesta ordinaria che tutto

sia compiuto nel pieno rispetto della giustizia». Ma poiché aveva confessato la sua colpevolezza, il processo registra che Silva fu «riammesso nel seno della Santa Madre Chiesa […] e ordinano gli inquisitori che come pena e penitenza delle sue colpe esca in *auto da fé* pubblico nella forma consueta, con carcere e abitello perpetuo, in tale occasione ascolti la sua sentenza e abiuri formalmente i suoi errori eretici». Il 23 ottobre 1736 Silva comparve nell'*auto da fé* celebrato nel convento di São Domingos di Lisbona alla presenza del re Giovanni V – l'ultimo *auto da fé* all'esterno era stato realizzato presso il Terreiro do Paço nel 1683; in seguito, il rito aveva trovato sede dentro le chiese: pur mantenendo un carattere pubblico, assunse una diversa carica simbolica.

La madre, intanto, restava in carcere. Ottenne la libertà solo il 16 ottobre 1739, dopo aver preso parte a un *auto da fé* in veste di penitente. Ma poco più di una decina di giorni prima – il 5 ottobre – Silva, che nel frattempo si era sposato con una nuova cristiana, fu nuovamente catturato dal Sant'Uffizio, insieme alla moglie. A quanto pare, a determinare il loro arresto sarebbe stata la denuncia di cripto-ebraismo sporta da una schiava. Per Silva, che era relapso, il processo si concluse male. Il 18 ottobre 1739, nel corso dell'*auto da fé* realizzato nello stesso convento di São Domingos, ascoltò la sentenza che lo consegnava al braccio secolare: mentre la moglie restava in carcere, Silva fu arso sul rogo, dopo essere stato impiccato.

(Z. Santos)

Vedi anche

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

Bibliografia

Barata 1985, Barata 1991, Bethencourt 1987(a), Dines 1992, Frèches 1982, Remédios 1905

Silva, Diogo da - Figlio illegittimo di João Gomes da Silva, cavaliere dell'Ordine di Cristo e di Beatriz Barreiros, Diogo da Silva nacque ad Aldeia do Cabo (nei pressi di Covilhã) intorno al 1479. Suo nonno paterno era stato il primo signore di Chamusca. Studiò Legge conseguendo il titolo di baccelliere in Diritto canonico all'Università di Lisbona (4 dicembre 1507) e poi di dottore *in utroque*. Secondo alcuni studiosi, avrebbe frequentato anche l'Università di Salamanca, tuttavia la notizia non è confermata. Svolse incarichi nell'amministrazione della giustizia sia signorile, in qualità di magistrato del duca di Bragança nella regione dell'Entre-Douro-e-Minho, sia regia, come giudice della *Casa da Suplicação*. In seguito, verso il 1517, si fece frate francescano, entrando nel ramo dei *capuchos* della Provincia della Piedade. Scelto come confessore del re Giovanni III (1521-1557), ricopriva ancora la carica quando nel 1531 fu eletto primo inquisitore maggiore di Portogallo, in virtù della bolla di fondazione del Sant'Uffizio *Cum ad nihil magis*. Nel frattempo, secondo alcuni testimoni anche a causa di una certa resistenza di Silva ad accogliere l'incarico, l'Inquisizione non entrò in funzione e nel 1532 venne sospesa. Durante la ripresa del negoziato per la concessione del tribunale della fede, fu nominato vescovo di Ceuta, in Nord Africa (4 marzo 1534). Fu nuovamente indicato come inquisitore maggiore nella seconda bolla di fondazione (23 maggio 1536), che portò all'effettiva apertura del Sant'Uffizio. Entrato in carica il 5 ottobre seguente, si mostrò sempre riluttante ad assolvere ai propri doveri di giudice della fede (tanto che Isräel-Salvator Révah ha parlato, al suo riguardo, di una relativa moderazione impressa al tribunale). In ogni caso, il 18 novembre 1536 fece pubblicare a Évora un documento di grande rilievo per il futuro dell'Inquisizione: il lungo monitorio che conteneva la serie dei crimini di eresia e una lista di comportamenti che sarebbero stati puniti dal tribunale della fede. Prese parte, inoltre, ad alcuni dei primi processi inquisitoriali, che si svolsero in casa sua, a Évora, anche se l'impegno maggiore fu profuso in quegli anni da Rui Lopes de Carvalho, Gonçalo Pinheiro e João de Melo e Castro, tutti deputati del proto-Consiglio Generale dell'Inquisizione. L'ultimo dei tre agì con un protagonismo tale che nelle carte di un processo celebrato a Évora, risalenti al febbraio 1537, viene menzionato come colui che faceva «le veci dell'inquisitore maggiore» (ANTT, *IE*, proc. 12.560, c. 1). Silva finì per rimettere ufficialmente il mandato in data 3 luglio 1539 e venne sostituto dall'infante Enrico, fratello del re, più vicino alla linea di severa intransigenza verso l'apostasia dei nuovi cristiani che ormai dominava a corte. Decise di abbandonare l'incarico in una fase di impennata dell'azione repressiva dell'Inquisizione, impegnata allora da un lato nei delicati processi contro Luís Dias (il messia di Setúbal) e Gil Vaz Bugalho (giudice regio vecchio cristiano accusato di cripto-ebraismo), dall'altra nell'affermazione della propria autorità nei confronti di altri poteri ecclesiastici non ancora disposti fino in fondo a sottostare alla giurisdizione del nuovo tribunale. In ogni caso, esaurita l'esperienza inquisitoriale, Silva fu promosso arcivescovo di Braga (24 settembre 1539), città nella quale fece la propria entrata solenne il 18 dicembre 1540. Morì alla guida della diocesi il 19 settembre 1541.

Attorno alla nomina di Silva esiste dal Settecento una controversia, che vide coinvolto anche il deputato e storico dell'Inquisizione Pedro Monteiro, frate domenicano. Alla sua origine si trova il fatto che sia nella bolla di nomina del 1531, sia in quella successiva del 1533 che gli revocava il titolo di inquisitore maggiore, Silva era registrato come frate dell'Ordine dei minimi di S. Francesco da Paola. Nonostante alcuni tentativi da parte dell'erudizione francescana, non vi sono dubbi che si tratti della stessa persona.

(S. Bastos Mateus)

Vedi anche

Bugalho, Gil Vaz; Dias, Luís (*detto* il Messia di Setúbal); Enrico, cardinale infante, poi re di Portogallo; Giovanni III, re di Portogallo; Inquisitori generali, Portogallo; Inquisizione portoghese; Monteiro, Pedro; Nuovi Cristiani, Portogallo

Bibliografia

Dias 1969, Gonçalves 1989, Herculano 1975-1976, Marcocci 2004, Monforte 1751, Paiva 2006, Révah 1975(b), Sá 1966-2001, Salomon 1982(a), Tavares 1987

Silva, Duarte da - Importante commerciante di Lisbona della prima metà del Seicento, il nuovo cristiano Duarte da Silva divenne banchiere del re Giovanni IV di Portogallo dopo il ritorno all'indipendenza dalla Spagna (I dicembre 1640). Grazie al commercio con il Brasile – la colonia cui dovette la sua fortuna e dove possedeva una grande *fazenda* a Rio de Janeiro –, Silva aveva corrispondenti a Roma, Venezia, Amburgo, Amsterdam, Livorno e Rouen. L'estensione della rete dei suoi traffici esprime a fondo la dimensione internazionale dei suoi affari, propria di un uomo dell'*élite* finanziaria e mercantile del Seicento.

Nato ad Alter do Chão, nei pressi di Portalegre, Silva aveva circa 52 anni quando, il 9 dicembre 1647, l'Inquisizione di Lisbona prese la decisione di aprire contro di lui una causa per cripto-ebraismo. Consapevole dell'imminente arresto, Silva si rifugiò in casa del procuratore del tesoro regio, Pedro Fernandes Monteiro, affinché i familiari del Sant'Uffizio incaricati di catturarlo non riuscissero a sorprenderlo neppure di notte nella sua abitazione. Ma la latitanza aggravava l'accusa: la fuga non era soltanto indizio di colpevolezza, ma chiariva anche all'Inquisizione di quali fonti di informazione godesse Silva, un aspetto di grande interesse per il tribunale intenzionato a condannarlo. Così, tre giorni più tardi, il 12 dicembre 1649, il banchiere del re si presentò agli *Estaus*, nel

Rossio, sede dell'Inquisizione: quel gesto scaturiva dal tentativo di smentire la fondatezza delle denunce a suo carico che dagli anni Trenta il Sant'Uffizio era venuto accumulando.

La connotazione politica che il caso assunse consente di aprire una riflessione sulla capacità d'intervento del Sant'Uffizio nel periodo di costruzione di una restaurata autonomia per il Regno portoghese, nonché dell'affermazione personale di Giovanni IV. La protezione offerta da un uomo illustre come il procuratore del tesoro regio da un lato, e il gesto quasi eroico dell'accusato dall'altro (con tanto di sospetto che sia stato consigliato ad agire così), danno prova dell'intreccio di poteri con cui si trovava a misurarsi l'Inquisizione quando toccava gli interessi di una determinata fazione di corte. Il circolo degli intimi del monarca, di cui il procuratore Fernandes Monteiro faceva parte, ebbe un ruolo di primo piano nel conflitto che si aprì in quegli anni tra il re e l'inquisitore generale, Francisco de Castro, soprattutto dopo la promulgazione di un decreto che esentava dalla confisca dei beni tutti i colpevoli di eresia che avessero investito capitali nella nuova *Companhia Geral do Comércio do Brasil* (6 febbraio 1649). Quel clima di tensione coincideva con una difficile congiuntura storica per un Portogallo impegnato sia nella guerra contro Filippo IV d'Asburgo sia in una decisiva azione diplomatica per il riconoscimento dell'autonomia del Regno. Alla stregua di altri uomini d'affari benestanti, Silva aveva conosciuto un'ascesa sociale grazie all'attività di creditore del nuovo sovrano e vantava una posizione di privilegio nella cerchia dei membri più vicini al re. La Corona dipendeva finanziariamente dai suoi capitali, impiegati, ad esempio, per sostenere le ambasciate. Di conseguenza, la notizia della cattura di Silva da parte dell'Inquisizione colse di sorpresa non poche personalità illustri, soprattutto in ambiente diplomatico. L'episodio rischiava di provocare l'interruzione del flusso di lettere di cambio commerciali con ricadute sul sovvenzionamento delle ambasciate.

L'alto profilo sociale del mercante nuovo cristiano e le circostanze dell'arresto hanno rappresentato uno stimolo per la storiografia sulla Restaurazione, che individua nelle delicate relazioni del re con il Sant'Uffizio uno dei temi di più difficile interpretazione, perché carico di evidenti contraddizioni. Occorre perciò sottolineare che Giovanni IV fece comunque uso dei beni sequestrati, trasferendo quanto possibile alla Giunta dei Tre Stati, l'organo che sosteneva le spese militari per la guerra contro Filippo IV. I possedimenti di Silva a Rio de Janeiro, invece, dopo essere stati confiscati, furono adoperati, come previsto dal diritto, da Salvador Correia de Sá per sostenere la spedizione in Angola che sottrasse agli olandesi una regione importante per il commercio degli schiavi. L'opportunistica applicazione delle prerogative regie sul Fisco dell'Inquisizione fu dunque immediato nel caso di Silva. Tuttavia, il mercante si poté avvalere dei suoi stretti legami con la corte per ottenere una diminuzione della pena. Il 10 dicembre 1652 fu autorizzato a trascorrere un periodo di convalescenza in casa, dopo aver recitato l'abiura *de vehementi* in un *auto da fé*, il I dicembre, e aver subito la condanna all'esilio in Brasile per cinque anni. Gli anni trascorsi in carcere non gli pesavano. Circolò libero per Lisbona per oltre tre mesi senza essere costretto a partire per l'esilio, che gli fu poi condonato in ragione dell'intensa occupazione che comportò per lui tornare a seguire gli affari del sovrano. Occorre comunque sottolineare come, insieme a Duarte da Silva, furono processati e condannati dall'Inquisizione una sua figlia e un figlio. Quest'ultimo, Francisco da Silva, riuscì a essere riabilitato e nel 1657, a soli cinque anni dalla sentenza inquisitoriale, ricevette una delle più alte distinzioni onorifiche portoghesi, l'insegna dell'Ordine di Cristo.

(L. Freire Costa)

Vedi anche

Giovanni IV, re di Portogallo; Inquisizione portoghese; Nuovi Cristiani, Portogallo; Struttura economica: Inquisizione portoghese

Bibliografia

Baião 1942, Baião 1972-1973, Boyajian 1983, Grant Smith 1975, Olival 2001, Saraiva 1994

Silva, Miguel da - Figlio del primo conte di Portalegre, Miguel da Silva nacque a Évora nel 1480. Dopo essere probabilmente passato per la Sorbonne (verso il 1500), studiò a Siena dove si impregnò del pensiero neoplatonico e umanista. Nel 1514 il re Emanuele I lo nominò ambasciatore di Portogallo a Roma. Assistette al Concilio Laterano V e nel 1515 chiese al papa, in nome del re, che autorizzasse la fondazione in Portogallo di un tribunale del Sant'Uffizio sul modello di quello spagnolo, ma la sua azione non ebbe esito positivo. Divenuto protettore degli studi grecolatini al quale molti scrittori dedicarono le proprie opere – su tutte *Il Cortegiano* di Baldassare Castiglione –, a Roma Silva strinse amicizia con eminenti membri della Curia, come i cardinali Giovanni Salviati e Alessandro Farnese, futuro papa Paolo III. La fortuna di Silva si generò grazie alla protezione dei papi Medici, Leone X e Clemente VII, che in più occasioni gli offrirono il cappello cardinalizio.

Forse per frenare l'ascesa alla porpora del suo vassallo, nel 1525 il nuovo re di Portogallo, Giovanni III, lo sostituì come ambasciatore a Roma con Martinho de Portugal. In cambio, il sovrano portoghese lo presentò per la diocesi di Viseu, di cui fu nominato vescovo il 21 novembre 1526, dopo aver ottenuto anche la carica di *escrivão da puridade* (16 novembre 1525), una sorta di ministro privato del re. Silva all'epoca aveva ormai ricevuto numerosi benefici ecclesiastici, tra cui il priorato del monastero di Landim e le abbazie dei monasteri di São Tirso e São Pedro de Águias, la carica di maestro della scuola della cattedrale di Évora, la chiesa di São Julião a Gouveia e quella di Santa Maria a Montemor-o-Novo. In Portogallo, dove continuò a patrocinare creazioni artistiche e letterarie, ebbe presto screzi con vari membri della corte, come il conte de Linhares, António de Noronha, precedente *escrivão da puridade*, il segretario di Stato António Carneiro e, a giudicare da alcune frasi oscure pronunciate dallo stesso Silva, l'infante Enrico, futuro inquisitore generale. Il vescovo di Viseu si mantenne sempre a una politica filopapale, fornendo al nunzio Girolamo Capodiferro informazioni sugli affari di Stato e offrendo persino elevate somme di denaro al pontefice.

Nel 1538 Silva chiese a Giovanni il permesso di recarsi in Italia per partecipare al Concilio convocato a Trento, ma il sovrano non lo concesse. Nel dicembre 1539, quindi, Paolo III insignì il vescovo portoghese della porpora, anche se la nomina cardinalizia fu tenuta celata. La rottura con Giovanni si produsse quando Silva informò segretamente il pontefice della morte, avvenuta nell'aprile 1540, dell'infante Alfonso, in ragione della quale restava vacante l'abbazia di Alcobaça che Paolo III desiderava destinare al cardinale nipote Alessandro Farnese, mentre il re di Portogallo era intenzionato a farla avere all'infante Enrico. Giovanni III ordinò, quindi, di far arrestare il vescovo di Viseu, ma questi riuscì a fuggire verso l'Italia alla fine di luglio. Finalmente, il 2 dicembre 1540 Paolo III nominò in via ufficiale Silva cardinale. Il sovrano portoghese reagì con un provvedimento in data 23 gennaio 1541, attraverso cui disconosceva la condizione di suddito al vescovo di Viseu e lo privava formalmente della carica di *escrivão da puridade* e di tutte le grazie ricevute dalla Corona. Le rendite provenienti dalla sua diocesi e i benefici ecclesiastici furono sequestrati, privando il cardinal da Silva delle principali entrate. Il re proibì ai suoi sudditi di mantenere corrispondenza con il vescovo di Viseu e ordinò al suo ambasciatore in Curia, Cristóvão de Sousa, di lasciare la città. Due anni più tardi, Giovanni III chiese al papa di cacciare Silva da Roma oppure di ordinare di procedere a un'inchiesta giudiziaria contro di lui in Portogallo.

Dal momento dell'arrivo a Roma, la sorte di Silva si legò a quella dell'Inquisizione portoghese. Negli anni successivi, furono i due

corni di una violenta disputa che oppose la corte lusitana alla Sede Apostolica. Fu allora che il cardinale divenne protettore dei nuovi cristiani che operavano in Curia per evitare che fosse concessa a Giovanni III una Inquisizione in Portogallo analoga a quella che operava in Spagna. In risposta, il re negò l'ingresso nel Regno ai successivi nunzi, Luigi Lippomano (1542) e Giovanni Ricci da Montepulciano (1544), incaricati entrambi di occuparsi della trattativa sul Sant'Uffizio, ma anche di riscuotere le rendite della diocesi di Viseu. Intanto, nel 1542 Silva fu inviato come legato apostolico in Spagna per cercare di concordare la pace tra Carlo V e Francesco I di Francia. Dal 1543 al 1546, poi, fu legato nelle Marche. Nel 1546 Giovanni III propose al papa che tutte le rendite appartenenti a Silva passassero al cardinal Farnese in cambio di una Inquisizione senza restrizioni. Nel 1547 si trovò una soluzione per entrambe le questioni: Silva rinunciò alla diocesi di Viseu e Paolo III, con la bolla *Meditatio cordis*, accordò in via definitiva l'Inquisizione al re di Portogallo. Quindi, nel 1549 il papa conferì a Silva la diocesi di Massa. Questi morì a Roma nel 1556.

(A.I. López-Salazar Codes)

Vedi anche

Emanuele I, re di Portogallo; Enrico, cardinale infante, poi re di Portogallo; Giovanni III, re di Portogallo; Inquisizione portoghese; Nuovi Cristiani, Portogallo; Procuratori dei nuovi cristiani portoghesi a Roma; Vescovi, Portogallo

Bibliografia

Castro 1969, Deswarte 1989, Dias 1969, Herculano 1975-1976, Marcocci 2004, Paiva 2006, Ronchini 1879

Silvestri, Francesco - Filosofo e teologo tomista, Silvestri (1474-1528) ebbe la carica di inquisitore di Bologna negli anni 1519-1526. Frate Francesco, detto anche *Ferrariensis*, entrò nel convento dei domenicani osservanti di Santa Maria degli Angeli a Ferrara nel 1488, e portò a termine la sua formazione iniziale nello *Studium generale* domenicano di Bologna nel 1497. Ebbe poi la carica di lettore a Mantova (1498-1503) e a Milano (1503-1508), e accettò la nomina di maestro degli studi presso lo *Studium generale* di Bologna (1508-1509) e di baccelliere a Milano (1511-1513). Fu anche un fervido sostenitore delle sante vive domenicane Osanna Andreasi e Stefana Quinzani e il 16 luglio del 1500 fu testimone (insieme all'inquisitore di Mantova, Domenico da Gargnano) delle estasi della Passione della Quinzani, firmando la certificazione attestante la loro autenticità. Per alcuni anni fu confessore della Andreasi, e dopo la morte di lei (1505) ne scrisse la prima agiografia, poi tradotta in italiano da Giulio da Vicomercato (*La vita e stupendi miracoli della gloriosa vergine Osanna mantovana del Terzo Ordine de' frati predicatori*, Milano, Alessandro Minuziano, 1507). Nel 1510 compose anche un'opera polemica (oggi perduta) in lode della Andreasi e della Quinzani, nella quale difese la possibilità della stigmatizzazione femminile. Continuò ad appoggiare la Quinzani durante il secondo decennio del Cinquecento.

Nel 1516 Silvestri divenne dottore in Teologia a Bologna e fu poi eletto priore di Santa Maria degli Angeli in Ferrara. Nel 1517 concluse la sua esposizione della *Summa contra Gentiles* di Tommaso d'Aquino (pubblicata per la prima volta nel 1524) e scrisse un altro commento su Aristotele. Prima di essere nominato inquisitore di Bologna, nel 1519, egli godeva già della fama di affermato teologo. Mentre svolgeva l'ufficio di inquisitore fu anche vicario generale della Congregazione di Lombardia (ca. 1518-1520). Come accadeva spesso agli inquisitori di Bologna, durante lo svolgimento della carica Silvestri fu anche reggente dello *Studium generale* domenicano (1521-1524) e fu eletto priore di San Domenico a Bologna (1524). Dopo che Clemente VII l'ebbe nominato vicario generale dell'Ordine, fu eletto maestro generale del capitolo generale dei domenicani in Roma (1525). Nel 1526 frate Stefano Foscarari lo sostituì nella carica di inquisitore di Bologna. Mentre svolgeva l'ufficio di maestro generale Silvestri, accompagnato dal suo *socius* fra' Leandro Alberti, viaggiò per le remote province domenicane riformando conventi e monasteri. Morì a Rennes nel 1528, durante uno dei suoi viaggi. Due dei suoi commenti alle opere di Aristotele furono pubblicati postumi.

Pur avendo svolto la funzione di inquisitore di Bologna per sette anni, Silvestri non fu probabilmente molto energico nell'azione contro l'eresia. Le testimonianze documentarie superstiti suggeriscono perfino che egli non desiderò prendere parte alla campagna contro la stregoneria che alcuni dei suoi confratelli stavano svolgendo all'inizio del Cinquecento. Nel 1524 Silvestri rimase però coinvolto nel caso dei tre presunti stregoni fuggiti dalla prigione mirandolese durante la caccia alle streghe condotta dall'inquisitore di Reggio e Parma frate Girolamo Armellini e dal radicale savonaroliano fiorentino frate Luca Bettini. I fuggiaschi avevano trovato rifugio a Modena, dove furono protetti dal vescovo suffraganeo e dal vicario vescovile. Il 18 gennaio del 1524 Clemente VII emanò un breve con cui incaricò Silvestri e il vescovo di Pola, Altobello Averoldi, vicelegato di Bologna, di riprendere i procedimenti contro i tre seguendo una procedura di emergenza. Come è stato osservato (Dall'Olio 2007), Silvestri e Averoldi ammonirono subito le autorità modenesi perché smettessero d'impedire i procedimenti inquisitoriali. Tuttavia, l'11 aprile Silvestri delegò la sua autorità sul caso al suo vicario, frate Giovanni Torfanini, sostenendo di essere oberato da numerosi altri impegni. Di conseguenza, egli non fu coinvolto nel processo che terminò con l'esecuzione dei fuggiaschi. Inoltre, il 5 novembre del 1524, dopo esser stato nominato vicario generale dell'Ordine, comandò a Foscarari di indagare sulle attività inquisitoriali condotte a Mirandola da Bettini, già aspramente criticate (Verde 1995: 443). Del resto, il suo precedente *socius* Alberti – che aveva lodato entusiasticamente lo zelo inquisitoriale di altri frati domenicani della Congregazione lombarda – non fece alcuna allusione alle attività inquisitoriali di Silvestri nel suo elogio del maestro generale contenuto nella *Descrittione di tutta Italia* (Bologna, per Anselmo Giaccarelli, 1550). Così, il contributo più importante di Silvestri alla lotta contro l'eresia appare un'opera polemica contro Lutero, l'*Apologia de convenientia institutorum Romanae Ecclesiae cum evangelica libertate adversus Lutherum de hoc pessime sentientem* (Venetiis, per Bernardinum de Vianis de Lexona, 1525) (Lauchert 1912: 269-279).

(T. Herzig)

Vedi anche

Alberti, Leandro; Armellini, Girolamo; Bologna; Gargnano, Domenico da; Pico, Gianfrancesco; Stregoneria, Italia

Bibliografia

Battistella 1905, Biondi 1984, Dall'Olio 1999, Dall'Olio 2007, D'Amato 1988, Lauchert 1912, Mortier 1903-1920, Quétif-Échard, Tavuzzi 1998, Verde 1995

Simancas, Diego de - La figura di Diego de Simancas (Iacobus, nella forma latinizzata), uno dei più importanti giuristi spagnoli di metà Cinquecento, è sicuramente legata all'azzeccatissima definizione che ne diede Julio Caro Baroja in una famosa raccolta di saggi, quella di burocrate tipico e di creatura nata e vissuta all'ombra della potente istituzione spagnola: un *inquisidor por oficio* (Caro Baroja 1968). Simancas in effetti legò in maniera indissolubile la propria vita e le proprie opere a un'Inquisizione che stava prepotentemente imponendosi come massimo sistema di controllo della società spagnola. Collegiale di Santa Cruz, il serbatoio di giuristi filoinquisitoriali di tutto il Cinquecento spagnolo, Simancas divenne consultore e poi inquisitore di Valladolid nel 1545.

Nel 1552 scrisse la sua prima grande opera sui fondamenti giuridici e gli ambiti di azione dell'Inquisizione spagnola, le *Institutiones*

Catholicae. Collaboratore preferito del temuto inquisitore generale Fernando de Valdés, in poco tempo e con una brillante carriera, raggiunse i vertici dell'istituzione, diventando a partire dal 1559 consigliere della *Suprema*. Da allora il nome di Simancas fu legato al processo più famoso di tutto il Cinquecento spagnolo, quello contro l'arcivescovo di Toledo Bartolomé de Carranza. Simancas ne seguì le diverse fasi, dalle prime accuse che egli stesso raccolse come inquisitore di Valladolid, alle complesse trattative con Roma per poterne approntare un processo inquisitoriale, alla costruzione di un imponente apparato di accusa che arrivò in pochi anni a screditare non solo lo stesso arcivescovo ma anche i gruppi di potere a lui legati. Dal 1567 al 1576 Simancas fu nominato da Filippo II rappresentante degli interessi dell'Inquisizione e della Corona spagnola nel processo romano allo stesso Carranza. Fu proprio nel periodo passato a Roma che Simancas riprese in mano i suoi scritti sull'Inquisizione. Nel 1569 pubblicò un'edizione intermedia delle *Catholicae Institutiones*, che fece ristampare nel 1575 a Roma con il titolo *De Catholicis Institutionibus*, edizione notevolmente rivista e ampliata, anche tenendo conto della nuova realtà dell'Inquisizione romana, che, nei nove anni passati in Italia, Simancas aveva potuto conoscere a fondo. Il manuale ebbe un successo lungo e duraturo non solo in area spagnola ma anche in area italiana (fu inserito nei *Tractatus Universi Iuris*, *summa* giuridica patrocinata da Gregorio XIII), e divenne il testo di riferimento per eccellenza fino a Seicento inoltrato. Sempre nel 1569 Simancas aveva scritto, a suo dire su richiesta dello stesso Pio V, un manualetto più agevole per gli inquisitori romani, cercando di favorire una maggiore uniformità tra pratiche inquisitoriali spagnole e italiane. L'*Enchiridion Iudicum violatae religionis*, stampato a Venezia nel 1569, voleva insomma fornire agli 'inesperti' inquisitori italiani tutta l'esperienza che il sistema repressivo spagnolo aveva accumulato in quasi un secolo di vita. Sempre agli anni del periodo italiano risale un'altra sua famosa opera, la *Defensio statuti Toletani*, pubblicata con lo pseudonimo di Diego Velázquez nel 1575, un veemente *pamphlet* in difesa degli statuti di *limpieza de sangre* di Toledo, che Simancas aveva notato essere messi pericolosamente in discussione nell'ambiente curiale romano. A suo dire, era stata la 'sfacciata' predicazione del cappuccino Alfonso Lobo contro gli statuti a spingerlo a pubblicare il trattato.

Nel 1565 fu nominato vescovo di Ciudad Rodrigo, nel 1569 di Badajoz, per essere promosso alla più ricca sede di Zamora nel 1579. La sua vita è ricostruibile attraverso una ricchissima autobiografia (Simancas 1907) che attraversa i momenti più difficili del Cinquecento religioso: la repressione inquisitoriale degli anni 1558-1559, il processo al primate di Spagna Bartolomé de Carranza, il suo trasferimento a Roma e le tensioni con il papato. Morì nel 1583.

(S. Pastore)

Vedi anche

Carranza, Bartolomé de; *Limpieza de sangre*, Spagna; Lobo, Alonso de; Manuali per inquisitori; Valdés, Fernando de; Vescovi, Spagna

Bibliografia

Caro Baroja 1968, Errera 2000, Hossain 2006, Pastore 2001, Pastore 2003, Simancas 1575, Simancas 1575(a), Simancas 1907, Tedeschi 1991, Tellechea Idígoras 1978, Vekene 1982-1992

Simon de Montfort - Simone IV, signore di Montfort (ca. 1158-1218), fu figlio di Simone III de Montfort-l'Amaury in Île-de-France, uno dei principali vassalli reali dell'Île-de-France, appartente a una famiglia che sin dal X secolo possedeva lo Hurepoix, temporaneo conte di Leicester attraverso sua madre, Amicie de Beaumont, sorella e coereditiera di Robert di Leicester, con diritti al titolo di siniscalco d'Inghilterra e a territori persi in favore di Giovanni senza Terra. Il nonno di Simone, Amaury III de Montfort (morto nel 1137) era conte di Évreux e siniscalco di Francia. Sposato con Alix, figlia del signore Bouchard de Montmorency e sorella di Mathieu II de Montmorency, conestabile di Francia, Simone IV è l'erede delle signorie di Montfort e d'Épernon (1181), mentre suo fratello primogenito Amaury riceve la contea d'Évreux. I suoi primi fatti d'armi conosciuti risalgono alla IV crociata in Oriente (1202-1204), a cui aderisce dopo aver preso la croce (1199) in seguito a un torneo a Écry-sur-Aisne organizzato dal conte di Champagne. In quella crociata egli rifiuta di prendere parte al saccheggio della città cristiana di Zara (novembre 1202) e si allontana dalla spedizione. Dopo un soggiorno in Siria-Palestina, terre che ha raggiunto grazie ai suoi propri mezzi con i compagni più vicini (1205), torna nei suoi domini nell'Île-de-France (1206). La leggenda riporta che egli ha fatto dono al priorato delle Hautes-Bruyères di un pezzo della Santa Croce recuperato in Oriente.

Su richiesta dell'abate Pierre des Vaux-de-Cernay, Simone risponde all'appello per la crociata contro gli albigesi lanciato da Innocenzo III (giugno 1209) dopo l'uccisione del legato papale Pierre de Castelnau (gennaio 1208). Partita da Lione, l'armata dei *milites Christi* di Innocenzo III è condotta nella valle del Rodano dall'abate Arnald Amaury di Cîteaux. Se Montpellier sfugge al saccheggio, Béziers cade e la sua popolazione viene massacrata (22 luglio 1209). Al momento dell'assedio, e poi della capitolazione di Carcassonne (agosto 1209), Simone si distingue per il carisma e per l'ardore nel combattimento. Avendo tutti i capi crociati rifiutato i feudi di Béziers e Carcassonne, troppo lontani dalle loro terre, il consiglio dell'armata propone a Simone il titolo di visconte di Béziers e di Carcassonne. Egli accetta e diventa di fatto il capo temporale della crociata, intenzionato a condurre una guerra di 'riconquista'. Pur con un effettivo ridotto di cavalieri e di signori, con rinforzi che tardano (marzo 1210), tenendo a distanza il conte Raimondo VI di Toulouse, Simone di Montfort riporta comunque numerosi successi militari e diplomatici nella 'guerra dei castelli'. Bram (marzo 1210), Minerve (luglio 1210), Termes (agosto-novembre 1210), Cabaret (primavera 1211), Lavaur e il borgo dei Cassès (maggio 1211) sono vittorie crociate: parecchie decine di eretici vengono bruciati dopo la presa o la capitolazione di queste fortezze. Il primo vero fiasco militare di Simone è la resistenza di Toulouse, sotto il controllo di Raimondo VI che ha reso omaggio al re Pietro II d'Aragona. La città e la popolazione respingono l'assedio e il conte di Montfort deve ripiegare. Nonostante la debolezza militare dei crociati, Simone, stratega agguerrito, continua a riuscire vincitore, per esempio a Castelnaudary (autunno 1211). Nel corso del 1212 una cavalcata vittoriosa gli consente di sottomettere progressivamente l'Agenais, il Quercy e il Comminges; Lavaur è di nuovo presa e Simone fa impiccare i suoi cavalieri (maggio 1212). La vittoria è eclatante a Muret (12 settembre 1213) di fronte alla coalizione dei baroni di Linguadoca guidati da Raimondo VI di Toulouse e da Pietro II d'Aragona, malgrado essi siano più numerosi dei crociati. Il re d'Aragona viene ucciso, la sottomissione del Mezzogiorno della Francia da parte del conte di Montfort, insieme alla resa di Toulouse (1215), è riconosciuta e apre le porte alla giustizia ecclesiastica. Durante il IV Concilio Lateranense convocato da Innocenzo III (novembre 1215), Simone riceve l'investitura della contea di Toulouse, del Ducato di Narbonne e del marchesato di Provenza, con l'approvazione del re di Francia Filippo II Augusto (maggio 1216). La sollevazione della Provenza (1216), con il ritorno di Raimondo VI di Toulouse e di suo figlio a Marsiglia e ad Avignone (maggio 1216), e poi la resistenza di Beaucaire in rivolta dopo un lungo assedio estivo (giugno-agosto 1216), non intaccano affatto la determinazione del conte di Montfort. L'entrata di Raimondo VI a Toulouse, appoggiata dai conti di Foix e di Comminges (autunno 1217), provoca un nuovo assedio della città (ottobre 1217). Anche se i crociati ricevono dei rinforzi (maggio 1218) e prendono i sobborghi di

Toulouse, l'assedio diventa interminabile. Nel portare soccorso al fratello Guy durante un assalto, il conte di Montfort viene ferito mortalmente, colpito alla tempia da una pietra lanciata dall'alto delle mura (25 giugno 1218). La morte del suo capo militare infligge un colpo d'arresto alla crociata. Simone è sepolto provvisoriamente nella chiesa Saint-Nazaire di Carcassonne; l'inumazione ufficiale ha luogo nel 1224, nel priorato delle Hautes-Bruyères, vicino a Montfort. Suo figlio Amaury, meno intraprendente del padre, gli succede alla guida della crociata ma decide di togliere l'assedio di Toulouse (luglio 1218). Sei anni più tardi, dopo una serie di insuccessi militari e politici, lascerà Carcassonne, cedendo tutti i suoi diritti al re di Francia Luigi VIII, il quale organizza una crociata reale per far valere tali diritti sopra una terra ancora ribelle alla sua autorità.

(L. Albaret)

Vedi anche

Carcassonne; Concilio Laterano IV; Conti di Toulouse; Crociata contro gli albigesi; Innocenzo III, papa; Linguadoca; Provenza; Toulouse

Bibliografia

Albaret-Gouzy 2005, Dossat 1969, Meschini 2004(a), Roquebert 2004, Roquebert 2005, Zerner-Charvadoine 1979

Simoni, Simone - Pietro Simone de' Simoni, originario di Vagli, in Garfagnana, nacque a Lucca nel 1532 dal mercante di seta Giovanni. In giovane età fu affidato ai precettori Aonio Paleario e Antonio Bendinelli, già sospettati di eresia, dai quali ricevette la prima formazione umanistica. Nel 1549, a diciassette anni, fu mandato a Bologna, dove studiò Dialettica e Filosofia, poi si dedicò alla medicina a Pavia, Ferrara, Padova, Napoli, e ancora a Bologna e a Padova, sotto la guida dei maggiori maestri del tempo, e in particolare di Girolamo Cardano. Nel 1562, dopo aver conseguito il titolo di dottore in Filosofia e in Medicina, tornò a Lucca, dove iniziò a impartire lezioni private; fu tra i fondatori del Collegio Medico. Sospettato in materia di religione dalle autorità cittadine, sembra in seguito a una protesta sollevata dal vescovo di Lucca a causa di alcune dichiarazioni scritte, si recò a Ginevra all'inizio del 1565. Il bando del Consiglio Generale nei suoi confronti, tuttavia, fu comminato solo nel novembre 1567, dopo che nel settembre dell'anno precedente l'*Offizio sopra la religione*, già da tempo informato della sua presenza nella città sul Lemano, lo aveva inutilmente citato a comparire nel settembre dell'anno precedente. È verosimile che Simoni sviluppasse le proprie inclinazioni ereticali durante gli anni trascorsi a Lucca, ma anche e soprattutto durante il soggiorno a Padova e nell'ateneo patavino, in un ambiente intriso di cultura aristotelica e di istanze razionalistiche e critiche.

Nella Ginevra di Calvino divenne catechista della comunità italiana e sposò la concittadina Angela Cattani, figlia dell'esule *religionis causa* Francesco. Nell'ottobre 1565, grazie alla protezione e all'amicizia di Théodore de Bèze (Madonia 1988: 25), ottenne una cattedra di Medicina all'università, istituita appositamente per lui. Nel biennio successivo, presso l'editore Crespin, pubblicò due opere di commento ad Aristotele, oltre che una prefazione a un'opera di Thomas Erast che polemizzava contro il filosofo luterano Jacob Schegk di Tübingen, confutando il dogma luterano dell'ubiquità e dell'onnipresenza del corpo di Cristo: ne sarebbe nata una controversia interminabile, conclusa, da parte di Simoni, solo nel 1571. D'altronde il carattere irascibile e presuntuoso del lucchese, e soprattutto le sue tendenze scettiche e razionalistiche in materia religiosa, non tardarono a procurargli ostilità anche a Ginevra. Nella tarda primavera 1567, a causa di un litigio con il concittadino e ministro della chiesa italiana Niccolò Balbani, egli fu incarcerato, costretto a scusarsi pubblicamente e destituito dall'insegnamento. Privato del proprio lavoro si recò durante l'estate 1567 a Parigi. Qui, grazie all'intercessione di Pierre de la Ramée, tenne lezioni di Filosofia presso il Collège Royal con grande successo e affluenza di studenti. Dopo la promulgazione di un editto reale che interdiceva ai riformati l'accesso alle cattedre universitarie, egli lasciò anche la Francia, tra la fine dello stesso anno e i primi mesi del 1568, e iniziò a viaggiare alla ricerca di un protettore influente tra Ginevra, Zurigo e Basilea. In quest'ultima città frequentò il conterraneo Pietro Perna e l'umanista Celio Secondo Curione, che gli propose senza successo di raggiungere Andrea Dudith Sbardellati a Cracovia. Simoni ottenne infine un invito da parte dell'elettore palatino Federico per Heidelberg, dove si recò in compagnia di Cristoforo, figlio dell'elettore. Sullo scorcio del 1568 tenne una lezione presso l'università locale sull'aforisma di tradizione aristotelica *ex nihilo nihil fuit*, che fu sufficiente per guadagnargli sospetti di antitrinitarismo. Secondo un'informazione non provata, relativa al marzo 1569, sembra anche che a partire da queste asserzioni Simoni scrivesse un libro, *De Dei essentia*, nel quale sosteneva che il Cristo sarebbe stato creato dal Padre; è verosimile però che si trattasse solo di affermazioni verbali, mai messe per iscritto. Simoni tornò poi a Basilea, da dove, nell'aprile 1569, se ne tornò con una lettera di raccomandazione per l'Università di Marburg, scritta da Caspar Peucer, discepolo e amico di Melantone, e diretta a Guglielmo d'Assia. Il tentativo non andò a buon fine, ma l'intercessione di Guglielmo valse a Simone la protezione dall'elettore Augusto di Sassonia e, se non una cattedra, almeno alcune ore di lezione all'Università di Lipsia (Leipzig), a partire dal giugno di quell'anno.

Durante i dodici anni successivi, trascorsi prevalentemente nella città sassone, si immerse nella cultura e nell'ambiente luterano, sposando peraltro in seconde nozze, a pochi mesi dall'arrivo, la figlia di un maggiorente locale. Mantenne contatti sia con Perna a Basilea, nella cui bottega conobbe il medico Marcello Squarcialupi, sia con i riformati svizzeri Bèze e Josias Simler, e, a partire dal 1570-1571, instaurò buoni rapporti con i tre fratelli minori del principe di Lituania Mikolaj Radzwill, più tardi suo protettore in Polonia. Alla fine degli anni Sessanta, a Lipsia come a Basilea, pubblicò altre opere di carattere filosofico-naturalistico, nelle quali, pur mostrando una netta propensione verso il razionalismo aristotelico, evitò di contraddire apertamente alcuni dogmi condivisi da tutte le confessioni, come l'immortalità dell'anima individuale. Viceversa, nel periodo successivo al 1572, dopo la pubblicazione del *De vera nobilitate*, in cui sostenne una concezione della nobiltà di tipo naturale-genetico, aliena da ogni criterio religioso o morale, compose testi di medicina, dedicati alla dottrina degli umori, all'anatomia e soprattutto alle terapie da adottare nei confronti della peste. In questi anni, oltre a lavorare come medico, e dal 1575 come archiatra del principe Augusto, cercò di affermarsi presso il locale ateneo, scontrandosi però contro l'ostilità e il conservatorismo del corpo docente. Organizzò una *academia acutorum* per gli studenti, un circolo nel quale si discuteva liberamente di questioni filosofiche, poi soppresso nel dicembre 1573. Per quanto concerne la facoltà di Medicina invece Simoni cercò di privilegiare l'esperienza diretta contro i metodi didattici tradizionali, introducendo studi di chirurgia e di anatomia. Da rimarcare che nel dicembre 1576 egli propose senza successo alcune riforme per l'università, volte a imporre una disciplina più rigida e soprattutto a ripristinare lo studio e l'interpretazione dei testi originali di Aristotele a scapito dei manuali e dei compendi allora vigenti.

Nel 1572 Bèze aveva pubblicato le proprie lettere, alcune delle quali suggerivano propensioni antitrinitarie da parte di Simoni: questo provocò una violenta reazione da parte del medico-filosofo lucchese. La dura polemica che ne derivò, tuttavia, finì per metterlo al riparo da ogni sospetto di 'cripto-calvinismo' durante il biennio successivo, caratterizzato da un notevole irrigidimento confessionale. Anche durante il settembre del 1573, d'altra parte, egli era rimasto indenne dalle analoghe accuse indirizzategli da Heidelberg, per bocca del medico Antonio Pigafetta, forse die-

tro ispirazione di Girolamo Zanchi. Al contrario la rottura con Lipsia si sarebbe profilata nel novembre 1580, quando, refrattario a ogni condizionamento culturale e religioso, Simoni si rifiutò di sottoscrivere una *formula di concordia* stabilita in precedenza dal Sinodo delle Chiese riformate di Torgau e proposta a tutto il corpo docente dell'università locale. Nell'agosto 1581, sembra dopo un breve soggiorno a Norimberga, egli lasciò così la Sassonia. Durante i mesi seguenti si spostò tra Vienna, Breslavia (Wrocław) e Praga.

In quest'ultima città, durante il febbraio 1582, decise di abiurare le sue 'eresie' e di riconvertirsi al cattolicesimo: un gesto sorprendente, da interpretare soprattutto in base a motivi prudenziali e opportunistici, che fu verosimilmente indotto dai gesuiti. Nel maggio successivo si trovava a Vienna; di lì a poco tornò a Lipsia, dove visitò la moglie morente. Alla fine dell'anno, dopo esser stato nominato medico aulico dell'imperatore Rodolfo II, esercitò la professione medica a Breslavia, ma già progettava di partire, infastidito dal disprezzo e dalla diffidenza che lo circondavano. Nel dicembre successivo si recò a Cracovia, dove entro poco tempo divenne uno dei medici personali del re Stefano Báthori. In Polonia, grazie al proprio ufficio e al rapporto privilegiato con Radziwill, avrebbe avuto modo di stringere rapporti con vari esponenti della nobiltà: nella primavera 1583 avrebbe addirittura sposato una figlia del borgomastro di Cracovia. Viceversa il rapporto con gli altri esuli italiani, e in particolare con Niccolò Buccella, anch'egli medico reale, fu segnato da profonde antipatie e da rivalità. Per quanto concerne il rapporto con la Chiesa di Roma Simoni seppe piegare a proprio vantaggio gli interessi dei gesuiti e del nunzio Antonio Bolognetti, che intendevano avvalersi delle sue rivelazioni e del suo prestigio intellettuale a fini propagandistici.

Promettendo informazioni che non sarebbero mai giunte, nonostante il suo atteggiamento ambivalente Simoni evitò sempre la condanna del Sant'Uffizio, che avrebbe configurato una posizione di relapso. Sappiamo in particolare che nell'agosto del 1586 e in quello dell'anno successivo la Congregazione stabilì che a causa delle sue persistenti relazioni con esponenti di altre confessioni, Simoni fosse assolto *in utroque foro* da Bolognetti, riservandosi però di verificare la sincerità della sua riconversione una volta che questi fosse tornato in Italia. Nel biennio 1584-1585 Simoni pubblicò due opere di carattere polemico, nelle quali confutò veementemente le tesi di Thomas Erast e di Marcello Squarcialupi, in merito rispettivamente alla corruzione dei corpi e alla natura delle comete. Nell'estate 1586, grazie alle pressioni del re e del gesuita Antonio Possevino, egli ottenne da Lipsia la restituzione della biblioteca personale, che in seguito sarebbe stata smarrita. Si trattava di circa cinquecento opere, in prevalenza di argomento naturalistico-aristotelico, tra le quali si trovavano anche vari testi di autori riformati o radicali, quali Sébastien Castellion e Bernardino Ochino, ma anche composti da diversi esponenti della cultura umanistico-rinascimentale, come Lorenzo Valla, Marsilio Ficino, Giovanni Pontano, e ancora Jacques Lefèvre d'Étaples e Jean Bodin. Nel dicembre successivo, al momento della morte del re Bàthori, Simoni fu sospettato insieme con Buccella di responsabilità personali; ciò nonostante si rifiutò di partecipare all'autopsia, favorendo così le ragioni del rivale. Per evitare ogni possibile pericolo grazie all'aiuto dei gesuiti si recò in Moravia, presso il vescovo di Olomouc Jan Pavlovsky, del quale sarebbe divenuto medico personale. Qui, grazie alla pubblicazione di quattro nuove opere, a partire dal febbraio 1587 e fino al 1589, avrebbe proseguito la polemica nei confronti di Buccella per cercare invano di discolparsi. Rispetto agli ultimi anni disponiamo di informazioni frammentarie. Sappiamo che nel marzo 1589 si trovava a Brno, e che circa due anni più tardi si sarebbe recato di nuovo a Cracovia. Il 17 agosto 1600 il Sant'Uffizio gli concesse un salvacondotto per recarsi a Roma in giudizio, ma sembra improbabile che il viaggio sia stato effettivamente compiuto. Simoni morì il 2 aprile 1602 in un luogo non precisato della Polonia e fu poi sepolto a Cracovia.

(S. Ragagli)

Vedi anche

Antitrinitarismo; Aristotelismo; Bolognetti, Alberto; Cardano, Girolamo; Curione, Celio Secondo; Gesuiti, Italia; Lucca; Paleario, Aonio; Perna, Pietro; Possevino, Antonio

Bibliografia

Cantimori 1938, Firpo 1974(a), Madonia 1980, Madonia 1983, Madonia 1988, Verdigi 1997

Simonino di Trento - Figlio di Andrea Lomferdorm, conciapelli residente a Trento, e di Maria, trovato morto all'età di due anni la sera del 24 marzo 1475, fu considerato vittima di un 'omicidio rituale' di cui furono accusati alcuni membri della comunità ebraica di Trento. Venerato come martire già all'indomani del ritrovamento del corpo, il suo sepolcro fu per circa cinque secoli meta di pellegrinaggio fino all'abrogazione del culto da parte della Chiesa di Roma nel 1965. Dai verbali dei processi, conservati in diverse copie in latino e in tedesco, risulta che sia stato lo stesso Andrea, dopo aver denunciato la scomparsa del figlio al principe vescovo Johannes Hinderbach, a chiedere al podestà Giovanni de Salis di concentrare le ricerche presso le abitazioni della piccola comunità ebraica di Trento: il 24 marzo coincideva infatti con il venerdì santo e il conciapelli aveva sentito dire da molte persone che gli ebrei durante la Settimana Santa erano usi rapire fanciulli cristiani per ucciderli. Il corpo fu trovato la sera in un canale vicino l'abitazione dell'ebreo Samuele di Norimberga il quale fu arrestato insieme con altri otto correligionari con l'accusa di omicidio, imputazione avallata dalla perizia sul cadavere di Giovanni Maria Tiberino, medico personale del vescovo. Il 27 marzo, mentre le autorità eseguivano altri arresti, comparvero davanti al podestà alcuni testimoni chiave del processo: Antoniolo, che affermò di avere sentito il pianto di un bambino provenire dalla sinagoga; Giovanni da Feltre, un convertito, che confermò la pratica presso gli ebrei dell'infanticidio rituale allo scopo di ottenere il sangue innocente usato per impastare gli azzimi e per aspergere la mensa nel giorno della Pasqua ebraica; Margherita, la quale raccontò agli inquirenti come circa dodici anni prima un suo figlio scomparso fosse stato ritrovato nella casa di Samuele. Si trattava in realtà di testimoni poco attendibili: come risulta infatti dagli atti, Giovanni da Feltre era detenuto nel carcere, mentre gli altri due avevano contratto debiti con gli ebrei Samuele e Angelo, i quali esercitavano il prestito a interesse. A fronte di ciò si rendeva necessaria una piena confessione del delitto rituale da parte dei presunti rei che fu estorta attraverso l'uso reiterato della tortura: nei giorni 21, 22 e 23 giugno del 1475 gli imputati accusati di avere partecipato direttamente al delitto furono mandati al rogo o, nel caso si fossero convertiti al cristianesimo, decapitati. I loro beni furono confiscati.

Il processo agli ebrei di Trento fu da subito oggetto di critiche che ne mettevano in discussione la correttezza procedurale e che indussero papa Sisto IV a ordinare la sospensione degli interrogatori ai presunti correi e a inviare a Trento il domenicano Battista de' Giudici, vescovo di Ventimiglia, in qualità di commissario apostolico. Sotto accusa era non solo il podestà, che ricopriva il ruolo di giudice, ma anche il principe vescovo, regista di tutto l'*affaire*. Infatti Hinderbach, oltre a esercitare un controllo diretto sugli interrogatori, gestiti in larga parte da persone legate alla sua corte, chiese ufficialmente la canonizzazione del presunto martire. A tale scopo aveva fatto compilare un registro di miracoli e commissionato a Tiberino una relazione apologetica degli eventi, da stamparsi a Roma e destinata all'ambiente umanistico che gravitava intorno alla corte di Sisto IV. A questa prima *Passio* ben presto si aggiunsero numerose opere agiografiche, in prosa e in versi, spesso redatte su sollecitazione dello stesso Hinderbach, mentre l'immagine di Simonino era stampata su fogli volanti per predicatori e pellegrini. Risulta emblematica una delle dodici xilografie di cui si compone la *Geschichte des zu Trient ermodeten Christenkindes* – redatta presso

la tipografia di Albert Kunne il 6 settembre 1475 – in cui il vescovo è raffigurato in ginocchio davanti al martire contornato da *ex-voto*, mentre una folla di fedeli attende un nuovo miracolo. È il medesimo scenario descritto in una lettera inviata da Battista de' Giudici al cardinale Stefano Nardini, nella quale però si sottolinea il cattivo odore che ormai emanava dal corpo di Simonino e il fatto che i malati che vi si recavano non ne ricavavano alcun giovamento. Lo scetticismo del commissario apostolico e gli appelli delle comunità ebraiche a difesa dei correligionari di Trento, indirizzati, tra gli altri, all'imperatore Federico III e al reggente del Tirolo Sigismondo, indussero Sisto IV a redigere una lettera ai principi d'Italia in cui si proibiva ogni manifestazione di culto pubblico del fanciullo trentino.

Dal canto suo de' Giudici, constatato l'atteggiamento dilatorio con cui erano accolte le sue richieste e la campagna diffamatoria che il vescovo Hinderbach stava montando intorno alla sua persona, decise di continuare le proprie indagini a Rovereto. Quando il I dicembre tornò a Roma era ormai persuaso che il delitto fosse da addebitarsi a un cristiano, Johannes Schweizer, la cui pratica era stata troppo frettolosamente archiviata dalle autorità inquirenti. Ma in Curia il clima era mutato: il vescovo Hinderbach, infatti, con il sostegno dei suoi oratori, Approvino degli Approvini e Wilhelm Rottaler, e di alcune autorevoli amicizie, riuscì a influenzare la commissione di cardinali istituita da Sisto IV per riesaminare i processi. A nulla valse l'autodifesa redatta dal vescovo di Ventimiglia (*Apologia Judaeorum*): il 20 giugno 1478 Sisto IV fece proprie le conclusioni della commissione basate sulla *consultatio* del canonista Giovanni Francesco Pavini, decretando che il processo si era svolto senza vizi formali, e nel 1481 decise di inviare a Trento i vescovi Pietro Bruto e Angelo Fasolo per compiere un'indagine sui miracoli di Simonino. Nel frattempo dai fatti di Trento, che ebbero eco anche in Spagna, amplificati dalla capillare campagna di predicazione contro l'usura ebraica intrapresa dai frati dell'Osservanza francescana, scaturiva un fenomeno epidemico di nuove accuse di omicidio rituale che colpirono le comunità ebraiche del Nord Italia – tra i casi più celebri quelli di Portobuffolé (1480), di Volpedo (1482), di Marostica (1485). Sono questi gli anni in cui il nome del martire trentino iniziò a comparire nei libri liturgici, nei martirologi e nelle raccolte agiografiche fino all'inserimento, nel 1584, nel *Martyrologium Romanum* e alla concessione dell'ufficio proprio da parte di Sisto V l'8 giugno 1588. La fortuna del culto continuò nei secoli successivi: nel 1668 i bollandisti inclusero il *dossier* agiografico *De S. Simone puero Tridenti a Iudaeis necato* nel terzo volume degli *Acta Sanctorum* di marzo e il cardinale Prospero Lambertini, dopo avere affermato nel *De servorum Dei beatificatione* che il fanciullo poteva a tutti gli effetti considerarsi beato con forma equipollente, divenuto pontefice con il nome di Benedetto XIV ne riconobbe ufficialmente il titolo con la bolla *Beatus Andreas* del 1755.

Nel 1881 la trascrizione e il commento sulle pagine della «Civiltà Cattolica» degli atti dei processi agli ebrei di Trento riportò il caso di Simonino sotto i riflettori della stampa europea: l'intento del gesuita Giovanni Oreglia di Santo Stefano, autore di quegli articoli, era dimostrare non solo la veridicità, ma anche l'attualità della pratica dell'omicidio rituale legandola indissolubilmente al mito del complotto giudaico-massonico ordito contro la Chiesa di Roma. L'effetto, amplificato dalle notizie dei processi per omicidio rituale che in quegli anni si celebravano a Tisza Eszlar in Ungheria e a Costantinopoli fu dirompente e diede il via a una intensa campagna antiebraica che continuò pressoché ininterrotta fino al processo di Kiev del 1913, per riemergere, seppure in maniera più sporadica, alla vigilia delle leggi razziali nazifasciste. Se si eccettua il lungo saggio dell'avvocato Giuseppe Menestrina su *Gli Ebrei a Trento* pubblicato dalla rivista «Tridentum» nel 1903, bisognerà aspettare il Concilio Vaticano II per una revisione storica dei processi. Nel novembre del 1963 il vescovo di Trento Alessandro Maria Gottardi, dopo avere vietato ogni forma di propaganda del culto di Simonino, presentò gli studi del domenicano Paul Willehad Eckert, che dimostravano l'infondatezza della versione agiografica della vicenda trentina, alla Congregazione dei Riti, che il 28 ottobre del 1965 concesse l'abrogazione del culto. La cappella di Simonino fu chiusa e il suo corpo seppellito in un luogo non precisato del cimitero.

(T. Caliò)

Vedi anche

Kiev, omicidio rituale di; Niño de La Guardia; Omicidio rituale

Bibliografia

Bellabarba-Rogger 1992, Caliò 2007, Esposito-Quaglioni 1990-2008, Giudici 1987, Hsia 1992, Menestrina 1903, Rozzo, 1996, Treue 1996

Sinistrari, Ludovico Maria - Nato il 26 febbraio 1632 ad Ameno, distretto di San Giulio d'Orta, diocesi di Novara, e morto il 6 marzo del 1701 a Milano, Sinistrari era imparentato con Lazaro Agostino Cotta (che ne stilò una biografia) e con Bernardino Obicino. Studiò a Pavia e si fece frate minore dell'Osservanza nel 1647. Insegnò Filosofia e Teologia, si dilettò di astrologia medica e di arte militare e si legò a Juan de Caramuel y Lobkowicz, figura controversa di uomo politico e di casuista. Ebbe numerosi incarichi da parte dell'Ordine (non ultimo quello di stilare una prassi giudiziaria aggiornata per i procedimenti interni alla sua famiglia religiosa) e le biografie dicono che lavorò come membro della Congregazione per la Riforma dei Regolari, istituita da papa Innocenzo XII, e come consultore del Sant'Uffizio romano: «l'anno 1670 scoprì le ribalderie di Girolamo Rivarola, la cui figura come d'eretico formale fu dal boia bruggiata in Roma per sentenza di quel supremo Tribunale dell'Inquisitione» (Cotta 1701: 220). Tuttavia, a quanto è dato di sapere, l'ACDF non reca traccia di suoi interventi per il Sacro Tribunale; e il suo nome non compare neppure nel fascicolo riguardante il processo contro Paolo Girolamo Rivarola da Chiavari, arciprete di Strevi, missionario e confessore accusato dal vescovo di Acqui e dal giudice della fede di Alessandria di avere sollecitato diverse donne, di averle stuprate e sodomizzate e di avere proferito diverse proposizioni ereticali facendosi baciare i piedi come fosse il pontefice. Perseguitato dagli uffici inquisitoriali di Torino, Genova e Milano, Rivarola riuscì a scappare delle carceri del tribunale ambrosiano e si recò a Ginevra, dove sposò una donna di fede calvinista. Scomunicato può volte, il Sant'Uffizio romano nel 1676 ordinò che fosse arso al rogo in effigie come contumace (avrebbe chiesto il perdono solo nel 1685) (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, M 4-f, fasc. 5). Forse Sinistrari aveva agito come consultore per conto dell'inquisitore di Milano, o forse come confessore aveva convinto le donne sollecitate a denunciare Rivarola; di certo il ruolo da lui giocato in quel processo non è per ora noto. Vicario *in spiritualibus* dell'arcivescovo di Avignone Alessandro Montecatini, Sinistrari più tardi insegnò teologia nella città di Milano, negli anni dell'arcivescovo Federico Caccia. Fu sepolto nella chiesa dei minori osservanti di Santa Maria del Giardino della Scala.

Sinistrari scrisse opere teatrali e poetiche e una *Praxis astrologica* (Cotta 1701: 219-224). La sua opera principale, la *Practica criminalis illustrata*, apparve prima a Roma (1693) e poi a Milano (1702-1703) ed è divisa in due parti. La prima, organizzata per titoli e questioni, si apre spiegando che si trattava di un commento alla procedura criminale dell'Ordine dei minori osservanti varata con la riforma degli statuti nel capitolo generale di Roma del 1639. La seconda si presenta invece come un autonomo *Formularium criminale* diviso in sezioni che ricalcano le parti del processo: visita dei superiori, fasi iniziali dell'indagine, prova, interrogatorio dei testi, esame del reo, difesa, tortura, sentenza, appello. Una decima sezione riassumeva il contenuto delle nove precedenti e l'undice-

sima era una miscellanea. Nella prima sezione Sinistrari riportò il decreto emanato dalla Congregazione del Sant'Uffizio il I maggio 1601 contro i frati minori dell'Osservanza colpevoli di possedere e di leggere libri di scongiuri e di sortilegi (il provvedimento sarebbe stato rinnovato nel 1659). Destinato ai superiori e ai confessori, con l'obiettivo di colpire la curiosità di molti religiosi che emergeva dai processi aperti dal tribunale, il decreto imponeva la consegna di libri e di scritture superstiziose entro ventiquattro ore dalla sua lettura pubblica e prescriveva pene molto severe per i frati trasgressori (fino a dieci anni di galera).

Come terza parte della *Practica* Sinistrari concepì il trattato *De delictis et poenis* apparso per la prima volta a Venezia nel 1700, che riporta anche alcuni decreti del Sant'Uffizio. Ampia infatti era la parte dedicata all'eresia (pp. 91-102), e soprattutto quella dedicata ai reati *contra castitatem*: la *sollicitatio ad turpia* (a p. 190 si specificava significativamente che la punizione per quel delitto doveva estendersi anche ai contatti omosessuali), lo stupro di monache e di religiose, la masturbazione, la bestialità, la sodomia e la 'demonialità'. Di particolare interesse sono le ultime due, poiché in quel contesto l'autore dimostra una capacità di invenzione casistica in cui si mescolano (come in altri autori del Seicento) una forte curiosità scientifica e una 'disordinata' immaginazione teologica. Secondo Sinistrari (ossessionato dalle questioni sessuali) esisteva una sodomia attiva delle donne non meno peccaminosa di quella dei maschi, e lo dimostravano le ricerche anatomiche dei medici danesi Thomas e Caspar Bartholin. Il clitoride, infatti, quando fosse 'estrinseco', poteva assumere dimensioni tali da permettere alla donna di praticare la sodomia. Era questa la ragione, si legge, per cui alcune società, come quella etiope, facevano ricorso a una speciale pratica chirugica (l'infibulazione). Sinistrari narrava anche la storia di una madre che aveva chiesto perdono a un confessore degno di fede per avere sodomizzato un adolescente spinta da una passione fortissima. Si trattava di una donna che aveva dato alla luce dei figli, e non di un androgino. E infatti, non era l'ermafroditismo a ossessionare Sinistrari, quanto piuttosto un potere femminile ('demoniaco') capace di relegare l'uomo e il compito riproduttivo in secondo piano. Certo, aggiunse, le donne europee possedevano solo raramente la capacità di praticare la sodomia attiva (un chirurgo gli aveva raccontato di come si era sbarazzato dell'organo abnorme di una paziente); tuttavia occorreva vigilare. Così i confessori dovevano scandagliare nelle pratiche sessuali femminili e interrogare le penitenti sulla natura dei loro rapporti, soprattutto nei monasteri e negli ospizi; i giudici dovevano ricorrere all'aiuto delle mammane e procedere con le indagini anatomiche per accertare la veridicità di certe accuse. In caso di silenzio, applicare la tortura era sempre legittimo. Quanto agli uomini che praticano la sodomia con le donne, osservò Sinistrari, il loro reato era da considerare più dannabile di quello consumato in un contesto omosessuale. Diversa la questione per il clero: dopo avere citato tutte le disposizioni conciliari e pontificie in materia, Sinistrari concludeva che la prassi giudiziaria favoriva i preti e i frati sodomiti perché contro di loro non si applicava quasi mai la pena di morte, e i canonisti interpretavano troppo benignamente la legislazione di Pio V come riferita solo a chi, nel clero, praticasse il vizio nefando *abitualmente*. Pronunciandosi per un inasprimento delle pene, Sinistrari ricordava così che in Spagna vigeva una maggiore severità anche verso i ceti privilegiati, e che la sodomia, nei Regni di Aragona e di Valencia, era ritenuta un crimine di lesa maestà umana e *divina* (cioè un crimine di eresia perseguibile dall'Inquisizione). Il suggerimento di Sinistrari era che il Sant'Uffizio romano adottasse una linea simile, ereticalizzando una volta per tutte il carattere dei crimini contro natura (pp. 254-272). Non meno sconcertante la parte dedicata alla *daemonialitas*, un termine che Sinistrari disse di avere ripreso da Caramuel (p. 273): vi si trattava del reato di stregoneria e dell'esorcismo, ma soprattutto del coito tra i diavoli e i suoi seguaci. Provare simili delitti, scrisse, è difficile, e non si poteva dare fede ai complici; ma che si trattasse di crimini meritevoli di condanna a morte Sinistrati non dubitava, non mancando di criticare sottilmente le scelte del Sant'Uffizio in materia di reati diabolici: se Oltralpe i frequenti roghi cancellavano il peccato e i colpevoli, «in Italia – si legge – rarissime traduntur hujusmodi malefici ab inquisitoribus Curiae Saeculari» (p. 277). La materia era ripresa nel paragrafo dedicato ai crimini di sortilegio, in cui si riconosceva la realtà del sabba demoniaco e del volo notturno delle streghe, si citavano ampiamente Jean Bodin (censurato un secolo prima) e l'esorcista Candido Brugnoli, con qualche cautela solo riguardo alla possibilità di usare le indagini sul marchio diabolico come prova di colpevolezza. Appare poi significativo che contro una consuetudine interpretativa che risaliva agli anni di Sisto V, Sinistrari si pronunci per l'ipotesi che i reati di sortilegio siano di misto foro e che i tribunali secolari possano perseguire un crimine che l'Inquisizione romana rivendicava come di sua sola competenza. Si trattava forse di una seconda presa di distanza dalla linea moderatrice della Congregazione del Sant'Uffizio, poiché i giudici civili avrebbero agito più sbrigativamente e Roma rivendicava il monopolio sulle cause di sortilegio e di stregoneria anche per evitare inutili supplizi di presunte malefiche (523-535). Molto ampie, infine, erano le parti che Sinistrari dedicava alla bestemmia (pp. 285-299), all'«alchimiae exercitium» (vi osservava che la vera pratica dell'alchimia era *impunibilis*, p. 383) e all'aborto. Il frate, che riprendeva le pagine di Paolo Zacchia su quella materia, avrebbe voluto ritenere ancora valida la bolla di Sisto V che nel 1588 aveva inasprito le pene per quel delitto senza distinguere se il feto fosse animato o inanimato (pp. 478-492).

Dopo la morte di Sinistrari, la Congregazione dell'Indice trovò il *De delictis* poco consono ai dettami di una buona trattatistica e il 21 aprile 1704 ne decretò la proibizione con la clausola *donec corrigatur*. La procedura di censura fu avviata il 10 luglio del 1702, quando il segretario Giulio Maria Bianchi informò gli altri cardinali che il volume, comunque utile, era stato denunciato perché vi si leggevano «multa conscientiarum laxativa, quae toleranda minime videntur, praesertim vero cum auctor sit vir religiosus strictioris observantiae Sancti Francisci» (ACDF, *Index*, *Diarii*, XII, cc. 75*r*-76*r*). Alla scelta di esaminarlo aveva contribuito la prima lettura, affidata a frate Nicola da Rossiglione, anch'egli zoccolante. Questi infatti scrisse nel *De delictis* vi erano troppe opinioni peregrine in materia di diritto canonico e alcune frasi scandalose: per esempio Sinistrari asseriva che si potesse invocare un diavolo senza intenzione vana (pp. 525 sgg.), che in alcune circostanze fosse lecito il duello (pp. 420 sgg.) e che si potesse restringere il precetto del digiuno oltre il dovuto. Il parere di Rossiglione era che si trattasse di «opiniones fidelium conscientias relaxantes» e dunque che il testo dovesse essere emendato (ACDF, *Index*, *Protocolli*, P3, cc. 170*r*-172*v*). Una seconda censura fu riferita nella congregazione del 29 gennaio 1703 ed era opera di Diego Grignani, un padre celestino che non svolgeva il compito di consultore dell'Indice (ACDF, *Index*, *Diarii*, XII, c. 95*r*-*v*). Grignani scrisse a sua volta che il libro era buono, ma che alcuni passaggi andavano espurgati. Egli sottolineò in particolare le opinioni riguardo al digiuno, alla sollecitazione *ad turpia* (Sinistrari aveva scritto che un sacerdote che non fosse il confessore non andava denunciato per quel delitto) e al nodo della riforma degli Ordini religiosi, che l'autore aveva trattato in modo sprezzante, diminuendo il potere dei vescovi in materia. Grignani inoltre lamentava che Sinistrari si fosse mostrato liberale in tema di colloqui tra i frati e le monache. Molto problematico era anche un passaggio del *De delictis* (p. 141) che recitava: «leges pontificiae non obligant nisi acceptentur a subditis». L'autorità papale, infatti, ne risultava sminuita. E come Rossiglione, Grignani rivelava che Sinistrari aveva considerato lecito il duello in casi precisi che aveva elencato. Infine erano inaccettabili alcune proposizioni che ledevano l'autorità ecclesiastica: che «reges et principes in terris superiorem tantum habere Deum» (p. 55); e che un chierico perseguitato da un foro ecclesiastico potesse fare ricorso all'aiuto dei secolare («posse iudices laicos se intromittere

in causis ecclesiasticorum per viam ut vulgo dicitur violentiae», p. 67). Concludeva perciò che sarebbe stato meglio emendarlo prima che apparisse una ristampa a Lione («et quidem sollicite, ut altera operis editio, quam audivi typis lugdunensibus gravari, vel retardetur vel purior et castigatior prodeat», ACDF, *Index*, *Protocolli*, Q3, cc. 8*r* e 64*r*-72*r*). Il 27 febbrario 1703 la Congregazione decise comunque di procedere a una terza lettura affidata a Pietro Benedetto Giovannini, un frate cappuccino (ACDF, *Index*, *Diarii*, XII, c. 96*v*). Nell'udienza papale del giorno seguente si rimandò così ogni decisione e nel decreto di condanna del 12 marzo 1703 (in cui, tra gli altri, compariva il nome di Thomas Hobbes) il *Delictis* non fu inserito (ACDF, *Index*, *Protocolli*, Q3, cc. 80*v*-81*v*). La censura di Giovannini tuttavia tardò ad arrivare il frate cappuccino si ammalò di podagra (ACDF, *Index*, *Diarii*, XII, 12 novembre 1703, cc. 139*v*-140*r*). Fu solo nella seduta del 21 aprile 1704 che la Congregazione approvò la proibizione del *Delictis*, constatato che l'ultima censura non si discostava da quella di Rossiglione e di Grignani (ACDF, *Index*, *Diarii*, XIII, c. 15*v*). Si trattava di una parziale verità perché Giovannini, più dei due lettori che l'avevano preceduto, indirizzava la sua critica contro il carattere probabilista del testo, che aderiva pienamente alla linea di Caramuel dopo che la Sede Apostolica, a fine Seicento, aveva condannato gli eccessi del lassismo. Del resto, Sinistrari aveva dichiarato lecito persino un omicidio nel caso in cui servisse a difendere i beni da un ladro: una ipotesi che Giovannini non mancava di giudicare scandalosa. La Congregazione decise così di proibire il *De delictis* fino a correzione «perché contiene del buono ancora» (ACDF, *Index*, *Protocolli*, R3, cc. 412*r*-418*v*, 422*v*). Il 23 aprile 1704 il papa approvò l'operato dei cardinali, che, come è facile comprendere, non avevano rilevato nulla nel testo di non conforme in materia di diavoli e di prassi criminale (ACDF, *Index*, *Diarii*, XIII, c. 16*v*). La correzione tuttavia tardò ad arrivare, anche se il 17 luglio 1719 giunse all'Indice una supplica di padre Francesco da San Severino intenzionato a emendare il libro e ristamparlo. La Congregazione diede parere favorevole, fornì al frate le censure dei consultori, ma l'impresa si arenò (ACDF, *Index*, *Diarii*, XIV, c. 122*r*; *Protocolli*, D4, c. 586*r*-*v*).

Dopo la morte dell'autore apparve anche il *De incorrigibilium expulsione ab Ordinibus regularibus tractatus*, in tre parti, la prima e la terza organizzate per questioni, la seconda come *praxis*. Il frontespizio spiega che il testo – dedicato sempre alla disciplina interna degli Ordini religiosi, e in particolare al trattamento giudiziario degli apostati – fu iniziato da Sinistrari e completato da frate Fabrizio d'Ameno lettore di teologia della stessa provincia zoccolante (Mediolani, ex typographia Ambrosij Ramellati, ad signum Solis, 1704). L'opera – che attesta la conoscenza delle procedure e dei decreti della Congregazione del Concilio – si apre con una «brevis de authore narratio» che costituisce la seconda biografia di Sinistrari. Alle notizie in essa riportate e a quelle fornite da Cotta hanno attinto tutti coloro che ne hanno ricostruito la vita. Infine nel 1753-1754 comparve a Roma una riedizione di tutti i testi pubblicati da Sinistrari. Gli *opera omnia* sono divisi in tre volumi: il primo riporta la *Practica*, il secondo il *Formularium* e il *De incorrigibilium*, il terzo la versione emendata del *De delictis* «prout Sacra Indicis Congregatio illam [materiam] castigari mandaverat». A espurgarlo provvide forse il giurista Giuseppe Filippo Giannini, per incarico di Carlo Giannini, librario di Benedetto XIV. Dall'*Opera* nel 1760 fu scorporata un'edizione del *Formularium*, pubblicata sempre da Giannini con un'appendice del giurista Giuseppe Filippo.

Sinistrari fu presto dimenticato, fino a quando, nel 1872, un bibliofilo francese, Isidore Lisieux, durante una visita alla libreria Allen di Londra, non incappò in un manoscritto dal titolo *De daemonialitate, et incubis, et succubis* che il venditore aveva acquistato a sua volta da Sotheby (proveniva dalla collezione di Seymour Kirkup, un gentiluomo inglese che aveva a lungo soggiornato a Firenze). Lisieux ne divenne il possessore e decise di pubblicarlo, ma prima che l'opera uscisse a stampa (1875, con edizioni successive) si premurò di capire di che cosa si trattava. L'operetta infatti si presentava come un buon affare in tempi di gusto gotico, e così Lisieux si fece prendere dalla fretta: il testo (con una traduzione francese a fronte) apparve a nome di un frate Ludovico Maria di Ameno preceduto da una nota esplicativa. Qualche mese dopo, tuttavia, il bibliofilo rimediò all'errore: venne a conoscenza della censura dell'Indice, comprese che il testo proveniva da una sezione del *De delictis et poenis* e che l'autore era Sinistrari. Nell'edizione del 1876 avvertì però che il manoscritto era ben più ampio della parte demonologica del *De delictis et poenis*, e che la dimensione diversa non si spiegava con il fatto che vi erano riportati i brani incappati nelle ire della Congregazione dell'Indice (la sezione sui diavoli, scrisse, era riprodotta senza correzioni nell'*Opera omnia*). Del manoscritto, in ogni caso, nel testo a stampa del 1700 si leggevano solo i §§ 1-27 e 112-115: il resto delle pagine, insomma, costituiva un inedito. E leggendolo si comprende forse la ragione che spinse l'autore a espungerlo. Sinistrari infatti vi narrava una storia di cui fu testimone mentre insegnava teologia nel convento della Santa Croce di Pavia: una donna di costumi morigerati era stata maleficiata con un tozzo di pane a cui era stato applicato un sortilegio *ad amorem*; esorcizzata, non si era data più pace, e la sua casa aveva cominciato a essere infestata da spettri che facevano sparire ogni sorta di oggetto. La lezione che ne trasse Sinistrari fu che i demoni incubi attentavano non tanto alla religione, quanto piuttosto alla castità («incubus ad nullum actum contra religionem tentat, sed solum contra castitatem»: Sinistrari 1876: 54). Una proposizione dubbia sul piano teologico. Inoltre, il resto del brano espunto dalla stampa del *De delictis* era dedicato a discutere della possibilità che nascesse una prole dagli accoppiamenti tra le donne e i diavoli (con tanto di citazioni dalla trattatistica medica recente). Sinistrari era convinto che ciò accadesse e che i demoni avessero natura corporea, oltre che spirituale. Egli sapeva bene di porsi contro la tradizione, ma in un passo significativo affermava che come la scienza moderna aveva scoperto cose che gli antichi non conoscevano (compariva l'elogio del microscopio), così ai teologi era lecito mutare un'opinione rispetto alle dottrine più comuni. Incuriosito dall'ipotesi dell'esistenza dei preadamiti, Sinistrari faceva sfoggio di una grande erudizione chimica e biologica per provare uno dei punti chiave della demonologia più bieca: la presunta realtà dei parti demoniaci (una delle sue fonti era il *Compendium maleficarum* di Francesco Maria Guazzo). Altre storie di indemoniati e maleficiati coronavano un'esposizione che mirava anche a dimostrare l'efficacia dell'uso di *res naturales* per scongiurare e cacciare i diavoli, di natura appunto corporea. E forse la chiave per comprendere perché Sinistrari non abbia voluto inserire quel lungo brano nel testo a stampa del *De delictis* risiede proprio nella questione dei rimedi fisici per i vessati; in quegli anni, infatti, le Congregazioni dell'Indice e del Sant'Uffizio avevano iniziato a colpire la letteratura per gli esorcisti ritenendola infarcita di errori e di superstizioni e troppo incline alla medicina non autorizzata.

L'edizione di Lisieux non è rimasta isolata. Tra Otto e Novecento la sezione del *Delictis* dedicata al reato di sodomia, così come quella sulla demonologia, ha conosciuto diverse edizioni separate: da una ristampa a scopi anticlericali apparsa con corredo di traduzione nella Francia della Terza Repubblica (Sinistrari 1879) a un'edizione curata da Montague Summers (Sinistrari 1958). La parte sulla demonialità è stata anch'essa ripubblicata tra gli altri da Summers (Sinistrari [1927]) e da Cesare Carena, che ha emendato l'edizione di Lisieux sulla base di alcuni mss. di biblioteche italiane (Sinistrari 1986). In Italia è apparsa anche una edizione della parte del *De delictis* dedicata alla tortura con testo tradotto a fronte (Sinistrari 2004).

(V. Lavenia)

Vedi anche

Aborto; Bodin, Jean; Brugnoli, Candido; Demonologia; Esorcismo; Lassismo; Probabilismo; Sodomia

Fonti

ACDF, *Index*, *Diarii*, XII-XIV

ACDF, *Index*, *Protocolli*, P3, cc. 142*v*-143*r*, 168*r*, 170*r*-172*v*; Q3, cc. 8*r*, 64*r*-72*r*, 80*v*-81*v*; R3, cc. 142*r*, 292*v*-293*r*, 412*r*-418*r*, 422*v*; D4, c. 586*r*-*v*

Bibliografia

Cotta 1701, ILI, Lavenia 2009(a), Maggi 2006, Prosperi 1996, Sinistrari 1700, Sinistrari 1702-1703, Sinistrari 1753-1754, Sinistrari 1876, Sinistrari 1879, Sinistrari [1927], Sinistrari 1958, Sinistrari 1986, Sinistrari 2004, Stephens 2002, Stephens 2006(a)

Sirleto, Guglielmo - Studioso di rilievo in materia di patristica greca e ricerche bibliche, vivamente interessato alla lingua ebraica, Guglielmo Sirleto svolse un importante ruolo nella revisione prima del Breviario Romano e del Catechismo Tridentino, poi dell'Indice dei Libri Proibiti. Nato nel 1514 a Guardavalle di Calabria, vicino a Stilo, come quarto figlio del benestante giurista Tommaso Sirleto, Guglielmo si recò a Napoli all'età di diciotto anni ricevendovi una buona formazione – studiò Filosofia con Agostino Nifo, Teologia con padre Tagliacozzo, Greco ed Ebraico con un certo Candiotto da Candia. Partì per Roma nel 1539-1540 e nell'Urbe ebbe modo di insegnare presso il convento teatino di San Silvestro, oltre a essere tutore di due nipoti di Marcello Cervini. Nel 1548, grazie all'appoggio dello stesso Cervini, gli fu assegnato l'incarico di predisporre un catalogo dei codici greci presenti nella biblioteca Vaticana. Durante il periodo in cui il cardinale era legato al Concilio di Trento, fu Sirleto – intento nel frattempo a corrispondere con Girolamo Seripando – a fornirgli importanti spunti patristici. Quando nel 1555 Cervini divenne papa con il nome di Marcello II, Sirleto fu nominato custode della biblioteca Vaticana, mansione che avrebbe ricoperto fino al 1557, diventando poi cardinale bibliotecario (1572-1585). In Sirleto Cervini aveva trovato uno studioso in linea con il suo modo di intendere la funzione della biblioteca Vaticana, «la massima risorsa posseduta dalla Sede Apostolica, poiché in essa la fede è protetta dall'eresia», sosteneva Cervini (cit. in Hudon 1992). Al progetto di promuovere il sapere a difesa dell'ortodossia, Sirleto dedicò il resto della sua vita. Il primo contributo in tal senso sono i tredici volumi delle *Adnotationes in Novum Testamentum*, iniziati tra il 1550 e il 1555 come risposta dotta a Erasmo (BAV, *Vat. Lat.* 6132-6143, 6151).

Morto Marcello II, nel 1557 Paolo IV nominò Sirleto notaio apostolico coinvolgendolo nella revisione del Breviario Romano, dando così inizio al costante impegno del calabrese in una riforma liturgica intesa in senso conservatore (tornare «all'antico»). Negli anni Settanta e Ottanta del Cinquecento Sirleto restò un punto di riferimento fondamentale per quelle diocesi che desideravano preservare le loro particolari tradizioni liturgiche ottenendo l'approvazione di Roma, come si deduce dal ricco epistolario sopravvissuto (cfr. per esempio BAV, *Vat. Lat.* 6171, 6181-6182, 6190-6192, 6194-6195). Allo stesso tempo, il lavoro di Sirleto per conferire rigore teologico e chiarezza al Catechismo tridentino riscosse l'approvazione di Carlo Borromeo, le cui benemerenze portarono il calabrese alla porpora sotto Pio IV nel 1565.

Ma è soprattutto per il ruolo di promotore e ideologo della nuova Congregazione dell'Indice che Sirleto ha attratto l'attenzione degli storici dell'Inquisizione. La sospensione totale da parte della Congregazione dell'uso delle Bibbie in volgare senza un esplicito permesso (stabilita una prima volta il 5 settembre del 1571 e poi reiterata l'anno successivo) rappresentava un chiaro ritorno allo spirito dell'Indice paolino del 1559. Ciò significò un rovesciamento drastico della posizione assunta al Concilio di Trento, dove la questione era stata lasciata alla discrezione dei singoli vescovi. Anche se il compito della Congregazione era duplice – riformare l'Indice ed espurgare i testi –, Sirleto si concentrò fortemente sulla revisione dell'*Index*. Il 10 aprile 1584, con la supervisione del cardinale e l'intervento fattivo di Giovanni di Dio, l'Indice fu finalmente completato e letto ad alta voce di fronte all'assemblea della Congregazione, subendo nei mesi successivi periodici aggiornamenti. Esso però non venne mai pubblicato (una sua versione oggi è reperibile presso l'ACDF, *Index XIV*), forse per la portata senza precedenti dell'opera: essa non solo elencava i libri da considerare apertamente ereticali o sospetti di eresia, ma conteneva anche testi contrari ai buoni costumi, scritti di autori classici e addirittura scrittori ortodossi stampati in terra protestante. Una tale lista avrebbe aumentato drasticamente – ed eccessivamente – il numero dei libri proibiti. L'Indice di Sirleto inoltre incluse tutti i libri ebraici, in qualsiasi lingua fossero stampati, contenenti riferimenti alle cerimonie giudaiche e lo stesso calabrese istituì una commissione, presieduta dal giovane Roberto Bellarmino (1578-1583), per espurgare il *Talmud*. Sotto la rigorosa direzione di Sirleto, la Congregazione dell'Indice collaborò strettamente ed efficacemente con il Sant'Uffizio. In particolare, i buoni rapporti di lavoro del cardinale sia con Giulio Antonio Santoro del Sant'Uffizio sia con il maestro del Sacro Palazzo, che sedeva *ex officio* in ambedue le Congregazioni, facilitarono il mantenimento di relazioni armoniose tra le due istituzioni, le cui competenze avevano ampi margini di sovrapposizione.

L'ampiezza e la profondità della cultura di Sirleto si riverberarono nella dimensione e nel contenuto della sua biblioteca personale (il cui valore fu valutato pari a 20.000 scudi dopo la sua morte). Stando alla descrizione del contemporaneo Alfonso Cachón, essa conteneva 1.396 volumi di manoscritti latini, 476 greci e 283 in aramaico, siriaco e arabo. In più, vi erano quasi 4.000 libri latini a stampa e oltre 500 greci (BAV, *Reg. Lat.* 2023, ff. 84*r*-86*r*). Insieme a Bellarmino e a Cesare Baronio, Sirleto rappresenta l'apogeo di quella creativa relazione simbiotica, così importante per la formazione intellettuale e per l'autocoscienza della Chiesa postridentina, tra sapere e ortodossia, ricerca e polemica. Sirleto si spense, poco più che settantenne, nell'ottobre del 1585.

(S. Ditchfield)

Vedi anche

Baronio, Cesare; Carlo Borromeo, santo; Catechismi; Concilio di Trento; Congregazione dell'Indice; Erasmo da Rotterdam; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Maestro del Sacro Palazzo; Marcello II, papa; Pio IV, papa; Roberto Bellarmino, santo; Seripando, Girolamo; *Talmud*

Bibliografia

Commodaro 1985, Denzler 1964, Fragnito 1997, Frajese 1998, Hudon 1992, Parente 2001

Sisto IV, papa (Francesco Della Rovere) - Sisto IV (1471-1484) nacque da umile famiglia a Celle Ligure, a poca distanza da Savona, e rappresenta una delle figure più controverse e affascinanti nella storia della Chiesa. I quattordici anni del suo pontificato furono tra i più tormentati dell'Italia rinascimentale, ma anche quelli più vivi dal punto di vista della produzione culturale e artistica. Per questo al suo nome viene associata l'impresa che lo qualifica come un autentico e magnanimo principe rinascimentale, l'erezione della cappella Sistina, restaurata in modo egregio in anni recenti, cui solo in un secondo tempo vennero aggiunti gli affreschi di Michelangelo, e che riproduce le misure (immaginarie) che gli ebraisti del tempo avevano idealmente conferito al tempio di Salomone, seguendo le indicazioni dell'Antico Testamento (fu inaugurata il 9 agosto 1483, dopo dodici anni di lavoro, e consacrata nel giorno della principale festa di precetto introdotta da Sisto IV, quella dell'Assunzione della Vergine). La Sistina, tradizionale sede dei conclavi, fu adornata da opere di Perugino, Ghirlandaio, Botticelli, Signorelli e numerosi altri artisti di rilie-

vo. Sull'opera e sulle numerose attività di mecenate di Sisto IV (che comprendono l'appoggio a Bartolomeo Sacchi detto il Platina, umanista e autore della maggiore storia dei papi del tempo, che giungeva appunto fino a Sisto IV, e la risistemazione della Biblioteca Apostolica) si è concentrata, anche negli ultimi anni, la storiografia sul suo pontificato. Egli infatti fu attento a promuovere le arti, comprese la musica – chiamò a Roma Josquin Des Prez – e la cronologia, con il ricorso a Johann Müller (Regiomontanus) per un tentativo, non andato in porto, di riforma del calendario giuliano. Aldilà delle attività culturali, si è voluto tuttavia gettare una cortina di oblio sul complesso del papato di Sisto IV, poiché egli ebbe la sventura di essere uno dei principali bersagli della propaganda dei riformatori, accusato di ogni nefandezza, fatto oggetto di attacchi violenti, soprattutto da parte degli avversari politici, sia durante, sia dopo il suo pontificato. Per molti aspetti tuttavia la sua carriera appare tanto sorprendente quanto paradigmatica, in quanto mostra in modo esemplare come un individuo di famiglia modestissima – non legata ai nobili Della Rovere – potesse accedere al vertice della gerarchia ecclesiastica e politica, attraverso un cammino insolito.

Quel cammino iniziò nell'Ordine dei francescani, dopo gli studi a Pavia e Padova, nella facoltà di Teologia, dopo un periodo di insegnamento, e dopo la nomina a ministro generale francescano nel 1464 e a cardinale, per volere di Paolo II, nel 1467. Il suo pontificato si caratterizza per una forte sottolineatura del potere papale e per numerosi tentativi di espansione della giurisdizione pontificia, nella direzione di una accanita, per quanto disordinata, attività politico-diplomatica e bellica. Egli seppe unire un'attenzione dinastica destinata a raccogliere immense critiche e un grande successo (Giulio II, ovvero Giuliano Della Rovere, era suo nipote) con una capacità veramente moderna di incrementare le entrate dello Stato attraverso la vendita delle indulgenze poi criticata da Lutero. Negli anni del suo pontificato si diede anche a imprese internazionali non sempre coronate dal successo. L'ossessione contro l'Impero ottomano, allora al picco della potenza (al 1453 data la conquista di Constantinopoli e ai decenni successivi la guerra con Venezia) non portò se non a un debole e fallimentare assedio di Smirne. Ma egli si rese ben conto del pericolo rappresentato da quell'Impero, non solo per ragioni di fede, ma anche e soprattutto per la minaccia che gravava sul Mediterraneo e per la politica espansionistica 'via terra' degli ottomani. I tentativi di raccogliere un esercito e una flotta europei anticipano di un secolo la Lega Santa che portò a Lepanto nel 1571, e di due secoli la Lega che si oppose ai turchi, ormai prossimi a conquistare Vienna, nel 1683. Sempre sul piano della politica internazionale, Sisto IV si adoperò per una riconciliazione con la Chiesa ortodossa, che non portò a nulla, ma indicò una strada che altri pontefici avrebbero seguito. Egli non fece in questo che riprendere gli auspici, mai divenuti una realtà, emersi nei Concili di Basilea, Ferrara e Firenze tra il 1431 e il 1445. Per quel che riguarda la politica continentale, Sisto IV comprese che la Francia intendeva conservare i privilegi della Prammatica Sanzione di Bourges (1438) ma la sua rivendicazione giurisdizionalistica nei confronti di Luigi XI mostrò una notevole lungimiranza.

Allo stesso modo, Sisto IV seppe allearsi con la Spagna, mentre era in corso il processo di riunificazione delle Corone di Castiglia e Aragona e si completavano le tappe della secolare *reconquista*. La creazione dell'Inquisizione spagnola è legata al suo nome come firmatario della bolla *Exigit* (I novembre 1478), ma egli si rese presto conto che sotto l'egida di Roma i sovrani iberici, e specialmente Ferdinando, che pressava il papa con un'intensa attività diplomatica, perseguivano interessi di carattere economico e politico, soprattutto a danno degli ebrei e delle autonomie giuridiche aragonesi. La bolla, del resto, si limitava a ufficializzare e autorizzare il funzionamento del nuovo Sant'Uffizio nella sola Castiglia; ma il tribunale fu esteso da Ferdinando anche all'Aragona, in cui pure esistevano sedi dell'Inquisizione delegata pontificia sin dal medioevo. A più riprese, soprattutto verso la fine del pontificato, Sisto IV condannò gli eccessi dell'Inquisizione, e sulla stessa linea si collocano due bolle del suo successore, Innocenzo VIII. Il tribunale, infatti, cominciò a operare a Siviglia nell'autunno 1480, provocando un terrore generale tra i *conversos* ben aldilà della volontà papale. Di fondamentale importanza è il breve *Numquam dubitavimus* del 29 gennaio 1482, destinato ai Re Cattolici, in cui Sisto IV criticò in modo veemente gli eccessi dell'Inquisizione, che si configurò subito come uno strumento per il rafforzamento dell'assolutismo regio. Nel breve il pontefice mostrava di rimpiangere di avere concesso la bolla del 1478 e invitava i giudici della fede a rispettare i patrimoni dei *conversos* ingiustamente spogliati, che gli avevano chiesto di intervenire «multiplici lachrimarum effusione humiliter postulantes». Nel medesimo breve Sisto IV si dichiarava contrario all'estensione del tribunale in Aragona. Sulla stessa linea si colloca un altro breve, del 18 aprile 1482, che metteva in guardia gli inquisitori dalla sete di denaro («avaritia») che sembrava contraddistinguere il loro operato; e concedeva il diritto alla difesa e il ricorso, per i condannati, alla Sede Apostolica. Ma vi era anche la possibilità, data agli ordinari, di concedere il perdono, specie a coloro che si presentassero al tribunale con un sincero desiderio di conversione. Si trattava – come ha notato Bernardino Llorca, che ne ha pubblicato il testo – di una sorta di amnistia generale per gli ebrei battezzati a forza che contraddiceva di fatto le pratiche terroristiche allora adottate in Spagna. In seguito, vedendosi sottrarre dai Re Cattolici, e in misura sempre maggiore, il controllo del tribunale, Sisto IV con un breve del 25 maggio 1483 avrebbe cercato di mantenere un qualche controllo sul tribunale iberico nominando l'arcivescovo di Siviglia quale giudice supremo d'appello nelle cause inquisitoriali. La misura era destinata al fallimento.

In politica interna, Sisto IV seguì le linee espansionistiche dei predecessori e seppe per prima cosa fortificare adeguatamente i dintorni di Roma. Istigò Venezia alla conquista, mai avvenuta, di Ferrara, e quando la Serenissima, pressata da un'alleanza contro i dogi che comprendeva i Medici, nemici giurati di Sisto IV, desistette dall'impresa, la fulminò con un interdetto, che durò un anno, dal 1482 al 1483, e che sembra anticipare nelle forme e nei modi l'interdetto del 1606. Sisto IV ebbe anche un ruolo fondamentale nella congiura dei Pazzi, che mirava a sostituire un Riario ai Medici, e che fallì tragicamente, con l'impiccagione del principale alleato del pontefice, l'arcivescovo di Pisa. Sisto IV, dunque, dovette annoverare anche Firenze tra i propri nemici: la guerra e l'interdetto contro la città medicea durarono due anni. Egli non fu un papa amato dalla popolazione di Roma anche per i costi delle continue guerre; eppure seppe aprire a suo modo la città a una disciplina più moderna (si pensi alla sua politica di riordino e controllo delle case di piacere). Anche se non scrisse quasi nulla, Sisto IV rappresentò al meglio la figura del principe rinascimentale e allo stesso tempo del *self-made man*. La sua ascesa gli era stata consentita dalla Chiesa, solo canale – insieme forse al servizio in armi – capace di rompere la rigida immobilità sociale del tempo. Ma come ogni *self-made man* egli era assolutamente ossessionato dall'idea di creare una propria dinastia e di assicurare il benessere dei suoi familiari. Nel suo genio, forse limitato da una carica di improvvisazione e da una certa impetuosità, egli ebbe notevoli intuizioni, sia politiche che religiose, e diede impulso al culto dell'Immacolata Concezione non ancora approvato ufficialmente. Nel 1478 annullò formalmente i decreti del Concilio di Costanza (1414-1418), che egli vedeva come vero insulto al potere papale. Del resto, la sua linea di rafforzamento della Curia romana fu netta e portò all'accrescimento dei poteri di organismi come la Penitenzieria Apostolica. Ampi furono anche i privilegi che concesse all'Ordine francescano.

Dopo la sua morte fu fatto oggetto di odio da parte della propaganda protestante e divenne bersaglio di salaci pasquinate e ogni sorta di accusa infamante: pedofilia, omosessualità, incesto. Sisto

IV compare anche come il «protonepotista» nel fortunato *Nipotismo di Roma* del libertino Gregorio Leti (1667). Uno dei primi suoi documenti ufficiali, le *Regulae Cancelleriae Apostolicae* (1471), erano un ottimo manuale di economia pubblica, con norme di saggia amministrazione cameralistica, che includevano considerazioni sui prestiti e i tassi di interesse a suo modo moderne: del resto, in funzione antiebraica, Sisto IV favorì la nascita dei Monti di Pietà per il piccolo prestito, promossi da confratelli del suo Ordine.

(P. Bernardini)

Vedi anche

Concilio di Costanza; *Conversos*, Spagna; Immacolata Concezione; Inquisizione spagnola; Leti, Gregorio; Penitenzieria Apostolica; Usura; Vescovi, Spagna

Bibliografia

Benzi 1990, Benzi 2000, Brambilla 2000, Howe 2005, Lee 1978, Llorca 1949, Pastor 1886-1933, Pastore 2003, Schlüsser 1998

Sisto V, papa (Felice Peretti) - Nacque a Grottammare, nella Marca di Ancona, il 13 dicembre 1521, da Piergentile di Giacomo, detto Peretto, e da Mariana Frontillo di Camerino, quarto di sette figli. Educato sotto la guida dello zio Salvatore Ricci, francescano conventuale, nel 1535 vestì l'abito dei francescani conventuali e l'anno successivo emise i voti religiosi. Compiuto un triennio di studi filosofici (1537-1540), studiò Teologia a Ferrara e a Bologna (1540-1544) e, dopo i prescritti anni di insegnamento, il 26 luglio 1548 fu insignito del titolo di *magister*. Già affermato predicatore, il cardinale Rodolfo Pio da Carpi, protettore dei francescani, lo chiamò a predicare la quaresima nel 1552 nella chiesa romana dei Santi Apostoli. Accusato di eresia, superò l'esame del commissario generale dell'Inquisizione, Michele Ghislieri, con il quale stabilì un rapporto di fiducia. A Roma, frequentò i protagonisti delle correnti di riforma e fondò una confraternita del Santissimo Sacramento per l'assistenza ai poveri. Inviato nel 1553 a reggere lo Studio di Napoli, tenne lezioni sul Vangelo di Giovanni e svolse mansioni di inquisitore delegato. Nel 1556 fece parte della commissione costituita da Paolo IV per lo studio della riforma della Curia romana. Il 17 gennaio 1557 fu nominato inquisitore di Venezia. Durante il mandato introdusse provvedimenti restrittivi riguardo alla vendita di libri e alla stampa della Bibbia in lingua volgare. Nel 1559 promulgò le disposizioni dell'Indice romano, scontrandosi con l'opposizione dei librai, sostenuti dal governo. Alla morte di Paolo IV l'ostilità dei confratelli e della Repubblica gli consigliò di allontanarsi da Venezia. Pio IV il 22 febbraio 1560 lo confermò nell'incarico, ma il governo veneziano respinse la designazione, costringendo il papa ad affidare l'Inquisizione lagunare ai frati domenicani.

Tornato a Roma, il 16 luglio 1560 prestò giuramento nelle mani del cardinale Ghislieri in qualità di teologo consultore dell'Inquisizione romana. L'anno seguente Pio IV lo nominò procuratore generale del suo Ordine, ufficio confermatogli nel 1562 dal capitolo generale. Mentre il ministro generale assisteva alle sessioni del Concilio di Trento, a fra' Felice rimase affidata l'amministrazione corrente dell'Ordine. Nel luglio del 1565 fu aggregato in qualità di assessore teologo alla legazione in Spagna capeggiata dal cardinale Ugo Boncompagni, costituito giudice nella causa di Bartolomé de Carranza, arcivescovo di Toledo. La missione, arenatasi su questioni procedurali relative al coinvolgimento di membri dell'Inquisizione spagnola, ritornò a Roma non appena si seppe del decesso del papa. Morto il ministro generale, il 14 gennaio 1566 Peretti fu nominato da Ghislieri (ormai papa Pio V) vicario generale dell'Ordine dei francescani conventuali con il compito di introdurre la riforma tridentina. Il 15 novembre 1566 fu nominato vescovo di Sant'Agata dei Goti e venne consacrato il 12 gennaio 1567. Dopo avere preso possesso della diocesi, riprese le visite ai conventi italiani del suo Ordine, che governò fino al 6 giugno 1568. Dopo un breve soggiorno nella sua diocesi venne richiamato a Roma per occuparsi del travagliato processo contro Carranza, ora prigioniero in Castel Sant'Angelo.

Il 17 maggio 1570 Peretti fu creato cardinale e gli venne assegnato il titolo presbiterale di San Girolamo degli Illirici. Successivamente fu ascritto alla Congregazione dei Vescovi e a quella competente per il processo di Carranza; infine nel 1571, al momento della sua istituzione, fu assegnato alla Congregazione dell'Indice. Il 17 dicembre 1571 fu trasferito alla diocesi di Fermo, cui rinunciò a metà del 1577. In seguito all'ascesa al pontificato di Gregorio XIII, il cardinale Montalto, come veniva chiamato, fu allontanato da tutti gli incarichi di Curia e si dedicò agli studi, in particolare all'edizione degli scritti di sant'Ambrogio, alla sistemazione della famiglia e alla costruzione della villa, situata presso le Terme di Diocleziano, progettata dall'architetto Domenico Fontana. Alla morte di Gregorio XIII, dopo tre giorni di conclave, il cardinale Montalto venne eletto papa (24 aprile 1585) e assunse il nome di Sisto V. Il 13 maggio creò cardinale il pronipote quindicenne Alessandro Damasceni, cui conferì la carica di sovrintendente dello Stato ecclesiastico; mantenne però le leve del governo e si valse di collaboratori esperti, quali i cardinali Domenico Pinelli, Ippolito Aldobrandini e Giovanni Battista Castagna. Il 20 dicembre 1585 rimise in vigore per i vescovi la visita *ad limina*, il cui controllo affidò alla Congregazione del Concilio; il 3 dicembre 1586 ristrutturò il Collegio cardinalizio elevandolo a 70 membri e il 22 gennaio 1588 riorganizzò il governo della Curia, perfezionando il sistema delle Congregazioni stabili, fissate in numero di 15, competenti per il governo della Chiesa e dello Stato ecclesiastico. Il Sant'Uffizio ebbe il primato.

Per favorire la produzione agricola, nel 1586 fece iniziare lavori di bonifica delle paludi pontine e promosse l'industria della lana e della seta. Cercò di migliorare la gestione finanziaria dello Stato pontificio attraverso la riduzione della spesa corrente, l'aumento delle tasse, la vendita degli uffici curiali e l'espansione del debito pubblico, gestito da numerosi Monti di Pietà di recente erezione. Il 21 aprile 1586 regolamentò l'uso della riserva custodita in Castel Sant'Angelo, che poteva essere intaccata solo per gravissime ragioni. Nel 1587 incaricò i chierici della Camera Apostolica di controllare la politica fiscale delle amministrazioni periferiche. Promosse la lotta al banditismo, cercando la collaborazione con gli Stati confinanti, ma, nonostante i duri provvedimenti, ottenne risultati modesti. Notevole fu l'attività urbanistica, mirante a riorganizzare il tessuto urbano di Roma. La conduzione dell'Acqua Felice, completata nel 1589 per migliorare la fornitura idrica di Roma, fu il presupposto per l'urbanizzazione dell'area tra il Pincio e Santa Maria Maggiore, sulla falsariga di nuove strade opportunamente tracciate che si estendevano in direzione di Santa Croce in Gerusalemme e San Lorenzo fuori le Mura, mentre i punti focali della città furono segnati mediante l'erezione di obelischi sormontati da croci a San Pietro, Santa Maria Maggiore, San Giovanni in Laterano e Piazza del Popolo, cui si aggiunsero le statue degli apostoli Pietro e Paolo collocate sulle colonne di Traiano e di Marco Aurelio. Il programma fu completato con la ricostruzione del palazzo del Laterano e della nuova residenza dei papi in Vaticano, entrambi progettati da Domenico Fontana. In Santa Maria Maggiore fu costruita una nuova cappella per custodire il Presepe, dove furono collocati i monumenti funebri di Pio V e dello stesso Sisto V. Infine, sotto la direzione di Giacomo della Porta, fu terminata l'abside di San Pietro e il 14 maggio 1590 fu collocata l'ultima pietra della cupola progettata da Michelangelo.

Nel campo delle relazioni internazionali, Sisto V pose le basi per il ritorno della Francia nel concerto delle nazioni cattoliche. Pur avendo dichiarato Enrico di Navarra, in quanto eretico e relapso, decaduto dalla sovranità sulla Navarra e sul Béarn e inabile alla successione al trono francese (27 giugno 1585), non

ritenne di assecondare le richieste di Filippo II di stipulare un'alleanza contro la Francia e di scomunicare i cattolici sostenitori del pretendente al trono francese. Poco interesse mostrò per la spedizione del Re Cattolico contro l'Inghilterra, fallita nel 1588. Migliori risultati ottenne in Svizzera, dove, a richiesta dei cantoni cattolici, istituì una nunziatura stabile, destinata a supplire all'assenteismo del vescovo di Costanza Mark Sittich von Hohenems.

Sisto V riprese il progetto di revisione della Vulgata, ordinata dal Concilio di Trento, al quale lavorò personalmente e che fece pubblicare il 2 maggio del 1590. L'edizione, che presentava numerosi problemi dovuti a scelte infelici e ad errori di stampa, fu ritirata dal commercio dopo la morte del papa. Una sorte travagliata ebbe anche negli anni del suo pontificato la revisione dell'Indice tridentino, che Sisto V avrebbe voluto inasprire: i lavori vennero iniziati nel 1587 ma si sarebbero conclusi solo sotto il pontificato di Clemente VIII, nel 1596. Peretti dedicò molta attenzione anche all'attività dell'Inquisizione, diretta da Giulio Antonio Santoro; ma a Roma durante il suo regno si celebrò un solo autodafé (2 agosto 1587). Con la bolla *Coeli et terrae* tentò di colpire l'universo dei delitti di sortilegio, di magia, di astrologia e di negromanzia, riservando ogni competenza in materia ai soli giudici del Sant'Uffizio (1586). In applicazione dei decreti tridentini ordinò anche la visita alle chiese e ai collegi di Roma, affidata a Filippo Sega, Giulio Ottinelli e Cesare Speciano. Riguardo agli Ordini religiosi, approvò la Congregazione riunita da Camillo de Lellis (1586), riconobbe gli ospedalieri di Giovanni di Dio (1586), approvò i chierici regolari minori o caracciolini (1588), gli agostiniani scalzi (1587) e la Congregazione dei carmelitani scalzi (1587); con i gesuiti ebbe invece rapporti conflittuali. Morì il 27 agosto 1590, all'età di 68 anni. Fu sepolto provvisoriamente in San Pietro e il 26 agosto 1591 fu definitivamente deposto nel sepolcro che si era fatto preparare in Santa Maria Maggiore.

(S. Giordano)

Vedi anche

Astrologia; Bibbia; Carranza, Bartolomé de; Commissario del Sant'Uffizio, Italia; Congregazione dell'Indice; Congregazione del Sant'Uffizio; Enrico IV, re di Francia; Francescani, età moderna; Gesuiti, Italia; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Paolo IV, papa; Pio V, papa; Santoro, Giulio Antonio; Stregoneria, Italia; Venezia

Bibliografia

Boüard 1932, Del Col 1991(a), Fagiolo-Madonna 1992, Fragnito 1997, Frajese 1984, Hübner 1870, Madonna 1993, Pastor 1886-1933, Romeo 1990, Schiffmann 1985

Sisto da Siena - L'autore della *Bibliotheca sancta* (Venezia 1566) nacque a Siena nel 1520 e morì a Genova, nel convento di Santa Maria di Castello, nel 1569. Fino a pochi anni or sono si riteneva che Sisto fosse un ebreo convertito che, tornato al giudaismo, era stato per questo condannato al rogo e salvato dall'intervento di Michele Ghislieri, come Sisto sembra affermare nella lettera dedicatoria della *Bibliotheca sancta* al Ghislieri divenuto papa con il nome di Pio V. Nel 1908, però, Paolo Piccolomini aveva pubblicato un atto dell'Inquisizione, datato 4 marzo 1551, con il quale Sisto, denunciato per lo scandalo che avevano suscitato le sue prediche, essendosi presentato spontaneamente al cardinale Rodolfo Pio di Carpi, protettore dei francescani, veniva assolto e reintegrato nelle sue funzioni di predicatore. Questo documento, se non rivelava, come vedremo, le reali ragioni del perdono di Sisto, indicava però chiaramente che il primo intervento dell'Inquisizione nei suoi confronti riguardava non un suo ipotetico ritorno al giudaismo, bensì l'attività di predicatore. Ciò è confermato da Sisto medesimo, il quale, nella *Bibliotheca sancta*, dice di avere fatto uso nelle sue prediche delle dottrine sulla predestinazione di Ambrogio Catarino de' Politi, dottrine che, afferma, abbandonò una volta resosi conto che non trovavano il consenso di molti teologi. La chiamata in causa di Politi è, però, solo una tarda preoccupazione di Sisto di nascondere una realtà ben diversa. Questa cominciò a venire in luce grazie a un articolo che Andrea Del Col pubblicò nel 1977, recante due importanti novità: l'esistenza di contatti tra Sisto e un gruppo di 'spirituali' veneziani e un documento dell'Inquisizione veneziana (datato 1552) con il quale veniva dato seguito a un ordine del Sant'Uffizio di interrogare tale Stefano Taberio a proposito di Sisto, elencando le domande da porgli. Di queste, una riguarda il perdono concessogli l'anno precedente dal cardinale di Carpi: doveva essere chiesto a Taberio se Sisto avesse realmente fatto i nomi di *tutti* i suoi 'complici'. Il perdono accordato dal cardinale, pertanto, come affermato nell'atto stesso, non era dovuto alla sua spontanea presentazione all'autorità inquisitoriale, bensì all'indicazione dei nomi di alcuni rappresentanti del movimento degli 'spirituali'. Evidentemente il Sant'Uffizio sospettava che in proposito Sisto fosse stato reticente.

Solo l'apertura dell'Archivio centrale del Sant'Uffizio ha permesso una ricostruzione abbastanza completa di tutta la vicenda. Sisto entrò giovanissimo nell'Ordine francescano divenendo frate minore conventuale e iniziò l'attività di predicatore nelle città dell'Italia settentrionale intorno al 1540. Come risulta dagli interrogatori napoletani (si veda più oltre), egli predicò a Venezia nel 1546; a Vicenza nel 1547-1548; a Brescia nel 1549 e a Ferrara nel 1550. Durante il soggiorno veneziano, era venuto in contatto con il gruppo degli 'spirituali' che non erano, come sbrigativamente li definiva l'Inquisizione, 'luterani', ma persone che ritenevano di dover vivere l'esperienza religiosa in una dimensione totalmente spirituale; auspicavano, pertanto, una riforma della Chiesa e consideravano la propria vocazione come la conseguenza di una chiamata divina. Non è possibile precisare quanto Sisto abbia condiviso le loro opinioni e quanto queste abbiano trovato un riflesso nelle prediche. Nella *Bibliotheca sancta*, egli afferma di avere voluto combattere le «atroci» opinioni sulla predestinazione «con le quali gli eretici dei nostri giorni [cioè i luterani] inducono alla disperazione gli animi delle persone semplici», ma la circostanza che egli venisse richiamato dal Sant'Uffizio perché le prediche recavano scandalo ai fedeli porta a pensare che le dottrine degli 'spirituali' avessero trovato più di un riflesso in esse. Sisto, infatti, fu denunciato, a seguito della predicazione a Ferrara nel 1550, «come uomo che espletava la funzione di predicatore con scandalo dei fedeli» e l'assoluzione, come si è detto, fu la conseguenza della delazione dei nomi dei componenti del gruppo veneziano degli 'spirituali'.

Il Sant'Uffizio, però, dovette convincersi ben presto che Sisto non avesse fatto *tutti* i loro nomi. L'Inquisizione di quella città, pertanto, venne incaricata di interrogare Taberio, dal momento che Sisto «non haveva manco manifestato tutti [in interlinea] i suoi complici, ma ne haveva taciuti molti e signanter esso Stefano», come si legge nel documento pubblicato da Del Col. Allo stesso tempo il Sant'Uffizio incaricò il vescovo vicario di Napoli, Scipione Rebiba, di inviare alcuni ecclesiastici ad ascoltare le prediche che Sisto avrebbe tenuto in quella città in occasione della quaresima, nella chiesa di S. Lorenzo. Rebiba dette inizio agli interrogatori dei 'testimoni' il 17 proseguendoli nei giorni successivi; il 26, 28 e 29 marzo e il I di aprile ebbero luogo gli interrogatori di Sisto. Durante il terzo interrogatorio, Rebiba chiese a Sisto «se ha conosciuto luterani e quali» e Sisto rispose: «dissi li nomi al card. di Carpi». È evidente ciò che l'Inquisizione voleva sapere da Sisto, ma questi non aggiunse altri nomi a quelli fatti l'anno precedente.

Gli atti dell'istruttoria napoletana (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, R 4-e, ff. 304*r*-334*v*) vennero trasmessi a Roma e il Sant'Uffizio istruì contro Sisto un regolare processo che può essere ricostruito sulla base dei *Decreta Sancti Officii*, in cui sono contenuti i riassunti dei

verbali di undici udienze (la prima ebbe luogo il 2 giugno 1553) durante le quali gli inquisitori non discutevano alla presenza dell'imputato, e di tre interrogatori di Sisto successivi all'udienza del 20 settembre durante la quale il tribunable ne aveva ordinato l'incarcerazione (23-30 settembre e 7 ottobre: ACDF, *S. O.*, *St. St.*, UV-3, ff. 1*r*-12*r*). Nel corso di questi interrogatori – condotti verosimilmente sulla base delle risposte di Stefano Taberio all'Inquisizione veneziana a noi non note – Sisto fece i nomi di tutti gli 'spirituali' con cui era venuto a contatto, tra i quali quello di Orazio Brunetto. È questa la ragione per la quale, quando il processo riprese il 12 aprile dell'anno successivo (1553), la posizione di alcuni inquisitori era mutata: il fiscale Pietro Belo, Lattanzio Fusco e il 'commissario' Ghislieri si opposero all'accusa formulata contro Sisto di essere un *relapsus* e, di conseguenza, alla sua consegna alla Curia secolare (cioè alla sua condanna a morte). Ghislieri non era uomo incline alla clemenza – come Sisto volle far credere nella lettera dedicatoria della *Bibliotheca* –: il suo atteggiamento era cambiato esclusivamente a séguito della 'confessione' di Sisto.

È in ogni caso vero che Sisto ebbe, da parte di Ghislieri, un trattamento particolarmente favorevole: lo fece passare dall'Ordine francescano a quello domenicano cui egli stesso apparteneva (una prassi del tutto inusitata) per farlo ricevere nel convento di Santa Maria di Castello a Genova. Qui Sisto fu tutt'altro che 'carcerato' dal momento che, due anni dopo l'arrivo al convento genovese, il 26 maggio 1556, tenne, nella locale chiesa di S. Lorenzo, una predica *Sulla conservazione della Repubblica* davanti ai maggiorenti della città, predica che venne anche stampata. In seguito dovette predicare regolarmente, dal momento che Antonio Possevino, nell'*Apparatus sacer*, afferma di averlo ascoltato dopo il 1566. Con tutta evidenza egli aveva mantenuto contatti con Ghislieri perché solo così si spiega l'incarico, di cui Sisto parla nella *Bibliotheca*, che il 'commissario' del Sant'Uffizio gli affidò nel 1559 di recarsi a Cremona per dar mano alla distruzione dei libri ebraici che colà si stampavano. In due lettere scambiate tra il governatore di Milano e il podestà di Cremona, Sisto e Gerolamo da Vercelli che lo accompagnava sono definiti «vicarii dell'offitio della Santa Inquisitione».

Questa scelta di Sisto come strumento per la distruzione dei libri ebraici significa che, nel 1559, la fama di dotto ebraista che Sisto si era procurata dopo l'entrata nel convento genovese era giunta fino a Roma. La sua formazione di ebraista (che, in seguito, lo caratterizzerà al punto da farne un ebreo convertito) non è un problema difficile da risolvere. Quando giunse nel convento genovese all'inizio del 1554, in esso erano conservati i libri che Agostino Giustiniani aveva lasciato alla città di Genova. Giustiniani, che era morto nel 1536, era stato un importante ebraista e nel 1516 aveva pubblicato a Genova il cosiddetto *Psalterium octuplum*, la prima Bibbia poliglotta contenente un commento di Giustiniani stesso di netta impronta qabbalistica. Il *Psalterium octuplum*, il cui commento contiene le prime citazioni del *Sefer ha Zóhar* non ancora dato alle stampe, costituì la fonte primaria (se non l'unica) del sapere ebraico di Sisto. Pertanto nel 1552 egli salvò dalle fiamme a Cremona l'edizione di quest'opera stampata da Vincenzo Conti, considerandola un libro cristiano in veste ebraica. La lettura del commento di Giustiniani al Salterio aveva evidentemente fatto di Sisto un fervente qabbalista, ma la *Bibliotheca* presenta, a questo proposito, molteplici incongruenze e contraddizioni che non è possibile analizzare in questa sede. Va comunque segnalato che Sisto parla di un decreto con il quale il Sant'Uffizio avrebbe di recente (*nuper*) condannato la qabbala, decreto che non è mai esistito.

Per quanto riguarda poi la tanto celebrata cultura ebraica di Sisto (l'unico studioso ad essersi reso conto della sua totale inconsistenza è stato Moritz Steinschneider nel catalogo dei libri ebraici della BLO) basterà dire che nella *Bibliotheca* si legge che la Babilonia dove fu redatto il *Talmud babilonese* «si chiama oggi Cairo» («Babilonia» è un antico nome di Fustat). I nuovi documenti che l'apertura dell'ACDF ha messo a disposizione degli studiosi se, da un lato, hanno permesso di scrivere finalmente una vera biografia di Sisto, dall'altro ne hanno drasticamente ridimensionato la figura sia dal punto di vista morale che da quello intellettuale.

(F. Parente)

Vedi anche

Belo, Pietro; Cabbala; Catarino, Ambrogio; Censura, sequestri e roghi di libri ebraici; Pio V, papa; Possevino, Antonio; Rebiba, Scipione; Siena; *Talmud*; Valdesianesimo

Bibliografia

Del Col 1977, Parente 1986, Parente 2003, Parente 2007(a), Piccolomini 1908(a)

Siviglia - Una volta ottenuta la bolla di fondazione dell'Inquisizione, il I novembre 1478, i Re Cattolici cercarono di regolare la spinosa questione *conversa* in un luogo ben determinato: Siviglia. Così il 31 gennaio 1481 Sisto IV confermò la nomina dei frati domenicani Miguel Morillo e Juan de San Martín alle cariche di «inquisidores contra la herética parvedad», vietando allo stesso tempo la designazione di nuovi giudici negli altri regni della Penisola. Nonostante le proteste che un'Inquisizione nascente e mal organizzata aveva potuto sollevare, due anni più tardi, il 25 febbraio 1483, il privilegio fu concesso ed esteso dallo stesso sommo pontefice ad altre aree. Fino a quella data, comunque, Siviglia fu l'unico tribunale attivo. La concessione rinnovata ai re di Castiglia e d'Aragona segnò il radicamento del tribunale sul resto del territorio spagnolo: la nomina di Tomás de Torquemada a inquisitore generale della Corona di Castiglia, come pure la creazione di tre nuovi tribunali, quello «de la nueva inquisición» a Córdoba, quello di Jaén e quello di Ciudad Real, a partire dal 1488, costituì l'inizio di un processo di strutturazione sul territorio da parte dei tribunali del Sant'Uffizio.

A Siviglia, l'estensione territoriale della giurisdizione inquisitoriale variò secondo le epoche, almeno a giudicare dai dati contraddittori forniti dalle rare fonti a disposizione. Un documento del 1491 destinato all'assegnazione degli inquisitori informa sulla creazione di un nuovo tribunale. In quello che sarebbe divenuto poi il distretto dell'Inquisizione di Siviglia apparivano due tribunali che si spartivano le parti occidentale e meridionale dell'Andalusia: un tribunale per il vescovado di Cadix e la città di Jérez de la Frontera, e un altro per Siviglia e il suo arcivescovato. I due tribunali rimasero distinti e indipendenti fino alla riforma voluta dall'inquisitore generale Francisco Jiménez de Cisneros nel 1507. Morta Isabella, il reggente Filippo il Bello realizzò una serie di riforme miranti a ricalcare nei tribunali di Castiglia l'opera avviata da Ferdinando in Aragona. Esse riguardavano la delimitazione dei distretti e l'organizzazione del personale tramite la fissazione di un certo numero di ufficiali e dei loro salari e una ripartizione chiara delle competenze. Nel 1507 venivano così promulgate le nomine degli ufficiali per ciascun tribunale, insieme alle relative delimitazioni di giurisdizione. Il Sant'Uffizio di Siviglia appariva allora formato da Siviglia e dal suo arcivescovato, da Cadix e dal suo vescovato e dalla città di Jérez, circoscrizione che rimase immutata fino alla soppressione dell'Inquisizione spagnola nel XIX secolo. Il Sant'Uffizio della punta meridionale della Penisola presentava quindi caratteristiche proprie all'inizio del XVI secolo: si trattava di uno dei distretti più antichi, dove l'Inquisizione era presente da lunga data e le resistenze della popolazione erano state, a quell'epoca, vinte. Su un territorio di frontiera e di notevole densità abitativa, il tribunale di Siviglia fu uno dei più importanti della Penisola. Il distretto si estendeva su 29.203 km^2. Si trattava tuttavia di una superficie inferiore alla dimensione media dei sedici distretti inquisitoriali della Castiglia e dell'Aragona (33.493 km^2), che collocava il distretto in undicesima posizione, ben dopo Valladolid, Toledo e

Zaragoza (rispettivamente di 89.873, 48.151 e 43.071 km^2). Non è dunque l'estensione dello spazio controllato che caratterizzò quel tribunale, quanto piuttosto la particolare situazione del distretto e la popolazione degna di attenzione che ospitava. La sua scarsa dimensione, del resto, potrebbe spiegarsi con la situazione eccezionale del distretto. Vero territorio di frontiera, con una doppia apertura sul Mediterraneo e sul versante atlantico, e in più con lo spinoso problema del controllo dello stretto di Gibilterra, esso rappresentava un crocevia strategico. Il litorale continuava infatti a essere oggetto di incursioni frequenti di corsari e di pirati barbareschi e l'assenza di centri abitati non facilitava certo la sua sorveglianza. Se si considera, inoltre, che dopo gli anni Quaranta del XVI secolo il confine con il Portogallo fu molto frequentato a causa dell'avvio delle attività dell'Inquisizione lusitana, si capisce come i giudici, per arrivare a un controllo soddisfacente della zona, dovettero moltiplicare gli sforzi.

La capitale del distretto, da sola, raggruppava un quinto dei *vecinos* del distretto stesso; e si trattava della città più popolata del Regno di Castiglia e di Aragona, la cui popolazione era più che raddoppiata tra il 1528 e il 1560; nel 1588 Siviglia contava 25.886 fuochi, e cioè forse 120.000 persone ca. Tuttavia, dal 1597 la sua crescita demografica si esaurì portando a una caduta drammatica del numero di abitanti, in parte decimati dalle epidemie, in parte cacciati dalla crisi. Ma 'la grande Babilonia' (così veniva detta) risentì pure dello sviluppo di Cadix, porto commerciale molto attivo che decollò nel XVII secolo e le contese la supremazia sul commercio transatlantico. Viste queste caratteristiche, non ci si stupirà per il peso dell'elemento urbano sul complesso della repressione. Alla fine del XV secolo, secondo testimonianze concordanti, la repressione antigiudaica fu di rara violenza, toccando essenzialmente le comunità urbane. Tra il 1560 e il 1640, circa il 50% dei condannati provenivano da Siviglia e alle undici città principali del distretto appartenevano i tre quarti dei sentenziati. Quanto alla loro origine sociale e culturale, essa rispecchiava la popolazione eterogenea e cosmopolita di Siviglia ai tempi degli Asburgo: dalla metà del XVI secolo alla fine del XVII secolo, la popolazione giudicata dal tribunale si componeva per il 20% di cittadini provenienti dai paesi del Nord Europa, per il 7% di portoghesi, per il 16% di *moriscos* e di barbareschi e per il 16% di discendenti di ebrei. Quanto ai *cristianos viejos*, essi costituirono il 41% dei condannati nel momento in cui la repressione antiprotestante e l'attività della Controriforma divennero una delle priorità. Nel XVIII secolo i *conversos* ebrei rappresentarono la parte essenziale dei condannati, accanto a qualche vecchio cristiano perseguitato per delitti minori.

(M. Boeglin)

Vedi anche

Alumbradismo; Boasio, Agostino; Castiglia; Ferdinando il Cattolico, re di Aragona; Gil, Juan (dottor Egidio); Ponce de la Fuente, Constantino; Protestantesimo, Spagna; Siviglia, processi di; Torquemada, Tomás de; Valer Marmolejo, Rodrigo de

Bibliografia

Alejandre 1994, Alejandre 1995, Alejandre 1997, Alejandre-Torquemada 1998, Boeglin 2003, Boeglin 2003(a), García de Yébenes Prous 1989, Gil 2000-2003, González de Caldas 2000, González de Caldas 2001, Pérez 2007

Siviglia, processi di - Sotto la supervisione di Fernando de Valdés, arcivescovo di Siviglia e inquisitore generale dal 1547 al 1566, il tribunale dell'Inquisizione di Siviglia avviò un'impressionante serie di processi che colpirono le figure di spicco della cosiddetta 'Riforma religiosa sivigliana', in un clima di continui scontri con il capitolo della cattedrale della città. La prima delle azioni contro le idee riformate si ebbe nel 1541, con la cattura di Rodrigo de Valer. Originario della città di Lebrija, apparteneva a una famiglia agiata della regione sivigliana. Il suo avvicinamento alle idee riformate è avvolto dalla leggenda: inizialmente estraneo a qualsiasi inclinazione religiosa, senza quasi conoscere il latino e senza studi superiori, fu improvvisamente fulminato da un esaltato entusiasmo religioso grazie alle sue particolari e personali letture della Scrittura. Le dispute pubbliche sulla giustificazione dell'uomo e altre questioni in materia di fede e le sue aperte critiche nei confronti della gerarchia ecclesiastica si tenevano in alcuni circoli della città. Il tribunale inquisitoriale agì rapidamente contro di lui, ma in prima istanza, preso per pazzo, l'uomo venne lasciato in libertà. A causa, però, della sua recidività fu infine condannato alla confisca dei beni, all'esilio e al carcere perpetuo. Morì poco tempo dopo proprio nelle prigioni del Sant'Uffizio sivigliano. Successivamente il suo *sambenito* venne appeso nella cattedrale.

Erano i primi anni in cui l'Inquisizione agiva a Siviglia e l'avanzata del protestantesimo non rappresentava ancora una minaccia gravissima; l'attività repressiva di Valdés non si era ancora messa in moto e per questo motivo Rodrigo de Valer non fu condannato alla pena capitale. Pochi anni dopo la sorte finale del primo riformato sivigliano sarebbe stata indubbiamente diversa. L'incriminazione di Rodrigo de Valer, tuttavia, costituì una traccia importante per gli ufficiali del Sant'Uffizio: uno dei più importanti membri del capitolo della cattedrale di Siviglia, il canonico magistrale Juan Gil, sembrava favorire certe posizioni sostenute da Valer, con il quale aveva rapporti personali. Gil, conosciuto come il Dottor Egidio, si era formato all'Università di Alcalá, istituzione accademica impregnata dello spirito di riforma religiosa promosso dal cardinale Francisco Jiménez de Cisneros. Dopo aver concluso gli studi superiori e all'ombra dell'arcivescovo Alonso Manrique de Lara, Gil nel 1535 entrò a far parte del capitolo della cattedrale. Grazie alla sua crescente fama come predicatore arrivò a essere proposto da Carlo V per occupare nel 1549 la diocesi vacante di Tortosa. Ma i sospetti che il suo vecchio legame con Rodrigo de Valer aveva sollevato tra alcuni ufficiali dell'Inquisizione e l'avversione con la quale alcuni membri della gerarchia ecclesiastica sivigliana vedevano la sua promozione episcopale risultarono funesti per Gil: la sua nomina venne sospesa *in extremis*, e l'uomo fu privato delle cariche ecclesiastiche e infine processato dal tribunale inquisitoriale. La causa durò tre anni, e si concluse il 21 agosto 1552 con l'abiura pubblica dei suoi errori. Gil fu condannato a un anno di reclusione; la pena venne poi commutata nella reclusione forzata in un convento. Morì nel novembre 1555.

La sua sorte deve essere legata a quella dei suoi due compagni di studi ad Alcalá e, come lui, membri del capitolo sivigliano: Francisco de Vargas e Constantino Ponce de la Fuente. Il primo, maestro di Scritture nell'Università di Siviglia, fu sottoposto a processo da parte del Sant'Uffizio ma morì nel 1546 prima che si potesse giungere a una sentenza. Il secondo, Ponce de la Fuente, sostituì Gil come predicatore nella cattedrale nel 1556. Alcuni anni prima, nel 1553, la sua opera era stata oggetto di censura inquisitoriale e nel gennaio del 1557 un editto promulgato dal Sant'Uffizio ordinò il sequestro di alcune delle sue principali opere. Un anno dopo, nel 1558, Constantino fu processato e condotto nelle carceri inquisitoriali, dove morì nel 1560.

Le detenzioni patite prima da Gil e poi da Ponce de la Fuente segnarono l'inizio dell'esodo di alcuni membri del movimento eterodosso sivigliano che, fuggendo dalla repressione, si diressero verso diverse città europee come Ginevra o Londra, protetti dalle Chiese riformate. Tra questi fuggitivi si trovano nomi importanti della Riforma spagnola come Casiodoro de Reina e i frati del monastero sivigliano di San Isidro del Campo Cipriano de Valera, Antonio del Corro e Juan Pérez. Questo cenacolo è tradizionalmente considerato uno degli epicentri della Riforma sivigliana – tra i suoi frati le predicazioni eterodosse di Gil e Constantino avevano particolarmente fatto presa – e il suo priore, il maestro García Arias, conosciuto come «Maestro Blanco», fu una delle sue figure più controverse: dal fronte cattolico era stato accusato

© 2015 SISMEL EDIZIONI

di essere il principale promotore del movimento riformato di San Isidro, e fu per questo condannato a morire sul rogo nell'*auto de fe* dell'ottobre 1562; dal fronte protestante, invece, Arias fu considerato un traditore, accusato di collaborare con lo stesso tribunale dell'Inquisizione nella cattura dei suoi frati. Alcuni di quei religiosi riuscirono a eludere i rigorosi controlli dell'Inquisizione e abbandonarono la Penisola iberica, dirigendosi un po' alla volta, a partire dal 1577, verso Ginevra, dove si misero sotto la protezione di Juan Pérez. Il destino dei frati che invece rimasero in Spagna fu ovviamente tragico: nel dicembre del 1557 cinque di loro erano già stati incarcerati e, nei primi *autos de fe* celebrati a Siviglia, tra il 1559 e il 1560, furono nove gli «isidros» che ricevettero pene diverse: tre di loro vennero rilasciati al braccio secolare 'in persona', quattro furono riconciliati e due abiurarono *de vehementi*. Nei due *autos* del 1562 le condanne si moltiplicarono: due frati furono rilasciati 'in persona' e dieci, quelli che erano fuggiti, lo furono 'in statua' (in effigie).

Attraverso l'attività svolta dall'estero da Juan Pérez il monastero «isidro» fu inoltre il punto principale di diffusione della letteratura protestante nella città andalusa; attività che gli inquisitori scoprirono nel settembre 1557, con la cattura di Julián Hernández, che aveva trasportato da Ginevra due botti piene di libri di letteratura anticattolica e le edizioni del Nuovo Testamento tradotte dallo stesso Pérez. Hernández, chiamato «Julianillo» per la sua bassa statura, era fuggito da Siviglia in una data prossima a quella di Pérez, e già nel 1555 era tornato con le lettere di altri sivigliani esiliati, alcuni dei quali ex frati di San Isidro. Sembra che nel secondo viaggio egli depositasse nei suoi chiostri una parte dei libri che aveva portato con sé. Uno dei frati, Gabriel de Funes, lo denunciò però agli ufficiali del Sant'Uffizio. Julián tentò in tutta fretta di fuggire ma venne catturato quando stava preparandosi per attraversare la Sierra Morena, la frontiera naturale tra l'Andalusia e la regione della Mancha. Le dichiarazioni di «Julianillo» portarono a una serie di catture. Diversi furono i sivigliani collegati, in un modo o in un'altro, alla presenza di quei libri eretici e sospettati di favorire le idee della Riforma nella città andalusa: uno fu il cieco Juan Ortiz, che viveva nella Casa de la Doctrina de los Niños, istituzione in cui insegnava Ponce de la Fuente. Amico dello stesso Julián e di Pérez, Ortiz si occupava degli affari di quest'ultimo e fu lui a dare ospitalità a «Julianillo» nei due soggiorni nella capitale andalusa e a partecipare all'organizzazione della diffusione dei libri ereticali. Ortiz comparve nell'*auto de fe* celebrato il 28 ottobre 1562 e fu condannato a dieci anni di reclusione, che scontò completamente. Un altro dei primi catturati fu il giovane medico Cristóbal de Losada. Le sue dichiarazioni non convinsero troppo i membri del tribunale, i quali decretarono la sua incarcerazione il 4 ottobre 1557. Il medico fu chiamato in causa anche dalle deposizioni di altri imputati, che lo associavano ad alcuni frati «isidros» fuggiti, e lo segnalavano come uno dei più intimi collaboratori di Hernández a Siviglia. Era accusato anche di avere tradotto in castigliano un catechismo di Calvino (Huerga 1989: 4121). Il processo a Losada durò quasi cinque anni, fino al 26 aprile del 1562, data in cui fu condannato alla pena capitale e venne rilasciato al braccio secolare. Il suocero del medico, Juan de Cantillana, presbitero e sacrestano nella cattedrale di Siviglia, fu condotto in prigione negli stessi giorni, e come il genero mandato a morte. Come Losada fu anche accusato di collaborare nella diffusione a Siviglia di opere protestanti e di seguire 'la setta luterana'. La sentenza venne eseguita nell'*auto de fe* celebrato a Siviglia il 28 ottobre 1562. Le dichiarazioni di Cantillana di fronte agli ufficiali del Sant'Uffizio coinvolsero anche una delle dame più in vista della società andalusa: la vedova María Enríquez, marchesa di Villanueva, a cui Losada aveva inviato alcuni dei libri portati da Hernández. La posizione sociale di cui godeva María fece in modo che la donna non fosse condotta in prigione e che fosse chiamata a deporre di fronte agli ufficiali dell'Inquisizione. Ciononostante María, accompagnata da altre donne, si recò nel novembre 1561 nelle carceri di Triana per assistere alcuni dei detenuti del circolo protestante sivigliano che attendevano la sentenza definitiva. Anche altre dame della società sivigliana, come le sorelle María e Juana de Bohórquez, furono oggetto delle indagini dell'Inquisizione e furono condannate al rogo nell'*auto* del 22 dicembre 1560. Le case di alcune di queste nobildonne, infatti, avevano giocato un ruolo importante nell'attività di proselitismo portata avanti da alcuni capi del movimento eterodosso sivigliano. Così accadde con la dimora di Isabel de Baena, «scuola di costante pietà e sacro asilo, dove si tenevano sante riunioni» (Boeglin 2003: 325). Altri importanti membri della società sivigliana non ebbero la stessa fortuna della marchesa di Villanueva. Così fu per Juan Ponce de León, catturato nella città di Ecija mentre tentava la fuga per scampare all'Inquisizione. Considerato come uno dei principali sostenitori del gruppo eterodosso sivigliano ebbe a quanto pare un prolungato contatto con i frati del convento di San Isidro. Fu condannato a morte e rilasciato al braccio secolare nell'*auto* pubblico celebrato a Siviglia il 24 settembre 1559.

Anche i conventi femminili furono oggetto di controlli condotti dagli ufficiali del Sant'Uffizio. Così accadde con il monastero di Santa Isabel, uno dei più importanti di Siviglia: una delle religiose, Francisca de Cháves, fu mandata al rogo. Alcune suore del convento geronimiano di Santa Paula dovettero ugualmente deporre innanzi agli ufficiali del Sant'Uffizio e alcune di loro parvero coinvolte con i nomi dei capi della riforma, come Juan Gil e María de Bohórquez.

Nell'insieme le diverse dichiarazioni rilasciate dai processati permettono di intravedere una certa organizzazione nel movimento eterodosso sivigliano, all'interno del quale i membri si conoscevano gli uni con gli altri ed erano comunitariamente parte della «Chiesa piccola», espressione usata dagli stessi eretici sivigliani (García Pinilla [2004]: 62). La stessa organizzazione clandestina del circolo aveva stimolato in grande misura pratiche fondamentali per il pensiero riformato come la lettura e il commento di opere dal contenuto eterodosso e favorito enormemente il transito e la diffusione di copie e di esemplari di molti titoli diversi. Tale attività, nonostante il ferreo controllo inquisitoriale, fu assai cospicua: un rapporto sui libri sequestrati alla metà del XVI secolo dagli ufficiali del tribunale sivigliano ci permette di conoscere gli autori di queste letture segrete, e tra questi spiccano nomi fondamentali del protestantesimo come Lutero, Zwingli o Melantone, riformatori spagnoli come Ponce de la Fuente, Juan Pérez de Pineda o Juan de Valdés, i grandi umanisti del tempo come Erasmo o Johannes Œcolampadius, e altri pensatori riformati del calibro di Bernardino Ochino e del teologo tedesco Martin Butzer (Schäfer 1902: II, 392-400).

Agli inizi del 1559 più di cento persone attendevano nelle carceri inquisitoriali sivigliane la sentenza definitiva. Il numero di reclusi fu così grande che alcuni degli imputati ritenuti complici furono reclusi insieme, il che violava gravemente l'obbligo di serbare il segreto processuale previsto dal diritto inquisitoriale. Per lo stesso motivo il numero di ufficiali e assistenti nelle diverse udienze aumentò in modo considerevole. Per accelerare lo svolgimento dei compiti amministrativi generati dall'accumulo dell'ingente numero di cause aperte agli inizi del 1559 fu inviato a Siviglia anche il vescovo di Tarazona, un ex inquisitore, che si occupò dell'amministrazione del tribunale inquisitoriale sivigliano. Il primo degli *autos de fe* celebrati nella capitale andalusa ebbe luogo nella piazza di San Francisco il 24 settembre 1559. L'aspettativa era grande, e da tre giorni la gente, accorsa da altri luoghi, aveva inondato le strade e le case di Siviglia. Attorno ai grandi patiboli innalzati per l'occasione furono disposte, secondo il rigoroso ordine di protocollo e di precedenza, le diverse autorità religiose e civili. Tra queste occupò un posto di prim'ordine la duchessa di Béjar, parente di uno dei condannati più importanti: Juan Ponce de León. Secondo i dati elaborati da Michel Boeglin (Boeglin 2003: 597-604) e da Juan Gil (Gil 2000-2003: I, 338-350), in questo primo *auto* furono 71

le persone giudicate, quaranta delle quali furono condannate come 'luterane' (circa il 56,3%): diciotto furono rilasciate al braccio secolare 'in persona' – tra queste Juan Ponce de León, gli «isidros» Miguel Oliver e Francisco Morcillo e le dame María de Bohórquez, Isabel de Baena e María de Virués –; uno, il sacerdote Francisco de Zafra, 'in statua'; otto furono riconciliate – spicca il frate di San Isidro Benito, riconciliato con l'obbligo di portare l'abitello e la pena del carcere perpetuo in un monastero diverso dal suo –; tre abiurarono *de vehementi* e dieci *de levi* (tra questi il cieco Juan Sánchez). Un anno dopo, ancora nella piazza di San Francisco, fu celebrato il secondo *auto de fe* (22 dicembre del 1560). Erano presenti, come massimi rappresentanti della gerarchia ecclesiastica, i vescovi di Tarazona e della Canarie accompagnati dai conti di Olivares, dalla duchessa di Béjar e da altre importanti personalità della nobiltà andalusa. Gli imputati in quell'occasione furono 59. Di questi, ventinove (circa il 49,15%) furono condannati in quanto riconosciuti come 'luterani': undici furono rilasciati al braccio secolare 'in persona'; tra questi spiccano Juan Sastre, un altro dei frati di San Isidro, Julián Hernández, Francisca de Cháves, monaca del convento di Santa Isabel, e la famiglia composta da Leonor Gómez e dalle figlie Elvira Núñez, Teresa Gómez e Lucia Gómez, tutte originarie di Gibraleón. Tre dei processati furono rilasciati 'in statua': si trattava delle più grandi personalità del movimento sivigliano, il Dottor Gil e Ponce de la Fuente, entrambi già deceduti, e Pérez de Pineda, che era fuggito. Quindici furono riconciliati: tra gli altri i geronimiani Diego López (costretto all'abitello e al carcere a discrezione degli inquisitori), Bernardino de Valdés e Domingo de Churruca (condannati a portare l'abitello e al carcere perpetuo), e alcune nobildonne come Constanza Sarmiento e le sorelle María e Luisa Manuel, riconciliate con l'abitello e il carcere per sei mesi. Cinque abiurarono *de vehementi* (tra i quali gli «isidros» Gaspar de Porres e Fernando de San Jerónimo, che comparvero senza cappa, portando una candela; e il *jurado* Diego de Virués, costretto a pagare cento ducati per le spese straordinarie del Sant'Uffizio). Infine tre dei processati abiurarono *de levi*. Due anni dopo, il 26 aprile 1562, fu celebrato il terzo *auto de fe*. I processati furono in quell'occasione 60. Di questi, cinquanta (circa l'83,3%) furono accusati di essere 'luterani': nove furono rilasciati al braccio secolare 'in persona' (tra questi bisogna segnalare il medico Losada), sedici 'in statua'. Di questi, undici erano i frati di San Isidro che erano riusciti a fuggire da Siviglia, alcuni dei quali erano considerati figure importanti del movimento eterodosso, come Antonio del Corro, Cipriano de Valera o Casiodoro de Reina. Undici condannati furono riconciliati (otto erano stranieri, in gran parte artigiani, mercanti o marinai); dieci abiurarono *de vehementi* (la dama Ana de Deza fu senza dubbio l'elemento di punta di questo gruppo, e comparve con una candela di cera, condannata a sei anni di carcere). Due degli imputati abiurarono *de levi* (entrambi erano stranieri) e altri due furono giustiziati come fiancheggiatori di luterani. Il quarto *auto de fe* si celebrò il 28 ottobre 1562. Le persone giudicate furono 89, delle quali trentanove (circa il 43,8%) processate per eresia 'luterana'. Dei condannati nove furono rilasciati al braccio secolare 'in persona'; spiccava il maestro García Arias, considerato il colpevole della 'corruzione luterana' di San Isidro, accompagnato dai frati Cristóbal de Arellano e Juan Crisóstomo. Anche il sacrestano maggiore della cattedrale, Francisco Álvarez, fu rilasciato 'in persona'. Tre furono invece i rilasciati 'in statua' (uno era lo stampatore Gaspar Zapata, fuggito); sette furono riconciliati con abitello, carcere e confisca (erano tutti marinai stranieri); due, già morti, vennero riconciliati; diciassette abiurarono *de vehementi*. Tra questi appaiono nomi conosciuti all'interno del circolo riformato sivigliano, come le dame Isabel Martínez Dalvo e le figlie Elvira Dalvo e Francisca Beltrán; i sacerdoti Fernando Ruiz de Hojeda e Luis de Casaverde, fratelli; Augustín Cabeza de Vaca (che oltre a essere sospeso dal suo ufficio per quattro anni dovette pagare 5.000 *maravedis* per le spese del Sant'Uffizio), e Alonso de Baena. L'orefice Juan de Medina abiurò *de levi* per avere affermato che lo stato matrimoniale era migliore di quello sacerdotale. L'uomo fu condannato al confino da tutto il territorio di Siviglia per due anni e al pagamento di cinquanta ducati per le spese del Sant'Uffizio. Dopo di allora vennero celebrati a Siviglia molti altri *autos*; ma, come segnala Werner Thomas, «furono gli *autos de fe* del 24 settembre 1559 e del 22 dicembre dell'anno successivo a porre fine al circolo protestante […]. Gli ultimi componenti del cenacolo sivigliano furono condannati negli *autos de fe* celebrati nel 1562. Fu proprio con gli *autos de fe* del 1562 che il movimento protestante castigliano, nato un ventennio prima, fu definitivamente sradicato» (Thomas 2001: 228-229).

Sulla base dei dati appena esposti, anche se in forma schematica, e soprattutto grazie agli ultimi e imprescindibili lavori dello studioso francese Michel Boeglin (2003 e 2006), possiamo trarre una serie di conclusioni sull'azione repressiva compiuta dal tribunale sivigliano nella seconda metà del XVI secolo, che finì per soffocare di fatto il cosiddetto «focolaio protestante sivigliano». È abbastanza significativo, per esempio, che – al contrario di ciò che accadde a Valladolid – l'insieme dei condannati di Siviglia presenti una grande eterogeneità. Se tra i processati nella città castigliana predominavano individui appartenenti alla bassa e alla media nobiltà, nel caso sivigliano la maggior parte dei condannati per 'luteranesimo' – intendendo questo termine nel senso molto ampio di persona incline alle idee della Riforma – facevano parte delle istituzioni e svolgevano diverse funzioni pubbliche. Al contrario, come a Valladolid, i sacerdoti erano altamente rappresentati se si guarda al numero totale dei condannati. Nel caso di Siviglia furono proprio religiosi come il Dottor Gil o Constantino i protagonisti della Riforma cittadina, e coloro che riuscirono a fuggire, come Cipriano de Valera o Casiodoro de Reina, guidarono il movimento dissidente all'estero. La repressione esercitata contro i luterani sivigliani, culminata nei più grandi autodafé celebrati nella città in epoca moderna, convinse le autorità del rischio potenziale della diffusione del pensiero riformato nella Penisola. Per difendersi dalla pericolosa avanzata del protestantesimo non solo bisognava tenere in piedi il tribunale inquisitoriale, ma occorreva adeguarlo alle nuove esigenze e rinnovarlo. Infatti non era più il tempo della lotta al fenomeno giudeo-*converso*. E a Siviglia fu dopo la cattura di Julián Hernández che la repressione nei confronti dei 'luterani' si intensificò. A partire da quel momento l'azione inquisitoriale si indirizzò alla correzione di comportamenti sospetti di eterodossia religiosa e a sensibilizzare la popolazione rispetto alle nuove esigenze in materia di fede, con il sostegno morale dei castighi pubblici – gli *auto de fe* – e di agili campagne di predicazione di cui si fece prontamente carico la Compagnia di Gesù, questione brillantemente studiata da Stefania Pastore (Pastore 2001b). Gli effetti della repressione portata avanti dal Sant'Uffizio di Siviglia nei confronti dei riformati risultarono comunque di grande efficacia. L'estirpazione dei germi della Riforma a Siviglia e a Valladolid tra il 1557 e il 1562 fu implacabile. Inoltre per conseguire l'obiettivo fu necessario rafforzare i controlli alle frontiere al fine di impedire la libera circolazione dei libri che potessero in qualche modo favorire la propagazione di idee riformate nella Penisola. Dopo il 1577, in particolare, il controllo sui porti andalusi aumentò sensibilmente. Da quel momento la repressione contro gli stranieri legati alle attività portuali e mercantili divenne più severa. Sono abbondanti, da questo punto di vista, le catture di marinai o di commercianti inglesi, francesi o fiamminghi. Per estensione la popolazione straniera residente a Siviglia subì il fardello del sospetto continuo da parte degli ufficiali dell'Inquisizione. Ciò spiega il fatto che nel corso del XVII secolo si moltiplicarono i casi di conversioni spontanee di stranieri che, in tal modo, cercavano di evitare una repressione feroce. L'azione inquisitoriale, inoltre, giocò un ruolo importante in difesa della confessionalità dello Stato: la fine tragica che colpì uomini come Juan Gil, Constantino Ponce de la Fuente e il loro circolo a causa dei loro 'errori dottrinali' rimase nella memoria del popolo sivigliano, mentre la repressione stessa diffondeva nella Spagna di Filip-

po II la visione di uno Stato minacciato da nazioni nemiche che cercavano di indebolirlo con la forza delle armi e la diffusione del messaggio ereticale (Boeglin 2003: 583-588).

(T. López Muñoz)

Vedi anche

Alumbradismo; Corro, Antonio del, il giovane; Erasmismo; Erasmismo, Spagna; Geronimiani; Gesuiti, Spagna; Gil, Juan (dottor Egidio); Ponce de la Fuente, Constantino; Protestantesimo, Spagna; Siviglia; Valer Marmolejo, Rodrigo de; Valladolid, processi di

Bibliografia

Boeglin 2003, García Cárcel-Moreno Martínez 2000, García Pinilla [2004], Gil 2000-2003, Huerga 1989, Lea 1983-1984, Menéndez Pelayo 1986, Pastore 2001(b), Pastore 2004, Schäfer 1902, Thomas 2001

Soares, João - Figlio illegittimo di un sacerdote di nobili condizioni, João Soares nacque a São Miguel de Urrô, non lontano dalla città di Porto, nel 1507. Si formò a Salamanca, dove entrò nell'Ordine degli eremiti di Sant'Agostino (1523), ottenendo il baccalaureato in Diritto canonico (1529). Tornato in Portogallo, servì come predicatore a Braga fino alla morte dell'arcivescovo Diogo de Sousa (18 giugno 1532). Tentò quindi di continuare tale attività a Coimbra, senza però incontrare il favore del locale vescovo Jorge de Almeida. Accolto negli ambienti di corte, dal 1534 – anno in cui fu ufficialmente incorporato nella provincia lusitana del suo Ordine, un passaggio a cui seguì il conferimento del grado di maestro in Teologia (1536) – Soares risulta impegnato attivamente a favore della concessione del Sant'Uffizio in Portogallo. Il nunzio Marco Vigerio Della Rovere (lettera ad Ambrogio Ricalcato, Évora, 25 aprile 1535, in De Witte 1980-1986: II, 122) lo annoverava nel ristretto gruppo di consiglieri che assistevano Giovanni III nei difficili negoziati sull'Inquisizione. In seguito, Soares divenne confessore del re, incarico che disimpegnò accanto a quelli di predicatore ed elemosiniere di corte. Fu anche precettore dei giovani principi Filippo e Giovanni, e servì come consultore nella Mesa da Consciência, un tribunale regio allora di recente fondazione incaricato di dirimere i nodi più controversi relativi all'intervento della Corona in materie spirituali.

Il 16 giugno 1539 fu nominato deputato del proto-Consiglio Generale dell'Inquisizione, al tempo in fase di riorganizzazione dopo le dimissioni dell'inquisitore maggiore Silva (10 giugno), sostituito dall'infante Enrico il 22 giugno su indicazione di Giovanni III. Alla lotta contro eretici e infedeli Soares dedicò anche il *Libro de la verdad de la fe* (1543), messo però all'Indice in Spagna nel 1559. Su richiesta del re, con la bolla *Gratiae divinae praemium* fu nominato vescovo di Coimbra, ricevendo il relativo titolo di conte di Arganil (1545). Pastore zelante nell'amministrazione della diocesi, fece pubblicare un regolamento del tribunale ecclesiastico (1547), nuove costituzioni sinodali (1548), un libretto di istruzione grammaticale e religiosa (1554) e un agile manuale per confessori (1554). Mantenne una solerte collaborazione con il Sant'Uffizio, che nel 1547 aveva chiuso la sede di Coimbra, città dove risiedeva la sola università allora presente nel Regno. I pochi dati sul controllo e la repressione dell'eresia da parte di Soares in veste di vescovo sono eloquenti. Il 10 agosto 1550 fu lui ad arrestare per conto dell'Inquisizione di Lisbona George Buchanan e Diogo de Teive, due professori del Collegio delle Arti sospettati di nutrire idee luterane, invocando altresì la riapertura del tribunale della fede a Coimbra. Instaurò anche uno stretto rapporto di collaborazione con la Compagnia di Gesù. Nel 1556 il gesuita Leão Henriques gli consegnò un forestiero eretico catturato con l'inganno. Sempre a Soares si dovette l'immediata pubblicazione in Portogallo dell'Indice dei libri proibiti di papa Paolo IV (1559).

Durante i primi anni Sessanta, il vicario generale della diocesi, Francisco Fernandes, perseguì con scrupolo il reato di eresia: alcune delle colpe e denunce raccolte finirono in seguito in un registro dell'Inquisizione di Coimbra. Nel frattempo Soares si era trasferito a Trento per partecipare alla terza fase del Concilio (1562-1563). Qui nuove accuse furono sollevate sulla condotta morale del prelato lusitano, dopo che in patria la sua dissolutezza era già stata al centro di un oscuro scontro con la regina Caterina (1558). In Concilio, il vescovo di Coimbra si oppose invano all'estensione a Spagna e Portogallo del potere episcopale di assoluzione dall'eresia *in foro conscientiae*, sostenuta dai prelati iberici, guidati dagli arcivescovi di Granada (Pedro Guerrero) e Braga (Bartolomeu dos Mártires). Secondo la cronaca della vita dei vescovi di Coimbra di Pedro Álvares Nogueira (fine XVI secolo), dopo la chiusura del Concilio Soares si diresse in pellegrinaggio in Terrasanta, dove sarebbe venuto a conoscenza dei rapporti esistenti tra le locali comunità di ebrei e molti nuovi cristiani della sua diocesi. Persuaso della necessità di ristabilire l'Inquisizione a Coimbra, ne avrebbe messo a parte papa Pio IV, supplicandolo di operare in favore della riapertura del tribunale e ottenendo di destinare dalle sue rendite episcopali una pensione annua per sostenerne le spese (fu fissata in 2.500 *cruzados* dalla bolla *Cum ad nil magis* del 7 ottobre 1567).

A quegli anni risale, infine, la pubblicazione dei commenti di Soares ai Vangeli di Matteo (1562) – a proposito di *Mt* 18, 15, si oppose apertamente al ricorso alla correzione fraterna con gli eretici –, di Marco (1566) e di Luca (1574), nonché l'edizione, dovuta alla sua iniziativa, delle lettere dei gesuiti missionari in Giappone (1570). Morì a Coimbra il 26 novembre 1572.

(G. Marcocci)

Vedi anche

Assoluzione *in foro conscientiae*; Coimbra; Collegio delle Arti di Coimbra, processi del; Concilio di Trento; Consiglio Generale dell'Inquisizione portoghese; Correzione fraterna; Enrico, cardinale infante, poi re di Portogallo; Gesuiti, Portogallo; Giovanni III, re di Portogallo; Guerrero, Pedro; Henriques, Leão; Indici dei libri proibiti, Portogallo; Inquisizione portoghese; Mártires, Bartolomeu dos; Nuovi Cristiani, Portogallo; Vescovi, Portogallo

Bibliografia

Almeida 1968-1971, De Witte 1980-1986, Marcocci 2004, Mea 1997, Paiva 2007, Serrão 1962

Socialismo v. *Comunismo*

Socio del maestro del Sacro Palazzo v. *Maestro del Sacro Palazzo*

Sodomia - *Introduzione*. Con la decisione di Paolo IV, assunta il 25 novembre del 1557, di includere il reato di sodomia tra quelli di pertinenza dell'Inquisizione romana, la Congregazione ereditò, tra grandi perplessità, una lunga e complessa giurisprudenza. Nel decreto si stabiliva che «Summus Dominus Noster Paulus quartus […] commisit processum, cognitionem et expeditionem omnium causarum illius nephandi et horrendi vitii sodomiae illustrissimis et reverendissimis dominis Scipioni Rebibae tituli Sanctae Potentinae et Michaëli Ghisliero tituli Santae Mariae super Minervam cardinalibus de Pisis et Alexandrino» (Pastor 1912: 551). Fu proprio uno dei delegati alla *cognitio* di siffato crimine, Michele Ghislieri, a rinvigorire la legislazione in materia una volta salito al soglio pontificio con il nome di Pio V. All'interno della bolla *Cum primum* (aprile 1566), un intervento generale contro i cattivi costumi, contro coloro che non rispettavano i culti divini, che bestemmiavano o peccavano di simonia, nonché contro i concubini, il papa si scagliava anche contro chi si macchiava del pecca-

to di sodomia: «libidinis naturae contrariae vitium execrandum, propter quae populi & nationes, bellorum, famis & pestilentiae calamitatibus, justa Dei ultione saepe plectuntur». Per costoro il pontefice inaspriva le pene: pure gli ecclesiastici, opportunamente degradati, avrebbero dovuto essere deferiti al potere temporale, per l'esecuzione della condanna, che era generalmente intesa come «ultimum supplicium». Ghislieri ritornò sull'argomento con un'altra brevissima bolla, la *Horrendum illud scelus* (agosto 1568), dedicata interamente al vizio nefando. Dopo un *incipit* dedicato alla gravità del peccato, un primo punto riguardava le disposizioni prese al Concilio Laterano V da papa Leone X verso «illa incontinentia, quae contra naturam est». Seguiva poi un secondo punto in cui, constatando che la speranza di impunità non aveva affievolito la riprovevole pratica, si aggravava la posizione del colpevole di un simile peccato. In un terzo punto, infine, si minacciavano le pene: tutti, presbiteri e clero secolare e regolare di qualunque grado e dignità, rei di sodomia, venivano *ipso facto* privati di ogni privilegio clericale, di ogni ufficio e dignità e di ogni beneficio ecclesiastico. Così, degradato da un giudice ecclesiastico, l'imputato condannato sarebbe stato trasferito sotto la potestà secolare, ciò che avrebbe comportato l'applicazione della sentenza capitale.

Da un punto di vista propriamente giurisprudenziale, le scelte di Paolo IV ebbero vita breve. Già nelle due bolle di Pio V, il papa, notoriamente geloso delle prerogative della Congregazione del Sant'Uffizio, non si preoccupava però di assoggettarle la pertinenza di questo crimine. Il 12 ottobre 1600, poi, i cardinali inquisitori, in una seduta alla presenza del papa, stabilirono che «super crimine nefando non proceditur in Sancto Officio» (BCR, ms. 3825, f. 284). Allo stato attuale delle ricerche non è possibile considerare se quest'ultimo decreto si riferisse a un ben determinato e specifico caso, o se fosse estensibile a tutti i reati di sodomia. Non sappiamo se fu preceduto da altri interventi limitativi della giurisdizione inquisitoriale, o se sia stato il primo di una serie atta a escludere il crimine dall'insieme dei reati di fede. E tuttavia l'anno precedente, il 1599, la Congregazione era intervenuta per regolamentare l'attività dell'Inquisizione di Sicilia proprio in merito alla gestione del delitto di sodomia (Canosa 1994: 58-59).

Due sono dunque gli aspetti da mettere in rilievo. In primo luogo, se da un lato, dopo il decreto di Paolo IV, l'Inquisizione romana formalmente annoverò tra i reati di sua competenza il peccato contro natura, il vizio innominabile, o sodomia, di fatto esso fu raramente perseguito dalla Congregazione; in secondo luogo, il Sant'Uffizio, anche dopo la data del 12 ottobre 1600, non abrogò definitivamente le prerogative di cui godeva in materia: ne sono testimonianza gli incartamenti relativi ai perseguitati dalle Inquisizioni spagnola o portoghese (che, in vario modo, colpivano i responsabili del crimine nefando), che si autodenunciavano a Roma, presso i cardinali inquisitori, per ottenere l'assoluzione ed eventuale penitenza, regolare il proprio debito con la giustizia ed evitare così una sanzione ben più severa nel paese d'origine (TCD, ms. 1244). Pur con la cautela che si impone in un terreno di difficile delimitazione come la sodomia, si può sostenere che tale reato, una volta entrato nel novero dei crimini di pertinenza dell'Inquisizione romana, non fu mai depennato, e questo per non precludere del tutto alla Congegazione una remota possibilità giuridica di interventi futuri, anche se ciò venne di fatto quasi sempre escluso come causa comprovante di per sé il reato di eresia, e quindi fu sostanzialmente accantonato nella prassi giurisprudenziale.

Al fine di esprimere un chiaro e stabile collegamento con l'eresia, sin dagli esordi la Congregazione percepì tutta l'incertezza teorica insita nella definizione stessa del crimine di sodomia, con i riferimenti scritturali coagulatisi nei contraddittori dibattiti teologici che ne erano le fondamenta, la discontinuità delle procedure che ne aveva caratterizzato, in epoche precedenti, il controllo e la repressione da parte della Chiesa stessa e degli Stati italiani. Per contro, la strategia cinquecentesca non può non essere posta in relazione con le scelte dell'Inquisizione medievale, che già a partire dalla sua creazione (1230) incluse la sodomia tra i reati di sua pertinenza, considerandola un crimine di fede. Sulla decisione di Paolo IV gravavano anche i precedenti dell'Inquisizione spagnola, che dopo un tormentato dibattito aveva annoverato la sodomia tra i delitti da perseguitare, nonché la prassi giudiziaria degli Stati italiani.

Incertezze terminologiche

Negli anni Cinquanta del Cinquecento, per gli inquisitori romani che dirigevano la neonata Congregazione del Sant'Uffizio, le incertezze teoriche derivavano dunque dalla definizione stessa del termine 'sodomia': la parola indicava infatti un numero consistente di reati appartenenti alla categoria della *luxuria* e fu definita dalla teologia medievale a partire dai noti passi biblici sulla distruzione delle città di Sodoma e Gomorra. Il termine fu coniato dalla teologia morale medievale e deriva dal peccato dei sodomiti, intesi come abitanti di Sodoma, secondo la lezione di *Genesi* 18-19, dove però la Bibbia non esprime con chiarezza il significato del peccato da loro commesso. Seguendo la lezione di *Ezechiele* 16, 49-50, in epoca medievale gli interpreti della Bibbia ebraica lo identificarono con l'orgoglio, l'amor proprio, la gola, la lussuria e l'inospitalità. Nei primi secoli dopo Cristo, i teologi individuarono il peccato dei sodomiti come peccato sessuale solo in alcuni casi e in alcuni contesti. L'interpretazione che ne dà Agostino d'Ippona è emblematica. Da una parte, il peccato dei sodomiti è detto genericamente peccato di depravazione del genere umano. Per contro, sempre Agostino sostiene che Sodoma fosse il luogo dove la corruzione si era sviluppata tra i costumi morali della gente. Molti esegeti moderni hanno fatto notare come la storia biblica della distruzione della città di Sodoma non possa essere collegata con la punizione della copula fra persone dello stesso sesso. Il peccato fu una combinazione di arroganza verso Dio, ingratitudine, e negazione dei doveri di ospitalità. La coniazione del termine 'sodomia' dipende dunque in larga parte dall'interpretazione in chiave esclusivamente sessuale della storia della distruzione di Sodoma. Già Gregorio Magno parlava della colpa dei suoi abitanti con un'inflessione che tendeva al crimine sessuale («scelera carnis, perversa desideria ex fetore carnis, ex iniusto desiderio»). Ma si riferiva al crimine dei sodomiti in quanto abitanti di una ben definita città. A partire dal X secolo, invece, nella trascrizione che si fece dei suoi testi, il 'crimine dei sodomiti' divenne il 'crimine di sodomia'.

Questo specifico termine precede quello di 'peccato contro natura' e la sua nascita è attestata attorno al X-XI secolo. Esso venne coniato da Pier Damiani nel 1050 nel suo *Liber Gomorrianus*, dove si trattava del peccato di sodomia tra il clero. Egli dette per primo una definizione di sodomia: masturbazione, masturbazione di coppia e copula «in vaso improprio». Con Tommaso d'Aquino la parola acquistò anche altre valenze e significati e divenne uno dei vari atti che violano la natura e che compongono perciò la categoria dei 'peccati contro natura': si tratterebbe, in sostanza, degli atti sessuali che non si indirizzano verso la procreazione. Considerati genericamente come 'vizi innominabili' o peccati 'muti', la definizione di quella specie di colpe proviene da un passo di san Paolo (*Lettera agli Efesini* 5, 3-4), dove si parla appunto dei peccati che non possono neppure essere nominati tra i cristiani. La loro lista contiene tre termini che si riferiscono alla sessualità (e tra questi, due al rapporto tra lo stesso sesso o alla masturbazione). Secondo Mark D. Jordan, la sodomia come vizio innominabile e peccato contro natura sarebbe dunque un artificio medievale, creato per classificare, per unire insieme e per meglio esprimere, desideri, disposizioni e atti che in precedenza erano stati classificati differentemente e separatamente. Occupava comunque un elevato terreno sia religioso, sia simbolico, nella pastorale teologica della fine del medioevo. Il superlativo 'pessimo' era usato regolarmente e il sodomita era l'epigono del peccatore. Nello *Speculum Peccatorum* ben dodici esempi riguardano la sodomia, in un contesto che vede le colpe sessuali come la più abietta insensatezza del peccatore.

L'eredità della prassi giurisprudenziale degli Stati italiani

Alle difficoltà nella definizione stessa del crimine, si affiancavano poi quelle di tipo giurisdizionale e propriamente teologico. Sul piano giurisdizionale, la sodomia era considerata un *delictum mixti fori*. Uno dei manuali per confessori più diffuso tra il XIV e il XVI secolo, la *Summa de casibus conscientiae* del francescano Astesano di Asti, raccomandava specificamente che le autorità secolari ed ecclesiastiche collaborassero nella repressione del crimine. Ancora in pieno Seicento, il solo scarno riferimento che il cardinale Francesco degli Albizzi faceva alla sodomia nella sua monumentale opera *De Inconstantia in Iure admittenda vel non* era per annoverarlo tra i crimini *mixti fori*.

In tempi recenti, grazie al meticoloso lavoro di Giovanni Dall'Orto, che ha raccolto e classificato gli statuti contro il reato di sodomia nei codici prenapoleonici a partire dal XIII secolo, agli studiosi si offre un panorama esaustivo della prassi giudiziaria secolare contro tale delitto. In effetti, proprio a partire dal riferimento scritturale che descriveva la distruzione di una città da parte di Dio, a perseguire e reprimere il reato di sodomia furono soprattutto le giustizie secolari degli Stati europei. Per l'Italia sono conosciute e studiate, a livello sociale e giuridico, le complesse realtà di Firenze, Venezia e Roma. La tortuosa storia della legislatura fiorentina nei confronti della sodomia, secondo il punto di vista di Dall'Orto, ebbe un punto d'arrivo nella promulgazione della legge pubblicata l'8 luglio 1542 da Cosimo I, una delle più severe dai tempi di Girolamo Savonarola. Fu il segno di un cambiamento di sensibilità, poiché le calamità naturali del tempo ispirarono direttamente la legge contro la sodomia. Lo storico Bernardo Segni (1504-1558) riferisce che il duca Cosimo I, profondamente scosso dai cataclismi che si erano prodotti nella regione, si pose nelle mani di Dio e promulgò due leggi, una contro i bestemmiatori e l'altra contro i sodomiti, leggi che prevedevano pene severissime, in genere quella di morte. La sodomia era infatti percepita come un affronto personale e un delitto diretto contro la persona stessa del sovrano. Offendeva Dio, ma anche il principe, e cioè il preposto alla cura, alla guida e al governo del popolo. La legge differiva in profondità dalle precedenti disposizioni fiorentine in materia. Mentre si manteneva una distinzione tra cittadini e sudditi, fu modificata la corrispondenza tra età del reo e pena da comminargli. Se infatti l'editto distingueva tra adulti e minori, abbassava però la maggiore età a 18 anni, e prevedeva pene severe anche per i minori. Esse erano previste anche per gli adulti che avevano avuto ruoli passivi nell'atto sodomitico. Se le pene non si distinguevano molto dal periodo precedente, anche a Venezia nel primo Cinquecento la sodomia passiva e attiva erano quasi accomunate. Non era prevista una grande distinzione tra le due. Come ha notato Giovanni Scarabello: «Il reato verso il quale sembrano assommarsi le ossessioni della condanna religiosa, il terrore di una indiscriminata vendetta divina, la preoccupazione per incontrollabili conseguenze di disordine privato e pubblico, forse anche l'inconscia paura del suo fascino eversivo di sregolatezza estrema, è la sodomia». Nel preambolo di una legge contro la sodomia si legge: «Il nefandissimo orrendo vizio e crimine della sodomia, che attira l'ira divina sulle città intere come mostra la città di Sodoma dove persino i bambini, innocenti ma potenziali peccatori, non furono risparmiati dalla devastatrice pioggia di fuoco solfureo mandata da Dio» (Scarabello 1980).

Anche a Roma la diffusione del reato, nella prima metà del Seicento, coinvolgeva maschi adulti nel ruolo 'attivo' e fanciulli, o adolescenti, nel ruolo 'passivo'. Dai 55 casi esaminati in un recente studio si evince come i rapporti tra le coppie fossero rigidamente gerarchizzati (Baldassari 2005).

La sodomia come reato 'mixti fori'

Si è accennato al fatto che il crimine di sodomia fosse inteso dalla giurisprudenza medievale come reato *mixti fori*. Se in alcune *summae* per confessori, come si è detto, si incitava alla collaborazione tra potere secolare ed ecclesiastico nella repressione del delitto, in altre opere quattro-cinquecentesche si faceva notare come in casi di sodomia, in quanto peccato contro natura, cioè rivolto direttamente contro Dio, fosse necessaria la preminenza del foro della Chiesa anche contro i laici. Già alla fine del XV secolo, il breve trattato *Ad peccatorem sodomitani ut cognoscat qui ceteris criminibus crimen sodomiti cum sit detestabilius*, pubblicato anonimo e senza luogo di edizione nel 1483, descriveva sia il reato nelle sue diverse accezioni, sia le penitenze ad esse correlate e i giudici competenti per erogarle, ma non inseriva la sodomia tra i crimini di competenza inquisitoriale. Tuttavia, il compilatore non aveva dubbi nel definire il crimine di chiara pertinenza ecclesiastica. Seguendo un modello tradizionale, si faceva rientrare la sodomia tra i reati di lussuria, definita «non humanam sed bestialem». Il sodomita delinqueva «adversus naturam». La notte che Cristo nacque, coloro che vennero colti sul fatto nel vizio nefando morirono all'istante. Era una sfera strettamente collegata all'omicidio. Due sarebbero infatti i delitti che reclamano la vendetta divina: l'omicidio e il vizio sodomitico. Come l'omicida distrugge separando l'anima dal corpo, così fa il sodomita impedendo la generazione. Perciò, «neque molles neque masculorum concubitores regnum dei possidebunt». Dalla sodomia sarebbero scaturite sciagure come pestilenze, terremoti e infermità. Lo stesso demonio, dopo aver indotto gli uomini a tale atto, «ex nobilitate sue nature abbominans hoc vicium fugit». In quanto peccato contro natura, si tratterebbe di un reato contro Dio stesso e un solo peccatore sarebbe sufficiente per inficiare un'intera comunità. Contro tale abominio quale era il giudice competente? L'autore non sembra aver dubbi in proposito. Poiché crimine contro natura, «cadit in iurisdictionem ecclesiasticam». Come nel caso dell'usura, anch'essa peccato contro natura, così per la sodomia «semper ecclesia potest iurisditionem suam exercere in laicos, ita que crimen erit ecclesiasticum». Del resto, era stato Dio stesso a punire le città di Sodoma e Gomorra, come testimoniato dalla *Genesi*: di conseguenza, giudici saranno i suoi vicari in terra, o i prelati ad essi sottoposti. La pena per i sodomiti era invece alquanto diversa. Se laici, bisognava scomunicarli e separarli dal corpo dei fedeli, per poi lasciarli in balia della vendetta della regia potestà; se ecclesiastici, si dovevano prevedere pene meno rigorose, dalla privazione dei benefici alla carcerazione nei monasteri.

Le direttive del testo quattrocentesco non ebbero eco nella prassi giudiziaria cinque-seicentesca. La soluzione adottata per questo reato di foro misto fu quella di una separazione netta delle sfere giurisprudenziali, all'insegna di una collaborazione fattiva tra Chiesa e Stato. La prima non interveniva nelle cause concernenti i laici, mentre gli Stati non si occupavano delle pratiche che vedevano coinvolti i chierici, sia secolare, sia regolare. Nel tentativo di salvargli la vita, come avveniva per altri reati, talora la difesa cercava di far passare l'imputato per un chierico, garantendo il passaggio dal foro laico a quello ecclesiastico, incomparabilmente più mite. Anche in questi casi, comunque, la giurisdizione ecclesiastica restava quella ordinaria, cioè episcopale, e non impegnava la Congregazione del Sant'Uffizio.

Tra gli Stati italiani e la Chiesa di Roma sembra esserci stata una consolidata prassi di interpretazione del reato *mixti fori* inteso come separazione netta delle competenze e delle attribuizioni, a seconda che l'imputato fosse un laico o un chierico, senza che ciò abbia mai comportato scontri tra i due poteri. La comparazione tra due delitti di foro misto, come la bigamia e la sodomia, induce a comprendere le diverse attitudini delle due sfere giuridiche, da mettere in relazione con il peso sociale dei due reati: a fronte di una cospicua mole di interventi legislativi che caratterizza la plurisecolare contesa per il controllo del reato di bigamia tra corti laiche ed ecclesiastiche, nel caso della sodomia competenze e ambiti restarono sostanzialmente separati.

La sodomia nei manuali inquisitoriali cinquecenteschi

Nonostante la massiccia presenza della sodomia nelle *Summae* o nei manuali per confessori dei secoli XV-XVIII, tale reato fu assente nei testi per inquisitori pubblicati in Italia nello stesso periodo. Nessun riferimento al vizio innominabile o contro natura si trova nel più diffuso commento a un testo inquisitoriale del medioevo, il *Directorium Inquisitorum* di Nicolau Eymerich, edito da Francisco Peña; riscontri analoghi si hanno consultando opere come la *Lucerna inquisitorum haereticae pravitatis* del domenicano Bernardo da Como o il diffusissimo *Sacro Arsenale* di Eliseo Masini. La voce 'sodomia' era invece presente in manuali pubblicati in Italia, ma di origine spagnola, un dato che pone in risalto la differenza tra le scelte repressive delle due Inquisizioni. Fu il caso del *Repertorium Inquisitorum pravitatis haereticae in quo omnia quae ad haeresum cognitionem ac S. Inquisitionis forum pertinent continentur*, pubblicato a Venezia nel 1575, un'opera redatta alla fine del secolo precedente, con ogni probabilità da Miguel Albert di Valencia. Si tratta di un testo pensato per l'Inquisizione spagnola, che senza esitazioni includeva la sodomia tra i reati di competenza del tribunale. L'autore sottolineava in primo luogo come si trattasse di un crimine di foro misto: «unde locus est praeventionis inter iudices laicos et ecclesiasticos; imo in Regni Aragoniae & Valentiae, ex speciali deputatione, de eo cognoscunt Inquisitores fidei, & iustissimum esset quod universi haereticae pravitatis Inquisitores ad punitionem nefandi hujus delicti procederent». L'autore rimarcava, tuttavia, la supremazia del foro ecclesiastico, rilevando come i sodomiti, in quanto peccatori contro natura alla stregua degli adoratori di idoli o di coloro «facientes germinari pecuniam, quæ naturaliter non germinat», dovessero essere giudicati dalla Chiesa, anche qualora a macchiarsi di tale reato fosse stato un infedele.

Nel corso del Seicento gli interventi di giuristi e consultori del Sant'Uffizio romano sulla sodomia risentirono di una complessa prassi giurisprudenziale, tanto che la teoria giuridica si fece sempre più articolata. Nelle pratiche criminali il delitto era distinto in atto sodomitico perfetto, quando il rapporto contro natura era consumato integralmente, o imperfetto, quando pur essendo stata comprovata la penetrazione, essa non aveva portato all'eiaculazione. L'altra grande questione riguardava i rapporti sodomitici con persone dell'altro sesso, dentro o fuori del matrimonio. Nel 1550 l'inquisitore di Piacenza nella *Summa aurea armilla* Bartolomeo Fumi aveva sostenuto che quel tipo di sodomia non dovesse rientrare nella stessa categoria di reato, ma in altri trattati le due forme erano accomunate. La diversificazione delle opzioni giuridiche, che andavano dalla possibilità da parte della donna di chiedere il divorzio *quoad thorum* (nel caso in cui fosse stata attestato l'atto sodomitico da parte del marito) alla condanna della donna, in quanto compartecipe dell'atto, spinse un consultore dell'Inquisizione romana, il francescano Ludovico Sinistrari, a dedicare a questa tipologia un intero trattato, pubblicato nel 1700 (*De Sodomia tractatus, in quo exponitur doctrina nova de sodomia foeminarum a tribadismo distincta*). Più in generale, se la giurisdizione secolare intensificò le pene, equiparando talora nell'atto sodomitico parte attiva e parte passiva, la Congregazione del Sant'Uffizio continuò a disinteressarsi dell'argomento, anche se alcuni consultori intervennero a titolo personale, difendendo prerogative e preminenza della giurisdizione ecclesiastica.

La sodomia nei processi inquisitoriali prima e dopo il decreto di Paolo IV

Per l'Inquisizione medievale, come per i moderni tribunali della fede spagnolo e portoghese, l'atto sodomitico era di per sé un'eresia poiché violava una legge naturale (peccato contro natura). Era quindi percepito come una violazione dell'ordine stabilito da Dio. Come asserivano gli inquisitori spagnoli, «no estaba muy bien con las cosas de la fe». Il crimine nefando era sostanzialmente un errore della mente, proprio come l'eresia, in quanto fraintendimento della sessualità a cui seguiva un errore del giudizio e della ragione. Ciò portava alla fatale conseguenza di allontanarsi dalla verità propugnata dalla Chiesa in materia di fede. Tuttavia, per il Sant'Uffizio spagnolo come per quello romano, fu un delitto di difficile classificazione: pur essendo annoverato tra le devianze propriamente ereticali, sfuggì a una chiara definizione teologica. Come nota Raphaël Carrasco, il reato rimase in una zona indistinta, dalle caratteristiche ambigue, facile a percepirsi come atto, ma difficile da definire in sede teorica, giuridica e teologica (Carrasco 1989).

La sodomia è presente tra gli incartamenti processuali romani, anche prima del 1557, data in cui fu formalmente annoverata tra i crimini di fede, e ciò benché per gli inquisitori romani essa restasse sin dall'inizio difficilmente riconducibile a una radice ereticale. Le tipologie delle cause nelle quali si incontra la sodomia tra le imputazioni nei primi anni Cinquanta del XVI secolo – relative sempre e solo a ecclesiastici – sono essenzialmente due: la prima concerne i rapporti tra esponenti del clero secolare o regolare e fanciulli, generalmente scolari o orfani, impiegati con diverse mansioni all'interno di monasteri o in abitazioni private. A Napoli, nel settembre 1551, il giovinetto Giovanni Coppola confessò che nell'ospedale si verificavano da tempo commerci carnali tra preti ed 'esposti'. «Far le tristitie» era il termine con cui il ragazzo intendeva il peccato di vizio nefando e i rapporti 'contro natura' ai quali erano obbligati alcuni suoi amici. L'accusa non riguardava i solo i sottoposti dell'ospedale, ma lo stesso rettore, don Felice de Felice, e i cappellani don Martino de Martino e Giovanni de Riso. Dopo diverse sedute e dopo la tortura di de Martino, il processo, che sembrava vertere su questioni puramente criminali quali appunto il vizio nefando e il furto, prese una piega imprevedibile per la stessa corte arcivescovile. In base a deposizioni raccolte in una *informatio* sul conto del rettore, agli addebiti criminali si aggiunsero chiari riferimenti a idee e pratiche eterodosse dell'imputato. Si incominciò così a parlare di «tristitie luterane», letture di libri proibiti, disprezzo per i precetti e i sacramenti della Chiesa cattolica. E saltò fuori anche il nome di Lorenzo Siciliano, messinese, maestro di scuola, che mangiava carne nei giorni di precetto. Costui è identificabile, senza alcun dubbio, con quel don Lorenzo Romano, agostiniano, indicato nel *Compendium Processuum Sancti Officii Romae, qui fuerunt compilati sub Paulo III, Iulio III et Paulo IV summis pontificibus* (il manoscritto. che, riassumendo gli atti del processo al cardinale Giovanni Morone, è da tempo fonte privilegiata per gli storici dell'età della Riforma e Controriforma in Italia, edito in Firpo-Marcatto 1981-1995: I) come il propagatore delle idee riformate a Napoli e in Terra di Lavoro (Scaramella 1995: 61-70). Le imputazioni di sodomia ed eresia restarono comunque separate, tanto che già all'epoca una cospicua sezione di carte, concernenti presumibilmente specifiche questioni ereticali, furono strappate dal fascicolo giudiziario, in vista di un loro uso in ambito meramente inquisitoriale.

L'altra tipologia nella quale si ritrova annoverata la sodomia tra gli addebiti in processi inquisitoriali era quella attraverso cui si cercava di infamare un imputato accusandolo non solo di idee eterodosse, ma anche di atteggiamenti e pratiche immorali. In un processo bresciano del 1550, studiato da Dall'Orto, una condanna a morte fu erogata a carico del sacerdote Francesco Calcagni: ai consueti addebbiti per 'luteranesimo' si aggiunsero i reati di blesfemia, sodomia e, più genericamente, di condotta immorale. Le *positiones* dell'accusa chiariscono le colpe a carico dell'imputato, nelle quali teorie propriamente eterodosse e la pratica della sodomia si confondevano: «Primo ha ditto che non ge fu mai Christo, et che quello Christo che cossì è ditto dale persone, era homo carnale, et che conosceva spesse volte carnalmente San Gioanni, et che lo teneva per cinedo; Item ha detto che l'hostia, et calice sonno tutte cianze, et che non crede niente che li sia dentro Domenedìo; Item ha detto che un bel culo era el suo Altare, la sua messa, l'hostia, calice, et la patena; Item che adora più presto un bel putto carnalmente conoscendolo, che Domenedio; Item che va ricercando, et prega molte persone che gli faciano haver di maschi, per conoscerli carnalmente; Item che se doverìa più presto

dar fede alle Metamorphosi d'Ovidio che al Evangelio; Item che ha biastemato al dispetto de Dio; Item che tien continovamente vitta sporca; Item che spesso si veste da mondano». Se nel primo caso il tribunale ecclesiastico sembrò puntare sulla netta separazione dei reati – eresia da una parte, sodomia dall'altra –, nel secondo le questioni apparvero intrecciate tanto da restituire l'immagine di una personalità dell'imputato in cui le cattive ascendenze teoriche in campo teologico avrebbero portato a conseguenze nefaste sul piano della vita morale e dei costumi. In entrambi i casi un dato risulta evidente: la sodomia non era un crimine di fede e l'Inquisizione aveva difficoltà o non aveva intenzione di insistere sul piano teologico per definirne i contenuti meramente ereticali.

Dopo il decreto di Paolo IV, le cose non cambiarono in modo sostanziale e si osservano spesso ripresentarsi le due tipologie già menzionate: quella del gruppo di ecclesiastici che abusa di minori e quella del singolo personaggio infamato non solo per aver aderito alle idee della Riforma, ma anche per la cattiva condotta morale che ne derivava. Nella stragrande maggioranza dei casi, la sodomia era, per così dire, colta sul fatto: non portava ad alcun addebito di fede specifico e serviva come supporto per la descrizione complessiva di un individuo dai costumi non irreprensibili, oggetto delle attenzioni e delle 'cure' dell'Inquisizione. Il criterio comune, in questo come altri simili processi, era quello di giudicare sospetto di eresia chi aveva un comportamento morale difforme dalla norma. L'eretico era il 'cattivo cristiano': si contemplava così l'allontanamento dai precetti della Chiesa all'interno di un giudizio morale sulla persona. «Nella vicenda dei procedimenti per eresia nell'Italia del Cinquecento», è stato notato, «si ebbe un passaggio quasi impercettibile dalla repressione dottrinale all'intervento sui costumi» (Prosperi 1996: 339). Del resto, la battaglia antiereticale si tingeva ormai di accuse che riguardavano la sfrenata sessualità degli stessi maestri della Riforma. Nel 1576 Calvino fu descritto da Hieronymus Hermes Bolsec nell'*Histoire de la vie de Calvin* come impenitente sodomita (fu perciò marchiato a fuoco su una spalla per mano di un carnefice). Tuttavia, l'uso evidente di un impiego diffamatorio dell'accusa di sodomia per corroborare il ritratto di colui il quale si era allontanato dai retti insegnamenti della Chiesa non deve indurre a dubitare della realtà del reato. La presenza piuttosto cospicua del crimine nefando si inseriva in una logica complessiva di repressione del fenomeno da parte della Chiesa solo in ambito ecclesiastico e ricorrendo di rado alla giurisdizione inquisitoriale. Quando si incontra la sodomia come addebito principale in processi inquisitoriali celebrati dopo il decreto di papa Carafa, essa costituiva l'intelaiatura teorica di un atteggiamento mentale. Accadde ad esempio a Napoli nel 1567, quando l'abate Matteo da Pastena fu processato e condannato per una sorta di apoteosi della sodomia «che non è peccato de iure divino», dove l'atto sessuale in sé restava ancora una volta relegato in secondo piano, mentre assai più importante era il fatto che l'ecclesiastico avesse teorizzato non solo la liceità della pratica del vizio nefando, ma ne avesse anche descritto e commentato le basi scritturali. E c'era di più: in casa l'uomo custodiva un piccolo museo dedicato alla sodomia. Sono degni di particolare attenzione i quadri, uno dei quali raffigurante un fauno che si mangia le mani perché si vede sfuggire un puttino ignudo e un altro che rappresentava un'ampio panorama con le città di Sodoma e Gomorra. La stessa rotondità dell'ostia induceva a credere «che era licito il bogerare et usare contra natura perché ad questo effecto era facta l'ostia tonta, et anche la rotondità del calice, perché essendo tonde, così se deveva usare il tondo, che se indicava il bogerare». L'abate fu inoltre accusato di aver detto che la sodomia era pratica comune tra i santi. L'aspetto giuridicamente più interessante della causa è dovuto al fatto che, a differenza della maggior parte dei processi coevi, nel caso di Matteo da Pastena il chierico fu condannato per crimine e «apoteosi» della sodomia (in Romeo 2003). Qualcosa di simile accadde sempre a Napoli nel 1578, quando il sacerdote Giulio da Trocchia fu processato perché aveva dichiarato che Dio stesso era sodomita, «e che voleva dimostrarlo».

Il caso più clamoroso, nel quale la sodomia, assieme al vilipendio del sacramento del matrimonio, fu il principale capo d'imputazione in un processo inquisitoriale, accadde sempre a Napoli, nel 1592, quando venne scoperto e sgominato un gruppo di chierici che in un'accademia fondata da frate Giuseppe Buono, detto l'abate Volpino, esaltava l'atto sessuale contro natura e praticava il matrimonio tra uomini. Nella sentenza del frate si leggeva così: «sei stato giudicato legermente sospetto di heresia, cioè d'haver creduto che il vitio contra natura fusse opera di charità, et che fusse licito di pregare per simili personi infami, che Dio perciò l'havesse essaltati, et che anco fosse lecito contrahere matrimonio tra maschio et maschio» (ASDN, *Sant'Ufficio*, ms. 856, f. 183). In questo caso il crimine di sodomia era intimamente legato con quello di vilipendio del matrimonio, giacché l'abate sposava fanciulli e sacerdoti in una sorta di pantomima della celebrazione sacramentale. Il bacio nuziale, l'imposizione dell'anello, il viaggio degli sposi su barconi, accompagnati dalla musica di chitarroni alla spagnola, sino alle dolci coste di Posillipo. L'eresia riformata era completamente assente dall'incartamento, che vede al contrario il gruppo ruotare attorno all'ambiente delle commedie, della derisione carnascialesca, ma con un appiglio teorico, per quanto elementare, e però sufficientemente forte da sfidare in prima persona il simbolo dell'Inquisizione a Napoli. L'Accademia si riuniva infatti in un locale adiacente alla casa di monsignor Carlo Baldini, ministro delegato del Sant'Uffizio romano, e una falsa prammatica contro il sesso femminile fu volontariamente affissa proprio sulla porta dell'abitazione del prelato. Per comprendere la portata 'eversiva' del gruppo bisogna ricordare che esso si impegnava nella promozione del proprio 'credo' e che aveva rapporti epistolari con ignoti personaggi romani, pochi anni dopo la descrizione di una esecrabile setta nella quale ci si sposava tra maschi composta da Michel de Montaigne in visita a Roma (Montaigne 1991: 196).

Conclusioni

Alla luce di quanto esposto, le motivazioni dell'ambiguo atteggiamento delle gerarchie inquisitoriali romane nei confronti del crimine di sodomia (a differenza delle Inquisizioni iberiche, che si occuparono del reato – in Aragona e in Portogallo – oppure lo lasciarono alle magistrature civili – così in Castiglia) si può spiegare come segue. Le scelte di Paolo IV parrebbero la conseguenza di un più generale giro di vite della giustizia ecclesiastica contro quei delitti che attentavano genericamente ai precetti della castità, inficiavano o 'mal intendevano' il celibato ecclesiastico, o erano comunque attinenti alla sfera sessuale, dei laici in generale e del clero in particolare. La decisione di includere la sodomia tra i reati di pertinenza dell'Inquisizione romana fu dovuta anche alla volontà di renderne il controllo più minuzioso. Come asseriva il consultore del Sant'Uffizio Sinistrari, «ex accurata ipsorum vigilantia punirentur frequentius pedicones, ac pederastae hujusmodi infames, ac tam enorme vitium a Christiana Republica radicitus extirparetur» (Sinistrari 1912: 62). Essendo poi tradizionalmente inteso quale delitto di foro misto, come si è detto, tale strategia fu dovuta anche al fatto che si avvertì il bisogno, anche in quel campo, di rafforzare la giurisdizione ecclesiastica nei confronti di quella secolare.

La casistica insegnava inoltre che il reato era opera, in forma non irrilevante, di quel clero regolare e secolare che aveva frequenti opportunità di contatto con putti per questioni scolastiche, di tutela o di gestione dei sacramenti, in particolar modo quello della penitenza. Annoverare il reato di sodomia tra quelli inerenti la fede era un modo da un lato per controllare e reprimere il fenomeno, dall'altro per salvaguardare l'onore del clero dalle ingerenze dei secolari. Di contro, come nel caso dell'Inquisizione spagnola, la sodomia era di difficile collocazione in ambito ereticale, in primo luogo per la sua instabilità semantica e, di conseguenza, teologica. Inoltre, esso non appariva agli occhi degli inquisitori romani di

tale rilevanza sociale da dover essere oggetto di interesse spasmodico o di continua disputa con i tribunali secolari, come avvenne per altri crimini quali la bigamia, la cui giurisdizione era considerata *mixti fori*. Proprio alla luce della comparazione tra i due reati, si può cogliere anche l'interesse precipuo delle gerarchie inquisitoriali a non insistere sulla rilevanza del crimine e, per certi versi, a reprimere solo *in foro conscientiae*, con moderatissimi effetti pubblici, quegli atti che vedevano protagonista il clero secolare e regolare. Terminata, dunque, la prima stagione di lotta antiereticale, quando le accuse di sodomia erano state usate in funzione di aggravio di colpe propriamente ereticali, o nella difesa di sacramenti come il matrimonio e gli ordini sacri, e solo assai raramente come crimine di fede in sé, l'Inquisizione romana abbandonò l'interesse specifico per quel tipo di problemi, riservandosi però di ricorrere alle sue prerogative e ai suoi privilegi contro i tribunali secolari ed ecclesiastici, a tutela del proprio potere giuridico, dell'onore del clero e come sponda giuridica moderata in materie per le quali, nei tribunali laici, venivano inflitte pene ben più severe.

(P. Scaramella)

Vedi anche

Albizzi, Francesco; Bigamia e poligamia, Italia; Bigamia e poligamia, Portogallo; Bigamia e poligamia, Spagna; Congregazione del Sant'Uffizio; Firenze; Fumi, Bartolomeo; Inquisizione medievale; Inquisizione portoghese; Inquisizione romana; Inquisizione spagnola; Manuali per inquisitori; Napoli; Pio V, papa; Protestantesimo, Italia; Roma; Sessualità; Sicilia; Sinistrari, Ludovico Maria; Venezia

Bibliografia

Albizzi 1683, Astesano di Asti 1469, Bailey 1955, Baldassari 2005, Canosa 1991, Canosa 1994, Carrasco 1989, Cattaneo 2001, Cattaneo 2006, Coleman 1980, Crompton 2003, Dahm 1931, Dall'Orto s.d., Davidson 1994, Firpo-Marcatto 1981-1995, Goodich 1979, Jordan 1997, Kläre 1937, Labalme 1984, Martini 1988, McNeil 1976, Montaigne 1991, Pastor 1912, Pavan 1980, Prosperi 1996, Rocke 1996, Romeo 1998, Romeo 2003, Romeo 2008, Ruggiero 1985, Scarabello 1980, Scarabello 1984, Scaramella 1995, Sinistrari 1912

Sodomia, Portogallo - Nei 285 anni di storia dell'Inquisizione portoghese (1536-1821), più di quattromila sodomiti di Portogallo, Brasile, Africa e India furono denunciati ai tribunali di Lisbona, Coimbra, Évora e Goa. Gli arresti e i processi effettivi furono circa 550. I condannati al rogo in *auto da fé* furono 30. A non considerare i nuovi cristiani, di gran lunga le principali vittime del Sant'Uffizio portoghese, i sodomiti furono uno dei gruppi più perseguitati: in proporzione, furono castigati con più severità della maggior parte degli eterodossi.

Nel medioevo, in Portogallo erano state la giustizia regia e quella episcopale i due poteri con facoltà di reprimere, e presumibilmente di condannare a morte, i responsabili di uno dei reati considerati più efferati in tutta la cristianità, l'abominevole e nefando peccato di sodomia. All'inizio dell'età moderna, dal 1536, alle due autorità si aggiunse il tribunale dell'Inquisizione, che da allora tentò di impadronirsi della competenza esclusiva in materia.

A meno di due decenni dalla fondazione del Sant'Uffizio, nel 1553 il re Giovanni III di Portogallo riconobbe agli inquisitori la giurisdizione sul peccato nefando. La concessione fu certo sollecitata dalle gerarchie inquisitoriali, sebbene già nel 1547 fossero stati arrestati e processati cinque sodomiti (alcuni dei quali condannati al bando in Brasile), rei del «malo peccato» allora diffuso in tutti gli strati sociali, dai palazzi alle stalle. Nel 1555 un nuovo provvedimento, firmato dal cardinale infante Enrico, inquisitore generale, confermò i poteri del tribunale della fede. Tuttavia, se già dal 1524-1530 papa Clemente VII aveva autorizzato le Inquisizioni di Aragona, Zaragoza, Valencia e Barcellona a punire il delitto nefando, fu solo il 20 febbraio 1562 che Pio IV promulgò il breve apostolico *Exponi nobis* con facoltà analoghe in favore del Sant'Uffizio lusitano, poi ratificato da Gregorio XIII il 13 agosto 1574.

Nei primi testi normativi dell'Inquisizione portoghese, compreso il Regolamento generale del 1552, non si fa alcun riferimento alla sodomia; al contrario, preceduto da un intenso dibattito, apertosi intorno al 1610, il reato appare catalogato nel Regolamento ordinato da Pedro de Castilho (1613), un inquisitore generale considerato come estremamente severo verso i sodomiti dagli stessi *fanchonos* (vocabolo usato per indicare gli omosessuali, derivato dall'italiano 'fanciullo'). Vi si sottolineava con chiarezza che, a differenza di altri Regni iberici, in Portogallo il Sant'Uffizio doveva occuparsi soltanto del peccato di 'sodomia perfetta', ossia del caso di penetrazione anale con eiaculazione all'interno del vaso, mentre restavano fuori dal suo raggio i peccati di bestialità e di *molicie* (mollezza, rilassatezza), vocabolo sotto cui era compreso ogni altro atto di sensualità omoerotica, dai baci e gli abbracci alla masturbazione individuale o reciproca, dal sesso orale alla penetrazione senza eiaculazione. Nel Regolamento pubblicato dall'inquisitore generale Francisco de Castro (1640) fu incluso anche il breve di papa Paolo V, accompagnato da lettere del cardinale Giovanni Garzia Millini, con il quale la Sede Apostolica tornò a ribadire la competenza dell'Inquisizione portoghese nella persecuzione dei sodomiti, fino alla condanna al rogo dei criminali più depravati, di chi cedeva la propria casa per compiere tale delitto, o di quanti perseveravano in esso da molti anni. La punizione della sodomia doveva essere pubblica ed esemplare e perciò prevedeva l'uscita in *auto da fé*, colpi di frusta *citra sanguinis effusionem*, la confisca dei beni, l'esilio o il rogo, in base alla gravità e alla contumacia del reato commesso. Il lesbismo, definito *sodomia foeminarum*, fu escluso nel 1646 dalla giurisdizione del Sant'Uffizio. Restò invece la 'sodomia imperfetta' (copula anale eterosessuale), tuttavia rare furono le denuncie che portarono all'apertura di un processo e nessun imputato fu condannato alla pena massima per tale accusa. Nell'ultimo Regolamento (1774), firmato dal cardinale Nuno da Cunha, si ribadirono istruzioni analoghe alle precedenti raccolte, salvo riservare alla decisione regia la scelta di comminare o meno la pena di morte per «ragione speciale e politica», certamente nei casi in cui il sodomita fosse anche un influente membro delle alte sfere del Regno.

Per il periodo 1587-1794 è stato possibile localizzare nella voluminosa collezione dei *Repertórios do Nefando*, presso l'archivio della Torre do Tombo di Lisbona, un totale di 4.419 persone denunciate o che si presentarono agli inquisitori per confessare una qualche forma di implicazione con la sodomia. Circa 550 giunsero a essere catturate e giudicate, una cifra pari al 12% dei casi. Le procedure fissate dai Regolamenti del Sant'Uffizio prevedevano che un sodomita, anche se molto depravato, qualora fosse venuto a confessarsi senza essere ancora stato denunciato da terzi, fosse trattato con misericordia, finendo esiliato nella peggiore delle ipotesi, ma mai condannato al rogo. Anche i relapsi erano trattati con minor rigore dei denunciati che non confessavano.

Se si considera il caso di 394 sodomiti effettivamente processati e sentenziati, se ne ricava che gli imputati furono 93, 278 e 23, rispettivamente nei secoli XVI, XVII e XVIII. Nel tribunale di Lisbona, che si occupava anche del Brasile, si concentrò circa l'80% dei processi, in quello di Évora il 12,4% e a Coimbra il 7,6%. La documentazione relativa all'Inquisizione di Goa è purtroppo perduta. L'apogeo dell'intolleranza e della persecuzione contro l'omosessualità in Portogallo fu il Seicento: solo tra 1620 e 1644 furono presi dal Sant'Uffizio 94 sodomiti, un numero pari al totale dei condannati del XVI secolo. Certo, durante i sessant'anni di unione dinastica tra le Corone di Spagna e Portogallo (1580-1640) si avvertì con più forza l'influenza dei tribunali dei Regni di Aragona, più ostili verso la sodomia, come emerge sia dalla

severità delle sentenze e dei castighi, sia dal maggior numero di arresti in cifre assolute.

Sebbene i Regolamenti inquisitoriali determinassero che era sufficiente provare due atti di 'sodomia perfetta' per condannare un imputato alle fiamme, nelle liste degli *autos da fé* e tra le altre carte conservate alla Torre do Tombo sono stati sino ad ora individuati 30 sodomiti condannati a morte (3 nel Cinquecento e 27 nel Seicento; il primo nel 1569 e l'ultimo nel 1670). I roghi di sodomiti furono tutti accesi dunque nell'arco di un secolo, mentre non risulta alcuna condanna a morte nel Sette-Ottocento.

Portoghesi furono l'85% circa dei sodomiti sentenziati dal Sant'Uffizio, ma sin dall'avvio della repressione inquisitoriale furono colpiti anche membri di altri gruppi. Il numero degli stranieri processati dal tribunale per tale delitto decrebbe, passando dal 31% nel XVI secolo al 9% per quello successivo. Così accadde anche nell'Inghilterra rinascimentale, dove l'accusa di omosessualità agli stranieri era stata un tratto tipico. Anche in Portogallo, il semplice fatto di essere musulmano o italiano, talora la sola ragione di essere passati dall'Italia, era sufficiente per essere sospettati di implicazione nel «vizio italiano», come si trova indicato nelle fonti. 69 sodomiti processati dall'Inquisizione nei suoi tre secoli di attività provenivano dai territori dell'impero portoghese, erano stranieri oppure residenti all'estero: 33 dal Brasile, 8 dalla Spagna, 8 dal Nord Africa, 7 dall'Italia, 4 dall'Africa continentale, 3 da Goa, 2 dalla Francia e dalla Turchia, 1 da Ceylon.

Gli arrestati dal Sant'Uffizio portoghesi erano impiegati per la maggior parte nei servizi (servitori, barbieri, chirurghi, paggi, cuochi, stallieri, pedagoghi, musici), o negli uffici meccanici (sarti, calzolai, tessitori, orefici, pietrai, cordai). Si tratta di un segmento socio-economico molto eterogeneo: il 16% erano servitori o paggi, in molti casi amanti dei loro padroni, come capitò al conte di Vila Franca, Rodrigo da Câmara, arrestato nel 1651, tra i cui capi di imputazione si incontrava una lista di 19 uomini al suo servizio con i quali aveva mantenuto ogni tipo di relazione omosessuale. Sul totale dei sodomiti processati dall'Inquisizione, un quarto era rappresentato da ecclesiastici, con una prevalenza di chierici secolari. Da novizi a provinciali, anche i regolari non furono pochi, a cominciare da carmelitani, domenicani, francescani, geronimiani, agostiniani e, in misura minore, trinitari, minimi, paolisti, gesuiti e mercedari. Il terzo gruppo per numero di processati per sodomia furono i funzionari civili e militari, in alcuni casi esponenti della nobiltà.

Se si osserva quanto accadde in altri paesi europei della stessa epoca, si deve concludere che il Sant'Uffizio portoghese fu meno sanguinario di altri tribunali. L'Inquisizione di Zaragoza, per esempio, condannò al rogo 15 dei 132 sodomiti che processò nel Cinquecento (pari all'11%). A Ginevra, in Svizzera, tra 1444 e 1789 furono aperte cause per sodomia contro 75 persone, 31 delle quali subirono la pena capitale (41% dei casi). Nell'Olanda protestante, solo nel *pogrom* del 1730-1732 furono catturati circa 300 sodomiti, di cui 70 furono giustiziati (il 23% circa). La presenza, soprattutto a Lisbona, di vari rifugi e luoghi di incontro per sodomiti, accanto a una diffusa cultura omosessuale sotterranea, dimostra che, nonostante una legislazione molto dura, la repressione inquisitoriale in Portogallo e nelle sue colonie fu meno violenta che nel resto della cristianità. Fra i sodomiti più noti giudicati dall'Inquisizione spiccano il canonista António Homem (1619), professore all'Università di Coimbra, il bibliofilo Vicente Nogueira (1635), segretario del cardinal Francesco Barberini, e il teologo domenicano frate Inácio Coutinho (1636).

(L. Mott)

Vedi anche

Aragona, età moderna; Brasile; Coimbra; Évora; Goa; Homem, António; Inquisizione portoghese; Inquisizione spagnola; Lisbona; Nuovi Cristiani, Portogallo; Sodomia; Stranieri, Portogallo; Zaragoza

Bibliografia

Aguiar 1926, Dynes 1990, Johnson-Dutra 2007, Monteiro 1926-1927, Mott 1980, Mott 1992, Mott 2001, Mott 2004

Sollecitazione in confessionale - 'Sollecitazione in confessionale' significa l'abuso da parte di un prete della confessione sacramentale per sollecitare o per coinvolgere i suoi penitenti in atti o discorsi sessuali. Più comunemente, il termine si riferisce alle relazioni tra i confessori e le loro penitenti di sesso femminile. Nel corso del XVI secolo tale comportamento fu considerato non solo come una violazione morale ma come un crimine, definito *sollicitatio ad turpia*. In quanto abuso del sacramento della penitenza, e di conseguenza minaccia all'ortodossia, l'offesa divenne, come vedremo, un reato soggetto al procedimento inquisitoriale, prima in Spagna (1559 e 1561), poi in Portogallo (1608), e infine in tutto il mondo cattolico (1622). Tale sviluppo rispecchia l'incremento del ruolo delle Inquisizioni moderne nelle questioni concernenti la disciplina ecclesiastica e la morale sessuale.

La crescente preoccupazione per la sollecitazione, la sua criminalizzazione e presumibilmente l'aumento effettivo della sua incidenza erano connessi a tendenze più ampie dell'epoca della Riforma. Quando la confessione assunse un ruolo centrale nella vita devozionale del medioevo, il fenomeno fu accompagnato da sospetti sui comportamenti inadeguati nel rapporto tra i preti e le penitenti. Ma gli ecclesiastici di orientamento riformatore, pur tutti consapevoli del problema, giunsero a conclusioni differenti. Per i protestanti la spinosa questione aggiungeva materia alle loro obiezioni di fondo circa la condizione clericale e la Chiesa istituzionale. Per i riformatori cattolici, invece, da Gian Matteo Giberti a Giampietro Carafa, il problema metteva in rilievo la necessità di affrontare i numerosi abusi che indebolivano la Chiesa cattolica e la esponevano agli attacchi dei protestanti. Il Concilio di Trento cercò di rimediare al problema, in parte riaffermando il celibato, in parte rafforzando i controlli episcopali sui confessori e rendendo più stringente la disciplina ecclesiastica. La prima generazione dei vescovi tridentini, anzitutto e principalmente la figura di Carlo Borromeo, arcivescovo di Milano, attuò e sviluppò le norme conciliari integrando la confessione sacramentale in un ampio progetto di riforma della Chiesa e della disciplina sociale. Furono così riaffermate ed estese regole già esistenti, ma frequentemente ignorate, circa le confessioni delle donne; regole che disciplinavano il luogo, il tempo e la conduzione della confessione. E l'uso del confessionale rafforzò materialmente questo tentativo di prevenire le relazioni improprie tra i confessori e le penitenti. Inventato nella Verona di Giberti ma pienamente definito nella Milano borromaica, esso si diffuse velocemente nella Penisola italiana, e da lì anche in Spagna, nella Francia meridionale e in altre parti dell'Europa cattolica. Il pericolo di scandalo portò le autorità ecclesiastiche ad adottare tali misure al riparo da ogni pubblicità e a trattarle in documenti ufficiali con un velo di riserbo e di vaghezza.

In questo clima, le autorità della Chiesa cercarono anche strumenti giuridici per combattere la sollecitazione. Durante il periodo tridentino e il mezzo secolo successivo, lo *status* giuridico del reato subì un'evoluzione rapida ma discontinua. Nel 1559 Paolo IV partecipò a una disputa che coinvolse l'arcivescovo di Granada Pedro Guerrero, i gesuiti andalusi e altri Ordini religiosi circa il modo di procedere in materia di irregolarità sessuali verso le donne durante la confessione. Così nel breve *Cum sicut nuper* (18 febbraio 1559), egli risolse la questione conferendo poteri di azione all'inquisitore di Granada. Il problema era altrettanto urgente anche altrove, e l'autorità inquisitoriale su questa materia fu gradualmente estesa. Il 16 aprile del 1561 Pio IV rilanciò il breve *Cum sicut nuper* applicandolo a tutte le regioni soggette all'autorità dell'Inquisizione spagnola; la legislazione, confermata per la Spagna nel 1592, fu estesa al Portogallo con la costituzione *Dilecte Fili* del 9 novembre 1608. Nei decenni successivi al breve *Cum sicut nuper* iniziò a

svilupparsi la giurisprudenza circa la sollecitazione. Il Sant'Uffizio guidò tale processo, spesso in risposta agli interrogativi dei tribunali locali. Stabilì quindi che la licenza di confessare non poteva essere restituita a confessori condannati e puniti per sollecitazione (1562 e 1565), e che sussisteva lo stesso obbligo di denuncia previsto per altri reati soggetti alla giurisdizione del tribunale (1592). Decisioni ulteriori chiarirono questo requisito e di conseguenza i limiti della nuova norma: solo in circostanze eccezionali una penitente che rivelava un caso di sollecitazione poteva essere assolta prima di denunciare il fatto (1597); la sollecitazione immediatamente precedente alla confessione era perseguibile (1613), alla stessa stregua dei discorsi lascivi fatti durante o al di fuori della confessione (1614). Altri decreti del 1612 e del 1619 ampliarono il reato fino a includere la sollecitazione di uomini e di ragazzi, anche se i procedimenti per questi casi sarebbero rimasti rari.

Nei territori sottoposti all'Inquisizione romana, lo *status* giuridico della sollecitazione fu assai incerto durante il primo mezzo secolo successivo a Trento. Il problema era certamente tra gli abusi più spinosi portati all'attenzione delle autorità ecclesiastiche in varie parti d'Italia. Una relazione del penitenziere milanese Luigi Pocalodi (ASDM, XIV, vol. 65, cc. 79-81, 1584 ca.) suggerisce una crescente preoccupazione che il reato stesse minando non solo la confessione ma anche la moralità e l'ortodossia, e in più che il crimine esponesse donne e sacerdoti a ritorsioni familiari; il documento chiedeva che la legislazione pontificia affrontasse il problema. In mancanza di norme papali, tuttavia, in un primo tempo le Curie episcopali definirono forse autonome strategie disciplinari o giudiziarie, anche se si sa poco della loro natura e della loro applicazione. A Milano le lamentele di Pocalodi portarono comunque a un decreto che spogliava ogni confessore coinvolto in un crimine contro un penitente dell'autorità di confessare e assolvere quel fedele, invalidando ogni assoluzione impartita e colpendo il prete colpevole con la scomunica e con la riserva del caso al vescovo (XI Sinodo diocesano, 1584). Procedure disciplinari vennero introdotte anche all'interno degli Ordini; per citare un esempio, nel 1596 l'autorità interna dei gesuiti fece oggetto di indagine (e assolse) il celebre predicatore Giulio Mazzarino sulla base di una accusa di sollecitazione. In casi isolati, inoltre, come quello del processo udinese a frate Cipriano da Udine aperto nel 1580 (AAUd, *Inquisizione*, 92/1), gli uffici provinciali dell'Inquisizione romana procedettero contro il reato già alla fine del XVI secolo. L'azione inquisitoriale divenne tuttavia più intensa nei primi anni del secolo successivo, e prima del 1608 l'Inquisizione modenese rivendicò già la sua competenza circa la sollecitazione. Il Sant'Uffizio si mosse di conseguenza e assunse la giurisdizione generale sul crimine, indipendentemente dal luogo, con un decreto papale del 1614 che portò tutte le conversazioni *de rebus inhonestis* svolte nel confessionale sotto la sua diretta competenza.

Questi sviluppi giuridici culminarono nella costituzione *Universi Dominici gregis* di Gregorio XV (30 agosto 1622), che ribadì l'autorità e la responsabilità dei tribunali della fede sul reato di sollecitazione in tutto il mondo cattolico. La costituzione garantiva poteri giudiziari sia agli inquisitori che ai vescovi, ma indicava la Congregazione del Sant'Uffizio come l'arbitro definitivo (intenzione confermata quando sorsero delle questioni circa la comunicazione tra gli ordinari e gli inquisitori, 1626 e 1627). Nel tentativo di impedire scappatoie giuridiche, la *Universi Dominici gregis* definì inoltre chiaramente le persone soggette alla norma (incluse tutte le categorie di confessori regolari) e le circostanze in cui essa era applicabile: il reato era tale non solo durante la confessione, ma anche quando fosse occasionato da essa o avvenisse prima o dopo la penitenza, o quando si originasse da una falsa confessione o con l'uso del confessionale senza che vi si impartisse il sacramento. Lo zelo procedurale della norma risulta evidente anche dalla severità delle pene che autorizzava a impartire: la sospensione *a divinis*, la privazione perpetua dei benefici, la perdita della *vox activa et passiva*, l'esilio, il servizio sulle galere, l'incarcerazione a vita e perfino la pena capitale. Infine erano rigidi anche gli *standards* probatori e gli inviti generali alla denuncia.

Senza tenere conto della specificazione dei dettagli procedurali, l'impatto più significativo della costituzione fu quello di estendere la linea disciplinare papale sulla sollecitazione ben oltre gli imperi spagnolo e portoghese fino alla Penisola italiana (il documento invece non fu pubblicato e rimase in larga parte inapplicato in Francia e in Germania). In Italia il risultato fu un aumento notevole delle denunce e dei procedimenti. Questi sforzi legali, tuttavia, non furono sufficienti a cancellare le preoccupazioni riguardo alle pratiche abusive in confessionale – anzi, ottennero l'effetto contrario. Il motivo di questo paradosso risiede forse nella trasformazione della stessa confessione sacramentale dopo Trento. Se le autorità ecclesiastiche cercavano di sostenere la pratica penitenziale nelle diocesi, nelle parrocchie e nelle confraternite, e se gli Ordini religiosi, in particolare i gesuiti, misero la confessione alla base della direzione spirituale promuovendo così le confessioni generali e gli esami di coscienza e incrementandone la frequenza, è chiaro che a tali inviti furono le donne a rispondere in modo più rimarchevole. E se molti fenomeni della geografia spirituale della prima età moderna rimangono ancora ignoti, sappiamo per certo che l'intensificazione della religiosità femminile incrementò le occasioni di sollecitazione o i sospetti in proposito. Proprio là dove la spiritualità della Controriforma stava raggiungendo i maggiori successi, essa tese a rivitalizzare o a perpetuare le ansie disciplinari e gli impulsi repressivi posti a suo fondamento. Quest'ultimo elemento divenne così un tratto permanente del cattolicesimo tridentino, sebbene si tratti di un fenomeno soggetto ai flussi e riflussi della vigilanza istituzionale, della contingenza politica e del clima culturale.

La complessità del reato e le difficoltà nel perseguirlo portarono a stilare un'ampia casistica, sviluppata nel corso dei secoli attraverso i decreti del Sant'Uffizio e i manuali inquisitoriali, come quelli di Antonio Santarelli (*Tractatus de haeresi, schismate, apostasia, sollicitatione in sacramento poenitentiae, et de potestate Romani pontificis in his delictis puniendis*, 1625) e di Lorenzo Cozza (*Dubia selecta emergentia circa sollicitationem in confessione sacramentali*, 1709). Nel corso della seconda metà del XVII secolo, le diffuse preoccupazioni circa il lassismo in confessionale accelerarono l'adozione di altre norme da parte di un rinvigorito Sant'Uffizio. A esemplificarne lo spirito è l'affermazione della Congregazione che in quella materia perfino il minimo abuso giustificava la denuncia «cum in rebus venereis non detur parvitas materiae et, si daretur, in re praesenti non datur» («poiché in materia sessuale non si dà la *parvitas materiae* e, se anche si desse, non bisogna riconoscerla in questo genere di abusi»). Tale era la decisione riportata in calce a uno dei sedici *dubia* sulla sollecitazione che il Sant'Uffizio romano, su ordine del cardinale Francesco Albizzi, stabilì l'11 febbraio del 1661. In più, due errori riguardanti la materia della sollecitazione figuravano fra le 45 proposizioni lassiste condannate da Alessandro VII negli anni 1665-1666; e il cardinale Girolamo Casanate raccolse tutta la legislazione pertinente nella sua *Collectio decretorum responsorumque S. Officii*. Queste attività censorie portarono a un'esauriente riaffermazione della politica papale nella costituzione *Sacramentum Poenitentiae* di Benedetto XIV (I giugno 1741). Senza modificare le norme esistenti, la *Sacramentum Poenitentiae* fissò fino all'età contemporanea il fondamento legale per procedere contro la sollecitazione; e nel 1917 fu riconfermata nel nuovo *Codex Iuris Canonici*.

Sin dall'inizio della battaglia contro i sollecitanti fu chiaro che l'azione contro il reato incontrava le maggiori difficoltà nella segretezza della confessione sacramentale, nell'autorità dei confessori e nella condizione sociale delle donne. L'onore femminile rappresentava una preda facile per le voci e le chiacchiere; e la vergogna, l'intimidazione o la paura della rappresaglia da parte dei parenti tratteneva molte donne dal farsi avanti. La *Universi Dominici gregis* attribuì ai confessori la responsabilità di imporre

l'obbligo della denuncia a quelle penitenti che sapevano di essere state sollecitate da un altro confessore: come in altri casi di eresia, i confessori dovevano negare l'assoluzione finché la donna in questione non avesse soddisfatto al dovere di denuncia. Tuttavia, il Sant'Uffizio mostrò una certa considerazione per le preoccupazioni riguardanti l'onore e la classe sociale. Se la vergogna di una nobildonna la tratteneva *iustis de causis* dal denunciare il proprio confessore, ella poteva essere esentata dall'obbligo di denuncia ed essere assolta, ma a condizione che smettesse di vedere il confessore sospetto e lo denunciasse *cessantibus causibus*. Data la frequenza di tali situazioni, la risoluzione, formulata nel 1597 e ripetuta nel 1598 e nel 1612, fu riconfermata dopo la costituzione di Gregorio XV (1623). Ma un altro decreto del 1626 indica che il Sant'Uffizio era ugualmente preoccupato per l'eccessiva clemenza delle autorità, che spronava a limitare i permessi per l'assoluzione nei casi in cui «adest magna causa excusans ab onere denunciandi». Ulteriori ostacoli alla denuncia venivano dal potenziale consenso o dalla complicità della penitente nel reato. La questione, dopo essere stata esaminata da una commissione pontificia speciale, venne risolta durante una congregazione del Sant'Uffizio del 25 luglio 1624: le donne furono obbligate a denunciare anche in tale circostanza, ma dovevano avere l'assicurazione che il nodo del consenso non avrebbe giocato alcun ruolo nella causa. Né loro né i confessori dovevano essere interrogati su questo punto, e nessun commento in merito doveva essere riportato nella documentazione scritta (confermando la serietà attribuita alla questione, le deposizioni conservate rivelano a volte la preoccupazione evidente delle penitenti di minimizzare la parte da loro avuta nella relazione con i confessori). Se una penitente persisteva nella riluttanza a fare la denuncia, un confessore poteva essere autorizzato a trasmetterla in suo luogo, per iscritto o sotto giuramento, alle autorità competenti. Nel 1627 quest'ultima disposizione fu richiamata in termini generali, senza riguardo alla questione del consenso, per le donne che «induci non possunt ad denunciandum in S. Officio». Nel corso di due secoli la questione continuò a richiedere garanzie di segretezza e accomodamenti, come il discolpare le donne cattoliche «in partibus schismaticorum et Muhametanorum» (1630) o nei territori delle missioni americane (1727); o l'impegnarsi ad assolvere le accusatrici pendenti i processi (1642); o il consentire le denunce in assenza del notaio (1690).

Destreggiandosi fra la regola e l'eccezione, il Sant'Uffizio pose tuttavia dei limiti precisi alla necessità della denuncia. La Congregazione per esempio redarguì un inquisitore che, dopo la pubblicazione dell'*Universi Dominici gregis* (1622), aveva ordinato ai confessori di condurre indagini a tappeto per vedere se le loro penitenti erano mai state sollecitate; i cardinali temevano infatti che una tale politica disciplinare avrebbe attivato un vortice di sospetti e di indagini. Due anni dopo, il Sant'Uffizio stabilì anche che i preti colpevoli non erano tenuti ad autodenunciarsi. Soprattutto, la Congregazione affermò che solo i confessori colpevoli di sollecitazione ricadevano sotto la sua giurisdizione, e non le penitenti che tentavano i loro confessori (1627). Quando alcuni anni più tardi un gruppo anonimo di confessori, da Roma e da altre parti, richiese che anche le penitenti colpevoli di sollecitazione dovessero essere denunciate proprio come i preti sollecitanti, «fuit dictum non spectare ad S. Officium» (1635). Né erano di competenza del Sant'Uffizio, come fu specificato dopo nel 1661, le attività di intermediari o istigatori che potevano aver creato le condizioni per quel tipo di rapporti illeciti; al contrario, i confessori dovevano invece affrontare il processo indipendentemente dal fatto che la sollecitazione fosse stata una loro iniziativa o meno, o che avessero o meno la facoltà di ascoltare confessioni.

Ma se l'Inquisizione fece uno sforzo concertato, benché circoscritto, di raccogliere le denunce da parte delle vittime di sesso femminile, il valore probatorio delle loro deposizioni fu discusso e giudicato caso per caso. Inoltre, il desiderio di procedere incontrò ostacoli pratici; il sesso della vittima e il contesto confidenziale in cui avveniva il reato erano decisivi. Da un lato, c'erano dubbi sull'attendibilità delle donne. Per loro natura, come affermava il canonista Cesare Carena nel *Tractatus de officio sanctissimae Inquisitionis* (1641), le donne potevano essere «dolosae, fraudulentae, mendaces, leves, et corruptibiles»; ma la loro incapacità legale doveva cessare quando ci fosse bisogno di provare il reato di sollecitazione. Tuttavia, la paura di false denunce era così diffusa che Benedetto XIV trasformò l'*exsecrabile flagitium* in un caso riservato papale. Dall'altro lato, gli *standards* probatori apparivano problematici in una situazione in cui la maggior parte degli indizi a carico poteva venire da un singolo testimone. Riconoscendo il problema, la costituzione di Gregorio XV espresse la viva preoccupazione «che un crimine così enorme […] non rimanesse impunito per mancanza di prove, visto ch'è difficile da provare» («ne delictum tam enorme […] remaneat, ob probationum defectum, impunitum, cum difficilis sit probationis»). Di conseguenza, il pontefice conferì al Sant'Uffizio la facoltà di considerare un delitto provato «anche se basato su un'unica testimonianza quando ci fosse conferma da supposizioni, indizi e altre circostanze minori» («testibus etiam singularibus, concurrentibus praesumptionibus, indiciis, et aliis adminiculis»). Decreti successivi del Sant'Uffizio indicano che l'ultima clausola costituiva una condizione critica, da valutare da parte degli stessi cardinali prima che potessero iniziare i procedimenti. Nel 1624 il cardinale Giovanni Garzia Millini invitò il vicario generale di Salerno a non convocare un prete sospetto in base alla parola di una sola donna «senza prima darne qui aviso con relatione della qualità della donna, del denunciante e del denunciato». Il Sant'Uffizio lo avrebbe allora informato «se debba o no procedere a constituirlo e carcerarlo». La denuncia da parte di una sola donna, confermò la Congregazione l'anno seguente (e poi ancora nel 1627), era insufficiente per procedere se «non concurrunt alia adminicula, videlicet adsit mala fama confessarii et bona mulieris» («non concorrono altre circostanze minori, cioè quando manchi la cattiva fama del confessore e la buona fama della donna»). Anche laddove la prova venisse fornita da più testimoni, i cardinali si riservavano il diritto di giudicare il caso. Sulla scia dell'*Universi Dominici gregis*, il Sant'Uffizio chiaramente desiderava ridurre la pletora di arresti e di incarcerazioni che potevano derivare (e forse derivavano) dalla fretta di applicare la costituzione. Tuttavia, anche nei decenni che seguirono la necessità di definire una causa sufficiente per procedere continuò a stimolare inviti alla cautela e interventi del Sant'Uffizio. Una causa sufficiente esisteva se un sospetto, in seguito alla denuncia di una sola donna, accusava se stesso 'spontaneamente' (1647 e 1652); e in un caso simile del 1686, l'incarcerazione fu giustificata «quia depositio sollicitatae erat adminiculata ex confessione extraiudiciali sollicitantis ac aliis coniecturis deductis in actis, ante spontaneam comparitionem sollicitantis» («perché la deposizione della sollecitata era accompagnata dalla confessione extragiudiziale del sollecitante e da altri indizi dedotti dagli atti processuali, prima della spontanea comparizione del sollecitante»).

La delicatezza delle cause per sollecitazione, e la difficoltà nel perseguirle, portarono Tomaso Menghini, inquisitore di Ferrara, a includere il reato in un gruppo di modelli di interrogatorio accompagnati da un commento, le *Regole del tribunale del Sant'Uffizio* (Ferrara, 1687). Come prova che si sentiva il bisogno di una tale guida, basti ricordare che il testo fu ristampato più volte nel corso dei decenni successivi, e anche in coda alla nuova edizione del *Sacro Arsenale* di Eliseo Masini pubblicata dalla Camera Apostolica nel 1693. Nei suoi commenti Menghini pose l'accento sulla massima cautela e la precisione nell'accogliere le denunce. La prudenza era richiesta per mantenere la segretezza ed evitare il nodo del consenso della donna. Come si è detto, tale elemento era giuridicamente escluso dalle indagini e doveva rimanere fuori dalla documentazione scritta anche se qualcuno lo avesse sollevato in sede processuale. La precisione era richiesta nello stabilire l'identità del confessore, le sue parole, comunque oscene, il luogo

e il contesto fisico, il tempo («immediate ante confessione, vel immediate post», per esempio) e il numero di occasioni in cui il reato aveva avuto luogo. Tale precisione era particolarmente richiesta alla luce degli *standards* speciali di prova richiesti dal reato: «il primo denuntiante non solo tiene il luogo di quello ch'accusa, ma anche è testimonio, e con un'altro prova a sufficienza». Per raccogliere le prove a conferma, poi, l'inquisitore doveva indagare sui possibili testimoni, sui confidenti della vittima o su vittime addizionali («perché le donne ciarlando fra di loro, può essere ch'una scuopra l'altra») (Menghini 1689). In queste condizioni le donne sollecitate si trovavano doppiamente molestate. Secondo le parole di una lodigiana, chiamata come testimone nel 1749, il «disgusto» di essere stata indotta nel peccato dal proprio confessore era aggravato dal «disgusto» di dover apparire «per cagion sua» davanti agli investigatori (cit. in Casali 2004). Non sapremo mai quante penitenti non denunciarono il reato di sollecitazione in ragione di quel «disgusto». Ma i ritardi nelle denunce offrono una misura di come le precauzioni giuridiche e le pressioni sociali potessero scoraggiare qualsiasi penitente dal denunciare il suo confessore. I termini per denunciare l'eresia furono fissati in dodici giorni nel 1623, e quelli per la sollecitazione in trenta giorni nel 1677; solo a partire dal 1707 la sollecitazione di ragazze giovani poté essere denunciata una volta che la vittima avesse raggiunto la maturità; e nel 1741 Benedetto XIV consentì le denunce dopo «longum tempus post ipsam sollicitationem iam effluxerit».

Indipendentemente da queste regole, la documentazione processuale suggerisce considerevoli ritardi nel procedere e sottolinea ulteriormente il ruolo della confessione sia nel causarli che nel facilitarne il superamento. Da un lato, i confessori rei di sollecitazione spesso promettevano di assolvere le penitenti dall'obbligo di denunciare la relazione (insieme a tutti gli scrupoli in merito), o assicuravano loro che si trattava di un atto moralmente accettabile. Il Sant'Uffizio, come si può facilmente intuire, fu molto preoccupato da ambedue questi risvolti. Nel 1665 Alessandro VII stigmatizzò formalmente quale errore lassista l'opinione secondo cui un sacerdote sollecitante poteva assolvere legittimamente la vittima e così evitare la denuncia; tale condanna fu seguita da una stretta regolamentazione nella *Sacramentum Poenitentiae* di Benedetto XIV. La negazione della peccaminosità delle relazioni carnali sollevava lo spettro di idee ereticali circa la confessione. Per questo motivo, come notò Desiderio Scaglia nella *Prattica per procedere nelle cause del S. Offitio* (BAV, *Vat. Lat.* 13467, cc. 17*v*, 18*v*), la procedura richiedeva che il reo confesso venisse torturato *super intentionem*, e cioè per determinare «s'ha creduto d'esser lecito abusare il sacramento della penitenza a fine carnale»; l'ammissione rendeva necessaria un'abiura *de formali*, la negazione invece un'abiura *de vehementi*. Dall'altro lato, altri confessori (che a volte comparivano casualmente come missionari o confessori straordinari) svolgevano un ruolo chiave nello spingere le vittime riluttanti a denunciare i colpevoli e, dietro il permesso del Sant'Uffizio, nel trascrivere personalmente le loro deposizioni. Suor Candida Rosa Landriani del collegio delle orsoline di Codogno (Lodi) era stata sollecitata dal confessore del collegio, don Giulio Cighetti, per un periodo di otto anni, fino a che l'arrivo di un missionario gesuita non la convinse nel 1719 a denunciare il colpevole. Tuttavia, anche dopo che il gesuita ebbe presentato la denuncia, il permesso di confessare di don Giulio venne rinnovato, pur con un velato avvertimento; e ci vollero altre denunce contro il medesimo prete riportate da un nuovo confessore perché il reo venisse arrestato, processato, torturato e condannato a sette anni di prigione.

Sia la casistica che la documentazione processuale forniscono ulteriori informazioni circa le dinamiche attraverso le quali la confessione poteva diventare un luogo per le *avances* sessuali. E questo nonostante il fatto che, anche nei procedimenti inquisitoriali, il sigillo sacramentale dovesse essere salvaguardato limitando le domande al solo comportamento criminoso del prete. Un'istruzione in questo senso emanata dal Sant'Uffizio nel 1726 non impedì che la trascrizione di un processo avvenuto a Lodi (1749-1750) riproducesse ampi frammenti della conversazione avvenuta in confessionale; tali passi furono poi cancellati, ma solo in modo incompleto, per ordine del Sant'Uffizio (in Casali 2004). Questa e altre fonti suggeriscono dunque che un interrogatorio riguardante le relazioni coniugali di una donna laica con il marito o un compagno preludevano spesso o fornivano il pretesto per discorsi, atti o proposte illeciti. Nei conventi, il comportamento abusivo tendeva a svilupparsi piuttosto nell'ambito degli stretti rapporti personali che un direttore spirituale stabiliva con le monache, sfruttando a volte la loro competizione per conquistarsi l'affetto di una o più religiose. Il luogo, i modi e le circostanze delle *avances* sessuali portavano spesso a interrogatori presso il Sant'Uffizio circa i confini della sollecitazione. Poteva un invito nella casa del confessore, fatto durante una confessione, costituire sollecitazione se «copula carnalis sequuta est» (1625)? E cosa fare quando una seduzione avveniva dopo l'assoluzione (1632)? E come trattare l'affermazione del confessore, pronunciata durante la confessione, che «si ego essem laicus sumerem te in sponsam» (1649)? Cosa fare se viene scambiato un biglietto d'amore nel confessionale (1661)? Il Sant'Uffizio rispose a tutte queste domande in modo affermativo, dicendo che si trattava sempre di sollecitazione; e biasimò il canonista Francesco Bordoni per avere ammesso le fittizie proposte di matrimonio nel suo *Sacrum tribunal iudicum in causis sanctae fidei* (1648). Altri comportamenti tuttavia non furono considerati perseguibili: il fatto di lodare la bellezza della penitente, per esempio, era ritenuto innocuo, ma solo «si laus illa sit seria et nihil pravae intentionis redoleat» (1661). Tali domande rivelano non solo zone grigie o incerte rimaste nella normativa, ma anche scappatoie che preti sollecitatori sfruttavano per evitare di essere perseguiti o per difendersi. Inoltre portano alla luce una tensione insita nel diritto inquisitoriale in materia: infatti nei procedimenti per sollecitazione il compito dell'Inquisizione di punire l'eresia (in questo caso l'abuso di un sacramento) si sovrapponeva alla sua ambizione di sopprimere abusi sessuali del clero; e tuttavia non vi era coincidenza tra i due obiettivi. Il cardinale Scaglia osservò che numerosi confessori cercavano di evadere i rigori della legge abusando del confessionale al di fuori dall'atto sacramentale della confessione (*Prattica per procedere*, c. 18). Per prevenire tale sotterfugio, la costituzione di Gregorio XV considerò tale scappatoia come una forma di sollecitazione a tutti gli effetti che richiedeva una punizione ma non l'abiura. Tale distinzione contribuì alla necessità di stabilire durante i processi il preciso ambiente fisico e l'occasione dei contatti. Una simile investigazione consentì ai giudici di don Giulio Cighetti di Codogno di respingere l'argomento del prete secondo cui egli aveva incontrato la sua penitente orsolina non in confessionale bensì in un parlatoio del suo collegio. Ma i limiti giuridici del reato potevano anche porre sfide alla giurisdizione inquisitoriale. Nel 1740 il giudice della fede di Brescia fu rimproverato per avere perseguito un confessore la cui discutibile condotta «non essendo seguita nell'attualità dalla confessione», non rappresentava un «abuso di sacramento e con ciò sospetto di eresia, sola et unica cosa spettante al Sant'Uffizio». E mentre un secolo prima, nel 1636, Urbano VIII aveva proibito la discussione dei casi di sollecitazione quando fossero presenti consultori secolari, nel 1749 l'inquisitore bresciano fu ammonito per avere proceduto senza il consenso delle autorità civili.

Una storia della sollecitazione in Italia, sia dell'azione processuale contro di essa sia delle pratiche che quest'ultima mirava a sradicare, deve ancora essere scritta. I dati statistici disponibili non ci consentono di spingerci molto oltre le ipotesi che l'attività processuale abbia raggiunto l'apice nel XVII secolo e si sia ridotta lentamente nel corso del Settecento; e l'epoca contemporanea rimane un terreno ancor più inesplorato. Inoltre, gli studiosi devono ricostruire l'intricato contesto istituzionale dei singoli procedimenti, dipendenti spesso dall'interazione fra il Sant'Uffizio, gli

inquisitori locali, i vescovi, gli Ordini religiosi e le autorità civili. Infine, è necessario analizzare i legami del reato con la struttura che si diede il cattolicesimo tridentino. Ciò è confermato dai casi in cui la sollecitazione (o un comportamento ritenuto tale) emergeva da intensi legami spirituali o da casi di santità affettata, si incrociavano con correnti mistiche come il quietismo, coesisteva con pratiche esorcistiche o fioriva all'interno dei conventi o di altre reti sociali e religiose. La documentazione processuale costituisce una fonte preziosa ma complessa per l'esplorazione di queste intersezioni tra religione e sessualità.

(W. de Boer)

Vedi anche

Abuso di sacramenti e sacramentali; Albizzi, Francesco; Benedetto XIV, papa; Carlo Borromeo, santo; Casanate, Girolamo; Clero; Confessione sacramentale; Direzione spirituale; Donne e Inquisizione; Esorcismo; Finzione di santità; Gesuiti, Spagna; Gregorio XV, papa; Guerrero, Pedro; Lassismo; Menghini, Tomaso; Paolo IV, papa; Quietismo; Santarelli, Antonio; Scaglia, Desiderio; Sodomia; Sollecitazione in confessionale, Portogallo; Sollecitazione in confessionale, Spagna

Bibliografia

Canosa 1994, Casali 2004, De Boer 2001, Lea 1896, Lea 1907, Madricardo 1988, Menghini 1689, Monter-Tedeschi 1986, Ortega Uhink 1954, Prosperi 1996, Romeo 1998

Sollecitazione in confessionale, Portogallo - In modo inspiegabile, il delitto di sollecitazione in confessionale non ha suscitato che un interesse marginale da parte della storiografia sull'Inquisizione portoghese. Fanno eccezione la tesi di Lana Lage Lima sulla sollecitazione nel Brasile coloniale del Settecento e quella di chi scrive relativa ai tribunali del Regno tra Cinque e Seicento. Occorre inoltre ricordare le pagine del libro di Giuseppe Marcocci dedicate alle strategie di repressione del reato nella seconda metà del XVI secolo, partendo da due processi aperti dal tribunale di Évora nel 1567, quando l'Inquisizione non deteneva ancora la giurisdizione in materia. Da segnalare, poi, un articolo scritto da Isabel Drumond Braga in collaborazione con Paulo Drumond Braga nel quale si cerca di ricostruire le principali tappe di un processo instaurato dai giudici della fede di Coimbra nel Seicento, oltre infine a una serie di riferimenti puntuali in contributi di altri studiosi. Da ultimo, lo scrivente ha compiuto una sistematica ricerca sul delitto di sollecitazione nello spazio soggetto alla giurisdizione dei tribunali inquisitoriali di distretto del Regno, nel periodo compreso tra 1551 e 1700.

Nell'accezione inquisitoriale, il crimine di *sollicitatio ad turpia* comprendeva tutte le situazioni in cui un confessore, approffittando della sua autorità e del suo ministero, usava la dimensione segreta e riparata dell'amministrazione del rito della penitenza per soddisfare i suoi piaceri carnali, o dava segnali di tale intenzione. In base al diritto canonico, la sfera del delitto era definita dalla precisa relazione spazio-temporale del sacramento (subito prima, durante o dopo la confessione; in luoghi deputati all'ascolto dei peccati dei fedeli, o in altri concordati per l'occasione tra sacerdote e penitente; infine, durante incontri combinati con il pretesto di amministrare il sacramento). Di varia natura, ora timidi, ora audaci, talora brutali, in altri casi forse patologici, gli atti di sollecitazione da parte del clero implicavano la persuasione tramite la seduzione, o un'imposizione contro la volontà attraverso l'aggressione o minacce di vario tipo. Gli episodi registrati dalle fonti, sebbene riferiti quasi sempre a penitenti donne, videro coinvolti anche maschi, a seconda delle preferenze sessuali dei confessori. Alcuni attenti e discreti, altri crudeli, spietati e malvagi, i sollecitanti erano a volte capaci di penetrare la psicologia della vittima e agivano in base alla mentalità, la personalità e il temperamento di chi avevano di fronte, riuscendo talora a suscitare un tale consenso da renderle complici. Altri sacerdoti procedevano con arguzia, servendosi di parole ambigue e gesti semplici, carezze, argomenti che tendevano a confondere le idee del soggetto sollecitato per poter poi intervenire con maggior decisione. Le forme di sollecitazione erano innumerevoli e andavano da un semplice gesto allo scambio di parole amorose fino ad atti libidinosi. Pur avendo un'origine comune (l'esercizio improprio del sacramento della penitenza da parte del confessore per soddisfare impeti sessuali), la sollecitazione assunse caratteristiche diversificate a seconda del tempo e dello spazio, nonché dei mezzi di cui ci si serviva. La tipologia più diffusa sarebbe stata la provocazione verbale con cui un sacerdote manifestava le sue intenzioni, i suoi sentimenti, il suo desiderio, proponendo un modo di soddisfarli. Ma vi furono anche azioni dirette e immediate, da sole o accompagnate da parole: lievi contatti fisici o, nei casi più estremi, esibizione delle parti intime, gesti languidi, unioni carnali. Vi fu chi ricorse ad argomenti o dottrine, più o meno estemporanee, contrarie ai precetti del cattolicesimo, a minacce di vario tipo, all'abuso della debolezza fisica e spirituale di una penitente malata, all'uso spiccio della forza, all'invio di lettere d'amore dal contenuto voluttuoso e lascivo. Si poteva approfittare del sacramento per fissare un incontro e consumare il delitto in un secondo momento, simulare la confessione, o ancora offrire beni materiali in cambio di prestazioni, servirsi di intermediari, tentare di persuadere penitenti che si sapevano già concubine o comunque amanti di altri uomini. Si prometteva l'assoluzione, nonché altri 'rimedi' contro eventuali gravidanze indesiderate, a cominciare dall'aborto, come si ricava dall'argomento usato dal frate francescano Damião da Resurreição, residente nel convento dell'Ordine a Gouveia, accusato dall'Inquisizione il 15 dicembre 1685 per aver indotto Catarina de Jesus al commercio carnale, assicurandole «che se fosse rimasta incinta, le avrebbe dato un rimedio per non partorire» (ANTT, *IC*, *Cadernos dos Solicitantes*, liv. 630, c. 211). Quanto ai luoghi, infine, il delitto si poteva consumare sulle scale dell'altare di una cappella o di una chiesa, in sacrestia, nel confessionale, in casa della penitente, nell'abitazione del parroco, in altri ambienti abitualmente adibiti alla confessione, o in locali scelti in anticipo allo scopo di simulare l'esercizio del sacramento.

Oltre a sovvertire la confessione, un sacramento che garantiva il costante riequilibrio tra l'anima degli uomini e la morale di Dio, nonché un meccanismo decisivo per istruire, catechizzare e riconvertire un peccatore, secondo la dottrina cattolica e l'opinione di autorevoli dottori portoghesi, o attivi in Portogallo, da Martín de Azpilcueta a Rodrigo da Cunha, a frate João de Azevedo, la sollecitazione rientrava nel peccato mortale della lussuria. Il Concilio Laterano IV aveva reso obbligatoria la confessione annuale per tutti i fedeli. Agli albori dell'età moderna, però, essa subì il duro colpo della Riforma. Il protestantesimo non solo poneva in dubbio il carattere sacramentale e la sua istituzione divina, ma negava anche il bisogno di mediazione tra il fedele e Dio, oltre a denunciare l'immoralità del clero che si serviva del sacramento per soddisfare i propri desideri lascivi. La Chiesa avvertì la necessità di adottare una strategia volta a riaffermare il valore dei sacramenti e, nella fattispecie, della confessione. Al Concilio di Trento fu promosso un programma teso a rilanciarne la credibilità e ad accrescerne il peso, incentrato sulla pastorale cattolica. Proprio nel contesto della Controriforma, il sacramento della penitenza assunse una posizione mai avuta nella storia della Chiesa, fino a suscitare campagne di promozione della confessione frequente: in Portogallo spicca, fra gli altri, il catechismo del domenicano Bartolomeu dos Mártires, arcivescovo di Braga. L'obiettivo era, da un lato, di avvicinare i fedeli alla confessione e, dall'altro, di istruire adeguatamente i confessori affinché svolgessero bene il loro dovere. Il proliferare di manuali sulla confessione, di trattati di casuistica, di catechismi e di lettere spirituali, si prefiggeva quel fine, sebbene poi lo svolgimento dell'attività di confessore dipendesse soprattutto dalle capacità personali del sacerdote, che possedeva ampio

margine di arbitrio. Un altro segnale dell'importanza assunta dalla confessione dopo il Concilio di Trento, secondo Adriano Prosperi, emerge dalla gravità attribuita, da allora in poi, al mancato rispetto del precetto della confessione, che comportava la scomunica e la relativa accusa di eresia se protratto oltre un anno. Un terzo indizio, infine, si coglie nell'importanza che fu assegnata a quei casi in cui i chierici incaricati di amministrare il sacramento si servivano di quel momento privilegiato per soddisfare, lontano da occhi sconosciuti, i loro desideri immorali. Da sempre considerate degne del più duro ripudio da parte della Chiesa e punite dalla giustizia episcopale, tali azioni assunsero una connotazione ereticale, per il sottinteso che chi si macchiava di tale delitto «pensava male del sacramento della penitenza», secondo il linguaggio dell'Inquisizione, che poco a poco fu investita della competenza per intervenire in materia. Allo scopo di tutelare il sacramento e la stessa castità del clero, entrambi oggetto dell'ironia dei protestanti, la Chiesa iniziò a perseguire i sacerdoti lascivi che da censori si trasformavano in peccatori gettando discredito sul sacramento, al punto che una fedele alentejana nella seconda metà del Seicento avrebbe dichiarato che «cercando Dio nella confessione, vi aveva trovato il diavolo» (ANTT, *IE*, *Cadernos dos Solicitantes*, liv. 566, c. 1048). Evidente o meno che fosse la presenza di una qualche dimensione religiosa, era soprattutto la presunzione di una 'cattiva istruzione' nella sfera della sessualità e della condotta morale a legittimare l'intervento del Sant'Uffizio, piuttosto che la trasgressione morale e sessuale in sé.

La giurisprudenza su tale delitto si definì nel corso del tempo. Il primo tribunale abilitato a procedere contro i confessori sollecitanti fu quello di Granada, con la bolla emanata da papa Paolo IV il 18 febbraio 1559, in risposta a una petizione dell'arcivescovo Pedro Guerrero. Il 6 aprile 1561 Pio IV estese tale prerogativa a tutti i tribunali spagnoli, mentre solo più tardi fu accordata anche all'Inquisizione portoghese. Intorno al 1585 da Lisbona fu inviato un memoriale a Roma per richiedere al pontefice di concedere la giurisdizione sulla sollecitazione, rimarcando il fatto che il Sant'Uffizio spagnolo ne era già in possesso. Si dovette comunque attendere il 22 gennaio 1599, quando fu promulgato da Clemente VIII il breve *Muneris nostri*. Competenza esclusiva sul reato, tuttavia, fu accordata solo il 16 settembre 1608 con il breve *Cum sicut* di Paolo V. Ma una volta raggiunta tale prerogativa, l'Inquisizione portoghese si trovò di fronte a un nuovo problema: l'assenza di una definizione ufficiale rigorosa della molteplicità di delitti compresi sotto il nome di sollecitazione. Erano oggetto di preoccupazione, per esempio, contatti e scambi di natura sessuale tra confessori e penitenti al di fuori dell'amministrazione del sacramento, ma in luoghi ad essa destinati, esclusi dal novero dei casi previsti nei diplomi pontifici promulgati fino ad allora, come chiarì un decreto della Congregazione del Sant'Uffizio del 10 giugno 1614. Due nuovi interventi romani, nel 1612 e nel 1619, estesero invece gli ambiti del reato che rientravano sotto l'autorità inquisitoriale: riguardavano i confessori che sollecitavano uomini nel primo caso, e bambini nel secondo. Nonostante le lettere apostoliche pubblicate, era ancora necessario fissare i limiti cronologici dell'azione da punire, stabilire i tempi *a quo* e *ad quem*, cosa che fu fatta nella bolla emanata il 30 agosto 1622 da Gregorio XV. Per il suo carattere generale, quella nuova costituzione rendeva difficile trovare scappatoie, dal momento che includeva tra i comportamenti da castigare anche le azioni immorali o provocatorie di un sacerdote, quando usava il confessionale al di fuori dell'amministrazione del sacramento, o quando peccava fingendo di confessare, quale che fosse il luogo scelto a tal fine. Nel 1634, sulla scorta dei nuovi documenti papali emessi, l'Inquisizione di Lisbona pubblicò uno specifico monitorio sul delitto di sollecitazione imponendo che a partire da quel momento fosse sempre denunciato, sotto pena di scomunica. Infine, la bolla di Benedetto XIV del 1741 ratificò i pronunciamenti anteriori introducendo solo piccole modifiche.

Le determinazioni dei papi conobbero dunque un'evoluzione, diventando poco a poco più concrete quanto alle configurazioni del delitto con una tendenza ad ampliare la sfera di intervento del Sant'Uffizio. Fu un reato definito in modo progressivo sul piano giuridico. Si trattò del risultato delle esigenze di tribunali che, misurandosi con problemi posti dalle nuove cause che si celebravano, prendevano atto che le norme papali non erano abbastanza chiare. Bisogna però tener conto anche dei problemi di giurisdizione con la giustizia ecclesiastica, che spingevano gli inquisitori a chiedere ai nuovi pontefici di ratificare le disposizioni dei loro predecessori, approfittandone, a volte, per introdurre alcune modifiche. Quella giurisprudenza non giunse però a un catalogo dettagliato delle prevedibili forme di provocazione nel timore di lasciarne fuori qualcuna, limitandosi a etichette generiche come *tactus*, *tractatus*, *sermones*. Sarebbe spettato poi alla prassi processuale dell'Inquisizione stabilire l'esatta natura di un atto teso a indurre nel peccato della carne, valutando se rientrava o meno nel delitto di sollecitazione, in base alle circostanze o al contesto in cui si era verificato.

L'Inquisizione portoghese, come accadde pure in alcuni tribunali distrettuali spagnoli, tentò di procedere contro sollecitanti prima ancora di avere giurisdizione in materia, emettendo anche sentenze: fu il caso di André Fialho e João Gonçalves, che abiurarono insieme a Lisbona il 27 novembre 1570 (Marcocci 2004: 314-327). Era un segno evidente del tentativo di difendere l'onore del sacramento della penitenza, ma anche il riflesso dell'intenzione del Sant'Uffizio portoghese di disporre degli stessi poteri dell'Inquisizione spagnola. Nel Cinquecento, la giurisdizione sulla sollecitazione era comunque esercitata in forma cumulativa e non privativa, vale a dire che, come in tutti i processi inquisitoriali, era prevista la partecipazione del vescovo, o di un sostituto da questi indicato. Ma il potere dell'ordinario era di fatto limitato, poiché non aveva diritto di intervento in fase di istruzione di un processo, né in sede di votazione qualora il giudizio sulla causa, per discrepanza di voti, fosse stato rimesso al Consiglio Generale. Le cause di Fialho e Gonçalves, aperte nel 1567, sono i processi per sollecitazione più antichi tra quanti sono inventariati e consultabili all'archivio della Torre do Tombo. Non trova invece conferma nella documentazione l'esistenza di procedimenti riferiti a epoche anteriori, come il caso del 1545, indicato da António Borges Coelho, o le denunce del 1547 e del 1551 (indicate però come processi nel catalogo informatico della Torre do Tombo).

Per quanto riguarda il Regno, le isole atlantiche e il Brasile, l'Inquisizione portoghese processò in tutto 229 sollecitanti: 78 tra Cinque e Seicento, 151 solo nel Settecento. Dei tre tribunali distrettuali, i procedimenti giudiziari furono avviati in prevalenza dal Sant'Uffizio di Coimbra: 51 nel XVI-XVII secolo, 80 nel XVIII secolo. Segue l'Inquisizione di Lisbona con 21 cause nel XVI-XVII secolo, 54 nel XVIII secolo. Infine, il tribunale di Évora celebrò solo 6 processi nel XVI-XVII secolo e 17 nel XVIII secolo. La documentazione del Sant'Uffizio portoghese non è ancora stata oggetto di uno studio sistematico. In ogni caso, se si considerano le cifre fornite da Francisco Bethencourt per l'intero periodo di attività del tribunale della fede, il delitto di sollecitazione rappresenterebbe appena lo 0,7% dei processi (così ripartito: Coimbra, 1,3%; Lisbona, 0,8%; Évora, meno dello 0,2%). Per lo studio sulla sollecitazione in Portogallo si disponde di un'altra preziosa fonte di origine inquisitoriale: i *Cadernos dos Solicitantes*, che registrano tutte le denunce ricevute dai tre tribunali del Regno con una cronologia che varia da tribunale a tribunale (per Évora dal 1632, per Lisbona dal 1640, per Coimbra dal 1611). Fino al 1700 furono sporte 855 denunce per la cifra complessiva di 920 chierici accusati (questo perché vi furono denunce relative a più di un sacerdote). Dei tre tribunali raccolse il maggior numero di denunce quello di Lisbona (405 accusati, pari al 44% del totale), seguito da Coimbra (314 denunciati, ossia il 34,1%) e infine Évora (201 denunce, equivalenti al 21,8%). Se ne ricaverebbe che meno di un denunciato su dieci subiva effettivamente un processo (dati forniti in Gouveia 2006). Ciò dipese in primo luogo dal rigore dei criteri

di valutazione della veridicità delle deposizioni dell'accusa, poiché erano necessarie almeno due testimonianze per poter avviare un processo. Inoltre, alcuni chierici, nel timore di essere incolpati, si presentavano per accusarsi, spesso sfruttando appositi editti di grazia concessi dal tribunale: su 855 denunce che non si risolsero in processi, il 3,6% riguardarono spontanee comparizioni da parte di sollecitanti (*ibid*.). Era abituale, del resto, ordinare indagini con l'obiettivo di appurare la credibilità delle parrocchiane che dicevano di essere state sollecitate. Bastava infatti che un solo testimone mettesse in dubbio la veridicità di una testimonianza sulla base dei costumi dell'accusatrice perché il tribunale revocasse la denuncia. Tuttavia, si può facilmente supporre che nonostante l'alto numero di delazioni, non tutti i chierici sollecitanti siano stati querelati al Sant'Uffizio. Sebbene fossero obbligate a farlo, molte donne non avevano il coraggio di denunciare il proprio confessore, sia per timore di perdere l'onore, sia per evitare reazioni violente da parte della loro famiglia, del marito o del prete sollecitante. Non a caso, alcune fedeli importunate attesero anche più di quindici anni prima di denunciare di aver subito molestie dai confessori, quando magari il colpevole si prendeva ormai cura di altre anime a molti chilometri di distanza. Per la verità, non era frequente che le accuse pervenissero all'Inquisizione per volontà della sollecitata, un fatto che attenua di per sé il sospetto di imbrogli premeditati contro i confessori, avvalorando al tempo stesso l'autenticità dei fatti che esse riferivano. In genere, infatti, era per mezzo di altri parroci e missionari ai quali le vittime, confidando nel segreto della confessione, raccontavano l'accaduto, che le denunce giungevano all'Inquisizione. Spinti da quanto previsto già dal primo Regolamento generale del Sant'Uffizio lusitano (1552), nonché dal provvedimento di papa Paolo IV secondo cui i confessori a conoscenza di un delitto di pertinenza inquisitoriale dovevano rinviare il responsabile al tribunale della fede (1559), parroci e missionari sospendevano la confessione e ordinavano alle penitenti di deporre di fronte all'inquisitore, pena la scomunica (Prosperi 1996; Marcocci 2004; Gouveia 2006). Se avessero mancato di farlo per qualche legittimo impedimento (malattia, grande distanza dal tribunale, un analfabetismo che non consentiva di redigere una lettera di denuncia, timori che un viaggio fino alla sede dell'Inquisizione o alla casa del più vicino commissario provocasse una rappresaglia da parte dei parenti che fossero venuti a conoscenza del delitto, o da parte dello stesso sollecitante che avesse appreso della denuncia contro di sé), erano i confessori stessi a muovere l'accusa in forma scritta o di persona, sempre dichiarando di agire dietro licenza della sollecitata. Per esempio, il 17 febbraio 1736 un sacerdote presentò una denuncia, per conto di Brásia Coelho, contro un cappellano di Lisbona, di nome Francisco: «le ordinai di denunciare il sollecitante; mi chiese come doveva fare dato che non poteva recarsi all'Inquisizione e le suggerii che facesse chiamare uno dei signori inquisitori; mi domandò che le redigessi una scrittura, lo feci e non avendo nessuno attraverso cui recapitarla il portatore fui io. Un reverendissimo inquisitore mi dette l'incarico di indagare su quello che volevo e mi disse che, se il caso lo meritava, le domandassi il permesso per sporgere la denuncia in suo nome […] e avuta il detto permesso […] ho dato seguito» (ANTT, *IL*, *Cadernos dos Solicitantes*, liv. 772, c. 169*r-v*). Dalla frequenza con cui ricorrono tali fonti risultano due aspetti evidenti: la stretta collaborazione tra confessori e inquisitori e la funzione del sacramento della penitenza quale efficace meccanismo di controllo della società al servizio del tribunale inquisitoriale. Alcuni ordinari, inoltre, informati di casi di sollecitazione durante le visite pastorali, rimettevano gli atti di visita all'inquisitore del rispettivo tribunale affinché fosse il Sant'Uffizio a procedere.

Non esistono studi sul Settecento, ma secondo dati elaborati dallo scrivente, tra 1701 e 1750 furono accusati 1.641 sacerdoti, pari al 66,7% del totale dei sollecitanti che erano stati denunciati fino a quella data (2.462, cifra a cui sarà necessario aggiungere il numero di chierici le cui colpe furono registrate in ANTT, *IL*, *Cadernos dos Solicitantes*, livs. 763 e 767, attualmente ritirati dalla consultazione). Si trattò di un aumento assai significativo, se solo nei primi cinquant'anni del Settecento furono accusati 721 religiosi in più rispetto all'insieme dei due secoli precedenti. La tendenza settecentesca si coglie anche nell'aumento dei processi, ma soprattutto nel maggior numero dei *Cadernos dos Solecitantes* (nel XVIII secolo furono circa il doppio rispetto al periodo precedente).

Per quanto riguarda invece le denunce seicentesche, tra i 920 sacerdoti implicati si osserva un'eterogenea distribuzione geografica. L'arcidiocesi di Lisbona registrò 219 denunce contro chierici sollecitanti (23,8%), quella di Évora 127 (13,8%), la diocesi di Porto 88 (9,6%), di Guarda 75 (8,7%), di Coimba 69 (7,5%), di Angra 51 (5,5%), l'arcidiocesi di Braga 43 (4,7%), la diocesi di Viseu 36 (3,9%), dell'Algarve 35 (3,8%) e di Leiria 34 (3,7%). Nelle altre diocesi del Regno, nelle isole atlantiche e in Brasile si ebbero in tutto meno di 30 casi. 543 dei 930 sacerdoti accusati di sollecitazione (59%) appartenevano al clero regolare, i restanti 377 (41%) a quello secolare. Nei tribunali di Lisbona e di Évora vi fu una maggioranza di regolari tra i denunciati (65,9% e 69,2% rispettivamente), mentre a Coimbra furono accusati con più frequenza i secolari (56,4%). Tra i regolari, 254 erano francescani (46,9%), 45 carmelitani (8,3%), 41 gesuiti (7,6%), 37 agostiniani (6,8%), 31 domenicani (5,7%), 20 benedettini (3,7%) e 14 antoniani (2,6%). 11 furono sia i bernardini, sia i trinitari (2%). Si contano poi 8 religiosi con l'abito dell'Ordine militare di S. Tiago (1,5%), 7 paolini (1,3%) e 6 frati di S. Giovanni (1,1%). Infine, con una presenza inferiore all'1% si trovano membri dell'Ordine di Cristo e di S. Giovanni di Dio; con meno dello 0,5%, infine, appartenenti all'Ordine di Avis, di S. Girolamo e di S. Caetano. Non tutte le denunce, però, informano circa l'Ordine di provenienza dei regolari: per 46 casi (pari all'8,5%) non si possiedono notizie.

Passando all'analisi dello *status* degli imputati, in tutta la storia del tribunale inquisitoriale furono processati più chierici secolari che regolari, un quadro invertito rispetto alla tendenza appena presentata per i denunciati. Sebbene non sia possibile confrontare il numero dei secolari con quello dei regolari poiché manca un'adeguata quantificazione dei dati, si può comunque concludere che a occupare l'Inquisizione furono perlopiù i secolari, non solo perché la perpetrazione del delitto avrebbe potuto causare maggiore infamia pubblica, ma anche perché aumentava la probabilità di una sua recrudescenza, dal momento che confessavano di frequente le loro parrocchiane, oltre ad avere a carico una comunità alla quale dovevano amministrare non uno, ma tutti i sacramenti. In definitiva, furono processati 139 secolari (60,4%) e 85 regolari (37%). In rapporto a 5 casi, pari al 2,6% del totale, non è possibile indicare lo statuto dell'imputato. Tra i regolari, il 58,8% erano francescani, il 7,1% carmelitani, il 5,9% antoniani, il 4,7% agostiniani e il 3,5% gesuiti. Seguono con una quota intorno al 2,4% benedettini, domenicani, frati dell'Ordine di Avis e trinitari; con l'1,2% religiosi dell'Ordine di Malta, di S. Filippo Neri e di S. Tiago. Nel 7% circa dei casi non si conosce l'Ordine di appartenenza. Come si spiega dunque la preponderanza di francescani tra i processati? L'assenza di studi non permette di stabilire una relazione precisa tra la cifra complessiva di frati presenti nel Regno e il numero di quanti furono giudicati dal Sant'Uffizio come sollecitanti. Tuttavia, non va dimenticata la grande popolarità di cui i francescani godevano a livello popolare. La possibilità che accedessero al sacerdozio per ragioni di convenienza e non per vocazione trovava un riscontro anche nella formazione meno dura e rigorosa di quella imposta a gesuiti e domenicani (Paiva 2000). La vita conventuale non offriva molte occasioni di contatto con le donne, ma i regolari – e tra essi molti francescani – si spostavano liberamente da un luogo a un altro come predicatori itineranti. Tanto più che l'indigenza connaturata all'Ordine mendicante facilitava la frequentazione di donne da cui ricevere elemosine. Si può ipotizzare, inoltre, che la rivalità tra i suoi membri e i frati dell'Ordine di S. Domenico, il più

integrato nell'organizzazione del Sant'Uffizio (Paiva 2006a), possa aver stimolato, in alcuni casi, una maggiore severità verso i religiosi francescani. Tali fattori non permettono di trarre conclusioni definitive, ma permettono almeno di comprendere le differenze sociali esistenti tra gli esponenti dei diversi Ordini, introducendo spunti di riflessione circa la predominanza di francescani tra gli accusati e i processati per il delitto di sollecitazione.

Per 199 dei 229 processati si possiedono anche dati circa l'età (in particolare, per 68 nel Cinque-Seicento e per 131 nel Settecento). In generale, l'età media nel corso dei tre secoli era di 47 anni. Il sacerdote sollecitante più giovane aveva 27 anni, il più anziano 78 (dati relativi all'età dichiarata ai giudici al momento della prima sessione processuale, ma si consideri che spesso i fatti incriminati risalivano ad anni addietro). Gli imputati con meno di 30 anni furono molto rari e ciò si spiega, almeno in parte, con il decreto tridentino che aveva fissato l'età minima per l'ordinazione a 25 anni. Si può anche congetturare, però che i chierici più giovani, al contrario dei più anziani, potessero soddisfare i propri desideri sessuali con più facilità, senza dover profanare il sacramento della penitenza.

Chi subiva la sollecitazione? Solo una piccola parte era di sesso maschile. A rischio di essere molestate dal confessore erano invece tutte le parrocchiane (donne nubili, sposate, vedove e persino religiose). Le vittime potevano avere qualsiasi età, ma le giovani ovviamente attraevano di più i sollecitanti. La loro età, infatti, oscilla tra i 18 e i 30 anni, ma si registrano anche denunce per violenza su adolescenti di 12-13 anni, né mancano casi di donne di 50 anni e oltre. I sollecitanti non usavano criteri di natura sociale nella scelta delle loro vittime, o complici, ma l'estrazione di queste ultime era in genere bassa. In verità, il fenomeno della sollecitazione era assai più diffuso nel mondo rurale dove il numero di donne di condizione sociale elevata era esigua. Bersaglio principale erano le donne prive di protezione (vedove, madri nubili o ragazze orfane). È dunque naturale che i preliminari della sollecitazione passassero attraverso domande indiscrete sulla vita e sulle abitudini della penitente, sulle persone con cui abitava, su indirizzo e luogo di residenza, numero di figli e, nel caso di donne sposate, sulla loro vita coniugale. Malgrado il ruolo passivo di vittime scandalizzate e offese di fronte ai comportamenti reprobi del sollecitante, alcuni indizi mostrano talora le vittime tutt'altro che refrattarie alle proposte immorali che subivano: nell'atto di accettare le *avances* (cedendo a rapporti carnali con il confessore durante l'atto del sacramento senza essere costrette con la forza, né dare mostra di grande scrupolo, presentandosi agli appuntamenti, lasciando entrare di notte i sollecitanti dopo averli informati nel corso della confessioni che li avrebbero attesi in un certo luogo con intenzioni lascive, ecc.), nel non abbandonare il confessionale e nel fatto di tornare poi comunque a confessarsi dal medesimo sacerdote più volte alla settimana non è escluso che si debba cogliere anche un'accondiscenza e una certa complicità verso il confessore sollecitante. In alcune vicende, infine, appare palese una reciproca corrispondenza di desideri, sentimenti e affetti tra le due parti.

E ora uno sguardo alle sanzioni applicate dal Sant'Uffizio. Il primo Regolamento (1552), così come le successive integrazioni ad esso non contengono riferimenti alla sollecitazione in confessionale. Tra i regolamenti, il delitto compare per la prima volta in quello del 1613, ordinato da Pedro de Castilho, in cui si ricordava già il breve del 1612 contro i confessori che adescavano uomini. Tuttavia, non fissò norme sulle strategie di intervento, le procedure e le sanzioni da applicare. Erano aspetti che rimanevano ad arbitrio degli inquisitori. All'epoca, infatti, la materia suscitava ancora dubbi, intensi dibattiti e conflitti giurisdizionali, che si attenuarono solo in un secondo tempo, a partire dalla pubblicazione di documenti papali negli anni Venti. Fu quindi il Regolamento del 1640, ordinato da Francisco de Castro, il primo a disciplinare la repressione della sollecitazione. Stabiliva che, una volta accertata la colpevolezza del sacerdote, questi ricevesse la condanna all'abiura *de levi* (salvo rare eccezioni in cui vi fosse ragione di imporne una maggiore), fosse privato per sempre della facoltà di confessare, sospeso dagli ordini per un periodo da otto a dieci anni e infine esiliato, per un periodo di durata analoga, fuori dalla sua diocesi e, a vita, dal luogo del delitto, dove non poteva più tornare a causa dello scandalo provocato dalle sue colpe. Stesso tipo di abiura era prevista per i regolari con la sospensione perpetua della facoltà di confessare e della voce attiva e passiva. Cessava inoltre l'esercizio nel proprio Ordine per un periodo da tre a cinque anni, veniva esiliato in uno dei monasteri più isolati della sua famiglia religiosa per un tempo compreso tra otto e dieci anni, di cui uno o due di reclusione nelle carceri dello stesso. Gli era proibito a vita di rientrare nella località dove aveva commesso il reato. Infine, gli erano imposti digiuni a pane e acqua, oltre a tutta una serie di pene e penitenze spirituali differenziate a seconda della gravità della colpa. Per i sollecitanti licenziosi (*devassos*), se secolari il Regolamento disponeva il bando in un territorio d'oltremare e la stessa pena per chiunque avesse commesso, o consumato, con la persona sollecitata atti di fornicazione, giochi erotici o il peccato nefando. Nel caso di regolari, l'aggravio della pena spettava al giudizio degli inquisitori. Il Sant'Uffizio seguiva la duplice necessità di infliggere una punizione ai colpevoli e salvaguardare l'istituzione che rappresentava e difendeva. Rendere pubblico un caso di sollecitazione avrebbe minato la credibilità della Chiesa, dei suoi ministri e dei sacramenti. Perciò, il Regolamento prevedeva che i sollecitanti uscissero in *autos da fé* privati. I secolari erano chiamati ad abiurare al cospetto di inquisitori, deputati, promotori, notai, ufficiali e alcuni familiari dell'Inquisizione e di alcuni ecclesiastici secolari e regolari; le sentenze contro regolari, invece, dopo essere state proferite nella sala dell'Inquisizione, venivano lette, sempre da un notaio, nel capitolo dei loro conventi in presenza di prelati e di altri regolari.

Le pene potevano essere poi attenuate, per esempio nel caso di sollecitanti la cui colpevolezza non fosse pienamente provata e che non avessero commesso atti licenziosi (*devassos*), o che si fossero presentati di loro sponte nel tempo di grazia o al di fuori di esso, purché, in entrambi i casi, non avessero contro denunce presentate da due o più testimoni. I castighi erano invece aggravati se i sollecitanti fossero risultati recidivi, o avessero persuaso, o peggio ancora costretto, i penitenti a non accusarli: il sacerdote subiva in tal caso una punizione che andava dalla sospensione definitiva da qualsiasi dignità o beneficio fino alla condanna alle galere da otto a dieci anni. Nei 78 processi celebrati contro sollecitanti tra 1551 e 1700, le pene comminate più spesso furono le penitenze spirituali, la sospensione perpetua dalla facoltà di confessare, un periodo di esilio e la sospensione temporanea dall'esercizio degli ordini sacri (Gouveia 2006).

Si osservi che ai sollecitanti, in quanto ecclesiastici, era riservato un trattamento di privilegio nei tribunali inquisitoriali: di norma, non venivano reclusi nelle carceri segrete (cosa che permetteva di smentire le testimonianze dell'accusa con più facilità), non subivano la confisca dei beni, non erano sottoposti a tortura, non apparivano in *auto da fé* pubblici e si vedevano spesso commutare, almeno in parte, le pene grazie a ripetute querele. Le sanzioni applicate ai sollecitanti erano tuttavia molto dure. Come riconosce Gérard Dufour, gli effetti della privazione del potere di confessare uomini e donne andavano oltre al problema del disonore sociale e avevano implicazioni in campo economico. Di conseguenza, molti parroci condannati erano soliti inoltrare al tribunale richiesta di commutazione della pena, ricorrendo alla strategia di insistere sulla miseria in cui erano precipitati essi e le loro famiglie. Ne dà prova l'istanza del gesuita Manuel Antunes, originario di Viseu, presentata il 14 febbraio 1688: «la mancanza del necessario – Dio me ne sia testimone – è la ragione per cui finora non sono venuto, né vengo al presente, come desideravo, a gettarmi ai piedi delle signorie vostre per dare loro conto della mia grande misera e dell'increscioso stato in cui mi vedo e mi piango senza alcun rimedio

[…]; non possiedo nulla, né ho chi mi dia, i beni di mia madre non sono che una fetta di pane e se la toglierà, non avrò più cibo […], motivo per cui domando alle signorie vostre che, per amore di Dio, abbiano compassione di me e non mi costringano a chiedere l'elemosina in giro per il mondo». Gli inquisitori di Coimbra rimisero l'esame del caso all'inquisitore generale e questi accordò la fine della sospensione dagli ordini sacri, una delle pene inflitte al gesuita, con la seguente giustificazione: «poiché non ha patrimonio, né eredità alcuna da consumare […], la Compagnia lo ha espulso e non gli passa alimenti, né salario, e al tempo stesso non ha genitori che lo possano sostenere» (ANTT, *IC*, proc. 6.032). Gli interventi circa le pene applicate ai sollecitanti dipendeva dall'arbitrio dell'inquisitore generale. A regola, chi faceva richiesta di un'attenuazione vedeva soddisfatte le sue pretese, almeno in parte.

Quei castighi vanno comunque inseriti in un contesto in cui gli imputati erano stati condannati, poiché sospettati di eresia e per questo obbligati ad abiurare. In realtà, però, i sollecitanti non possedevano una concezione erronea del sacramento, un fatto riconosciuto nell'ultimo Regolamento del 1774, che introdusse poche modifiche rispetto a quello del 1640. I sollecitanti vi apparivano solo come parroci poco ligi, non come oppositori, perciò pare lecito affermare che la sollecitazione fu un esempio della limitata accettazione del celibato sacerdotale e il riflesso di una scarsa preparazione e dell'assenza di vocazione di sacerdoti a cui era affidata un'importante e difficile missione. Poiché vulnerabili alla lussuria, essi erano soggetti alla giurisdizione del tribunale della fede, l'organo preposto alla difesa della morale sessuale definita a Trento, per il quale aveva più valore che un'anima giungesse in cielo attraverso il castigo che non all'inferno di sua volontà.

(J.R. Teixeira Gouveia)

Vedi anche

Aborto; *Auto da Fé*, Portogallo; Castilho, Pedro de; Castro, Francisco de; Clero; Coimbra; Concilio di Trento; Concilio Lateranо IV; Confessione sacramentale; Évora; Inquisizione portoghese; Lisbona; Mártires, Bartolomeu dos; Protestantesimo, Portogallo; Regolamenti, Portogallo; Sodomia, Portogallo; Sollecitazione in confessionale; Sollecitazione in confessionale, Spagna; Vescovi, Portogallo

Bibliografia

Alejandre 1994, Almeida 1994, Bechtel 1994, Bethencourt 1994, Braga-Braga 1995, Canosa 1993, Civale 2007, Coelho 1987, Cunha 1620, De Boer 2001, Delumeau 1990, Dufour 1996, Galván Rodríguez 1996, García-Molina Riquelme 1999, Gouveia 2006, Gouveia 2007, Gouveia 2008, Haliczer 1996, Lima 1990, Lima 1992, Marcocci 2004, Millar Carvacho 1996, Paiva 2000, Paiva 2006(a), Pieroni 2000, Prohens Perelló 2002, Prosperi 1996, Romeo 1998, Sarrión Mora 1994, Vainfas 1997

Sollecitazione in confessionale, Spagna - La competenza del Sant'Uffizio nei riguardi del delitto di *sollicitatio ad turpia* o sollecitazione in confessione nacque alla metà del XVI secolo nel contesto della riforma voluta dalla Chiesa cattolica attraverso il Concilio di Trento (1545-1563). Il ruolo centrale che nella pratica tridentina era affidato ai sacramenti, in modo particolare alla confessione, e la necessità di moralizzare i costumi del clero per riaffermare il suo prestigio rendevano imprescindibile l'adozione di misure repressive per controbattere alle critiche protestanti. Il delitto di sollecitazione diventava pertanto un grave pericolo, visto che il sollecitante utilizzava l'atto della confessione per chiedere favori sessuali alla penitente screditando – anche se di questo non era cosciente – il sacramento stesso e violando la dignità del sacerdozio per mezzo del suo comportamento sacrilego.

L'arcivescovo di Granada Pedro Guerrero, molto preoccupato dalla riforma del clero, fu il primo ad affermare la necessità che la repressione della sollecitazione uscisse dalla competenza episcopale e che fosse affidata all'Inquisizione in virtù della maggiore efficacia e della segretezza della sua azione. In risposta a questa richiesta Paolo IV, il 18 febbraio 1559, indirizzò all'arcidiocesi di Granada la bolla *Cum sicuti nuper* che concedeva al tribunale di quella città la capacità di agire contro i sacerdoti sollecitanti. Il 16 aprile del 1561 Pio IV concesse all'inquisitore generale Fernando de Valdés una nuova bolla, che si intitolava come la precedente, nella quale veniva estesa a tutta la Spagna la competenza del Sant'Uffizio per perseguire il reato. In queste bolle si definiva e si condannava il delitto di sollecitazione. Il sollecitante era sospetto di eresia dal momento che concepiva il sacramento in modo erroneo e per questo motivo andava perseguito dall'Inquisizione. Dopo questa bolla il tribunale spagnolo incluse il delitto nei suoi editti di fede, fatta eccezione per il breve periodo tra il 1571 e il 1576, al fine di facilitare la sua identificazione da parte dei fedeli e la sua denuncia. L'inizio dell'azione inquisitoriale fece tuttavia sorgere diversi motivi d'attrito con altre magistrature. Così nel 1593 Clemente VIII ratificò la competenza esclusiva dell'Inquisizione sul delitto. Più avanti Gregorio XV, con la bolla *Universi Dominici gregis* del 30 agosto 1622, ampliò il contenuto delle bolle precedenti considerando come delitto anche la sollecitazione che si producesse tanto al momento della confessione quanto prima o dopo, e nel caso in cui la confessione fosse solo simulata. Si consigliavano anche le pene che potevano essere imposte ai sollecitanti. Infine la bolla *Sacramentum Poenitentiae* di Benedetto XIV, emanata il I luglio 1741, completò la legislazione apostolica sulla sollecitazione.

Definito il delitto il Sant'Uffizio spagnolo cominciò l'attività repressiva a partire dagli anni Sessanta del XVI secolo. Dovette però affrontare numerosi conflitti giurisdizionali in difesa della sua competenza esclusiva circa la sollecitazione nei confronti di vescovi e di Ordini religiosi che facevano in modo che fossero i rispettivi superiori a occuparsi del delitto. Nel 1623 Filippo IV ottenne che il papato ratificasse tale esclusività e nel 1629 la *Suprema* inviò una lettera circolare a tutti i tribunali per rammentare questo punto e ordinare loro che fosse menzionato negli editti di fede. Insieme a tale versante repressivo il tribunale spagnolo mostrò anche grande interesse nei confronti dell'adozione di misure destinate ad impedire il contatto fisico tra il sacerdote e la penitente, in sintonia con le misure simili adottate da alcuni Concili provinciali sulla scia delle norme tridentine. Nel 1625, in due lettere circolari, il Consiglio dell'Inquisizione ordinava di confessare in confessionali pubblici o all'interno della Chiesa. Agli inizi del XVIII secolo le lettere circolari dell'Inquisizione spagnola insistettero sulla obbligatorietà della confessione attraverso la grata, il che contribuì alla progressiva diffusione del confessionale come luogo esclusivo della confessione.

La repressione del crimine di sollecitazione in confessione era un compito arduo visto che la sollecitata non sempre denunciava per timore di perdere il suo onore o quello della famiglia, o a causa delle pressioni che subiva da parte del sacerdote e dei suoi parenti al fine di evitare la denuncia. In questo senso la pubblicazione degli editti di fede e il comportamento di altri confessori fu uno strumento essenziale per incentivare le denunce delle sollecitate, dal momento che si negava loro l'assoluzione nel caso in cui non denunciavano il sollecitante. Questo spiega il fatto che le denunce raccolte venivano verificate in media a due o due anni e mezzo di distanza dal momento in cui si era prodotta la sollecitazione. Una volta arrivata la denuncia, l'Inquisizione aveva bisogno di verificare l'attendibilità della denunciante. In una lettera circolare del 4 luglio 1576 la *Suprema* stabilì che gli inquisitori avrebbero dovuto informarsi circa la qualità e la reputazione delle donne che testimoniavano per delitti di sollecitazione. A partire dal 1580 le denunce rimesse al tribunale erano accompagnate dal giudizio del commissario sulla vita, i costumi e l'onestà delle testimoni e sulla credibilità che si poteva attribuire alle loro dichiarazioni. Questo

filtro iniziale fece in modo che molte testimonianze non avessero esito in un processo, dal momento che si metteva in dubbio la credibilità della denunciante. Così la maggior parte delle denunce che giungevano ai tribunali non diedero luogo a un processo. Adelina Sarrión Mora, in un esaustivo ed esemplare studio sul delitto di sollecitazione nel tribunale di Cuenca, ha dimostrato che circa l'80% delle denunce non sfociarono nell'apertura di un processo (Sarrión Mora 1994). L'alta percentuale è attribuibile a molteplici fattori. Al già citato discredito della denunciante agli occhi dei commissari c'è da aggiungere le difficoltà di provare un delitto di quella natura a causa della mancanza di testimoni, della resistenza delle donne a denunciare per timore del disonore, dello spirito di corpo dei sacerdoti e della loro influenza sociale (il clero poteva screditare la denunciante oppure farla desistere dalla denuncia). Lo stesso Sant'Uffizio, a eccezione di particolari momenti, non mise la persecuzione del delitto di sollecitazione tra le sue priorità, preoccupato da eresie più importanti come il cripto-giudaismo; e lo dimostra la scarsa percentuale delle cause contro sollecitanti sul totale dell'attività del tribunale di Cuenca (solo il 5%).

Sarrión Mora ha individuato quattro grandi tappe repressive. La prima (1560-1639) si caratterizza per la grande attenzione del Sant'Uffizio nei confronti del reato, in coincidenza con le due principali bolle papali e con il trasferimento alla giurisdizione inquisitoriale del delitto, come dimostra il gran numero di lettere e disposizioni della *Suprema* sul tema. In questo periodo si registra un alto numero di denunce, favorite dall'inclusione della sollecitazione negli editti di fede, che diedero luogo a un'elevata percentuale di processi e a sentenze dure ed esemplari. Verso la fine di quel periodo si osserva una diminuzione dell'attenzione degli inquisitori nei confronti delle denunce che, sempre di più, si riducevano a semplici deposizioni senza ulteriore processo. Questo cambiamento può spiegarsi con l'allontanamento della minaccia protestante che fece in modo che l'Inquisizione iniziasse a considerare la sollecitazione più come un problema di cattivi costumi del clero che come un'eresia, nel momento in cui la recrudescenza del cripto-giudaismo prodotto dall'arrivo dei *conversos* portoghesi diventava la sua maggiore preoccupazione. La seconda fase (1640-1670) continuò la tendenza iniziata alla fine della fase precedente. Proseguì la redazione di denunce, ma si mantenne ancora alta la percentuale di quelle che non diedero luogo all'avvio di un processo. Nel terzo periodo (1670-1740) si verificò un relativo incremento delle denunce e dei processi, il che indica un aumento dell'importanza della sollecitazione sul totale dell'attività inquisitoriale dell'epoca. Questa maggiore attenzione nei confronti del delitto si può attribuire, secondo Sarrión, ai tentativi di moralizzazione del clero promossi dalle correnti gianseniste e illuminate diffuse all'interno della Chiesa. Ciò appare evidente nella nuova bolla di Benedetto XIV sul tema o nell'interesse mostrato dal Sant'Uffizio nel promuovere e imporre l'uso dei confessionali. La quarta e ultima fase (1740-1820) si caratterizzò per un crescente disinteresse degli inquisitori nei confronti della questione. Anche quando il numero delle denunce si mantenne simile alla fase precedente, fino agli inizi del XIX secolo la maggior parte di esse non meritò l'attenzione degli inquisitori, che nemmeno le valutarono, il che provocò una forte diminuzione del numero dei processi (solo cinque negli ultimi ottant'anni del tribunale di Cuenca). La percentuale di sollecitanti sul totale dei delitti continuò tuttavia a essere elevata, vista la diminuzione generale dell'attività inquisitoriale su altri fronti.

Le denunce e i processi permettono di avvicinarci al profilo del sollecitante e della sollecitata, così come alle diverse forme che la sollecitazione assunse. Il delitto ebbe come scenario principale il mondo rurale ed ebbe come protagonisti sacerdoti, in maggioranza regolari, già in età matura – in media quarant'anni di età – con un basso livello di formazione e che erano entrati in convento molto giovani e con una vocazione debole. Tra le sollecitate si rileva una leggera preponderanza di sposate, anche se a partire dalla seconda metà del XVII secolo sono assai numerose le donne nubili, molte delle quali monache (specie nel XVIII secolo). La gran parte era composta da donne giovani – ventidue anni circa di media –, di famiglia benestante, che frequentava la chiesa con assiduità e che, in generale, erano restie a denunciare la sollecitazione per paura del disonore e dello scandalo. Le tipologie di sollecitazione maggiormente praticate furono quelle in cui si usavano solo parole, senza contatto fisico, e quelle che mettevano insieme la parola con azioni come carezze e baci. Con minore frequenza appaiono le forme più aggressive che prescindevano dai discorsi e si incentravano sui baci e le carezze e, in alcuni casi, sulla masturbazione del confessore o sul coito. Altre tipologie, ancora più eccezionali, erano quelle che comportavano pratiche sadiche e masochistiche, come per esempio flagellazioni, o quelle che comprendevano comportamenti esibizionistici del sollecitante. Fino alla prima metà del XVII secolo predominarono le tipologie più violente, con picchi verso la fine del secolo, che si esercitavano nei confronti di donne, in gran parte sposate. L'azione dell'Inquisizione e la progressiva diffusione del confessionale fecero sì che si andassero imponendo le forme di sollecitazione basate sulla parola, nettamente predominanti a partire dal 1720. Questa tipologia di sollecitazione si esercitava di solito nei confronti di un'unica donna, generalmente nubile, che aveva instaurato uno stretto rapporto di confidenza con il sollecitante e per questo motivo nel XVIII secolo sono molto numerose le religiose o le figlie spirituali sollecitate dal loro cappellano o dal loro padre spirituale.

Con le prove in mano gli inquisitori potevano decidere di sospendere il processo o di farlo continuare. Fino al 1730 con due testimoni approvati dal commissario solitamente si continuava la causa; ma a partire da questa data divenne sempre più frequente la sospensione dei processi, persino in presenza di tre o quattro testimoni qualificati. Decisa la continuazione, il processo era gestito seguendo le istruzioni su come interrogare i sollecitanti contenute nella lettera circolare del 15 luglio 1562 che la *Suprema* inviò a tutti i tribunali di distretto. Gli imputati per sollecitazione godevano di indubbi vantaggi durante il processo. Solitamente non erano incarcerati per evitare lo scandalo pubblico, soprattutto in ambiente rurale, ma erano invece convocati nella sede del tribunale, dove solo molto raramente erano reclusi in carceri segrete. I regolari venivano confinati in un convento e ai secolari veniva data la città come loro prigione, il che permetteva loro il contatto con l'esterno in vista della preparazione della loro difesa. Iniziato il processo, il fiscale poteva accompagnare l'accusa di sollecitazione con altre, come accadde in un terzo dei processi avviati dal tribunale di Cuenca. Tra le accuse le più comuni vi erano la violazione del celibato ecclesiastico e le mancanze nell'esercizio del ministero sacerdotale; tuttavia, poiché questi delitti erano di competenza episcopale, gli inquisitori si astenevano dal compiere indagini. Appaiono anche accuse di proposizioni ereticali (principalmente quelle destinate a convincere la donna del fatto che la sollecitazione non costituiva peccato), di ostacolare o di impedire l'azione del Sant'Uffizio per bloccare le denunce o il proseguimento del processo, nonché proposizioni riconducibili all'*alumbradismo*, al molinosismo e altre proprie delle *ilusas*. In rarissime occasioni appaiono accuse di sodomia o di bestialismo. La linea di comportamento dell'imputato era, nella maggior parte dei casi, quella di negare le accuse e di ammettere le parti meno compromettenti man mano che gli venivano comunicate le testimonianze a carico. Solo una minima parte degli imputati confessava spontaneamente. Nel corso del processo la gran parte di loro cercava di discolparsi affermando che la donna aveva male interpretato parole e azioni o che la sollecitazione si era verificata al di fuori della confessione. Molti riconoscevano gli atti disonesti ma negavano di averli compiuti impartendo il sacramento. Era poi abituale che i processati presentassero testimonianze in proprio favore da parte di quanti cercavano di screditare le donne che li accusavano. Gli inquisitori si mostravano spesso inclini a credere a coloro che negavano con

insistenza le accuse in quanto, in caso di dubbio, davano credito al sacerdote piuttosto che alla donna. La tortura si applicò ai sollecitanti solo in casi eccezionali. A Cuenca si registra un solo caso sui sessantasei processi iniziati.

Le sentenze per sollecitazione dimostrano l'interesse del Sant'Uffizio spagnolo nel non screditare il ceto ecclesiastico e nel rafforzare il ruolo del sacerdote come protagonista della predicazione e della confessione dopo la riaffermazione della gerarchia impostasi a Trento. Con la punizione dei sollecitanti si trattava di mantenere la disciplina del clero e di dare dignità al sacramento e al sacerdote per evitare la sua perdita di prestigio; tuttavia, contestualmente, si cercava di evitare che la pubblicità dei delitti danneggiasse l'immagine del clero e del sacramento e fornisse argomenti ai nemici della Chiesa. Per evitare una possibile pubblicità negativa gli imputati per sollecitazione non apparvero mai in un *auto de fe* pubblico, le loro sentenze furono lette nella sala del tribunale, a porte chiuse, in presenza di un numero di sacerdoti variabile da sei a dodici, selezionati dal tribunale tra i più «anziani e autorevoli» al fine di impedire che i più giovani potessero ricevere cattivo esempio dai comportamenti desumibili dalla sentenza. Già nel 1563 la *Suprema* diede istruzioni al tribunale di Córdoba sulle pene da imporre ai sollecitanti; in seguito esse furono ribadite nella bolla di Gregorio XV. Si consigliava di punire con una abiura *de levi*, con la sospensione dall'ufficio di confessore, con la privazione dei benefici e delle dignità, con espulsione dal luogo in cui era stato commesso il delitto, con prigione o reclusione in un monastero e con qualche pena pecuniaria, commisurata al patrimonio e alla gravità della colpa. La prassi dei tribunali rispettò, in linea generale, tali orientamenti. La sentenza tipo contro il sollecitante consisteva nella reprimenda nei confronti del reo, nell'abiura *de levi*, nella proibizione di confessare per un tempo variabile, nel divieto di assumere altri uffici sacerdotali come quello di predicatore, in diverse pene spirituali e nel confino o reclusione in un monastero per periodi di tempo variabili. Solo in casi eccezionali furono imposte pene come le frustate, le multe o la galera. Nella prima fase della repressione del reato (1560-1640) si registrano le condanne più dure. Fino al 1584 la *Suprema* mostrò una grande benevolenza nelle condanne, ma di fronte alla persistenza del delitto optò per una linea sempre più esemplare, comminando periodi di prigionia più lunghi, pene di fustigazione e condanne alle galere nei casi più gravi. A partire dal 1640, seguendo gli ordini della *Suprema*, le condanne divennero più miti man mano che divenne sempre più scarso il numero dei processi e che si incrementò quello delle denunce archiviate.

La sollecitazione dunque non fu mai uno dei reati di maggiore interesse per il Sant'Uffizio spagnolo. I momenti che seguirono alla condanna papale della sollecitazione e al trasferimento della competenza all'Inquisizione furono quelli di maggiore interesse per le indagini e per le denunce e di maggiore durezza nelle sentenze. Ma a partire dalla metà del XVII secolo, salvo un breve periodo agli inizi del XVIII secolo, si rileva un progressivo disinteresse per il problema, con una percentuale maggiore di denunce archiviate e di cause sospese, e sentenze sempre più miti, a fronte di un allontanamento della minaccia protestante e della progressiva decadenza del Sant'Uffizio, sempre più a corto di risorse e personale.

(B.J. López Belinchón)

Vedi anche

Alumbradismo; Clero; Confessione sacramentale; Donne e Inquisizione; Giansenismo; Gregorio XV, papa; Guerrero, Pedro; Molinos, Miguel de; Paolo IV, papa; Sollecitazione in confessionale; Sollecitazione in confessionale, Portogallo; Valladolid, processi ai gesuiti di; Valtanás, Domingo de

Bibliografia

Alejandre 1994, De Boer 1991, Haliczer 1996, Lea 1896, Lea 1983-1984, Prosperi 1996, Sarrión Mora 1994

Soranzo, Vittore - Nato a Venezia nel 1500 da Luigi, membro di una famiglia del patriziato veneziano, studiò a Padova. Tra Venezia e Padova, frequentò i letterati Pietro Bembo e Trifone Gabriele. Già avviato verso la carriera ecclesiastica, divenne cameriere segreto del pontefice a Bologna nel 1529, durante l'incontro tra Clemente VII e Carlo V. Seguì il papa a Roma, dove rimase, con qualche interruzione, fino al 1534; nel 1533 il conferimento della commenda di Sant'Antonio Abate a Brescia valse a risollevarlo temporaneamente dai gravi problemi economici che lo attanagliavano. A Roma fu in rapporti di amicizia con Pietro Carnesecchi e Francesco Maria Molza. Dopo la morte di Clemente VII si recò a Padova presso Bembo, legandosi anche a Cosimo Gheri e a Ludovico Beccadelli. Dopo l'elevazione alla porpora di Bembo, Soranzo tornò a Roma al seguito dell'amico e protettore, dove giunse nell'ottobre del 1539. In questo periodo, tra Roma e Napoli, Soranzo cominciò a frequentare Juan de Valdés e gli appartenenti al suo circolo: Pietro Carnesecchi, Marcantonio Flaminio, Alvise Priuli, Bernardino Ochino, Giovanni Tommaso Sanfelice, Giovanfrancesco Alois, Donato Rullo, Apollonio Merenda e molti altri. Morto Valdés nel 1541, Soranzo entrò a far parte della cosiddetta *ecclesia Viterbiensis*, gruppo ispirato all'insegnamento valdesiano riunito attorno al cardinale inglese Reginald Pole, nominato legato del Patrimonio. Lì conobbe Vittoria Colonna e rinnovò la sua amicizia col cardinale Giovanni Morone, già conosciuto durante gli studi a Padova. Queste esperienze portarono Soranzo alla lettura degli scritti non soltanto di Valdés e dei suoi discepoli o del *Beneficio di Cristo*, ma anche di opere più direttamente ispirate alla Riforma, come il *Sommario della Sacra Scrittura*, il *Pasquino in estasi* di Celio Secondo Curione, la *Tragedia del libero arbitrio* di Francesco Negri e altri libri di Lutero, Melantone, Martin Butzer, Ochino. Almeno dal 1543, inoltre, fu in corrispondenza con il bolognese Giovan Battista Scotti, uno dei principali organizzatori del movimento eterodosso bolognese già in parte orientato verso la Riforma dei «sacramentari» svizzeri, dal quale si faceva recapitare libri ereticali presso il palazzo di Bembo. Nell'aprile del 1544 si congratulava con Scotti e con i «fratelli» bolognesi per la designazione di Morone – suo amico, vicino anch'egli ai discepoli di Valdés – come legato pontificio della loro città. Il 12 luglio 1544 Bembo, nominato da poco vescovo di Bergamo e intenzionato a non farvi residenza, ottenne che Soranzo venisse nominato suo coadiutore a vita con diritto di successione. Giunto a Bergamo nell'autunno di quello stesso anno, Soranzo cominciò a emanare una serie di provvedimenti di riforma della diocesi, ispirati oltre che da una volontà moralizzatrice nei confronti della decadenza della vita religiosa di chierici e laici, dagli orientamenti teologici maturati nelle precedenti esperienze. Prese così a diffondere volgarizzamenti delle Scritture – ma anche testi eterodossi –, a reprimere culti di santi giudicati superstiziosi, ad accusare di pelagianesimo i predicatori antiluterani, ad affidare incarichi importanti a chierici in odore di eresia; nel frattempo, in seguito alla morte di Bembo, nel gennaio del 1547, Soranzo era diventato vescovo titolare di Bergamo.

Le voci sull'eterodossia di Soranzo giunsero ben presto a Roma. Il 23 luglio 1550 le autorità del Sant'Uffizio incaricarono l'inquisitore di Bergamo, fra' Domenico Adelasio, di raccogliere segretamente testimonianze sul suo conto e di trasmetterle a Roma. Il 28 agosto fu avviato il processo informativo. Sulla base di queste e altre testimonianze raccolte a Roma, a Verona e a Venezia, Soranzo fu convocato da papa Giulio III nell'Urbe, dove giunse ai primi di febbraio del 1551; il 24 marzo, dopo una riunione degli inquisitori generali svoltasi di fronte al pontefice, venne imprigionato in Castel Sant'Angelo. Si delineò a questo punto un contrasto tra la Congregazione del Sant'Uffizio e il papa, che, in questo come in altri processi contro vescovi e cardinali che si stavano preparando in gran segreto, vedeva la sua autorità scavalcata dallo strapotere degli inquisitori. Gli interrogatori di Soranzo cominciarono soltanto il 2 maggio e vennero condotti prevalentemente da due

uomini molto vicini al papa, il domenicano Girolamo Muzzarelli, maestro del Sacro Palazzo, e il vescovo di Penne Lionello Cybo. Soranzo cercò dapprima di attribuire le accuse rivoltegli a odi e rivalità scatenati dalla sua azione riformatrice, ma, messo di fronte alle prove schiaccianti raccolte contro di lui, il 28 giugno presentò una confessione scritta indirizzata al papa in cui ammetteva le sue responsabilità. Dopo un'ulteriore *confessio*, dottrinalmente più precisa e puntuale, scritta il 3 luglio con ogni probabilità per volere del Sant'Uffizio, la chiusura del processo fu ritardata quasi certamente dal conflitto non sopito tra papa e Inquisizione. Il 9 settembre Soranzo abiurava – di fronte al papa e ai componenti del tribunale romano – le eresie di cui era stato ritrovato colpevole. La sentenza lo condannava solo a un periodo di confino nella città di Padova a discrezione del papa e ad altre penitenze salutari, mantenendogli tuttavia il titolo di vescovo. Si era trattato certamente di una soluzione di compromesso; data l'impossibilità di una soluzione extragiudiziale (come forse sia Soranzo sia Giulio III avrebbero desiderato), la condanna per eresia veniva controbilanciata dalla mitezza delle pene comminategli. D'altra parte, fu probabilmente il papa a ottenere che il Sant'Uffizio limitasse la propria attenzione al contesto bergamasco, non utilizzando, almeno per allora, le informazioni emerse contro gli 'spirituali' e i valdesiani frequentati da Soranzo a Roma e a Napoli.

Nel periodo seguente si verificò un contrasto tra il governo veneziano – che avrebbe voluto vedere Soranzo reintegrato subito nelle sue funzioni di vescovo – e le autorità romane, ferme su una linea più prudente a causa del conflitto tra il Sant'Uffizio e Giulio III. Soranzo venne restituito alla sua diocesi, dopo molto tergiversare, nella primavera del 1554, ma preferì tornare a Bergamo solo l'anno seguente. Con l'elezione al papato del principale esponente del Sant'Uffizio romano, Giampietro Carafa (Paolo IV), le cose cambiarono: il 20 dicembre 1555 fu citato a comparire a Roma, con l'accusa di eresia, Giulio Agosti, l'uomo che il defunto Giulio III aveva designato come vicario di Soranzo poco dopo la sua reintegrazione. Scomunicato e privato della carica da Paolo IV, nel giugno del 1556 venne sostituito da Giovan Battista Brugnatelli, che godeva della fiducia degli inquisitori. Il 6 maggio 1557 era la volta dello stesso Soranzo. Il rischio che il vescovo correva era considerevole, data la precedente abiura e la concreta possibilità di venire considerato relapso. Le sue condizioni di salute e le pressioni del governo veneziano gli permisero di ottenere diverse proroghe, finché nel dicembre fu citato formalmente come contumace. Infine, il 20 aprile 1558 il papa lo privò del vescovato. Poco dopo, Soranzo morì e il 20 luglio fu sostituito dall'intransigente Alvise Lippomano.

(G. Dall'Olio)

Vedi anche

Alois, Giovan Francesco; Beccadelli, Ludovico; Bembo, Pietro; Bergamo; Carnesecchi, Pietro; Colonna, Vittoria; Curione, Celio Secondo; Flaminio, Marcantonio; Giulio III, papa; Lippomano, Alvise; Morone, Giovanni; Muzzarelli, Girolamo; Negri, Francesco; Ochino, Bernardino; Paolo IV, papa; Pole, Reginald; Priuli, Alvise; Sanfelice, Giovanni Tommaso; Valdés, Juan de; Valdesianesimo

Bibliografia

Chiodi 1981, Firpo 2006, Firpo-Pagano 2004, Paschini 1945

Soria v. *Osma*

Sortilegio - Con il termine sortilegio, usato spesso con valore sinonimico di maleficio, si intendono due cose. Da un lato, ogni nefasta pratica magica che mira a procurare una disgrazia a una persona colpendola nella sua salute o nei suoi beni materiali, anche causando fenomeni naturali rovinosi. Dall'altro lato, il sortilegio non riveste un'accezione sempre negativa e in tale caso va distinto dal maleficio e dalla stregoneria malefica e analizzato all'interno del più complesso insieme di fenomeni che fanno parte del mondo magico. In questa accezione il sortilegio è un'azione performativa che, controllando il mondo naturale, mira a ottenere alcuni risultati quasi sempre attraverso la manipolazione di oggetti. Il sortilegio può pertanto definirsi come azione magica che richiede il possesso di certe conoscenze e abilità, qualità che possono essere acquisite con lo studio ma anche con l'imitazione in un processo di apprendimento in cui il soggetto da fruitore dell'azione magica ne diventa attore. Questa duplice natura del sortilegio, che comportava, come detto, conoscenze teoriche e abilità performanti, faceva sì che il profilo sociologico di chi praticava quell'*arte* variava notevolmente: ai due estremi incontriamo in alto il negromante istruito, in possesso di libri e strumenti sofisticati (alambicchi, fiale, minerali) e in basso la prostituta analfabeta provvista al massimo di un'*inguistarra*, un recipiente guardando nel quale la sortilega esercitava le sue profezie; o la contadina conoscitrice dei prodotti semplici della natura (erbe, minerali) raccolti magari in giorni e ore deputate, come la notte di San Giovanni, perché si supponeva che possedessero particolari poteri magici. Tra i due livelli il passaggio e l'osmosi delle conoscenze era continuo. Secondo una recente interpretazione, nella bolla di Giovanni XXII *Super illius specula* (1326), nata dalla preoccupazione che si tramassero malefici contro la persona del papa, venne enunciato per la prima volta il principio (già presente tuttavia nella *Summa Theologiae* di san Tommaso d'Aquino) che le pratiche magiche espletate attraverso la fabbricazione di immagini, anelli, specchi, derivassero la loro efficacia grazie all'invocazione del demonio o al patto diabolico. La bolla avrebbe posto così le basi di una nuova concezione della magia e dei saperi che le sono associati: da allora in poi per estensione ogni tipo di sortilegio sarà pensato come eresia, esplicita o implicita, e come tale perseguibile dai tribunali ecclesiastici. Il *factum ereticale* si configurava infatti non soltanto come opinione o credenza, ma come prassi che lasciava intendere il rifiuto dell'ortodossia. I sortilegi della magia dotta non meno degli incantesimi degli incolti subirono pertanto un progressivo processo di criminalizzazione per il sospetto che dietro tali pratiche si celasse una consuetudine di rapporti con i poteri del diavolo. Quel processo culminò nel tardo Cinquecento, quando i tribunali inquisitoriali innescarono una vera e propria lotta contro la 'superstizione', facilitata dalla bolla *Coeli et terrae* di Sisto V (1586) che attribuiva *esclusivamente* al foro del Sant'Uffizio il potere di colpire quel tipo di crimini contro la fede, che comportavano spesso l'abuso di *res sacrae*.

(O. Di Simplicio)

Vedi anche

Eresia, sospetto di; Giovanni XXII, papa; Medicina; Negromanzia; Orazione; Patto con il demonio; Sisto V, papa; Stregoneria

Bibliografia

Boureau 2004(a), Di Simplicio 2005, Kieckhefer 1990, Lea 1939, Peters 2002, Romeo 1990

Soto, Domingo de - Nato a Segovia nel 1494, Domingo de Soto si formò a Salamanca, Alcalá de Henares e Parigi. Dopo la sua permanenza in Francia, fece ritorno in Spagna (1520). Si ritirò per un periodo nel monastero benedettino di Montserrat e passò poi a insegnare all'Università di Salamanca. Nel 1525 fece quindi ingresso nell'Ordine domenicano. A Salamanca ottenne la cattedra di Teologia, succedendo a Melchor Cano; entrò in contatto con Francisco de Vitoria, del quale fu stretto collaboratore. Vi preparò inoltre i commentari *In dialecticam Aristotelis* (1544) e il *De iustitia et iure* (1553), considerato uno dei vertici della filosofia del diritto e della teologia morale moderna, all'interno del quale – nel IV

libro, *q.* 5 e nel V libro, *q.* 3 – espresse le sue considerazioni circa i diritti di proprietà e la loro trasmissibilità. Secondo Soto, questi ultimi discendono dal riconoscimento del diritto naturale e positivo della libertà di dominio dell'uomo sulla natura. Inviato a Trento da Carlo V, insieme a Bartolomé de Carranza, intervenne nella redazione dei decreti sul peccato originale e sulla giustificazione. Alla sua morte (1560), frate Luis de León, suo ex alunno, pronunciò l'orazione funebre. Le sue spoglie riposano a San Esteban di Salamanca, accanto a quelle di Vitoria, i cui principi sulla condizione degli indios americani e sui diritti innati dell'uomo influenzarono Soto e altri domenicani come Bernardino de Minaya, tanto da risultare decisivi per comprendere la dichiarazione di Carlo V sui diritti degli indiani, la pubblicazione della bolla *Veritas ipsa* (1537) di Paolo III e, infine, le *Nuevas Leyes* de Indias (1542).

Soto partecipò alle più importanti controversie del suo tempo. All'interno del proprio Ordine, nella *querelle* tra 'carranzisti' e 'canisti', si schierò contro Carranza e il suo *Catechismo christiano* (Menéndez Pelayo 1986: I, 11-26). Nel *De ratione tegendi, & detegendi secretum* (1541) ebbe posizioni contrarie alla pubblica persecuzione dei peccati occulti (Lavenia 2004: 118-124). Ma pur distinguendo tra *culpa theologica* e *culpa iuridica*, sostenne che il segreto e, se necessario, la tortura fossero parte di un processo di chiarificazione della colpa in cui la confessione era la regina delle prove. Nel 1545 discusse con frate Juan de Robles sulla libertà del povero, un dibattito che contribuì a dotare di maggiore flessibilità, umanità e personalità le leggi sui poveri nella Corona di Castiglia. Soto proponeva di distinguere il vero dal falso povero. Quest'ultimo poteva essere costretto a lavorare dalle autorità civili, mentre ai veri bisognosi e agli sventurati si sarebbe potuta dare elemosina e avrebbero potuto essere accolti in istituzioni apposite. Alcuni di quei principî furono successivamente sviluppati da Miguel Giginta e concretizzati nella sua campagna di erezione di Case della Misericordia negli anni Ottanta del XVI secolo (Martz 1983). Parte delle idee di Robles, che difendeva la libertà del povero di chiedere l'elemosina e di esortare la carità del ricco, influì anche sulla legislazione e sul pensiero sociale castigliano del suo tempo e fu ripresa poi da Cristóbal Pérez de Herrera nel suo progetto di erezione di residenze per poveri formulato nel *Discurso del amparo de los legitimos pobres y reducción de los fingidos* (1598).

Insieme ad altri domenicani come Cano e Carranza, o al francescano Bernardino de Arévalo, Soto partecipò attivamente anche al grande dibattito tra Juan Ginés de Sepúlveda e Bartolomé de las Casas che dette origine alla convocazione di una commissione di teologi e membri dei Consigli di Castiglia e delle Indie a Valladolid (1550-1551) per fondare sulla dibattuta natura dell'*indio* americano la legittimità dei titoli della conquista (Hanke 1988: 259-488). Sfumando le posizioni di Vitoria, che a sua volta influì sul pensiero di Las Casas, Soto considerava il diritto delle genti non come naturale, bensì come positivo, ossia stabilito dagli uomini. L'emanazione sarebbe stata divina, ma il *ius gentium* proverrebbe, in definitiva, dalla sociabilità umana. Nel *De iustitia* Soto sostenne che la semplice slealtà degli indiani d'America nei confronti degli europei non giustificava il fatto di privarli dei loro possedimenti.

Nonostante ciò che potrebbe dedursi dalla sua posizione nella controversia inquisitoriale sorta dopo l'apertura del processo contro Carranza e dalla sua indubbia ortodossia, il pensiero di Soto risultò poroso nei confronti delle correnti religiose del suo tempo. La sua attiva partecipazione a Trento e i suoi commenti all'*Epistola ai Romani* lo testimoniano. La portata del suo pensiero si proiettò anche su altri versanti della conoscenza e si è ipotizzato che le sue *Quaestiones* siano state parte delle letture di Galileo a Pisa, tra 1589 e 1592, prima che lo scontro con la fisica aristotelica costringesse lo scienziato a trasferirsi a Padova.

(T.A. Mantecón Movellán)

Vedi anche

Cano, Melchor; Carranza, Bartolomé de; Concilio di Trento; Domenicani, Spagna; Galilei, Galileo; *Indios*; Inquisizione spagnola; Las Casas, Bartolomé de; León, Luis de; Sepúlveda, Juan Ginés de; Vitoria, Francisco de

Bibliografia

Belda-Plans 1995, Belda-Plans 1995(a), Beltrán de Heredia 1969, Brufau Prats 1960, Castañeda Delgado 1996, Dei 2003, Flecha 2003, Hanke 1949, Hanke 1988, Lavenia 2004, Martín de la Hoz 1990, Martz 1983, Menéndez Pelayo 1986, Pagden 1982

Sotomayor, Antonio de - Frate domenicano, inquisitore generale e confessore del re Filippo IV, nacque nella località portoghese di Valença do Miño nel 1557 in una famiglia nobile i cui domini si estendevano in Galizia e nel Nord del Portogallo e che aveva la propria casa avita a Vigo (Spagna), nel Palazzo di Santomé (Pazo de Santomé). Entrò nell'Ordine domenicano nel 1574 dopo il noviziato compiuto nel celebre convento di San Estéban di Salamanca. Studiò nel Collegio di San Gregorio di Valladolid e insegnò nel convento di San Ildefonso della città di Toro e successivamente in quello di San Estéban. Fu professore di Teologia nell'Università di Santiago tra il 1589 e il 1600. Nei primi anni del XVII secolo fu reggente del Collegio di San Gregorio di Valladolid, città dove risedette per vari anni la corte di Filippo III. Tale coincidenza permise a Sotomayor di stabilire contatti che in seguito si sarebbero rivelati decisivi per la sua vita. Nel 1608 fu destinato a Salamanca, dove un anno dopo venne eletto priore. Nel 1611 fu nominato definitore provinciale dell'Ordine e l'anno successivo partì per Roma per partecipare al capitolo generale dei domenicani come definitore. Durante la riunione polemizzò con il cardinale Roberto Bellarmino sulla questione *de auxiliis*. Fu in seguito priore nel convento di San Pedro Martír di Toledo e nel 1615 fu eletto provinciale dell'Ordine. Un anno dopo entrò a far parte della corte come confessore del principe Filippo, futuro re di Spagna, e non la abbandonò fino al momento della sua morte, avvenuta nel 1648, a più di novant'anni di età.

Con l'ascesa al trono di Filippo IV nel 1621 Sotomayor divenne uno degli uomini più influenti nella vita politica spagnola. Collaborò a stretto contatto con il conte-duca di Olivares, *valido* del re fino al 1643. Fu membro dei Consigli di Guerra, di Stato, dell'Inquisizione e della *Cruzada* (di quest'ultimo fu anche presidente). Dal 1632 al 1643 ebbe la carica di inquisitore generale e in quella veste fece rivedere l'Indice dei libri fatto stilare da Antonio Zapata. Guidò molte *juntas*, istituzioni di governo parallele ai Consigli di valore politico straordinario incaricate di risolvere le questioni fondamentali di quel periodo. La sua lunga amicizia con il re e il suo intimo rapporto con quest'ultimo gli permisero inoltre di esercitare un attivo ruolo di *patronage*: Sotomayor distribuì tra i clienti e i familiari benefici ecclesiastici, uffici nell'amministrazione e titoli nobiliari.

(J.I. Pulido Serrano)

Vedi anche

Filippo IV, re di Spagna; Indici dei libri proibiti, Spagna; Inquisitori generali, Spagna; Olivares, conte-duca di

Bibliografia

Espinosa Rodríguez 1944, Pulido Serrano 2002, Pulido Serrano 2006

Sousa, António de - Rampollo di una famiglia dell'alta nobiltà portoghese (per via paterna era nipote di Martim Afonso de Sousa, governatore dell'India dal 1542 al 1545), Manuel de Sousa nacque a Lisbona nella seconda metà degli anni Settanta del Cinquecento da Pedro Lopes de Sousa e Ana da Guerra. Novizio dell'Ordine

domenicano, professò nel convento cittadino di São Domingos il 5 aprile 1595 e prese il nome di António. Reclutato nel corpo docente del convento, fu a lungo lettore di Teologia occupando la cattedra di prima, fino a ricevere il titolo di maestro dal capitolo riunitosi a Lisbona nel 1618. Al 7 aprile dello stesso anno risale la nomina a deputato nel locale tribunale dell'Inquisizione. All'epoca Sousa aveva già dato alle stampe un primo scritto, la *Relectio de casibus, sive Censuris Bullae in Coena Domini* (1615).

La sua carriera nel Sant'Uffizio si svolse interamente sotto la tutela di Fernão Martins Mascarenhas, inquisitore generale dal 1616 al 1628. Già da tempo, comunque, Sousa veniva consultato su delicate questioni di materia inquisitoriale, come attesta la tormentata vicenda del suo piccolo trattato intitolato *Opusculum circa costitutionem Pontificis Pauli V. in Confessarios ad actus inhonestos foeminas in Sacramentali Confessione allicientes* (1623). L'edizione accompagnò la pubblicazione in Portogallo della costituzione papale *Universi Dominici gregis* (20 agosto 1622), che sancì in modo definitivo la piena giurisdizione del Sant'Uffizio sul reato di sollecitazione in confessionale. Nell'avvertenza al lettore Sousa lamentava le difficoltà attraversate per divulgare l'opera, composta in realtà una decina di anni prima per risolvere gli «innumerevoli […] dubbi» sorti in seguito all'emanazione del breve *Cum sicut nuper* (16 settembre 1608), con cui Paolo V aveva concesso in esclusiva all'Inquisizione portoghese il controverso potere di giudicare i confessori colpevoli di adescamento. L'anno seguente Sousa ottenne un ulteriore, importante riconoscimento, segno della sua progressiva ascesa all'interno dell'Inquisizione. Fu incaricato di pronunciare il sermone durante l'*auto da fé* che si tenne a Lisbona il 5 maggio 1624, teatro della morte del celebre canonista nuovo cristiano António Homem. Sousa incentrò la sua predica sulla dilagante minaccia all'integrità della fede nel Regno rappresentata dai *conversos*, attingendo al consueto repertorio di stereotipi antiebraici. Il testo del discorso fu oggetto di una pronta edizione a stampa.

Due anni più tardi Sousa fu promosso deputato del Consiglio Generale del Sant'Uffizio (8 giugno 1626), andando a occupare, in sostituzione di frate João de Portugal, eletto vescovo di Viseu nel dicembre precedente, il seggio che dal 1614 era riservato a un domenicano, a imitazione di quanto accadeva in Spagna. Negli anni seguenti, alternò l'attività di consigliere a quella di estensore dell'opera cui avrebbe legato la sua fama, gli *Aphorismi Inquisitorum in quattuor libri distributi*, completati nel 1628 (tranne lievi interventi successivi). Culmine della fiorente stagione della letteratura di argomento inquisitoriale portoghese del primo Seicento (Rodrigo da Cunha, Manuel do Vale de Moura, Serafim de Freitas), il corposo manuale di Sousa si presenta come un'originale raccolta in forma di brevi frasi e definizioni che tentano di dare ordine alla vasta e contraddittoria dottrina giuridica inquisitoriale quale si era accumulata dai secoli del basso medioevo. Costruiti a partire dai principali testi di diritto e teologia (tra gli autori più citati Diego de Simancas, Francisco Peña e Prospero Farinacci), gli *Aphorismi* compendiavano e chiarivano anche numerosi provvedimenti papali e norme delle Inquisizioni locali, con particolare riguardo per il tribunale lusitano, ricorrendo in quest'ultimo caso anche a documenti di archivio.

L'opera si apre con una narrazione delle origini del Sant'Uffizio portoghese (prima ricostruzione e interpretazione storica del tribunale data alle stampe da un autore lusitano), scritta con l'intento di confutare la storia del falso nunzio Saavedra, accreditato da Luis de Páramo nel *De origine et progressu Officii Sanctae Inquisitionis* (1598) come la figura-chiave della fondazione dell'Inquisizione in Portogallo. I quattro libri che compongono gli *Aphorismi* sono organizzati per argomenti: la giurisdizione degli inquisitori; il processo inquisitoriale; la tipologia delle pene; il tempo di grazia. Quest'ultima sezione, per la quale Sousa si rifaceva al trattato manoscritto *De tempore gratiae* di Peña, affrontava un problema reso particolarmente spinoso in Portogallo dalla storia dei tre perdoni generali concessi da Roma (1535-1536, 1547-1548, 1604-1605) e dall'indesiderato epilogo del recente editto di grazia del 1627, che aveva finito di fatto per trasformarsi in un atto di indulgenza esteso anche a chi si trovava già in carcere. La conclusione di Sousa era che in futuro i nuovi cristiani portoghesi non dovessero in alcun modo godere di simili provvedimenti. Gli *Aphorismi* sono chiusi da un appendice sulla questione dell'uso di testimonianze singolari nelle cause di fede. Si trattava, anche in questo caso, di una procedura atipica seguita in Portogallo. In linea con la posizione ufficiale sostenuta nel Regno da autorevoli giuristi come il dottor Pedro Barbosa, Sousa si schierava senza oscillazioni in difesa della legittimità della consuetudine lusitana.

Apparsi per la prima volta a Lisbona nel 1630 per i tipi di Peter van Crasbeeck (Pedro Craesbeeck), gli *Aphorismi* conobbero una discreta fortuna editoriale anche dopo la morte dell'autore, avvenuta a Lisbona nel 1632, come dimostrano le loro tre ristampe (1633, 1639, 1669). Apprezzata dagli autori di manuali inquisitoriali del suo tempo, come Sebastián Salelles, l'opera di Sousa finì per imporsi come un testo di riferimento nelle controversie sulle procedure del tribunale della fede lusitano, come conferma il caso del commissario del Sant'Uffizio Vincenzo Preti, che nel 1656 a Roma fece ricorso agli *Aphorismi* per determinare quali fossero le regole vigenti in Portogallo sull'infamia che investiva i figli e i nipoti dei condannati per sodomia (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, LL 4-h, c. 134). Ancora a un secolo e mezzo di distanza, poi, il racconto di Sousa sull'introduzione dell'Inquisizione in Portogallo fu tradotto in spagnolo e dato alle stampe a Madrid (1789), insieme a un discorso del dottor José Marcos Hernández.

(G. Marcocci)

Vedi anche

Barbosa, Pedro; Consiglio Generale dell'Inquisizione portoghese; Domenicani, Portogallo; Domenicani, Spagna; Farinacci, Prospero; Inquisizione portoghese; Manuali per inquisitori; Mascarenhas, Fernão Martins; Nuovi Cristiani, Portogallo; Páramo, Luis de; Peña, Francisco; Perdoni generali; Saavedra, Juan Pérez de; Salelles, Sebastián; Simancas, Diego de; Sodomia; Sollecitazione in confessionale, Portogallo

Bibliografia

Azevedo 1975, Farinha 1989, Marcocci 2004, Sousa 1623, Sousa 1630, Vekene 1982-1992

Sousa, Jerónimo de - Laureato in Diritto canonico, Jerónimo de Sousa rientra nel novero di funzionari dell'Inquisizione portoghese la cui carriera si svolse interamente sotto la protezione del cardinale infante Enrico, alla guida del Sant'Uffizio per quasi quattro decenni (1539-1578). Operò a lungo all'interno delle istituzioni giudiziarie ed ecclesiastiche di Évora, centro religioso e culturale di primo piano nel Portogallo del Cinquecento, su cui esercitò la propria egemonia il principe inquisitore, arcivescovo della città dal 1540 al 1564 e dal 1574 al 1578.

Membro nobile della Casa dell'infante Enrico, nonché giudice del suo tribunale, Sousa fu a lungo canonico del capitolo della cattedrale di Évora. Nella prima metà degli anni Sessanta iniziò anche a prestare servizio nella locale Inquisizione. Dopo la nomina a promotore di giustizia, dal 20 marzo 1569, in corrispondenza con la riorganizzazione generale del Fisco dell'Inquisizione portoghese, Sousa fu dotato di uno stipendio annuo regolare di 20.000 reali per decreto del cardinale infante Enrico (ANTT, *IE*, liv. 146, c. 104*r-v*). L'anno successivo ebbe un ruolo attivo nella soluzione della crisi avviata dal breve *Exponi nobis* del 21 gennaio 1570, con cui il papa Pio V restituì la causa del sacerdote di Elvas André Fialho, sotto processo inquisitoriale a Lisbona, all'arcivescovo di Évora João de Melo e Castro, nel tentativo di contrastare la pretesa del cardinale infante di trasferire in modo arbitrario al Sant'Uffizio la

giurisdizione sul delitto di sollecitazione in confessionale. Quindi, nel 1571, la carriera inquisitoriale di Sousa subì una rapida accelerazione, con il passaggio alla parte giudicante, forse un riconoscimento dei successi conseguiti nel servizio prestato. Nominato deputato il 6 aprile, giurò e prese possesso della carica quindici giorni più tardi (*ibid.*, c. 111*v*). Neppure tre mesi dopo, il 17 luglio 1571, fu promosso inquisitore, trovandosi subito coinvolto nella gestione di uno dei casi giudiziari più complessi e controversi della storia dell'Inquisizione in Portogallo, la cosiddetta 'congiura dei falsari' di Beja.

La carriera di Sousa seguì poi un'evoluzione inconsueta. In data sconosciuta, intorno alla metà degli anni Settanta, fu nominato abate di São Bartolomeu di Vila Flor, località del Nord del Portogallo. Operando come agente occulto dell'Inquisizione di Coimbra, nel 1577 provocò l'arresto di alcuni nuovi cristiani, con la riluttante collaborazione dell'arcivescovo di Braga, Bartolomeu dos Mártires, nei cui territori il Sant'Uffizio aveva difficoltà a penetrare. La fiducia di cui godeva presso il tribunale della fede, così come la profonda conoscenza degli equilibri sociali e delle dicerie della regione dovettero favorire la nomina di Sousa a visitatore inquisitoriale, sul finire del 1582. Gli fu affidata un'ispezione giudiziaria nel Trás-os-Montes. Terra remota e isolata nell'interno del Portogallo settentrionale al confine con la Spagna, ospitava alcune fra le maggiori comunità di nuovi cristiani, tra le quali il legame con l'antica religione ebraica rimaneva molto forte e radicato. Partita da Guimarães, la visita inquisitoriale di Sousa durante i primi mesi del 1583 ripercorse le località (tra di esse Chaves, Mesão Frio, Vila Real, Torre de Moncorvo, Freixo de Espada à Cinta, Mogadouro) che durante i due decenni precedenti erano state costantemente meta delle visite pastorali dell'arcivescovo di Braga, Bartolomeu dos Mártires, prelato scrupoloso, ma anche geloso custode della sua autonomia dall'Inquisizione. Dalle frequenti e minuziose visite di dos Mártires, che aveva rinunciato alla dignità episcopale proprio nei mesi precedenti all'istruzione della visita di Sousa, non avevano quasi avuto origine processi inquisitoriali contro i nuovi cristiani del Trás-os-Montes suoi sudditi. Al contrario, le denuncie raccolte e le colpe trascritte nei registri della visita inquisitoriale del 1583 (se ne conserva soltanto uno: ANTT, *IC*, liv. 662; altri documenti *ibid.*, liv. 286) provocarono l'apertura di varie cause contro giudaizzanti, celebrate dall'Inquisizione di Coimbra. Non è dunque privo di significato il fatto che, per protestare contro le accuse che gli erano rivolte, i nuovi cristiani di Torre de Moncorvo stendessero una petizione nel 1583, nella quale a garanzia della propria ortodossia invocarono proprio i risultati delle sistematiche visite pastorali dell'arcivescovo dos Mártires: evidentemente doveva aver agito secondo metodi e procedure piuttosto differenti da quelli dell'inquisitore Sousa.

(G. Marcocci)

Vedi anche

Coimbra; Congiura di Beja; Enrico, cardinale infante, poi re di Portogallo; Évora; Inquisizione portoghese; Mártires, Bartolomeu dos; Nuovi Cristiani, Portogallo; Sollecitazione in confessionale, Portogallo; Vescovi, Portogallo; Visite inquisitoriali

Bibliografia

Coelho 1987, Marcocci 2009, Mea 1997

Sozzini, Cornelio - Figlio del giurista senese Mariano *junior*, si ignora la data della sua nascita. Quasi certamente, come gli altri suoi numerosi fratelli, fu al seguito del padre prima a Padova e poi, dal 1543, a Bologna. Da quest'ultima città, nel 1547, il fratello Lelio venne costretto a fuggire dopo una clamorosa protesta contro i padri conciliari che rivelò apertamente la sua eterodossia e rese sospetta tutta la sua famiglia. Il 21 marzo 1553 Cornelio sposò la bolognese Francesca Avoleo; una clausola dell'atto dotale stabiliva che Sozzini sarebbe entrato in possesso della dote di ben seimila scudi soltanto alla morte del suocero. Nell'estate di quello stesso anno, Mariano fu sottoposto a un'indagine condotta dall'inquisitore di Bologna, Reginaldo Nerli da Mantova, e dal priore del locale convento di S. Domenico, Piermartire da Lugano, attentamente seguita dagli inquisitori generali. Fu tuttavia Girolamo Muzzarelli, ex inquisitore di Bologna e maestro del Sacro Palazzo, ora nunzio in Germania e soprattutto uomo di fiducia di Giulio III, a chiudere la vicenda con una «correzione» segreta, cioè senza un processo formale né umilianti penitenze pubbliche, all'inizio del 1554, su ordine del pontefice. Il 26 agosto 1556 morì Mariano; i figli, anch'essi da tempo nelle mire dell'Inquisizione, decisero di trasferirsi a Siena (tranne Celso, che rimase a Bologna come docente presso lo Studio). L'operazione richiese qualche tempo, dato che, per evitare possibili provvedimenti di confisca, essi trasferirono nella città toscana anche gran parte del loro patrimonio ereditario. Nel frattempo, il 12 gennaio 1557, Cornelio poté entrare in possesso anche dell'eredità del suocero, il quale tuttavia, oltre ai beni, lasciò una notevole quantità di debiti. Il 21 maggio di quello stesso anno, i fratelli Cornelio, Camillo e Celso e il loro nipote Fausto vennero costretti a promettere al vescovo di Bologna che sarebbero comparsi davanti al suo tribunale a ogni richiesta, sotto pena di duemila scudi. Il 26 settembre dell'anno seguente, l'inquisitore di Bologna Eustachio Locatelli proibì agli agenti bolognesi di Cornelio, che risiedeva ormai a Siena, di vendere i beni del loro principale, evidentemente in vista di un sequestro o di una confisca. Di lì a poco, infatti, Cornelio e Camillo vennero citati da Locatelli a comparire di fronte al suo tribunale entro l'aprile del 1559. Questo primo procedimento, chiuso con una condanna in contumacia, non ebbe seguito, soprattutto a causa delle vive proteste del duca Cosimo de' Medici, intenzionato a proteggere i suoi sudditi dal tribunale romano. Ma nell'estate del 1560 l'inquisitore di Siena arrestò e processò il maestro di scuola bolognese Paolo Cataldi, giunto nella città toscana al seguito di Cornelio. Dalle sue confessioni emerse pienamente la militanza riformata di Cornelio, Camillo e anche del loro fratello naturale Dario, iniziata a Bologna e continuata poi a Siena. Cornelio venne arrestato il 17 settembre, mentre Camillo e Fausto si diedero alla fuga. Ai primi di ottobre Cornelio fu inviato a Firenze per ordine del duca Cosimo; qui venne interrogato dal nunzio apostolico (il vescovo di Bologna Giovanni Campeggi), dal vicario arcivescovile e dall'inquisitore. Dopo più di cinque mesi di carcere, nel marzo 1561 Sozzini fu estradato a Roma – chiaro segno, quest'ultimo, dell'incipiente cambiamento della politica religiosa di Cosimo I. Nel frattempo, Camillo e Lelio in Svizzera e Fausto in Francia diffusero tra gli amici riformati le notizie sulle vicende giudiziarie della loro famiglia, che ebbero così una risonanza europea. Tra il luglio e il dicembre del 1561 vicario arcivescovile e inquisitore interrogarono anche Francesca, la moglie di Cornelio, che cercò inutilmente di scagionare sia il marito, sia Fausto e Dario. Il 14 ottobre veniva intanto scomunicato Camillo. L'anno seguente, Cornelio abiurò a Roma. Fu quindi a Bologna, dove tra l'estate e l'autunno del 1562 l'inquisitore Antonio Balducci, avviata un'indagine nei confronti del fratello Celso, lo interrogò cercando invano di strappargli rivelazioni compromettenti. Nel dicembre la causa contro Celso terminò con l'imposizione dell'obbligo di presentarsi all'inquisitore a ogni sua richiesta. Negli anni seguenti i due fratelli vennero fatti sorvegliare; su di loro, infatti, e specialmente su Cornelio, gravavano ancora forti sospetti. Sozzini rimase a Bologna sicuramente fino al febbraio del 1564; dall'anno successivo si ritrasferì a Siena, dove la buona relazione che su di lui fece il vescovo coadiutore Germanico Bandini indusse le autorità inquisitoriali romane a concedergli l'esenzione dall'"abitello' degli eretici pentiti.

Ma l'attenzione degli inquisitori non tardò ad appuntarsi ancora su di lui; nel 1572 subì un altro processo a Firenze, del quale si hanno pochissime notizie. Nel novembre del 1574 si trovava a Venezia, incarcerato per un debito di mille scudi contratto tredici anni

prima con un bolognese (con ogni probabilità si trattava di uno strascico delle vicende dell'eredità del suocero). Qui, ancora una volta, venne denunciato al Sant'Uffizio per eresia. In quel momento, tuttavia, l'accusa non fu presa in considerazione. Sopraggiunta una nuova e più grave delazione nell'ottobre 1578, Sozzini fu arrestato. Subito le autorità romane si diedero da fare per ottenere l'estradizione di Cornelio, dal quale si aspettavano di acquisire importanti informazioni sui gruppi eterodossi ancora attivi nelle città da lui frequentate (in particolar modo Bologna e Siena). Dopo un dibattito, il Consiglio dei Dieci decise di acconsentire alla richiesta e nel dicembre Sozzini fu inviato a Roma. Nel marzo del 1579 gli inquisitori generali ordinarono al loro commissario senese (Prospero Urbano da Urbino) di raccogliere testimonianze contro Cornelio, che intanto veniva interrogato a Roma; nel novembre la Congregazione decise di trattenerlo; un mese dopo gli fu concesso di trasmettere al figlio l'usufrutto dei beni di sua moglie, morta qualche tempo prima. Il processo romano si protrasse almeno fino al gennaio 1581, così come gli interrogatori di parenti e amici di Cornelio a Siena, tramite i quali l'inquisitore, per ordine di Roma, raccoglieva indizi anche contro il contumace Camillo e persino contro Celso, morto nel 1570. Nel frattempo, fin dal 27 ottobre 1580, il tribunale romano decretò che, trovandosi Sozzini nella condizione di relapso, era necessario interrogarlo sotto tortura; se avesse confessato, sarebbe stato condannato al carcere perpetuo. Si ignora come esattamente si sia concluso il processo contro Cornelio, così come non si conosce precisamente la sua data di morte. Certamente, tuttavia, si verificò prima del 30 gennaio 1587, giorno in cui il nipote Fausto, da Cracovia, scrisse una lettera per respingere le pretese di Porzia, figlia di Cornelio, sull'eredità del padre.

(G. Dall'Olio)

Vedi anche

Balducci, Antonio; Bologna; Estradizione, Inquisizione romana; Giulio III, papa; Locatelli, Eustachio; Muzzarelli, Girolamo; Siena; Sozzini, Cornelio; Fausto; Sozzini, Lelio; Venezia

Bibliografia

Marchetti 1975, Stella 1961, Tedeschi 1965, Valente 2005

Sozzini, Fausto - Nato nel 1539, discendente di una illustre dinastia di giuristi, fin da giovane subì il fascino delle idee riformatrici, a cui avevano aderito molti altri membri della sua famiglia, tra i quali il nonno (il celebre giurista Mariano), gli zii Celso, Cornelio, Camillo e Lelio, e il cugino Dario. Sozzini fu preso di mira dall'Inquisizione già verso la fine degli anni Cinquanta. Quando nel 1560 suo zio Cornelio fu arrestato, Fausto si tenne nascosto per un certo periodo, per poi recarsi a Lione nel 1561, dove curò gli interessi commerciali della famiglia, impegnandosi sempre di più nelle problematiche religiose. Alla morte di Lelio Sozzini, avvenuta a Zurigo il 14 maggio 1562, Fausto si affrettò a raggiungere la città svizzera per prendere possesso delle carte dello zio: come lo stesso Sozzini sottolineò a più riprese, il pensiero di Lelio ebbe un ruolo fondamentale nella formazione di quella dottrina che avrebbe trovato un primo esito nella *Explicatio primi capitis Joannis* del 1562 (dove si negavano la preesistenza di Cristo e il dogma della Trinità). Fausto tornò in Italia nel giugno del 1563. Il soggiorno in patria doveva peraltro essere di breve durata, dal momento che era sua intenzione tornare in Svizzera per dedicarsi agli studi religiosi. Tuttavia esso durò quasi dodici anni. Questo è il periodo meno noto e meno studiato della vita di Sozzini. Sappiamo solo che negli anni 1565-1568 fu a Roma, con ogni probabilità come segretario dell'uditore della Rota, Serafino Razzali; fu allora che conobbe il cardinale Guglielmo Sirleto, con il quale mantenne rapporti di amicizia anche in seguito. Negli anni 1569-1575 rimase al servizio della granduchessa Isabella de' Medici e di suo marito Paolo Giordano Orsini. È lecito ritenere che protettori così potenti e un accorto atteggiamento nicodemitico riuscissero a porlo al riparo dai rovesci dell'Inquisizione. Più tardi Sozzini valutò negativamente quegli anni trascorsi in Italia, giudicando di avere perso troppo tempo in faccende di poca importanza. Già nel 1568 del resto pensava di recarsi in Transilvania, dove aveva preso corpo una forte Chiesa antitrinitaria guidata da Giorgio Biandrata e dove era stata stampata la menzionata *Explicatio*. Sozzini prese però la decisione di lasciare l'Italia solo verso la fine del 1575. In una lettera al granduca Francesco de' Medici addusse per motivo dell'improvvisa partenza il desiderio di dedicarsi agli studi lontano dalle faccende di famiglia che in patria lo soffocavano.

Alla luce delle fonti note fino a oggi pare che l'Inquisizione si sia nuovamente interessata all'attività di Sozzini in relazione al processo subito dallo zio Cornelio (1578-1581), oltre che all'indagine effettuata a Siena su incarico del cardinale Giacomo Savelli in merito alla causa di Mino Celsi (in queste due circostanze si accertarono per esempio i soggiorni basilesi di Fausto). In ogni caso l'attività diretta del Sant'Uffizio contro Sozzini cominciò solo nel 1583, quando egli si trovava ormai in Polonia, dove rivestiva un ruolo di rilievo nella vita della locale chiesa unitariana. L'iniziativa contro Sozzini partì dal nunzio Alberto Bolognetti, in accordo con le istruzioni del cardinale Savelli. Bolognetti e il gesuita Antonio Possevino, a sua volta impegnato contro Sozzini, provarono inizialmente a convincere l'eretico a riconciliarsi con la Chiesa. Accusato dal nunzio presso il cancelliere Jan Zamoyski di avere espresso idee contrarie al potere politico (nell'opera *Ad Iacobi Palaelogi librum* del 1581), Fausto fuggì da Cracovia e, alla fine di febbraio del 1583, inviò delle lettere al granduca di Toscana Francesco de' Medici e a sua moglie Bianca Cappello, nelle quali respingeva tutte le accuse. Questi chiarimenti vennero accolti benevolmente dal sovrano toscano. A quel punto però Bolognetti, che aveva ottenuto precise informazioni sulle rendite che a Sozzini venivano dai suoi beni in Toscana grazie all'intermediazione del cognato Cornelio Marsili, scrisse una lettera ad Ascanio Piccolomini, vescovo ausiliario di Siena, con la richiesta di un intervento deciso. Questa mossa si rivelò per il momento efficace: Piccolomini proibì a Marsili di mantenere contatti finanziari con Sozzini, il cui tempestivo ricorso al granduca aveva però già sortito i suoi effetti: Francesco de' Medici dispose che venissero pagate a Sozzini le rendite dei suoi beni fino al momento in cui non fosse giunta a formale conclusione la procedura avviata contro di lui dall'Inquisizione. Sozzini poté godere della protezione del granduca e di sua moglie fino alla loro morte, nell'ottobre del 1587. Il nuovo sovrano, Ferdinando de' Medici, non fu animato dalla stessa benevolenza verso Sozzini e consentì all'Inquisizione senese di aprire un processo nei suoi confronti (I giugno 1589). Il procedimento, svoltosi in contumacia, si concluse a Siena il 3 febbraio 1591 con la solenne lettura della sentenza, che recepiva il decreto emesso a tale riguardo dal Sant'Uffizio romano il 19 giugno 1590. In quanto eretico formale e impenitente, Sozzini veniva condannato a morte (in effigie, data la sua assenza) e alla confisca dei beni. Quest'ultima parte della sentenza venne fortemente contestata sia dalla famiglia italiana di Fausto che dai rappresentanti del potere toscano, secondo i quali i beni confiscati appartenevano al tesoro dello Stato e non all'inquisitore di Siena. Le liti in merito si protrassero fino al XVII secolo. A quanto pare, la sentenza pose termine definitivamente ai contatti di Sozzini con il suo paese d'origine.

(L. Szczucki)

Vedi anche

Antitrinitarismo; Bolognetti, Alberto; Confisca dei beni; Possevino, Antonio; Savelli, Giacomo; Siena; Sirleto, Guglielmo; Sozzini, Cornelio; Sozzini, Lelio

Fonti

ACDF, *S. O.*, *Decreta*, 1588, f. 392*v*; 1590-1591, f. 225

ACDF, *Inquisizione di Siena*, Processi, b. 15, ff. 441-447, 454-473*v*; b. 16, ff. 376-471

Bibliografia

Bolognetti 1923-1950, Chmaj 1963, Lavenia 2000, Marchetti 1969, Marchetti 1975, Marchetti-Zucchini 1982, Ogonowski 1966, Szczucki 2001, Tedeschi nn. 2876-2948, Valente 2005

Sozzini, Lelio - Nato a Siena nel 1525, figlio del celebre giurista senese Mariano *junior*, passò la sua prima infanzia tra Siena e Padova, dove nel 1529 il padre, docente presso lo Studio, diede parere favorevole al divorzio di Enrico VIII. Poco dopo il trasferimento di Mariano allo Studio di Bologna (1543), Lelio tornò dapprima a Siena, poi, tra la fine del 1544 e gli inizi dell'anno seguente, di nuovo a Padova, per studiarvi giurisprudenza e sfuggire alle attenzioni dell'Inquisizione senese. Il tribunale, infatti, aveva scoperto che Lelio frequentava un piccolo gruppo composto da giovani, in prevalenza studenti e di condizione sociale elevata, ma anche artigiani, che discutevano degli argomenti religiosi più controversi, assumendo e divulgando posizioni eterodosse. A Padova maturò definitivamente la conversione dalla giurisprudenza alla teologia. Probabilmente stimolato dal contatto con gli ambienti ereticali della città, in cui si stavano diffondendo dottrine anabattistiche, si convinse della necessità di uno studio approfondito della Scrittura che contemplasse anche l'apprendimento dell'ebraico, che egli intraprese fin da quegli anni. Nel 1547 si trovava a Bologna; qui certamente si legò alle conventicole ereticali, di orientamento prevalentemente sacramentario, che si ispiravano all'insegnamento di Bernardino Ochino e di Camillo Renato. Secondo un costituto inquisitoriale di Ulisse Aldrovandi, i membri del gruppo si ritrovavano a casa di Sozzini a leggere appunto opere del Renato. Durante le sessioni bolognesi del Concilio di Trento, Sozzini prese pubblicamente posizione contro i padri conciliari e venne così costretto ad allontanarsi dalla città. Da allora in poi, la vita di Lelio si sarebbe svolta pressoché interamente fuori d'Italia, eccezion fatta per alcuni soggiorni. Fu dapprima a Chiavenna, poi a Basilea, dove si iscrisse all'università per studiare l'ebraico; l'inquietudine, però, lo spinse a vagare per tutta Europa, da Ginevra a Cracovia, da Wittenberg a Zurigo, dove fissò la sua residenza principale e dove infine morì. Autentico erede dello spirito dell'umanesimo italiano e dell'assoluta libertà nella ricerca della verità, pose continuamente ai suoi interlocutori (in particolar modo a Calvino) quesiti filosofico-religiosi su diversi argomenti, come la resurrezione o la simulazione religiosa. Dopo il rogo di Miguel Servet, l'attenzione di Sozzini si concentrò sul problema della Trinità. L'audacia delle sue affermazioni incontrò l'ostilità dei capi delle chiese riformate e, nel 1555, dietro insistenza di Calvino e altri, Heinrich Bullinger lo costrinse a una professione di fede ortodossa, compilata da Lelio in forma piuttosto evasiva. Poco prima di morire, del resto, Sozzini compose la *Brevis explicatio in primum Iohannis caput* (1561, edita per la prima volta nel 1567 come XI capitolo del *De vera unius Dei Patris, Filii et Spiritus Sancti cognitione* di Giorgio Biandrata), in cui formulava esplicitamente le basi scritturali del suo antitrinitarismo, che sarebbe stato ripreso in seguito dal nipote Fausto.

In seguito alla fuga dall'Italia, egli e tutta la sua numerosa famiglia divennero oggetto delle attenzioni del Sant'Uffizio. Il 2 ottobre 1549 gli inquisitori generali diedero disposizione affinché venisse iniziato contro di lui un processo per eresia. Per scongiurare le conseguenze della confisca dei beni, dopo essersi consultato con lo stesso Lelio, il padre Mariano nel suo testamento del 26 aprile 1552 fece scrivere che Sozzini avrebbe ereditato soltanto se fosse tornato in Italia. Fu certamente anche in connessione a queste vicende patrimoniali che Sozzini si arrischiò a compiere un primo soggiorno in Italia della durata di circa un anno, tra l'estate del 1552 e quella del 1553 (un altro, molto più breve, forse per le stesse ragioni, ebbe luogo nel 1559). All'inizio del 1554 Mariano veniva ammonito da Girolamo Muzzarelli (di passaggio per Bologna mentre si recava come nunzio alla corte di Carlo V) per il suo «imprudente ragionare sopra li dogmi della fede»; erano stati la buona disposizione di Giulio III e il grande prestigio di giurista di Mariano a metterlo al riparo da provvedimenti più duri. Sozzini figura tra gli autori della prima classe nell'Indice clementino del 1596. Morì a Zurigo il 14 maggio 1562.

(G. Dall'Olio)

Vedi anche

Aldrovandi, Ulisse; Antitrinitarismo; Bologna; Muzzarelli, Girolamo; Ochino, Bernardino; Padova; Renato, Camillo; Servet, Miguel; Siena; Sozzini, Cornelio; Sozzini, Fausto

Bibliografia

Cantimori 1992, ILI, Marchetti 1975, Rotondò 2008(b), Sozzini 1986, Tedeschi 1965, Valente 2005

Spatafora, Bartolomeo - Bartolomeo Spatafora, secondogenito di Francesco, appartenente a un illustre casato messinese, nacque intorno al 1514. Per lui si prospettò la difficile vita del cadetto, bisognoso di ritagliarsi uno spazio personale all'interno della famiglia che gli consentisse di conseguire un'autonoma posizione economica e politica. Avviato sin dalla prima giovinezza a coltivare le lettere latine e greche, fu iniziato probabilmente alla cultura classica in quegli ambienti umanistici vicini alla corte viceregia di Sicilia che unirono la ricerca dell'eleganza dello stile all'approfondimento del sentimento religioso più autentico. Un attento studio dei testi sacri traspare infatti dai costanti riferimenti biblici disseminati nelle sue opere, manifestazione inequivocabile di un interesse che lo spinse a cercare nelle letture e nelle conversazioni colte risposte soddisfacenti ai dubbi in materia di religione. Su di lui esercitò un forte ascendente la zia paterna, Bartolomea, badessa di un monastero cistercense cittadino, Santa Maria dell'Alto, e sua guida nella ricerca di un modello di spiritualità. Le idee di Bartolomeo maturarono grazie ai contatti con la badessa e alle influenze di ambienti nei quali circolavano opere come le prediche di Bernardino Ochino, il *Beneficio di Cristo* e alcuni testi di Juan de Valdés. Nel 1541 sposò la cugina Violante, figlia di un altro fratello del padre, Giacomo. Dopo il matrimonio Bartolomeo fu incaricato di sbrigare varie incombenze legate alle vicende nelle quali si trovò coinvolta la famiglia. Tra il 1543 e il 1547 infatti andarono maturando importanti avvenimenti. In seguito a una controversia sorta tra le magistrature cittadine e gli Spatafora, Bartolomeo venne inviato a difendere le ragioni del casato presso l'imperatore che si trovava allora a Regensburg (Ratisbona). Prima di iniziare il lungo e faticoso viaggio, il gentiluomo attese l'arrivo della primavera. A lui venne anche affidato il delicato incarico di recuperare il feudo della Ferla, oggetto di una lunga e complicata lite familiare. Bartolomeo si sarebbe dovuto recare a Roma per il disbrigo delle pratiche necessarie a ottenere la dispensa pontificia per la risoluzione della lite attraverso le nozze della sorella Mattia con il cugino Girolamo Moncada, titolare del feudo dal 1539. Recatosi a Ratisbona nell'estate del 1546 per compiervi la sua prima missione dovette giungere nella città del papa nell'autunno di quell'anno e qui, durante i mesi invernali, fu ospite di Vittoria Colonna. In quel periodo attorno alla gentildonna romana si raccoglievano dotti ecclesiastici, letterati, artisti e nobili che discutevano di arte e di problemi religiosi. Tali incontri esercitarono una forte influenza sul siciliano. Spatafora conobbe allora Pietro Carnesecchi, Michelangelo, Marcantonio Flaminio e Girolamo Seripando. Vi era una sostanziale consonanza tra le posizioni dei circoli romani frequentati da Bartolomeo e il pensiero religioso che aveva appreso in patria. Nello stesso periodo, entrò in contatto con il cardinale Reginald Pole, grazie alla mediazione del barone del Burgio, un siciliano che

© SNS PISA

risedeva nella città pontificia al servizio di Ottavio Farnese. La permanenza a Roma, dunque, consentì a Bartolomeo di intrecciare importanti amicizie anche sul piano politico. Fu allora che, per suo tramite, gli Spatafora stabilirono rapporti diretti con i nipoti di Paolo III: Ottavio e il cardinale Alessandro. Ma nel frattempo gravi nubi andavano addensandosi sul capo del messinese. Nel 1547 infatti venne colpito dall'accusa di eresia da parte dell'Inquisizione siciliana, dichiarato contumace e, scomunicato, subì la confisca dei beni. Alla fine del 1547, impossibilitato a tornare in patria, invocò l'intervento di Pole. Questi invitò il cardinale Cristoforo Madruzzo, vescovo-principe di Trento, a scrivere agli inquisitori dell'isola a favore dello sfortunato siciliano. Ma l'istanza non giunse a buon fine. Frattanto, prima del dicembre del 1548, nonostante le proteste dell'inquisitore dell'isola, Paolo III aveva avocato a sé la causa affidandone l'esame a una commissione costituita dai cardinali Pole, Francesco Sfondrati e Marcello Cervini. In questo modo Bartolomeo ottenne un breve assolutorio che, in virtù dei poteri spettanti al viceré grazie all'Apostolica Legazia, non conobbe applicazione in Sicilia, dove il processo si concluse addirittura con la richiesta del rogo in effigie. Nella prospettiva di un lungo esilio, per Spatafora si rivelò di grande utilità lo zio-suocero Giacomo, console dei veneziani a Messina per antico privilegio familiare, che ne caldeggiò la causa presso la Serenissima. Il 26 gennaio 1549, l'esule inoltrò alla repubblica veneta la richiesta di essere riconosciuto, a tutti gli effetti, come membro del consiglio maggiore, in virtù del legame che univa da oltre un secolo gli esponenti del suo casato alla città lagunare.

Per capire in quali circostanze maturarono l'accusa di eresia contro Bartolomeo e il rifiuto opposto dall'Inquisizione e dal viceré dell'isola all'assoluzione pontificia, è necessario inquadrare il caso del siciliano all'interno di un complesso intreccio di forze ed eventi che finirono per condizionarne la vicenda umana. Nel gennaio del 1547 era stato promulgato a Trento il decreto de *iustificatione* con il quale, per la prima volta, si dava una definizione dogmatica alla dottrina che aveva diviso l'Europa. Chiuso questo dibattito, per Spatafora entravano in causa anche questioni di ordine politico. Il 22 gennaio Paolo III ritirò le truppe che aveva mandato in Germania al comando del nipote Ottavio Farnese. L'aspro scontro tra il papa e Carlo V, culminato nell'assassinio di Pierluigi Farnese, ebbe ripercussioni anche in Sicilia dove, nel maggio, era giunto come viceré Juan de Vega, già ambasciatore imperiale in Roma e profondo conoscitore della politica farnesiana. Ancor prima, nell'isola, un'eco sinistra aveva suscitato la partecipazione di due membri della famiglia Spatafora alla congiura antimperiale dei Fieschi a Genova. È evidente che il nuovo viceré guardava con sospetto e preoccupazione a un personaggio come Bartolomeo divenuto durante il suo soggiorno romano familiare dei Farnese e appartenente a un casato che di recente, grazie alle nozze tra la sorella Mattia e Girolamo Moncada, aveva notevolmente accresciuto il suo potere. La sola possibilità che una famiglia così potente a Messina, *clavis totius Siciliae*, partecipasse a trame contro la Spagna era un pericolo concreto e intollerabile. La politica del de Vega, inoltre, aveva manifestato subito una forte impronta antinobiliare. Gravi ragioni politiche e familiari militavano contro Spatafora e minacciavano di travolgere l'intero casato. È a questo punto che intervenne la zia badessa. Una delle più rilevanti novità portate nell'isola dal viceré era stata l'introduzione del nuovo Ordine dei gesuiti. Eleonora Osorio, moglie del de Vega, infatti, intratteneva da tempo stretti contati con Ignazio di Loyola e si impegnò a favorire la venuta dell'Ordine a Messina. Bartolomea capì subito quanto fosse importante stabilire buoni rapporti con la viceregina e, grazie a lei, entrò in contatto con Loyola. Il legame con lo spagnolo le consentì di tentare la difesa del nipote e della famiglia salvando nel contempo almeno alcune delle sue istanze di rinnovamento spirituale. Alla luce di ciò si spiega la lettera scritta il 14 aprile del 1548 da Ignazio di Loyola a Jerónimo Domenech, padre spirituale del de Vega e della sua famiglia, nella quale il fondatore dell'Ordine gli chiedeva di informarsi sulla situazione di Bartolomeo e ne perorava la causa di assoluzione. La posta in gioco era troppo alta e neanche Ignazio poté aiutare lo sfortunato Bartolomeo. Nel 1553, ancora esule a Venezia, Bartolomeo inviò un nuovo lungo memoriale all'imperatore, ma solo nel 1555 il de Vega accettò che il supremo consiglio della Monarchia riesaminasse il caso di Spatafora. Bartolomeo si fermò ancora un anno a Venezia, forse in attesa che la lenta burocrazia spagnola consentisse l'effettiva restituzione dei suoi beni. Il ritardo fu sufficiente perché si trovasse nuovamente travolto dalle tempeste che continuavano ad agitare la vita politica e religiosa in Italia. Il 23 maggio del 1555 era salito al trono pontificio Paolo IV ed era subito iniziata una severissima repressione. Nell'agosto del 1556 Bartolomeo fu arrestato a Venezia e rinchiuso nelle carceri di Ripetta a Roma. Ma la fortuna, per una volta, si ricordò del siciliano. Nell'agosto del 1559, alla morte del pontefice, il popolo assalì le prigioni dell'Inquisizione e ne liberò i prigionieri. Bartolomeo si rifugiò presso Giulia Gonzaga a Napoli e vi rimase fino al novembre. Il 30 era a Scilla e da lì si preparò al ritorno a Messina. Nell'aprile del 1560 scrisse all'ambasciatore veneziano a Roma chiedendo, per sé e per il figlio, la conferma della carica di console generale dei veneziani nella città del Peloro. Non abbiamo notizie relative agli ultimi anni di vita, ma sappiamo che sopravvisse fino al 1566, chiudendo così in Sicilia il tumultuoso trentennio che lo aveva visto direttamente coinvolto nella crisi religiosa del secolo.

(C. Salvo)

Vedi anche

Carnesecchi, Pietro; Colonna, Vittoria; Flaminio, Marcantonio; Gonzaga Colonna, Giulia; Ignazio di Loyola, santo; Madruzzo, Cristoforo; Marcello II, papa; Ochino, Bernardino; Paolo III, papa; Pole, Reginald; Seripando, Girolamo; Sicilia; Valdesianesimo

Bibliografia

Abbadessa 1939-1948, Caponetto 1987, *Epistulae et Instructiones S. Ignatii* 1903-1911, Gallo 1877-1893, Salvo 1997, Salvo 2009, San Martino de Spucches 1924-1941

Spee, Friedrich von (Friedrich Spee von Lagenfeld) - Figlio di Peter von Spee, del casato dei Lagenfeld, funzionario dell'arcivescovo ed elettore di Colonia, Friedrich nacque a Kaiserwerth il 25 febbraio 1591. Destinato a ereditare il titolo di famiglia, che gli spettava come primogenito, spinto dalla vocazione scelse di abbracciare la vita ecclesiastica e si fece gesuita dopo avere studiato nei collegi della Compagnia di Colonia, Trier e Fulda. Pronunciò i voti nel 1612 e nel 1615 divenne *magister Artium*. Intraprese allora la carriera di docente, che lo portò prima a Speyer e poi a Worms. Fallito il progetto di partire come missionario in Oriente, continuò a insegnare a Mainz (1619) e fu ordinato sacerdote (1622). Conclusi gli studi di Teologia, fu chiamato all'Università gesuitica di Paderborn, dove impartì lezioni di Logica, Fisica e Metafisica. Fu in quegli anni (1623-1627) che acquistò una certa fama come predicatore e confessore; e proprio il ministero della penitenza, esercitato anche nelle carceri e sotto il patibolo (stando alla sua testimonianza), lo portò a diretto contatto con la realtà sconcertante dei processi per stregoneria allora aperti in Germania e conclusi con migliaia di condanne a morte avallate anche dai principati ecclesiastici (i 'vescovi delle streghe' di Bamberg, Würzburg, Mainz, Trier, Colonia, Eichstätt, Breslau, Augsburg). Trasferitosi a Colonia nel 1627, iniziò allora (o forse più tardi, a Paderborn) la stesura di un atto di denuncia contro la follia omicida della caccia alle streghe e continuò l'attività di apostolo della Controriforma predicando presso Hildesheim, già luterana, e subendo un attentato (1629). Era in corso la Guerra dei Trent'anni e la Germania era attraversata da eserciti che non risparmiavano le popolazioni civili; ma la cupezza dei tempi non gli impedì di dedicarsi alla ste-

sura di inni sacri, di un innovativo canzoniere che cristianizzava il genere pastorale (i *Lieder* dell'usignolo, *Trutz-Nachtigal*, che fanno di Spee uno dei protagonisti della poesia e della musica tedesca del XVII secolo) e di un catechismo sul tema delle virtù steso in forma di dialogo tra una donna e il suo direttore spirituale (*Das Güldene Tugend-Buch*). Entrambi i testi furono pubblicati dopo la sua morte, nel 1649.

Chiamato a insegnare Teologia morale a Paderborn (1630), ebbe il favore del provinciale Goswin Nickel e del generale Muzio Vitelleschi, ma si trovò a dovere fronteggiare i primi attacchi dovuti alle sue prese di posizione contro la caccia alle streghe. Del resto, la Compagnia di Gesù, sulla questione, era divisa da tempo, specialmente in Germania. La linea dura (che si può fare risalire all'insegnamento a Ingolstadt di Jacob Gretser, dello spagnolo Gregorio de Valencia, autore dei *Commentariorum theologicorum tomi quatuor*, 1591-1597, e di Martín Del Rio, autore delle celebri *Disquisitiones magicae*, I ed. 1599) era incline a credere alla diffusione delle perfide arti delle streghe e orientata a sostenerne la persecuzione; l'altra, forse ispirata dal teologo del Collegio romano Juan Azor, si mostrava invece scettica. Il dibattito si era infiammato quando padre Adam Tanner (1572-1632), anch'egli docente a Ingolstadt e consultato nel 1602 dai governanti della Baviera sul tema della stregoneria, diede alle stampe la sua *Universa theologia scolastica* (1626-1627, ma basata sulle sue precedenti *Disputationes theologicae*, 1617). Commentando Tommaso d'Aquino, Tanner si disse perplesso sulla presunta moltiplicazione delle streghe e sulle accuse di sabba e attaccò con toni pacati e scolastici i meccanismi che erano alla base dei processi per stregoneria e la nozione di *crimen exceptum*, consigliando di incoraggiare il pentimento delle presunte colpevoli e di convertirle con le opere di devozione. Nel 1625 era stata data alle stampe anche la *Theologia moralis* di padre Paul Laymann (1574-1635), più volte accresciuta e ispirata da Tanner, il cui capitolo *De iustitia et iure*, che trattava di stregoneria, sarebbe stato pubblicato a sé solo qualche anno dopo con il titolo di *Processus juridicus contra sagas* (1629). Si trattava in realtà di un pesante rimaneggiamento non autorizzato, forse dovuto alla mano di uno zelante cacciatore di streghe a servizio dell'arcivescovo di Colonia, il giurista Hermann Goeshausen, che con il nome di Laymann intendeva avallare le sue operazioni; ma il gesuita reagì male e nel 1630 mandò alle stampe una edizione accresciuta della *Theologia* in cui chiarì la sua posizione scettica nei confronti della caccia alle streghe. La polemica, ormai, aveva oltrepassato le aule degli Studi teologici.

L'opera di Laymann e quella di Tanner sono le due fonti dirette dello scritto sui processi di stregoneria di Spee, che li avrebbe citati abbondantemente. La frattura che attraversava l'Ordine e l'ostilità di parte dei confratelli, infatti, non impedì a Spee di scavalcare le ferree regole interne di censura adottate dalla Compagnia e di dare alle stampe, anonima, la *Cautio criminalis* (Rinteln, Peter Lucius, 1631). Il rettore, Hermann Baving, gli fece perdere la cattedra in segno di ritorsione; ma nel 1632, abbandonata Paderborn, lungi dall'arrendersi Spee scelse invece la linea del contrattacco e promosse una seconda edizione accresciuta del testo (Francoforte sul Meno, [Joannes Gronaeus Austrius]), il cui tono era ancora più polemico e la cui stampa dipendeva forse da un manoscritto diverso da quello che era alla base della prima. La fortuna della *Cautio* fu immediata: fino al 1731 (prima edizione, basata sul testo del 1632, in cui compare il nome dell'autore, celebrato in un preambolo) si contano almeno sedici impressioni: in Germania, Olanda, Polonia e Francia (*Advis aux criminalistes sur les abus qui se glissent dans les procès de sorcelerie*, versione del medico Ferdinand Bouvot, 1660). Alcune erano basate sul testo del 1631, altre su quello del 1632, da cui si citerà più avanti. Traduzioni rielaborate si ebbero anche in tedesco, e non solo da parte cattolica: la prima fu opera del pastore luterano Johann Matthaeus Meyfart, a sua volta impegnato contro la caccia alle streghe (1635). Se ne fecero anche edizioni abbreviate (1647, 1649). Negli ultimi anni di vita Spee insegnò Teologia morale a Colonia e a Trier, amareggiato dagli attacchi di quanti ne chiedevano le dimissioni dalla Compagnia. Dedito alla predicazione e alla confessione, si prodigò nella cura degli appestati di Trier, martoriata dalla guerra tra imperiali e francesi, e morì a causa del contagio il 7 agosto del 1635. Da qualche anno se ne invoca da più parti la canonizzazione.

La *Cautio criminalis* ha saputo demolire i fondamenti dei processi contro le streghe come pochi altri testi, e lo ha fatto con coraggio al culmine di una isteria collettiva. La sua forza non è dipesa da una presa di distanza tutta irrisoria (come accadeva e sarebbe accaduto nei testi di matrice libertina), né da una professione di scetticismo medica o scientifica (come in Pietro Pomponazzi o Johannes Wier). Diversamente da Laymann e da Tanner, Spee si spoglia anche degli abiti del teologo scolastico e decide di pubblicare un vero e proprio *j'accuse* di denuncia dettato dalla pietà sacerdotale e dal sentimento cristiano. «La carità – scrive – mi arde il cuore come un incendio e mi spinge a tentare con ogni mezzo di fermare quei roghi la cui fiamma, temo, lambisce sinistramente anche gli innocenti» (Spee 1986: 173). Innocenti come fu Cristo in croce, come fu Giovanni Battista, come i cristiani accusati e torturati ingiustamente da Nerone che li aveva additati quali incendiari di Roma (a Nerone è dedicata l'appendice che chiude le 51 questioni del testo). Il lettore dubita ancora oggi se Spee abbia creduto o meno all'esistenza delle streghe e del sabba (diversi passi lasciano supporre una risposta negativa); ma egli non è interessato a schierarsi da una parte e dall'altra nel secolare dibattito sui poteri del diavolo e dei suoi seguaci. Il gesuita è intenzionato a fermare un meccanismo che moltiplica le vittime e fa disperare della provvidenza divina e della giustizia umana. Non vi è alcuna cautela, nelle sue pagine, nel denunciare le colpe delle classi dirigenti: teologi, giuristi, confessori, e soprattutto giudici, boia e autorità ecclesiastiche (e) politiche sono inchiodati a una responsabilità che non ammette sconti («questo libro è dedicato alle autorità tedesche», esordisce; Spee 1986: 33). Emerge dalle sue pagine l'esperienza di confessore e di maestro dei casi (Spee 1986: 286). Ho sentito più volte le streghe ritrattare nel chiuso della prigione, ripete, o poco prima di essere divorate dal fuoco. Ho sentito racconti di false accuse e autoaccuse da parte di altri confessori che hanno paura di parlare. Il conforto dei condannati, esercitato dai padri gesuiti e da altri sacerdoti, apre uno squarcio sulla giustizia terrena attraverso il foro sacramentale della coscienza e grazie all'opera di consolazione, e poco importa se l'esperienza che Spee evoca sia vera o funga invece da puro mezzo retorico. La testimonianza deve servire a scardinare i fondamenti di una carneficina: «questo dichiaro sotto giuramento: di non aver mai finora accompagnato al rogo nessuna condannata della cui colpevolezza non potessi avere dei dubbi» (Spee 1986: 190). E infatti il più duro atto di accusa è rivolto proprio ai sacerdoti chiamati a consolare e a confessare i carcerati e i condannati a morte, gli unici che possono svelare il teatro degli orrori. Per quei sacerdoti Spee stila un'istruzione (questione XXX), ma denuncia anche che molti violano il sigillo della confessione, assistono impassibili alle torture, spingono le prigioniere alla disperazione, le costringono ad ammettere colpe che non hanno commesso senza alcuna presa di distanza dai meccanismi del foro della giustizia umana: «le detenute a volte (anzi spessissimo) hanno detto che preferivano il carnefice alla visita di un sacerdote di questo tipo» (Spee 1986: 111-112). Vi sono confessori, continua, che durante il conforto delle donne sentenziate minacciano «di mandarle a morire come cani senza i sacramenti» (Spee 1986: 114-115). Ma come fermare i giudici senza denunciare i loro supplizi e la falsità delle accuse? Perché aggiungere alla condanna terrena il peccato di disperazione?

Tutto, si legge, è iniziato quando la *Constitutio criminalis Carolina* (1532) ha dichiarato la stregoneria un *crimen exceptum*: da allora la Germania si è riempita di roghi come nessun altro paese e i demonologi (Peter Binsfeld, Del Rio) hanno trovato un braccio esecutivo per fare in modo che le loro «favole» gemmate dal torchio diventassero persecuzione, e il buon grano è stato sradicato

insieme alla zizzania (Spee 1986: 83, 130). Eccezionale, continua, può dirsi un castigo, ma non una procedura: i criminalisti italiani l'hanno compreso da tempo (Spee 1986: 43). E forse, suggerisce, sarebbe «auspicabile che venisse promulgata dalla Sacra Maestà Imperiale una nuova Costituzione penale, valida per tutto l'Impero, nella quale fosse previsto diffusamente tutto quanto concerne questo delitto in modo da lasciare il meno possibile all'arbitrio e alla discrezione dei giudici» (Spee 1986: 94). Un arbitrio dettato dall'appetito delle confische, dall'avidità dei giudici, e, soprattutto, dal ricorso alla tortura. L'abuso della *quaestio rigorosa* è il nodo su cui Spee batte ossessivamente per larga parte della *Cautio*: la tortura spinge ad ammettere ogni addebito e le accuse più assurde; muove gli imputati a denunciare altri innocenti; allarga a macchia d'olio il numero degli incriminati. Si tratta del mezzo che ha prodotto la caccia: una strage che non si fermerà davanti a nessuno (clero, nobili), perché si alimenta di falsità che, senza nuovo sangue, crollerebbero di colpo screditandosi. Ma non di solo abuso si tratta: Spee si spinge, ed è il primo a farlo, fino a chiederne non la limitazione, ma la completa abolizione (Spee 1986: 172), convinto che dei giudici non ci si possa fidare comunque. Forse sono loro gli stregoni, insinua (Spee 1986: 87), interessati ad accusare innocenti per favorire l'opera del diavolo. Se l'imputato nega e resiste sotto tortura, lo si dice affetto dal presunto *maleficium taciturnitatis* (questione XXV); se muore in carcere, lo si dichiara strangolato dal demonio senza che nessuna autorità si occupi di vedere lo stato delle prigioni (questione XLI); se ritratta dopo la tortura o sotto il patibolo lo si sottopone a nuovi tormenti che i giudici non hanno mai provato sulla loro pelle.

Ma la *Cautio* non si ferma alla tortura: Spee intende demolire il concetto di cattiva fama, l'assenza di ogni diritto alla difesa e all'appello, il segreto sui nomi degli accusatori, la prova del marchio (con tanto di citazioni dal dibattito allora in corso in Germania; questione XLIII), il ricorso alla testimonianza dei presunti indemoniati sugli autori dei malefici, il meccanismo che porta ad ammettere come prova la chiamata di correo anche nel caso in cui si evochi la partecipazione al sabba (questioni XX, XLIV). Le accusate, sottolinea, sono spesso donne illuse dai morbi della bile o dal diavolo; e quanto alla partecipazione ai convegni diabolici, basterà evocare un esperimento compiuto da Giovan Battista Della Porta, che ha dimostrato che il volo notturno è il frutto dell'immaginazione (Spee 1986: 278).

Fermare la caccia alle streghe era agli occhi di Spee un dovere cristiano, ma anche un modo per difendere la buona fama del cattolicesimo dal dileggio «dei nostri avversari» (Spee 1986: 49). Egli, forse, era consapevole che nelle terre governate dalle Inquisizioni la carneficina non veniva più incoraggiata dai vertici dei tribunali. E, forse, era anche a conoscenza del contenuto della *Instructio pro formandis processibus in causis strigum* elaborata dal Sant'Uffizio romano per suggerire moderazione agli inquisitori italiani e alle autorità cattoliche d'Oltralpe, dove pure fu fatta circolare. Egli tuttavia non la cita, e per un paradosso a lungo lo stesso Spee è stato considerato l'ispiratore di quelle linee guida, stilate ben prima del libro (Tedeschi 1991). Quell'errore è stato indotto dall'aria di famiglia che molti hanno ravvisato tra i due testi (ma Spee si spinge più avanti nel corrodere le basi del processo inquisitorio). Tanto che non appare affatto sorprendente che in una tarda edizione della *Cautio* (quella di Augsburg nel 1731) l'istruzione del Sant'Uffizio figuri pubblicata in appendice alle pagine di Spee, che nel 1631 si era firmato, non senza un significato, come «theologus romanus». La lunga fortuna della *Cautio* è ravvisabile anche nel *Congresso notturno delle lammie* di Girolamo Tartarotti (1749) e nel dibattito settecentesco sull'abolizione della tortura.

(V. Lavenia)

Vedi anche

Binsfeld, Peter; *Censurae librorum*, Compagnia di Gesù; Conforto dei condannati; *Crimen exceptum*; Della Porta, Giovanni Battista; Del Rio, Martín Anton; Demonologia; Germania; *Instructio pro formandis processibus […]*; Marchio del diavolo; Tartarotti, Girolamo; Tortura

Bibliografia

Battafarano 1988, Behringer 1987, Clark 1997, Decker 2003, Dimler 1986, Feldmann 1993, Franz 2001, Jerouschek 2006, Lea 1939, Midelfort 1972, Miesen 1987, Ritter 1977, Segatti 1982, [Spee] 1631, Spee 1985, Spee 1986, Spee 1992, Spee 2003, *Spee* 2008, Tedeschi 1991

Speroni, Ugo - Di lui sappiamo poco. Con ogni probabilità si tratta di un membro dell'aristocrazia consolare del comune di Piacenza, dotato di cultura giuridica e teologica. In età matura (verso il 1185), abbandonati gli impegni pubblici, si dedica a un'ampia riflessione sul pensiero cristiano, elaborando un testo teologico che invia al giurisperito maestro Vacario, suo antico compagno di studi bolognesi stabilitosi in Inghilterra. È dalla confutazione da quest'ultimo fatta del testo inviatogli che veniamo a conoscere gli elementi fondamentali del suo pensiero ereticale (Ilarino da Milano 1945). Esso accentua la dimensione della grazia divina e della predestinazione: la comunione con Dio si compie attraverso l'interiore santificazione sulla base degli imperscrutabili disegni divini; non c'è spazio per le pratiche ascetiche e per le buone opere, né per la divisione tra chierici e laici, che anzi, con dura espressione, Speroni paragona all'antica distinzione tra padroni e schiavi. Anche sulla scorta della testimonianza del *Liber supra stella* di Salvo Burci (1235), è pensabile che i suoi seguaci non siano stati molti e che le sue idee non abbiano avuto un seguito significativo e duraturo.

(G.G. Merlo)

Vedi anche

Burci, Salvo

Bibliografia

Burci 2002, Ilarino da Milano 1945, Merlo 1989

Spiera, Francesco - Quando fu arrestato per ordine dell'Inquisizione, Francesco Spiera (1502-1549) esercitava la professione di giureconsulto a Cittadella, presso Padova. Qui, secondo la denunzia rilasciata da Pietro Manelfi nel 1551, si contavano ben venti anabattisti e diversi luterani. Fin dal 1536 vi era stato maestro di scuola ('umanista') Pietro Speziale (1478-1554), arrestato e condannato nell'agosto 1543 per eresia luterana. In quell'ambiente l'insegnamento di Speziale e quello di un altro maestro, Agostino Tealdo, con la circolazione di testi e di dottrine della Riforma, avevano portato alla formazione di un gruppo di dissidenti che non esitavano a fare manifestazione aperta di distacco dalle pratiche religiose tradizionali. Di atteggiamenti di questo genere anche Spiera faceva mostra, come risulta dagli atti del suo processo (ASVe, S.U., b. 6). Tracce delle convinzioni circolanti in questo ambiente si possono ricavare anche dal trattato *De gratia Dei* composto da Speziale e di cui si conserva il ms. La critica delle concezioni e delle pratiche tradizionali, viva in questi ambienti di uomini di lettere, ne mise sotto accusa gli aspetti magici e superstiziosi e riguardò non solo la questione della giustificazione ma anche la dottrina dei sacramenti. Per Speziale l'eucarestia era un 'segno', non il corpo di Cristo come affermava invece la dottrina della transustanziazione. Posizioni del genere potevano radicalizzarsi anche in senso anabattista, come accadde per Speziale, il quale, durante gli otto anni di detenzione che dovette trascorrere nelle carceri veneziane, fu visitato di nascosto da Manelfi che attestò di averlo ribattezzato. Davanti alla prova dei processi e della minaccia di carcere e di

© CNR EDIZIONI PROVVISORIA

morte rimaneva però la possibilità di salvarsi con l'abiura. E infatti Speziale avrebbe abiurato nel 1551, dopo otto anni di prigione.

Denunziato all'Inquisizione insieme al nipote Girolamo (Bartolomeo?) Facio nel 1547, dopo avere tentato di evitare la condanna negando ogni addebito anche Spiera si risolse ad abiurare. L'abiura fu recitata pubblicamente una prima volta a Venezia in San Marco e dovette essere replicata a Cittadella alla fine della messa solenne della domenica I luglio 1548. Ma dopo l'abiura Spiera si convinse di avere rinnegato la verità che aveva abbracciato nel cuore e di essere perciò destinato a essere rinnegato da Dio. Questa era la minaccia che gravava sui rinnegati secondo quello che si leggeva nel popolare *Pasquino in estasi* di Celio Secondo Curione. Caduto nella disperazione, Spiera rifiutò il cibo e meditò il suicidio. La sua numerosa famiglia (moglie e otto figli in casa, con due figlie già sposate) cercò di aiutarlo. Fu condotto a Padova per esservi curato dai più celebri medici dell'università. Qui la notizia del suo caso si diffuse e intorno a lui si raccolsero molti visitatori che descrissero nelle loro relazioni le manifestazioni di quella terribile condizione: Spiera piangeva, si agitava nel letto, gridava, ripetendo le parole dell'Epistola paolina agli ebrei (10,26 ss.): «è orribile cadere nelle mani del Dio vivente». Il suo cuore, che aveva goduto la dolcezza della grazia divina, ora era indurito, segno della irrimediabile predestinazione.

Sulla dottrina della predestinazione discussero con lui i suoi visitatori: il giurista Matteo Gribaldi Mofa, il vescovo di Capodistria Pier Paolo Vergerio, diversi studenti giunti a Padova da paesi lontani. Spiera morì il 27 dicembre 1548, rifiutando l'estrema unzione. Ma subito dopo si diffusero le relazioni dei testimoni del caso: Gribaldi, Vergerio (convinto dall'esempio di Spiera a emigrare fuori d'Italia), il transilvano Sigismundus Geloo, lo scozzese Henry Scrimgeour; e si accese una discussione sul problema teologico della predestinazione e su quello concreto di come affrontare la persecuzione da parte dei convertiti alle idee della Riforma rimasti nella Penisola. L'ex agostiniano Giulio Della Rovere (Giulio da Milano), diventato pastore a Poschiavo nei Grigioni, scrisse una *Esortatione alli dispersi per Italia* (1549) dove invitava a seguire Cristo «con la croce in spalla» e ad affrontare il martirio. Era il punto di vista di Calvino. Invece l'opinione sostenuta dall'ex benedettino Giorgio Siculo in una *Epistola* pubblicata nel 1550 fu quella opposta, di partecipare ai riti cattolici e di dissimulare, in attesa di una miracolosa discesa di Cristo. In seguito il nome di Spiera divenne famoso nell'Europa riformata come esempio da meditare della sorte terribile che attendeva chi non confessava la verità evangelica davanti ai tribunali dell'Anticristo romano.

(A. Prosperi)

Vedi anche

Anabattismo; Calvinismo; Curione, Celio Secondo; Della Rovere, Giulio; Giorgio Siculo; Manelfi, Pietro; Nicodemismo; Vergerio, Pier Paolo

Bibliografia

Comba 1872, Ginzburg 1970, Prosperi 2000, Tedeschi 2000, nn. 3001-3015, Zille 1971

Spina, Bartolomeo - Teologo e inquisitore domenicano, Spina nacque a Pisa da una nobile famiglia tra il 1474 e il 1479. Presi i voti verso il 1494, fu a Bologna nel 1509, diventando il discepolo prediletto di Silvestro Mazzolini (Prierias) che era allora priore del convento di San Domenico e rettore dello Studio dell'Ordine. Tra il 1518 e il 1520 fu a Modena, in qualità di vicario dell'inquisitore di Ferrara Antonio Beccari, e dette un impulso molto energico all'attività di quel tribunale contro maghi e fattucchiere. In quegli anni fu anche protagonista di controversie aspre e clamorose con il filosofo aristotelico Pietro Pomponazzi e con lo stesso maestro generale dell'Ordine domenicano Tommaso De Vio (il cardinal Gaetano) sulla questione dell'immortalità dell'anima. Promosso rettore dello Studio bolognese nel 1530, divenne vicario generale dell'Ordine l'anno successivo e fu chiamato a insegnare Teologia all'Università di Padova nel 1536, raggiungendo il culmine della carriera nell'agosto del 1545 con la nomina a maestro del Sacro Palazzo. In tale veste fu consulente di Paolo III nelle prime fasi del Concilio di Trento, intervenendo sui temi della giustificazione e dell'immacolata concezione di Maria. Morì a Roma nel dicembre del 1546 o nel gennaio del 1547.

Spina fu autore prolifico: l'edizione non integrale dei suoi *Opuscula* riempie tre volumi *in folio* pubblicati a Venezia tra 1519 e 1535. La gamma di temi toccati e di generi frequentati fu ampia: oltre ai commenti più tradizionali ad Aristotele e a san Tommaso e a una serie nutrita di lavori strettamente teologici, scrisse opere di edificazione in volgare (come la *Regola del felice vivere de li christiani del stato secolare secondo diversi gradi et conditioni di persone, e massime delli maritati* e la *Breve regola della vita spirituale delle persone religiose*, Venezia, Nicolini da Sabbio, 1533) e si espresse più volte con interventi polemici sui dibattiti del tempo, criticando aspramente Pomponazzi (*Tutela veritatis de immortalitate anime contra Petrum Pomponacium*; *Flagellum in tres libros Apologie eiusdem Peretti de eadem materia*) e il cardinale De Vio (*Propugnaculum Aristotelis de immortalitate anime*) in testi che confluirono poi nei tomi degli *Opuscula*.

Tomista di stretta osservanza e di solito spiccatamente conservatore, Spina si dimostrò invece sensibile alle novità in materia di stregoneria, tema al quale dedicò la *Quaestio de strigibus*, edita nel 1523 ma scritta durante l'esperienza inquisitoriale a Modena e rivolta ad appoggiare le tesi 'recenti' espresse nel *Malleus maleficarum* (1486) del confratello Heinrich Institor. L'obiettivo della *Quaestio* era quello di demolire in tre modi le obiezioni di chi non credeva alla realtà della stregoneria: sostenendo l'attendibilità delle confessioni delle streghe (che si recherebbero in volo al sabba o «cursus», si sollazzerebbero in modo perverso e si trasformerebbero in gatti per uccidere bimbi innocenti); dimostrando che tali cose sono fisicamente possibili, e che è moralmente ammissibile che Dio le permetta; infine, screditando il più autorevole sostegno delle ragioni degli scettici, l'antico canone *Episcopi* confluito nel *Decretum* di Graziano. Venuto in seguito a conoscenza del *Tractatus subtilis et elegans de lamiis et excellentia utriusque Iuris*, l'opera in cui il giurista piacentino Giovanni Francesco Ponzinibio aveva attaccato efficacemente gli argomenti dei persecutori delle streghe, Spina pose mano a una confutazione del testo meticolosa e a tratti furente, pubblicando nel 1525 quattro *In Ponzinibium de lamiis Apologiae* e il *Tractatus de preeminentia sacre theologie super alias omnes scientias et precipue humanarum legum*, che costituiscono una sorta di completamento della *Quaestio*. Il domenicano rivendicò la supremazia della teologia su tutte le altre scienze: i teologi potevano esprimersi sulla stregoneria in quanto i soli a possedere l'indispensabile profonda conoscenza della metafisica; per contro, erano folli le ambizioni dei giuristi che pretendevano di immischiarsi in una questione troppo complessa per loro. Spina denunciava chiaramente il rischio che lo scetticismo degli uomini di legge, di cui Ponzinibio è portavoce, persuadesse il potere civile della natura illusoria dei crimini delle streghe; per questo si appellava agli inquisitori affinché processassero il giurista come eretico e fautore di eretici e lo condannassero al rogo col suo infame libro.

Il dispiegamento di una vasta erudizione teologico-giuridica, unita al richiamo ai casi concreti incontrati nei processi, la critica sistematica delle argomentazioni degli oppositori condotta con un'abilità dialettica che sconfina nella capziosità fanno della *Quaestio*, insieme con le sue appendici, uno dei tentativi più sofisticati compiuti in tutto il secolo XVI per provare la realtà della stregoneria con gli strumenti propri della teologia scolastica. Pochissime altre opere di autori italiani sull'argomento ebbero una fortuna editoriale comparabile a quella della *Quaestio*, che fu sistemati-

camente inserita nelle raccolte di testi demonologici stampate a Francoforte e a Lione e conobbe così undici edizioni nel corso del Cinquecento (sempre in unione con le *Apologiae*) e almeno altre tre nel secolo successivo.

(M. Duni)

Vedi anche

Canon Episcopi; De Vio, Tommaso; *Malleus maleficarum*; Mazzolini, Silvestro; Pomponazzi, Pietro; Ponzinibio, Giovanni Francesco; Sabba; Stregoneria

Bibliografia

Abbiati-Agnoletto-Lazzati 1984, Bertolotti 1979, *Bibliotheca lamiarum* 1994, Duni 1999, Ginzburg 1986(a), Quétif-Échard, Romeo 1990, Spina 1519, Spina 1523, Spina 1525, Spina 1525(a), Spina 1535, Tavuzzi 1997(a), Tavuzzi 2007, Zambelli 1996, Zarri 2006(a)

Spinoza, Baruch - Nato ad Amsterdam nel 1632 da una famiglia di ebrei provenienti dal Portogallo, Spinoza muore a L'Aia il 24 febbraio del 1677. Forse già nel dicembre dello stesso 1677 compare, a cura di Lodewijk Meyer, Johannes Bouwmester, Georg Herman Schuller e Pieter van Gent, l'edizione dei suoi *Opera posthuma*, cui seguì subito dopo la traduzione nederlandese *De nagelate Schriften*, a cura di Jaris Jelles, Jan Rieuwertsz, Jan Hendriksz Glazemaker. La *versio belgica* conteneva tutti gli scritti spinoziani presenti nell'edizione latina – ovvero, nell'ordine, *Ethica*, *Tractatus politicus*, *Tractatus de intellectus emendatione* ed *Epistolae* – tranne il *Compendium grammatices linguae Hebraeae* che negli *Opera posthuma* è l'ultimo dei testi raccolti nel volume. Nei *Nagelate Schriften* è anche assente il prezioso *Index rerum* che, inserito tra le *Epistolae* e il *Compendium*, correda l'edizione latina con utili rinvii, sommari di voci e locuzioni di particolare rilievo. Alle opere spinoziane è premessa una *Praefatio* di Jaris Jelles che, scritta originariamente in nederlandese, fu tradotta in latino da Meyer: in essa è possibile rinvenire non poche notizie sulla composizione del volume e sulla redazione dei singoli trattati, lasciati per lo più incompiuti, o privi di una revisione finale, dal filosofo. Oltre agli scritti inseriti negli *Opera posthuma*, Spinoza aveva pubblicato in vita i *Principia philosophiae Cartesianae* – l'unico testo uscito a suo nome, nel 1663 – e il *Tractatus theologico-politicus*, stampato nel 1670, anonimo e senza indicazione di luogo e di editore (in realtà ad Amsterdam, presso Jan Rieuwertsz).

Le opere di Spinoza furono oggetto, sin dalla loro pubblicazione, di denunce e condanne emesse sia da parte delle autorità religiose che per iniziativa del potere politico. In seguito alle ripetute pronunce dei Sinodi delle Chiese calviniste, infatti, le Corti d'Olanda vietarono, con un primo editto del 19 luglio 1674, la diffusione del *Tractatus theologico-politicus* e di altri 'libri sociniani', quali la *Bibliotheca Fratrum Polonorum* e il *Leviathan* di Thomas Hobbes. In seguito, il 6 luglio 1678, anche gli *Opera posthuma* di Spinoza subirono una dura condanna in quanto giudicati libri 'profani', 'atei' e 'blasfemi'. La filosofia di Spinoza divenne ben presto sinonimo di ateismo e, tra il moltiplicarsi delle confutazioni, interpretazioni, refutazioni, l'eco delle critiche raggiunse anche gli attenti difensori dell'ortodossia a mezzo stampa della Chiesa di Roma.

Il 18 settembre del 1677 il cardinale Francesco Barberini inviava un dispaccio a Johannes van Neercassel, vicario apostolico nelle Province Unite, con la richiesta di chiarimenti e informazioni intorno a «un libro manoscritto in materia di Ateismo dello Spinosa». Il filosofo, si legge nel documento, è noto per essere stato «di nazione Ebreo» e per avere composto diverse opere che a Roma appaiono «molto pregiudiziali alla purità della nostra S. fede cattolica» (in Brom 1911: II, 151-155). In realtà, in data 9 settembre 1678 Neercassel aveva già inviato a Lorenzo Casoni notizie riguardanti Spinoza, la sua formazione e la sua filosofia: si trattava, si legge nell'informativa, di un uomo nato «ex parentibus Judeais», che era stato avviato a studi rabbinici e che si era poi allontanato dalle «aniles fabulae» degli ebrei per dedicarsi a «christiana sacra». Aveva imparato il latino alla scuola di un gesuita, pessimo cattolico e apostata, che aveva esortato Spinoza «christiana dogmata non credenda et veneranda […], sed dijudicanda et censuranda» (in Orcibal 1949: 464-465). Lo zelante vicario apostolico avrebbe soddisfatto ampiamente le richieste dei superiori inviando, tra l'altro, l'anno seguente a Barberini un esemplare appena pubblicato degli *Opera posthuma*, attraverso i quali, a suo parere, non veniva propagandato l'ateismo quanto piuttosto un chiaro deismo («non Atheismus sed Deismus», cit. *ibid*.: 460).

Il processo istruito dalla Congregazione dell'Indice dei libri proibiti sul 'caso' Spinoza si concluse con l'emissione di un primo decreto di condanna, varato sotto il pontificato di Innocenzo XI il 13 marzo del 1679, a firma del domenicano Giacomo Ricci. Nel decreto si vietava la vendita, la lettura e il possesso del *Tractatus theologico-politicus*, dell'*Ethica*, del *Tractatus politicus* e delle *Epistolae*. Restavano esclusi, tra gli scritti compresi nella raccolta degli *Opera posthuma*, il *Tractatus de intellectus emendatione* e il *Compendium grammatices linguae Hebraeae*. Un secondo decreto, emesso il 29 agosto 1690, ribadiva la censura del *Tractatus theologico-politicus* e disponeva la messa al bando degli *Opera posthuma* nel loro complesso. Le ricerche condotte presso l'ACDF non hanno prodotto sinora risultati significativi quanto all'individuazione dei verbali delle sedute che precedettero l'emissione dei due successivi decreti. Resta soltanto, nei codici contenenti i *Diarii* e i *Protocolli*, la semplice registrazione della data e del testo del decreto di proibizione (*Diarii*, VII, ff. 71-72, 13 marzo 1679; IX, ff. 71-81, 29 agosto 1690; *Protocolli*, R2, f. 551, 16 novembre 1678; S2, f. 261, per il decreto a stampa di proibizione delle opere; S2bis, f. 17; A3, ff. 67 e 104). Tuttavia, diversi documenti testimoniano di un coinvolgimento diretto di Niels Stensen e di Albert Burgh nella messa al bando delle opere spinoziane.

Niels Stensen, in particolare, lo scienziato danese che aveva soggiornato a Leiden nei primi anni Sessanta del Seicento, e che dopo la conversione al cattolicesimo abbandonò gli studi di anatomia «nei quali era maggiormente versato» – come sottolineò Gottfried Wilhelm Leibniz –, nel 1675 aveva pubblicato a Firenze una lettera destinata a Spinoza, e intestata «ad novae philosophiae reformatorem», con la quale intendeva convincere il filosofo ad abbandonare le 'tenebre' in cui a suo parere versava e a riconoscere «l'uno o l'altro errore nei tuoi dogmi» per abbracciare la «vera philosophia» (*Ad novae philosophiae reformatorem de vera philosophia epistola*). Nell'ACDF è stato inoltre rinvenuto un documento contenente il testo della denuncia di Stensen nei confronti di Spinoza, datata 4 settembre 1677 (*S. O.*, *CL*, 1680-1682, *Folia extravagantia* n. 2: «Libri prohibiti circa la nuova filosofia dello Spinosa», cc. 8 n. nn.; cfr. Totaro 2000-2001). La filosofia spinoziana viene presentata dal neoconvertito come un «male» di tale «gravezza» che si auspica l'adozione da parte delle autorità civili e religiose di «oportuni rimedii» volti ad arginare «il pericolo della propagazione dell'istesso male», il quale sembrava essersi ormai «dilatato di molto». Nella denuncia, Stensen definisce Spinoza, che egli aveva conosciuto personalmente negli anni trascorsi in Olanda presso l'Università di Leiden, come «di nascita Hebreo, ma di professione senza ogni religione», e aggiunge che, dopo aver «rinunziato lo studio del Rabbinismo nel quale egli s'era esercitato qualche tempo, per mezzo della prattica con un certo Franciscus van Enden sospetto d'ateismo, e della lezione della filosofia des Cartes, s'era messo a far una filosofia da se, nella quale spiegava tutto per la sola materia». Facendo riferimento alla lettera che egli stesso aveva pubblicato a Firenze nel 1675, Stensen informa la Congregazione che «detto Spinosa ha poi stampato più libri, alcuni sotto il suo nome, altri senza nome, de' quali uno gli anni addietro mi diede occasione di scrivere una lettera, che poi feci stampare *de vera Philosophia contra novae Philosophiae reformato-*

rem». Nelle opere di Spinoza, di alcune delle quali egli possiede il testo manoscritto, Stensen ravvisa una chiara «presunzione del proprio intendimento» e «desiderio de' gusti sensuali». Incapace, a suo parere, di innalzare la mente alla «considerazione delle cose spirituali», Spinoza vorrebbe «dar a intendere a tutti» che per via di demonstrazioni matematiche «nell'universo altro non sia, che una sostanza, infinita ed eterna nella quale si conoscono duo attributi parimente infiniti, estensione infinita, e cogitazione infinita e che tutto ciò che si fa nell'universo si può spiegare e per l'uno e per l'altro attributo». Nell'interpretazione fornita da Stensen a beneficio dei prelati della Congregazione, Spinoza sostiene inoltre che questa sostanza è Dio, del quale è parte ogni corpo e ogni mente, e che Dio è «una radunanza di quanti corpi sono stati, sono ora e saranno in serie infinita», così come è al tempo stesso «una radumanza di tutti i pensieri in una serie infinita». Non vi è, a suo parere, infine, «né providenza, né libertà in Iddio, ma una necessità assoluta, senza intenzione di verun fine come nella matematica». La denuncia prosegue mettendo in rilievo come in sostanza la filosofia spinoziana non sia altro che «un parto del senso e della superbia, dove si trasporta i vizii della propria elezzione ad una necessità, che nega ogni elezzione». La 'nuova' filosofia di Spinoza appare quindi come una vera e propria «infedeltà o apostasia», i cui seguaci «mettono tutta la loro felicità e nel gusto d'ogni senso, e nel diletto della fantasia». Le cause di tale pericoloso 'morbo', che Stensen considera, alla stregua di una esiziale manifestazione epidemica, essersi «dilatato di molto» in Europa, possono individuarsi da un lato nella «prattica con un certo van Enden», il maestro di latino di Spinoza, e dall'altro nella «lezzione della filosofia des Cartes», riletta in chiave materialista. Richiamando l'attenzione su un'ascendenza decisamente cartesiana della filosofia di Spinoza, Stensen non faceva che riproporre una convinzione già espressa in altre occasioni e in particolare in una lettera a Marcello Malpighi del 24 novembre 1671, nella quale riferiva della forte influenza di Descartes constatata negli ambienti scientifici olandesi: «Ho certi amici in Ollanda dati tutti alla filosofia Cartesiana a segno tale che di volere fare la filosofia judice delle notizie della grazia» (Stensen 1952: I, 249).

Tra i consultori presenti alla seduta della Congregazione durante la quale erano state messe al bando le opere di Spinoza vi era Albert Burgh, un giovane olandese ben noto a Spinoza, e che di Spinoza era stato forse anche un allievo. Appartenente a una delle famiglie più illustri e influenti di Amsterdam, Burgh aveva abbandonato il calvinismo e si era convertito al cattolicesimo durante il suo viaggio in Italia. Da Firenze, il 3 settembre 1675, aveva inviato una lettera a Spinoza con la quale annunciava al filosofo l'avvenuta conversione, invitandolo a seguire il suo esempio (epistola 67 in Spinoza 1925: IV, 280-291; la replica di Spinoza *ibid.*: 316-324, epistola 76). Consacratosi alla carriera ecclesiastica, Burgh divenne presto consultore del Sant'Uffizio e, con il nome di Franciscus de Hollandia, siglò numerosi verbali e decreti di condanna di opere scientifico-letterarie di provenienza nord-europea (cfr. Emmen 1944; Kaiser 1923; e sui rapporti con Stensen Geurts 1960).

La messa al bando delle opere di Spinoza fu ribadita in ogni successiva edizione dell'*Index librorum prohibitorum*. Il 12 giugno del 1826 venne inserita nell'*Index* anche la traduzione tedesca del *Tractatus theologico-politicus* a cura di J. A. Kalb, stampata a Monaco nello stesso 1826. Il nunzio apostolico ne segnalava la pubblicazione come «scandalosissima, conducente all'Ateismo e tale che l'Autorità Politica del Regno in cui è stata pubblicata si è creduta in dovere di confiscarla» (ACDF, *Index*, *Atti e Documenti*, 1821-1828, f. 214). Nel verbale della riunione della Congregazione romana tenutasi lo stesso giorno dell'emazione del decreto di censura si sottolinea, anzi, che la versione tedesca dell'opera appare per tanti versi ai consultori ancora più 'pestilenziale' del testo originale: «Essendo stato osservato che quest'opera non solo contiene il sistema di Spinosa ma va ancora più avanti per confondere ogni idea di Religione, e di razionalità non vi è stato dubbio sulla proibizione della medesima» (ACDF, *Index*, *Protocolli*, 1826, ff. 3-5 e 107-110: 4-5. Nella biblioteca dell'ACDF è anche conservato un esemplare dell'opera di Spinoza tradotta da Kalb, segnatura: S. C. Ind. C IX 17).

(P. Totaro)

Vedi anche
Ateismo; Descartes, René; Marranesimo

Bibliografia
Brom 1911, Emmen 1944, Freudenthal 1899, Geurts 1960, ILI, Kaiser 1923, Nadler 1999, Orcibal 1949, Spinoza 1677, Spinoza 1972, Stensen 1952, Totaro 1996, Totaro 2000

Spiritismo v. *Magnetismo animale*

Spirituali v. *Francescani, età medievale*; *Valdesianesimo*

Spoleto - Al fine di razionalizzare il governo inquisitoriale dell'Umbria, un breve di papa Innocenzo XI emanato il 10 gennaio 1685 istituì l'Inquisizione di Spoleto, rendendola autonoma dalla giurisdizione di Perugia. Già in precedenza, tuttavia, i procedimenti aperti dall'inquisitore spoletino potevano essere avocati a Perugia solamente previa espressa autorizzazione del Sant'Uffizio romano. La nuova circoscrizione inquisitoriale comprese le diocesi di Spoleto, Foligno, Narni, Nocera Umbra, Terni e inoltre Cascia, Norcia, Visso, Sassoferrato e Colfiorito, per un totale di 46 vicarie, molte delle quali site in aree di montagna e dunque di disagevole amministrazione. A Spoleto la sede del tribunale fu il convento di S. Domenico, nei cui sotterranei, adibiti a carceri, nei secoli XVII e XVIII i prigionieri tracciarono sui muri una serie di scritte graffite. I vicari dei centri minori furono spesso i parroci, oppure frati francescani e agostiniani. Frequenti furono i conflitti che opposero gli inquisitori ai vescovi spoletini e ai vicari di estrazione francescana, anche nei secoli XVIII e XIX. Durante le due occupazioni napoleoniche il fronte ecclesiastico locale si compattò e l'autorità diocesana accettò di conservare presso il proprio archivio la documentazione della soppressa Inquisizione, che i patrioti locali decisero di non bruciare. Alcune lettere conservate presso l'ACDF consentono di capire che il materiale documentario spoletino fu ripreso in consegna dal nuovo inquisitore nominato nel 1816 e – pare – inviato al Sant'Uffizio romano, che lo aveva espressamente ordinato. Il senso di assedio vissuto dallo Stato pontificio al suo tramonto si tradusse nella moltiplicata attenzione posta nel trasmettere a Roma le copie di tutti i documenti prodotti in sede locale, in maniera da salvare i loro contenuti qualora si ripetessero gli episodi di rivoluzione politica. Nel 1831 fu l'inquisitore in persona a dare alle fiamme gli originali delle carte prodotte durante la Restaurazione, onde evitarne la distruzione durante i moti liberali di quell'anno.

La documentazione conservata presso l'ACDF consente di ricostruire larga parte della storia dell'Inquisizione spoletina. Vi sono conservati la corrispondenza inviata al Sant'Uffizio romano, i bilanci dell'istituzione – relativi, in specie, agli anni centrali del XIX secolo – e i pagamenti versati agli inquisitori locali (attestati ancora nel 1880). Ampio è il materiale riguardante i patentati locali e le numerose controversie in cui essi furono coinvolti, in particolare abusi e malversazioni che si spingevano sino alla protezione accordata a rei di omicidio, come accaduto a Nocera Umbra nel 1830. Analogo il caso descritto nel processo celebrato nel 1796 a carico del chierico Filippo Antonio Nobili di Cerreto di Spoleto, accusato di rissa, in cui risultarono implicati due patentati dell'Inquisizione. Significativo, ancora, il lungo elenco di individui sospetti di simpatie liberali, stilato dall'inquisitore spoletino

all'indomani dei moti del 1831. Negli anni 1831 e 1835 presso l'Inquisizione di Spoleto risultavano aperti, rispettivamente, 123 e 175 procedimenti, soprattutto per bestemmie ereticali, sortilegi e insulti alle immagini sacre, e alcuni casi di *sollicitatio*. Il fitto controllo delle pratiche sociali comprese la specifica sorveglianza effettuata sulle tipografie operanti nella città di Foligno, quali la ditta Tomassini, cui più volte vennero sequestrati opuscoli e periodici. Altre informazioni sono reperibili presso il TCD e riguardano almeno otto casi di procedimenti intentati tra il 1690 e il 1724 in materia di opinioni ereticali, affettata santità (a carico di suor Caterina della Passione, priora della Casa delle penitenti di Spoleto, 1699 e 1701), bigamia (due casi), sortilegi e presunti prodigi.

(E. Irace)

Vedi anche
Patentati; Perugia; Stato pontificio

Fonti
ACDF, *S. O.*, *St. St.*, D 3-b, cc. 553*r*-554*r*

Bibliografia
Abbott 1900, Sansi 1886, Toscano 1963

Spontanea comparizione (Procedura sommaria) - La comparizione spontanea si può considerare sotto due profili: come connessa alla procedura di foro esterno, o come derivata dalla confessione sacramentale e pertinente al foro 'della coscienza'. Nel primo caso la comparizione spontanea può essere provocata dalla promulgazione dell'editto di grazia, che nella procedura inquisitoriale medievale precede la fase del processo. L'editto, che avvia le campagne di *inquisitio*, promette un 'tempo di grazia', ponendo un termine entro il quale tutti sono invitati a presentarsi, per autodenunciarsi e denunciare i complici, se vogliono usufruire della 'misericordia' del giudice – il vescovo delegato dall'imperatore in età teodosiana e nell'Impero romano-germanico; dal XIII secolo il frate delegato dal papa come sovrano teocratico. Promulgando l'editto di grazia, il frate inquisitore non agisce ancora come giudice, ma come predicatore di conversione e penitenza, al modo dei monaci altomedievali; promette il perdono a chi faccia confessione volontaria, il che significa, trattandosi di delitti di fede, che ne esige la ritrattazione o abiura; questa è considerata piena e sincera, e perciò meritevole di grazia, solo a condizione che il penitente denunci i complici e chiunque conosca irretito nell'errore; la sua autodenuncia e delazione sarà protetta dal vincolo del segreto. Alla scadenza del termine posto dall'editto di grazia, gli inquisitori possono quindi disporre di autodenunce, dette eufemisticamente 'comparizioni spontanee', di eretici 'pentiti' che si sono presentati a fare confessione volontaria per usufruire della grazia: il frate inquisitore, grazie ai suoi poteri apostolici, li assolve dalle censure canoniche incorse per il delitto d'eresia, mediante un'abiura segreta che evita e previene il processo, punendoli, come nella confessione sacramentale, solo con le penitenze 'salutari' o 'medicinali' (preghiere, digiuni, pellegrinaggi).

L'abiura-delazione segreta, ottenuta nel tempo di grazia, di fatto costituiva già, sin dall'origine dell'Inquisizione mendicante, una contaminazione tra confessione sacramentale e giudiziaria. Non perché i frati procedessero *ex officio*, ma perché, nell'avvio costituito dal 'tempo di grazia', promettevano il perdono ai confessi-delatori, gli inquisitori disponevano di autodenunce e delazioni segrete di eretici 'pentiti', dalle quali potevano partire quando, scaduto il tempo di grazia, passavano al 'tempo di giustizia', ossia avviavano l'inchiesta *ex officio* come prima fase del processo. Nell'Inquisizione delegata dal papa ai frati mendicanti non si inaugurò dunque una procedura penale comune al diritto civile e canonico, ma si creò una combinazione nuova tra il ministero sacerdotale della penitenza – il 'tempo di grazia', derivato dalla giustizia premiale dei monaci altomedievali – e l'*inquisitio* penale di diritto romano – il 'tempo di giustizia', corrispondente alla fase del processo, che seguiva la procedura della *quaestio* con tortura del diritto penale romano. Come fase precedente l'avvio dei processi, il 'tempo di grazia' manca nella giustizia penale secolare e nella stessa giustizia *ex officio* episcopale, e va tenuto distinto dalla fase processuale o 'tempo di giustizia'. Nel secondo caso, le comparizioni spontanee possono derivare dalla confessione sacramentale, soprattutto dopo la fondazione del Sant'Uffizio romano e il Concilio di Trento.

Il passaggio dal confessore all'inquisitore è fondato sulla distinzione tra i peccati mortali semplici, che tutti i confessori possono assolvere, e i peccati più gravi o 'casi riservati', che sono stati definiti dai vescovi o dal papa nei loro decreti sinodali o generali mediante scomunica, riservata all'assoluzione del giudice superiore che l'ha promulgata. Secondo il diritto canonico, il censurato non può essere assolto dai peccati, se prima non è assolto dalle censure; poiché l'eresia è caso riservato al papa mediante scomunica, il confessore ordinario deve sospendere la confessione, e inviare il penitente dal giudice superiore che ha facoltà di assolverla: ossia davanti all'inquisitore, cui è delegata dal papa la facoltà di assolvere dalle censure, anche in foro segreto, così da non rompere il sigillo confessionale. Il passaggio dal confessore all'inquisitore, infatti, non viola formalmente il sigillo confessionale. La somma del foro della confessione, e del foro segreto dei casi riservati nel tribunale dell'inquisitore (o del vescovo), detto anche 'foro della coscienza', viene chiamato dal diritto canonico *forum poli*, in modo da distinguere chiaramente l'uno e l'altro dal foro giudiziario pubblico o esterno, detto *forum fori*. La comparsa del penitente mandato dal confessore viene registrata dall'inquisitore non come proveniente dalla confessione sacramentale, il che tradirebbe il sigillo, ma come 'comparizione spontanea'; e il penitente a sua volta si presenta assicurando che vuole confessare volontariamente 'per scarico di coscienza'.

Dopo la fondazione del Sant'Uffizio romano, tra le misure per combattere l'eresia diventa fondamentale l'obbligo, fatto ai parroci e ai vicari foranei, non solo di denunciare gli eretici 'pubblici', ma di costringere all'autodenuncia anche quelli 'occulti', rifiutando l'assoluzione sacramentale a chi, risultando sospetto di eresia durante la confessione auricolare, dev'essere inviato a fare abiura segreta all'inquisitore, a denunciare i complici e a consegnare gli eventuali libri proibiti. L'obbligo fatto ai confessori di rinviare all'inquisitore i penitenti, a carico dei quali emergano sospetti d'eresia o detenzione di libri proibiti, fondato sul diritto canonico dei casi riservati, e attuato nella forma delle comparizioni spontanee provenienti dalla confessione sacramentale, è rafforzato nel 1550 da un duplice editto di grazia di Giulio III, e ulteriormente esteso da un breve del 1559 di Paolo IV; è infine generalizzato e fatto applicare dalla legislazione canonica tridentina, mirante a imporre il controllo dell'obbligo di confessione annuale durante il ciclo quaresimale che precede la Pasqua (obbligo già contenuto nei decreti del Concilio Laterano IV, 1215). L'applicazione dei decreti tridentini, con le visite pastorali e l'impianto degli Stati d'anime, generalizza le confessioni-abiure cosiddette 'spontanee', rese per approfittare dei poteri 'di grazia' dell'inquisitore e/o del vescovo: secondo un contestato canone tridentino, infatti, anche il vescovo potrebbe esercitare, nel caso riservato d'eresia, l'assoluzione *in foro conscientiae*, in concorrenza con l'inquisitore. Sono queste autodenuncie a dare luogo a quella che Andrea Del Col ha definito 'procedura sommaria': essa si apre con le 'comparizioni spontanee' e si chiude con un'abiura privata, registrata per iscritto davanti a un notaio e a due testimoni, senza passare alle formalità del processo e della *quaestio* o tortura.

In realtà le comparizioni non sono affatto spontanee, bensì tre volte coatte. Anzitutto sono ottenute con l'istruzione dei parroci e confessori sui casi riservati; in secondo luogo, con il controllo capillare dell'obbligo di confessione pasquale, condotto sempre dai parroci con quella schedatura di polizia casa per casa che ci è

pervenuta nelle serie imponenti degli *Status animarum*; infine, le denuncie segrete, convogliate dal confessore all'inquisitore, sono ottenute sotto minaccia *penale* e non semplicemente morale. Infatti chi non ottempera all'obbligo di confessione pasquale o non ottiene l'assoluzione è denunciato dai parroci alla Curia vescovile, che affigge pubblicamente la lista degli 'inconfessi' come colpiti da scomunica giudiziaria nominativa. Per completare la coazione, il Concilio di Trento riprende l'antica norma per cui chiunque sia scomunicato, se non chiede l'assoluzione entro un anno e un giorno, è perseguibile dall'Inquisizione come un sospetto d'eresia («Qualunque scomunicato poi, se dopo i monitorî in forma legale non si sarà ravveduto, non solo non sia ammesso ai sacramenti e alla comunione dei fedeli, ma se con durezza d'animo si manterrà insozzato dal vincolo di quelle censure per un anno, si possa anche procedere contro di lui come sospetto d'eresia», sessione XXV, decreto di riforma generale, cap. III, in CŒD). Pertanto, la 'comparizione spontanea' dall'inquisitore in casi di sospetta eresia è imposta in confessione sacramentale con la minaccia del processo e della giustizia capitale del Sant'Uffizio. I decreti sinodali, pubblicati al termine delle visite pastorali, provvedono nelle singole diocesi a organizzare, sulla base dei censimenti dei parroci, la denuncia alle cancellerie vescovili degli inconfessi, per procedere quindi alla scomunica pubblica e nominativa contro chiunque si sottragga alla confessione obbligatoria pasquale senza legittima causa; ora, il canone della sessione XXV del Tridentino vi aggiunge – o piuttosto riprende, da una tradizione canonica che risale almeno al XIII secolo – la norma generale secondo cui chi non chiede l'assoluzione dalla scomunica entro un anno e un giorno – e quindi anche chi si sottrae per più di una quaresima all'obbligo di confessione sacramentale – diventa perseguibile d'ufficio come sospetto d'eresia. In tal modo, il sistema che sollecitava le confessioni spontanee dei peccati 'occulti' classificati come casi riservati episcopali e papali, promettendo la commutazione della scomunica e penitenza pubblica in abiura privata o segreta, si trasforma da volontario in coattivo, in tutti i casi in cui l'obbligo pasquale viene controllato mediante gli Stati d'anime, procedendo dalla schedatura capillare alla scomunica pubblica degli inconfessi, che i canoni conciliari minacciano di processo del Sant'Uffizio.

L'uso della confessione per assicurare comparizioni spontanee (e delazioni) all'inquisitore sembra, allo stato attuale delle ricerche, studiato solo per l'Italia ma forse presente anche nella Penisola iberica. Il suo presupposto è che dai processi per eresia siano esclusi i magistrati laici e che i vescovi curino l'imposizione dell'obbligo di confessione pasquale. Il moltiplicarsi degli *sponte comparentes* presuppone l'opera di applicazione dei decreti tridentini dei più attivi vescovi 'riformatori', da Gian Matteo Giberti a Verona a Gabriele Paleotti a Bologna, da Alfonso Carafa a Napoli a Domenico Bollani a Brescia. Vescovi, vicari foranei e parroci diventano una rete territoriale obbligatoria, assicurata dal clero secolare per alimentare la giustizia di fede, alternativa o complementare rispetto al clero regolare dei vicari del Sant'Uffizio.

(E. Brambilla)

Vedi anche

Abiura; Assoluzione *in foro conscientiae*; Casi riservati; Confessione sacramentale; Editto; Giulio III, papa; Paolo IV, papa; Pentimento; Processo; Scomunica; Tempo di grazia

Bibliografia

Brambilla 2000, Brambilla 2006, CŒD, Dall'Olio 1999, Del Col 1994, De Maio 1961, Gy 1974, Merlo 1977, Merlo 1981(a), Montanari 1987, Niccoli 1991, Niccoli 2001, Paolin 1991, Prodi 1959-1967, Prosperi 1969, Prosperi 1996, Romeo 1990, Romeo 1997, Scaramella 1995

Sprenger, Jakob - Nacque probabilmente a Basilea tra il 1436 e il 1438. Entrò tra i frati predicatori della sua città natale nel 1452. Con l'immatricolazione alla facoltà di Teologia nel 1467 cominciò la sua carriera nell'Università di Colonia: intorno al 1471 ottenne la *licentia*, probabilmente nel 1475 il dottorato. Nel 1478 partecipò all'elezione del rettore Lamberto da Monte (Lambert von Heerenberg). Presiedette dispute teologiche nel 1480, 1484, 1486. Nel 1480 venne eletto decano della facoltà di Teologia di Colonia. Dal 1472 al 1482 gli fu affidata la guida della comunità dei frati predicatori della città. Nel 1474 venne inoltre nominato vicario delle comunità riformate di *Brabantia* (una delle quattro *nationes* della provincia dell'Ordine di *Teutonia*). Da quel momento l'attività per la riforma dell'Osservanza sarebbe diventata uno dei maggiori impegni della sua vita. Nel 1475 lo zelo religioso lo spinse a fondare la confraternita del Rosario di Colonia. Gli statuti, scritti dallo stesso Sprenger in tedesco, vennero tradotti in italiano e leggermente modificati per servire alla confraternita del Rosario di Venezia (*Ordine de la corona de nostra Donna*, stilato dopo il 1480). Nel 1478 partecipò in qualità di giudice a una commissione che doveva decidere sulla petizione promossa in ragione di una sentenza del capitolo generale di Perugia contro un confratello. Nel febbraio 1479 fu per la prima volta coinvolto in un processo in materia di eresia condotto dall'inquisitore Gerhard von Elten: insieme ad altri due consulenti dell'inquisitore, Sprenger riuscì a convincere Johannes Rucherat von Wesel ad abiurare i suoi errori.

Il 19 giugno 1481 Sisto IV lo nominò inquisitore nelle diocesi di Mainz, Trier e Colonia. Il 5 dicembre 1484 la lettera di Innocenzo VIII *Summis desiderantes affectibus* incarica Jakob Sprenger e Heinrich Institor (Kramer), inquisitore in *Alamania* superiore dal 1478, di lottare contro la stregoneria in tutta la Germania. Pur essendo l'amplificazione di facoltà già concesse, il diploma papale si presenta in forma di una costituzione *ad perpetuam rei memoriam*. L'esame attento del documento fa concludere che fossero stati gli stessi Sprenger e Institor ad avanzare la richiesta per un incarico (Pitz 1988). Molto discussa tra gli studiosi dell'Inquisizione, ma non da escludere, è la collaborazione di Sprenger alla stesura del *Malleus maleficarum*. Sprenger non fu comunque presente il giorno in cui alcuni professori dell'Università di Colonia presentano la loro perizia sul *Malleus* (19 maggio 1487). Inoltre, il vincolo con Institor non fu indissolubile: sempre nello stesso anno, il 19 novembre, a Sprenger fu confermato l'incarico di procedere contro Kramer; il primo mandato fu emanato da Jakob von Stubach, vicario generale dell'Ordine, tra l'agosto del 1485 e il giugno del 1486.

Le testimonianze sull'attività inquisitoriale vera e propria di Sprenger sono scarse. Nel 1489 presiedette una commissione d'inchiesta contro l'astrologo Hartung Gernod; nel 1492 procedette contro l'astrologo Johannes Lichtenberger. Ben documentate, invece, sono le attività svolte da Sprenger in veste di priore della provincia di *Teutonia* (1488-1495). Il suo forte impegno per la riforma dei conventi della sua provincia non era gradito da tutti: il mandato di Alessandro VI (23 aprile 1495), con il quale il papa avviò un'inchiesta contro Sprenger, informa che alcuni frati si erano lamentati per la durezza esagerata del provinciale che aveva creato confusione in alcune comunità. Dopo l'intervento di Massimiliano I (26 agosto 1495), il papa revocò l'inchiesta (20 novembre 1495). È probabile che Sprenger non sia venuto a conoscenza della revoca: infatti moriva il 6 dicembre 1495 a Strasburgo.

(W. Benziger)

Vedi anche

Innocenzo VIII, papa; Kramer, Heinrich; *Malleus maleficarum*; Stregoneria

Bibliografia

Institor-Sprenger 2006, Kramer 2004, Lea 1939, Pitz 1988, Schnyder 1991-1993

Staggia - Alla Staggia, piccolo borgo nelle campagne nonantolane tra Modena e Bologna, era situata la villa di Tommaso Carandini, detto Barbazza, e della moglie Anna. Qui si radunarono, soprattutto negli anni Quaranta del Cinquecento, vari eretici. Il più celebre dei suoi ospiti fu Lisia Fileno, *alias* Camillo Renato, che vi riparò in fuga da Bologna. Arrestato poco dopo dagli agenti estensi (ottobre 1540), fu tradotto a Ferrara per esservi processato. Ma fu soprattutto Carandini, come naturale, a rendere la villa della Staggia uno dei luoghi propulsori dell'eresia nelle campagne. Secondo la testimonianza del cronista Tommasino Lancillotti, «stando lui [Carandini] in villa alla Staza caciava in la testa alli contadini mille heresie e altre cose contra alla fede» (Renato 1968: 200). In quella villa, al riparo da sguardi indiscreti, furono in molti a essere avviati alle dottrine riformate. Una testimonianza in questa direzione è quella di Giacomo Gandolfi: istruito da Francesco Seghizzi e da Carandini nei nuovi convincimenti, ricevette testi di Bernardino Ochino e Pier Martire Vermigli per essere confermato nelle dottrine cui era stato avviato. Anche l'eretico Francesco Villanova confessò al cardinale Giovanni Morone che, sotto la guida di Carandini, aveva discusso alla Staggia di Cristo unico «purgatorio» del credente. Sebbene non molto si riesca a ricostruire delle vicende occorse alla Staggia, si può ugualmente ritenere che, sia per il vivo allarme con cui ne parlò l'ortodosso cronista Lancillotti sia per le testimonianze che anche a distanza di venti anni continuarono a essere rilasciate a riguardo, la villa dei Carandini avesse effettivamente costituito un luogo di discussione, non meno che un rifugio, per molti eterodossi e dissidenti religiosi della prima metà del Cinquecento. Sempre alla Staggia del resto, nella villa della Verdeta (o Verdeda), si era più volte nascosto Ludovico Castelvetro, incalzato dalle autorità pontificie che ne richiedevano l'estradizione. Nella tranquillità delle campagne, lontano dai clamori di una città sotto osservazione, Castelvetro poté proseguire i propri studi teologici e letterari, come testimonia la ricca biblioteca che, ancora a inizio Ottocento, era custodita dietro i muri della villa.

(M. Al Kalak)

Vedi anche

Castelvetro, Ludovico; Modena; Morone, Giovanni; Ochino, Bernardino; Renato, Camillo; Seghizzi, Francesco; Vermigli, Pietro Martire

Fonti

ASMo, *Inquisizione*, b. 4, fasc. 25; b. 5, fasc. 15

Bibliografia

Cavazzuti 1903, Marchetti-Patrizi 1979, Peyronel Rambaldi 1979, Renato 1968, Rotondò 2008(g), Sandonnini 1882

Stampatori - Le Inquisizioni esercitavano la censura sopra il commercio dei libri nei paesi in cui operavano, mentre i governi civili controllavano tale commercio nei paesi dove i tribunali della fede mancavano. In Italia le Inquisizioni locali, in collaborazione con i governi civili e a volte seguendo le istruzioni della Congregazione del Sant'Uffizio o dell'Indice, tentarono di fermare la stampa e la distribuzione di libri ereticali. In Spagna e nell'Impero spagnolo fu l'Inquisizione spagnola a occuparsi degli stampatori; in Portogallo e nel suo Impero quella lusitana. Nella trattazione che segue il termine 'stampatori' include anche gli editori e i librai, perché la stessa persona poteva svolgere insieme tutti quei ruoli.

Le Inquisizioni non ebbero quasi contatti con gli stampatori nella seconda metà del XV e nei primi quarant'anni del XVI secolo. I governi civili, a volte con l'aiuto dei vescovi o di organi ecclesiastici come la facoltà di Teologia dell'Università di Parigi, esercitavano quel po' di censura libraria allora esistente. La situazione cambiò quando la bolla papale *Licet ab initio* del 4 luglio del 1542 istituì l'Inquisizione romana. Il 12 luglio 1543 la Congregazione del Sant'Uffizio pubblicò un decreto che minacciava gli stampatori di Roma, Bologna, Ferrara e Modena, prevedendo ammende pesanti e la scomunica per la pubblicazione o la vendita di libri ereticali, scandalosi o sediziosi. Tuttavia è poco probabile che in quel tempo qualche libro sia stato confiscato o che sia stata inflitta qualche ammenda. L'Inquisizione papale ebbe poco effetto fuori di Roma finché non furono istituiti o riattivati i tribunali locali, e ciò poté succedere solo con la cooperazione dei governi secolari. Per il commercio dei libri la sede locale più importante fu quella dell'Inquisizione veneziana, perché Venezia rappresentò il maggiore centro editoriale in Italia fino all'Ottocento e in Europa fino alla fine del XVI secolo. Nell'aprile del 1547 il governo veneziano si accordò con Roma per istituire un'Inquisizione mista tra la Chiesa e lo Stato composta da tre ecclesiastici (l'inquisitore, il patriarca o un vicario e il nunzio papale o un suo rappresentante) e tre nobili veneziani chiamati 'Savii sopra eresia' (o Savi all'eresia), nominati dal governo. La Serenissima avrebbe arrestato i sospetti e li avrebbe imprigionati nelle carceri della Repubblica. Altri governi italiani appoggiarono le Inquisizioni locali in modo analogo. L'Inquisizione veneziana confiscò e bruciò alcuni libri nel 1548 e nel 1549, solitamente i testi appartenuti agli eretici sotto accusa. In un primo tempo non condusse tuttavia indagini o procedimenti contro i mercanti di libri.

Il primo confronto tra le Inquisizioni italiane e gli stampatori sorse in relazione all'Indice papale del 1554, che fu stampato e inviato a Venezia, Milano e Firenze all'inizio del 1555. Nel marzo del 1555 l'Inquisizione veneziana annunciò agli stampatori che il nuovo Indice era pronto e diede loro tre mesi per esprimere i loro pareri. Le critiche furono molte. Prima della fine di settembre l'Inquisizione veneziana ritirò l'Indice su invito di Roma poiché il papato, guidato da Paolo IV, aveva iniziato a redigere una nuova lista di proibizioni. Le Inquisizioni non controllavano ancora il commercio librario e procedevano solo dietro denuncia. La situazione cambiò dopo la promulgazione dell'Indice di Paolo IV, stampato e fatto circolare in tutta l'Italia all'inizio del 1559. Seguendo le istruzioni di Roma, le Inquisizioni locali richiesero che gli stampatori e le persone in possesso di libri proibiti li consegnassero. Gli stampatori veneziani inizialmente rifiutarono. Ma quando il papato minacciò di confiscare i depositi delle librerie di proprietà dei veneziani situate nello Stato pontificio si sottomisero: lentamente e malvolentieri consegnarono gli inventari e i libri proibiti nell'estate del 1559. Lo stesso avvenne in tutta Italia. Comunque, in pochi casi si ebbe la consegna di tutti i libri proibiti presenti nei magazzini. Sebbene Paolo IV fosse morto il 18 agosto del 1559 e l'applicazione dell'Indice fosse stata interrotta, l'episodio segnò il primo momento in cui le Inquisizioni in Italia si rivelarono in grado di confiscare e di distruggere un numero considerevole di libri proibiti.

Ma le Inquisizioni avevano altri due scopi: volevano assicurarsi che gli stampatori non pubblicassero libri ereticali o altri libri proibiti e impedire loro di importare libri proibiti dall'estero. I governi locali iniziarono allora a permettere ai tribunali della fede di partecipare anche alla censura preventiva. Nel 1562 Venezia pubblicò nuovi regolamenti in materia: ogni manoscritto in attesa di pubblicazione doveva essere approvato da tre lettori (l'inquisitore o un suo incaricato, che doveva leggere l'opera in cerca di errori dottrinali e morali; un lettore pubblico nominato dal governo, che doveva leggerla analizzandone i contenuti politici; un segretario ducale, che doveva garantire che il manoscritto non offendesse monarchi amici né turbasse gli affari politici in corso). Questa legge rimase in vigore fino alla fine del Cinquecento e anche oltre. In più, la regola X dell'Indice tridentino del 1564 ribadiva che gli inquisitori e i vescovi avevano il potere di ispezionare le librerie e di esaminare i libri giunti in città o nello Stato. Queste regole potevano essere applicate solo con il permesso dei governi civili. Dal momento in cui gli Stati italiani accettarono l'Indice tridentino, le regole sul commercio di libri si imposero ovunque

in misura maggiore o minore a seconda della collaborazione dei governi civili e del clima politico. L'Inquisizione veneziana delegò cinquanta sacerdoti per visitare a sorpresa le librerie della città nel luglio e nell'agosto del 1570. Indice alla mano, questi esaminarono gli scaffali e requisirono i titoli proibiti. Trovarono così molti libri vietati: non opere di Lutero e Calvino, ma scritti di eretici minori, nonché di Pietro Aretino, Erasmo e Niccolò Machiavelli. I librai colpevoli furono multati e i libri vennero confiscati.

I governi civili consentirono anche alle Inquisizioni di esaminare i libri che arrivavano nelle città, specialmente le opere che gli stampatori importavano dall'Europa del Nord, dove agivano librai che aderivano alle idee della Riforma e si adoperavano per importarla in Italia (un nome per tutti è quello di Pietro Perna, che stampava a Basilea). Ma le ispezioni non ebbero sempre pieno successo. Se gli ispettori guardavano soltanto i libri posti in cima a un contenitore (i libri venivano normalmente trasportati, non rilegati, in contenitori resistenti all'acqua), allora lo stampatore poteva porre i titoli innocenti in bella vista e quelli proibiti in fondo. Si usavano anche frontespizi falsi, e forse anche bustarelle. A Venezia è probabile che i contrabbandieri evitassero del tutto le ispezioni trasportando i libri di notte sulle gondole attraverso la laguna. I contrabbandieri di altre città usavano mezzi simili a seconda delle situazioni locali. Nonostante le ispezioni, libri eretici, tra cui le opere di Lutero, entrarono a Venezia e forse anche in altre città. Uno dei contrabbandieri più celebri fu Pietro Longo, che trasportava a Venezia i libri dalle fiere librarie di Basilea e di Francoforte per altri stampatori e per singoli clienti. È anche possibile che egli avesse una libreria a Strasburgo e tenesse relazioni commerciali con un editore protestante di Basilea. Pur viaggiando con altri stampatori veneziani, Longo usava impacchettare i libri separatamente. L'Inquisizione veneziana lo arrestò verso la fine del 1587, e nel gennaio del 1588 lo giustiziò mediante annegamento di notte per contrabbando di libri e forse per credenze ereticali (la documentazione processuale non è stata trovata). Per quanto ne sappiamo, Longo fu l'unico mercante di libri in Italia a essere giustiziato da un tribunale della fede. Tutti gli altri ricevettero pene lievi, come multe o confische dei libri.

Con la macchina censoria in azione, le Inquisizioni regolavano il commercio dei libri in tutta l'Italia. Ma l'efficacia del controllo dipendeva dalla cooperazione e dall'appoggio dei governi civili, e questi scemarono alla fine del XVI e all'inizio del XVII secolo. Dopo anni di stesure e di false partenze, il papato promulgò allora l'Indice clementino del 1596 insieme con una raccolta di norme che dovevano disciplinare il commercio librario. Alla maggior parte dei governi civili l'Indice non piacque e Carlo Emanuele I, duca di Piemonte e Savoia, inizialmente lo rigettò, con l'argomento che minava la giurisdizione civile. Ma sia lui che gli altri governanti italiani alla fine l'accettarono. Quando ciò accadde, le Inquisizioni di tutta Italia presero a sequestrare e a distruggere numerosi libri proibiti. Pur se gran parte delle nuove norme dell'Indice dovevano regolare l'espurgazione, esse richiedevano anche che gli stampatori prestassero giuramento, davanti al vescovo e all'inquisitore locali, impegnandosi a osservare le decisioni dell'Indice e a non ammettere alcun sospetto di eresia nelle loro corporazioni. Gli stampatori veneziani si opposero al giuramento. Il governo veneziano sostenne il loro rifiuto a Roma con l'argomento che il giuramento minava l'autorità civile rendendo i rappresentanti del commercio librario sudditi del papa. Dopo mesi di parole forti e di trattative, le due parti giunsero a un accordo il 14 settembre del 1596; esso eliminava il giuramento e proibiva all'Inquisizione veneziana di aggiornare in continuazione l'Indice, come pretendeva il papato. Anche se Venezia accettò l'Indice clementino, modifiche delle norme aprirono scappatoie che gli stampatori veneziani seppero poi sfruttare per evadere la censura dell'Inquisizione veneziana. La conseguenza a lungo termine delle dispute sull'Indice clementino fu il fatto che i governi civili furono sempre meno disposti a consentire al papato e alle Inquisizioni di censurare libri e di regolarne il commercio. I governi non avvertivano ormai l'eresia e i libri ereticali come molto pericolosi e affermarono in modo più forte i diritti della giurisdizione civile. Quando Paolo V lanciò l'interdetto contro Venezia (dall'aprile del 1606 all'aprile del 1607) l'Inquisizione veneziana praticamente smise di funzionare e le stamperie pubblicarono numerosi opuscoli antipapali. Il contrabbando dei libri proibiti, tra cui le opere di Calvino e dei protestanti inglesi, poté riprendere senza controllo. Anni dopo, quando il papato e Venezia ebbero ristabilito rapporti normali, l'Inquisizione veneziana poté fare ben poco contro il commercio illegale dei libri e contro altre violazioni.

L'Inquisizione spagnola, un'istituzione della Corona, operò in modo molto simile a quello delle Inquisizioni italiane agendo nei territori controllati dalla Spagna, a eccezione di Napoli e Milano. Il tribunale iberico tuttavia condivideva la responsabilità del controllo della stampa con la Corona e con i vescovi; e fu meno attivo delle Inquisizioni italiane perché la stampa spagnola era di dimensioni molto minori rispetto a quella italiana. Gli inquisitori spagnoli pubblicarono comunque Indici dei libri proibiti indipendenti dagli Indici papali ma, specie a partire dal Seicento, ampiamente ispirati alle liste romane. I distretti inquisitoriali visitavano occasionalmente le librerie per controllarne gli scaffali e si limitavano agli empori delle grandi città, facendo passare molti anni tra una visita e l'altra. Tuttavia nel Cinquecento non mancarono i processi ai librai (il più celebre quello a Miguel de Eguía) e si conosce il caso di un castigo inquisitoriale contro alcuni librai per il possesso di testi proibiti che ebbe luogo a Barcellona nel 1593, quando alcuni stampatori furono multati. Poiché l'editoria spagnola era limitata e debole, i lettori iberici dipesero fortemente dalla produzione straniera, anche per i libri pubblicati in spagnolo. Di conseguenza, molti intellettuali spagnoli preferirono pubblicare all'estero. Pertanto l'Inquisizione iberica perlustrava le navi straniere che attraccavano nei porti spagnoli, e questo divenne il suo compito più importante in materia di controllo librario. Venivano perquisiti anche i beni e i letti dei marinai quando fosse consentito dagli accordi diplomatici. Tali misure non portarono a scoperte eclatanti di libri proibiti, ma recarono notevole disagio agli stampatori quando i libri furono messi sotto sequestro. Come in Italia, tali sforzi impedirono la libera circolazione della stampa ma non riuscirono mai a fermare completamente il commercio illegale dei libri proibiti.

Sia in Italia che in Spagna la censura congiunta della Chiesa e dei governi civili continuò nel XVII e nel XVIII secolo, ma con sempre minore effetto. Inoltre i governi civili assunsero un controllo sempre maggiore sulla censura e le Inquisizioni raramente procedettero contro gli stampatori per le loro infrazioni. Negli anni Trenta e Quaranta del Seicento l'editore veneziano Marco Ginammi pubblicò opere di Aretino e di Machiavelli sotto pseudonimi riconoscibili, senza che fosse arrestato dall'Inquisizione. Anche altre stamperie veneziane pubblicarono opere che propagavano in modo accorto opinioni anticattoliche. Verso la fine del XVII secolo i giuristi di Napoli nei loro scritti criticavano apertamente l'Inquisizione e affermavano il diritto a una libera ricerca filosofica. Prima della metà del XVIII secolo i governi italiani e la Corona spagnola presero il controllo su gran parte della censura sulla stampa, con il risultato che la censura religiosa divenne debole. Gli Indici dei libri proibiti venivano spesso ignorati al di fuori dallo Stato pontificio, e gli Indici spagnoli avevano poco effetto. Alcune opere antireligiose furono pubblicate anche in Italia, e i lavori degli autori proibiti dell'Illuminismo francese entrarono in Italia e in Spagna senza grandi difficoltà.

(P.F. Grendler)

Vedi anche

Arrivabene, Andrea; Censura libraria; Congregazione dell'Indice; Eguía, Miguel de; Ginammi, Marco; Giuramento; *Imprimatur*; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Indici dei libri proibiti,

Portogallo; Indici dei libri proibiti, Roma; Indici dei libri proibiti, Spagna; Interdetto contro Venezia; *Licet ab initio*; Paolo IV, papa; Perna, Pietro; Savi all'eresia

Bibliografia

Fragnito 1997, Fragnito 2001(c), Grendler 1977, Kamen 1997, Lopez 1974, Rotondò 1963, Zorzi 1997

Stato pontificio - Risultato di un'espansione territoriale culminata tra Quattro e Seicento, i domìni papali a lungo non disposero di una denominazione univoca. Infatti, anche nei documenti del Sant'Uffizio romano, furono adoperati in maniera interscambiabile i nomi di Stato ecclesiastico, Stato della Chiesa e Stato pontificio. D'altra parte, né l'ordinamento amministrativo né le visualizzazioni cartografiche precisarono definitivamente quali e quante fossero le province che formavano la compagine statale pontificia. L'attività della Congregazione del Sant'Uffizio si inserì dunque in un panorama caratterizzato dalla notevole complessità geopolitica e dalle frequenti sovrapposizioni giurisdizionali esistenti tra le varie autorità romane e periferiche, spirituali e temporali. Tale complessità si è riflessa sul panorama documentario conservato presso l'ACDF, nel quale il materiale riguardante lo Stato pontificio risulta abbondante ma disomogeneo, sia dal punto di vista cronologico sia da quello della distribuzione geografica – una situazione che non ha favorito la sua adeguata valorizzazione storiografica, che rimane in gran parte ancora da fare. Tuttavia, nel contesto delle istituzioni pontificie, la Congregazione occupò una posizione di assoluto vertice: i papi Paolo IV (1555), Pio V (1566), Paolo V (1612), tra gli altri, dichiararono, infatti, la superiorità del Sant'Uffizio su tutti gli altri tribunali di Roma e dello Stato.

Assumendo come punto di osservazione la documentazione conservata nell'ACDF, l'amministrazione della giustizia di fede nello Stato pontificio di età moderna può ripartirsi per comodità espositiva in tre aree: la città di Roma e il suo immediato circondario, le province geograficamente più vicine alla capitale e infine i territori nei quali vennero istituite le sedi stabili dell'Inquisizione. La prima area comprendeva Roma e il suo distretto. La delimitazione di quest'ultimo era elastica e includeva dalle quaranta alle cento miglia circostanti la capitale, come dimostrano numerose lettere conservate in ACDF. L'intera zona soggiaceva a uno statuto speciale, sottoposto alla vigilanza di una pluralità di autorità. Nella seconda area si possono fare rientrare tre province. Le prime due erano la Campagna e Marittima e il Patrimonio (che il Sant'Uffizio intese secondo la classificazione trecentesca di Egidio di Albornoz, ossia con l'inclusione della Sabina e dell'Orvietano). Si trattava dei territori di più antica pertinenza papale, segnati dalla presenza di ampie zone feudali e, per converso, meno caratterizzati rispetto al resto del territorio statale dalle esperienze medievali delle autonomie politiche cittadine. Ad essi si può aggiungere la provincia di Benevento, che costituì una *enclave* papale all'interno del Regno di Napoli.

Le lettere conservate in ACDF provenienti da queste tre province, per lo meno per l'età cinque-seicentesca, attestano la presenza sul territorio di più figure di giudici di fede. Innanzitutto vi erano i vescovi (per Benevento va specificato che le missive dei vescovi locali furono conservate dal Sant'Uffizio romano assieme a quelle che affluirono dagli altri ordinari del Regno di Napoli). In secondo luogo, nella Campagna e Marittima e nel Patrimonio accanto ai vescovi operò una fitta rete di vicari sia episcopali sia dell'Inquisizione. Specifici vicari generali dell'Inquisizione romana risultano attestati, per esempio, nelle zone dipendenti dalle abbazie di Farfa e di Subiaco, nonché nella città di Civitavecchia. Nei confronti di quest'ultima, che era un porto di rilievo e quindi punto d'arrivo di idee e di libri proibiti, l'attenzione del Sant'Uffizio romano rimase elevata ben oltre il tramonto dello Stato papale: l'esistenza del vicario generale di Civitavecchia è documentata fino al 1880. Infine, l'elasticità della nozione di 'distretto' di Roma faceva sì che una porzione cospicua del territorio delle due province potesse essere rivendicata come spazio giurisdizionale anche del maestro del Sacro Palazzo, per quanto riguardava la materia del controllo librario. Nell'area laziale, la sovrapposizione di competenze e l'incertezza circa la pertinenza giurisdizionale dei territori provocarono, non di rado, situazioni singolari: a Veroli (centro della Campagna, ma compreso altresì nel distretto di Roma) le prime disposizioni riguardanti il controllo librario vennero emanate solamente nel 1609, dal vescovo Girolamo Asteo.

Faceva parte della Campagna e Marittima la vasta tenuta di Conca, sita nell'agro romano tra Anzio e Velletri, ricca di allevamenti di bestiame e di miniere di ferro. Una costituzione di Pio V (2 aprile 1566) la scorporò dal patrimonio della Reverenda Camera Apostolica assegnandola in dotazione al Sant'Uffizio «per servire colle sue rendite alle spese necessarie ai ministri e ufficiali, carceri e carcerati dell'Inquisizione» (così Benedetto XIV nella costituzione emanata il 21 luglio 1755). La tenuta e i suoi abitanti godevano di giurisdizione speciale, che comprendeva la totale esenzione fiscale e il privilegio di foro (la competenza sui reati criminali spettava infatti a un giudice secolare nominato direttamente dal Sant'Uffizio romano). A più riprese, i pontefici dichiararono questo territorio escluso dalla giurisdizione del governatore di Roma, ma senza riuscirci, giacché numerosi furono i conflitti di competenza che si susseguirono nel corso del tempo. Nel Settecento, dal novero dei privilegi fu escluso il diritto di asilo, concesso a quanti cercavano riparo nella tenuta per sfuggire catture e condanne. Esso, tuttavia, fu ripristinato da un breve di Leone XII (15 settembre 1826). Conca fu anche un'area in cui largheggiarono i patentati del Sant'Uffizio; nella sopra ricordata costituzione del 1755 Benedetto XIV sancì che costoro non dovevano superare il numero complessivo di 150.

Si arriva così alla terza area della giurisdizione in materia di fede, caratterizzata dalla presenza del vero e proprio sistema inquisitoriale. Le Inquisizioni pontificie furono dieci, il che collocò le terre del papa al secondo posto in Italia per numero di circoscrizioni, dopo lo Stato veneziano che ne contava quattordici. Nove di esse erano site in territorio italiano: innanzitutto Bologna e Ferrara (organizzate sulla base del preesistente impianto medievale; la sede ferrarese fu acquisita nel 1598), a seguire Faenza (1547), Rimini (1550), Ancona (1553), Fermo (1631), Gubbio (1632), Perugia (1551), Spoleto (1685). La decima era l'Inquisizione di Avignone (1538), comprendente la relativa diocesi e il contado venassino. Tutte furono amministrate da esponenti dell'Ordine domenicano. In particolare, la sede bolognese, stante la posizione geopolitica della città – estremo confine settentrionale dello Stato fino alla fine del Cinquecento – ricoprì un ruolo strategico nell'azione del Sant'Uffizio romano lungo gli anni decisivi nell'avvio e nella messa a regime del sistema inquisitoriale in Italia.

La copiosa documentazione dell'ACDF ed i documenti papali che riguardarono specificamente le Inquisizioni pontificie, i numerosi tentativi della loro riforma esperiti tra la metà del Seicento e la metà del Settecento nonché la costante opera di rilevazione e di coordinamento svolta dal Sant'Uffizio nei confronti delle Inquisizioni dello Stato ebbero per oggetto solo ed esclusivamente le dieci suddette circoscrizioni e i territori in esse compresi. A parte Roma e le due appendici beneventana e avignonese, i domìni papali apparivano dunque traversati al proprio interno dalla differenziazione che segnava le 'due Italie' anche in materia di tribunali confessionali. La primazia dei vescovi accostava l'area centro-meridionale dello Stato al confinante Regno di Napoli, mentre la sistematica doppia presenza sul territorio degli inquisitori e dei vescovi assimilava le province umbre, marchigiane, emiliane e romagnole al modello vigente negli Stati regionali dell'Italia settentrionale.

Le nove Inquisizioni pontificie che sorgevano sul suolo italiano si confrontarono con ambiti municipali caratterizzati da forti tradizioni di autonomia giurisdizionale e da autorità episcopali

anch'esse impegnate nell'amministrazione della giustizia di fede. Allo stato attuale delle ricerche sembra che i rapporti degli inquisitori con i vescovi da un lato e le autorità cittadine dall'altro sia stato segnato da conflitti di competenze nella seconda metà del Cinquecento e nei primi anni del Seicento (come nei casi dei veri e propri scontri verificatisi per un ventennio a Faenza, alla metà del XVI secolo, tra gli inquisitori e il locale Consiglio degli Anziani, e delle tensioni avvenute a Osimo, nel 1606, tra l'inquisitore e il vescovo Antonio Maria Gallo), mentre nel corso del XVII secolo la situazione tese a normalizzarsi. In particolare, tra l'autorità inquisitoriale e quella episcopale si instaurò col tempo una sostanziale collaborazione, pur nella continua esistenza di dubbi procedurali. Per quanto riguarda invece i rapporti tra gli inquisitori e i rappresentanti temporali dei sovrani pontefici – i cardinali legati e i governatori – vi furono taluni contrasti, noti nel caso di Roma, ma per molte aree dello Stato gli studi sono in gran parte da intraprendere (ricerche recenti, però, hanno analizzato l'alleanza stabilitasi, tra 1580 e 1600, tra gli inquisitori e i vescovi, al fine di giungere al pieno controllo dei procedimenti per maleficio e stregoneria, sottraendoli alla competenza dei governatori locali). Certamente, tuttavia, nelle terre della Chiesa non si rintracciano gli acuti scontri giurisdizionali che animarono le vicende di altri Stati italiani nei confronti dell'Inquisizione romana. Questo elemento ha indotto gli studiosi a ritenere che nelle terre papali l'Inquisizione abbia agito incontrastata e, per così dire, al massimo delle sue potenzialità.

Una particolarità delle Inquisizioni pontificie fu che esse, diversamente che nel resto d'Italia, non furono istituite sempre nelle diocesi più importanti. Ancona, per esempio, fu scelta su tutte le diocesi della Marca perché città portuale e dimora di un'importante comunità ebraica (l'ACDF conserva una ricca documentazione concernente la Marca e in specie Ancona, quest'ultima tenuta sotto osservazione per le presenze non cristiane che vi erano insediate). Fermo ebbe l'inquisitore forse perché la città godeva di uno statuto speciale, dipendendo direttamente dai cardinali nipoti e in seguito dai segretari di Stato. La sede di Gubbio venne creata dopo la devoluzione del Ducato di Urbino per vigilare sulla fascia appenninica, una delle più complesse da governare – e anche una delle aree dello Stato dove vi fu maggiore collaborazione tra le varie istituzioni preposte alla vigilanza in materia di fede. Nonostante queste scelte, permasero incertezze e sovrapposizioni tra le circoscrizioni inquisitoriali e quelle diocesane. D'altronde, una notevole eterogeneità contraddistinse il panorama istituzionale delle inquisizioni pontificie: mentre Bologna comprendeva una sola diocesi, ben otto erano le diocesi che facevano capo all'Inquisizione anconetana e addirittura dieci quelle che rientravano nell'Inquisizione di Perugia fino al 1685, anno di nascita della sede spoletina. Parimenti differenziati furono i patrimoni e la dotazione in beni mobili, come risulta ad esempio dalla mappatura realizzata nel 1749 dall'assessore del Sant'Ufficio monsignor Pier Girolamo Guglielmi (al documento furono allegati anche gli inventari delle biblioteche conservate nelle sedi capoluoghi delle Inquisizioni).

Tra i problemi delle nove circoscrizioni pontificie d'Italia che il Sant'Uffizio romano non riuscì a risolvere possono menzionarsi la coincidenza in molti centri minori tra le figure dei vicari inquisitoriali e quelle dei parroci o di altri religiosi, l'eccessivo numero delle vicarie (attestatesi a quota 291) e la debordante cifra di consultori, familiari e patentati locali. Nel 1658 si progettò di abolire 329 patenti del Sant'Uffizio nelle dieci sedi. Un elenco compilato alla metà del Settecento riporta il dato totale di 3.014 patentati in tutto lo Stato, Roma compresa, a cui si dovevano aggiungere 523 ebrei dotati di patente elargita da cardinali o da altri personaggi. Nell'anno 1800 Pio VII abolì il privilegio di foro dei patentati semplici in tutto lo Stato ecclesiastico.

Travolte dalla Rivoluzione francese e poi dall'età napoleonica, le Inquisizioni pontificie furono abolite, ma, tranne Avignone, risorsero con la Restaurazione e continuarono a prendere di mira anche gli ebrei. Molte sedi rimasero attive fino all'Unità d'Italia, sebbene talora solo con un vicario. Ancora nel 1880 risultano pagamenti versati agli inquisitori di Faenza, Fermo, Gubbio, Spoleto e ai vicari di Ancona, Fabriano, Civitavecchia, Bologna e Pesaro. Quella volta il Sant'Uffizio pagò le quote mediante vaglia postali, conservando devotamente le ricevute. L'attività inquisitoriale che si svolse tra Sette e Ottocento ha lasciato cospicui lacerti della propria presenza: a Narni, esplorazioni archeologiche svoltesi a partire dal 1979 hanno portato alla luce il carcere dell'Inquisizione, che fu costruito nel 1715 e funzionò fino alla metà del secolo successivo: si tratta di una struttura formata da una serie di ambienti sotterranei, sottostanti l'abside dell'ex chiesa di San Domenico. Le ricerche documentarie hanno consentito di ricostruire due casi giudiziari che si ambientarono in quegli spazi. Il primo è costituito dai due processi celebrati tra 1725 e 1727 nei riguardi di Domenico Bertoldo detto Sciabocco, nativo di Amelia: accusato di bigamia e di omicidio, costui fu condannato all'abiura *de vehementi* e a cinque anni di remo nelle galere (gli incartamenti si conservano presso il TCD). Il secondo caso ha lasciato tracce ancor più significative, giacché tuttora visibili. Nel 1759, Giuseppe Andrea Lombardini, «birro» al servizio dell'Inquisizione di Spoleto, fu arrestato a Narni e lì imprigionato, in attesa di giudizio, perché accusato di aver organizzato la fuga dal carcere spoletino di tal Pietro Milli, che era stato condannato per blasfemia. Durante i mesi del suo soggiorno forzato nel carcere inquisitoriale narnese, Lombardini ricoprì i muri intonacati della cella che lo ospitava di scritte e disegni di varia natura, apponendo anche la propria firma e la data del 4 dicembre 1759 (Figg. 50-55) . Il procedimento a suo carico si concluse con la condanna all'esilio – ma la vicenda ebbe un lieto fine, giacché Lombardini fu graziato nel 1763.

(E. Irace)

Vedi anche

Ancona; Archivi e serie documentarie: Vaticano; Avignone; Benevento; Bologna; Ebrei in Italia; Faenza; Familiari, Italia; Fermo; Ferrara; Gubbio; Guglielmi, Pier Girolamo; Maestro del Sacro Palazzo; Pennabilli; Perugia; Rimini; Rivoluzione francese; Roma; Spoleto; Struttura economica: Inquisizione romana; Vescovi, Italia

Fonti

ACDF, *S. O.*, *St. St.*, D 3 a-b; M 2-m; FF 3-r

Bibliografia

Abbott 1900, Brambilla 2006, Dall'Olio 2000(a), Del Col 2006, Fosi 2007, Fragnito 1997, Kertzer 2001, Moroni 1840-1861, Nini 2009, Prosperi 2003, Scaramella 2002, Schmidt 2002

Stellato, Marcello Palingenio (Marcellus Palingenius Stellatus) - La forma onomastica trimembre – a imitazione di quella romana classica – scelta da questo poeta, capuano o napoletano, autore del poema latino *Zodiacus vitae*, pubblicato nel 1536, risulta dall'inserzione tra la latinizzazione del nome di battesimo, Marcello, e quella del vero cognome, Stellato, di un *nomen* accademico, 'Palingenius', che alludeva a una delle dottrine platoniche professate dall'autore. Egli è però noto in tutti i repertori italiani, dall'*Enciclopedia Italiana* al DBI, sotto il nome di Pier Angelo Manzolli ed è considerato nativo della Stellata presso Ferrara. È questa una congettura – 'Marcello Palingenio' come anagramma di 'Pier Angelo Mançolli' – assolutamente priva di fondamento formulata nel 1725 da Jacopo Facciolati (Facciolati 1785: 155, 163, 173, 177-179), che era interessato a fare dello Stellato un protestante ferrarese, che con il *nomen* 'Palingenio' – cioè il 'renato' – ottenuto dall'anagramma avrebbe voluto compiacere Renata di Francia, la moglie del dedicatario del poema, Ercole II, duca di Ferrara, che

sarebbe divenuta poi una fervente calvinista. In realtà lo Stellato appare munito di quel *nomen* già dal 1522, quando Renata aveva pochi anni e non si pensava che potesse andare sposa ad Ercole. A giudicare dal poema – l'unica opera rimastaci dello Stellato – che risente di influssi culturali e di idee filosofiche appartenenti completamente al Quattrocento e guardando ai suoi moduli stilistici assolutamente estranei a quelli della scuola romana e napoletana del primo Cinquecento, è verisimile che il poeta fosse un uomo culturalmente formato già verso il 1500 e nato, dunque, verso gli anni 1475-1480, probabilmente a Capua. Potrebbe essere allora – anche se non è del tutto sicuro – che sia proprio lo Stellato quel «maestro marciello pelicieno», che nel 1496 insegnava come maestro di grammatica in uno dei rioni della città di Roma (Dorati da Empoli 1980: 145). Ma le prime notizie certe sull'attività e sui luoghi della vita del poeta – già munito dei suoi *tria nomina* – sono costituite da due piccole poesie latine premesse a due opere a stampa apparse a Roma e a Napoli: un epigramma che accompagna il *Libellus aureus de lapide a vesica per incisionem extrahendo* pubblicato a Roma nel 1522, di cui è autore il chirurgo Mariano Santo da Barletta; e alcuni distici premessi a un poema in onore della Vergine stampato a Napoli nel 1524, il *Parthenias liber in Divae Mariae historiam* di Marco Probo Mariano da Sulmona. Ambedue i libri documentano, nelle prefazioni e nelle altre poesie accompagnatorie, due piccoli cenacoli di studiosi amici di cui facevano parte medici, chirurghi e maestri di scuola; i piccoli intellettuali, insomma, che si ritrovavano a peregrinare per i borghi e le città dell'Italia rinascimentale sempre alla ricerca di una condotta o di un ingaggio migliore. All'altezza di queste date è probabile quindi che lo Stellato esercitasse il mestiere di maestro di scuola – che spiegasse cioè i classici, insegnasse la composizione latina ed eventualmente alcuni rudimenti di lingua greca – o a Roma o a Napoli o in centri vicini. Nel 1530 e negli anni seguenti lo Stellato è maestro di scuola a Verrucchio, presso Rimini, che era allora una contea infeudata a Zenobio de' Medici, poi portata in dote nel 1532 dalla vedova di questi, Ippolita Comnena, al secondo marito Lionello Pio da Carpi, fratello di Alberto III Pio.

All'inizio del 1535 è probabile che lo Stellato si sia recato a Venezia per iniziare le pratiche necessarie alla pubblicazione dello *Zodiacus Vitae* e chiedere al Consiglio dei Dieci il permesso di stampa, che difatti fu concesso l'8 febbraio 1535, dopo che fu sentito il parere del capo della Scuola della Cancelleria, Giovita Rapicio. Nel permesso di stampa lo Stellato è chiamato a chiare lettere 'Neapolitanus', aggettivo toponomastico con cui si designavano allora anche tutti i 'regnicoli'. Alla decisione del Consiglio si era giunti probabilmente solo perché lo Stellato aveva accettato di appianare un problema che il Rapicio, pur dando un giudizio positivo sul poema e sulla sua ortodossia, aveva sollevato nella sua lettera indirizzata il 7 febbraio 1535 al segretario del Consiglio dei Dieci, Jacopo Caroldo. Rapicio aveva fatto notare che lo Stellato, denunziando l'endemica faziosità dei principi cristiani, aveva ricordato anche la Repubblica Veneta. Lo Stellato eliminò dunque il nome della Serenissima da questa tirata polemica che si può leggere ora nel libro *Cancer*, versi 849-845 (Palingène 1996: 139). Pochi giorni dopo il poeta era a Forlì, dove l'11 febbraio 1535 veniva assunto per tre anni come maestro da scuola dal Comune col salario di 250 lire di bolognini. Nella seconda metà del 1536 il tipografo Bernardino de' Vitali pubblicò finalmente lo *Zodiacus Vitae*: l'edizione non ha data, ma la si ricava da varie allusioni del proemio e da alcune circostanze tipografiche. Al poema è premessa una dedicatoria in prosa a Ercole II, in cui il poeta ricorda con gratitudine i consigli dell'archiatra del duca, Antonio Musa Brasavola, che non fu solo il rinnovatore della farmacopea rinascimentale, ma anche autore di opere religiose piene di umori savonaroliani e anticuriali. Nel settembre del 1537 uscì poi a Basilea per i tipi di Robert Winter la prima edizione dello *Zodiacus vitae* stampata oltralpe. Essa conteneva una prefazione di Joannes Herold – un tedesco che aveva viaggiato molto in Italia, che aveva elaborato una perduta traduzione latina del *Principe* di Machiavelli e che rimase poi in contatto con Pietro Aretino – da cui si ricava che promotori della stampa erano stati tra gli altri anche Gilbert Cousin e Joannes Gast. L'ultimo pagamento per la condotta di maestro esatto dallo Stellato dalla comunità di Forlì è del 26 ottobre 1537; dopo questa data non si sa più nulla di certo su di lui. Solo Lilio Gregorio Giraldi nel *De poetis nostrorum temporum* ci fa sapere che le sue ossa, dopo la morte, erano state dissotterrate e bruciate: «nam et post eius mortem in eius cineres saevitum est, ob impietatis crimen».

È verosimile che sia la morte dello Stellato sia il rogo delle sue ossa, dopo un debito processo *post mortem*, debbano essersi succeduti a poca distanza nello stesso 1537 o nel 1538, o in Cesena o in Forlì. Su questo ultimo punto si hanno infatti due testimonianze contrastanti. Secondo un manoscritto *Index librorum prohibitorum*, del 1558 circa, lo Stellato sarebbe morto a Cesena: «Marcellus Palnigerius (*sic*) Stellatus nihil credens neque divinitatem Christi Cesenae perfidus mortuus est» (BAV, *Vat. Lat.* 6207, c. 232*v*, in ILI: VIII, 602). Invece in una lettera del gesuita Francesco Palmio al generale della Compagnia Giacomo Laínez scritta da Bologna il 12 novembre 1558 pare che si indichi come luogo della morte, forse più verosimilmente, Forlì: «Ho inteso che costui fu mastro di schola in Forlì et che dopo la sua morte si trovorno certi libri heretici che lui havea composti, et che per quella causa il suo cadavere fu dishumato et publicamente bruggiato» (Bacchelli 2008: 28). Lettera dove è notevole anche la notizia di altri «libri heretici» composti dallo Stellato, da cui si saranno tratti certo alcuni articoli condannati nel processo. Non si sa quale autorità si sia mossa a procedere contro il poeta, se l'Inquisizione locale o il vicario vescovile. Ignote sono anche le imputazioni dottrinali a suo carico, difficilmente desumibili dal testo del poema, nella cui prefazione, del resto, lo Stellato, sottomettendosi al giudizio della Chiesa, dichiara cautelosamente di esporre soprattutto le opinioni dei platonici. Ma l'*Index* manoscritto del 1558 sopra citato, con la sua fulminea divinazione di ciò che soggiaceva alle dottrine del poema, è probabile che colpisca nel segno: lo Stellato non credeva nella divinità di Cristo più che in quella di altri uomini o di altri *sapientes* dell'antichità e di altri popoli. In realtà il poema, che è tale da dover spiacere alla fine sia a cattolici che a riformati, non è un documento dell'evangelismo italiano, e la sua 'eresia' è ben altra da quelle correnti allora in Italia: è la cauta riproposta di un'altra, ben più antica, religione, di una posizione nella quale confluiscono il neoplatonismo di Marsilio Ficino, alcuni filosofemi dell'aristotelismo radicale e probabilmente tante riflessioni sul rapporto tra religione e politica avvenute all'interno delle accademie romane e napoletane. Il feroce anticlericalismo dello Stellato è, poi, ancora quello dell'Italia anteriore alla Riforma, proprio piuttosto di uomini preoccupati e scandalizzati dei costumi del clero, che speranzosi o desiderosi di un assetto religioso diverso da quello esistente. E proprio per la sostanziale estraneità al cristianesimo il poema fu subito incluso nel primo e nel secondo degli *Indices librorum prohibitorum* romani a stampa del 1557 e del 1559 (ILI).

Lo *Zodiacus vitae* – che non è un poema astrologico, ma che fu creduto tale perché i suoi dodici libri prendono nome dai segni dello zodiaco – è uno dei libri italiani più diffusi all'estero tra Cinquecento e Novecento: tra il 1537 e il 1996 ha conosciuto ben sessanta ristampe tra Germania, Svizzera, Francia, Olanda, Inghilterra e Svezia: 33 nel Cinquecento, nove nel Seicento, 14 nel Settecento, tre nell'Ottocento e una nel Novecento. Nel solo Cinquecento ha meritato due traduzioni, una in tedesco e una in inglese, e il riadattamento polacco di Mikolas Rej; per non parlare delle due traduzioni francesi – una, parziale, tardocinquecentesca ed una settecentesca – e della versione danese del primo Ottocento. Lo *Zodiacus vitae* è un lungo poema latino didattico (9940 esametri); distributrici di sapienza in esso sono due figure allegoriche, Arete e suo figlio Timalphes, che trasportano lo Stellato ora in cielo ora sulla Luna, per fargli vedere la disprezzabile Terra e spiegargli la vita degli uomini e la costituzione dell'universo: dopo i primi

due libri che servono di introduzione satirica e morale, il terzo è dedicato a una confutazione rispettosa della morale di Epicuro e a una presentazione di quella peripatetica, che prosegue nel quarto dove prende posto anche una difesa del piacere sessuale contro morali ascetiche contrarie al dettato della santa e divina Natura; nel quinto, accanto all'esame del sommo bene, vi è una vigorosa affermazione della razionalità e immortalità dell'anima dei bruti; il sesto è dedicato alle virtù ed il settimo all'immortalità dell'anima; l'ottavo delinea una concezione rigorosamente deterministica della realtà ed esamina la questione del libero arbitrio; nel nono il poeta visita le città lunari, espone la sua dottrina della trasmigrazione eterna delle anime, apprende che sulla Luna ha sede il tribunale di queste e che la nostra terra è, in realtà, il vero inferno; nel decimo è tratteggiata la figura del *sapiens*, si insegna quale sia la vera spirituale pietra filosofale ed è riportato il dialogo con il saggio del monte Soratte che tanta impressione fece a Jacob Burckardt; l'undicesimo è un manuale di astronomia. Nell'ultimo libro il poeta afferma, per primo nella cultura rinascimentale, l'infinità spaziale dell'universo: oltre l'ultima sfera non vi è un empireo spirituale, ma proprio un infinito spazio di luce che è coestensivo dall'eternità a Dio. Non si tratta ancora, nel tolemaico e geocentrico poema, dell'affermazione della pluralità dei mondi, ma è questo il punto da cui partirà Giordano Bruno, citando come suo precursore lo Stellato nel suo *De immenso et innumerabilibus*. Per lo Stellato l'universo visibile, con tutti i pianeti e le stelle, è inserito, come una ciste miserevole, in un infinito spazio di luce dove abitano Dio, infiniti angeli e infiniti archetipi. Questa luce, carica di idee archetipe, crivella l'ultima sfera e, indebolendosi, crea gli esseri che popolano i sette pianeti; cose e animali dotati di una luminosità e intelligenza inversamente proporzionali alla distanza dalla fonte di luce: così, ad esempio, nel mondo degli archetipi esistono gli esemplari del re, del cittadino e della costituzione politica, la cui luce, colpendo le sfere celesti superiori alla Terra, forma 'verii – e quindi giusti e virtuosi – re, cittadini e costituzioni politiche. Dal riverbero indebolito di questi *vera* planetari, quindi, si creano sulla terra quei miserabili e ridicoli fantocci, creduti falsamente reali, che sono quaggiù tutti, più o meno, i re, i cattivi cittadini, che quei sovrani si meritano, e infine tutte le nostre inique costituzioni politiche. Tutto è in terra già immagine di immagine e gli uomini stessi sono come un riflesso debolmente reale proiettato dai veri uomini che abitano sui pianeti e sulla Luna; parvenze mosse, in ogni modo, da anime, che sono scese fino a questa ultima lacuna dell'universo, che è il vero inferno, per purgare i propri peccati e potere risalire un giorno alle città celesti e colà reincarnarsi. Ma in un cosmo del genere l'uomo non ha nessuna particolare centralità: né egli è più nobile dei suoi fratelli animali, dotati anch'essi di anime razionali, né le cose dell'universo sono da considerarsi create per servire unicamente a lui. E benché ogni creatura tenda a esprimere, più o meno bene, un archetipo della luce ultramondana, nessuna può, però, arrogarsi il diritto di pensare a un'altra come creata per proprio uso e piacere. In terra l'interprete di quella moralità, che trova la sua massima esplicazione nel corpo politico formato nel mondo archetipo da Dio e dagli angeli, è pur sempre il giusto e tutti quelli che lo imitano; ma sia buoni che cattivi formano, in un certo modo, due articolazioni complementari che si sostengono vicendevolmente, due momenti entrambi necessari di un unico disegno divino, i quali agiscono in virtù di una rigidissima necessitazione e non si danno assolutamente da se stessi né probità né malvagità.

E qui tornano alcuni termini cruciali del dibattito luterano del *De servo arbitrio* letti, però, in maniera singolarmente deformata, quasi come una conferma inaspettata da parte cristiana – eterodossa in questo caso – del punto di vista rigidamente deterministico di Pietro Pomponazzi. Così Dio riempie di spirito di violenza e malvagità alcuni uomini o alcuni demoni e li fa agire sulla scena del cosmo; essi servono, quindi, di contrasto e di stimolo ad altri, incapaci anch'essi di orientarsi da se stessi verso il bene, ai quali, però, il creatore dà la volontà, la forza e la tenacia di resistere ai primi, giocando a far risplendere con essi nel mondo un bagliore di quella bontà e giustizia che sono uno dei suoi attributi. Per il poeta la pretesa umana di possedere una libera facoltà di scelta deve essere umiliata da concrete esperienze – patologiche ed emotive – che la travolgano e la annullino fino a renderla accorta che essa è nulla più che una forza tra altre forze, o meglio ancora che la trama delle nostre buone o cattive volontà e delle nostre azioni è finalizzata, proprio nella sua intima struttura, al progetto che solo per sé ha stabilito Dio all'interno del grande teatro che è il cosmo. In un universo dotato di siffatta struttura, attraversato da un unico soffio divino, l'uomo deve ben presto rendersi conto che non è una differenza di essenza ciò che lo distingue dagli animali, ma solo una difformità di articolazione e organizzazione, da parte del corpo, di quell'unico spirito. Per cui l'uomo esprime i suoi pensieri con la lingua e li traduce in opera attraverso le mani, ma deve riconoscere negli animali a lui affratellati la stessa partecipazione alla *ratio* e allo *spiritus* universali, e persino lo stesso doloroso coinvolgimento nelle vicende del mondo, che gli sono propri. Infatti l'uomo non possiede assolutamente una maggiore intelligenza o una coscienza più lucida dei bruti; quella *mens*, di cui egli è dotato, è presente, integra, come consapevolezza e come pura e inoperante possibilità di organizzare società e mondo, anche negli stessi animali; ma essi non riescono a manifestarne ad altri i contenuti rappresentativi, né ad attuarne i suggerimenti pratici unicamente per la penosa limitazione dei mezzi di espressione e di esecuzione, per gli stretti ordini e ritmi imposti loro dalla rozzezza e dalla prepotenza della vita vegetativa e sensitiva. L'uomo, anche in questo caso, deve dunque umiliarsi a riconoscere che solo per una circostanza di non equa distribuzione dei mezzi espressivi gli è stato permesso di illudersi di essere l'unico essere intelligente, a beneficio del quale, addirittura, sarebbe stato creato il cosmo. In realtà gli animali sono intelligenti ed uniti al divino quanto l'uomo ed è bene che egli tema che all'asino spuntino un giorno le mani e la lingua, che esso si metta a scrivere libri più dotti dei suoi e lo sottometta, poi, importunandolo con quegli stessi accenti di superbia, che una volta erano stati i suoi. Ma i tratti esterni del *sapiens* che lo Stellato arriva a tratteggiare non sono meno interessanti di queste più astruse dottrine ora ricordate; interessanti anche per la storia sociale. Il *sapiens* è un uomo che non possiede e non vuole possedere beni immobili; questa specie di ricchezza, infatti, con la laboriosa cura che essa richiede, obbliga a una vita stanziale e impedisce di viaggiare per il mondo, come avevano fatto Ulisse e Platone, per conoscere uomini, paesi e la multiforme varietà di opinioni che ricopre la faccia della Terra. Allo stesso modo non può piegarsi al matrimonio e alla cura dei figli; condizione che, invece, è buona, ragionevole e giusta per il resto degli uomini. In realtà, il saggio porta con sé ovunque, oltre che la propria eticità, anche le scienze che sempre gli appartengono, e queste appunto, ovunque egli vada, possono nutrirlo, possono procurargli una professione: egli eserciterà allora, secondo i casi, la medicina oppure insegnerà la filosofia e le belle lettere – diventerà, cioè, maestro di scuola – distribuendo in qualsiasi luogo il proprio valore senza che questo tesoro patisca furti o distruzioni. Sono proprio tutti questi abiti scientifici e morali, dunque, la vera pietra filosofale che Apollo aveva concesso nella remota antichità ai *sapientes* che con lui si erano lamentati della propria povertà e delle ripulse che ricevevano dai ricchi e dai sovrani. Fidando su questo *lapis* – e non su quello futile degli alchimisti –, il *sapiens* può rifiutare ora di entrare al servizio dei grandi ed evitare le umiliazioni e la schiavitù delle corti. Vi è qui certo una sorta di giustificazione filosofica della vicenda personale dello Stellato, un processo di raffinamento di chissà quale serie di frustrazioni e di rassegnazioni, da cui traspaiono però anche tutte le sue preferenze politiche, e una severa condanna per la subalternità del letterato all'interno degli assetti politici dell'età sua.

L'atteggiamento dello Stellato si contraddistingue per una repulsione a dipendere da sovrani sentiti come indegni di comandare agli altri e per un deciso disprezzo per tutti i grandi della terra;

e gli è ignoto, anche, ma non soltanto per la sua probabile umile estrazione sociale, quell'orgoglio, diffuso tra i migliori degli uomini di corte dei suoi tempi, di sentirsi, nel servire, parte di un poderoso e rispettabile progetto di attuazione della storia universale in cui si muovevano onorati e pieni di dignità diplomatici, condottieri ed uomini di stato. Lo spettacolo della potenza dei principi e dei papi non si converte in lui, come in tanti umanisti ben inseriti o desiderosi di inserimento, in qualche tipo di stima e di rispetto. Per lo Stellato i grandi della terra sono semplicemente forze animate da Sarcoteo, il demone a cui Dio ha attribuito come regno la terra e i cui burattini sono gli uomini carnali; da qui la sua ribellione antiecclesiastica, la descrizione dei tratti dell'amicizia opportunistica e del servilismo cortigiano oppure la condanna del fiscalismo dei principi, che si esercita su piccole e grandi comunità, altrimenti libere, perché i grandi potessero continuare le loro sciagurate guerre. Pacifiste infatti, ed erasmianamente pacifiste, sono alcune delle pagine dello Stellato: la pace fa fiorire le scienze e mantiene in prosperità le città; la pace è, infine, un momento da potenziare e promuovere di quello stesso universale principio, l'amore, che – come attrazione sessuale o come quella *blanda voluptas* che i preti vorrebbero mortificata nell'astinenza e nei voti – popola incessantemente il mondo togliendo terreno alla morte. Ma un poeta, che così sottilmente aveva giustificato l'opera stimolante del male in tutto il mondo sublunare, giustifica in qualche modo anche la guerra; va in qualche modo contro, proprio nell'età delle guerre e dell'aumentato orrore per le guerre, a un'astratta e indiscriminata condanna del contrasto e della lotta. Il poema è un tentativo vigoroso e anticonformista di spiegare e di rappresentarsi il dato di fatto; uno sforzo che porta lo Stellato a considerare naturalisticamente, come in Niccolò Machiavelli, il corpo sociale quasi esso fosse un corpo biologico che ha bisogno delle sue malattie e delle sue naturali purgazioni. La società intera, considerata come corpo vivente e pensante, produce attraverso la sua faziosità endemica la guerra; con essa le comunità civili si liberano di una certa parte di malvagi, che, data la loro propensione alla violenza, per primi corrono sotto le armi e vengono quindi uccisi; poi, attraverso le dissipazioni del soldato ritornato a casa ricco delle rapine e dei saccheggi e mediante i pagamenti di truppe, vengono ridistribuiti tra i poveri e gli artigiani i denari lungamente accumulati negli anni di pace dagli avari o dagli erari dei sovrani.

Ma la complessiva proposta religiosa dello Stellato è fatta emergere, semplice ed essenziale, e tuttavia con molta accortezza, negli ultimi libri del poema. Il punto centrale messo a fuoco dallo Stellato è che in ogni religione vi sono dei tratti fondamentali simili: in ognuna di esse si insegna di un essere supremo, creatore o almeno signore del tutto, di un sommo bene che tira a sé la volontà e l'istinto delle creature e si accenna quindi a un elemento – la terreità – che ritarda e imprigiona questa spinta verso il divino. L'esperienza religiosa di ogni popolo parla poi anche di varie possibilità di contatto, per illuminazione o rivelazione, con la luce divina, cioè di uomini resi capaci di esperienze mistiche eccezionali, che acquistano così una chiaroveggenza del futuro e una sapienza legislativa, che possono essere di guida al resto dell'umanità. Lo Stellato fa notare come sia elemento di secolare esperienza ormai acquisito, che mediante lunghi digiuni e preghiere si ottengono illuminazioni e rivelazioni; sono esperienze che estraniano dalla massa, al culmine delle quali pochi *sapientes*, che non fanno vita sociale e politica, ricevono la visita degli angeli, cioè di esseri abitanti nell'infinita luce ultramondana, che al di sopra dell'atmosfera riempiono, in una catena ininterrotta, lo spazio dalla Terra all'Empireo e trasmettono a questi saggi – verso i quali essi sono particolarmente ben affetti – la visione degli archetipi delle cose. Questi uomini continuano per tutta la vita a essere visitati dagli angeli e, per meglio attendere a questi incontri spesso importanti per tutta l'umanità, dimorano in solitudine sulle montagne, nell'aria tersa e pura vicina alla zona che è al di sopra delle tempeste atmosferiche. Secondo il poeta, tutta la società civile deve stringersi attorno a questi «profeti legislatori» e da essi deve farsi governare, perché solo il loro insegnamento, articolato e guidato, in basso, da un manipolo di uomini di buona ed equilibrata vita attiva, può riportare la Terra ad alcune periodiche età dell'oro. Per questa sottolineatura dell'opera dei *sapientes*, ovunque la natura li produca, anche se inseriti, accidentalmente, nei quadri dell'odiata Chiesa cattolica, lo Stellato può permettersi con disinvoltura di introdurre nel libro di *Capricornus* la figura dell'eremita del Soratte, che altri non è che il beato Paolo Giustiniani, mediatore anch'egli come tanti altri, cristiani e non cristiani, del contatto con gli angeli. Una certa parte dell'umanità può dunque avviarsi verso questo sacerdozio, verso scambi sempre più frequenti con le popolazioni di angeli; rapporti che questi stessi esseri divini desiderano, auspicando che si faccia sempre più solida l'aurea catena di linguaggi e di rivelazioni, ma anche di cause e di effetti, che lega il cielo alla Terra. È questo lo schema di credo naturale, che le più profonde esperienze mistiche di tutti i tempi esperiscono come vero e che contiene, secondo lo Stellato, tutti gli elementi comuni che una ricognizione storica può trarre dalle religioni e per ciò stesso anche tutto quello che di essenziale per l'umanità esse hanno da esprimere.

(F. Bacchelli)

Vedi anche

Aretino, Pietro; Aristotelismo; Bruno, Giordano; Erasmo da Rotterdam; Platonismo; Pomponazzi, Pietro; Renata di Francia, duchessa di Ferrara

Bibliografia

Bacchelli 1985, Bacchelli 2008, Borgiani 1913, Dorati da Empoli 1980, Facciolati 1785, ILI, Palingène 1996, Palumbo 2006(a), Tedeschi 2000

Sterminio degli eretici - Tra il 1184 e il 1215 la Chiesa cattolico-romana mise a punto un dispositivo che ebbe conseguenze rilevantissime nella storia del cristianesimo medievale e moderno: parallelamente alla costruzione delle fondamenta dell'edificio del diritto canonico, essa fissò i confini entro i quali rinchiudere tutti coloro che, da allora, avrebbe considerato i propri nemici, nella fede e nella politica. Il primo solco fu tracciato nel novembre 1184 quando, da Verona, dove si era recato per incontrare Federico I, papa Lucio III emanò la decretale *Ad abolendam*. In pieno accordo con l'autorità imperiale, il vescovo della Chiesa di Roma fece redigere un testo nel quale l'eresia iniziava a essere presentata nei termini di una violazione e di un crimine. La definizione stessa di eresia, l'individuazione di presunti eretici, la quantità e la qualità delle pene che, su indicazione degli ordinari diocesani, le autorità secolari avrebbero dovuto comminare restavano generiche, ma si cominciò a pensare all'eresia e agli eretici in termini di disobbedienza/disobbedienti. Il 25 marzo 1199, quattordici mesi dopo la sua elezione, Innocenzo III emanò la decretale *Vergentis in senium*. Vi riversò tutto quanto i suoi predecessori avevano legiferato nel campo dell'eresia e della coercizione all'ortodossia portandolo, grazie allo strumento dell'analogia, in un campo se non del tutto nuovo, certamente più vasto: l'eresia era un crimine nella misura in cui violava l'ordinamento divino; poiché l'ordinamento divino comprendeva in sé l'ordinamento umano, dunque politico, l'eresia e gli eretici erano criminali politici, responsabili di quel particolare crimine, la lesa maestà, per il quale l'unica pena possibile era la morte.

La morte degli eretici, di tutti coloro che avevano commesso un crimine che minava le basi dell'ordinamento divino e umano: anche di ciò si discusse in quello che fu il momento culminante del papato innocenziano, il Concilio Lateranense IV. Convocato sin dall'aprile 1213 (Innocenzo III morirà il 16 luglio di tre anni dopo), il Concilio si riunì a Roma nel novembre 1215 con la partecipazione di più di quattrocento vescovi e innumerevoli abati,

© CONSULTA UNIVERSITARIA

canonici e rappresentanti delle potestà secolari. Nel corso di tre sessioni, furono elaborate ben settantuno costituzioni; una di esse, dedicata al problema degli eretici (*De hereticis*), affrontò esplicitamente il tema della morte (CŒD), sulla base di tutto ciò che fino ad allora era stato sancito, ma con un margine 'creativo'. La 'creatività' risiedeva nell'accezione più o meno nuova con la quale fu impiegato il verbo «sterminare» (*exterminare*) applicato agli eretici. Non c'era alcun dubbio che essi andassero puniti e che la punizione spettasse alle potestà secolari. Il Concilio e Innocenzo III si spinsero oltre: sotto pena di scomunica, le potestà secolari dovevano giurare pubblicamente che avrebbero fatto di tutto per *exterminare* tutti gli eretici presenti nei territori sottoposti alla loro giurisdizione; allo sterminio seguiva l'appropriazione dei beni degli eretici e la concessione, nell'atto dello sterminio stesso, di un'indulgenza analoga a coloro che 'prendevano la croce' per recarsi in pellegrinaggio armato in Terra Santa. L'accenno alla crociata e ai crociati era il riflesso della situazione venutasi a creare dopo che la guerra di conquista dei signori dell'attuale Francia del Nord si era trasformata nella 'crociata contro gli Albigesi'. A partire dal 1209, il Sud della Francia era diventato il grande campo di Marte dove celebrare il raccordo tra gli interessi del *regnum* e del *sacerdotium*. Il Lateranense IV non fece altro che generalizzare il ricorso alla crociata come strumento principe per la lotta contro gli eretici (e dunque contro i disobbedienti). Ciononostante, l'uso del verbo «sterminare» (*exterminare*) rimaneva un problema. Sterminare significava espellere dai confini (*ex-terminare*) o poteva implicare *anche* l'annientamento del nemico, politico e religioso, come era avvenuto durante i pochi anni che precedettero la convocazione del Concilio a Roma?

Innocenzo III – e il suo predecessore Lucio III – si erano serviti di *exterminare* come sinonimo di *fugare*, *eicere* ed *expellere*. Il potere condizionante e la vischiosità di tale uso non possono essere sottovalutati. Ma è evidente che, anche nell'uso di *ex-terminare*, vi fu un'evoluzione, procedurale e reale, nei diciotto anni del pontificato innocenziano. Gli eretici potevano essere espulsi e i loro beni confiscati, ma essi potevano anche essere catturati. La cattura era il preludio al castigo e la crociata contro gli albigesi funzionò da reagente. Essa spostò definitivamente il limite, per cui divenne legittimo pensare – altri avrebbero messo in pratica – che gli usi dei diversi paesi, dei principi e dei magistrati locali contemplassero la pena di morte, e che dunque essa rientrasse a pieno titolo tra le *animadversiones debitae* con le quali eliminare la (presunta) minaccia ereticale. Piaccia o meno, la crociata poteva implicare lo sterminio totale del nemico. Da qui i tentativi, di storici e di canonisti, di depotenziare la riflessione e l'azione innocenziana, facendo astrazione del contesto in cui esse furono vissute.

Ancora nel 1958, un canonista raffinato come Alfredo Ottaviani, cardinale prosegretario del Sant'Uffizio, nel I volume delle sue *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, ricordò che era *sempre* stato il foro secolare a comminare la sentenza di morte e il suo braccio a eseguirla. Così aveva stabilito Lucio III nella decretale *Ad abolendam* e ribadito Alessandro IV, dopo che Innocenzo III, durante il Concilio Lateranense IV, aveva sottolineato, per i principi secolari, la necessità di *exterminare haereticos*. *Exterminare* ovvero «espellere al di fuori dei confini del territorio, ossia proscrivere, o purgare la terra dagli eretici». Dopo Ottaviani, la storia semantica di *ex-terminare* sembra essere diventata come uno di quei pesci che sono in grado di vivere solo nelle profondità marine: trasparenti perché abituati a restare molto lontano dalla luce. Dal punto di vista istituzionale e canonistico, lo sterminio degli eretici non sembra essere più un problema, o almeno non lo è per un documento notevole come *Memoria e riconciliazione. La Chiesa e le colpe del passato*, prodotto dalla Commissione Teologica Internazionale in occasione del Giubileo del 2000. I suoi membri hanno prestato particolare attenzione nel tenere ben distinte le responsabilità dei singoli «figli della Chiesa» da quelle riferibili «alla società dei secoli detti 'di cristianità' o alle strutture di potere nelle quali il temporale e lo spirituale erano allora strettamente intrecciati». Così facendo, essi hanno evitato di doversi soffermare sul fatto «che tali intrecci non erano il mero frutto di situazioni contingenti ma risultavano sorretti da una ben precisa ecclesiologia e da rivendicazioni accanitamente sostenute dal magistero papale» (Miccoli 2007). Di più. Hanno rimosso un dispositivo terribilmente concreto, costitutivo della razionalità storica e canonistica della Chiesa romana, preferendo al termine 'ecclesiologia' (che implica una riflessione della Chiesa *nella* storia), l'aggettivo 'ecclesiale', ovvero spirituale, dunque al di fuori della storia degli avvenimenti e degli argomenti umani.

(F. Mores)

Vedi anche

Ad abolendam; Concilio Laterano IV; Crociata contro gli albigesi; Innocenzo III, papa; Inquisizione medievale; Lucio III, papa; Ottaviani, Alfredo

Bibliografia

CŒD, Coulton 1924, *Memoria e riconciliazione* 2000, Menozzi 2006, Merlo 2008, Miccoli 1974, Miccoli 2007, Ottaviani 1958-1960, Selge 1967

Stigliola, Nicolantonio (Nicola Antonio o Colantonio Stelliola) - Medico, naturalista, ingegnere, architetto nonché editore e tipografo, nacque a Nola nel 1546 e morì a Napoli nel 1623. Inquisito nel 1595 a Napoli, fu trasferito nelle carceri del Sant'Uffizio a Roma e venne rilasciato nel 1596. Della sua formazione medica presso la Scuola salernitana reca memoria il libretto da lui pubblicato a Napoli nel 1577, *Theriace, et mithridatia libellus*, in cui Stigliola difendeva il suo maestro Bartolomeo Maranta, semplicista di celebrità europea scomparso nel 1571, dalla polemica di tre medici dell'Università di Padova: Giunio Paolo Crasso, Marco Oddo, Bernardino Trevisan. Questo primo episodio dell'attività scientifica merita menzione poiché, accanto ad altri elementi, rinvia Stigliola e la sua formazione ad ambienti coinvolti in casi di Inquisizione o comunque sospetti. Maranta infatti è detto prigioniero a Napoli nel 1562 da Giuseppe Valletta nella lettera a Innocenzo XII intorno al Sant'Uffizio nel Regno di Napoli (BNN, ms. XI C 9, cc. 144-145), poiché sarebbe stato coinvolto per delazione di altri imputati nell'inchiesta aperta in quell'anno dal delegato del Sant'Uffizio Luigi Campagna contro i relapsi Gian Francesco Alois e Giovan Bernardino Gargano, e contro altri napoletani. Come questi Maranta fu sospetto di luteranesimo e fu trasferito nelle carceri romane del Sant'Uffizio, ma venne rilasciato riconoscendosi a Roma l'animosità di Campagna e sapendosi incostanti e mendaci i delatori (Minervini 2004: 16-23). Maranta è tuttavia documentato come prigioniero del tribunale a Napoli ancora nel 1564, poco dopo la rivolta di quell'anno contro l'Inquisizione, essendo a quel tempo collaboratore di Campagna e del Sant'Uffizio nella città Giulio Antonio Santoro, che curò la traduzione di Maranta a Roma, per ordine del cardinale di Napoli Alfonso Carafa, insieme ad altri detenuti. Fra questi spiccava il medico Ortensio Abbaticchio, principale autore del cosiddetto 'affare del veleno', un tentativo esperito da un gruppo di imputati napoletani e romani del Sant'Uffizio, fra i quali Maranta, di dimostrare, per ritorsione contro chi li aveva inquisiti, la partecipazione del cardinale Carafa, di Campagna e dello stesso Santoro in un preteso complotto contro la vita di Pio IV. Riabilitato al termine del processo che fu aperto contro di lui per quell'accusa a Roma, Santoro si sarebbe occupato nel 1565 di censurare, per conto del commissario del Sant'Uffizio Arcangelo Bianchi, proprio un'opera di Maranta, un non meglio identificato «Theocrito» (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, Q 4-q, lettera di Santoro a Bianchi del 9 settembre, cit. in Ricci 2002: 187 e nota).

Imputato per reati di fede risulta anche un altro personaggio dal

quale lo Stigliola architetto ebbe probabilmente frequentazione o ricevette dottrina: Mario Galeota, letterato ma anche architetto militare e ingegnere, figura eminente negli ambienti valdesiani, in relazione con Gian Francesco Alois, Pietro Carnesecchi e Marcantonio Flaminio, ma anche con il cardinale Girolamo Seripando. Galeota, indagato fra il 1552 e il 1554, di nuovo arrestato nel 1555, liberato dalla folla nell'assalto alle prigioni romane del Sant'Uffizio nel 1559, assolto l'anno seguente, ancora imprigionato nel 1564 a motivo della sua partecipazione alla rivolta di Napoli, condannato nel 1567 a una multa e alla detenzione, ma ritornato libero a Napoli nel 1571, vi sarebbe morto nel 1585 (Rinaldi 1999: 70-72). Infine Stigliola fu forse tra i numerosi allievi, ma certamente poi amico e collega, di Giovanni Paolo Vernalione, matematico, umanista, astrologo, stimato per i suoi studi e per la sua competenza del testo greco di Euclide dagli scienziati della Compagnia di Gesù. Come Stigliola, Vernalione fu a Napoli, e nello stesso torno di tempo fu al servizio di Matteo di Capua, principe di Conca, e venne più tardi coinvolto da Tommaso Campanella, ancora insieme a Stigliola, nella dichiarazione di Castelvetere (10 settembre 1599) relativa alla congiura di quell'anno in Calabria, in quanto uomo che divinava, secondo Campanella, al pari di Stigliola, grandi mutazioni sociali prevedibili grazie agli eventi celesti. Pur mancando evidenze inquisitoriali, la chiamata di correo di Campanella e il silenzio che i revisori degli scritti di Cristoforo Clavio (Christoph Clau) avrebbero preteso circa i rapporti scientifici fra questo autorevole gesuita e Vernalione, sospetto di eresia, lasciano ascrivere anche questo personaggio alle relazioni pericolose intrattenute da Stigliola (Moscheo 1993-1994; Gatto 1994).

Intorno al 1580 Stigliola dovette inaugurare in Napoli una scuola privata di matematica, molto frequentata e aperta, oltre che a fanciulli della nobiltà, anche a religiosi e a residenti stranieri. Probabilmente vi introdusse la teoria di Copernico, ma non è noto in che modo e con quale esito, e ha forse relazione con il suo insegnamento la progettata edizione di un suo scritto di argomento astronomico, che sarebbe dovuta uscire a Basilea, grazie ai buoni uffici dell'umanista Theodor Zwinger, interessato all'attività di Stigliola tramite il medico Girolamo Mercuriale. Il suo insegnamento matematico viene evocato quasi esclusivamente nelle carte del suo processo e in memorie di autori seicenteschi, ma nel 1597 vedono la luce a Napoli i suoi *Elementi mechanici*. Sono peraltro numerose le attività sue che emergono nello stesso periodo: la fondazione, nel 1592, della «typographia Stelliolae, ad Portam Regalem», che avrebbe avuto brillante attività per molti anni, vantando nel suo catalogo nomi quali Torquato Tasso, Ferrante Imperato, Carlo Gesualdo, Giulio Cortese, che ne decretarono «una incontrastata supremazia in Napoli» (Manzi 1973: xiv); la nomina, nel 1593, a ingegnere della città di Napoli e a membro tecnico del tribunale delle fortificazioni; e infine la levata topografica del Regno, realizzata insieme al fratello Modestino e incisa da Mario Cartaro, ma ritirata nel 1597 e proibita dal governo spagnolo, poiché tanto dettagliata da fornire informazioni strategiche delicate, e superstite solo in copie manoscritte.

L'apertura della tipografia intervenne quasi a ridosso del primo problema di Stigliola con l'Inquisizione: l'arresto, nel 1591, per iniziativa del nunzio apostolico Germanico Malaspina, vicenda di cui nulla di più è noto di quanto non dica nella sua prima deposizione, il 25 luglio 1595, davanti l'arcivescovo di Sorrento Carlo Baldini, commissario del Sant'Uffizio a Napoli, il gesuita Claudio Migliaresi, consultore napoletano del tribunale, una volta avviatosi il processo «per irreligione» contro Stigliola: «havea inteso che l'nontio Malaspina lo havea tenuto pregione o vero examinato, et licentiatolo» (Amabile 1892: II, 51). Luigi Amabile, che pubblicò i documenti napoletani del processo a lui noti («Contro l'enciclopedista Colantonio Stigliola, per irreligione, esami testimoniali voluti da Roma, presso Mons. Baldini nel 1595-96», *ibid.*: 50-65; già appartenuti allo stesso Amabile, si leggono in BNN, ms. XI.AA.23[54], cc. 66*r*-102*v*, sotto il titolo *Contro Colantonio Stigliola per causa di Religione – Frammenti*), vi aggiungeva, al riguardo del precedente del 1591, la notizia della «informatione presa contro Colantonio Stigliola» attestata in un inventario notarile di scritture di Sant'Uffizio appartenute a Baldini, steso alla morte di questi nel 1598 per ordine di Santoro, e con l'assistenza del vicario di Sorrento Mario Laudato (Amabile pubblicò tuttavia una copia compilata dallo stesso notaio Diodato de Felice il 23 agosto 1603, *ibid.*: 12-15; l'inventario del 16 aprile 1598 si legge invece in ACDF, *S. O.*, *St. St.*, I 4-b[3], c. 1*r*).

Migliaresi era stato a lungo incerto se denunciare Stigliola a Baldini. Gli risultava *de relato* (poiché non conosceva personalmente l'imputato, bensì da conversazioni con il principe di Conca, che lo teneva come maestro privato di matematica insieme con Scipione Spinelli, duca di Seminara, e da Cesare Miroballo, marchese di Bracigliano) che Stigliola avrebbe dichiarato di essere disposto a parlare sinceramente intorno alla sua fede solo in un Concilio «aperto»; che usava la terza persona plurale indifferentemente, riferendo le dottrine dei cattolici e quelle dei riformati («questi de la Chiesa romana dicono […], et li ultramontani seu quelli de la nova religione dicono»); che sosteneva che mangiare carne di venerdì, e forse anche il fornicare, non fosse peccato; che richiesto ancora di professare il suo pensiero in materia di fede, si sarebbe schermito adducendo il timore di essere perseguito da Baldini; che dovunque andasse era tenuto per eretico, e che leggeva il Deuteronomio alla moglie e ai figli a porte chiuse. Sapendo che Stigliola era professore di matematica di circa quattrocento scolari privati, Migliaresi era stato preso da forte scrupolo che i suoi insegnamenti contenessero qualcosa di dannoso alla vera fede, e benché gli risultasse che il nunzio Malaspina lo avesse già fatto inquisire una volta, ritenne giusto denunciare il fatto al viceré di Napoli Juan de Zúñiga conte di Miranda e al reggente del Consiglio Collaterale Alonso Martos de Gorostiola, per il rilievo anche nel «temporale» della circostanza. Essi lo assicurarono che l'arcivescovo di Napoli, Annibale Di Capua, era già al corrente delle intemperanze di Stigliola e che si era provveduto a informarne il Sant'Uffizio. Nondimeno, Migliaresi, a prezzo di «rompere con Mons. Arcivescovo di Napoli» per eccesso di zelo, si risolse a comunicare quanto sapeva a Baldini, che era già stato effettivamente informato dei sospetti su Stigliola. In quella deposizione del 25 luglio Migliaresi ebbe cura di aggiungere di aver riparlato con Conca e Seminara delle opinioni di Stigliola, e che i due aristocratici gli avevano confermato che egli aveva riferito esattamente a Baldini le loro descrizioni del contegno dell'imputato; infine, Miroballo gli aveva comunicato che Stigliola nutriva ammirazione e vive speranze nel re francese Enrico di Navarra, mentre la questione del suo perdono da parte della Sede Apostolica divideva profondamente in quei mesi la Curia romana: e infine che fra i suoi scolari a Napoli vi erano molti residenti francesi (Amabile 1892: II, 50 sgg.).

Il caso dovette mostrare elementi di rilievo, se Stigliola fu fatto tradurre alle carceri romane del Sant'Uffizio, dove giacevano in quei mesi imputati quali Giordano Bruno, Francesco Pucci e Tommaso Campanella, mentre Baldini procedeva all'escussione dei testi napoletani. Questi erano quasi tutti personaggi di alto rango, sospesi fra antica e generosa devozione alla Chiesa e disinvolti interessi culturali e scientifici. Conca, uno degli uomini più ricchi del Regno, era imparentato con il viceré, suo padre era stato tra i principali finanziatori della prima chiesa della Compagnia di Gesù a Napoli, e sua zia Ippolita di Capua, sposa di Carlo Spinelli, e madre quindi di Scipione, secondo teste decisivo nel processo contro Stigliola, oltre a finanziare i collegi gesuitici di Napoli e di Nola, aveva altri due figli, che avevano abbracciato lo stato clericale: Filippo, futuro vescovo di Aversa e cardinale, e Pietrantonio, prevosto della Casa napoletana dei gesuiti proprio in quell'anno 1595. Conca aveva riunito dal 1588 un'Accademia illustre nel suo sfarzoso palazzo di via Costantinopoli, detta degli Svegliati, e frequentata da Tasso (che proprio per i tipi di Stigliola stampava alcune sue opere), da Giulio Cortese, da Sertorio Quattromani (fra

gli allievi prediletti di Bernardino Telesio, che l'Indice clementino del 1596 avrebbe proibito), da Giovan Vincenzo Della Porta, fratello di Giovan Battista (anch'egli più volte indagato e sorvegliato da Sant'Uffizio e Indice), e da Giambattista Marino, ma soppressa nel 1593 perché caduta nel sospetto delle autorità politiche. Gli stretti legami tra le famiglie Conca e Spinelli e la Compagnia di Gesù, e il coincidente potenziamento della matematica nella *Ratio studiorum* (perorato da Clavio, nel 1594-1595 presente a Napoli, e da Roberto Bellarmino, prevosto della provincia napoletana della Compagnia fino al 1596), e per conseguenza fra le scienze da professarsi nel Collegio gesuitico di Napoli, dove fu stabilmente reintrodotta proprio negli anni Novanta del XVI secolo, fanno ritenere che la concorrenza venuta a determinarsi fra matematica (e astronomia) insegnata nel Collegio e matematica (e astronomia) insegnata nelle scuole private o da istitutori privati quali Stigliola e Vernalione, personaggi sospetti sotto diversi punti di vista, costituisca lo sfondo decisivo che spiega l'attenzione di Migliaresi per Stigliola e il processo da questi subìto. Con questo elemento si intreccia probabilmente un fattore politico: la simpatia di Stigliola per Enrico IV, che esponenti di rilievo dell'Inquisizione, contrariamente ad altri dignitari della Curia romana, non volevano vedere riabilitato e riammesso alla Chiesa e riconosciuto quale re di Francia (Gatto 1994; Ricci 1996).

Il 26 luglio, alla presenza di Migliaresi, Baldini interrogò Conca nel suo palazzo. Questi confermò che Stigliola era stato suo maestro, come di molti altri giovani napoletani (ma anche francesi) e di religiosi dei monasteri di Napoli, e l'atteggiamento equivoco da lui tenuto verso i riformati, aggiungendo che un giorno, nella chiesa di San Pietro a Majella, gli aveva spiegato con sospetta competenza le dottrine degli eretici sull'eucarestia, che sosteneva tante opinioni di sapore eretico di cui gli sfuggiva ora il preciso tenore, e che lodava la politica di Enrico di Navarra. Il 14 agosto Baldini ascoltò il duca di Seminara, il quale confermò che Stigliola frequentava palazzo Conca come maestro di matematica e architetto, e dichiarò che teneva opinioni da eretico, e si mostrava molto avverso ai religiosi e soprattutto ai gesuiti, ma sempre riferendo di conversazioni avvenute in casa Conca o di episodi a lui riferiti da Conca, come quella volta che accompagnato il principe a visitare la sinagoga, Stigliola, dopo avere ascoltato i dotti ebrei e averne contrastato le dottrine, pure elogiò l'assenza di qualcosa di simile ai gesuiti nella religione ebraica, per poi affermare che i gesuiti avevano perorato il divieto di Giovanni Boccaccio e di Niccolò Machiavelli «per che decti libri faceno aprire li occhi ale gente et loro voleano che stassero storditi et pigliassero tucti le lege da loro» (Amabile 1892: II, 52 sgg.). Seminara ricordava ancora altri episodi di dubbia religione riferitigli da Conca e dal principe di Avellino (sul valore della preghiera, sulla corona del rosario, sul precetto del venerdì), e del forte sospetto sorto per Stigliola in una conversazione tra Conca, Avellino e Seminara stesso, avvenuta nel palazzo del viceré. Il 24 agosto fu riascoltato Conca, che ricordò l'ammirazione di Stigliola per il *Decameron*, «perché detto libro scopreva alli huomini molti fraude che fanno li monaci et li preiti», sebbene fosse da lui detto «per burla» che gli ebrei non avevano gesuiti che commentassero la loro legge, poiché Stigliola «solea burlare» quei religiosi ed era con essi «poco amorevole», così come con altri Ordini, ma negò che gli avesse mai detto di temere di essere inquisito da Baldini, e si sottrasse con vari «non se li ricordava» alla richiesta di precisare quali fossero le opinioni eretiche tenute da Stigliola, genericamente evocate nel suo interrogatorio e in quello di Seminara (Amabile 1892: II, 54). Il giorno dopo fu interrogato Cesare Miroballo, che sembrò voler aggravare i sospetti su Stigliola e prendere le distanze da quelle che gli riuscì di definire come l'eccessiva indulgenza e l'indecisione di Conca. Gli era parso che a Conca, e certamente a lui stesso sembrava che Stigliola fosse «heretico marcio»; confermò la doppiezza del suo discorrere dei riformati e del Concilio di Trento, e di sapere che Stigliola leggeva non solo la matematica, anche a francesi, ma pure la Scrittura, in casa sua e a porte chiuse. Affermò di avere più volte esortato Conca a denunciare il suo matematico all'Inquisizione, e che se avesse avuto lui stesso elementi tanto precisi quanto ne avrebbe forse potuti avere Conca, sarebbe stato pronto a denunciare Stigliola a Baldini; e infine che Conca ammetteva talvolta, a scusante di Stigliola, che egli lo era andato troppo spesso «stozicando», e che in alcune situazioni gli era «parso ritrovarlo captolico», sempre però suscitando in Miroballo molto dissenso: «et io replicai questo modo de procedere suo non me piace, et ei suspectissimo in un licterato al che alle volte detto s.r principe inclinava nella mia opinione» (Amabile 1892: II, 55). Il 27 agosto Baldini interrogò Giulia Jovene, consorte dell'imputato. Questa dichiarò di ritenere che suo marito stesse in carcere, ma di ignorare la causa dell'arresto. Ribadì che Colantonio era insegnante di matematica, disciplina che impartiva anche in case aristocratiche, fra le quali quelle di Conca e di Luigi Carafa principe di Stigliano. La stessa negò che l'imputato tenesse lezioni in casa, e in particolare a francesi, e che vi leggesse altro che le vite dei Padri della Chiesa, i Salmi e il Vecchio e il Nuovo Testamento, che spiegava ai suoi figli e ai garzoni della sua bottega. Confermò tuttavia la stima del marito per Navarra, ma solo per ciò che riguardava la cultura e la benevolenza, non la fede, poiché egli biasimava gli eretici. Per il resto, la famiglia conduceva buona vita cattolica, recitando il rosario, frequentando la messa e osservando il precetto del venerdì.

L'8 dicembre 1595 Santoro trasmise a Baldini copia degli *interrogatoria* sui quali l'imputato chiedeva che fossero riascoltati i testi, e gli articoli del procuratore fiscale, stesi sulla base delle testimonianze escusse a Napoli e delle «ipsius inquisiti confessiones» (finora non ritrovate), affinché tutti i testimoni fossero riascoltati sopra gli uni e gli altri, «secondo il solito stilo del santo officio», e le risultanze fossero spedite a Roma in copia autentica. Fra gli altri *interrogatoria*, Stigliola obiettava: che i testi dicessero quando e presso quale sacerdote si erano confessati e comunicati l'ultima volta, se fossero stati istruiti da qualcuno sul tenore delle loro testimonianze, se avessero rancori, pendenze economiche o doglianze private nei confronti dell'imputato, se questi si fosse mai doluto delle autorità e in che modo, se avesse mai scritto o disputato di teologia, in quali precisi termini, ambigui o decisi, se risultasse loro che egli avesse letto, e dove, opere di Machiavelli e di Boccaccio, se avesse proferito, e con quali precisi termini e in quali circostanze, dottrine eretiche, e in che modo ne risultasse loro il carattere eretico, e se constasse loro che l'imputato fosse o meno buon cattolico (Amabile 1892: II, 57 sg.). Il 18 dicembre 1595 Conca testimoniò di lamentele levate da Stigliola contro le autorità vicereali, ma negò di averlo udito pronunciarsi «chiaramente» contro le dottrine della Chiesa, perché altrimenti egli lo avrebbe subito denunciato. Né gli pareva ora che si fosse mai dichiarato «fermamente» intorno al confronto tra Roma e gli eretici, e confermava solo le battute in proposito della proibizione di Boccaccio e sui gesuiti. Dicendo di essersi sempre comportato con Stigliola come leale e amichevole protettore, non poteva tuttavia negare che l'imputato avesse il capo pieno di «suffisticarie», tanto da comporre, ma non ancora pubblicato, un libro, che egli però dichiarava di non aver voluto leggere, tendente a dimostrare il moto della Terra (Amabile 1892: II, 59). Il 13 gennaio 1596 il canonico Alessandro Pera, teste ascoltato per la prima volta, e che aveva conosciuto Stigliola nel 1590 in casa di Conca, pur essendo conscio dei sospetti e delle doglianze di Conca intorno all'imputato, sosteneva di considerarlo persona dabbene; poté solo ricordarne una spiegazione piuttosto singolare del miracolo del Mar Rosso e qualche lieve insofferenza verso il governo. Il nuovo interrogatorio reso da Miroballo il 16 marzo 1596 offrì coincidenze con le affermazioni di Conca: non gli riusciva di «testificare fermamente» che l'imputato parteggiasse per la Riforma, pur avendolo sospettato di eresia; non rammentava con sicurezza le sue parole su questioni di fede, che gli parevano spesso ambigue e a doppio senso, ma poteva confermare il suo malanimo verso gli spagnoli. Giulia Jovene testimoniò

di nuovo, il 18 marzo, in favore del marito. Il duca di Seminara, riascoltato il 4 aprile, cercò di attribuire a Conca la maggior parte delle informazioni inquietanti relative a Stigliola, ma confermò di averlo ritenuto almeno sospetto di eresia (Amabile 1892: II, 61-63). Allo stato delle sue conoscenze, Amabile concluse che in mancanza di documenti illuminanti circa l'epilogo del processo, questo poté concludersi con un'abiura dell'imputato (Amabile 1892: I, 339, nota).

Nei *Decreta* del Sant'Uffizio alla data del I aprile 1596 (prima occorrenza del nome di Stigliola in quegli atti, a quanto pare: Baldini 2000b: 354, nota), si legge che «Colantonius filius quondam Foederici Stigliolae de Nola habitante Neapolis artium et medicinae doctor carceratus in carceribus dictae S. Inquisitionis ac inquisitus ex causis de quibus in actis» viene condotto al cospetto della Congregazione. Compiuta la rituale visita e interrogazione *super eius necessitatibus*, il tribunale fa restituire l'imputato alla cella, ordinando «quod visis repetitionibus, dictus Colantonius habilitetur a dictis carceribus si sic videbitur Reverendissimis Officialibus S. Officij» (ACDF, *S. O.*, *Decreta*, 1596, cc. 376*r*-377*v*). Intanto, nel maggio dello stesso anno, l'arcivescovo di Napoli Alfonso Gesualdo faceva intimare alla tipografia di Stigliola, come ad altre librerie napoletane, di non vendere né ristampare e di consegnare piuttosto sotto pena di scomunica i *Ragionamenti intorno alla descrizzione del Regno di Napoli di Scipione Mazzella*, scritti da Tommaso Costo, uomo legatissimo a Conca, e di lui segretario, editi da Stigliola nel 1595, ma denunciati da Mazzella alla Curia arcivescovile come alle autorità civili per le calunnie e offese ivi stampate a suo danno. Pochi giorni dopo, fatta in Napoli congregazione del Sant'Uffizio davanti all'arcivescovo, con la partecipazione di Baldini e, fra i consultori, del gesuita Migliaresi, furono proibite di Costo, per sospetto di eresia, erroneità e oscenità, anche le *Vite di tutti i Pontefici* (Venezia 1592) e il *Fuggilozio* (Napoli 1596), con rituale conseguente intimazione alla stamperia Stigliola come ad altre di non venderle né stamparle e di restituire gli esemplari eventualmente posseduti (Amabile 1892: II, 22-27; Manzi 1973: xiii). La questione della purgazione dei libri di Costo, sollevata su istanza del reo, si sarebbe trascinata per anni, ma non avrebbe impedito all'autore di ripubblicare nel 1606 il *Fuggilozio* a Venezia, con dedica al suo antico padrone Conca; un testo poi vietato dall'Indice del 1664.

I motivi politici del sospetto verso Stigliola erano però intanto caduti: nel settembre 1595 Enrico IV era stato riabilitato e perdonato da Clemente VIII, nel quadro della cui politica sempre più apertamente filofrancese i sentimenti antispagnoli di un editore, medico e architetto napoletano non potevano che apparire irrilevanti e non pertinenti alla giustizia spirituale. Quanto alla «irreligione» di Stigliola, nessun teste si era dichiarato in definitiva assolutamente certo di essa, e il canonico Pera era stato del tutto scagionante sul punto. Non risultano esami o disposizioni per l'acquisizione di opere manoscritte o a stampa dell'imputato, né l'adesione alla teoria del moto della Terra, evocata da Conca, poteva costituire, nel 1596, ben prima della pronuncia del 1616, motivo di condanna. Sul punto della «irreligione», del resto, Conca dovette rendersi conto di correre il rischio di passare o per manchevole, avendo omesso di denunciare un eretico patente, o all'opposto per un calunniatore. In generale, poi, nessuna documentata evidenza relativa al pensiero filosofico e scientifico di Stigliola era emersa dalle carte processuali; nessuna attenzione ad esso nelle domande dell'inquisitore.

Il 17 aprile 1596, «lecto memoriali» in favore dell'imputato, finora non ritrovato al pari del fascicolo processuale romano, la Congregazione decide che sia rilasciato con l'impegno di ripresentazione periodica (ACDF, *S. O.*, *Decreta*, 1596, c. 166*r*). Il 21 maggio la stessa nulla conclude («nihil») circa la richiesta avanzata da Stigliola di essere dispensato dal pagamento delle spese (c. 190*r*). Il 4 giugno, «lecto memoriali» di Santoro, viene stabilito di procedere alla definizione della pena (c. 195*v*). Il 19 giugno questa viene irrogata: l'imputato è rilasciato, «praestita fideiussoria cautione de se repraesentando» all'Inquisizione, «sub poena quingentorum scutorum» e di pene ulteriori a giudizio della stessa, e di non osare «quovis modo loqui de huiusmodi eius causa nec de incautis illius» (c. 202*v*). La scarcerazione di Stigliola dovrebbe essere avvenuta tra il 10 ottobre 1596 (egli compare ancora, ma senza annotazioni, nella rituale *relatio* di quel giorno sui carcerati e le cause, c. 279*v*), e il 16 dicembre dello stesso anno, sotto la cui data (cc. 312*r*-315*v*) Stigliola non è rubricato né fra i carcerati in attesa di giudizio (Bruno apre la lista) né fra i carcerati in attesa di scarcerazione o abilitati all'intero palazzo *loco carceris*, né fra quelli destinati all'abiura, né fra quelli in attesa di rilascio (Campanella vi appare in transito dal confino di Santa Sabina sull'Aventino a quello in Santa Maria sopra Minerva).

Colpisce poi che già nel 1597 la tipografia di Stigliola stampi un'opera di Giovanni Donato Santoro, medico e filosofo napoletano, gli *Epistolarum Medicinalium libri septem*, composta nel 1573, ma con dedica del 15 febbraio 1597 proprio al cardinale Santoro (c. 2*r-v*), magnificante le virtù del porporato, e contenente tre epigrammi (c. 6*r-v*), il primo dei quali di Giovanni Battista Santoro a Giovanni Donato. Fra i destinatari delle *epistolae* risulta un'antica conoscenza di Stigliola, Giovanni Antonio Pisano, protomedico del Regno e autore di una professione di pubblica stima per Stigliola, quasi un *imprimatur* professionale e scientifico che in calce alla *Theriaca* del 1577 precedeva quello *de fide* di padre Angelo Calepio Ciprio, anticipando che nulla in quello scritto di Stigliola vi era «vel contra fidem, vel bonos mores». E ancora merita rammentare come proprio nel 1597 diventò grande ammiraglio del Regno di Napoli il principe di Conca, che nel 1601, nel mezzo dell'aspra polemica che avrebbe contrapposto Stigliola, reintegrato nella sua carica di ingegnere governativo, a Domenico Fontana, nella questione della costruzione del nuovo porto della capitale, si sarebbe schierato autorevolmente con il suo antico sodale (Ricci 1996).

La Congregazione del Sant'Uffizio – presenti i cardinali Santoro, Ludovico Madruzzo, Pedro de Deza e Domenico Pinelli – torna a occuparsi indirettamente di Stigliola nella seduta del 13 maggio 1598. Suo figlio Felice, associato nella impresa tipografica di Napoli, viene menzionato quale editore di false indulgenze pubblicate con falso luogo di stampa (Roma invece di Napoli) insieme a un tipografo di Padova, Gaspare Capitelli, per questo con lui incarcerato nelle prigioni dell'arcivescovo di Napoli (ACDF, *S. O.*, *Decreta*, 1598, c. 275*v*; documenti relativi al procedimento, registrati come non consultabili, sono cit. in Romeo 2003: 178).

Entro quattordici anni Stigliola sarebbe diventato socio dell'Accademia dei Lincei e convinto fautore di Copernico, di Galileo e della scienza sperimentale, ma non subì ulteriori inchieste o attenzioni inquisitoriali, neppure nella fase più acuta della crisi del 1616, che vide uscire alla luce almeno gli indici e le dediche della sua *Encyclopedia Pythagorea*, sorta di manifesto 'neopitagorico' fortemente allusivo a quella crisi, oltre che documento di un pensiero peraltro non scevro da contatti con la filosofia di Bruno.

(S. Ricci)

Vedi anche

Alois, Giovan Francesco; Amabile, Luigi; Bruno, Giordano; Campanella, Tommaso; Carnesecchi, Pietro; Copernicanesimo; Della Porta, Giovan Battista; Enrico IV, re di Francia; Flaminio, Marcantonio; Galeota, Mario; Galilei, Galileo; Gesuiti, Italia; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Letteratura italiana; Lincei, Accademia dei; Marino, Giovan Battista; Napoli; Pucci, Francesco; Rivolte; Roberto Bellarmino, santo; Santoro, Giulio Antonio; Scienze della natura; Tasso, Torquato; Telesio, Bernardino

Bibliografia

Amabile 1892, Baldini 2000(b), Gatto 1994, Manzi 1973, Minervini 2004, Moscheo 1993-1994, Ricci 1996, Ricci 2002, Rinaldi 1999, Romeo 2003

Stile del Sant'Uffizio - Ampiamente documentato nelle fonti, il termine 'stile del Sant'Uffizio' è una delle declinazioni del concetto classico di *stilus Curiae romanae* e indica l'insieme della giurisprudenza e delle consuetudini del tribunale romano dell'Inquisizione. Lo stile esprime l'applicazione pratica del diritto codificato nelle bolle e in altri documenti pontifici in materia d'Inquisizione, per quanto riguarda il modo di istruire i processi, di svolgere e registrare gli interrogatori, di ponderare i delitti, di decidere le pene, di formulare le sentenze, ecc. Lo stile è quindi l'espressione 'normalizzata' della prassi del tribunale. Decio Memmoli, biografo del cardinale Giovanni Garzia Millini, segretario del Sant'Uffizio dal 1616 al 1629, descrive così l'apprendistato di un inquisitore: «essendo lo stile di quel Tribunale diverso da gli altri, stimava che non gli bastava né l'esperienza, né la dottrina che haveva acquistata, e però si mise a studiare con grande intenzione i decreti antichi et i Regolari delle lettere di più anni; e s'impossessò così francamente de casi seguiti che i più vecchi in vece di dare ricevevano da lui avvertimenti» (Memmoli 1644: 33). Da questo testo traspare tutta l'importanza dei pronunciati della corte, i *decreta*, come fonte della conoscenza dello stile della Congregazione. Attraverso le decisioni del papa, giudice supremo, o dei cardinali inquisitori, giudici delegati, ma anche attraverso l'attività dei primi ufficiali, si costituisce a partire dalla fondazione del tribunale, nel 1542, il suo stile. Si tratta quindi di uno strumento di costruzione della giurisdizione e dell'identità del giudice della fede: solo i membri della Congregazione, e solo i più esperti, ne padroneggiano interamente lo stile. Si tratta anche di un mezzo importante al servizio dell'accentramento dell'attività inquisitoria che si manifesta negli ultimi decenni del Cinquecento, quando la Congregazione del Sant'Uffizio impone progressivamente la propria prassi ai tribunali periferici. Ciò spiega l'importanza delle lettere, anch'esse menzionate da Memmoli, che trasmettono le decisioni della sede centrale romana e che devono servire di norma agli inquisitori locali.

A partire dalla stessa epoca vengono allestite raccolte di decisioni del Tribunale, ricavate dai *decreta* o, altre volte, dalle lettere e riunite in repertori alfabetici secondo diversi criteri (tipi di delitti, tappe essenziali dei processi, decisioni relative a singole sedi). Se questi manuali di giurisprudenza, dei quali numerosi esemplari manoscritti usati dai giudici e dal personale sono conservati (per esempio: ACDF, *S. O.*, *St. St.*, E 4-b, Q 3-d; BCR, mss. 2103-2104; BCoR, ms. cors. 22; BAV, *Barb. Lat.* 1369-1370, *Ottob. Lat.* 1025; BAB, ms. B 1887), rappresentano un'espressione importante dello stile della Congregazione, esso diventa un punto di riferimento anche per i manuali pubblicati a stampa in materia di Inquisizione. Nei *best sellers* del primo Seicento, il *Sacro Arsenale* di Eliseo Masini (1621) o il *Tractatus* di Cesare Carena (1636), il riferimento ai documenti romani da cui è ricavato lo stile è relativamente discreto, mentre le opere a circolazione 'riservata' come il *De inconstantia* di Francesco Albizzi (1683) e le *Novissime consultationes* di Giacomo Pignatelli (1719) pubblicano numerosi documenti interni al tribunale, fra i quali testi di lettere e raccolte di *decreta*.

Espressione della giurisprudenza e della prassi del tribunale, lo stile costituisce l'orizzonte all'interno del quale si situa il giudice che, a ogni istante, deve scegliere fra l'affermazione della continuità o l'adattamento a nuove circostanze individuali, dottrinali o politiche. In costante evoluzione, lo stile definisce quindi il margine di manovra di cui dispone il cardinale, l'inquisitore o l'ufficiale che prepara l'incartamento giudiziario, per orientare il giudizio, per adattarlo alla situazione concreta, sia che si tratti di casi ordinari che domandano moderazione, sia che si tratti di casi 'eccellenti' nei quali fattori esterni orientano la decisione. La conoscenza precisa dello stile, a un'epoca data, è quindi uno strumento indispensabile allo storico per la corretta interpretazione dei singoli processi, ed in particolare delle cause celebri.

(F. Beretta)

Vedi anche

Bolle e documenti papali; Congregazione del Sant'Uffizio; Galilei, Galileo; Lettere degli inquisitori, Italia; Manuali per inquisitori; Millini, Giovanni Garzia

Bibliografia

Beretta 2001, Dall'Olio 1993, Jobe 1986, Memmoli 1644, Tedeschi 1991

Storicismo - *Storiografia e Inquisizione dal XVI al XVIII secolo.* Come reazione al principio della *sola Scriptura* promosso dalla Riforma, il Concilio di Trento dichiarò come fondamento della fede della Chiesa sia la Scrittura sia la tradizione. Tuttavia i padri conciliari avevano solo un vago concetto della seconda. Per tale ragione anche dopo l'assise proseguirono le discussioni su quale tradizione dovesse valere e sui criteri esterni (estrinseci) o interni (intrinseci) che servivano a stabilirla. Al centro del dibattito erano anzitutto i Padri della Chiesa e le loro letture esegetiche, ma anche, peraltro in misura crescente, i Concili, le strutture e le concezioni giuridiche. Il problema si fece più pressante quando, a partire dal XVI secolo, si manifestò nella storiografia europea un concetto profano di storia legato a una pretesa di 'scientificità'. Da quel momento, il campo della storia non fu più inteso come quello naturale e indiscutibile della storia sacra, che partiva dalla cacciata dal paradiso e arrivava fino al Giudizio Universale sotto la guida di un potere divino di cui si riconosceva l'intervento nel mondo. Piuttosto, l'insieme degli eventi storici, concepiti come prodotto di un agire esclusivamente umano e di cause storiche terrene, doveva essere esplorato con un uso critico delle fonti. Non c'è da meravigliarsi dunque se la Congregazione della 'Sacra Romana e Universale Inquisizione' e quella dell'Indice sin dai primi tempi di attività presero di mira anche i libri di storia. Il carattere controversistico che potevano avere le rappresentazioni della storia di parte protestante è evidente nelle *Centurie di Magdeburgo*. Tuttavia, non era solo la ripartizione protestante della storia (*formatio* della Chiesa con Gesù Cristo, *deformatio* a opera della Chiesa dei papi, *reformatio* grazie a Martin Lutero e ai riformatori del XVI secolo) a rappresentare un pericolo per la Chiesa: secondo il gesuita Francesco Antonio Zaccaria, «nelle mani dei protestanti, la storia ecclesiastica e i tempi antichi della Chiesa» potevano «essere solo un'arma contro la verità della Chiesa cattolica» (Zaccaria 1777). E tuttavia l'Inquisizione romana e la Congregazione dell'Indice, oltre alle opere di numerosi protestanti, censurarono anche quelle di molti storici cattolici, così come la pubblicazione di atti e di fonti (si pensi solo al caso dei bollandisti).

Lo storicismo e la sua condanna: il caso Ranke

Quando nel corso del XVIII e XIX secolo si giunse a una professionalizzazione e istituzionalizzazione della storiografia, con il suo sviluppo presso le università e le accademie, la Chiesa prese nuovamente coscienza del suo potenziale pericolo. Lo storicismo non solo relativizzava vecchie convinzioni, ma la verità stessa, così come le norme legali ed etiche che ne derivavano. Il rapporto tra l'Inquisizione romana e lo storicismo ebbe il suo culmine quando, nel 1841, fu messa all'Indice l'opera di Leopold von Ranke (1795-1886) *Die römischen Päpste, ihre Kirche und ihr Staat im sechszehnten und siebzehnten Jahrhundert*. Il libro fu un grande successo e rese Ranke famoso in tutto il mondo; in breve tempo ne comparvero diverse edizioni e numerose traduzioni. Fu Ranke, di fede luterana, che per primo parlò di una storia che doveva essere raccontata così «come si era svolta realmente». L'oggettività attraverso una pura e trasparente presentazione dei fatti storici era allo stesso tempo un postulato, un obiettivo e un valore di quella concezione del sapere. Così nelle sue ricerche Ranke assoggettò al suo metodo e alla sua prospettiva storica anche l'istituzione pontificia come importante protagonista della storia mondiale. Non meraviglia pertanto che

lo studioso berlinese finisse per entrare in conflitto con una concezione religiosa del sapere che considerava il papato come una dimensione religiosa fuori dal tempo e reclamava per sé la massima oggettività e inoppugnabilità. Sul conflitto tra questi due modi di concepire il sapere, che era essenzialmente un conflitto tra dogma e storia, si discusse anche all'interno della Congregazione dell'Indice.

Nel 1838 il gesuita Michele Domenico Zecchinelli (1778-1856) completò per la Congregazione dell'Indice un severo consulto sulla traduzione francese dell'opera apparsa quello stesso anno (*Histoire de la papauté*, versione di Alexandre de Saint-Chéron). Punto principale della critica di Zecchinelli era il postulato secondo cui Ranke e altri autori che «si dedicavano alla storia moderna» sostenevano che si dovesse «raccontare (tutto) solo così com'era accaduto realmente» (il doc. e altri citt. in appendice a Burkard-Muhlack-Wolf 2003). Veniva così richiamato il motto principale dello storicismo, segnalandolo tuttavia anche come il vero obiettivo dell'intervento censorio. Zecchinelli riconosceva la forza dirompente del metodo di Ranke, che attaccava fondamentali punti base dell'ecclesiologia cattolica, e rifiutava ogni idea di una determinazione esterna, naturale, nazionale o politica della Chiesa, della dottrina e del dogma. In questo modo però, il consultore metteva in discussione persino la storicità della Chiesa stessa. Allo stesso tempo, Zecchinelli vedeva nell'ambiente degli studiosi seguaci dello storicismo una contraddizione tra le aspirazioni e la realtà: alla rivendicazione di scrivere una storia genuina, di «liberare gli studi della storia dai sistematici, prevenuti e avversi pregiudizi dei secoli precedenti» e, con ciò, di rendere un servizio alla verità, si opponeva il fatto che nella prassi quegli storici si dimostravano «nemici e avversari della religione e del cattolicesimo». A Ranke, protestante prussiano e rappresentante della Scuola Storica di Berlino, Zecchinelli attribuiva una scarsa capacità di trattare la realtà. Mai, secondo Zecchinelli, questi sarebbe stato in grado di parlare dei papi come avevano fatto Roberto Bellarmino (1542-1621), Jaques Bénigne Bossuet (1627-1704), ultimo grande esponente della concezione cristiano-teologica della storia, o Petrus Canisius (1521-1597) nel suo *Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum*, scritto per confutare le *Centurie*. Solo chi riconosceva la Chiesa come dono divino, i suoi sovrumani principi e la sua pretesa di una giurisdizione spirituale e universale, poteva essere in grado di scorgere il «vero volto» del potere del papa. Ranke, invece, considerando il papato solo come un'istituzione che aveva scopi esclusivamente politici e mondani, ne faceva un ritratto del «rovescio». Così, vedendo «nell'agire della Chiesa e del papato un agire del tutto naturale e umano», egli aveva escluso «ogni influenza di un potere superiore». Il metro in base al quale si misurava Ranke era una configurazione dualistica del potere spirituale e terreno del papato: il primo si basava su «promesse divine» e su «principi straordinari»; il secondo dipendeva ugualmente da Dio, ma apparteneva prima di tutto al mondo terreno. Il primo andava per così dire dall'eternità all'eternità, il secondo era «soggetto ai mutamenti». Questa ripartizione era senza dubbio in sintonia con la tradizione della storia universale e cristiano-teologica agostiniana che Bossuet aveva riproposto nel suo *Discours sur l'histoire universelle* (1681). E infatti Zecchinelli mise tutto il peso dell'ormai obsoleta visione cattolica della storia contro Ranke, per dimostrare che per la sua ricerca non c'era spazio nel mondo cattolico. Non accettandone i criteri scientifici applicati alla storia, la ricerca sulle fonti e gli argomenti esclusivamente storici, l'opera veniva smentita. D'altro canto la radicale critica di Zecchinelli rese giustizia al testo rankiano dimostrando di intuirne appieno l'impostazione di fondo. L'asprezza della critica corrispose al valore della provocazione che il modo di considerare il fare storia di Ranke rappresentava per la tradizionale concezione ecclesiastica della storia.

La sentenza di condanna di Zecchinelli venne fortemente contraddetta da un altro consultore, Antonino De Luca (1805-1883). Secondo De Luca, infatti, Ranke aveva contribuito a demolire i pregiudizi storici contro la Chiesa cattolica e aveva smascherato molti aneddoti malevoli sui papi. Il testo poteva essere letto con meno pregiudizio di quello di un cattolico e agire per questo a beneficio della Chiesa. Inoltre ormai da tempo si leggevano opere storiche più problematiche e pericolose di quella di Ranke, e non per questo proibite. In questo modo De Luca recepiva l'argomento dell'editore della traduzione francese dell'opera, Saint-Chéron (1807-1892), che nell'ampia introduzione aveva celebrato il testo come un trionfo mai visto prima della moderna scienza storica che in Germania aveva fatto passi più veloci che in Francia e in altri paesi. La scienza storica, scrisse, poteva contribuire alla verità storica anche senza una retta fede, se solo fosse stata libera da pregiudizi, da spirito di partito e di setta, e se avesse ambito all'equità e all'imparzialità. Un'assoluta imparzialità non si era mai data fino a quel momento nella storiografia, e non si sarebbe data nemmeno in futuro; l'unica cosa che si poteva chiedere a uno storico era dunque l'amore per la verità e la capacità e la disposizione a orientarsi tra le circostanze, i sentimenti e le idee dei tempi passati, e di esercitare l'obiettività storica nel senso più alto possibile. A questa richiesta Ranke, osservò, rispondeva appieno. Benché le sue premesse partissero dall'ottica protestante, egli era riuscito a raggiungere la verità tramite il suo senso per la storia e l'evidenza dei fatti. Quello di Saint-Chéron (e di De Luca) era, in sostanza, un riconoscimento dell'opera di Ranke e del suo approccio alla scienza della storia.

Benché le tensioni tra i due approcci all'interno della Congregazione non fossero tacitate, l'opera di Ranke in quell'anno non venne messa all'Indice. Ciò accadde solo in un secondo momento, il 16 settembre del 1841. Nel suo voto decisivo, che determinò la condanna, il consultore Augustin Theiner (1804-1874) si concentrò sull'intenzione di Ranke di dimostrare che Roma aveva acquistato la sua autorità soltanto con l'aiuto del cosiddetto *primato storico*. Del resto, già in precedenza Theiner aveva criticato Ranke, che ai suoi occhi era il rappresentante della «moderna accademia della storia», che trionfava anche in Francia, ed era colpevole di avere «creato la sua opera mescolando un insieme di vario ciarpame storico». Lo sfondo della messa all'Indice di Ranke era costituito dalla proibizione del trattato del cattolico Johann Ellendorf (1805-1843) *Der Primat der römischen Päpste*. E se il protestante Ranke si era dedicato solo agli aspetti esterni della storia del papato, Ellendorf fece un passo avanti trattando un argomento centrale dal punto di vista ecclesiologico e desumendo dall'approccio storico conclusioni consapevolmente teologiche. Al centro della sua opera era l'affermazione che il primato romano non era un dogma rivelato da Dio, né un'istituzione divina, ma un *prodotto sviluppatosi secondo un processo storico* e dunque non sacrosanto. In virtù di un altro consulto di Theiner anche Ellendorf fu in parte messo all'Indice.

Ambivalente ricezione dello storicismo nell'ambiente cattolico

Accanto e persino prima di quella protestante all'inizio del XIX secolo vi fu anche una radice cattolica della nuova storiografia. Infatti l'estetizzante religiosità del Romanticismo aveva fatto emergere un concetto della storia che apriva le porte all'immanenza storica. Su questa linea si erano posti soprattutto alcuni autori cattolici e celebri convertiti, tra cui Friedrich Schlegel (1772-1829). L'affinità con l'operazione di studiosi come Ranke consisteva nel fatto che non si poteva immaginare un migliore oggetto per dimostrare il valore della categoria romantica dell'origine, della durata e dello sviluppo organico della storia che non fosse la stessa Chiesa cattolica, che si basava sulla fedeltà alla tradizione. Già in tempi precoci lo strano legame tra cattolicità e storicità approdò così a una professionalizzazione degli studi e a un procedere assai scientifico, soprattutto in campo teologico e, dunque, nel nucleo più intimo dell'autocoscienza cattolica. Lo storico della Chiesa Johann Adam Möhler (1796-1838), per esempio, difese con forza il punto di vista che riconosceva come base della teologia la storia della Chiesa,

sostenendo che «dimostrare la divinità del cristianesimo implicava un percorso profondo e particolarmente impegnativo che attingeva anche dalla storia» e aggiungendo che in quella direzione non ci si era ancora mossi fino in fondo. Quando, nel 1835, Möhler si trasferì all'Università di Monaco entrò in contatto con studiosi che erano giunti a conclusioni analoghe. Il giovane Ignaz von Döllinger (1799-1890) dichiarò come «principio fondamentale su cui basare un programma di storia ecclesiastica il rifiuto di quei dogmi che non risalivano completamente alla tradizione di tutti i secoli passati». Come avveniva a Tübingen, si trattava di un progresso rispetto ai parametri dell'epoca. In entrambe le cattedre si cercava uno stretto contatto con una scienza della storia non cattolica.

Tuttavia dopo i contrasti di Colonia del 1837 (*Kölner Kirchenstreit*), dal circolo di Monaco intorno a Joseph Görres (1776-1848) e ai colleghi Döllinger e Constantin Höfler (1811-1897), era scaturita in Germania una concezione della storia di tipo cattolico che si poneva in forte contrasto con quella che era la visione della scienza storica propria di Ranke. La ragione era politica e trovò espressione nelle pagine degli «Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland» (fondati nel 1838). Il titolo indicava il programma: la rivista doveva propagandare le idee politiche e le posizioni ideologiche dell'ultramontanismo fornendo argomenti presi dall'arsenale della storia. Di fronte ai presagi della lotta fra Chiesa e Stato la ricerca storica si mise al servizio dell'autoaffermazione della Chiesa di Roma. L'intenzione dei suoi autori era anche quella di differenziare il loro approccio al passato da quello perseguito dalla moderna scienza della storia. In questo contesto, Ranke (della cui rivista, «Historisch-politischer Zeitschrift», si ricalcò persino il nome) divenne un bersaglio prioritario. Se ne criticò, in particolare, la concezione del rapporto tra religione e politica e, di conseguenza, quella dei rapporti tra Chiesa e Stato. Considerata del tutto immanente, la si riteneva una porta d'accesso perché «lo spirito umano si ergesse a giudice delle faccende religiose». Al contrario 'la storiografia cattolica', dietro all'agire umano, doveva vedere sempre una guida spirituale, e non solo una causa mondana.

Il procedimento di messa all'Indice dell'opera di Ranke non può essere pertanto compreso appieno senza tenere conto dello sviluppo di una specifica concezione cattolica della storia. Accanto alla moderna scienza della storia di stampo berlinese, infatti, si stava formando una 'storiografia cattolica'. Essa andava di pari passo con il programma di una rigenerazione del cattolicesimo che doveva sfociare in una forte centralizzazione della Chiesa romana, indirizzata contro il mondo moderno. Tuttavia, gli storici cattolici, nonostante tutti i loro sforzi di differenziarsi, somigliavano a quelli protestanti in due punti: l'alta considerazione della storia e la loro ambizione scientifica. Entrambe le parti riconoscevano alla storia il potere esclusivo di fondare la politica e il presente in genere. Inoltre, vi era in entrambe lo sforzo di trattare la storia in modo scientifico. L'ormai pressante domanda di una 'storiografia cattolica' doveva basarsi su di un tipo di ricerca delle fonti capace di applicare determinati metodi e di essere dimostrabile. Fu soprattutto l'editore di fonti Johann Friedrich Böhmer (1795-1863) a sottolineare questa necessità. Gli storici cattolici vivevano una situazione dialettica: combattevano Ranke come rappresentante e simbolo della moderna storiografia, ma nello stesso tempo riconoscevano il valore delle posizioni che da sempre essi condividevano con la moderna scienza della storia, l'alta considerazione del passato e l'ambizione scientifica. Il modo più efficace per combattere Ranke, in sostanza, sembrava essere quello di raggiungere il suo livello. Sia quando Böhmer levò la voce contro Ranke, sia quando Höfler, in contrasto con Ranke, proclamò il punto di vista di una 'storiografia cattolica', sia quando Johannes Janssen pose accanto alla riforma storica rankiana un'interpretazione cattolica, si capì che non si poteva procedere senza rispettare gli *standards* scientifici rankiani. L'opposizione alle sue opere era basata su un continuo accordo sul piano del metodo; si scriveva contro Ranke ma lo si riconosceva anche. Ciò in un primo tempo non affievolì il contrasto, ma in seguito aiutò a superarlo. Solo considerando questo contesto si può comprendere il significato della messa all'Indice di Ranke (Muhlack 2001).

Chiesa e storicismo tra 1860 e 1917

La messa all'Indice di Ranke fu il sintomo di uno sviluppo teologico interno che sarebbe culminato nel Concilio Vaticano I (1869-1870). Tuttavia, almeno dagli anni Sessanta dell'Ottocento in poi, si creò un solco profondo tra la teologia romana e quella tedesca. Ciò dipese, in buona sostanza, dai diversi approcci seguiti. Lo storicismo, di cui l'opera di Ranke era simbolo, continuava ad avere un forte impatto nonostante fosse stato ripetutamente condannato. Ma mentre la teologia romana manteneva un modo di procedere sistematico, nella teologia tedesca, così come anche in altri campi del sapere, la storia aveva finito per essere considerata la 'scienza guida'. A ciò si aggiungeva che le prese di posizione romane superavano sempre più i limiti di quel che potevano accettare persino teologi 'ultramontani' come Döllinger. Nella prima metà del XIX secolo, gli storici cattolici furono sempre più vincolati dall'estremo ultramontanismo. Anche se molti di loro accettavano la disciplina a cui erano sottoposti, o che, in virtù delle loro intime convinzioni, persino si autoimponevano, c'erano tuttavia tentativi di opporvisi. Così, nel 1863, Döllinger preparò a Monaco un'assemblea di studiosi cattolici che insistette nel proclamare la libertà della ricerca scientifica. Il nunzio a Monaco Pier Francesco Meglia (1810-1883) ebbe una giusta intuizione quando, nel 1868, mandò a Roma un documento in cui si sosteneva che la teologia tedesca, volendo il progresso, esigeva un certo livello di libertà e indipendenza, accettando, come sole espressioni del magistero ecclesiastico, i dogmi; per superare la teologia protestante, in sostanza, si intendeva usarne i metodi, occupandosi soprattutto di studi biblici, storici e filologici, invece di praticate la 'vera e buona' teologia. Il Vaticano I, con la sua definizione del primato di giurisdizione e dell'infallibilità del papa, svincolato dal consenso della Chiesa, condannò con disprezzo il pensiero teologico di storici della Chiesa come Karl Joseph von Hefele, Döllinger, lo stesso Theiner e Johann Friedrich. Così «il dogma aveva sconfitto la storia», come dichiarò soddisfatto l'arcivescovo Henry Edward Manning (1808-1892). Dopo il Concilio, la politica romana della censura cercò ugualmente di controllare in modo particolare la storiografia. E non meraviglia che, accanto alle opere di Ferdinand Gregorovius (1821-1891) e di storici della Chiesa come Döllinger, Lord Acton (1834-1902) e Johann Matthias Watterich (1826-1904), finisse all'Indice il I volume della *Geschichte des Vatikanischen Konzils* di Friedrich (1836-1917) che descriveva la storia della Chiesa del XIX secolo come diretto percorso dall'ultramontanismo al dogma dell'infallibilità.

La ripresa di una ricerca sul passato storico-critica all'interno del cattolicesimo si manifestò lentamente. Solo dopo il *Kulturkampf* gli storici cattolici seppero ricostruire, pian piano, la comunità scientifica interconfessionale alla quale erano appartenuti già all'inizio del XIX secolo. L'orientamento ultramontano diede allora spazio all'intenzione di creare un ponte con i non-cattolici. Pietra miliare fu la fondazione dell'«Historisches Jahrbuch» curato dalla Görres-Gesellschaft (1880). Il compito della ricerca storica era ancora considerato ufficialmente quello di «esaminare e onorare la vita e l'agire dei personaggi storici» e quello di guardare al passato «con l'aiuto della verità dogmatica sancita dalla Chiesa»; ma nonostante la presa di posizione aprioristica, la rivista si proponeva di rispettare le «comuni e critiche leggi della ricerca». Lo scopo della nuova impresa era, in sostanza, «quello di prestare completa attenzione ai compiti posti dalla ricerca storica e, così, di togliere fondamento a una diffusa accusa, secondo cui i concetti cristiani della storia erano privi dello sforzo, ovvero della capacità, di partecipare ai compiti positivi della ricerca e a un autonomo e efficace lavoro creativo». Così il cattolico «Historisches Jahrbuch» prese posto accanto alla «Historische Zeitschrift», che, sin dalla

prima uscita (1859), aveva esplicitamente escluso la collaborazione di autori ultramontani.

La fine del pontificato di Pio IX portò a una svolta decisiva nell'approccio alla storia da parte della Chiesa cattolica. Nel 1881 Leone XIII decise che l'Archivio Segreto Vaticano da allora in poi doveva essere accessibile ai ricercatori, cosa che rappresentava una spinta decisiva per la storia e la storiografia cattolica. Il motto del pontefice, «non documentate cose errate, però neanche nascondete la verità», costituiva una risposta a Ranke, che, nell'introduzione alla sua opera sui papi, si era meravigliato di non potere accedere ai documenti vaticani, «dato che nessun tipo di ricerca – si legge – può portare alla luce cosa peggiore di una supposizione infondata e di ciò che il mondo considera la verità». Da questo punto di vista, l'apertura dell'Archivio era da considerare un frutto dello storicismo. Nello stesso tempo essa rappresentò il punto di partenza per un approfondito studio delle fonti e per un rafforzamento della ricezione cattolica dello storicismo. E fu anche non privo di significato che per l'incarico di primi prefetti dell'Archivio e della Biblioteca Apostolica Vaticana si scegliessero soprattutto storici della Chiesa tedeschi: nel 1858-1870 Augustin Theiner (ASV), nel 1879-1890 Joseph Hergenröther (ASV), nel 1895-1914 Franz Ehrle (BAV, poi ASV nel 1929-1934). Il passo compiuto da Leone XIII creò anche un clima di relativa serenità. Nonostante la denuncia all'Indice del *Lehrbuch der Kirchengeschichte für Studierende* dello storico della Chiesa Franz Xaver Kraus (1883), il consultore redentorista Michael Haringer (1817-1887) cercò di salvare l'autore da una ennesima messa all'Indice riuscendovi. Fu poi lo stesso Haringer a dare una decisiva spinta alla riforma dell'Indice ideata da Leone XIII, con il suo consulto sull'opera del vecchio-cattolico di Bonn Franz Heinrich Reusch (1825-1900) *Der Index der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte*. L'indagine storica di Reusch aveva convinto della necessità di cambiare i meccanismi di censura della Congregazione. Furono esaminate anche altre opere (l'*Histoire générale de l'Église* di Joseph E. Darras), ma nessuna venne vietata.

E tuttavia ancora all'inizio del XX secolo il cattolicesimo considerava lo storicismo e, più in generale, la storia, sempre come pericolosi. Sintomatico è il fatto che il segretario della Congregazione dell'Indice, il domenicano Thomas Esser (1850-1926), non smettesse di ritenere che a uno storico cattolico era sconsigliata la lettura delle opere di Ranke. Nel corso della lotta sul modernismo anche lo storicismo finì per diventare bersaglio della critica. L'8 settembre del 1907 Pio X emanò l'enciclica *Pascendi*, che, tra l'altro, trattava in modo severo anche i principi delle scienze storiche e critiche. Il giuramento antimodernista, con le sue implicazioni, imponeva, tra l'altro, di credere sia alla Chiesa che al primato romano come opera del Gesù Cristo storico, rigettava l'idea di uno sviluppo storico dei dogmi e quella del dissidio tra fede e storia, nonché i metodi storico-critici. Al metodo storico-critico, in sostanza, fu tolto il diritto di esistere. Per molti storici e teologi, la tensione tra la moderna scienza storica, con la sua efficace critica filologica delle fonti, e la paura di applicare un simile principio anche alla storia dei dogmi, con ciò che ne conseguiva, costituì un'autentica prova interiore. Molti di loro furono presi di mira dagli antimodernisti che facevano capo alla figura di monsignor Umberto Benigni (1862-1934) e furono segnalati alla Congregazione dell'Indice e al Sant'Uffizio; tra gli altri, furono allora denunciati Hugo Koch (1869-1940), Louis Duchesne (1843-1922), Ernesto Buonaiuti (1881-1946), Joseph Turmel (1859-1943), Franz Wieland (1872-1957), Joseph Wittig (1879-1949) e persino il 'moderato' Franz Xaver Funk (1840-1907) a causa del suo libro sulla storia della Chiesa che, pur non essendo stato messo all'Indice, fu proibito in Francia e in Italia. Alcuni storici furono spinti nell'isolamento e abbandonarono le loro precedenti convinzioni religiose (per esempio Joseph Schnitzer); altri – in contrasto con le loro premesse scientifiche – presero le distanze dalla riforma e abbracciarono un sempre più angusto conservatorismo. Nel 1913 Sebastian Merkle (1862-1945), storico della Chiesa di Würzburg e allievo di Funk, fu punito per il suo articolo *Vergangenheit und Gegenwart der theologischen Fakultäten*. Era la prima volta che una messa all'Indice colpiva addirittura un saggio. Merkle, del resto, aveva documentato la lotta degli 'ultramontani' contro la 'teologia tedesca' e posto l'accento sul metodo storico in uso sin dal XIX secolo; i guardiani di Sion – aveva scritto – avevano introdotto a Roma una misera mentalità che portava la Chiesa a impegnarsi nel demolire le facoltà teologiche in modo da riportare l'educazione del clero nei seminari, nonostante le esperienze negative fatte in altri paesi diversi dalla Germania. Come la definizione del Concilio Vaticano I, così anche il giuramento antimodernista – aveva sostenuto – era stato un errore che aveva creato danni e uno spirito di servitù; la *Pascendi* rendeva impossibile ogni autentica ricerca scientifica. Sebbene il consulto della Congregazione non potesse individuare errori oggettivi, per la messa all'Indice dello scritto bastò la constatazione che l'autore fosse apparentemente un seguace del modernismo. In effetti Merkle, nel suo lavoro storiografico, aveva ripreso i principi base dello storicismo: procedere scientifico severo e autonoma ricerca sulle fonti. Il suo rifiuto dell'idea di un «criterio dogmatico della storia ecclesiastica» era apparso alquanto forte.

(D. Burkard)

Vedi anche

Acton, John Emerich Edward Dalberg; Bollandisti; Buonaiuti, Ernesto; Congregazione dell'Indice; Döllinger, Johann Joseph Ignaz von; Duchesne, Louis-Marie Oliver; Gregorio XVI, papa; Hefele, Karl Joseph von; Indici dei libri proibiti, Roma; Modernismo; Pio IX, papa; Reusch, Franz Heinrich; *Sillabo degli errori*; Storiografia: Inquisizione romana; Vecchi Cattolici

Bibliografia

Burkard 2001, Burkard 2007(b), Burkard-Muhlack-Wolf 2003, Cantimori 1971, ILI, Muhlack 2001, Trippen 1977, Weber 1984, Wolf 2000, Zaccaria 1777

Storiografia: Inquisizione medievale - La storiografia dell'Inquisizione medievale comincia insieme al suo soggetto, in quanto le fonti cronachistiche del periodo (in particolare la *Cronaca* di Guillaume Pelhisson, edita in Duvernoy 1958) descrivono, tra le altre cose, le attività degli inquisitori negli anni Trenta del XIII secolo a Toulouse, mentre le storie dell'Ordine dei frati predicatori (tra cui quella scritta da Bernard Gui) fanno menzione dei frati inquisitori e dei loro compiti. Diversi scrittori della Riforma e della Controriforma toccarono appena l'Inquisizione nella loro ricerca di argomenti più ampi e solitamente polemici. Ma la prima storia esauriente fondata su un'analisi di fonti primarie apparve alla fine del XVII secolo. L'autore fu Philippus van Limborch (1633-1712), un olandese professore di Teologia e ministro dei rimostranti, il quale ottenne il manoscritto delle sentenze inquisitoriali di Gui (che tramite un amico, il filosofo John Locke, giunse infine alla British Library). Limborch pubblicò un'edizione del manoscritto e, per contestualizzarlo, scrisse una *Historia Inquisitionis* (1692), tradotta in inglese nel 1731. Pur essendo un protestante radicale, Limborch mirava non a una stretta polemica dottrinale ma alla promozione della tolleranza religiosa e alla comprensione storica del dissenso. Quella che poteva essere vista come una risposta cattolica a Limborch – la *Histoire de l'Inquisition et de son origine* (1693) di Jacques Marsollier, un prete francese – fornì in realtà un'interpretazione complessa, rigettando la tolleranza religiosa ma sottolineando che solo il potere secolare doveva reprimere l'eresia (l'autore in sostanza condannava l'Inquisizione papale). In queste, come in molte altre opere successive, la pratica medievale dell'Inquisizione non fu chiaramente distinta dalla storia dei tribunali moderni.

La storiografia critica sull'Inquisizione medievale inizia negli ultimi decenni del XIX secolo. In quel periodo sia Charles Molinier che Louis Tanon pubblicarono studi sull'eresia e sull'Inquisizione nella Linguadoca medievale; il belga Paul Fredericq iniziò la sua imponente edizione delle fonti inquisitoriali; Célestin Douais pubblicò, tra molte altre cose, il manuale inquisitoriale di Bernard Gui; e nel 1887 Henry Charles Lea pubblicò il primo volume della sua magistrale *History of the Inquisition of the Middle Ages*. Questo nucleo originario di studiosi dell'Inquisizione era interconnesso: si sono conservate numerose lettere tra Lea e Frédericq, che si conobbero attraverso Molinier. Lea, un uomo d'affari americano di instancabile talento, fu il primo storico a fornire una visione panottica dell'Inquisizione medievale, usando fonti primarie per indagare sui metodi del tribunale dalle origini alla Riforma e sul suo dispiegamento dalla Sicilia alla Boemia. Lea condannò l'Inquisizione, ma la ricerca trascende i suoi pregiudizi confessionali protestanti e fornisce una profonda analisi del potere inquisitoriale che tuttora continua a essere usata. Una rispettosa replica cattolica a Lea fu offerta da Thomas de Cauzons nella sua *Histoire de l'Inquisition en France* (1909), che chiedeva di riconoscere la relatività storica degli atteggiamenti culturali e sottolineava la misura in cui l'Inquisizione era un atto di assistenza penitenziale. Né la Germania né l'Italia produssero in quel periodo storie vere e proprie dell'Inquisizione medievale, sebbene quest'ultima sia stata oggetto d'interesse di numerosi studiosi che scoprirono e pubblicarono documenti importanti, come i registri delle spese degli inquisitori. Altre storie globali furono scritte all'inizio del XX secolo, in particolare la polemica *Inquisition and Liberty* (1938) di George G. Coulton (1858-1947) e il suo incompiuto contrappunto cattolico, *Histoire de l'Inquisition au moyen age* (1935-1938) di Jean Guiraud. Forse lo studioso più importante del periodo anteriore alla guerra fu Herbert Grundmann (1902-1970), il cui lavoro, benché non concentrato solamente sull'Inquisizione, ebbe profonde implicazioni anche in questo campo.

Dopo la Seconda Guerra Mondiale si ebbero maggiori progressi storiografici. Antoine Dondaine fece parecchie scoperte rilevanti di manoscritti e pubblicò una serie di importanti articoli sui manuali e su altri materiali inquisitoriali. Due libri presero in esame gli esordi dell'Inquisizione in Francia nei dettagli processuali: *Les crises de l'Inquisition toulousaine au XIII^e siècle* di Yves Dossat (1959) e gli *Études sur les origines de l'Inquisition* di Henri Maisonneuve (1960): ambedue i testi restano indispensabili. Le storiografie italiana e tedesca continuarono a focalizzare l'attenzione più sull'eresia che sull'Inquisizione (come è accaduto in anni più recenti per gli storici francesi); tuttavia nel 1968 Alexander Patschovsky pubblicò l'edizione e analisi di un testo antiereticale noto come l'Anonimo di Passau, seguito da un altro lavoro importante sull'Inquisizione in Boemia (1975); mentre nel 1977 Grado G. Merlo scrisse *Eretici e inquisitori nella società piemontese del Trecento*. Il lavoro continua in Italia e in Germania, e sono da notare in particolare la tesi del 1982 di Lothar Kolmer sulle prime tecniche inquisitoriali e le edizioni della documentazione processuale proveniente da Bologna curate da Lorenzo Paolini e da altri.

Lea ha lasciato un'eredità discontinua negli Stati Uniti e in particolare, sebbene non solo, nella Columbia University: parecchi saggi importanti di Charles Haskins e di Austin Evans, pubblicati all'inizio del XX secolo; un libro su Narbonne di Richard Emery uscito nel 1941 e l'edizione di un registro processuale di Albi di Georgene Davis. La rinascita è avvenuta alcuni decenni più tardi grazie a un lavoro importante sulla Francia del Sud di John H. Mundy, a uno studio critico dei metodi inquisitoriali di Robert Lerner, ad alcune analisi storiche comparative e di *longue durée* di Edward Peters, nonché ad un libro (*Heresy, Crusade and Inquisition*, 1974) e a vari articoli di Walter Wakefield. Un contributo minore giunse anche dal Regno Unito: dobbiamo infatti menzionare l'importante tesi di Robert I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society* (1987, più volte riedito), ma anche notare che l'autore conclude l'analisi nel punto in cui ha inizio l'Inquisizione. Sono stati comunque gli Stati Uniti e il Regno Unito a produrre la più recente rinascita dei lavori sull'Inquisizione, sorretta, a partire dagli anni Ottanta del Novecento in poi, dai contributi e dall'appoggio importanti degli americani Richard Kieckhefer e James Given e degli inglesi Peter Biller e Bernard Hamilton. L'inizio del XXI secolo ha visto la pubblicazione di numerosi articoli e monografie di una nuova generazione di studiosi provenienti da ambedue i paesi. Vi è stata anche una lunga serie di storie divulgative dell'Inquisizione, che prendono le mosse almeno dalla *Histoire de l'Inquisition* di Etienne de Lamothe-Langon (1829) e include la *History of the Inquisition* di William Rule (1874) e la *Geschichte der Inquisition* di Fridolin Hoffman (1878). Molti lavori nati sulla scia di queste tre opere sono di qualità assai bassa, e l'esempio più recente è offerto da *The Inquisition* di Michael Baigent e Richard Leigh (1999).

Un dibattito chiave nella storiografia moderna, che ha preso origine da un tardo lavoro di Grundmann, riguarda gli approcci metodologici alla documentazione dei processi inquisitoriali. Alcuni storici del passato hanno teso a rigettare tutti quei documenti come prodotti della tortura, mentre sull'altro versante svariati storici della società che li hanno usati per scopi etnografici (il più importante di essi è Emmanuel Le Roy Ladurie) hanno assunto una visione su di essi piuttosto ingenua, che ignora in larga misura il contesto repressivo in cui i medesimi sorsero. Con sottigliezza Grundmann ha mostrato come gli inquisitori avessero certi modi culturali di vedere che influenzavano le prove prodotte, e come le circostanze in cui le deposizioni inquisitoriali erano nate dovevano aver influito in qualche modo sui loro contenuti. Ciò nonostante, egli ha sottolineato che le deposizioni non venivano fabbricate ed erano sostanzialmente attendibili. I lavori di Merlo e di Lerner hanno sviluppato tale argomento in direzioni assai diverse: per Merlo, verso la percezione dei 'filtri' inquisitoriali che stanno fra lo storico e il testimone e verso il modo in cui aggirarli; per Lerner, verso un'esplorazione (all'interno di alcuni registri tedeschi del XIV secolo) del modo in cui la fantasia inquisitoriale può avere ispirato e influenzato le confessioni registrate. Gli studi recenti di Caterina Bruschi, Mark Pegg e John Arnold hanno proseguito il dibattito.

Per lo studio dell'Inquisizione medievale nel suo insieme, la corrente storiografica ha, per così dire, fluito e rifluito tra due rive: condanna o giustificazione. Tutti gli storici hanno trovato difficile scrivere sull'Inquisizione senza prendere una posizione almeno orientata in senso politico o morale, anche se solo come difesa preventiva rispetto a ciò che altri potevano pensare. L'impegno religioso dei singoli ha certamente permeato le prospettive, anche se, come mostrano gli esempi di Fredericq e di Marsollier, tali lealtà confessionali possono portare a risultati complessi. Anche quando ci si imbatte in uno scontro piuttosto diretto tra protestanti e cattolici, come nel caso di Coulton e di Guiraud, l'impatto può nondimeno risultare illuminante. Nel quadro della migliore ricerca le due sponde del fiume possono essere ridefinite in modo più sottile. Una lunga tradizione ha tentato non di fornire semplicemente una giustificazione dell'Inquisizione medievale, ma di intenderla quale prodotto del contesto sociale: di vedere come essa si inserisse nel quadro delle idee del tempo sulla fede, sull'ordine sociale e sulla *cura animarum* nonché nelle pratiche contemporanee del diritto, dell'autorità e dell'amministrazione della giustizia. Allo stesso tempo, sull'altra sponda, gli storici hanno cercato pure di mostrare la forza peculiare dei metodi inquisitoriali, la particolare eredità lasciata dall'Inquisizione al mondo occidentale e la natura specifica del potere inquisitoriale. Il potere infatti ha rappresentato un tema fondamentale nelle più recenti ricerche sull'Inquisizione, ispirate ai lavori di teoria sociologica e politica (in particolare a quelli di Antonio Gramsci e di Michel Foucault). Tuttavia stabilire dove ancora può indirizzarsi la corrente del fiume sarà compito della prossima generazione di studiosi.

(J.H. Arnold)

© BRILL

Vedi anche

Dondaine, Antoine; Douais, Célestin; Gui, Bernard; Inquisizione medievale; Lea, Henry Charles; Limborch, Philippus van; Locke, John; Molinier, Charles; Montaillou; Pelhisson, Guillaume; Tolleranza, dibattito sulla

Bibliografia

Arnold 2001(a), *Bernard Gui* 1981, Biller 1990, Biller-Bruschi 2004, Caldwell 2005, Davis 1948, De Cauzons 1909, Dossat 1959, Duvernoy 1958, Emery 1941, Fredericq 1900, Friedlander 2000, Given 1998, Grundmann 1976, Hamilton 1981, Haskins 1902, Kieckhefer 1979, Kieckhefer 1995, Kolmer 1982, Lea 1887, Lerner 1972, Limborch 1692, Maisonneuve 1960, Merlo 1977, Moore 1987, Mundy 1997, Paolini 1976, Patschovsky 1968, Patschovsky 1975, Pegg 2001, Peters 1989, Tollebeek 2004, Vekene 1982-1992, Wakefield 1974

Storiografia: Inquisizione portoghese - *Una memoria contesa: l'immagine storica del Sant'Uffizio nei suoi tre secoli di attività*. Unica delle tre Inquisizioni moderne a non essere ancora stata oggetto di una sintesi generale, l'istituzione addetta al controllo della fede nel Portogallo di età moderna suscitò le prime dispute intorno alla propria storia già nella seconda metà del Cinquecento. Prova ne fu la controversia generatasi intorno alla leggenda che attribuiva la creazione del Sant'Uffizio lusitano alle avventure del falso nunzio Juan Pérez de Saavedra: accreditata a fine secolo da Luis de Páramo, autore del primo esempio di storia comparata dei tribunali inquisitoriali, fu poi duramente attaccata dal domenicano António de Sousa nella sezione sull'origine dell'Inquisizione portoghese anteposta ai suoi *Aphorismi Inquisitorum* (1630).

Redatto in un periodo di progressiva intesa tra i domenicani e il Sant'Uffizio, consacrata dal privilegio di un seggio permanente nel Consiglio Generale concesso all'Ordine nel 1614, il breve testo di Sousa inaugurò un impegno dei frati predicatori nella definizione della memoria interna al tribunale lusitano, nonché nella ricostruzione della sua storia, destinato a culminare, un secolo più tardi, negli scritti pubblicati da Pedro Monteiro. Come ha messo in luce José Pedro Paiva, tra le finalità dei domenicani – se ne trova traccia anche nei sermoni pronunciati negli *autos da fé* – figurava quella di sottolineare lo stretto vincolo che avrebbe unito l'Ordine e il Sant'Uffizio sin dalla fondazione del secondo in Portogallo (Paiva 2006a). Frate Monteiro portò avanti il proprio lavoro di storico del tribunale della fede in un ben preciso contesto ufficiale. Come rivelano anche alcune brevi relazioni manoscritte, nel primo quarto del XVIII secolo emerse l'esigenza di procedere a uno studio delle vicende passate del Sant'Uffizio, ancora attivo sebbene con minor vigore del secolo precedente. Creata nel 1720, l'Academia Real da Historia Portugueza incaricò di tale compito Monteiro. Il risultato concreto fu la stesura di una *Notícia Geral das Santas Inquisições de Portugal*, elaborata a partire da documenti custoditi negli archivi inquisitoriali (1721-1725). Si trattava di una serie di cataloghi che contenevano liste in ordine cronologico dei deputati del Consiglio Generale, nonché degli inquisitori e altri funzionari (deputati, promotori, notai) dei tribunali di Lisbona, Évora, Coimbra e Goa. Le informazioni fornite sull'Ordine a cui sarebbe appartenuto il primo inquisitore maggiore, il frate francescano Diogo da Silva (1536-1539), furono però impugnate e confutate dal suo confratello Manuel de São Dâmaso, che dette alle stampe un'opera dal titolo eloquente – *Verdade Elucidada e Falsidade Convencida* (1730) – in cui tentò di dimostrare che il Silva eletto nel 1536 era altra persona rispetto all'omonimo indicato nel 1531 dalla prima bolla di fondazione del Sant'Uffizio, che non aveva avuto applicazione. São Dâmaso si sbagliava, ma gli argomenti su cui basò la propria replica dimostrano come si possa datare a quel tentativo il primo dibattito sulla storia dell'Inquisizione portoghese affrontato con gli strumenti della critica delle fonti. A quelle obiezioni Monteiro avrebbe forse risposto nella seconda parte dell'*História da Santa Inquisição do Reyno de Portugal e suas conquistas*, rimasta però inedita. Videro infatti la luce – postumi – solo i primi due tomi (1749-1750), in cui si avanzava la tesi di un'esistenza del tribunale inquisitoriale in Portogallo nel medioevo. Il curatore informò comunque che Monteiro «nella seconda parte ha descritto il modo in cui fu rinnovata la santa Inquisizione in questo regno, come ad essa tentarono di opporsi i nuovi cristiani, quali gli inquisitori generali che si sono succeduti, e così i deputati del Consiglio Generale, gli inquisitori e i deputati delle tre Inquisizioni del regno e di quella che ha sede nella città di Goa» (Monteiro 1749-1750: I, *Prologo*).

Intanto, a partire dalla pubblicazione della *Relation de l'Inquisition de Goa* (1687) di Charles Dellon e di *An Account of the Cruelties Exercised by the Inquisition in Portugal* (1708), poi apparso in portoghese nel volume intitolato *Noticias reconditas y posthumas del procedimiento delas Inquisiciones de España y Portugal con sus presos* (1722) – un testo di polemica antinquisitoriale dei primi anni Settanta del Seicento, attribuito a Pedro de Lupina Freire, ex notaio del Sant'Uffizio, e al gesuita António Vieira –, il tribunale lusitano era divenuto bersaglio di una polemica internazionale non più limitata alla tradizionale campagna dei nuovi cristiani. Da Montesquieu a Voltaire, soltanto per citare i due nomi più celebri, l'Inquisizione portoghese – al pari di quella spagnola – si impose come un riferimento quasi obbligato nella battaglia dei Lumi contro quello che veniva liquidato come l'irrazionale oscurantismo di un'Europa cattolica dominata dai dogmi della Chiesa di Roma, dando un contributo decisivo alla formazione di una leggenda nera del tribunale della fede. Non sorprende perciò che la stagione di riforme che, sotto il governo del marchese di Pombal, non mancò di investire anche il Sant'Uffizio sia stata accompagnata da un processo di revisione storica che, una volta di più, trovò nelle origini del sacro tribunale il proprio ambito di intervento privilegiato. In un'epoca segnata dal profondo antigesuitismo seguito all'espulsione dei padri della Compagnia dai territori della Corona (1759), la tesi secondo cui la depravazione dell'Inquisizione fu dovuta sin dall'inizio all'egemonia che i gesuiti avrebbero esercitato sul tribunale trovò spazio anche nel decreto regio con il quale, nel 1774, si approvò il nuovo Regolamento generale del Sant'Uffizio voluto da Pombal. In quel testo ufficiale, inoltre, si tornò su un altro elemento centrale nelle scritture di storia sull'Inquisizione portoghese composte fino ad allora: la leggenda di Saavedra, la cui invenzione veniva attribuita proprio ai gesuiti (che sin dalle versioni cinquecentesche avevano avuto un ruolo diretto nella storia del falso nunzio). A concludere l'attenzione storiografica dedicata al tribunale lusitano prima della sua abolizione si collocano, infine, una nuova edizione accresciuta delle *Noticias reconditas* e la traduzione in portoghese dell'opera di Joseph Lavallée (1809), pubblicata sotto il titolo di *História Completa das Inquisições de Italia, Hespanha e Portugal*, apparse entrambe a Lisbona nello stesso anno in cui fu sancita la chiusura definitiva dell'Inquisizione (1821).

Alexandre Herculano e la storiografia classica sull'Inquisizione

Nel Portogallo liberale di metà Ottocento, il primo studio sul Sant'Uffizio fu costituito dall'*História dos principais actos e procedimentos da Inquisição em Portugal* (1845), apparso nel IV tomo dell'*História de Portugal* (1842-1847) di José Lourenço Domingues de Mendonça. Viziata da un tono di accesa propaganda contro il tribunale della fede, l'opera uscì anonima, ma era stata composta, in larga parte, dall'erudito e bibliofilo António Joaquim Moreira. Conteneva liste accurate di *autos da fé*, ricavate da documenti, originali e in copia, che lo stesso Moreira aveva riunito in quaderni e fascicoli (oggi conservati alla Biblioteca Nacional de Portugal e all'archivio della Torre do Tombo). Intanto, nel 1848 il giovane storico e diplomatico berlinese Gotthold Heine dette alle stampe una ricostruzione dei fatti che avevano condotto alla fondazione del Sant'Uffizio lusitano, come parte di un lavoro più generale sul-

la storia religiosa iberica nell'età della Riforma edito nella rivista «Allgemeine Zeitschrift für Geschichte».

I tempi erano maturi per l'atto di nascita della storiografia sull'Inquisizione portoghese, rappresentato dall'edizione della monumentale *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal* (1854-1859), in tre tomi, opera dello storico e romanziere liberale Alexandre Herculano. Maturata nel calore degli scontri politici che lo avevano visto in prima linea nella prima metà del secolo, scritta in anni di isolamento seguiti alla svolta conservatrice del Portogallo nell'età della cosiddetta 'Rigenerazione', l'*História* di Herculano era rivolta ai «vent'anni di lotta tra Giovanni III e i suoi sudditi di origine ebraica, l'uno per introdurre definitivamente l'Inquisizione, gli altri per impedirlo» (Herculano 1975-1976: I, 11). Di fronte alla rinnovata minaccia di un'alleanza tra il centralismo parlamentare e il potere ecclesiastico alla metà del XIX secolo, la sua riflessione fu portata a concentrarsi – in singolare continuità con chi aveva scritto sul Sant'Uffizio prima dell'abolizione – sul periodo in cui si era arrivati a impiantare nel Regno un severo tribunale apostolico in difesa dell'ortodossia religiosa e a danno dei nuovi cristiani, perseguitati con il pieno sostegno della Corona. Stretto ormai da una sorta di 'idolo delle origini', lo sguardo di Herculano sull'Inquisizione si riduceva al frammento iniziale di una storia durata quasi tre secoli. E non è difficile cogliere nel giudizio di chi liquidò lo studio della concreta attività del tribunale nel tempo come «più monotono e meno istruttivo» (*ibid.*), una ragione non secondaria del successivo disinteresse della storiografia verso opere di sintesi generale sulla storia del Sant'Uffizio nel Portogallo e nel suo impero. Nell'ottica di Herculano, con la fine del conflitto tra corte portoghese, procuratori dei nuovi cristiani e Curia papale e con l'ingresso quindi dell'Inquisizione nel Regno, il fondamentalismo della coercizione religiosa imposta dalla Chiesa si era saldato all'assolutismo regio, imprimendo al Portogallo il carattere che lo aveva dominato fino ai moti liberali ottocenteschi. Nonostante una interpretazione così netta, rafforzata dagli artifici letterari con cui la penna del romanziere abbellì le pagine di Herculano offrendo memorabili ritratti psicologici dei protagonisti, la storia parziale e appassionata che vi si racconta resta un punto di riferimento imprescindibile per gli studiosi, che non sempre la affrontano però con l'opportuno approccio critico. Il segreto della duratura fortuna di Herculano risiede nella brillante miscela di uno stile avvincente e di un costante ricorso alle fonti conservate nelle biblioteche e negli archivi lusitani, dagli originali custoditi alla Torre do Tombo ai documenti romani copiati nel Settecento nella *Symmicta Lusitana*, fino alle carte raccolte da Moreira. Disegnando i contorni di un dramma teatrale che si arrestava nel 1548 (con un rapido affondo sulla nunziatura in Portogallo di Prospero Santa Croce nel 1561), Herculano fornì una prima sintesi organica, benché incompleta, degli anni di fondazione del Sant'Uffizio, ponendo così apparentemente fine a una disputa che, dalla memoria alla storia, si trascinava da circa tre secoli.

Le provocazioni dell'*História* non suscitarono reazioni significative, a non considerare tale qualche piccata risposta del mondo cattolico portoghese, come le poche e confuse pagine pubblicate da António de Almeida Portugal Soares, quinto marchese di Lavradio, nel 1856, quando erano apparsi soltanto i primi due tomi dell'opera di Herculano. Per il resto, non si registrò alcun dibattito di rilievo, né vi fu – per molto tempo – chi continuasse la fatica intrapresa per gli anni successivi al 1548. Mole, qualità e impegno politico dell'opera di Herculano finirono così per inibire, o quanto meno raffreddare, nuovi interessi per l'Inquisizione. Del resto, in Portogallo era l'epoca di un positivismo storiografico tanto severo quanto improduttivo, che lo stesso Herculano contribuiva allora a plasmare con i suoi *Portugaliae Monumenta Historica* (1856-1873). Inoltre, i quattro volumi dell'*História de Portugal* (1846-1853) avevano consacrato lo stesso Herculano come un'autorità difficile da mettere in discussione. Intanto, dal 1862 l'Academia das Ciências de Lisboa avviò la pubblicazione del *Corpo Diplomatico Portuguez*, una raccolta di documenti destinata a riunire le principali fonti sui rapporti tra Portogallo e Sede Apostolica dall'inizio del Cinquecento. Nei primi sei volumi, curati da Luiz Augusto Rebello da Silva e José da Silva Mendes Leal, fu data alle stampe parte delle corrispondenze usate da Herculano (i seguenti volumi – la collezione ne conta in tutto quindici, finiti di uscire nel 1959 – avrebbero compreso materiali di fondamentale importanza per la storia del Sant'Uffizio soprattutto nel secondo Cinquecento).

L'*História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal* fissò il quadro entro cui si mossero gli studiosi che nella seconda metà dell'Ottocento si occuparono di fatti intrecciati con la storia del tribunale. La prospettiva dei rapporti diplomatici tra la corte di Giovanni III e la Sede Apostolica fu ripresa da Amadio Ronchini nel saggio costruito a partire da fonti italiane che nel 1879 dedicò a Miguel da Silva, cardinale di Viseu, figura centrale per le trattative dei procuratori dei nuovi cristiani a Roma negli anni Quaranta del Cinquecento. La ricostruzione di Herculano fu arricchita e complicata dai capolavori che costellavano la storiografia sugli ebrei allora in via di attestazione. Dalla monumentale *Geschichte der Juden* (1863-1876) di Heinrich Graetz alla puntuale *Geschichte der Juden in Portugal* (1867) di Meyer Kayserling, per proseguire con l'*Historia social, politica y religiosa de los Judios de España y Portugal* (1875-1876) di José Amador de los Ríos, gli avvenimenti che ebbero per protagonisti gli ebrei della Penisola iberica a partire dal basso medioevo, culminati, dopo la stagione delle espulsioni e delle conversioni forzate, in una secolare persecuzione in Spagna e Portogallo e nella diaspora sefardita, emersero in tutta la loro importanza nella storia europea. In Portogallo, il maggior rappresentante di quell'epoca feconda di studi fu Joaquim Mendes dos Remédios che, a cavallo tra Otto e Novecento, accanto a preziosi articoli su aspetti specifici della storia dei nuovi cristiani, pubblicò la fondamentale sintesi *Os Judeus em Portugal* (1895-1928), ricca di dati sulla repressione scatenata dall'Inquisizione. Quegli anni registrarono anche l'uscita di lavori su singoli episodi, spesso accompagnati dalla pubblicazione degli atti giudiziari e presentati come esemplari dell'influenza che il Sant'Uffizio avrebbe avuto sulla vita sociale, culturale e religiosa lusitana. Era una nuova tradizione di studi che si apriva: tra i giudaizzanti, fu il caso del poeta e trattatista Manuel Fernandes Vila Real, morto sul rogo nel 1652 e oggetto della monografia di José Ramos Coelho (1894) o quello del canonista e docente dell'Università di Coimbra António Homem, bruciato dall'Inquisizione nel 1624, il cui processo fu pubblicato e discusso da António José Teixeira nel 1895; dopo l'*Historia de los heterodoxos españoles* (1880-1881) di Marcelino Menéndez Pelayo, dove trovarono spazio anche esponenti del mondo portoghese come l'umanista Damião de Góis – condannato dal Sant'Uffizio di Lisbona nel secondo Cinquecento –, l'attenzione si concentrò però sulle vittime della campagna inquisitoriale contro sospetti luterani della metà del XVI secolo. Così, dando alle stampe il manoscritto di un'opera di arte nautica redatta da Fernando Oliveira, l'erudito Henrique Lopes de Mendonça editò anche le carte del suo primo processo (1898). Lo stesso anno, licenziando il secondo volume degli *Inéditos Goesianos*, Guilherme J. C. Henriques vi incluse gli atti della causa di Góis.

In un'età di affermazione dell'ideale repubblicano in Portogallo, il fascino dei processi come simbolo di una profonda arretratezza intellettuale di cui il Sant'Uffizio era stato all'origine e che veniva perpetuata dall'esistenza della monarchia, favorì il ritorno di tesi antigesuitiche di derivazione pombalina, come quella riproposta da Teófilo Braga (eletto presidente della Repubblica nel 1915) nell'*História da Universidade de Coimbra* (1892-1902): nel secondo volume, trattando dei processi contro i professori del Collegio delle Arti di Coimbra (1550-1551), avanzò l'ipotesi – oggi ritenuta non suffragata dalle fonti – di un complotto della Compagnia di Gesù per mettere le mani sulla gestione del prestigioso istituto educativo. Fu in quel contesto che Henriques pubblicò gli atti del-

la causa contro uno di quei professori, lo scozzese George Buchanan (1906).

Si era persuasi di conoscere la storia della fondazione dell'Inquisizione, quella delle sue principali vittime – i nuovi cristiani – e alcuni dei casi più illustri. Tuttavia, restava ancora nell'ombra il tribunale come istituzione. Fu per superare quel limite che António Baião, archivista e direttore della Torre do Tombo, avviò la pubblicazione di una serie di articoli sul Sant'Uffizio nel Cinquecento nella stessa rivista e annata in cui Henriques mise a disposizione dei lettori il processo di Buchanan: l'«Arquivo Histórico Portuguez» del 1906. Baião avvertì l'esigenza di procedere a un studio documentato, ma sistematico dell'Inquisizione, osservandone l'evoluzione nel tempo a partire dal XVI secolo, nello stesso periodo in cui Henry Charles Lea, nella *History of the Inquisition of Spain* (1906-1907), non andava oltre poche, seppur competenti pagine sul tribunale lusitano. Studi e documenti editi da Baião furono poi raccolti in un volume dal titolo *A Inquisição em Portugal e no Brasil. Subsidios para a sua história* (1920), tutt'oggi insuperato. Insieme ad articoli sulla censura libraria e sulla confisca dei beni, usciti nello stesso periodo in altre riviste, Baião vi fornì una prima analisi del quadro normativo, delle procedure e più in generale del profilo istituzionale del Sant'Uffizio nel Portogallo del Cinquecento (operazione poi ripetuta per l'intera storia del tribunale di Goa, con pubblicazione di abbondante messe di materiali di archivio, in due volumi apparsi tra 1930 e 1945). Sempre a Baião occorre attribuire il merito di aver almeno tentato per primo un lavoro su più secoli sotto forma di galleria di ritratti dei casi più celebri, apparsa in tre volumi con il titolo di *Episódios dramáticos da Inquisição portuguesa* (1914-1938).

Lo scarso interesse di Baião per i nuovi cristiani, comune anche all'*História da Igreja em Portugal* (1910-1921) di Fortunato de Almeida, al contrario più attento alla storia istituzionale del Sant'Uffizio (pose con chiarezza, anche se con brevità, la questione dei rapporti giurisdizionali tra inquisitori e vescovi), fu compensato allora dall'*História dos cristãos novos portugueses* (1921) di João Lúcio de Azevedo. In un'opera destinata a divenire un classico anche per l'abbondanza di nuovi dati, Azevedo seguiva la parabola dei nuovi cristiani di origine lusitana dall'epoca precedente alla conversione di massa fino alla storia sei-settecentesca delle comunità sefardite sorte in Europa e nel mondo come esito della diaspora dei marrani. Azevedo affrontò l'Inquisizione solo in rapporto alla soluzione del problema sociale – e, di conseguenza, politico ed economico – posto dalla presenza dei nuovi cristiani nel Regno lusitano, con il limite però di assumere la prospettiva secondo cui il tribunale avrebbe agito come strumento di unificazione per così dire nazionale, colpendo il corpo estraneo rappresentato dai *conversos*. All'inizio del decennio seguente, comunque, avrebbe visto la luce l'*History of the Marranos* (1932) di Cecil Roth. Opera di carattere generale con una parte significativa dedicata al Sant'Uffizio portoghese, il libro di Roth, nonostante una rappresentazione romantica delle sofferenze subite dai nuovi cristiani, avrebbe segnato l'inizio di una nuova tradizione internazionale di studi sulla storia del cripto-ebraismo sefardita in Europa e nel mondo della prima età moderna. Si trattò di un modello che si sarebbe imposto, almeno in un primo momento, soprattutto fuori dal Portogallo: proprio nello stesso anno in cui la storia di Roth usciva negli Stati Uniti, la Repubblica lusitana voltava le spalle alla democrazia per precipitare in una dittatura di stampo fascista che ne avrebbe segnato per lungo tempo la storia novecentesca.

Scrivere di Inquisizione al tempo di Salazar (1932-1974)

Con la nomina di António de Oliveira Salazar a presidente del Consiglio nel 1932 si gettarono le basi di un regime politico che avrebbe avuto nella salda alleanza tra i valori della tradizione e una Chiesa cattolica tornata pressoché egemone sul piano culturale un tratto centrale della retorica pubblica. La storia come disciplina accademica ebbe grande importanza; tuttavia, nonostante l'indubbio lavoro di scavo documentario compiuto da alcuni dei maggiori studiosi del tempo, si tratta di scritti fortemente compromessi con l'ideologia salazarista: ciò fu particolarmente evidente nel caso della storiografia sulle scoperte geografiche, chiamata a dare un avallo al perdurante colonialismo lusitano celebrando la fase epica della storia ancora viva di un popolo al quale la provvidenza divina avrebbe riservato la missione di convertire alla fede cristiana il mondo. Scrivere di Inquisizione divenne perciò più difficile, ma non impossibile. Se cautele e timori favorirono un tono generale apologetico, una preoccupazione per l'attenuazione delle responsabilità morali del tribunale, un ricorrente appello alle circostanze storiche, non mancò chi seppe muoversi tra le pieghe del linguaggio ufficiale del regime, lasciando studi di eccezionale pregio. Né ha senso accostarsi alla storiografia salazarista come se fosse appartenuta a un contesto sempre uguale a se stesso. Al contrario, il silenzio sull'Inquisizione durante gli anni Trenta iniziò a incrinarsi già nel decennio seguente, per poi dissolversi del tutto negli anni Cinquanta-Sessanta, che registrarono non solo il ritorno di un interesse per i nuovi cristiani, ma anche tentativi di interpretazione globale della ragion d'essere del Sant'Uffizio.

Come detto, con Azevedo si esaurì la produzione storiografica portoghese sui nuovi cristiani: per molto tempo lo studio dell'Inquisizione si sarebbe separato da quello delle sue principali vittime; non da tutte, però. Iniziò infatti allora un'intensa riflessione erudita sulla storia rivelata dallo studio, tra Otto e Novecento, dei processi per luteranesimo della metà del XVI secolo, arricchita da un lato dagli *Episódios dramáticos* di Baião, dall'altro dal quadro sempre meno pacificato della vita culturale del Rinascimento lusitano che usciva dalla monografia sull'umanista erasmiano Nicolas Cleynaerts di monsignor Manuel Gonçalves Cerejeira (1917-1918) – cardinale patriarca di Lisbona dal 1929, fu amico intimo di Salazar –, ma soprattutto dal voluminoso studio *O Colégio das Artes* (1924) di Mário Brandão e dai primi contributi sul Portogallo di Marcel Bataillon, a partire dal saggio *Érasme et la Cour du Portugal* (1927). In quello sforzo non facile di restituire coerenza e fluidità alla concreta consistenza dei fatti, si avverte la tensione di una generazione di studiosi impegnati a intrecciare i fili che legavano la storia del Portogallo a quella d'Europa. Come avvenne per la Spagna, segnata allora dalla tragedia della Guerra civile (1936-1939), si cercava di comprendere le ragioni e il ruolo esatto avuto dall'Inquisizione nella storia della cultura della Penisola iberica, senza più cedere alle semplificazioni della storiografia liberale. E se in alcuni casi, spostando l'attenzione dai *conversos* agli umanisti – soprattutto nel caso del Portogallo (perché il capolavoro di Bataillon, *Érasme et l'Espagne*, 1937, dimostrò come fosse impossibile tracciare una separazione netta in Spagna) – si finiva per ridimensionare la violenza della repressione inquisitoriale, omettendo l'impatto sociale del tribunale e facendone piuttosto uno strumento di risoluzione di conflitti interni alle *élites* colte, fu negli anni Trenta-Quaranta che, in un dialogo sotterraneo fatto di letture incrociate, maturarono le condizioni per la fioritura di studi che vide protagonisti, nel Portogallo di Salazar, Brandão prima, José Sebastião da Silva Dias poi, due autori che hanno segnato uno spartiacque nel modo di guardare all'Inquisizione portoghese.

Ricostruendo con l'arte del filologo la genesi dei processi contro i docenti del Collegio delle Arti di Coimbra (dopo aver pubblicato, tra 1943 e 1945, gli atti delle cause di Diogo de Teive, João da Costa e Marcial de Gouveia, altri imputati accanto a Buchanan), Brandão consegnò ai posteri una monumentale storia in due volumi – *A Inquisição e os Professores do Colégio das Artes* (1948-1969) – nella quale mise l'accento sul significato generale dell'episodio: il ruolo centrale avuto dall'Inquisizione nella soppressione delle correnti più aperte alla sensibilità religiosa dell'umanesimo cristiano nel Portogallo del Cinquecento (il valore della proposta di Brandão fu presto colto da Elisabeth Feist Hirsch, che dedicò alla questione un articolo nell'«Archiv für Reformationsgeschichte» del 1955). A ragione, infatti, seppe cogliere in quei processi l'apice

di una tensione cresciuta negli anni precedenti all'interno delle intransigenti gerarchie politiche ed ecclesiastiche del Regno, che seppero ricorrere al Sant'Uffizio per ricondurre entro confini più rassicuranti la vivace cultura lusitana del tempo. Brandão dette prova di una certa astrattezza nel valutare la natura protestante o meno delle idee dei maestri di Coimbra – pur sempre possessori e lettori, non solo degli scritti di Erasmo, ma anche di opere di Calvino, di Melantone, di Œcolampadius –, dimenticando lo scarto spesso esistente tra le posizioni formulate dai grandi teorici nord-europei della Riforma e la loro ricaduta tra gli eterodossi dei paesi cattolici, modeste sul piano delle elaborazioni dottrinarie, ma non per questo meno minacciose agli occhi degli inquisitori (a non dire che esse sono note agli storici quasi soltanto attraverso il filtro giudiziario). Senza nulla togliere al valore insuperato di una straordinaria ricerca, nella propensione a non considerare veri dissenzienti i professori processati, tranne che su singoli aspetti, Brandão rimase prigioniero della retorica ufficiale dell'epoca di cui si occupava, che insisteva sull'intrinseca purezza della fede lusitana (più inquieta, in tal senso, l'analisi della Feist Hirsch nell'articolo ricordato sopra).

Nello stesso anno in cui usciva il secondo volume dell'opera di Brandão, presso lo stesso editore – l'Imprensa da Universidade de Coimbra – apparve l'ultimo libro di Silva Dias prima della fine della dittatura. *A política cultural de D. João III* era uno studio con cui, affrontando in modo sistematico le vicende della cultura portoghese nella prima metà del XVI secolo e chiarendo molte delle sue apparenti contraddizioni, si intendeva offrire una risposta documentata a una domanda sollevata anni prima da Bataillon: «quando sapremo chi si nasconde dietro il volto senza espressione di Giovanni III il Pietoso?» (Bataillon 1974: 69). L'Inquisizione come tribunale deputato al controllo delle idee era oggetto per la prima volta di un tentativo complessivo di analisi del suo significato generale e dei suoi reali obiettivi in Portogallo (nello stesso anno in cui un'operazione analoga, sebbene di taglio decisamente diverso, era compiuta da António José Saraiva, come si dirà fra breve): quella proposta era il frutto maturo, in una stagione ormai sempre meno soffocante sul piano intellettuale, di circa due decenni di riflessione portata avanti da Silva Dias in studi specifici, tutti di elevata qualità: da *Portugal e a cultura europeia* (1952) con cui era ritornato sul nodo della collocazione del Regno lusitano nella storia d'Europa di età moderna, a *O primeiro Rol de livros proibidos* (1963) che tentava di indagare i primi passi della censura inquisitoriale – i cui ritardi nella pubblicazione causarono forti imbarazzi perché il testo vide la luce dopo uno studio sullo stesso argomento di Isräel-Salvator Révah (1960); ma il contributo più importante, costruito in larga misura a partire da fonti d'archivio del Sant'Uffizio, era rappresentato dalla ricostruzione della composita religiosità portoghese della prima età moderna nel pionieristico *Correntes do sentimento religioso em Portugal* (1960). Nonostante un certo schematismo e una qualche tendenza alla compilazione, è solo grazie a quella ricchissima storia della fede e della spiritualità scritta da Silva Dias ormai mezzo secolo fa che si riesce a dare uno spessore e un posto a molti nomi celebri del Portogallo del Cinquecento. Le suggestioni lasciate aperte da quelle pagine scarne nello stile, ma abbondanti di un'acuta erudizione, rappresentano ancora oggi una fonte copiosa di notizie e spunti di ricerca. Resta tuttavia il limite di un affresco che lascia ai margini l'apporto tutt'altro che minore fornito dai nuovi cristiani, una questione peraltro ancora in attesa di uno studio adeguato.

Intanto, dalla seconda metà degli anni Cinquanta proprio i nuovi cristiani portoghesi erano tornati a costituire l'oggetto privilegiato di due importanti studiosi, destinati a ingaggiare un acceso dibattito generale sulla consistenza del cripto-ebraismo dei marrani originari della Penisola iberica da un lato e sui caratteri della repressione inquisitoriale dall'altro. Studioso di storia della cultura e della letteratura portoghese, António José Saraiva fu progressivamente attirato dal mistero della religiosità dei nuovi cristiani e dal paradosso per cui la persecuzione del Sant'Uffizio sembrava aumentare quanto più tempo passava dalla conversione forzata subita dagli ebrei a fine Quattrocento. Iniziò a sollevare i propri dubbi sulla realtà dell'ebraismo segreto dei marrani in una serie di scritti, fra cui *A Inquisição Portuguesa* (1956), saggio nel quale avanzava la tesi in base a cui era soprattutto il Sant'Uffizio con i suoi processi a perpetuare l'immagine di un legame clandestino alla religione degli avi da parte dei nuovi cristiani, che al contrario sarebbero stati buoni cattolici. L'Inquisizione avrebbe rappresentato, infatti, un mezzo attraverso cui la Corona e la nobiltà tradizionale mantenevano la propria posizione di vantaggio economico a danno dei presunti giudaizzanti. Contro quella posizione reagì José Alcambar (1956), mentre Julio Caro Baroja, in *Los judíos de la España moderna y contemporanea* (1962), bollò il punto di vista di Saraiva come «marxista». Ma una smentita più argomentata delle idee di Saraiva sembrava provenire soprattutto dalle ricerche dello studioso francese Isräel-Salvator Révah. Privilegiando ancora una volta il Cinquecento, con una serie di articoli di mirabile qualità e precisione pubblicati tra la fine degli anni Cinquanta e i primi anni Settanta, Révah riaffermò con forza il valore delle fonti inquisitoriali per lo studio del marranesimo. Convinto assertore della diffusione di una religiosità cripto-ebraica tra i nuovi cristiani, nel tentativo di dissotterarne le tracce nelle fonti d'archivio, Révah non soltanto riportò alla luce anche preziosi documenti per la storia istituzionale del Sant'Uffizio lusitano (come le prime istruzioni note, inviate alla nascente Inquisizione di Coimbra nel 1541); soprattutto, in anni in cui i lavori di Ellis Rivkin (1957-1958) e Benzion Netanyahu (1966) indicavano le fonti ebraiche come l'unica via possibile alla conoscenza delle credenze dei *conversos* della Penisola iberica, difese un approccio critico alla lettura dei processi inquisitoriali che, a suo giudizio, offrivano comunque prove concrete del cripto-ebraismo dei nuovi cristiani. Révah isolò quelli che indicò come i caratteri essenziali della religiosità marrana, fondata sulla dissimulazione di un ebraismo clandestino, domestico e depauperato. Coniando la definizione di «ebraismo in potenza» («judaïsme potentiel»), si sforzò di rendere conto anche della mobilità delle frontiere religiose interiori dei *conversos*, spesso protagonisti, nelle loro interminabili peregrinazioni, di improvvisi passaggi dall'identità cristiana a quell'ebraica e viceversa. Dagli argomenti di Révah si discostò profondamente Saraiva nella tesi che affidò a un libro destinato a riscuotere attenzione a livello internazionale: *Inquisição e Cristãos-Novos* (1969). Influenzato dall'immagine di strapotere dell'Inquisizione portoghese che si venne a creare nel corso del XVII secolo, quando esplose la polemica sulle procedure del tribunale e sull'abuso delle confische, anche Saraiva ribadiva sin dal titolo il nesso inscindibile tra lo studio del Sant'Uffizio e quello dei nuovi cristiani per giungere tuttavia a una conclusione radicalmente opposta a Révah. Privo di una conoscenza di prima mano delle fonti d'archivio (la cui attendibilità sminuiva, almeno nel caso di quelle inquisitoriali), ma attento lettore delle molte già edite, nonché delle *Noticias reconditas*, Saraiva negò sostanza al presunto cripto-ebraismo dei nuovi cristiani, sostenendo che essi fossero vittime di una persecuzione mossa da necessità di politica economica, al punto che nella sua descrizione l'Inquisizione assumeva il volto di una «fabbrica di ebrei» («fábrica de judeus»). Alla base dell'interpretazione di Saraiva si trovava, in fondo, la grande domanda sulle ragioni del lungo declino lusitano, del mancato aggancio alla modernità del Portogallo coloniale, dell'incapacità di saper cogliere le opportunità di un ceto mercantile in espansione, rappresentato, a suo parere, dai nuovi cristiani più facoltosi, privando così il paese di un'autentica borghesia, a vantaggio di un'aristocrazia conservatrice e parassitaria i cui interessi, d'intesa con la Corona, sarebbero stati perciò tutelati dalle condanne e dalle confische del San'Uffizio.

Anche gli studi puntuali di Amílcar Paulo sulla città di Porto apparsi tra gli anni Cinquanta e Sessanta furono il segno di una ripresa di interesse e di ricerche sul nodo storico rappresentato dalla

lotta secolare tra Inquisizione e discendenti degli ebrei convertiti. La questione assunse infine un'inedita dimensione pubblica con la disputa esplosa nei primi anni Settanta tra Saraiva e Révah, prova di un allentamento ormai manifesto del controllo ideologico da parte del regime (se ne può forse cogliere una traccia anche nella ristampa degli *Episódios dramáticos* di Baião tra 1972 e 1973; mentre in Brasile sotto un'altra dittatura, di stampo militare, vedeva la luce, nel 1969, la monografia di José Gonçalves Salvador, *Cristãos-novos, jesuítas e Inquisição. Aspectos da sua actuação nas Capitanias do Sul, 1530-1680*, seguita, nel 1972, dal libro *Cristãos-novos na Bahia* di Anita Novinsky). Al centro della virulenta polemica tra Saraiva e Révah, consumata sulle pagine del quotidiano «Diário de Lisboa» nel 1971, si trovava la proposta di *Inquisição e Cristãos-Novos*, che si polarizzò sulla domanda circa la religiosità dei nuovi cristiani: i marrani erano ebrei o no? Dalla risposta univoca a una domanda posta in modo perentorio derivava un giudizio complessivo sull'operato dell'Inquisizione, strumento al servizio di una lotta di classe per chi negava l'esistenza del cripto-ebraismo, tribunale impegnato nell'intransigente difesa dell'ortodossia cattolica di un Regno per chi la sosteneva. Intorno a quella discussione, da cui oggi è facile prendere le distanze come astratta, si sviluppò una ricca e talora litigiosa storiografia internazionale. Mentre in Portogallo, con il libro *Os criptojudeus* (1971), Paulo si schierava con Révah, all'estero l'insegnamento di quest'ultimo fu accolto e sviluppato, anzitutto, da Yosef Hayim Yerushalmi, autore dell'avvicente ritratto biografico del marrano di origine portoghese Cardoso (1971), nonché editore l'anno seguente della traduzione inglese dell'*História* di Herculano (nella lunga prefazione se ne evidenziavano apertamente i limiti e si esortavano gli storici a riprendere gli studi sul periodo di fondazione del tribunale). A Yerushalmi ribatté a stretto giro di posta Herman Prins Salomon con una severa recensione all'edizione inglese di Herculano (1972-1973), cui avrebbe fatto seguito il saggio *Novos pontos de vista sobre a Inquisição em Portugal* (1976), nel quale rilanciò la chiave di lettura di Saraiva (del quale Salomon ha pubblicato, nel 2001, una versione inglese rivista e accresciuta di *Inquisição e Cristãos-Novos*).

Dopo il 25 aprile: per una nuova storia dell'Inquisizione

«È il presente che dà senso al passato, ed è il passato che ci fornisce un riferimento o una prospettiva per la comprensione del presente» (Dias 1975: 15*): così si legge nella prefazione del primo frutto della storiografia di argomento inquisitoriale dopo il ritorno alla democrazia seguito alla 'Rivoluzione dei garofani' (1974). Fu infatti nei mesi successivi al 25 aprile, quando Silva Dias ripose l'abito del compassato professore per indossare i panni del militante politico, che fu concluso e consegnato all'editore un testo su cui il docente di Coimbra lavorava da tempo: il processo dell'agostiniano Valentim da Luz, primo portoghese condannato a morte per luteranesimo dell'Inquisizione (1562), preceduto da una lunga introduzione. *O erasmismo e a Inquisição em Portugal* (1975) – questo il nome del libro che si apriva con una dedica al figlio dell'autore condannato a dodici anni di prigione dalla polizia salazarista, a tutti gli antifascisti, ai cristiani che avevano rifiutato di piegarsi all'ordine costituito e «a quanti hanno lottato e lottano per la democrazia e il socialismo in Portogallo» – parve imprimere una svolta negli studi sul Sant'Uffizio lusitano. Una volta di più, si guardava al XVI secolo come al momento decisivo nella storia del tribunale della fede e del suo impatto sul Portogallo di età moderna. Ma dopo la *querelle* tra Révah e Saraiva, la scelta di ripartire non dai nuovi cristiani, bensì da un vecchio cristiano arso sul rogo lanciava un messaggio sulle implicazioni più generali della duratura presenza dell'Inquisizione nella storia del Portogallo, al quale, con riferimento diretto a Valentim da Luz, ma alludendo ai fatti del passato recente, Silva Dias applicava un verso scritto per un eretico ben più famoso, tratto dalla *Vita di Galileo* di Bertolt Brecht: «sventurata la terra che ha bisogno di eroi!». Il sapore di manifesto politico, avvertibile a più riprese nelle opzioni linguistiche dell'introduzione di Silva Dias (a partire da quei «conflitti ideologici del XVI secolo» di cui si parla nel titolo), nulla toglie alla severità di analisi di quello che costituisce a tutt'oggi il migliore studio sulla penetrazione del dissenso religioso e delle lotte intestine di un Ordine – gli eremiti agostiniani – nel Portogallo di età moderna, mettendo chiaramente in evidenza, allora per la prima volta, l'impatto del Sant'Uffizio sulla vita interna della Chiesa lusitana e rompendo così l'immagine di una sua compatta ortodossia, lasciata intatta dalla storiografia dell'epoca salazarista.

Il cammino indicato da Silva Dias, però, non trovò studiosi disposti a intraprenderlo negli anni successivi. A differenza che in Spagna, dove la fine della dittatura fascista (1975) favorì il sorgere di nuove e significative ricerche, distinte da pluralità di approcci e campi di indagine, portando a un rapido rinnovamento dell'immagine della maggiore delle due Inquisizioni iberiche, la storiografia sul tribunale lusitano si rivelò meno coraggiosa e capace di risultati. Fu vano, in tal senso, anche il notevole sforzo di sintesi di Charles Amiel nel quadro d'insieme su fonti d'archivio e le principali caratteristiche istituzionali del Sant'Uffizio portoghese presentato al simposio internazionale di Copenhagen-Skjoldenaesholm del 1978, dove un gruppo di storici delle tre Inquisizioni moderne tentò di fissare un programma di ricerca comune sui tribunali della fede (anticipato in francese nel 1979, l'intervento di Amiel uscì poi negli atti del congresso nel 1986). Intanto, tra anni Settanta e Ottanta si imposero due diverse tendenze nella storiografia sull'Inquisizione portoghese. Dal lato cattolico, si cercò di contenere il pericolo di un'ondata di studi d'impronta anticlericale attraverso l'erudizione e la pubblicazione di documenti, accompagnate da un'insistenza sull'attenuante delle circostanze storiche a discapito di un'approfondita interpretazione delle fonti a disposizione e di fatti ormai noti. A quella confusa frammentazione corrispose, da parte di una nuova generazione di studiosi di vario orientamento politico, ma certo poco interessata al vecchio problema se assolvere o condannare il tribunale della fede, una fascinazione per la statistica e la storia quantitativa, nell'illusione di poter così rapidamente arrivare a quadri generali attendibili, almeno sul piano dei fenomeni sociali.

Della prima tendenza è stato il maggior esponente il canonico Isaías da Rosa Pereira, infaticabile editore di documenti preceduti da presentazioni in genere molto brevi. Dopo una carriera come specialista di storia ecclesiastica, nel 1975 fece il suo esordio nel campo degli studi inquisitoriali con un articolo sul processo di Damião de Góis, forse in replica all'operazione compiuta quattro anni prima dal giornalista massone Raúl Rêgo, che nel 1971 aveva ripubblicato gli atti della causa, con una mossa di «denuncia indiretta di un regime che si ispirava, in fondo, alla stessa matrice ideologica» dell'Inquisizione, stando a quanto ha scritto António Reis nella prefazione alla recente ristampa del volume di Rêgo (2007); un'operazione, se così fosse, che anticipava seppur con minore complessità il gesto poi compiuto da Silva Dias con l'edizione del processo di Valentim da Luz, che dovette procurare qualche disagio in più negli ambienti degli storici cattolici del tempo. Chi ripercorra infatti l'abbondante produzione storiografica di Rosa Pereira sul Sant'Uffizio portoghese, che prese avvio nella seconda metà degli anni Settanta per protrarsi per due decenni, ritroverà non solo nelle sue introduzioni alle fonti inquisitoriali, ma nella selezione stessa di queste ultime, l'ombra di una preoccupazione apologetica tesa da un lato a tutelare l'immagine di nitida purezza del cattolicesimo storico lusitano (macchiata dal caso Valentim da Luz), dall'altro a fugare lo spettro di una leggenda nera dell'Inquisizione portoghese. Dai *Subsídios para a história da Inquisição em Portugal no século XVI* (1976) alle raccolte di documenti istituzionali sul primo secolo di attività del tribunale (1984, 1987, 1993), fino ai puntuali contributi sulle visite inquisitoriali alla sede di Lisbona (1984), sul servizio reso nel Sant'Uffizio dai domenicani Martín de Ledesma e Jerónimo de Azambuja (1986), sulle liste degli *autos da fé* (1993) e sui registri di entrate e uscite dei prigionieri ricchi

(1994), la messa a disposizione degli studiosi di una vasta mole di documenti sulle procedure ufficiali dell'Inquisizione e sulla sua vita quotidiana, se costituisce un utile strumento, è però accompagnata da una certa patina oggettivizzante che tende a presentarli come fonti auto-evidenti, tali da non richiedere quasi interpretazioni, né ulteriori approfondimenti. Allo stesso modo, nei pur importanti lavori di Rosa Pereira, alla ricerca di normalizzare il Sant'Uffizio si unisce una significativa scelta dei processi editi (opera di per sé meritoria), che insieme al commento che li accompagna tende a negare qualsiasi penetrazione delle idee della Riforma tra i vecchi cristiani portoghesi: così, siano i francesi Guillaume de Mascot (1976-1977) e Guillaume Bro (1978), il fiammingo Robert (1982), o l'inglese William Gardiner (1984), i protestanti nel Regno lusitano (gli ultimi due furono in realtà giudicati da altri tribunali ecclesiastici) sarebbero sempre stati stranieri, sebbene una semplice lettura degli atti pubblicati da Rosa Pereira sia di per sé sufficiente a mostrare la rete di appoggio e di collaborazione che i portoghesi offrirono agli uomini poi finiti nelle maglie dell'Inquisizione; tanto che la vera domanda che viene da porsi è: perché il Sant'Uffizio scelse in modo quasi sistematico di non perseguitare con severità i sudditi lusitani sospetti o denunciati come 'luterani'? Una questione ancora aperta ed elusa da Rosa Pereira, nonostante il tardivo articolo sul portoghese Manuel Travaços (1998), mandato a morte come «luterano» dall'Inquisizione di Lisbona nel 1571.

Un'influenza altrettanto duratura hanno avuto gli studiosi che, partendo dalla legittima esigenza di conoscere le dimensioni globali dell'impatto repressivo e della presenza istituzionale del Sant'Uffizio nella società portoghese, hanno spesso finito per sostituire analisi più approfondite e dettagliate sulla «guerra sociale» innescata dall'Inquisizione con l'apparente eloquenza dei numeri (tentazione resa più forte dalla conservazione di circa 40.000 processi all'archivo della Torre do Tombo). Sebbene l'*Inventário dos processos da Inquisição de Coimbra* (1972), pubblicato da Luís de Bivar Guerra, avesse già rivelato discrepanze tra le cause segnate nei registri e quelle effettivamente conservate alla Torre do Tombo, negli anni Settanta José Veiga Torres prese a costruire statistiche sulla base di calcoli condotti sui fondi dell'archivio centrale lusitano. Dopo alcuni errori commessi in un primo articolo (1978), scelse di concentrarsi proprio sul tribunale di Coimbra (1986), già oggetto di un piccolo saggio di José do Nascimento Raposo (1982). Ancora alla metà degli anni Novanta, Veiga Torres avrebbe proposto uno studio fondato sui numeri in cui, studiando la composizione dei familiari, anziché delle vittime dei processi, sarebbe giunto alla conclusione, opposta rispetto a Saraiva, che la borghesia mercantile avrebbe trovato nel Sant'Uffizio (o per meglio dire nell'affiliazione tra i suoi patentati che liberava dal sospetto di avere origini ebraiche) un efficace strumento di legittimazione della propria ascesa sociale. Non rientra in tale modello, se non per l'interesse verso lo *status* socio-professionale delle persone coinvolte, il volume dedicato nel 1978 dalla storica brasiliana Sônia A. Siqueira alla prima visita dell'Inquisizione a Bahia, a fine Cinquecento (sulla base dei registri di confessioni e di denunce pubblicati da João Capistrano de Abreu, rispettivamente nel 1922 e nel 1925; il primo dei due volumi ha goduto di una nuova edizione nel 1997 a cura di Ronaldo Vainfas).

Al decennio che seguì alla Rivoluzione, in ogni caso, risalgono ricerche che spiccano per la capacità di aprire nuovi orizzonti. Il saggio di Joaquim Romero Magalhães *E assim se abriu Judaísmo no Algarve* (1981) ruppe con la tradizionale immagine del Sant'Uffizio come istituzione monolitica, rivelando che la sua penetrazione nelle diverse aree del Regno (nel caso specifico, nella regione più a Sud) aveva risentito di fattori contingenti e che occorreva riconnettere la storia del tribunale a una più concreta evoluzione nel tempo e nello spazio. A un maggior rispetto della geografia dei distretti dell'Inquisizione fece appello Francisco Bethencourt in un articolo seminale, aperto alle suggestioni della sociologia (1984). Sempre nei primi anni Ottanta si registrò un ritorno di interesse per la storia della censura inquisitoriale, di cui è indice la raccolta curata da Artur Moreira de Sá, dove si presentarono documenti inediti introdotti da un brillante studio (1983), ma anche il lavoro, meno ambizioso, di Raúl Rêgo sugli Indici espurgatori (1982), che muoveva però anch'esso verso un esame sistematico delle forme di controllo della circolazione dei libri nel Regno lusitano. Rêgo ebbe anche il merito di ribadire l'importanza del Settecento, un secolo fino ad allora trascurato dagli storici del Sant'Uffizio: pubblicò l'ultimo Regolamento del tribunale di Goa (1983), come aveva già fatto con l'ultimo Regolamento generale (1971), e un denso saggio sul marchese di Pombal e l'Inquisizione (1984). Verso una maggior conoscenza del Seicento spinsero i due principali contributi di quegli anni sui nuovi cristiani portoghesi, fondati entrambi su fonti inquisitoriali e sensibili alla dimensione sociale ed economica in cui operavano i protagonisti della diaspora sefardita: la biografia del mercante e poeta Fernão Álvares de Melo di Herman Prins Salomon (1982), arricchita dal processo inquisitoriale in appendice, e il libro *Portuguese Bankers at the Court of Spain, 1626-1650* (1983) di James Boyajian.

Tendenze recenti e attuali

Le difficoltà sperimentate da una storiografia incapace di costruire un autentico dialogo tra studiosi furono vicine a essere superate alla metà degli anni Ottanta. L'anno di svolta parve il 1987. Furono pubblicati allora alcuni lavori che sembravano ridurre la distanza esistente tra gli studi sull'Inquisizione portoghese e su quella spagnola, i cui risultati costituivano un punto di riferimento obbligato. Nonostante la disparità di livello tra le comunicazioni, il grande congresso che si tenne quell'anno tra Lisbona e São Paulo, raccogliendo decine di storici di numerosi paesi, dette prova della vastità delle ricerche intraprese o da intraprendere sul Sant'Uffizio lusitano. Chi sfogli le imponenti raccolte degli atti (1989-1990; 1992), ha ancora oggi la sensazione di un universo che si apriva, di un mondo che si scopriva per la prima volta. Vi avrebbe insistito Maria Helena Carvalho dos Santos nel saggio introduttivo alla prima delle due raccolte, sottolineando l'apertura alla partecipazione di «tutti gli interessati che rivelassero o discutessero le proprie linee di lavoro e di ricerca», «anche se con metodologie diverse», in nome di una visione della storia come «un problema che riguarda tutti e non solo gli specialisti» (Santos 1989-1990: I, 15-16). Si respirava davvero qualcosa della novità democratica che caratterizzava allora i due Stati ospitanti il congresso. E se molte tra le proposte avanzate non ebbero seguito, altre gettarono il seme di frutti poi raccolti nei due decenni successivi. Non mancarono, però, reazioni negative. Esperta della storia degli ebrei nel Portogallo medievale, voce autorevole negli studi su Inquisizione e nuovi cristiani, nel prologo alla raccolta *Judaísmo e Inquisição. Estudos* (1987), Maria José Ferro Tavares prese le distanze dal congresso appena concluso, cui lei stessa aveva preso parte, senza celare l'irritazione per «alcune affermazioni» che vi aveva udito. Un giudizio severo, che contribuì a soffocare sul nascere un nuovo spirito di collaborazione; tanto più che a pronunciarlo fu chi, con un meticoloso lavoro d'archivio sui processi dell'Inquisizione, studiata come forza che aveva favorito la «trasformazione della minoranza ebraica nella minoranza dei nuovi cristiani», con special riguardo per la tensione tra «integrazione desiderata e imposta dalla corona» e «l'ermetismo del nuovo cristiano», avrebbe riscritto molta parte della storia dei *conversos* nel Portogallo del Cinquecento (oltre ai tanti articoli, si ricordi il volume *Los Judíos en Portugal*, 1992). Le sue indagini, specie sul messianismo, avrebbero trovato in Elias Lipiner un interlocutore attento ma severo, certo più sensibile ai fenomeni culturali e capace di porre in luce le ragioni della viva preoccupazione del Sant'Uffizio per un atteggiamento religioso diffuso.

Sempre nel 1987 uscì *O imaginário da magia*, il libro con cui Bethencourt inaugurò una nuova linea di analisi sulle credenze popolari nel Portogallo d'età moderna e sulle forme di controllo

attuate dagli inquisitori. A quel modello interpretativo si è rifatto José Pedro Paiva nel volume *Práticas e crenças mágicas* (1992), dove ha presentato i primi risultati di una ricerca su un'area geografica e un periodo in seguito al centro di quella che resta la più matura monografia sulla stregoneria in una diocesi del Regno lusitano – quella di Coimbra – e sulle strategie per reprimere tale fenomeno, condivise da vescovi e inquisitori (1997).

La storia istituzionale del tribunale ricevette anch'essa, nel 1987, impulsi e stimoli che avrebbero trovato significative riprese. A un breve, ma illuminante saggio metodologico di Bethencourt si accompagnò un articolo di Romero Magalhães sulla «Revista de História das Ideias» (nel numero in memoria di Silva Dias, che comprendeva anche la ricostruzione del caso delle monache giudaizzanti nella Coimbra del Seicento di Elvira Cunha de Azevedo Mea, già autrice nel 1979 di un sintetico studio sull'Inquisizione di Porto): Romero Magalhães tentava di applicare ai ritmi repressivi del Sant'Uffizio lusitano l'analisi sui «quattro tempi dell'Inquisizione» avanzata da Jean-Pierre Dedieu per la Spagna (1979); un primo esperimento, poi generalizzato dallo stesso Romero Magalhães nel saggio *La Inquisición portuguesa: intento de periodización* (1992). Meno sensibile agli indirizzi della storiografia internazionale, ma teso a ricomporre dati quantitativi, casi esemplari e vita quotidiana del tribunale in un quadro d'insieme non sempre affidabile e ancora improntato a un giudizio morale (negativo), il libro di António Borges Coelho sull'Inquisizione di Évora (1987) è stato comunque il primo studio sul lungo periodo della storia di un singolo distretto.

Dalla fine degli anni Ottanta si registra un notevole aumento di lavori sul Sant'Uffizio portoghese, in controtendenza rispetto a quello spagnolo. Più evidente risulta l'influenza della storiografia sull'Inquisizione romana, cui ha guardato un numero crescente di specialisti, da Bethencourt e Paiva in giù. Gli studiosi hanno usufruito inoltre di nuove descrizioni dei fondi archivistici (Farinha 1990; Bethencourt 1991); le ricerche sulle vittime predilette dell'Inquisizione infine, che seguono approcci distinti in un dialogo serrato con la storiografia internazionale (un dato che emerge soprattutto per le vicende dei nuovi cristiani in Portogallo, grazie al maggior intreccio con la storia della diaspora sefardita), hanno lasciato la scena allo studio del tribunale come istituzione, della sua organizzazione, dei suoi ambiti di intervento sia giurisdizionale, sia territoriale, nonché dei rapporti con le altre autorità statali ed ecclesiastiche.

Per ragioni di prossimità cronologica, è difficile riflettere sulla fecondità dei singoli indirizzi di ricerca, o azzardare bilanci. In un tentativo inevitabilmente impressionistico, si indicheranno piuttosto i contributi che appaiono oggi più rilevanti e le direzioni di indagine in cui si collocano. Queste ultime possono essere ridotte a tre ambiti principali.

Sant'Uffizio, Stato moderno, territorio e società

La modernità del Sant'Uffizio e l'esigenza di un suo studio autonomo rappresenta la tesi centrale dell'insuperato volume dedicato da Bethencourt a una storia comparata dei tre tribunali in età moderna (spagnolo, portoghese e romano). Scritta a partire da un'ampia ricognizione della bibliografia esistente e da uno scavo sui documenti condotto negli archivi centrali e periferici di Spagna, Portogallo e Italia, il coraggioso disegno dell'*História das Inquisições* (1994), tradotta nelle principali lingue europee (francese, 1995; spagnolo, 1997; inglese, 2009), non è riuscito a stimolare un maggior dialogo tra gli specialisti delle varie Inquisizioni, come rilevato da Jean-Pierre Dedieu e René Millar Carvacho (2002). Tuttavia, il libro di Bethencourt resta una pietra miliare per le ricerche sul Sant'Uffizio, lusitano e non solo: nel caso del tribunale portoghese, oltre a un notevole apporto di conoscenze fattuali, ha favorito un rinnovamento nelle domande degli studiosi e il definitivo superamento di contrapposizioni ideologiche sulle eredità del tribunale della fede nella storia del Portogallo. Pur scegliendo di trascurare le fonti processuali, l'«approccio globale» di Bethencourt presenta uno «studio sperimentale» di lungo periodo sulle Inquisizioni, imperniato sull'analisi di riti e questioni di etichetta (autodafé, processioni, ecc.), organizzazione interna (genesi delle istituzioni, relazioni tra organi superiori e strutture locali, rapporti periodici, sistema delle corrispondenze, ecc.), modelli d'azione (ritmi repressivi, strategie, visite, ecc.) e dimensione simbolica (rappresentazione, arte, emblemi, memoria interna, ecc.).

La monografia di Bethencourt ha aperto un terreno di indagine sul Sant'Uffizio lusitano in cui si sono poi inserite, in modo quasi naturale ma spesso non dichiarato, alcune ricostruzioni della burocrazia e dell'impatto del tribunale su scala locale: lo studio di Elvira Mea sull'Inquisizione di Coimbra nel Cinquecento (1997); il volume di Paulo Drumond Braga sulla penetrazione alle Azzorre (1997); il libro di Michèle Janin-Thivos Tailland sul distretto di Évora dal secondo Seicento all'abolizione del tribunale inquisitoriale in Portogallo (2001); le tesi di dottorato, incentrate sulla repressione dei nuovi cristiani, di Maria do Carmo Teixeira Pinto su Elvas a metà Seicento (2003) e di Claude B. Stuczynski su Bragança nel XVI secolo (2005); l'articolo di Paiva sulle persecuzioni che nel Seicento colpirono a ondate periodiche la remota località di Melo (2004). Continuano invece a essere pochi i lavori recenti sulle strutture centrali, tutti comunque anteriori al libro di Bethencourt: dopo la prudente biografia del cardinale arciduca Alberto composta da Francisco Caeiro (1961), l'unico studio su un inquisitore generale resta il debole volume di Maria Luisa Braga su Nuno da Cunha (1992), mentre per il Consiglio Generale si dispone solo delle pur utili schede prosopografiche di Maria do Carmo Jasmins Dias Farinha (1989).

Nuove prospettive di ricerca sono state aperte da chi ha guardato all'Inquisizione come potere, ricostruendone le relazioni informali, istituzionali ed economiche con la Corona. Colpisce però la totale assenza di confronti con le idee di António Manuel Hespanha sulla natura e sull'intrinseca debolezza giurisdizionale dello Stato moderno. Proprio il Seicento, infatti, sarebbe un ideale terreno comune, dato che i migliori risultati sul Sant'Uffizio lusitano sono giunti da indagini rivolte alle relazioni fra tribunale della fede e Corona di Spagna al tempo della dominazione asburgica del Portogallo: su tutti, la tesi di dottorato di Ana Isabel López-Salazar Codes (2008). Per la struttura finanziaria dell'Inquisizione, invece, si avverte il ritardo dovuto al fatto che non esistono studi sul modello di quelli di José Martínez Millán per la Spagna, o Vincenzo Lavenia per l'Italia. L'articolo di Sônia A. Siqueira *A Inquisição e os confiscos* (1970) appare comunque meno isolato dopo l'uscita dei saggi di José Veiga Torres sulle finanze del Consiglio Generale (1993) e di Maria Leonor da Cruz sulle relazioni economiche tra Corona e Sant'Uffizio (2007). Inoltre, sono stati avviati sondaggi in direzione di una conoscenza delle concrete reti di diffusione sociale dell'Inquisizione. All'edizione di un'ambiziosa prosopografia completa dei familiari sulla base dei processi di abilitazione, ferma per ora al primo volume (Assis-Rocha-Varella 2003), si sono aggiunti i quadri più mossi offerti dalle monografie, entrambe sul Brasile, di Daniela Buono Calainho (2006) e di James E. Wadsworth (2007), al quale si deve anche un articolo sulla confraternita di São Pedro Martir, che dal primo Seicento riuniva i patentati dell'Inquisizione anche nel Nuovo Mondo (2003); la stessa vicenda è studiata per il Regno da Georgina Silva dos Santos in un libro sul tribunale di Lisbona (2005).

La visione del tribunale della fede come composita istituzione di potere e la cognizione delle complesse dinamiche che ne regolavano l'azione ha infine promosso un rinnovato approccio alle sue sfere di competenza, ai reati colpiti e ai livelli sociali coinvolti. Le tradizionali ricerche sull'incessante persecuzione dei nuovi cristiani hanno beneficiato dei richiami di Mea sulle strategie di resistenza degli imputati di fronte ai giudici del Sant'Uffizio (2002), ma anche di una spiccata attenzione al Seicento, il secolo in cui la repressione toccò picchi di maggior intensità, rivolta sia alla pri-

ma metà del secolo (Pulido Serrano 2007), sia alla seconda, che vide fasi di temporaneo riscatto (Faria 2007), seppure in un clima generale di ostilità anti-*conversos* (evidente nel sacrilegio di Odivelas, studiato da Jorge Martins in un libro del 2002, non del tutto soddisfacente). In una fitta serie di articoli e volumi, Paulo e Isabel Drumond Braga hanno gettato luce su un più ampio raggio della attività inquisitoriale. Così, quando il primo ha insistito sul ruolo del Sant'Uffizio nella storia rimossa della penetrazione di idee protestanti in Portogallo (2003), la seconda aveva già offerto un quadro generale della provenienza degli stranieri processati in un libro che si pone anche come possibile risposta alla grande domanda sulle responsabilità dell'Inquisizione nel generale isolamento del Regno lusitano dal resto d'Europa (2002). Sempre con studi monografici Isabel Drumond Braga si è rivolta a una molteplicità di soggetti, dalle vessazioni imposte alla minoranza dei *mouriscos* (1999) – argomento approfondito dalla tesi di dottorato di Rogério de Oliveira Ribas (2004) – all'intervento nella sfera coniugale grazie al delitto di bigamia (2003). Al controllo della vita sessuale – e in particolare alla punizione del reato di sodomia – si è dedicato, nell'ultimo ventennio, lo storico brasiliano Luiz Mott.

Matura intanto una più raffinata sensibilità per la capillare presenza del Sant'Uffizio nella cultura intellettuale e, più in generale, religiosa, con un'attrazione crescente per il tardo Seicento e il Settecento. La vigilanza esercitata sulle forme sospette di spiritualità, dalla direzione di coscienza delle *beatas* al quietismo, è oggetto della dotta trattazione di Pedro Vilas Boas Tavares sulla reazione portoghese a Miguel de Molinos (2005). Al ruolo dell'Inquisizione in rapporto alla circolazione dei libri è consacrato il volume di Maria Teresa Esteves Payan Martins sulla censura letteraria tra Sei e Settecento (2005), mentre gli effetti dell'invadente tribunale di Coimbra sulla locale università sono stati ripercorsi da António Manuel Rodrigues in un saggio di sintesi (1997), cui va affiancata la ricca, ma non impeccabile ricostruzione di João Manuel Andrade sull'ambiente in cui si formò la confraternita giudaizzante guidata dal professore di Diritto canonico António Homem, smantellata dall'Inquisizione che ne approfittò poi per scatenare, negli anni Venti del Seicento, una violenta campagna contro parte del corpo docente cittadino (1999). Sul nesso tra adesione ai paradigmi razionalisti dei Lumi da parte delle *élites* e strategie di gestione dei casi di stregoneria, superstizione e medicina popolare, ha insistito Timothy D. Walker in uno studio che non ha mancato di suscitare critiche (2005). La persistenza di un sostrato materialista nelle credenze popolari è invece al centro del libro di António Ribeiro sulla singolare storia di un contadino e dei suoi apostoli nel Portogallo rurale del tempo (2006). È infine del 2008 un saggio in cui Paiva traccia un riepilogo della storia della repressione inquisitoriale della stregoneria e delle superstizioni popolari.

Rapporti fra tribunale apostolico delegato e altri poteri ecclesiastici

Le relazioni tra Inquisizione e poteri secolari, se si esclude l'età dell'unione asburgica, sono state oggetto di ricerche episodiche e frammentate (e rimane inesplorato l'ambito dei rapporti tra inquisitori e magistrati civili). Al contrario, negli ultimi anni si assiste a uno sforzo di reintegrare l'azione del Sant'Uffizio nel contesto della generale egemonia esercitata dalla Chiesa cattolica sul Portogallo moderno. All'origine di un rinnovato interesse per un problema tradizionale (colto già da Baião e Almeida) si colloca il fecondo contrasto tra la visione armonizzante di Bethencourt, imperniata sull'efficienza del tribunale, e un approccio più sensibile ai contrasti e alle zone d'ombra quale è emerso nella storiografia sull'Inquisizione romana dagli anni Settanta in avanti fino all'affresco di Adriano Prosperi (*Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, 1996), che insiste sulla pluralità di fori e soggetti coinvolti nell'amministrazione del crimine di eresia, secondo strategie non sempre complementari.

Nel caso del Sant'Uffizio portoghese, in realtà, la questione di quale posizione avesse ricoperto il tribunale apostolico delegato, fondato nel 1536 (ma François Soyer è tornato di recente sul nodo dell'Inquisizione medievale in Portogallo), rispetto alla preesistente struttura ecclesiastica, imperniata sull'autorità dei vescovi e sulla rete di conventi, monasteri e abbazie degli Ordini, era discussa già da tempo. Negli anni Ottanta, le accurate ricerche sulle visite pastorali nella regione di Coimbra del XVII-XVIII secolo portate avanti da José Pedro Paiva e Joaquim de Ramos Carvalho avevano posto gli storici davanti alle peculiarità dell'episcopato lusitano nel contesto dell'Europa cattolica di età moderna: un episcopato forte sul piano economico e del prestigio sociale, impegnato nella missione postridentina di rieducazione della società attraverso una periodica ispezione poliziesca sui costumi, condotta grazie allo strumento della visita. Nelle fonti vescovili, tuttavia, dei nuovi cristiani non si trova quasi traccia. A fronte di un orientamento dei prelati segnato peraltro da una tendenza alla severità, come rendere conto dell'immagine restituita dai processi del Sant'Uffizio, che sembrano invece rinviare a un Regno alle prese con un cripto-ebraismo endemico? Perché i vescovi e i loro visitatori non vedevano ciò che gli inquisitori registravano quasi ovunque?

Se lo è chiesto per primo Paiva, nel rapido, ma fondamentale saggio *Inquisição e visitas pastorais. Dois mecanismos de controle social?* (1989), che si concludeva sull'idea di una divisione dei compiti tra vescovi e inquisitori, i primi vigilando sui vecchi cristiani, i secondi sui giudaizzanti; centinaia di processi inquisitoriali dimostravano che, di norma, quando a un'autorità diocesana giungeva notizia di un reato di cripto-ebraismo, dopo i necessari accertamenti, trasmetteva la causa al Sant'Uffizio. Paiva ha così formulato la tesi di una stretta collaborazione tra vescovi e inquistori, ormai accolta da tutti gli studiosi. L'anno seguente Elvira Mea ritornò sull'argomento con un saggio di minor valore, in cui incrociò però il problema posto dal caso del frate domenicano Bartolomeu dos Mártires, arcivescovo di Braga dal 1559 al 1581. In un saggio su quell'arcidiocesi dedicato a un arco cronologico più ampio, propose di guardare al procedimento inquisitoriale come a uno strumento di «depurazione» delle denunce contro i nuovi cristiani raccolte nelle visite pastorali. Già curatrice di una raccolta completa delle sentenze emesse dall'Inquisizione di Coimbra contro residenti nell'arcidiocesi di Braga e nelle diocesi suffraganee al tempo di Dos Mártires (1982), Mea si pose con franchezza una domanda a cui non dette una risposta: perché sotto un prelato come l'arcivescovo domenicano, che aveva dato un grande impulso alle visite, l'Inquisizione aveva processato un numero singolarmente esiguo di giudaizzanti?

Da quella domanda è partito Giuseppe Marcocci, esaminando le fonti portoghesi sulla scorta di *Tribunali della coscienza* di Prosperi, ma anche dei primi esiti delle ricerche di Stefania Pastore sull'Inquisizione spagnola e di una storiografia italiana che, da Elena Brambilla a Vincenzo Lavenia, pur da posizioni diverse aveva ormai posto con forza il problema del rapporto tra processo in tribunale (foro esterno) e poteri di assoluzione del confessore (foro interno). Con un'indagine attenta alle relazioni non solo tra vescovi e inquisitori, ma anche tra questi ultimi e i confessori, comprendendo in un disegno d'insieme anche i missionari, su tutti i gesuiti (su cui gettava luce allora la ricerca di Federico Palomo, sebbene non trattasse dei loro rapporti con il Sant'Uffizio), Marcocci ha tentato di restituire un'immagine meno lineare dell'inserimento del tribunale apostolico delegato nel Portogallo di età moderna (2004). Come anticipato in alcuni saggi, l'idea di fondo del suo libro è che l'Inquisizione abbia dovuto affrontare un lento processo di radicamento nel Regno lusitano, che incluse contrasti con alcuni vescovi i quali avrebbero optato per strategie in parte autonome di gestione dell'eresia; se la gran parte dei prelati partecipò da subito alla costruzione di un sistema integrato di controllo della fede, lo studio ravvicinato delle carte inquisitoriali rivelerebbe che, pur senza clamorose fratture, nei primi decenni di attività dell'Inquisizione vi fu ancora spazio per vie alternative, che trovarono ascolto anche tra i membri degli Ordini, trasformando

così un sacramento dai risvolti giudiziari come la confessione in un terreno di scontro, come mostrerebbero i primi processi per sollecitazione. Solo alla fine del Cinquecento il Sant'Uffizio avrebbe raggiunto piena supremazia sulla Chiesa lusitana, realizzando così il modello intravisto da Bethencourt e da Paiva.

Quest'ultimo ha però ribadito l'assenza di contrasti tra inquisitori e vescovi nella storia del tribunale portoghese, classificando come eccezionali i casi presentati da Marcocci. Secondo Paiva, il ruolo dell'episcopato nella creazione dell'Inquisizione sarebbe stato centrale, a non considerare il vincolo dell'obbedienza comune a prelati e giudici apostolici verso una Corona che aveva lottato strenuamente per ottenere il Sant'Uffizio e che già a fine Quattrocento deteneva un controllo pressoché assoluto sulla Chiesa del Regno (2003). La discussione tra i due autori riflette, in parte, due diversi sguardi, uno più attento alla ricerca di un modello generale, l'altro più sensibile ai fenomeni colti nella loro evoluzione. Ha comunque aperto nuove piste di ricerca, che hanno prodotto risultati anche nella non meno complessa storia delle relazioni tra Sant'Uffizio e Ordini religiosi nel Cinquecento: a un articolo di Marcocci sui gesuiti (2004) ha fatto seguito un dettagliato saggio di Paiva sui domenicani (2006).

Il pieno Seicento soffre ancora di una carenza di ricerche di prima mano sulle relazioni tra Inquisizione e altri poteri ecclesiastici. Seguendo invece il filo della diffusione delle idee gianseniste in seno alla Chiesa in Portogallo e nel suo impero, Evergton Sales Souza ha composto una nuova storia degli intrecci fra dottrine cattoliche, spiritualità e politica tra Sei e Settecento, che a più riprese chiama in causa i rapporti tra vescovi e inquisitori da un lato, tra Sant'Uffizio e confessione dall'altro (2004). In particolare, per quanto riguarda i primi, il duro scontro che si aprì tra l'arcivescovo di Goa, Inácio de Santa Teresa, e l'Inquisizione, che lo accusò di aver proferito un sermone giansenista (1725), si risolse in una secca smentita dell'autorità del tribunale, che dopo un lungo conflitto fu costretto a piegarsi al breve papale con cui il prelato portoghese fu riabilitato dalla Congregazione romana del Sant'Uffizio (1737). Le tensioni tra l'ala riformatrice dei vescovi e l'Inquisizione riesplosero in una violenta disputa intorno al possesso della giurisdizione sui confessori che violavano il segreto. Anche sulla celebre questione del *sigilismo*, oggetto di un lontano studio di António Pereira da Silva (1964), su cui è tornato, lavorando sulle carte romane, Adriano Prosperi (2003), Sales Souza ha rivelato con il suo libro una rara sensibilità di studioso di storia religiosa.

In anni recenti, si è infine iniziato a guardare anche ai rapporti dell'Inquisizione portoghese con l'istituzione gemella in Spagna e con la Congregazione romana del Sant'Uffizio. A un breve saggio di Bruno Feitler (2003) sono seguiti gli articoli di Soyer sulle intese tra i due tribunali iberici (2006; 2008), di Marcocci sulla protesta di Gastão de Abrunhosa (2007) e di López-Salazar sul tentativo di imporre le procedure castigliane nell'Inquisizione lusitana del Seicento (2007): ne emerge un quadro, ancora abbozzato, di una generale collaborazione fra i tribunali, sebbene non privo di contrasti, dovuti ora a prove di forza, ora a differenze procedurali anche profonde.

Inquisizione e impero

Negli ultimi vent'anni sono aumentate anche le ricerche sul Sant'Uffizio nelle diverse aree dell'impero portoghese, oggetto di studio che ha goduto e gode di una progressiva liberazione dalla retorica apologetica e nazionalista che aveva avvolto il colonialismo sotto il regime salazarista. Segnali di apertura si avvertivano già in varie comunicazioni presentate al congresso luso-brasiliano del 1987, che ebbe nella decana degli studi sui nuovi cristiani in Brasile, Anita Novinsky, un'entusiasta promotrice. A quell'anno data anche un volume di Laura de Mello e Souza sul controllo della stregoneria nell'America portoghese, con cui emerse per la prima volta uno sguardo non più limitato all'aspetto, certo decisivo, dell'estensione al Nuovo Mondo della lotta tra Sant'Uffizio e *conversos*. Benché l'Inquisizione non sia mai giunta ad aprire una sede permanente in Brasile – vi è tornato su Feitler (2007) –, la regione non restò affatto esclusa dal raggio d'azione degli inquisitori di Lisbona che avevano sui territori portoghesi nello spazio atlantico.

Così, se Novinsky e i suoi allievi hanno proseguito le tradizionali indagini sui nuovi cristiani, le vittime più colpite dall'Inquisizione in Brasile (ne offre un campione la raccolta *Ensaios sobre a Intolerância*, 2002), trovando riprese e nuove suggestioni, fra gli altri, nel suggestivo libro sui marrani in America di Nathan Wachtel (2001) e nella ricerca di Feitler sul Nord-Est brasiliano tra Sei e Settecento, ricca di spunti anche per la storia istituzionale del tribunale (2003), da fine anni Ottanta hanno guadagnato sempre più spazio ambiti di intervento inquisitoriale meno legati al nodo del cripto-ebraismo, ma rivolti a caratteristiche peculiari della società coloniale. Ronaldo Vainfas ha per primo impiegato le fonti del Sant'Uffizio per penetrare l'universo di una vita sessuale esuberante, luogo di incontro fisico tra coloni europei, *indios* e africani deportati come schiavi in Brasile (1989). Qualche anno dopo, lo stesso Vainfas ha dimostrato in modo magistrale la potenzialità di quei documenti per studiare aspetti centrali del sistema di credenze degli *indios* colonizzati, ricostruendo la rivolta antiportoghese della *santidade* di Jaguaripe, nel tardo Cinquecento, in cui si unirono ansie millenaristiche autoctone e l'assorbimento di tratti della dottrina cattolica impartita dai missionari gesuiti (1995).

Le carte dell'Inquisizione si sono dunque rivelate una risorsa di prim'ordine per i secoli della dominazione portoghese in Brasile. Hanno consentito, per esempio, di rileggere la storia di fenomeni culturali peculiari di un mondo atlantico che poteva apparire un «inferno» a chi li osservava attraverso la lente della demonologia (Souza 1993), ma che avrebbe indotto anche inaspettati atteggiamenti di tolleranza a livello diffuso, come ha sostenuto Stuart Schwartz in un ampio e discusso studio condotto a partire dagli archivi inquisitoriali portoghesi e spagnoli (2008). Né sono mancati tentativi di sondare casi di rielaborazione popolare della cultura dotta, come nel libro *Um herege vai ao Paraíso* (1997) di Plínio Freire Gomes.

La vivacità della recente storiografia sul Brasile d'età moderna prodotta a partire da fonti inquisitoriali ha favorito anche nuove indagini sull'organizzazione della presenza del Sant'Uffizio e più in generale su aspetti di storia istituzionale, compreso l'uso dell'esilio in Brasile come pena inflitta a specifiche categorie di condannati (Pieroni 2000). Oltre ai già citati studi sulla rete dei familiari di Buono Calainho e Wadsworth, quest'ultimo con un articolo (2004) e Feitler nella prima parte del suo libro (v. edizione portoghese rivista, 2007) hanno insistito sul sistema della delega dei poteri inquisitoriali e sulle forme di collaborazione con il clero locale: un ruolo non secondario fu ricoperto dai gesuiti, con cui pure non mancarono scontri, come quello che portò al processo di padre Manuel de Morães a metà Seicento (Vainfas 2008). Dimenticate dopo la classica monografia di Gonçalves Salvador, anche le regioni meridionali sono tornate a essere oggetto di ricerca (Pereira 2006).

Una presenza certo minore che in Brasile ebbe l'Inquisizione nei territori dell'impero portoghese in Africa, dove non si aprì mai una sede stabile, ma che rimasero dipendenti dal tribunale di Lisbona (Nord Africa, isole atlantiche e insediamenti sulla costa occidentale), o di Goa (costa orientale). Oggetto ancora di pochi e isolati studi, l'attività del Sant'Uffizio lusitano nel continente inizia oggi a essere più nota grazie, tra gli altri, alla ricca monografia di José Alberto Tavim sull'insediamento dei nuovi cristiani portoghesi in Marocco (1997), nonché agli innovativi saggi raccolti da Bethencourt e da Philip Havik nel volume degli atti del convegno *A Inquisição em África* (2004).

Sorprende invece il caso dell'Inquisizione di Goa. Giustificata solo in parte dalla perdita della quasi totalità degli oltre 17.000

processi celebrati (ma non di preziose liste che riportano nomi dei condannati, date delle cause, reati e talora brevi sommari), la scarsità di studi sul tribunale portoghese più cruento stride se confrontata con la storiografia sul Brasile. Dal libro del bramino indiano Anant K. Priolkar (1961), che riprese l'opera di Baião, spostando l'attenzione dall'istituzione alle vittime, la gran parte degli storici si sono concentrati sulla persecuzione dei nuovi cristiani. Così ha fatto Boyajian (1986; 1993), mentre Ana Isabel Cannas da Cunha ha mostrato fino a che punto la nascita dell'Inquisizione dipese dall'intenzione di esportare in India la persecuzione contro i *conversos* in fuga dalla Penisola iberica (1995). Del resto, la possibilità di ricavare dati e notizie dai pur limitati materiali d'archivio sul Sant'Uffizio di Goa è stata dimostrata in abbondanza dagli scritti di Tavim, su tutti il magistrale volume *Judeus e cristãos-novos de Cochim. História e memória, 1500-1662*, uscito nello stesso anno in cui Charles Amiel ha pubblicato il saggio di sintesi *L'Inquisition de Goa* (2003).

Proprio Amiel, insieme ad Anne Lima, ha curato anche l'elegante riedizione della celebre *Relation* di Dellon (1997), con un'introduzione in cui si sottolinea la pluralità di obiettivi del tribunale della fede in India: se infatti i giudaizzanti costituirono il numero più alto di condannati a morte, l'impatto dell'Inquisizione fu ben più vasto e capillare tra gli indiani, soprattutto di religione hindu; la repressione che si abbatté su questi ultimi, così come sui neofiti di origine musulmana, su altri presunti eretici e persino su non convertiti attende ancora, tuttavia, ricerche approfondite. Molto resta da esplorare, anche lungo la via dei rapporti tra inquisitori, vescovi e missionari, indicata da Feitler (2008). Il rinnovamento degli studi sulla storia del colonialismo portoghese, nonché sulla dimensione religiosa in cui si sviluppò, sono oggi d'auspicio perché il Sant'Uffizio di Goa recuperi la centralità che ebbe nella storia dell'Inquisizione nell'impero portoghese e perché la storia istituzionale di quest'ultima sia oggetto, al pari di quanto avviene con il regno, delle più avvertite proposte di metodo (un primo tentativo si trova nel saggio di Caio Boschi, *Estrutura Eclesiásticas e Inquisição*, 1998), così da restituire in profondità l'impatto globale che il tribunale della fede ebbe sull'eccezionale varietà delle sue vittime nel mondo lusitano.

(G. Marcocci)

Vedi anche

Africa; Archivi e serie documentarie: Portogallo; Arti figurative: la rappresentazione; *Auto da Fé*, Portogallo; Baião, António; Brasile; Coimbra; Collegio delle Arti di Coimbra, processi del; Dellon, Charles; Domenicani, Portogallo; Évora; Gesuiti, Portogallo; Goa; Herculano, Alexandre; Illuminismo, Portogallo; Inquisizione portoghese; Lisbona; Letteratura: la rappresentazione; Marranesimo; Monteiro, Pedro; Nuovi Cristiani, Portogallo; Páramo, Luis de; Pombal, marchese di; Protestantesimo, Portogallo; Regolamenti, Portogallo; Saavedra, Juan Pérez de; Sousa, António de; Storiografia: Inquisizione romana; Storiografia: Inquisizione spagnola; *Symmicta Lusitana*; Vescovi, Portogallo; Vieira, António

Bibliografia

Alcambar 1956, Almeida 1968-1971, Amiel 1979, Amiel 2003, Amiel-Lima 1997, Andrade 1999, Azevedo 1975, Baião 1920, Baião 1930-1945, Baião 1972-1973, Bataillon 1974, Bethencourt 1984, Bethencourt 1987, Bethencourt 1987(a), Bethencourt 1991, Bethencourt 1994, Bethencourt-Havik 2004, Boschi 1998, Boyajian 1983, Boyajian 1986, Boyajian 1993, Braga 1892-1902, Braga 1992, Braga 1997, Braga 1999, Braga 2002(a), Braga 2003, Braga 2003(b), Brambilla 2000, Brandão 1943, Brandão 1944, Brandão 1945, Brandão 1948-1969, Caeiro 1961, Calainho 2006, Caro Baroja 1978, Coelho 1894, Coelho 1987, Cruz 2007, Cunha 1995, Dedieu-Millar Carvacho 2002, Dias 1960, Dias 1963, Dias 1969, Dias 1975, Faria 2007, Farinha 1989, Farinha 1990, Feitler 2003, Feitler 2003(a), Feitler 2007, Feitler 2007(a), Feitler 2008, Gomes 1997, Gorenstein-Carneiro 2002, Guerra 1972, Henningsen-Tedeschi-Amiel 1986, Henriques 1896-1898, Henriques 1906, Herculano 1975-1976, Hespanha 1989, Hirsch 1955, Janin-Thivos Tailland 2001, Lavenia 2000, Lavenia 2001(a), Lavenia 2003, Lea 1983-1984, Lipiner 1993, Lipiner 1996, Lipiner 1998, López-Salazar Codes 2007, López-Salazar Codes 2008, Macedo 1975, Magalhães 1981, Magalhães 1987, Magalhães 1992, Marcocci 2004, Marcocci 2004(a), Marcocci 2007, Marcocci 2009(a), Martínez Millán 1984, Martins 2002, Martins 2005, Mea 1979, Mea 1982, Mea 1987, Mea 1990, Mea 1997, Mea 2002, Mea 2006, Mendonça 1898, Mendonça-Moreira 1980, Monteiro 1721-1725, Monteiro 1749-1750, Mott 2002, Mott 2004, Netanyahu 1966, *Noticias reconditas* 1722, Novinsky 1972, Novinsky-Carneiro 1992, Paiva 1989, Paiva 1997, Paiva 2003, Paiva 2004, Paiva 2006(a), Paiva 2008, Páramo 1598, Pastore 2000, Paulo 1971, Pereira 1976, Pereira 1987, Pereira 1993, Pereira 1998, Pereira 2006, Pieroni 2000, Pinto 2003, Priolkar 1961, Prosperi 1996, Prosperi 2003(h), Pulido Serrano 2007, Raposo 1982, Rêgo 1971, Rêgo 1983, Rêgo 1984, Rêgo 2007, Remédios 2005, Révah 1959-1960, Révah 1960, Révah 1975, Révah 1995, Ribas 2004, Ribeiro 2006, Rivkin 1957-1958, Rodrigues 1997, Ronchini 1879, Roth 1932, Sá 1983, Salomon 1972-1973, Salomon 1976, Salomon 1982, Salvador 1969, Santos 1989-1990, Santos 2005, São Dâmaso 1730, Saraiva 1956, Saraiva 1994, Schwartz 2008, Siqueira 1970, Siqueira 1978, Soares 1856, Sousa 1630, Souza 1993, Souza 2004, Soyer 2005, Soyer 2006, Soyer 2008, Stuczynski 2005, Tavares 1987, Tavares 1992, Tavares 2005, Tavim 1997, Tavim 2003(a), Teixeira 1895, Torres 1978, Torres 1986, Torres 1993, Torres 1994, Vainfas 1995, Vainfas 1997, Vainfas 1997(a), Vainfas 2008, Vainfas-Feitler-Lage 2006, Wachtel 2001, Wadsworth 2003, Wadsworth 2004, Wadsworth 2007, Walker 2005, Yerushalmi 1971, Yerushalmi 1972

Storiografia: Inquisizione romana - La storia del Sant'Uffizio dell'Inquisizione è storia della sua composizione, dei suoi poteri e delle sue funzioni nel loro modificarsi attraverso i tempi e i luoghi; ma è anche storia di come e dove e a carico di chi quei poteri e quelle funzioni vennero esercitati. Se si tiene conto di questi aspetti – l'importanza dell'istituzione, delle sue regole e dei suoi operatori, la vastità degli echi e dei riflessi della sua azione sia nell'esperienza delle vittime sia nelle immagini e nei miti alimentati dal segreto che la circondava – appare tanto più singolare la mancanza di ricerche storiche adeguate fino a tempi recenti. Invece molta attenzione è stata dedicata alla storia del Concilio di Trento: se fra' Paolo Sarpi ne ricostruì lo svolgimento come una «Iliade del nostro tempo», per la lunga durata e per gli esiti imprevisti, la storiografia cattolica tra Otto e Novecento ne ha fatto il punto di svolta nella storia della Chiesa moderna come corpo ecclesiastico esclusivamente dedito a curare la disciplina e la moralità dei laici e del suo vertice papale come autorità suprema e universale in materia di dottrina e di guida morale. In questo contesto l'operato dell'Inquisizione romana è rimasto in ombra, deformato polemicamente dai nemici o difeso a ogni costo dagli apologeti: le fonti occultate e distrutte, gli studi storici scoraggiati o posti all'Indice o censurati (emblematico il caso di Pio Paschini).

Agli inizi i primi storici dell'Inquisizione romana furono gli stessi inquisitori o i biografi dei pontefici che ne avevano segnato l'origine e gli sviluppi. Si sviluppò con il loro contributo una immagine positiva e provvidenziale dell'istituzione, come rimedio voluto da Dio per affrontare i mali della cristianità minacciata, specialmente in Italia, dalla diffusione delle eresie. Questa campagna apologetica si sviluppò come risposta alla circolazione europea di testimonianze e narrazioni dell'opera inquisitoriale che

furono pubblicate dagli esuli *religionis causa*, come Francesco Negri e Pier Paolo Vergerio o che confluirono nei martirologi della Riforma protestante, da quello di Jean Crespin a quello di John Knox. Fu per opera loro che le storie processuali dei perseguitati vennero fatte conoscere e si poterono leggere le lettere dei condannati a morte. In questa prima fase furono gli Ordini religiosi più direttamente impegnati nella lotta contro il dissenso religioso a contribuire alla presentazione apologetica dell'opera del tribunale. Le ragioni di questa interpretazione sono evidenti nella maniera in cui l'opera dedicata da Giampietro Carafa all'erezione e al potenziamento della Congregazione del Sant'Uffizio viene presentata nella biografia redatta dal teatino Antonio Caracciolo (*Vita et gesti di Gio. Pietro Carafa*, BNN, ms. *San Martino* 526bis; sulle vicende e le redazioni del testo v. Firpo 2005) e nell'autobiografia del cardinale Giulio Antonio Santoro (Cugnoni 1889-1890). Ma furono soprattutto i domenicani a sottolineare il carattere provvidenziale dell'istituzione. La storiografia veniva praticata dai frati domenicani nelle tradizionali forme cronachistiche e annalistiche dedicate ai luoghi dove operavano, ma nel Cinquecento si allargò alla storia dell'Italia intera con l'opera di Leandro Alberti, inquisitore di Bologna e autore di storie della città e di cronache dove narrò episodi della sua attività inquisitoriale, ma soprattutto di una *Descrittione di tutta Italia* (I ed. Bologna, 1550). Un altro inquisitore domenicano e storico fu Umberto Locati, commissario dell'Inquisizione a Piacenza e successivamente commissario generale del Sant'Uffizio romano, autore di opere storiche come il *De Placentinae urbis origine successu et laudibus* (edito nel 1564 a Cremona, tradotto in italiano e stampato nel 1565), e l'*Italia travagliata*, stampata nel 1576. Nella visione della storia di un'Italia invasa dai barbari e minacciata da molti pericoli la funzione della Chiesa appariva decisiva a Locati, che per sua parte si dedicò alla lotta contro le eresie e costruì sulla base dei processi da lui celebrati a Piacenza il suo manuale per inquisitori, l'*Opus quod iudiciale inquisitorum dicitur*, dedicato a Michele Ghislieri e stampato più volte: nel 1568, nel 1570 e nel 1583, con aggiornamenti successivi di decreti del Sant'Uffizio. Monumento della storiografia apologetica, che faceva discendere la nascita dell'Inquisizione dall'interrogatorio biblico di Adamo nel giardino dell'Eden, fu l'opera di un altro inquisitore, lo spagnolo Luis de Páramo, autore di un imponente trattato *De origine et progressu Officii Sanctae Inquisitionis, eiusque dignitate et utilitate* (Madrid, 1598). Secondo Páramo l'Inquisizione era una realtà storica provvidenziale che risaliva alle origini del genere umano e che si poteva ritrovare anche al di fuori della religione cristiana. Anche l'accentramento dell'ufficio inquisitoriale nelle mani di un supremo organismo centrale romano era da lui proiettato nei secoli precedenti. Nell'area italiana fu il diffusissimo manuale di frate Eliseo Masini, *Sacro Arsenale, overo prattica dell'Officio della Santa Inquisitione* (I ed. Genova, 1621) a proporre la concezione dell'Inquisizione come una istituzione provvidenziale nata nell'Eden e fondata da Dio stesso come primo inquisitore della storia. La storiografia italiana si occupò invece ben poco di questo tema, che rimase riservato alle biografie apologetiche di inquisitori – come Paolo Costabili – e di pontefici. Per trovare un racconto storico di episodi e personaggi dell'opera del tribunale bisogna rivolgersi alla gigantesca opera di storia contemporanea (*Historiae sui temporis*) di Jacques Auguste De Thou (o Thuanus).

Dalla visione teologica e provvidenziale che caratterizzava allora gli autori del cattolicesimo italiano si distaccò decisamente Paolo Sarpi, autore di un consulto giurisdizionale fondato su documenti veneziani dove gli aspetti istituzionali e giuridici vennero ricostruiti su basi storiche: lo scritto *Sopra l'ufficio dell'inquisizione*, redatto nel 1613 nell'ambito del suo ufficio di consultore *in iure* della Serenissima, fu stilato per dimostrare, sulla base dei documenti di Stato, che a Venezia il governo dell'ortodossia religiosa e le questioni connesse erano state tradizionalmente di pertinenza della Repubblica, delle sue autorità politiche e religiose, rigettando così le pretese romane. Lo scritto fu portato fuori d'Italia da Andreas Colvius e pubblicato a stampa a Ginevra nel 1638 con il titolo di *Historia della sacra Inquisitione*. Conobbe così una larga circolazione fuori d'Italia, dove invece venne messo nell'Indice dei libri proibiti (l'ed. più recente è Sarpi 1958). E fu proprio l'Indice a registrare per secoli sistematicamente tutta la storiografia sull'Inquisizione prodotta da scrittori non autorizzati da autorità ecclesiastiche e dall'intento non apologetico. Da parte romana le fonti storiche vennero usate normalmente solo per ribattere alle accuse. E per questo un autorevole membro della Congregazione del Sant'Uffizio, il cardinale Francesco Albizzi, compose una *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.], costruita sulle fonti conservate nell'archivio del Sant'Uffizio a lui ben note e a lui solo accessibili. Dal punto di vista storico è importante anche l'analisi che Albizzi fece dei decreti e delle decisioni della Congregazione romana nei suoi scritti *De incostantia in iure admittenda vel non*, Amstelaedami, sumptibus Ioannis Antonij Huguetan [in realtà Lione, Marc Huguetan], 1683; *De inconstantia in fide admittenda vel non* e *De incostantia in iudiciis*, Romae, sumptibus Francisci Antonij Galleri, & Josephi San-Germani Corbi, 1698.

Nel corso del Seicento i casi di Giordano Bruno e di Galileo Galilei suscitarono l'interesse della cultura europea e contribuirono alla diffusione dell'immagine del tribunale romano. L'esule Gregorio Leti pubblicò nel 1681 una storia allegorica del conflitto tra Inquisizione e Giustizia che molto doveva alle sue personali disavventure: *L'Inquisizione processata. Opera storica, e curiosa*, in Colonia, appresso Paolo della Tenaglia, 1681. Ma fu proprio l'esperienza che Leti ebbe di altri contesti a portarlo a esprimere una dura critica dell'intolleranza calvinista: Ginevra, secondo lui, doveva «chiamare l'Inquisitione di Roma sua sorella, e pretendere nella violenza la primogenitura, per essere più rigorosa nel forzar le conscienze» (*Historia ginevrina*, Amsterdam, 1686). Alla fine del secolo la vasta letteratura polemica, giuridica e storica nata sull'argomento fu messa a frutto nella *Historia inquisitionis* (Amsterdam, 1692) di Philip van Limborch, fondamentale analisi dedicata ai caratteri storici e giuridici dell'Inquisizione che fece ricorso anche ai documenti dell'opera svolta dal tribunale medievale nei Paesi Bassi: vi si sostenne il carattere storico dell'istituzione, la sua origine recente e la natura non cristiana delle sue linee d'azione. La preoccupazione dell'autore nell'affrontare la storia dell'Inquisizione fu quella di combattere indirettamente anche la tendenza del calvinismo all'intolleranza e all'uso del potere per costringere all'obbedienza. In questo stesso periodo si svolgeva l'opera di Pierre Bayle, il cui *Dictionnaire historique et critique* propose un diverso modo di affrontare la storia dell'Inquisizione, disarticolandone il disegno monolitico d'insieme e raccogliendone momenti e aspetti con gli strumenti della filologia e con una erudizione aguzza e precisa. L'interesse per le origini e i caratteri di un'istituzione potente e segreta stimolarono la nascita di una letteratura polemica e satirica. La storia dell'Inquisizione romana continuò però quasi solo ad affidarsi al consulto di Paolo Sarpi. Lo pubblicò di nuovo come III libro di una *Histoire de l'Inquisition et son origine* (à Cologne, chez Pierre Marteau, 1693) l'abate Jacques Marsollier. E sempre in questo contesto ricomparve nel I tomo della anonima *Histoire des Inquisitions; où l'on rapporte l'origine et le progrès de les tribunaux, leurs variations, et la forme de leur jurisdiction* (à Cologne, chez Pierre Marteau, 1759).

I durissimi attacchi della cultura illuministica ai tribunali dell'Inquisizione e all'uso della forza in materia di coscienza ebbero in Montesquieu e in Voltaire gli autori più noti e più letti, nonostante l'immediato inserimento delle loro opere nell'Indice dei libri proibiti. Ma in primo piano nella loro battaglia c'era l'Inquisizione spagnola: e nelle loro pagine dominarono gli argomenti della crudeltà delle pene e della segretezza dei sistemi d'indagine.

In Italia la curiosità intorno alle procedure inquisitoriali fu tenuta desta da alcuni processi celebri. Vi fu diffusa nella cultura illuministica la rivendicazione di tipo giurisdizionalista contro l'esercizio della forza da parte di autorità ecclesiastiche che alimentò un filone di cultura giuridica anticuriale. Ma i casi di Pietro Giannone e di Alberto Radicati di Passerano, esuli e perseguitati per le loro idee e i loro scritti, testimoniano delle difficoltà incontrate dai critici del potere ecclesiastico. All'interno della Chiesa cattolica la protesta delle correnti rigoriste di tendenza giansenista ispirò l'opera di Pietro Tamburini, la cui *Storia generale dell'Inquisizione* pubblicata postuma (1862) fu un atto d'accusa durissimo contro la tirannia anticristiana esercitata dagli inquisitori sui corpi e sulle anime. La storiografia istituzionale rimase all'interno della produzione degli stessi inquisitori che raccolsero documenti e scrissero profili storici dell'opera delle sedi locali rimasti poi negli archivi o trasmessi alla Congregazione romana insieme ai diversi materiali informativi via via richiesti. Si trattò di una letteratura storica interna, nello stile delle cronache conventuali, redatta *ex officio*, testimonianza del punto di vista e delle conoscenze degli inquisitori: ricordiamo, a titolo d'esempio, l'inquisitore di Firenze, il francescano Antonio Benoffi, che raccolse una *Series Inquisitorum* per la Toscana (ms. 698 della Biblioteca Antoniana di Padova) e il domenicano Ermenegildo Todeschini che compilò nel 1723 un nutrito *Cathalogus Inquisitorum* (Bologna, Archivio del Convento di S. Domenico, *Series* I, n. 17500) e redasse una storia dell'Inquisizione nella diocesi di Milano (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, L 6-m). Si trattò in ambedue i casi di testi redatti per rispondere alle inchieste della Congregazione romana nel corso del Settecento. Ben diversamente orientata fu la testimonianza di Girolamo Piazza, anch'egli già vicario dell'Inquisizione di Osimo, il quale apostatò dalla Chiesa cattolica e pubblicò a Londra una dettagliata esposizione dei metodi dell'Inquisizione (*A Short and True Account of the Inquisition and Its Proceedings […] in Italy*, London 1722). In Italia la ripresa della storiografia pubblica sull'argomento si avviò con le riforme settecentesche che portarono a modificare e finalmente ad abolire in alcuni casi (Granducato di Toscana) l'Inquisizione ecclesiastica. Dagli archivi secolarizzati dei conventi cominciarono ad affiorare notizie e documenti che alimentarono una storiografia nuova, rivolta a un pubblico di lettori curioso di gettare uno sguardo nei recessi di un potere temuto: ne è un esempio la storia pubblicata allora anonima dal fiorentino Francesco Becattini, i *Fatti attenenti all'Inquisizione e sua istoria generale e particolare di Toscana* (Firenze 1782).

Seguirono sino alla fine dell'Ottocento ricerche sui documenti dei tribunali locali, fra cui notevole quella di Luigi Amabile relativa a Napoli. La storiografia liberale filoprotestante additò nell'Inquisizione romana la responsabile della sconfitta delle idee di riforma in Italia e la causa dell'arretratezza civile del paese. La polemica di età liberale in materia di libertà di coscienza vide la pubblicazione di nuove fonti, come l'edizione del processo contro fra' Fulgenzio Manfredi a cura del reverendo Richard Gibbings e la lunga polemica sul processo contro Galileo Galilei e sull'esecuzione capitale di Giordano Bruno. Il segreto che copriva l'opera dell'Inquisizione e ne occultava le fonti controllate dalla Chiesa alimentava speculazioni malevole e ricostruzioni di fantasia. Nemmeno gli storici cattolici intenzionati a difendere l'istituzione ottennero il permesso di accedere alla documentazione archivistica. Un tentativo dello storico cattolico bavarese Ludwig von Pastor di farsi aprire l'archivio della Congregazione del Sant'Uffizio non ebbe successo. Ma Pastor rese un importante contributo alla storia del tribunale pubblicando un'edizione dei decreti del Sant'Uffizio nella fase di avvio del funzionamento (Pastor 1912). La storiografia dell'Ottocento fu caratterizzata da un grande impulso agli studi nel contesto di una polemica contrapposizione tra apologeti cattolici e storici di orientamento anticlericale. Sulle fonti degli archivi accessibili nacquero le ricerche di storia delle vittime dell'Inquisizione, da quelle del mondo popolare e delle tendenze luterane e anabattiste veneziane al vasto panorama ricostruito da Amabile per il Regno di Napoli. Ma furono soprattutto quelli che Antonino Bertolotti definì i 'martiri del libero pensiero' a suscitare l'interesse degli storici: la triade Campanella-Bruno-Galilei fu al centro di una storiografia che vide nel potere oppressivo della Chiesa la causa esclusiva del declino culturale italiano e delle debolezze istituzionali dello Stato liberale. Quanto alle procedure e ai metodi dell'Inquisizione, questi studi furono spesso influenzati dall'immagine fosca di una istituzione dedita a torture e abusi d'ogni genere quale quella che fu diffusa dalle fantasie cupamente romantiche dell'opera *I misteri dell'Inquisizione* (*Le Mystères de l'Inquisition et autres sociétès secrètes d'Espagne*) pubblicata sotto lo pseudonimo di Victor de Féréal da Madame de Suberwick nel 1845. Un percorso parallelo fu battuto dalle ricerche di storia del folklore e della superstizione, attivate localmente intorno alla questione della persecuzione della stregoneria. Nel Novecento l'attenzione si concentra in modo speciale sulla storia dell'eresia, mettendo in secondo piano il profilo del tribunale.

A riportare l'attenzione sulle procedure e sui metodi dell'istituzione hanno provveduto gli studi di John Tedeschi, in parte confluiti nel volume *The Prosecution of Heresy* (1991). Allo stato attuale delle conoscenze molte zone di questa storia restano da illuminare con ricerche adeguate sulla base delle fonti già studiate e sulla base di quelle che si sono rese disponibili a partire dal 1998, quando è stato aperto agli studiosi l'ACDF. Da allora è stata avviata una intensa opera di esplorazione delle fonti e della storiografia, con il contributo speciale dell'Istituto storico dell'Ordine domenicano. È stato avviato un primo censimento dei fondi archivistici relativi alla storia dell'Inquisizione giacenti in biblioteche e archivi ecclesiastici e statali di tutta l'Italia per iniziativa di un comitato storico internazionale. Per questa via promette di arricchirsi la conoscenza dell'attività giudiziaria svolta a livelli diversi dai commissari e dai vicari dell'Inquisizione. L'archivio della Congregazione è ricco di fonti relative al funzionamento dell'istituzione e alle dottrine e libri perseguiti, mentre ben poco vi è rimasto della originaria documentazione dell'attività giudiziaria vera e propria, essendo stati distrutti in massima parte i fascicoli processuali. Per l'aspetto delle vicende di singoli processi si può ricorrere ai fondi inquisitoriali che spesso sono conservati negli archivi diocesani o sono stati versati in quelli dello Stato in conseguenza delle soppressioni attuate dai governi riformatori del Settecento, da quelle dell'età della Rivoluzione francese o da quelle dello Stato unitario. Il quadro delle conoscenze storiche resta per ora piuttosto disuguale: gli studi più ricchi e più dettagliati riguardano l'età della Riforma protestante e della Controriforma cattolica, ma si procede ormai anche su altre epoche e altri temi di ricerca, con particolare attenzione alla storia del controllo delle letture e della censura libraria.

(A. Prosperi)

Vedi anche

Alberti, Leandro; Albizzi, Francesco; Amabile, Luigi; Bayle, Pierre; Becattini, Francesco; Bruno, Giordano; Campanella, Tommaso; Costabili, Paolo; De Thou, Jacques Auguste; Dio, fondatore dell'Inquisizione; Domenicani, Italia; Galilei, Galileo; Giannone, Pietro; Illuminismo; Leggenda nera dell'Inquisizione spagnola; Leti, Gregorio; Letteratura: la rappresentazione; Limborch, Philippus van; Locati, Umberto; Martirologi; Masini, Eliseo; Negri, Francesco; Paolo IV, papa; Páramo, Luis de; Santoro, Giulio Antonio; Sarpi, Paolo; Tamburini, Pietro; Tolleranza, dibattito sulla; Vergerio, Pier Paolo

Bibliografia

Albizzi 1683, Bertolotti 1891, Cugnoni 1889-1890, Del Col 2006, Ditchfield 1987, Ditchfield 1989, Firpo 2005, Gibbings 1852, Locati 1568, Pastor 1886-1933, Pastor 1912, Prosperi 1996, Prosperi 2003, Prosperi 2009(a), Sarpi 1958, Simonutti 1984, Tedeschi 1991, Tedeschi 2000, Vekene 1982-1992

Storiografia: Inquisizione spagnola - Sin dall'inizio e fino all'età contemporanea l'Inquisizione spagnola è stata un simbolo di alto contenuto politico. Senza tenere conto di questo, risulta impossibile capire o analizzare l'ingente storiografia che si è prodotta sul tribunale. Dalla nascita della storiografia liberale in Europa e negli Usa, il trattamento dell'Inquisizione spagnola ha avuto una grande importanza ed è cresciuto all'ombra di forti polemiche. Almeno per quanto riguarda il territorio spagnolo nell'Ottocento e nel Novecento, tale polemica è stata intimamente legata ai conflitti e ai cambiamenti politici che hanno riguardato la natura dello Stato e le sue relazioni con la Chiesa. Sono state controversie che all'inizio si sono alimentate a quelle che si erano verificate in Europa a partire dalla metà del XVI secolo, nelle quali il dibattito venne scandito dalla polemica contro il Sant'Uffizio spagnolo come uno dei principali terreni della campagna contro la Monarchia Cattolica e i 'papisti'. Significativamente, questa campagna non sorse dalle correnti che più a fondo subirono la persecuzione del tribunale spagnolo, ossia i giudeo-*conversi* e i *moriscos*, ma come argomento di propaganda delle confessioni riformate contro i cattolici. La critica più serrata da parte dei liberali nei confronti del Sant'Uffizio prese di mira in modo particolare l'epoca di Filippo II, la persecuzione contro i 'protestanti', il caso di Antonio Pérez, e la presunta protezione accordata dal tribunale alla superstizione e all'ignoranza popolare. Al contrario, si insistette meno sul periodo della nascita, durante il quale fu più intensa la persecuzione contro la minoranza giudeo-*conversa*, o sui periodi di repressione contro i *moriscos*. Questi tuttavia furono proprio i momenti e le ondate repressive sui quali i trattatisti dell'istituzione posero maggiore enfasi, sostenendo la necessità dell'istituzione per difendere la purezza della fede insieme con la stabilità sociale e politica della monarchia. Prima della Rivoluzione francese il Sant'Uffizio spagnolo aveva già un posto di rilievo nella memoria storica e, senza dubbio, era il meglio conosciuto fra tutti i tribunali di quel tipo esistenti in Europa.

Le reiterate critiche degli illuministi europei nei confronti dell'Inquisizione partivano da una memoria storica attorno all'Inquisizione spagnola costruita nel corso dei secoli e più radicata nei territori europei di confessione riformata. Tale memoria fu elaborata con argomenti che legavano il 'dispotismo' o la 'tirannia' dei re spagnoli e l'oscurantismo religioso 'papista' che mirava a imporre un fanatismo che garantisse il suo potere fondato sull'ignoranza e l'obbedienza dei sudditi. Non si può affermare, come tante volte è stato fatto, che l'Inquisizione spagnola fosse un'istituzione senza forza e in completa decadenza nella seconda metà del XVIII secolo e già pienamente subordinata all'autorità del re, come avrebbe scritto Juan Antonio Llorente, giustificando in tal modo la sua collaborazione con il tribunale. Di certo la sua attività repressiva in quegli anni era molto inferiore rispetto a quella del XVI secolo, e anche rispetto alla prima metà del XVIII secolo; e tuttavia il suo peso istituzionale continuava a essere importante. In questo contesto la Rivoluzione francese ebbe conseguenze importanti per il Sant'Uffizio (Muñoz Sempere 2008), in quanto non solo la monarchia gli conferì maggiori responsabilità per impedire la penetrazione di scritti sospetti, ma Henri-Baptiste Grégoire, vescovo di Blois, lanciò un'importante iniziativa politica dalla Francia per ottenere la sua abolizione, seguendo l'esempio di ciò che stava accadendo con le Inquisizioni italiane (Sciuti Russi 2009). Nel frattempo ebbe inizio una vera e propria campagna di denuncia dell'operato degli inquisitori spagnoli, che legava dispotismo assolutistico e fanatismo, implicando arbitrarietà e umiliazione della dignità umana. Il tribunale divenne allora il simbolo della negazione della libertà, del fanatismo e della tirannia per antonomasia. Così, negli anni precedenti all'inizio del processo di abolizione il tribunale si mutò in un importante oggetto di dibattito attraverso i generi letterari più diversi. E sedimentarono la memoria storica e il *corpus* di materiali costruiti nel corso dei secoli, a partire dalla critica e dalla polemica, sui quali nacque poi la storiografia sull'Inquisizione spagnola nei primi decenni del XIX secolo.

Il dibattito sulla fine del tribunale nelle *Cortes* di Cadice (1812) o la sua abolizione pochi anni prima per opera di Giuseppe Bonaparte andò di pari passo con ciò che potrebbe chiamarsi l'aurora della storiografia inquisitoriale, con la pubblicazione de *La Inquisición sin máscara* di Antoni Puigblanch, un'opera che fu tradotta in diverse lingue e pubblicata più volte nella prima metà dell'Ottocento, o della *Memoria histórica sobre cual ha sido la opinión de los españoles acerca del tribunal de la Inquisición* (Llorente 1977), nella quale Juan Antonio Llorente dimostrò una conoscenza per nulla disprezzabile degli archivi dell'Inquisizione. Si trattava di opere nate *a latere* della campagna per la soppressione del Sant'Uffizio nelle quali gli autori intendevano informare il lettore dello spirito anticristiano dell'istituzione. L'abuso contro le persone e le istituzioni della Monarchia avrebbe costituito la base della sua esistenza. Per la prima volta nelle loro pagine si riportavano dati preziosi che chiarivano vari aspetti della vita dell'istituzione. La Restaurazione di Ferdinando VII, e con essa il ristabilimento della stessa Inquisizione, comportò tuttavia il ritorno all'assolutismo, che costrinse all'esilio Llorente e Puigblanch. Con la documentazione che aveva raccolto e le notizie che aveva acquisito nel corso delle sue ricerche negli archivi della Consiglio della Suprema Llorente scrisse poi la sua fondamentale *Historia crítica de la Inquisición española* (Llorente 1817-1818; Llorente 1980), opera centrale nella costruzione della storiografia e della memoria storica del tribunale nel XIX secolo. In quel momento Llorente si avvicinò alle posizioni liberali, mantenendo saldi buona parte dei presupposti illuministici da cui era partito, non ultimo il suo modo di intendere e di scrivere la storia. Come lo stesso Llorente segnalava nell'introduzione all'*Historia crítica*, quanto era stato scritto fino a quel momento sull'Inquisizione era carente di informazione e si limitava ad alcuni resoconti di prigionieri i quali, vista la loro natura, non potevano riportare più che esperienze personali, ignorando tutto ciò che riguardava il funzionamento dell'istituzione. Nella *Historia* l'autore faceva intuire una profonda conoscenza degli archivi dell'istituzione, delle sue procedure e dei suoi meccanismi di funzionamento interno. E non a caso: Llorente infatti aveva fatto parte del tribunale e prima del soggiorno francese aveva preparato importanti progetti per la sua riforma. Tutto ciò gli permise di ricostruire la traiettoria del Sant'Uffizio spagnolo, individuando elementi utili per periodizzarne l'attività, dando conto della sua organizzazione interna, dei grandi processi che aveva portato avanti nel corso della sua storia, come anche di una visione globale dei suoi rapporti con la monarchia o il papato. Le esagerazioni nelle cifre fornite circa il numero dei processati sono state oggetto di critica; e tuttavia Llorente ebbe l'indiscutibile merito di trasformare in storiografia ciò che fino a quel momento erano rassicuranti racconti di fantasia e principi morali o religiosi. Egli dimostrò, per esempio, l'importanza centrale che aveva avuto la persecuzione dei *conversos* e dei *moriscos* e contribuì a delineare i contorni della persecuzione ai danni dei protestanti, particolarmente dura sotto Filippo II, sebbene esercitata contro nuclei limitati e di scarsa importanza in rapporto al complesso dell'attività repressiva del tribunale. Cosciente dell'interesse che destava l'Inquisizione spagnola in Europa, e desideroso di raggiungere il successo, Llorente combinò un taglio pamphlettistico di marca liberale con un tono e un metodo storiografico illuministici, confezionando un'opera di forte impatto per un nucleo di lettori variegato.

L'"odioso tribunale' poteva dunque essere conosciuto, e un ampio pubblico europeo iniziò a divorare l'opera. Ciò accadeva mentre in Spagna si susseguivano ondate rivoluzionarie (1820-1823), che lo trasformavano in un punto di riferimento per i liberali europei. Nel 1820 si abolì l'Inquisizione e non la si restaurerà più; tuttavia seguirono altri periodi di restaurazione dell'assolutismo (1823-1833), durante i quali alcuni settori politici e religiosi fece-

ro seri sforzi per reintrodurre un tribunale che in quel momento era stato già abolito nel resto d'Europa, se si eccettua la Congregazione romana del Sant'Uffizio. Furono anni durante i quali le potenze europee parteciparono attivamente alla politica spagnola e nei quali la stampa europea guardava con orrore alla restaurazione del Sant'Uffizio in Spagna (Alonso Tejada 1969). In quel contesto il dibattito intorno alla Inquisizione trasformò definitivamente l'istituzione nel simbolo della lotta contro quanto di più oscuro e dispotico aveva prodotto l'Antico Regime, in Spagna e in Europa. Llorente, subito assorbito in questo contesto, fu immediatamente contestato da autori reazionari; ma la sua conoscenza delle fonti, dell'attività e del funzionamento del tribunale rese la sua opera un punto di riferimento imprescindibile. Così, mentre l'Inquisizione spagnola scompariva, prima della sua definitiva abolizione nel 1834, iniziava per il tribunale una seconda vita, stavolta come simbolo storico intorno al quale si svilupparono importanti dibattiti, particolarmente importanti nel XIX secolo. Di fatto, la nuova abolizione del 1834, più che rivolta contro un'istituzione che da quindici anni non agiva, deve intendersi come finalizzata a chiudere i conti con un fantasma sempre più presente nelle polemiche politiche e religiose. In questo senso, il provvedimento del 1834 fu un fallimento.

Il trionfo del liberalismo in Europa e lo sviluppo della storiografia romantica portarono con sé una revisione profonda della visione ereditata da Llorente in un senso assai più conservatore. Speciale importanza ebbe in questo campo l'opera del cardinale Karl Joseph von Hefele sul cardinale Francisco Jiménez de Cisneros. In essa l'autore formulò una dura critica nei confronti delle cifre di processati fornite da Llorente, e divenne il punto di riferimento dell'interpretazione europea sulla *Historia crítica*, che a partire da allora si manifestò assai critica circa i suoi 'eccessi'. Lo studio (Hefele 1844) incentrava la sua attenzione sul periodo di fondazione del Sant'Uffizio, legando la sua instaurazione e i suoi primi passi alle necessità derivate dalla costruzione dello Stato nazionale in Spagna. I Re Cattolici avevano creato, secondo Hefele, l'unità territoriale e religiosa della Spagna e un frutto di ciò era stata la fondazione di un'istituzione religiosa centralizzata di carattere poliziesco al di sopra dei diversi regni, capace di imporre la politica dei sovrani. In questo modo la vicenda dell'Inquisizione fu connessa alla costruzione della Spagna come Stato e nazione moderna. L'opera di Hefele fu tradotta e pubblicata più volte nei seguenti quarant'anni, diventando un punto di riferimento per interpretare il ruolo del tribunale. Essa non sostituì la *Historia crítica*, in quanto il periodo e la tematica che abbracciava erano molto più ridotti, ma fornì comunque gli strumenti affinché la nuova storiografia europea facesse una lettura critica dell'opera di Llorente in senso più conservatore. Allo stesso tempo il testo integrò la lettura del Sant'Uffizio all'interno dei canoni dello storicismo liberale.

Nel complesso processo di costruzione dello Stato nazionale nella Spagna del XIX secolo non fu facile configurare una storiografia liberale, e ancora più difficile fu affrontare le questioni relative al Sant'Uffizio. Nel corso della sua lunga storia l'Inquisizione aveva conseguito una notevole efficienza nel cancellare dalla memoria storica spagnola la persecuzione da essa perpetrata ai danni di *conversos* e *moriscos*, lasciando come sedimento un profondo antisemitismo, insieme a un odio nei confronti di tutto ciò che sapesse di islamico o di eretico. Rompere il velo che aveva creato la censura del tribunale e abbordare questi aspetti risultava tanto necessario quanto difficile per la nascente storiografia nazionale, in quanto senza quel passaggio non si potevano interpretare i caratteri della Spagna durante i secoli della modernità. L'analisi della persecuzione ai danni dei *conversos* fu la prima tappa, e le opere di Adolfo de Castro (*Historia de los judíos en España desde los tiempos de su establecimiento hasta principios del presente siglo*, 1847) e di José Amador de los Ríos (*Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos en España*, 1848) i primi risultati (López-Vela 1999 e 2004). Ambedue, specialmente Amador de los Ríos, avevano una conoscenza per nulla disprezzabile delle nuove correnti storiografiche e delle opere che avevano parlato del Sant'Uffizio. Entrambi i libri cercarono di mettere in rilievo l'importanza e gli apporti della minoranza ebraica alla storia iberica. Secondo i due autori la comunità ebraica aveva fornito alla Spagna i migliori intellettuali e mercanti durante il corso del medioevo, e grazie a ciò si era arricchita provocando rivolte e saccheggi da parte della popolazione cristiana che la vedeva con odio e invidia. Nonostante le concessioni all'antisemitismo dominante e la loro diversa qualità, i due lavori erano centrati su una prospettiva diversa da quella di Llorente, e aprirono le porte alla costruzione della storiografia liberale in Spagna, e questo vale specialmente per Amador de los Ríos. Anche nella sua opera vennero alla luce aperte critiche all'opera di Llorente, ma venne soprattutto formulata un'interpretazione globale del processo di costruzione della storia nazionale nella quale l'asse principale era costituito dallo scontro tra gli ebrei e il 'popolo spagnolo'. Speciale interesse rivestono le analisi e le notizie sugli apporti economici e culturali dei pensatori e letterati ebrei nel basso medioevo, sui quali si edificò, secondo l'autore, lo splendore della cultura e la prosperità spagnola in quel periodo. Così, quando gli ebrei vennero espulsi nel 1492, venne cacciata la parte culturalmente ed economicamente più dinamica della popolazione spagnola; mentre l'Inquisizione, che era stata fondata dai Re Cattolici come istituzione religiosa di polizia e centralizzata, secondo Amador de los Ríos, per imporre la sua autorità e costruire lo Stato assoluto, seppe andare oltre gli obiettivi per i quali era stata creata, acquistando nel tempo una vita propria. Così, dopo l'espulsione degli ebrei, quando, secondo l'autore, il tribunale avrebbe potuto essere abolito, esso diede invece inizio a un ferreo controllo sulle idee, poggiandosi sul fanatismo popolare e alleandosi con i sovrani della nuova dinastia, gli Asburgo. Grazie a questa solida alleanza tra il trono e l'altare, che godeva dell'appoggio popolare, venne imposto il silenzio e i migliori intellettuali furono perseguitati. Questa Spagna sotto il controllo dell'Inquisizione iniziò allora una lunga decadenza che si rese perfettamente evidente dopo il regno di Filippo II, acutizzandosi nel XVII secolo. Il buon governo dei Borboni durante il XVIII secolo era riuscito a dominare il Sant'Uffizio e a intraprendere un riscatto politico ed economico della nazione, ma senza tuttavia ottennere che il popolo rompesse con il fanatismo, ossia con il tribunale e tutto ciò che significava. L'Inquisizione per Amador de los Ríos era indissolubilmente legata alla costruzione della Spagna come nazione e ai suoi momenti di maggiore gloria, ma egli la considerava anche come uno dei principali fattori della sua decadenza, forse il decisivo. Tuttavia alla metà del XIX secolo Amador de los Ríos e il resto degli storici sapevano a mala pena delle grandi persecuzioni contro i 'portoghesi' nel secolo XVII e ignoravano quelle che si erano verificate appena un secolo prima nel regno di Filippo V.

A metà dell'Ottocento si produssero anche opere di minore importanza sui *moriscos*, ma di un certo livello sull'istituzione inquisitoriale, che rimase come campo di controversia per numerosi pubblicisti che usavano la storia del tribunale come terreno di battaglia per discutere dei conflitti politici del loro presente. A questi anni data l'interesse per le minoranze e i gruppi perseguitati; lo studio dell'Inquisizione fu lasciato invece ai polemisti più radicali dell'una e dell'altra parte. Mentre l'opera di Amador de los Ríos fu tradotta solo in francese, quelle di Adolfo de Castro (*l'Historia de los protestantes españoles y de la persecución por Felipe II*, oltre a quella sugli ebrei) furono tradotte e pubblicate varie volte in inglese e in tedesco, facendo dell'autore un punto di riferimento su quei temi. L'opera di Amador de los Ríos invece comportò una reinterpretazione della storia della Spagna in accordo con i nuovi canoni storiografici, sulla quale si appoggiò poi Modesto La Fuente per scrivere l'*Historia General de España* (1850-1867). In quest'opera fondamentale venne formulata l'interpretazione del liberalismo trionfante sulla storia della Nazione spagnola, partendo dai primi tempi e arrivando fino alla contemporaneità. Senza dubbio essa

è stata l'opera che più ha contribuito a definire l'interpretazione della storia 'nazionale' nel secolo XIX e a creare la corrispondente memoria storica. In essa gli ebrei e i *conversos*, così come i musulmani e i *moriscos*, uniti all'Inquisizione e al fanatismo popolare, occuparono un posto centrale. Anche George Ticknor, nella *History of the Spanish Literature* (3 voll., 1849), apportò dati importanti che confermavano quella visione, lasciando chiaramente intuire quanto suggeriva l'interpretazione liberale dominante: la nazione spagnola si sarebbe costruita intorno alla gloriosa alleanza fra il trono e l'altare, il cui simbolo era il Sant'Uffizio. Il tribunale aveva dato origine a una politica intollerante e repressiva che aveva comportato l'espulsione dei gruppi sociali più attivi e la persecuzione degli intellettuali e aveva condotto la Spagna alla decadenza materiale e culturale.

La fine del regno di Elisabetta II di Borbone (1833-1868) portò con sé un'importante crisi dello Stato durante la quale si rinvigorì l'annosa polemica sul Sant'Uffizio. Il dibattito intorno all'articolo XI della Costituzione del 1876, nel quale era trattata la questione dei rapporti tra la Chiesa e lo Stato, mise sul piede di guerra i settori più integralisti. La polemica storica generata dai discorsi di Gaspar Núñez de Arce y Varela nella Real Academia, insieme con quelli del giovane Marcelino Menéndez Pelayo rifluiti nell'opera *La ciencia española*, o la polemica iniziata da Juan Manuel Orti y Lara in una serie di articoli, pubblicati in seguito sotto il titolo di *La Inquisición* (1877), furono essenziali per configurare i tratti ideologici della Restaurazione. In tutte queste opere il tema principale era quello degli effetti dell'azione del Sant'Uffizio sul pensiero e sulla cultura spagnoli, e su come il tribunale avesse determinato un'evoluzione della Spagna ben diversa rispetto a quella del resto dell'Europa. Fino a che punto l'Inquisizione, ci si chiese, poteva essere considerata la causa principale della decadenza che aveva portato il paese dall'apice della potenza alla metà del XVI secolo fino al livello massimo di prostrazione e di ritardo nel secolo successivo? Con la risposta a queste domande ebbe inizio il ciclo politico della Restaurazione.

L'apporto storiografico più importante in questi anni fu quello di Menéndez Pelayo in *La ciencia española* e, soprattutto, nella sua celebre *Historia de los heterodoxos españoles*, pubblicata tra la fine degli anni Settanta e i primi degli anni Ottanta dell'Ottocento (Menéndez Pelayo 1986). Menéndez Pelayo pretese di dar conto della fedeltà indefettibile del popolo spagnolo al cattolicesimo della Spagna sin dall'introduzione del cristianesimo. Il risultato, ciononostante, fu assai diverso in quanto nell'opera, soprattutto nelle parti dedicate ai secoli dal XVI in poi, apparivano grandi intellettuali il cui pensiero era stato in contrasto con quello ufficiale e che avevano avuto per questo seri problemi con l'Inquisizione. Nella *Historia de los heterodoxos* la Spagna che emerge è ben lontana da quella di una nazione compattamente cattolica che i settori più reazionari volevano configurare. E non sorprende che l'opera ricevette subito aspre critiche da parte delle stesse correnti integraliste che fino a quel momento avevano lodato Menéndez Pelayo come il grande campione della loro causa. Di fatto l'opera fu più citata da autori di orientamento liberale, e persino da repubblicani, che non da autori conservatori.

La solidità e i dati che aveva apportato Menéndez Pelayo sugli eterodossi e gli eretici spagnoli furono di grande valore. Sebbene l'autore avesse confessato il suo scarso interesse per l'istituzione inquisitoriale, egli aprì una nuova prospettiva di ricerca sia sull'Inquisizione sia sulle correnti intellettuali e spirituali della modernità e sul controllo esercitato dal tribunale su queste ultime. Alla fine del XIX secolo e agli inizi del XX questa linea di ricerca portò alla stesura di un buon numero di studi opera di interpreti 'cattolici' che pubblicarono validi articoli e libri, usando per la prima volta in modo sistematico i fondi archivistici dell'Inquisizione. Dalle sue iniziali posizioni vicine all'integralismo cattolico Menéndez Pelayo passò poi a posizioni meno intransigenti, ma sempre all'interno del cattolicesimo molto conservatore, che lo portarono a lodare l'opera di Henry Charles Lea quando questa vide la luce. Liberali e conservatori spagnoli del resto convergevano nel considerare il Sant'Uffizio come un tema delicato nella costruzione della nazione spagnola, sul quale gli storici stranieri, che difendevano il passato dei loro rispettivi paesi, generalmente nemici storici della Spagna esageravano e, oggi come ieri, attaccavano il paese iberico attraverso il Sant'Uffizio. Solo gli storici spagnoli erano capaci di comprendere le caratteristiche del popolo spagnolo e di dare una visione giusta di quanto era avvenuto (López-Vela 2000).

A partire da questi anni la ricerca intorno ai processati dal Sant'Uffizio fu, in generale, il frutto di studiosi conservatori e legati alla Chiesa, nell'ambito della prospettiva di Menéndez Pelayo, inaugurando in tal modo quella che è stata forse la corrente storiografica più produttiva in Spagna fino alla metà del XX secolo. Si trattava in gran parte di studiosi generalmente legati a istituzioni ecclesiastiche ma estranei alla potente Real Academia de la Historia o al mondo universitario. In quel contesto, agli inizi del XX secolo, si inserì la pubblicazione della monumentale *Historia de la Inquisición española* di Lea (Lea 1983-1984), la migliore storia del tribunale scritta fino a quel momento, accompagnata da utili dati sui gruppi e le minoranze perseguitate. Così la migliore produzione storiografica sull'istituzione inquisitoriale si fece in quegli anni fuori dalla Spagna, mentre al suo interno gli studi, alcuni di grande qualità, si concentrarono sulle minoranze e sulle correnti perseguitate con un orientamento legato agli scritti di Menéndez Pelayo, e con una prospettiva che tendeva a districare il rapporto tra Inquisizione e decadenza ipotizzato dai liberali. Per la gran parte di questi autori gli eterodossi oggetto di studio erano stati cattolici, a volte poco prudenti, che avevano sofferto i rigori di un'ortodossia eccessivamente severa, mentre gli inquisitori non sempre avevano fatto giustizia e in alcune occasioni si erano lasciati trasportare dalle loro passioni. In buona sostanza, per quella corrente storiografica, gli eretici e gli inquisitori che li avevano giudicati come tali erano stati tutti uomini fallibili in tempi certamente difficili. Molti di coloro che lavorarono in quegli anni iniziarono a usare l'archivio dell'Inquisizione in modo regolare, e in genere ciò che si pubblicò era di qualità superiore rispetto a ciò che si era prodotto prima, con alcune opere piuttosto notevoli, specialmente sui *moriscos*.

L'ascesa del nazismo in Germania e la sua persecuzione degli ebrei, insieme con il *golpe* di Francisco Franco del 1936, ebbero l'effetto di favorire nuovamente la produzione sul Sant'Uffizio spagnolo e sui gruppi perseguitati da prospettive divergenti e talvolta compromesse con il regime. Alcuni degli storici che si occuparono di questi temi avevano tuttavia una solida formazione storiografica, e diedero vita a lavori di notevole valore, anche se ebbe importanza anche la pubblicistica dell'uno e dell'altro segno intorno all'istituzione e alle sue vittime. Fino agli anni immediatamente precedenti alla Guerra civile, del resto, si era verificato un risorgere degli studi inquisitoriali per opera di ecclesiastici ideologicamente compromessi con le correnti più conservatrici del cattolicesimo. Dopo il colpo di stato di Franco essi si impegnarono nella giustificazione storica della repressione contro la 'sovversione', ricorrendo all'esempio dell'Inquisizione e a come, grazie ad essa, la nazione spagnola si era liberata nel corso della modernità dalle divisioni interne e dalle guerre civili. Curiosamente, tra i settori falangisti o vicini alla Chiesa che occuparono le cattedre universitarie dopo la Guerra civile nessuno si sarebbe occupato del Sant'Uffizio. Coloro che se ne occuparono furono i 'cattolici', come amavano definirsi loro stessi, legati alla Chiesa della *cruzada* e alle sue istituzioni di insegnamento, ma estranei al mondo universitario. La storia dell'istituzione si tinse di un acceso nazionalismo cattolico nel quale si recuperò l'essenza dell'integralismo della Restaurazione, seguendo la prospettiva di ricerca tracciata da Menéndez Pelayo. Il gesuita Bernardino Llorca e l'agostiniano Miguel de la Pinta Llorente, i due più illustri rappresentanti di tale corrente, sistematizzarono la loro proposta di ricerca, tenendo

anche conto della enorme bibliografia che fino a quel momento era stata prodotta sul tribunale. Era necessario, scrissero, fare ricerche sul Sant'Uffizio cercando di avvicinarsi alla sua realtà storica attraverso la documentazione, seguendo il modello tracciato da Menéndez Pelayo e accumulando informazioni. A loro avviso, la storiografia prodotta fino a quel momento aveva invece avuto nel suo insieme un marcato carattere distorto che, salvo eccezioni, la rendeva inutilizzabile. Llorca, il più 'teorico' tra quanti scrissero in quell'epoca, si incaricò di sistematizzare una lettura sulla storiografia inquisitoriale ne *La Inquisición en España*, pubblicata a Barcellona mesi prima del *golpe* militare del 1936 (Llorca 1953). Si tratta di un testo che esercitò una profonda influenza negli anni successivi. Pinta Llorente, un autore più portato al lavoro d'archivio, ebbe invece l'indubbio merito di pubblicare buona parte dei processi contro gli ebraisti di Salamanca (Pinta Llorente 1935; Pinta Llorente 1946), e di dedicare grande attenzione al tema del rapporto tra «cultura e intolleranza», con informazioni interessanti, sebbene dotate di scarso rigore storiografico (Pinta Llorente 1956); e fu uno degli autori che pose allora più enfasi nella difesa dell'interpretazione di Menéndez Pelayo. A quella data altri autori scrissero opere sulla persecuzione dei *conversos*, sui *moriscos* o sulla censura, che erano il risultato di un valido lavoro d'archivio.

Sempre in questi anni, con la prepotente ascesa del nazismo, si aprì una poderosa corrente di storiografia ebraica molto attiva nell'individuazione dei tratti identitari della nazione ebraica, che dedicò uno sforzo importante allo studio dell'evoluzione della comunità ebraica in Spagna fino alla sua espulsione. In questo ambito Yitzhak F. Baer pubblicò un'opera fondamentale sulla storia degli ebrei nella Penisola (Baer 1929-1936), creando una scuola, chiamata poi di Gerusalemme, cui fecero capo studiosi come Haim Beinart. Lo studio delle minoranze perseguitate, che fino a quel momento era stato un terreno coltivato dagli storici spagnoli, passò ad essere in quel periodo appannaggio di autori non iberici e divenne uno dei più consistenti filoni di ricerca a livello mondiale.

A partire dalla fine degli anni Cinquanta, nel corso dei Sessanta e nei primi anni Settanta del Novecento iniziò a pubblicare una importante generazione di storici ecclesiastici che partivano dalle nuove prospettive di dialogo aperte con il Concilio Vaticano II. Si trattava di autori che potevano in molti casi vantare una formazione storiografica acquisita in centri ecclesiastici di insegnamento superiore a Roma, in cui risedettero per vari anni e nei cui archivi e biblioteche realizzarono una parte importante delle loro ricerche. Con contatti nulli o scarsi con la generazione precedente dei vari Pinta Llorente e Llorca, questi studiosi iniziarono le loro ricerche in una temperie storiografica più aperta e ricca rispetto a quella predominante nella storiografia ecclesiastica spagnola di quegli anni. José Ignacio Tellechea Idígoras, forse il rappresentante più noto di questa corrente, iniziò la sua monumentale opera di ricerca su Bartolomé de Carranza e il suo controverso processo inquisitoriale (Tellechea Idígoras 1962-1994). Fu questa la prima generazione di storici ecclesiastici che si lasciava alle spalle, con la propria formazione e le proprie curiosità, un'intellettualità ecclesiastica che generalmente si identificava con la lettura più integralista di Menéndez Pelayo. Insieme con questi autori cominciò a lavorare un gruppo di storici che svolsero le loro ricerche senza aver nulla a che vedere con la Chiesa, cosa che non accadeva da prima del 1936. Si tratta di autori del calibro di Antonio Domínguez Ortiz o di Julio Caro Baroja cui, nonostante il valore dei loro studi, in questo come in altri campi, fu impedita la carriera universitaria (Domínguez Ortiz), o che videro i loro fondamentali lavori aspramente criticati da parte di ambiti accademici più 'ufficiali' (Caro Baroja). Lontani dal mondo accademico ed estranei agli studi strutturalisti e quantitativi così in voga in quegli anni, gli autori di questa generazione non furono chiamati negli anni Sessanta e Settanta a partecipare agli incontri scientifici. Quasi senza contatti tra di loro, le ricerche da loro compiute in quella congerie furono di carattere essenzialmente individuale. Quel gruppo di studiosi non partecipò attivamente neanche all'importante polemica sulla Spagna e gli spagnoli che Américo Castro e Claudio Sánchez Albornoz stavano portando avanti dall'esilio (Castro 1948; Castro 1962; Sánchez Albornoz 1962). Il dibattito tardivo sull'«identità spagnola» che seguì al provocatorio libro di Américo Castro del 1948, *España en su historia*, ebbe grande eco anche in Spagna e per la prima volta relegò l'Inquisizione a un ruolo di rilievo ma comunque secondario, spostando il dibattito sulla storia intellettuale spagnola e sul preponderante ruolo che in essa avrebbero avuto intellettuali di origine ebraica. Le tesi di Castro furono il punto di partenza per ricerche come quelle di Albert Sicroff sugli statuti di *limpieza de sangre* (Sicroff 1960) o per riletture della storia spagnola portate avanti, nel campo della storia della letteratura come in quello della storia delle minoranze, da Francisco Márquez Villanueva (Márquez Villanueva 1960; Márquez Villanueva 1991; Márquez Villanueva 2006). Un capitolo a parte merita il grande storico e antropologo Julio Caro Baroja, che tornò molte volte sulla storia dell'Inquisizione spagnola, con una massa impressionate di dati, curiosità e idee sempre brillanti e originali. Il suo *Los Judíos en la España Moderna y Contemporánea* del 1961 è un'opera di grande personalità che risultò all'epoca molto originale, mettendo in crisi alcuni dei presupposti storiografici che resistevano sin dagli inizi del XIX secolo (Caro Baroja 1978). Autore senza alcuna appartenenza istituzionale e al margine delle correnti storiografiche imperanti, la pubblicazione del suo lavoro fu salutata da critiche velenose a opera di José Luis Lacave, ricercatore dell'Instituto Arias Montano del CSIC (Consejo Superior de Investigaciones Científicas) dalle pagine della rivista «Sefarad», e di Beinart, uno dei più prestigiosi storici ebraici, da quelle della rivista «Hispania». Si trattava in entrambi i casi di riviste accademiche tra le più prestigiose in Spagna. Per Lacave e Beinart, che avevano un ottimo rapporto tra loro, la questione fondamentale era la soggettività di Caro Baroja (Huerga Criado 2000, López Vela 1990b). Nella seconda edizione dell'opera nel 1978 Caro Baroja si lamentò degli umilianti effetti della censura franchista sulla sua opera, così come del rifiuto di essa da parte degli autori più influenti. La polarizzazione politica delle correnti storiografiche dominanti a partire dagli anni Trenta rendeva abbastanza difficile la formulazione di prospettive originali che mettessero in questione gli assiomi religioso-nazionali. Nonostante tutto l'opera di Caro Baroja è diventata la storia classica sui *conversos* nella Spagna dell'età moderna. Ciò che accadde a Caro Baroja risulta abbastanza esplicativo del difficile ambiente nel quale lavorarono gli studiosi in questi anni e della tendenza a distruggere chi non si omologava ai canoni correnti.

Le cose cambiarono progressivamente e con relativa rapidità tra gli inizi degli anni Sessanta e la morte di Franco, nel 1975. Questi anni, per ciò che concerne gli studi sull'Inquisizione, i *conversos*, i moriscos, le streghe, il processo a Carranza o le correnti spirituali, furono caratterizzati da un'intensa attività di ricerca. Autori legati alla Chiesa, come Tellechea Idígoras, Álvaro Huerga e altri ecclesiastici, aprirono nuove piste per la storia religiosa e spirituale spagnola, così come per la storiografia inquisitoriale in genere (Tellechea Idígoras 1968; Tellechea Idígoras 1977; Huerga 1978-1994). Del 1980 è anche il primo tentativo di sistemazione complessiva dell'*alumbradismo* spagnolo fatta da Antonio Márquez (Márquez 1980). J. M. De Bujanda, proprio in quel periodo, dava inizio a una ricerca di larga portata sugli Indici dei libri proibiti (ILI), Miguel Avilés Fernández sulle correnti spirituali della metà del XVI secolo, Ángel Alcalá sul controllo inquisitoriale sulle correnti intellettuali, e così via. Intorno al 1975 autori che avevano fatto i loro primi passi nell'orbita del 'menendezpelayismo', nella loro piena maturità storiografica erano in pieno processo di demolizione dei presupposti cattolico-integralisti che avevano ispirato la corrente, nel momento stesso in cui apportavano una grande quantità di dati in un processo di dialogo e di mutua influenza con le correnti storiografiche più innovative in Spagna e fuori. Paralle-

lamente dall'estero arrivavano nuovi e provocatori lavori sull'Inquisizione, come la sintesi di Henry Kamen (1967), uno dei libri di maggior successo internazionale sull'Inquisizione, che apriva le porte a un revisionismo apertamente sbandierato nella nuova edizione del 1997 (Kamen 1997) o, su tutt'altro piano, i lavori di Bartolomé Bennassar e della sua scuola (Bennassar 1979), che avrebbero profondamente influenzato la storiografia spagnola post-franchista.

La morte di Franco e la grande mobilitazione sociale di quegli anni gettò una ventata di aria nuova e diede nuove aspirazioni politiche al grosso della società spagnola nel mezzo di un'importante crisi dello Stato. L'Inquisizione recuperò allora un posto d'onore nelle preoccupazioni intellettuali. Nel dicembre del 1976 «Historia 16», la rivista divulgativa di storia di maggiore diffusione in quegli anni, pubblicò un numero monografico sull'Inquisizione in cui si raccoglievano gli interventi di un incontro organizzato da José Antonio Escudero con la partecipazione di Caro Baroja, Domínguez Ortiz, Marcel Bataillon, Alonso Tejada, Antonio Elorza, Maurice Birckel, Ricardo García Cárcel, Francisco Tomás y Valiente. Per la prima volta storici spagnoli e stranieri partecipavano a un incontro di questa natura e in nessun momento si manifestarono posizioni che identificavano il tribunale in un senso o nell'altro con l'identità politica e religiosa della nazione spagnola. Il lavoro dei decenni precedenti riaffiorava in quel momento, facendo in modo che l'Inquisizione potesse essere studiata nell'ambito dei canoni della comunità scientifica e fuori dalle aspre polemiche politiche in cui fino a quel momento era stata intrappolata la sua storia.

Cent'anni dopo il grande dibattito intorno al Sant'Uffizio in occasione della Costituzione del 1876 si ebbe un altro grande dibattito sul tribunale negli anni che seguirono la morte di Franco, l'epoca della 'Transizione Democratica'. Sin dalle *Cortes* di Cadice, del resto, l'Inquisizione si era trasformata in un simbolo e, pertanto, in ogni momento di crisi dello Stato, si era invariabilmente prodotto un dibattito sull'Inquisizione spagnola. La discussione che ruotò intorno al tribunale durante la 'Transizione' fu però molto diversa da qualsiasi altra precedente. Evitando scontri e polemiche si trattò di impostare una visione meno traumatica del Sant'Uffizio; e fu il momento nel quale fecero irruzione gli studiosi formati nelle università, ciò che comportò la normalizzazione accademica della storia dell'Inquisizione. Ovviamente si insistette allora sul carattere apologetico di buona parte della produzione sul Sant'Uffizio. Si considerava l'insieme di questa ingente produzione come pamphlettistica e di scarso valore per una storiografia scientifica, in un contesto politico nel quale l'Inquisizione aveva smesso di essere una bandiera di partito, una questione di cui occuparsi in maniera critica in vista della rivendicazione della tolleranza e dell'integrazione tra gli spagnoli di diverse ideologie. La nuova prospettiva politica segnata dagli ideali integrazionisti della 'Transizione' si concretizzò nelle elezioni legislative del giugno 1977 e nella Costituzione del 1978: in questa Spagna 'senza vincitori né vinti' mal si adattava una visione dell'Inquisizione spagnola come simbolo di uno 'scontro fratricida'.

In questi anni Joaquín Pérez Villanueva fu l'autore che compì la più minuziosa e ampia rivisitazione dell'insieme della storiografia sul tribunale a partire dai nuovi presupposti interpretativi, con una grande attenzione nel marcare le distanze tra la nuova storiografia che si cominciava a fare e quella che era stata fatta in precedenza. Non si trattava di presentare una Inquisizione «né migliore, né peggiore, ma diversa», rompendo con una dicotomia per la quale «la storia si faceva su un versante e gli studi sull'Inquisizione su un altro» (Pérez Villanueva 1984b). Nell'impostazione di Pérez Villanueva, e in quella della maggior parte di coloro che si avvicinavano allora alla storia del tribunale, più che di un bilancio storiografico si sentiva il bisogno di una rottura con ciò che si era scritto fino a quel momento, che a volte recuperava alcune delle acquisizione di Llorca del 1936. Era chiara la coscienza del fatto che nel clima di 'riconciliazione tra gli spagnoli' che si stava cercando di instaurare c'era bisogno di una interpretazione nuova e di costruire una memoria storica 'diversa' su quel simbolo dello scontro atavico che il tribunale aveva finito per diventare nella coscienza collettiva. In questo senso influirono anche, e non con peso minore, ragioni di corporativismo accademico più che criteri di maggiore qualità storiografica. Si spingeva per una storia fatta a partire dalle istituzioni accademiche e da presupposti 'scientifici' lontani dalla battaglia ideologica permanente, considerando che quanto si faceva al di fuori di queste istituzioni, salvo rare eccezioni, era ideologicamente distorto e di scarsa qualità. Ciò servì per integrare buona parte degli autori del periodo precedente che potevano contare su un'opera di solidità storiografica incontestabile. E quel passaggio storiografico rappresentò un elemento importante nel momento in cui andarono chiarendosi i contorni identitari della tradizione 'menendezpelayista' modellata sin dalla fine del XIX, insieme con le altre tradizioni storiografiche non molto attive negli anni Sessanta e Settanta del XX secolo, ma con una produzione ugualmente valida. La cosa curiosa è che gran parte degli autori spagnoli che realizzarono le nuove formulazioni si era formata in un modo o in un altro all'interno di questa tradizione 'menendezpelayista' e ora cercava di modificare in profondità i suoi presupposti (López Vela 2000). Antonio Márquez parlò della necessità di realizzare un'analisi della produzione sull'Inquisizione come garanzia di una storiografia più obiettiva, ma né lui né altri si fecero carico di quel compito in quegli anni.

Nel giro di dieci anni, tra la seconda metà del anni Settanta e la metà degli Ottanta, le cose erano molto cambiate negli studi sul tribunale. Nel settembre del 1978 (pochi giorni dopo un convegno promosso da Gustav Henningsen a Copenhagen e Skjoldenaesholm) si celebrò a Cuenca il *Simposio Internacional sobre la Inquisición Española* (Pérez Villanueva 1980). Nell'ottobre del 1981 ebbe luogo a Roma e a Napoli un convegno internazionale sull'Inquisizione nei secoli XVI e XVII, nel quale si cercò di analizzare diversi aspetti delle Inquisizioni spagnola e romana (gli atti sono poi confluiti nell'«Annuario dell'Istituto storico per l'età moderna e contemporanea»). Nell'aprile del 1983 si celebrò a New York e a Philadelphia il congresso internazionale *The Spanish Inquisition and the Inquisitorial Mind* (Alcalá 1984a); nel settembre del 1984 l'incontro dal titolo *Inquisición y poderes políticos*. Nella primavera del 1986 fu la volta del convegno dal titolo *Perfiles jurídicos de la Inquisición* (Escudero 1989). Nel 1984 era stato anche pubblicato il primo volume della *Historia de la Inquisición en España y América*, che analizzava l'evoluzione cronologica del tribunale sin dai primi tempi (l'opera avrà complessivamente 3 voll.: Pérez Villanueva-Escandell Bonet 1984-2000). L'Inquisizione spagnola si era trasformata in un campo di ricerca per i dipartimenti universitari di Europa e America e ciò portò in pochi anni allo sviluppo di un *corpus* di pubblicazioni che fornivano un nuovo approccio intellettuale estraneo alle polemiche dei periodi precedenti. Così, nel giro di un decennio gli studi sul Sant'Uffizio e sulle questioni affini avevano ottenuto uno *status* accademicamente riconosciuto, segnato da un fluido scambio scientifico. Fu questo un processo non esente da contraddizioni, nel quale a volte si sono usati criteri non scientifici, di riaffermazione nazionalista, come quello di escludere da un'opera gli autori non spagnoli. Criteri, questi, che, ovviamente risultavano anacronistici e opposti agli obiettivi di apertura e di internazionalizzazione storiografica che si perseguivano. Pochi, molto pochi, si addentrarono nei problemi classici che la storiografia aveva cercato di chiarire a partire dal secolo precedente nel mezzo dei grandi dibattiti. Una delle ricerche che ebbe maggiore eco in questi anni fu la quantificazione dei processi, con la quale si constatarono le esagerazioni delle cifre fornite molto tempo prima da Llorente nella *Historia crítica* (Contreras-Henningsen 1986). Fu questo uno dei grandi apporti per la costruzione di quello sguardo 'diverso' su ciò che era stata l'Inquisizione, lontano dalle vecchie polemiche e incentrato sullo studio del suo rapporto con la

cultura popolare e le mentalità, sulla persecuzione dei reati morali dei *cristianos viejos* dopo il Concilio di Trento, sulla burocrazia del Sant'Uffizio, ecc. I risultati furono importanti e innovativi. Poco a poco si andò aprendo la strada a una interpretazione 'blanda' del tribunale, estranea alle vecchie polemiche, con una maggiore attenzione alla storia sociale che si accompagnava a un ridimensionamento del peso giocato storicamente dall'Inquisizione nella Spagna moderna. Da qui a ciò che qualcuno ha chiamato la 'leggenda rosa' dell'Inquisizione, che non è altro che una forma di giustificazione morbida, c'è poca distanza, e in quegli anni qualcuno l'ha percorsa. Ma con tutte le sue contraddizioni negli anni della 'Transizione' e quelli immediatamente successivi si sono rinnovate in profondità le linee di ricerca intorno al Sant'Uffizio e si sono recepiti nuovi problemi storiografici, mentre si guarda sempre di più alla storia del tribunale nel Nuovo mondo iberico.

(R. López-Vela)

Vedi anche

Aragona, età moderna; Cadice, *Cortes* di; Castiglia; *Conversos*, Spagna; Grégoire, Henri-Baptiste; Inquisizione spagnola; Lea, Henry Charles; Leggenda nera dell'Inquisizione spagnola; Llorente, Juan Antonio; Menéndez Pelayo, Marcelino; *Moriscos*, Spagna; Páramo, Luis de; Protestantesimo, Spagna; Puigblanch, Antoni; *Relaciones de causas*

Bibliografia

Alcalá 1984(a), Alonso Tejada 1969, Amador de los Ríos 1848, Avilés Fernández 1982(a), Avilés Fernández 1989, Baer 1929-1936, Bennassar 1979, Caro Baroja 1978, Castro 1847, Castro 1948, Castro 1962, Contreras-Henningsen 1986, Dedieu 1989, Escudero 1989, García Cárcel 1976(a), García Cárcel 1992, Hefele 1844, Huerga 1978-1994, Huerga Criado 2000, ILI, Kamen 1985, Kamen 1997, Lea 1983-1984, Llorca 1936, Llorca 1953, Llorente 1817-1818, Llorente 1977, Llorente 1980, López-Vela 1990(b), López-Vela 1999, López-Vela 2000, López-Vela 2004, Márquez 1980, Márquez 1980(a), Márquez Villanueva 1960, Márquez Villanueva 1991, Márquez Villanueva 2006, Menéndez Pelayo 1986, Moreno Martínez 2004, Muñoz Sempere 2008, Pérez Villanueva 1984(b), Pérez Villanueva-Escandell Bonet 1984-2000, Pinta Llorente 1935, Pinta Llorente 1946, Pinta Llorente 1956, Prosperi 2003(g), Puigblanch 1811, Sánchez Albornoz 1962, Sciuti Russi 2009, Sicroff 1960, Tellechea Idígoras 1962-1994, Tellechea Idígoras 1968, Tellechea Idígoras 1977, Vekene 1982-1992

Stranieri, Italia - In seguito alla Riforma e alla creazione di diverse confessioni cristiane sorsero in Europa differenti culture confessionali. Ciò ebbe dei riflessi, in particolare, su tutte le forme di mobilità e di migrazione e riguardò dunque in generale le persone che per vari motivi viaggiavano e che perciò potevano essere messe davanti al contrasto tra l'identità confessionale individuale e la costrizione pubblica al culto che ogni potere esigeva per sé nel proprio ambito territoriale. L'atteggiamento nei confronti di ogni diversa professione di fede rappresentò per tutte le comunità religiose cristiane una sfida che fu risolta in modi differenti. La Chiesa cattolica dispose di un particolare armamentario che trovò impiego anche nell'ambito della vita quotidiana, in forma di legislazione contro l'eresia e con l'impiego dei mezzi dell'indagine inquisitoriale. In tutte le regioni in cui in epoca moderna fu attiva l'Inquisizione, specie nei domini dell'Inquisizione spagnola, portoghese e romana, e dunque nelle zone mediterranee rimaste cattoliche e nelle loro colonie, si registrano il controllo e la caccia agli stranieri e ai viaggiatori da parte del Sant'Uffizio. Ciò avveniva nei casi di protestanti o di esponenti di confessioni diverse, cioè di 'eretici' o di apostati: si puntava dunque all'identità confessionale, non a quella nazionale o etnica. Per i protestanti di ogni credo il rischio di essere perseguitati per via della religione diversa nell'omogeneo ambito romano cattolico, e dove si estendeva la giurisdizione del Sant'Uffizio, era un rischio insito in tutte le forme di mobilità e migrazione. Tuttavia, dopo una prima fase di acuta vigilanza nel XVI secolo, questo rischio si indebolì già nel secolo successivo, e passò in secondo piano con la formazione di un'idea di tolleranza a cui non poterono sottrarsi nemmeno i territori rimasti cattolici come la Spagna e l'Italia (la pace di Augusta del 1555 costituisce un punto di svolta). Le norme contro la mobilità, destinate a sorvegliare gli stranieri di fede diversa, rimasero tuttavia in vigore fino al Concilio Vaticano II. In linea di massima, fino al XIX secolo era accettato che non si mettesse mai in discussione la pretesa della Chiesa cattolica di intervenire sulle forme della vita pubblica. I protestanti stranieri dovettero così adattarsi ai dettami cattolici, mentre ogni aperta manifestazione della loro fede (e specialmente la celebrazione delle funzioni religiose) fu vietata.

Sul piano del diritto canonico, in gran parte d'Italia la base che legittimava la persecuzione di viaggiatori protestanti e stranieri da parte del Sant'Uffizio fu la bolla *In Coena Domini* che ogni giovedì santo i pastori d'anime dovevano leggere pubblicamente alla comunità. In quel documento venivano presentate le dottrine condannate come eretiche, i cui seguaci venivano poi scomunicati *lata sententia* come eretici formali. Tutti i membri della comunità che fossero a conoscenza della presenza di eretici erano obbligati a segnalarli. Ma la bolla per un verso fu integrata dagli editti degli inquisitori locali, per l'altro da ulteriori bolle papali, soprattutto dalla *Cum sicut* di Clemente VIII (1592), che proibì ai cattolici italiani di vivere in contesti nei quali la messa cattolica non poteva essere celebrata apertamente; o dalla bolla di Gregorio XV *Romani Pontifici* nella quale, ancora nel 1623, si vietava categoricamente la permanenza di eretici in Italia. E tuttavia tanto più rigorosamente erano formulati i divieti, tanto più in realtà essi erano scollati dalla realtà. Basterebbe a rivelarlo il numero di 100.000 studenti che, tra il 1540 e il 1599, si iscrissero alle università italiane provenendo dai territori del Sacro Romano Impero. In sostanza, gli sforzi repressivi, di fronte ai molteplici e diversi flussi di mobilità e di comunicazione, furono condannati al fallimento, non meno delle pretese di controllo sulla produzione e sulla circolazione libraria. Gli interessi divergenti del potere secolare, dei comuni e delle istituzioni civili, così come la progressiva indifferenza di larga parte della popolazione all'appello per la denuncia degli stranieri costituirono, per lo meno in Italia, punti deboli importanti. Nella Penisola si può notare un forte contrasto con quanto accadeva in Spagna, dove a tratti imperversò una vera e propria xenofobia e dove, soprattutto a causa della forte presenza di ugonotti francesi, in particolari zone il termine straniero era usato quasi come sinonimo di eretico. Spinti da un forte sentimento di identità nazionale, gli spagnoli furono ben disposti a riferire ai tribunali della fede i segnali che indicavano la presenza di sospetti eretici forestieri (Thomas 2003).

Nelle grandi città commerciali italiane dove forte era la presenza di mercanti protestanti, come Venezia (Fondaco dei Tedeschi) e Genova, questi per evidenti motivi vennero ampiamente messi a riparo dalla persecuzione attraverso privilegi: per esempio, per via di una trattativa tra le autorità e i tribunali dell'Inquisizione. Allo stesso modo, nelle università dell'Italia settentrionale tradizionalmente più frequentate, come a Padova, si stabilì relativamente presto uno *status* speciale per gli studenti che provenivano da terre protestanti. Uno *status* speciale paragonabile lo ottenne il porto toscano di Livorno grazie ai privilegi dei granduchi, sotto la cui protezione si poté sviluppare un commercio, già avviatosi dal tardo XVI secolo, con l'Inghilterra anglicana e riformata e con gli Stati luterani che si affacciavano sul Mar Baltico. La Savoia fece la stessa cosa con il porto di Nizza. Lo stesso Stato pontificio, per motivi economici, non poté non mostrarsi ragionevole per i porti di Civitavecchia e Ancona. Al contrario, un clima percepibile di

repressione si esercitò, a quanto ci è dato sapere dallo stato attuale delle ricerche, soprattutto nello Stato di Milano, che non soltanto era 'porta dell'eresia' verso l'Italia per via della sua vicinanza ai cantoni svizzeri riformati e alla calvinista Ginevra, ma ebbe anche a disposizione un forte tribunale dell'Inquisizione con al servizio numerosi crocesignati, e appare dunque un foro non strettamente dipendente dal braccio secolare, come accadeva in altri luoghi. La cosmopolita Roma, come sede papale e come centro di pellegrinaggi, rimase sempre un punto di riferimento per quanti si volevano convertire (gli *sponte comparentes*) ed ebbe uno statuto speciale.

E tuttavia bisogna anche sottolineare che, se da un lato vi fu una divaricazione netta tra la folta presenza di stranieri provenienti da territori protestanti e il basso tasso di rischio di incappare in persecuzioni per motivi di fede, la vigilanza degli stranieri attraverso i tribunali locali dell'Inquisizione fu un fenomeno duraturo. Ciò è provato sia dalle fonti conservate e provenienti dai tribunali locali italiani, sia dalla serie dei *decreta* della Congregazione del Sant'Uffizio dell'ACDF. Processi contro stranieri per eresia formale scattavano, di regola, sulla base di denunce precedute per lo più dall'avere dato 'scandalo' contro aspetti particolari della fede cattolica: con il proferimento di una bestemmia, con la violazione palese del digiuno, con il rifiuto o il disprezzo della riverenza verso i simboli religiosi, con la negazione dell'autorità del papa, ecc. Non di rado le denunce erano diretta conseguenza di conversioni spontanee dalla Chiesa protestante a quella cattolica, poiché accettando gli *sponte comparentes* gli inquisitori chiedevano subito dei loro eventuali complici. La crescente organizzazione confessionale dello spazio pubblico si completava con il controllo delle taverne, delle locande e degli ospedali, e con un 'codice confessionale' che includeva abiti, linguaggio del corpo e dei gesti. Eventuali difformità suscitavano il sospetto, aumentavano il rischio di scandalo e rendevano difficili i tentativi di adattamento di quanti appartenevano a culture e confessioni differenti da quella cattolica. In caso di arresto o dell'avvio di un processo inquisitoriale, la maggior parte degli stranieri colpiti si risolveva per l'abiura dell'eresia, dunque per una conversione alla fede cattolica, a meno che formali proteste diplomatiche o l'azione condotta attraverso canali informali (magari tramite il cardinale protettore della nazione del reo) in casi eccezionali non portasse alla liberazione e all'espulsione dello straniero dal paese. L'abiura di norma era preceduta dall'indottrinamento alla fede cattolica. Del resto, l'integrazione dello straniero convertito nel nuovo ambiente cattolico veniva sostenuta in diversi modi: con il trasferimento in una famiglia o con la custodia affidata a un patrono, con l'aiuto offerto sul piano del lavoro o con appoggi di natura finanziaria. Si tentava così di evitare un ritorno all'eresia del forestiero con garanzie economiche, pagamenti di cauzioni, e con il rilascio sotto particolari condizioni, in cambio del controllo del comportamento in pubblico e dell'obbligo di presentarsi davanti agli inquisitori nelle scadenze da loro previste.

(P. Schmidt)

Vedi anche

Camerarius, Philippus; Genova; *In Coena Domini*; Livorno; Nicodemismo; Roma; Spontanea comparizione (Procedura sommaria); Stranieri, Portogallo; Stranieri, Spagna; Tolleranza, dibattito sulla; Università, Italia; Venezia

Bibliografia

De Boer 2001, De Boer 2009, Fosi 2001, Fosi 2008, Mazzei 1999, Pizzorusso-Sanfilippo 1990, Schmidt 2000, Schmidt 2001(a), Simoncelli 1976, Stella 1964(a), Thomas 2003, Villani 2003(a)

Stranieri, Portogallo - A partire dal XV secolo, si registrò in Portogallo un progressivo insediamento di colonie di stranieri, attirati dall'offerta di lavoro nei settori dell'artigiano e delle attività belliche, ma soprattutto dalle possibilità commerciali e finanziarie aperte dall'età delle scoperte geografiche. Quei nuovi abitanti portarono con sé le proprie usanze e le proprie idee. Vissero a fianco dei portoghesi, ma non sempre in modo pacifico. Sebbene indotta da molteplici fattori, la mobilità degli stranieri aveva il comune obiettivo di una vita migliore, un'ambizione non sempre realizzata, tuttavia. Lo straniero era, per definizione, colui che non apparteneva alla popolazione del luogo, né al Regno di Portogallo, e dunque aveva una relazione speciale con il re lusitano.

L'esplosione della Riforma, nel primo Cinquecento, portò nel giro di pochi decenni a una divisione del Sacro Romano Impero tra cattolici e luterani. Non senza traumi, i paesi del Nord Europa optarono per la Riforma propugnata da Martin Lutero. La Francia oscillò a lungo tra cattolicesimo e protestantesimo, precipitando nel vortice delle Guerre di religione. Dopo la rottura con Roma, l'Inghilterra rafforzò la sua posizione anglicana sotto Elisabetta I, mentre al termine di un lungo confronto militare con la Spagna la parte settentrionale dei Paesi Bassi, corrispondente all'Olanda, vinse la guerra per introdurre il calvinismo, analogamente a quanto accadde in alcuni cantoni svizzeri. Travolti da un clima di violenza, che si protrasse perlopiù fino al terzo quarto del Cinquecento, la maggior parte delle aree europee non presentava una situazione religiosa definita, di conseguenza monarchi, principi e consigli erano restii ad accettare la convivenza tra diverse fedi. Con il consolidamento seicentesco del quadro politico e religioso, i tentativi dei protestanti di ottenere protezione nei Regni cattolici cessarono di rappresentare un'iniziativa estemporanea. Nel caso del Portogallo, Regni come l'Inghilterra, l'Olanda e la Svezia approfittarono dello stato di guerra con la Spagna per contrattare la libertà religiosa per i loro sudditi. In altri termini, ormai in parte o del tutto compiuta la scelta confessionale di ciascun Regno, si crearono le condizioni perché si affrontasse la questione delle difficoltà vissute dai sudditi cattolici residenti negli Stati protestanti e viceversa.

Si impose così una diffusa accettazione di nuove regole di condotta, affinché la circolazione di persone e di beni potesse avvenire con normalità. Il cattolico Portogallo accettò tale situazione solo durante il periodo della Guerra di Restaurazione (1640-1668), riconoscendo agli stranieri nati nelle terre della Riforma la libertà di fede e la pratica del culto dentro casa e a bordo delle navi, nonché autorizzando il possesso di opere di autori protestanti. Ciò fu reso possibile, nel 1641, da un trattato con la Svezia e dalla tregua con l'Olanda; nel 1642, e poi ancora nel 1654, grazie a due trattati con l'Inghilterra. In Francia, Regno caratterizzato da una situazione politica unica rispetto al resto d'Europa, il sovrano cattolico tollerava la permanenza di sudditi ugonotti (che avevano città proprie e anche altrove potevano comunque praticare il proprio culto all'interno delle abitazioni). L'impero asburgico, alleato per via dinastica con la Spagna, non solo evitò di stabilire accordi con il Portogallo, ma creò difficoltà sul piano del riconoscimento internazionale al Regno lusitano. Il problema dei sudditi degli Asburgo, dunque, non arrivò neppure a porsi.

I dati generali e le statistiche presentati nel seguito della voce sono tratti da studi recenti della scrivente (Braga 2002a). I luoghi d'origine e di residenza degli stranieri processati dall'Inquisizione portoghese sono abbastanza diversificati, sebbene sia indubbia la difficoltà nell'identificazione di alcuni toponimi, così come di molti nomi e cognomi. Alcuni, per esempio, riferirono solo di essere castigliani, francesi o fiamminghi, altri comunicarono la diocesi di appartenenza, altri ancora indicarono la città più vicina al posto da cui provenivano. Se dunque in certi casi non si riesce a individuare un luogo specifico, è comunque possibile identificare le principali aree di grande affluenza: per la Spagna, soprattutto dalla Castiglia, dalla Galizia e dall'Andalusia; per la Francia dall'Aquitania, dalla Bretagna e dalla Normandia, ossia dal litorale atlantico. Gli inglesi erano perlopiù cittadini di Londra e di Bristol, alcuni erano di Essex e Plymouth, ma non mancarono gli scozzesi. Quanto

alla Penisola italiana, spiccano Genova, Milano, Venezia e l'isola della Sicilia. Nel caso dei Paesi Bassi provennero soprattutto da Anversa e da Amsterdam, ma si registrano arrivi da Bruxelles, Middelburg, Utrecht e L'Aia. Per l'area imperiale, predominava nettamente Amburgo, ma non fu priva di rilievo la presenza di abitanti di Colonia, Halberstadt e Lubecca. Si trattava soprattutto di mercanti e artigiani giunti da centri urbani e regioni costiere che si erano trasferiti in Portogallo per motivi di lavoro. Si distribuirono in tutto il Regno, con una predilezione però per Lisbona (ca. 300 imputati). Tra le altre città e centri minori che attirarono stranieri poi caduti nelle maglie del Sant'Uffizio figurano, in ordine decrescente, Évora, Bragança, Setúbal, Coimbra, Chaves, Porto, Elvas e Campo Maior. L'entroterra del Tras-os-Montes, le Beiras, l'Alentejo e l'Algarve ospitarono quasi soltanto spagnoli, che talvolta avevano la famiglia divisa tra Spagna e Portogallo. La maggior parte degli stranieri non si preoccupò di giustificare il motivo del proprio trasferimento in Portogallo agli inquisitori. Se molti arrivarono in modo casuale e indipendentemente dalla propria volontà (per esempio, i *renegados* catturati lungo le coste portoghesi: fu il caso di un buon numero di greci, scandinavi, europei orientali e maltesi), altri giunsero nel Regno lusitano con l'intenzione di ripartire subito a bordo di imbarcazioni mercantili, ma a causa di imprevisti o dell'arresto dovettero trattenersi per un periodo. Gli stranieri residenti, solitamente sposati con donne portoghesi, si trasferirono per le ragioni più disparate, tra cui la fuga delle guerre di religione europee, le possibilità offerte dal commercio, il bisogno di apprendere la lingua portoghese, la latitanza, o semplicemente il desiderio di viaggiare.

Gran parte degli stranieri denunciati all'Inquisizione furono processati nel Cinquecento per protestantesimo, soprattutto tra gli anni Cinquanta e Sessanta, e con minor rilievo al tempo dell'unione dinastica tra le Corone di Castiglia e di Portogallo. La diminuzione del numero di casi durante quel periodo trova forse spiegazione nella politica internazionale intrapresa dal Portogallo contro la Spagna, che portò il Regno a evitare una repressione severa nei confronti di stranieri sudditi di Corone il cui appoggio era allora necessario, sia dal punto di vista diplomatico, sia da quello finanziario. Se quella ragione strategica ebbe un qualche peso, si tenga conto però che la moderazione del Sant'Uffizio riguardò anche quanti provenivano dall'Impero, allora alleato con Filippo IV di Spagna. In generale, fino al 1660 circa la repressione inquisitoriale fu comunque blanda, anche se gli stranieri non godettero, in assoluto, di un trattamento di privilegio rispetto ai portoghesi, almeno fino al 1681 (anno di riapertura del tribunale della fede dopo una temporanea chiusura decretata dal papa nel 1674).

Per uno straniero protestante, la garanzia di non essere importunato dal Sant'Uffizio costituì la condizione ideale per intensificare gli scambi commerciali e prolungare la permanenza nel Regno. Gli stranieri, del resto, vedevano nella conversione al cattolicesimo ('riduzione', *redução*) un pericolo non solo perché avrebbe suscitato la diffidenza da parte dei conterranei protestanti, ma anche perché sarebbero divenuti soggetti all'autorità del Sant'Uffizio, e quindi a rischio dell'arresto e dell'esproprio dei beni. Tuttavia, è necessario tenere conto di due aspetti importanti. Anzitutto, benché protetti da trattati internazionali, si poteva comunque essere imprigionati per colpe diverse dal protestantesimo: la libertà di coscienza, il possesso di libri proibiti e la pratica religiosa privata nella propria abitazione o a bordo delle navi, infatti, non comportavano l'arresto; ma esso era previsto per altri reati, come le proposizioni ereticali, l'oltraggio alla religione, l'adesione alla massoneria (dalla metà del Settecento). Nessun trattato metteva completamente in salvo i protestanti, non perché adepti di un'altra confessione, ma come residenti in Portogallo, e dunque soggetti all'obbligo di rispettare l'ortodossia infranto da altri crimini diversi dal protestantesimo. Gli stranieri protestanti colpiti dall'Inquisizione per colpe di altro tipo finivano quasi sempre per convertirsi alla fede cattolica.

Alla stregua dei sudditi portoghesi, gli stranieri dovevano essere prudenti e spesso, per tutelarsi, scelsero di condurre una vita appartata. Se il modo più sicuro restava quello di nascondere la propria alterità religiosa, ciò valeva a maggior ragione per stranieri, di per sé sospetti, specie se provenienti da paesi afflitti da conflitti per la fede. Perciò, era utile non possedere, né leggere libri proibiti in Portogallo, non raccontare cosa stava accadendo nei rispettivi Regni di origine, né nelle terre in cui si era viaggiato, non discutere di religione e di questioni pertinenti la morale e il buon costume, non criticare le usanze locali, le persone e le istituzioni, adottare un comportamento il più possibile simile a quello dei cattolici (confessarsi e comunicarsi, andare a messa, ai sermoni, ai pellegrinaggi). In tal modo, gli stranieri eliminavano molte occasioni di denuncia. Ma non tutti furono prudenti: infatti, in generale, tra 1536 e 1700 l'Inquisizione lusitana processò almeno 971 imputati di origine europea, residenti o in transito in Portogallo e negli arcipelaghi di Madera e delle Azzorre, di cui 495 nel Cinquecento (pari al 9,3% su un totale di 5.323 processi celebrati tra 1536 e 1600). Gli spagnoli rappresentarono il 48% degli stranieri processati e detennero il primato in ogni categoria di delitti. Più discreta la presenza di imputati di altre regioni. I francesi non raggiunsero la metà degli spagnoli (21,3%). Seguirono fiamminghi e olandesi (9,8%), italiani (6,2%), inglesi (6,2 %), tedeschi (3,9%) e irlandesi (1,3%). I greci furono processati esclusivamente per cripto-islamismo (1,4%): si trattava, in genere, di rinnegati approdati in Portogallo in modo accidentale.

Tra i crimini più diffusi spicca il protestantesimo (25,5%). Quasi lo stesso numero furono i processi ai rinnegati per cripto-islamismo (24,5%) e ai *conversos* – quasi tutti spagnoli – per cripto-ebraismo (23,1%). La somma degli altri delitti (proposizioni erticali, 7,5%; bigamia, 3,6%; sodomia, 2,8%; oltraggio alla religione, 2,6%; ostacolo all'attività del Sant'Uffizio, 1,4%; contrabbando di merci proibite, 0,4%; sollecitazione in confessionale, 0,1%; ecc.) supera appena il 22%. I processi per cripto-islamismo ai *mouriscos* ebbero anch'essi poco peso (4,6%). Il delitto predominante per ciascun gruppo di stranieri fornisce, a suo modo, una eloquente geografia religiosa dell'Europa di età moderna. Tra gli spagnoli predominò il cripto-ebraismo; il protestantesimo, invece, fra tedeschi, fiamminghi, olandesi, francesi, inglesi e irlandesi (nonostante il peso dei cattolici nel paese di origine di questi ultimi). Gli italiani, provenienti da località cattoliche dove il cripto-ebraismo non coinvolse gli autoctoni, furono accusati soprattutto per proposizioni ereticali (il delitto più diffuso tra i vecchi cristiani in Portogallo) e la sodomia. Il cripto-islamismo, nel caso specifico dei rinnegati, riguardò tutte le popolazioni, da una parte per l'ampia diffusione del fenomeno, dall'altra per l'assoluta casualità che ne determinava l'ingresso in Portogallo.

(I. Drumond Braga)

Vedi anche

Bigamia e poligamia, Portogallo; Buchanan, George; *Mouriscos*, Portogallo; Protestantesimo, Portogallo; *Reduzidos*, Portogallo; Rinnegati, Portogallo; Rustenius, Lambertus; Sodomia, Portogallo; Sollecitazione in confessionale, Portogallo

Bibliografia

Braga 1995, Braga 2000, Braga 2001(c), Braga 2002(a), Dias 1960

Stranieri, Spagna - Dal punto di vista civile, la nozione di straniero, in *Ancien Régime*, copre almeno tre significati. Il primo, e senza dubbio il più radicato nella Spagna del XV secolo, fonda la natura di straniero sull'appartenza religiosa. In tal senso sono stranieri gli arabi, e in seconda battuta gli ebrei. Tale significato verrà esteso nel corso del Cinquecento ai cristiani non cattolici, come vedremo grazie anche al contributo attivo dell'Inquisizio-

ne. Il secondo mette l'accento sul fatto di appartenere a una certa compagine politica. La nozione di Regno, nel senso di un territorio che si riconosce come unità politica dotata di sovranità, è anch'essa fortemente sentita nella Spagna della fine del medioevo. Del resto, la Penisola iberica era composta di diverse Corone: anzitutto il Portogallo, la Castiglia, la Navarra, l'Aragona. Essere sudditi di una Corona comporta la protezione di uno stesso sovrano e il godimento di un certo numero di diritti civili garantiti in quel Regno, specie per quel che concerne il rapporto con la giustizia. La Corona, infine, regola l'espressione civile della società religiosa e ne fissa le regole formali. Il terzo significato verte sull'essere parte di una comunità locale che, in aggiunta ai diritti generali legati all'appartenza a un Regno, dota di diritti particolari, tra i quali quello di essere giudicati da magistrati espressione di quella particolare comunità.

Vista dal punto di vista religioso, la nozione di straniero assume un connotato ben differente. Su un piano strettamente teologico, essa non avrebbe alcun senso: l'umanità intera, nelle parole del Nuovo Testamento, è una sola agli occhi di Dio. E tuttavia, sul piano dell'organizzazione della comunità ecclesiale, esiste almeno un discrimine netto: quello che separa i membri della Chiesa – resi tali dalla cerimonia del battesimo – dagli altri. Sui primi la Chiesa esercita legittimamente la sua giurisdizione inquisitoriale, secondo le regole del diritto canonico. Sugli altri, salvo eccezioni, essa non si annette alcun diritto. Esistono dunque frontiere che permettono, all'interno della comunità ecclesiale, di definire una categoria assimilabile a quella di straniero? La risposta della tradizione è negativa. Il diritto canonico considera tutti i battezzati come eguali in linea di principio, quali che siano le posizioni rivestite nella società civile o religiosa e quali che siano i Regni a cui i fedeli appartengono. Tutti i battezzati sono sottomessi alla giurisdizione della Chiesa. Essa può certo delegarla a questa o a quella istituzione, per un tale gruppo o per un altro, ma non se ne priva. Inoltre dalla fine del medioevo in poi la giurisdizione universale della Chiesa su tutti i cristiani – giurisdizione incarnata dal suo capo, cioè il papa – è un principio fermamente stabilito nella Chiesa occidentale; tale principio è il fondamento stesso della giurisdizione inquisitoriale, che ne è l'espressione più compiuta. E tuttavia la nascita e il rafforzamento di confessioni diverse in seno alla Chiesa introdusse, nel XVI secolo, un elemento in più di complessità. Tale circostanza, a dire il vero, non era del tutto nuova. I cristiani d'Oriente erano considerati in linea di principio eretici e scismatici. Ma il fatto che la rottura con la Chiesa d'Occidente fosse avvenuta molto tempo prima e con modalità particolari dava ai cristiani d'Oriente una sorta di statuto speciale che di fatto l'Inquisizione spagnola riconosceva. I rari casi di persecuzione contro viaggiatori di passaggio a corte furono frutto di denunce di cattolici di determinati luoghi turbati dalla manifestazione pubblica dei caratteri che differenziavano la Chiesa d'Oriente; caratteri allora assimilati a proposizioni 'luterane' (rifiuto della confessione auricolare, negazione della potestà del papa, dubbi sull'esistenza del purgatorio). Gli inquisitori in alcuni casi archiviano l'affare, in altri si limitano a impartire pene simboliche per affermazioni che sarebbero bastate a mandare al rogo un tedesco che le avesse pronunciate. Infatti la rottura confessionale dovuta alla Riforma resta, per tutto il periodo che prendiamo in esame, una linea di demarcazione attiva, che gioca un ruolo centrale nella questione qui affrontata.

Fu alla metà del secolo XVI, nel momento stesso in cui il papato effettua la sua grande svolta confessionale, che il problema della Riforma passa in primo piano nelle preoccupazioni dell'Inquisizione spagnola e diviene, per molti decenni, uno degli elementi strutturali forti della sua attività e organizzazione. Tra il 1556 e i primi anni del Seicento il tribunale – come le omologhe istituzioni in Italia e in Portogallo – apporta così un contributo essenziale al successo dell'operazione volta a confinare 'all'esterno' la frattura confessionale europea. Uno dei punti chiave di questa operazione consiste nel fondere insieme i tre elementi che costituivano la nozione di straniero così come li abbiamo definiti: l'estraneità civile dovuta alla differenza di religione; l'estraneità dovuta al fatto di appartenere a diverse compagini politiche; l'estraneità religiosa che deriva dal fatto di appartenere o meno alla Chiesa. In questa operazione l'Inquisizione gioca un ruolo determinante e consapevole; anzi, si può dire che ne fu, in Spagna, la vera promotrice, specie sotto la guida dell'inquisitore generale Fernando de Valdés. A questo scopo il tribunale seppe ottenere l'appoggio dello Stato e quello personale di Filippo II. Tale appoggio era indispensabile, giacché – occorre ricordarlo – una delle funzioni del sovrano consisteva nel regolare la vita pubblica della Chiesa nel suo Regno. La monarchia, a quella data, aveva già avuto modo di apprezzare le virtù derivanti dal carattere universale della giurisdizione inquisitoriale, che aveva contribuito, alla fine del Quattrocento, a rendere meno rigide le barriere tra i Regni di Castiglia e di Aragona, uniti sotto l'autorità dei Re Cattolici, ma di fatto estranei l'uno all'altro. E aveva già avuto modo di apprezzare anche il potenziale che derivava dalla confusione tra le frontiere di natura religiosa e quelle di natura civile: era proprio in nome della persecuzione contro i *conversos* che la Corona di Aragona aveva accettato, senza troppo recriminare, la creazione di un tribunale in gran parte controllato da un re comune con il Regno di Castiglia; una novità che non avrebbe avuto seguito sul piano della giustizia civile – con l'assimilazione dei tribunali reali di Aragona a quelli di Castiglia – se non all'inizio del Settecento, come esito della guerra di riconquista portata avanti dal nuovo sovrano Filippo V. Inoltre Filippo II aveva potuto osservare direttamente, durante il suo soggiorno nei Paesi Bassi e in Inghilterra, gli effetti deleteri per la tenuta dello Stato della trasposizione, a livello della società civile, delle divisioni confessionali. Ottenuto dunque l'appoggio del re, l'Inquisizione con mano ferma si dedica subito alla dura campagna di repressione contro i membri del movimento riformatore e spirituale spagnolo, facendola seguire da un'efficace campagna propagandistica. Il tribunale infatti presenta pubblicamente tali gruppi come 'luterani', cioè allo stesso tempo come nemici della Chiesa e della Corona, come eretici e traditori dello Stato. Tale messaggio fu pesantemente ribadito nei primi anni di Filippo II grazie ad alcuni *autos de fe* spettacolari in cui furono penitenziati o mandati al rogo importanti riformatori stranieri (si pensi all'italiano Carlo di Sesso). L'Inquisizione ottenne così, in modo incontestabile, che la popolazione assimilasse la difesa della fede cattolica a quella del regno civile. La Spagna veniva allora vaccinata, per lungo tempo, contro il protestantesimo. Dopo quegli episodi il tribunale usò il vincolo con i fedeli allora stabilitosi per far passare il messaggio complementare secondo cui spettava solo al clero di regolare i comportamenti morali, e fece perciò comparire negli *autos* pubblici uomini e donne accusati di contestare quel principio insieme a stranieri perseguiti per delitti formalmente più seri, bollando i primi con il marchio obbrobrioso riservato ai secondi. Il tribunale, in tal modo, contribuì fortemente a creare i primi tratti di un sentimento nazionale iberico comune alla Castiglia e alla Corona d'Aragona, che faceva degli spagnoli i soli veri fedeli della Chiesa: né tentati dal giudaismo come i portoghesi; né tentati dal protestantesimo come gli inglesi, i francesi, i tedeschi, gli stessi italiani; né dalla sodomia come i 'forestieri'.

Tali aspetti della giustizia inquisitoriale non esauriscono la complessità della nozione di straniero così come fu applicata dal tribunale iberico. Nelle *relaciones de causas* (documenti destinati all'uso interno, vale la pena di ricordarlo), quando l'accusato non è di origine spagnola, lo si ricorda sempre, perché la provenienza straniera è uno degli elementi che più inquieta i giudici quando si tratta di condurre un processo. Il loro approccio, in questi casi, è duplice. Da un lato, l'appartenenza dell'accusato a una comunità che tollera al suo interno diverse confessioni, o che aderisce a una confessione esplicitamente non cattolica, è oggettivamente, anche nel caso in cui l'interessato si presenti personalmente come cattolico, l'indice di una adesione all'ortodossia di natura diffe-

rente e di minore 'qualità' di quella pretesa dal tribunale; quasi il marchio di una cultura che non attribuisce alla dissidenza religiosa lo stesso grado di pericolo della Spagna. Ciò evoca un contesto che è indispensabile conoscere per interpretare nel giusto senso le parole dell'accusato. Una dichiarazione critica contro la confessione auricolare, per esempio, se proferita da uno spagnolo sarà interpretata come un momento di deragliamento, come un passeggero smarrimento; se pronunciata da un francese come un'adesione implicita alla Riforma. Il fenomeno è simile a quello che porta a qualificare diversamente una proposizione se viene pronunciata da una persona classificata a livello sociale come giudeo-*converso* o come *morisco*. La messa in conto del versante religioso dell'estraneità mette in luce il meccanismo che sta alla base di tale assimilazione. Per altro verso, a partire dalla fine del Cinquecento, dipendere civilmente da un sovrano straniero costituisce un punto di forza, sul piano legale, nei confronti del Sant'Uffizio. L'unione dinastica con il Portogallo favorisce una forte migrazione di nuovi cristiani portoghesi, che finiscono per essere il principale bersaglio dell'Inquisizione nel Seicento e ancora all'inizio del Settecento. D'altra parte, il re di Spagna stabilisce una serie di accordi con alcune potenze protestanti che esentano totalmente i loro sudditi non cattolici dalle persecuzioni dell'Inquisizione spagnola a condizione che non manifestino troppo apertamente la loro fede sul suolo iberico (1597 con la Lega Anseatica; 1605 con l'Inghilterra; 1612 con l'Olanda e la Zelanda). Oltre a questi trattati formali, il re chiede al tribunale una tolleranza informale in favore dei sudditi di altri sovrani alleati, o in favore di alcuni individui, specie se soldati, di cui si stima la presenza in Spagna come necessaria. Pertanto nel XVII secolo l'Inquisizione spagnola adopera una procedura speciale abbreviata, simile a quella usata per i rinnegati, per riconciliare quei soldati protestanti che vengono spediti davanti ai tribunali dai loro cappellani militari. Sulla loro presenza, fino a quel momento, si era chiuso un occhio.

La parabola della funzione giocata dall'essere straniero in seno ai tribunali del Sant'Uffizio spagnolo, il suo passare in primo piano a metà del Cinquecento, mette dunque in rilievo il peso crescente dello Stato nella sfera religiosa che accompagna il fenomeno della confessionalizzazione; fenomeno che caratterizza a quel tempo il mondo cattolico. Al di là dei semplici rilievi statistici – gli stranieri sono, in rapporto al loro numero effettivo, più numerosi degli spagnoli tra gli accusati, almeno dopo gli anni Trenta del XVI secolo –, tale traiettoria mostra la forza dell'interazione tra l'istituzione inquisitoriale e il mondo politico e sociale.

(J.-P. Dedieu)

Vedi anche

Aragona, età moderna; Contrabbando, Aragona; Filippo II, re di Spagna; Protestantesimo, Spagna; Rinnegati, Spagna; Sesso, Carlo di; Stranieri, Italia; Stranieri, Portogallo; Valdés, Fernando de

Bibliografia

Bennassar 1979, Dedieu 1989, Henningsen 1993, Herzog 2003, Lea 1983-1984, Pastore 2003, Sesma Muñoz 1987, Thomas 2003

Stregoneria - *Il fondamento socio-biologico. La paura.* Il termine stregoneria allude a un sistema concettuale negativo che si tramanda dagli albori dell'umanità. Il suo nucleo centrale è costituito da azioni che generano un danno materiale o morale. In quest'accezione la stregoneria è il male, inteso come il contrario del bene sociale: le avversità materiali contro il benessere, la malattia contro la salute, la morte contro la vita. Fin dai primordi dell'umanità disgrazie di vario tipo attribuite al comportamento di persone di entrambi i sessi hanno creato apprensione. Gli studi delle scienze cognitive e della sociobiologia insegnano oggi che il cervello umano si ordina con schemi atti ad apprendere e a difendersi da paure che avevano un senso per le comunità primitive: si attivano processi conoscitivi che conferiscono la capacità istintuale di riconoscere, da una fisionomia o da posture o dalla voce o dallo sguardo che fissa, i pericoli provenienti da persone malevole. Le basi fisiologiche di emozioni come l'ansia e la paura condizionano gli esseri umani fornendo loro una consapevolezza intelligente, una 'guida interna' nel rapporto tra soggetto e circostanze. Ne deriva un 'condizionamento' da stimoli di paura che risulta fortemente refrattario al mutamento. Secondo questa lettura il male e il bene predatano ogni sistema metafisico. La natura dell'uomo si struttura nell'ambiente per sopravvivere seguendo un vettore evolutivo alla cui origine troviamo la paura. La specie umana reagisce a essa sviluppando consolatori e sofisticati sistemi di autoinganno, come la religione, la stregoneria e la magia che aiutano l'uomo nell'interazione sociale, per interpretare e risolvere situazioni critiche ricorrenti. La stregoneria, come la religione, appare come una direzione di condotta, un modello universale intrinseco al destino degli umani premuti dalla selezione naturale. Nell'assioma *primus in orbe deus fecit timor* potremmo leggere la sedimentazione di un passato ancestrale. Sia come sia, le ragioni del male esulano propriamente dagli obiettivi dello studio della storia e rimandano a una dimensione filosofico-religiosa. Nella teodicea cristiana comprendere il 'perché?' della sofferenza e della morte resta un'impresa disperata. Agostino d'Ippona nega la possibilità di scoprirne le cause: «nessuno cerchi di conoscere da me ciò ch'io riconosco di non conoscere» (*La città di Dio*, 12, 6-7). La ricerca storica documentata trova ostacoli insormontabili per risalire alle origini della paura e arrivare al momento della sua umanizzazione in streghe, uomini e donne, e in una cosmologia di demoni primigeni. Lo studio della stregoneria in epoche storiche attesta la persistenza di una convinzione: esistono persone caratterizzate da una natura antisociale che hanno la volontà e il potere innato (psichico) di causare un danno (*maleficium*). Nell'Europa dei primi secoli dell'età moderna si sono realizzate le condizioni documentarie per l'analisi di tali 'modi di ragionamento'.

Il mondo magico

La stregoneria è parte di un insieme di idee più complesso; rientra in una costellazione di azioni magiche che assumono forme differenti attraverso manipolazioni di un qualche tipo mirate al conseguimento di fini: condizionare eventi naturali, predire il futuro con profezie, cercare tesori sepolti, oggetti smarriti o rubati, curare malattie. All'origine di queste *arti*, con genericità fonte di equivoci spesso definite con il termine stregoneria, troviamo concetti che interpretano il mondo e lo descrivono come un insieme di spiriti o forze occulte (*daimones*) influenzabili con parole e atti rituali da individui dotati di particolari poteri o conoscenze. Un'*élite* di persone (anche illetterate) ha praticato da tempi immemorabili una lettura e decodificazione della natura per ottenere effetti materiali. La magia dei dotti e degli incolti dobbiamo intenderla come un sistema concettuale più ampio per agire sulle forze che condizionano l'esistenza umana; come un grande bacino del sapere che influisce sul nocciolo duro e negativo della stregoneria malefica. Giordano Bruno sottolinea nel *De magia*: in tutte le cose c'è uno spirito, un senso, che consente il riconoscimento delle situazioni pericolose e dei nemici; tutte le cose sono piene di spirito; tutto il mondo è animato; lo spazio è pieno di esseri semidivini, demoni o spiriti; termini ambigui che possono valere in ogni senso, buono o cattivo.

Il sistema della stregoneria

Negli scenari rurali dell'Antico Regime non era ineluttabile soccombere al maleficio. Gli aggregati umani contenevano anticorpi per controllare la presenza di individui antisociali. Primigenia ed endemica, la stregoneria non è mai stata avversata soltanto con i metodi formali del ricorso alla legge, traumatici per la coesione delle piccole comunità. I processi dell'età moderna documen-

tano l'esistenza di specialisti dell'antistregoneria. Essi gestivano in modo *informale* le situazioni stregonesche, conoscendo le specifiche procedure per identificare le persone malefiche, piegarle con minacce o lusinghe onde ottenere il ritiro della fattura inferta, in forza di una convinzione antica secondo cui «qui scit destruere scit sanare». Il 'controllo naturale' della stregoneria genera un campo dinamico in cui si fronteggiano forze contrarie. Il concetto di 'potere' vi occupa una posizione centrale e attesta un incerto equilibrio tra stregoneria e antistregoneria. In quel 'sistema', la ricerca storica e quella antropologica valutano con incertezza il nesso tra possessione spiritica (non conventuale) e la stregoneria malefica. L'alta incidenza della possessione tra le donne sembra rimandare a condizioni di deprivazione in società a predominanza maschile. Istruttivo, in questo senso, il fenomeno delle *klikushi*, le possedute nella Russia del XIX secolo, note per i riferimenti che si ritrovano in Fedor Dostoevskji e Nicolaj S. Leskov. Esse tuttavia svolgevano anche un ruolo di antistreghe segnalando la presenza di un pericolo nella comunità. I soggetti positivi del mondo magico europeo – *indovini* italiani, *cunning-men* inglesi, *curanderos* spagnoli, *devins-guérisseurs* francesi, *toverdokters* fiamminghi, *Hexenmeisters* tedeschi – chiamati streghe e stregoni per assimilazione lessicale con i nomi di coloro che avversano, erano spesso depositari di poteri naturali innati o acquisiti con la nascita. «Mettile un ovo nella mano destra e una spiga nella sinistra, sarà medica perché nata nel giorno dell'Ascensione», disse nel 1670 una puerpera alla levatrice secondo una fonte senese. Dall'Islanda al Friuli alla Russia, infanti partoriti con la placenta erano ritenuti dotati di virtù divinatorie o terapeutiche. Poteri altrettanto soprannaturali venivano attribuiti ai fabbri, ai boia o a chi nasceva con taglio cesareo. Vi allude anche William Shakespeare: «*Macbeth*. Io possiedo una vita stregata, che non soccomberà a uno nato da donna. *Macduff*. Dispera della tua stregoneria e il tuo padrone, il demonio, ti dica che Macduff fu strappato prima del tempo dal ventre della madre» (*Macbeth*, atto V).

La personalizzazione della colpa

Lo studio della persecuzione della stregoneria attraverso le fonti giudiziarie rivela l'esistenza di un variabile flusso di accuse precondizione di processi individuali o collettivi. Accusatori e testimoni si esprimono in ragionamenti che non di rado escludono il principio di causalità. Una disgrazia improvvisa, una malattia strana, un fenomeno naturale anomalo vengono interpretati sulla base di uno schema psicologico dove l'aspetto cognitivo dell'esperienza appare incerto. Di una tempesta, di una malattia o di una morte non si cerca la causa, ma il fatto è personalizzato e la colpa attribuita a qualcuno. Quando nel 1605 l'infante di una famiglia nobile senese viene trovato dalla balia morto nel letto con una fitta in testa e la parte destra del petto livida, i genitori non fecero risalire la disgrazia a eventi dello stesso tipo, ad altre morti di neonati, bensì a elementi di specie diversa, non a oggetti, ma a soggetti, non a cose, ma a persone. Quei cives non si chiesero: «Come è avvenuto?», ma asserirono che il piccolo «era morto per stregherie fattegli […] che pubblicamente in simili delitti e scelleratezze in quel luogo si hanno per sospette Gata e Gioma». Il 27 maggio del 1626 un cronista tedesco registrò: «Nei principati vescovili di Bamberg e Würzburg furono totalmente distrutti dal gelo tutti i vigneti […]. Una gelata mai verificatasi prima a memoria d'uomo […]. Il risultato fu che tra la gente comune si cominciò a supplicare, chiedendo perché le autorità continuavano a tollerare che le streghe distruggessero i raccolti». Gli schemi argomentativi delle denunce sono assimilabili all'eziologia personalistica nei sistemi medici premoderni, in cui una malattia è interpretata come il risultato di un intervento attivo e intenzionale di un agente umano (una strega, un incantatore) o non umano (uno spettro, un antenato, un spirito cattivo) o soprannaturale, come una deità o qualche altro ente dotato di un qualche potere. Gli scenari stregoneschi sono ripetitivi: chi è colpito da disgrazie insolite o non comprese si ritiene sotto l'influenza di una fattura. La vittima indaga nell'ambiente sociale di appartenenza e si chiede: perché questo capita proprio a me? perché adesso? L'intervento del caso è raro in un sistema personalistico; una disgrazia si verifica in conseguenza di una frattura sociale intercorsa tra parti interessate e presuppone vicinanza e stabilità residenziale. Ma intere zone del continente europeo non risultano toccate da alcun flusso di accuse di maleficio: il paradigma interpretativo stregonesco non fu attivo ovunque. Se è vero che solo una piccola porzione dei sospetti nei riguardi di streghe donna o uomo raggiunse le aule di giustizia perché i rancori e le ostilità locali erano regolati informalmente, è per contro probabile che l'assenza del fenomeno delatorio celi l'estesa diffusione di uno scetticismo cetualmente indifferenziato. La ricerca penetra a stento nei modi di ragionamento dei ceti non istruiti da cui proveniva la maggior parte delle accuse.

Evoluzione del concetto di stregoneria

La persecuzione della stregoneria ebbe precedenti notevoli nel mondo antico (anche fuori dal continente europeo) ma il fenomeno assunse dinamiche particolari tra XV e XVIII secolo caratterizzandosi come una sistematica ricerca dei colpevoli del crimine. Le ragioni del mutamento derivano da riflessioni teoriche tardomedievali che influenzarono il concetto di stregoneria tra le *élites* istruite responsabili della soluzione violenta per vie giudiziarie. Nel millennio precedente la demonologia cristiana aveva mantenuto un atteggiamento erratico nei riguardi di stregoneria e fattucchieria. Agostino riteneva la magia bianca o nera parimenti pilotate dal demonio; gli esecutori materiali del maleficio andavano puniti con la morte, secondo quanto previsto dalle Scritture. Enorme, pertanto, l'importanza della Bibbia nel segnare il destino futuro di magia e stregoneria: dalle proibizioni del Deuteronomio (18, 10-11), alle minacce del Levitico (20, 27), fino all'esplicita richiesta di sentenza capitale dell'Esodo: «maleficos/[as] non patieris vivere» (22, 18). Tuttavia, nemmeno mezzo millennio dopo Agostino, il *Canon Episcopi* (906) di Reginone da Prüm registra una linea interpretativa scettica. Il potere di infliggere un danno, la capacità di certe persone di trasformarsi in animali e di compiere voli notturni in missioni infanticide veniva attribuita alla malizia ingannattrice del demonio; queste donne, dal diavolo illuse, dovevano essere corrette dalle loro superstizioni e ricondotte nell'alveo dell'ortodossia. La lotta contro i movimenti ereticali farà prevalere la tradizione rigorista destinando a un'esistenza carsica la linea scettica. Nella prima metà del Quattrocento in numerosi scritti demonologici si consolidò l'idea che una setta di streghe e stregoni cospirasse contro la società cristiana. Un decisivo punto di sistemazione fu trovato nel *Malleus maleficarum* dell'inquisitore domenicano Heinrich Kramer (1486). La bolla di Innocenzo VIII, *Summis desiderantes affectibus* (1484), che definiva il *crimen* come un'eresia da combattere con ogni mezzo, fu premessa al trattato conferendogli autorevolezza fatale.

La caccia alle streghe

L'acme della repressione in Europa tra 1580 e 1650 segna una forte discontinuità nella storia dell'aberrante fenomeno. L'accettazione da parte delle *élites* istruite di un concetto della stregoneria il cui nocciolo si formò intorno all'idea di maleficio e di patto con Satana (il danno interpretato come frutto della mediazione diabolica) aveva trasformato il crimine in un'eresia contro cui procedere con strumenti legislativi. La caccia alle streghe si configurò come una plurisecolare ma discontinua vicenda giudiziaria durante la quale il *crimen exceptum* fu ritenuto passibile della pena capitale. Il termine 'caccia' esprime un concetto tecnico relativo ai procedimenti legali contro i reati di maleficio. Le persone sospette dovevano essere identificate investigando selettivamente su di un complesso di denunce che secondo alcune stime si concretizzarono in circa 100.000 processi, da un flusso di delazioni enormemente più alto, eccedente forse dalle tre alle sette volte.

Dimensioni abnormi che inducono a interpretare le querele come un fenomeno psicologico individuale su base di massa. Quali le motivazioni? Oltre la paura, certo; oltre la vendetta per un torto subito; oltre l'invidia, imperscrutabile, ma anche condizionata dalla convinzione che l'arricchimento si consegue a spese di altri; oltre il tornaconto materiale sequestrando i beni dell'accusato; oltre la mera calunnia: quali le cause? Nel complesso le cacce appaiono come un amalgama alquanto disparato. Ogni episodio ha variabili specifiche. Gli storici tuttavia individuano una serie di ragioni disponendole in sequenze: la convinzione dell'esistenza di persone malefiche; il concetto 'cumulativo' della stregoneria; la prassi legislativa introdotta. Ma questi fattori sono sufficienti a spiegare perché dopo l'apparente calma della prima metà del Cinquecento si verifica l'esplosione contemporanea di un così alto numero di *pogrom*? La concentrazione di tante 'cacce' sanguinose in poco meno di un secolo non deve suggerire che siano intervenute altre cause di valenza più generale? Non sarà opportuno fare riferimento alla presenza di fattori religiosi (il disciplinamento morale dei fedeli accelerato dalla Riforma e dalla Controriforma), politici (la formazione dello Stato moderno), sociali (declino dell'etica comunitaria), economico-congiunturali (la crisi economica di fine Cinquecento), climatici (la Piccola Età Glaciale): un complesso di eventi che interagirono conferendo estensione e dimensione alla crisi?

La strega. Sociologia e profilo psicologico

Quale gruppo di persone era particolarmente soggetto alle accuse di stregoneria? Un solo dato risulta certo: in percentuali medie dell'80% circa le condannate a morte furono delle donne. Questa schiacciante prevalenza del genere femminile va interpretata. Sotto il profilo teorico, nei testi di demonologia tanto gli uomini quanto le donne potevano essere denunciati per stregoneria malefica. Nella realtà, constatiamo percentuali non irrilevanti di vittime maschili, che in Germania oltrepassano il 20%, in Normandia il 50%, e in Estonia e Islanda eccedono di molto la metà del totale delle esecuzioni. In quali circostanze gli uomini erano particolarmente soggetti all'accusa di maleficio non è stato ancora chiarito dalla ricerca storica. Nella regione del Jura, ad esempio, i processi istruiti mostrano sempre che sugli accusati gravano pesanti sospetti di eresia, più che di maleficio. Rimane in ogni caso prioritario cercare di intendere come mai l'accusa sia così pesantemente *sex-related*. La risposta sfugge se non viene tenuto presente che la stregoneria malefica come ideologia rimane un nodo teorico sovrastante la qualificazione per genere di chi fa il danno. Recenti, difficili ricerche indagano sugli antenati demonici della strega umana; esseri mitici che specializzati in diversi tipi di misfatti divennero delle persone malefiche: cioè ebbe luogo un loro processo di umanizzazione. Comprendere perché la maggior parte delle streghe siano donne rinvia a un momento successivo dell'evoluzione. In una concezione del mondo in cui il *bene* e il *male* si fronteggiano, forse la donna in quanto protagonista di aspetti liminali dell'esistenza come la procreazione e l'allattamento, riunendo in sé il potere di dare la vita e di condizionarla, appare soggetto maggiormente sospettabile. Altre peculiarità della natura femminile come la mestruazione e la menopausa accostano la donna al cambiamento, al disordine e al pericolo con affinità che si concretizzano in età storiche: lo ricorda l'accostamento alla luna, regina della notte, protettrice dei morti, associata al male e alla morte. Contesti storici determinati, dal mondo greco in avanti, hanno precisato un ruolo subordinato delle donne inducendo, con percorsi mai netti, una sostanziale femminizzazione della stregoneria. Agli inizi della cristianità l'apostolo Paolo suggellò i limiti e la sottomissione definitiva della donna.

La volontà perversa della strega donna o uomo veniva attivata dalla parola, dal tocco, dallo sguardo che fissa. Esiste un consenso tra gli storici e gli antropologi sull'esistenza di un meccanismo psicologico che si stabilisce tra la strega e la sua vittima. Una dinamica, per esempio, intreccia la persona che chiede l'elemosina alla persona che deve darla. Se chi chiede, mandato via a mani vuote, allontanandosi borbotta una maledizione: «te ne pentirai!», il sopravvenire di un evento sfortunato nella famiglia che ha negato l'aiuto induce a mettere in relazione i due fatti: l'intimidazione e la disgrazia. Il *topos* della minaccia proferita anche nel corso di un alterco è riscontrabile in molte culture premoderne come un modo per spiegare le sventure; temuta dalle popolazioni, la maledizione possedeva una forte rilevanza giuridica. La strega estrinseca il suo potere in diversi modi e il fatto rimanda all'utilità di alcune classificazioni. La ricerca storica e le indagini antropologiche si sostengono. Esistevano vari tipi di supposte streghe. Alcuni soggetti erano ritenuti potenzialmente pericolosi perché localmente attivi in mansioni di pubblica utilità. Sono le streghe donna di tipo *sociale*, come le levatrici o le balie o le curatrici. Le fonti lasciano intravedere pezzi di biografie e la lenta genesi di una fama negativa. Ma esisteva anche una tipologia di soggetti malefici definibili come streghe primarie (o involontarie) il cui potere malvagio sembra essere innato e rimanda al connotato *naturale* della fascinazione (malocchio) accertata in ogni cultura umana. In ogni caso, l'idea di strega non va intesa staticamente bensì come un concetto mobile, in gestazione progressiva nella comunità. Come la rappresenteremo? Eliminiamo alcuni stereotipi caratteriali connessi alla sedicente età avanzata o decrepitezza (senilismo). Eliminiamo le allusioni che inducono ad asserire che ci troviamo di fronte a donne affette da sindromi maniaco-depressive o di fronte a delle isteriche o delle pazze, congetture accoglibili solo dando credito alle assurde confessioni di partecipazioni al sabba strappate con la tortura o con l'intimidazione (*territio*). Eliminiamo l'idea che siano state delle donne ribelli, eroine di una lotta contro la rinvigorita aggressione patriarcale della prima età moderna, con buona pace di Jules Michelet (*La sorcière*, 1862) o delle interpretazioni del proto-femminismo (Margareth Murray). Meglio è rappresentarsi la personalità della strega donna come oscillante tra due descrizioni contrapposte: da un lato, donne che assomigliano a normali abitanti di villaggio; dall'altro lato, soggetti eccentrici, non conformisti. Un non-conformismo che assume anche accenti ostentati di sfida interpretabili con riferimento al concetto di *forza*: la supposta strega sottolinea cioè il *potere* (il tocco, lo sguardo, la parola) che deliberatamente esibisce nel contesto di un assedio psicologico esercitato su di lei dalla comunità. In sostanza, va ribaltato il paradigma della vittima: occorre vedere la strega non come una reietta bensì come una persona temuta perché gode della fama di avere potere. Questa cognizione rinvia a una realtà documentata: alla consapevolezza, in riferimento al proprio io, esternata da alcuni soggetti di avere effettivamente causato il danno imputato e di cui occasionalmente sanno vantarsi. Ma come valutare l'eventuale contenuto demonologico di certe confessioni estorte con le sevizie? Quantunque estraneo alla dinamica delle accuse di stregoneria, causate dalla paura del maleficio, il sabba nell'Europa cristiana fu un elemento cardine nel processo per arrivare alla sentenza capitale. Sulle pire si finiva in seguito al patto demoniaco. Il nucleo di base delle fantastiche narrazioni (voli notturni di donne cannibali, ecc.) veniva da lontano, già il *Canon Episcopi* l'aveva ricordato; costituiva la trama sottostante di immaginazioni sullo scontro tra *bene* e *male*, tramandate in racconti nel corso di veglie. Fantasticherie letali che finirono in un calderone comune, trasformate dalla demonologia cristiana diffusa dai catechismi, dai sermoni e dagli *auto da fé*. Non dobbiamo escludere che alcuni soggetti assuefatti al discorso teologico del diavolo tentatore attraverso un processo psicologico oscuro possano essersi convinti di avere stretto un patto con lui.

Problemi interpretativi

Nelle ultime decadi del Novecento le monografie e le opere di sintesi sulla stregoneria in età moderna si sono moltiplicate. Si è verificato un rovesciamento nell'esegesi: alla comprensione

dell'imbroglio epocale delle 'cacce' si arriva ricostruendo attraverso le carte processuali le dinamiche sociali all'origine delle accuse, guardando nei villaggi e nei quartieri urbani, usando come fonti accessorie i testi di demonologia. Le prospettive di studio mostrano oggi un ventaglio di interpretazioni: dal funzionalismo socio-antropologico, alle teorie della devianza che ricorrono al concetto crimilogico di *labelling*, al femminismo rivoluzionario, alle teorie sociologiche sulla costruzione degli Stati moderni, alla psicoanalisi di matrice freudiana e kleiniana, alle teorie della psicosi e dei traumi psicologici collettivi. Altri se ne potrebbero aggiungere, ma soltanto un ridotto numero ha dimostrato di possedere un'effettiva valenza esplicativa. La cronologia dell'ideazione stregonesca potrebbe essere suddivisa in lunghi periodi in cui un prevalente 'controllo informale' della stregoneria malefica, riluttante a servirsi della giustizia di apparato, si alterna a un prevalente 'controllo formale' della medesima, dove interviene la legge e prevalgono sanguinose parentesi persecutorie (presenti anche nel mondo contemporaneo, come nell'odierna Africa subsahariana). Tale lunga durata ripropone un interrogativo di fondo ineludibile: perché la stregoneria persiste? Solo a partire dalla cesura dell'età moderna riusciamo ad affrontare lo snodo concettuale più impervio: a quali oscillazioni è sottoposta la paura atavica della stregoneria malefica? perché si arrestò il grande flusso di accuse? Gli storici convengono che la fine dei grandi processi trova una risposta dall'*alto*, nel mutato atteggiamento dei giudici che cessarono di istruire i procedimenti; ma le denunce provennero soprattutto dal *basso* e per mancanza di fonti la loro interruzione non trova ancora una soddisfacente spiegazione. Il sistema della stregoneria, non diversamente da una fede religiosa, non era un complesso statico di idee e lo troviamo intrecciato all'articolato processo di sviluppo della prima età moderna. Investigare sull'interrompersi di un fenomeno psicologico come le accuse di stregoneria malefica indirizza lo studio verso una spiegazione sita in un complesso di variazioni di impulsi della condotta umana. Presuppone cioè un'integrazione del (o un distacco da) convenzionale modo di leggere la storia sociale del XX secolo, debitrice del pensiero di Émile Durkheim: tutte le volte che un fenomeno storico viene spiegato direttamente da un fenomeno psichico possiamo essere certi che la spiegazione giunge falsa; perché la causa di un fatto sociale deve essere cercata tra i fatti sociali antecedenti e non tra gli stati della coscienza individuale. Oggi alcuni storici sono insoddisfatti di tali delimitazioni in materie che attengono alla natura umana come l'ideazione stregonesca o il credo di una religione. Il recente sviluppo delle scienze cognitive nel campo delle emozioni umane suggerisce che integrare l'indagine storica spostandone l'attenzione da un'enfasi posta sul 'farsi della strega' a un'enfasi sul 'farsi della paura' potrebbe giovare alla comprensione. Certe paure abituali negli 'animali umani' risultano difficili da cancellare, a meno che non intervenga un lungo processo di de-condizionamento. Come procedere tuttavia di fronte al silenzio documentario di intere aree del continente non interessate dal fenomeno accuse/persecuzione? Agli storici resta negato l'accesso ai modi di ragionamento dei ceti che non lasciano tracce scritte del loro pensiero, ma non è preclusa la riflessione sui cambiamenti di carattere religioso, politico e istituzionale verificatisi nello scenario europeo e sugli effetti decondizionanti che ebbero sui governati. È possibile di conseguenza lavorare sull'ipotesi che il flettersi e lo scomparire delle accuse venne favorito da un controllo delle pulsioni individuali imposto alle popolazioni in un arco plurisecolare tra il XV e il XVIII secolo. Il processo di formazione degli Stati moderni si presta a una complessa lettura: esso conduce a una persecuzione delle streghe, intesa come forma di controllo di tutti i potenziali nemici della *res publica*; ma favorisce anche l'affermarsi di una giustizia egemonica di apparato che, tesa a proteggere le popolazioni, le scoraggia dal ricorso alla violenza e alla vendetta come compensazione morale di torti subiti. Il monopolio della violenza da parte dello Stato sottrae agli individui l'opzione vendicatrice, espiatoria e sacrificale del rogo perché lo Stato ha deciso di rinunciarvi. La *paura*, in sostanza, si configura come una emozione intelligente per rapportarsi con la realtà circostante. L'errore di Cartesio, la distinzione cioè tra emozione e ragione, non aiuta lo storico a vedere che la paura può essere intesa come un atteggiamento intenzionale, e quindi suscettibile di variazioni.

Stregoneria o stregonerie?

Forse nuoce alla ricerca storica resistere oltre misura alla tendenza verso le astrazioni cui è indotta dall'influenza delle scienze sociali e dallo sviluppo delle scienze cognitive. Derivano da esse apporti che manifestano un potenziale euristico nello studio della comparazione. Il fondamento sociobiologico della stregoneria invita ad addentrarsi e a indagare sulla dialettica tra *natura* e *cultura* per portare alla luce le somiglianze e le differenze dovute a specificità culturali, di civiltà. Parafrasando il «feudalesimo o feudalesimi?» di Marc Bloch, parleremo di «stregoneria o stregonerie?» constatando che alcune civiltà sono riuscite a contenere l'impatto violento del paradigma stregonesco nell'interpretazione della disgrazia? Tralasciamo le culture asiatiche cinesi o giapponesi, per concentrarci sulla civiltà islamica, la cui religione monoteista facilita la comparazione. Prima di proporre alcune riflessioni sulla magia e stregoneria islamica tornerà utile soffermarsi sulla realtà del controllo della stregoneria nelle terre dominate dagli ottomani. Nei paesi slavi meridionali caduti sotto il regime turco e che grosso modo corrispondono all'attuale Bosnia, Serbia, Montenegro, Macedonia, Albania e Bulgaria, non vi fu traccia di processi di stregoneria istituzionalizzati simili a quelli che avvenivano nell'Europa occidentale e centrale. I dominanti forse non si occuparono mai del fenomeno della stregoneria malefica. Non sono pervenute norme di carattere giuridico o istituzionale e nessun documento processuale. È significativo, per contrasto, il caso della Transilvania (parte della Romania odierna), Stato vassallo dell'impero ottomano. Nel principato, i cui governanti erano di fede calvinista o protestante, constatiamo la presenza di modelli culturali differenti, e sono disponibili fonti processuali relative a processi di stregoneria a partire dalla fine del XVI secolo. Assimileremo l'assenza di una repressione ottomana a quella constatabile anche in Irlanda, dove i dominanti inglesi si disinteressavano di quello che avveniva tra le popolazioni dominate? Se ne può dubitare. Sotto il profilo tecnico-legale nel 1583 l'Irlanda aveva introdotto lo statuto inglese contro la stregoneria; una persecuzione era pertanto possibile e l'assenza di 'cacce' resta non spiegata. Per contro, i governanti turchi islamici non trovavano nel passato precedenti legislativi netti per procedere a persecuzioni, considerate estranee alla loro civiltà. Un tale silenzio sul fenomeno delle accuse di stregoneria nelle terre ottomane appare di difficile interpretazione. Mancano gli studi per potere riconoscere, in materia di 'disgrazie', un differente modo di ragionamento tra popolazioni di radicata fede musulmana e popolazioni da poco convertite. Vi sono testimonianze di carattere etnografico che fanno riferimento a una consistenze legislazione orale relativa alla pratica del linciaggio nei riguardi della stregoneria malefica nelle aree montuose dei Balcani. Ma la pratica sembra destinata a rimanere alquanto oscura per gli studiosi. Forse essa non è meno misteriosa del problema del controllo della stregoneria nelle *Highlands* scozzesi le cui popolazioni non hanno lasciato documentazione scritta. In ogni caso, questi episodi di linciaggio nulla hanno a che vedere con l'Islam e i governanti ottomani che non hanno prodotto alcuna normativa per vigilare sul fenomeno stregonesco.

La magia e la demonologia islamica non nacquero all'improvviso, ma si innestarono sulle idee magiche dei contesti religiosi precedenti: la cultura araba preislamica e beduina, copta ed ebraica. I veri protagonisti del sistema magico islamico sono i *jinn*, corpi aerei o ignei, intelligenti e impercettibili. Spiriti di entrambi i sessi, che sebbene non siano fatti di carne e ossa si ritiene che mangino, bevano e possano essere uccisi. I *jinn* interferiscono con gli esseri umani e, volendo, causano danni materiali e disgrazie alle perso-

ne; sarebbe però erroneo definirli spiriti malvagi; meglio considerarli come demoni moralmente neutri. Nella cultura islamica maghi e maghe derivano il loro potere dal controllo che riescono a esercitare su questi ambivalenti demoni. Le azioni magiche, la realtà della stregoneria, sono un dogma sostenuto dalla Tradizione dei detti del profeta; una tradizione che si appoggia sulla *sura* 2, 102: «I demoni insegnarono ai popoli la magia». Decisiva fu la trasformazione del malocchio in realtà dopo le parole del Profeta, sempre riferite dalla Tradizione. «Il malocchio (*'aïn*) è una realtà» (Doutté 1908: 322). La forza magica negativa dello sguardo malefico viene potenziata dall'invidia, che scatena un'azione invalidante. Quando Maometto si rifugia nella compassionevole misericordia divina «contro il male dell'invidioso quando invidia» (*sura* 113, 5); o per sfuggire alla magia nera di coloro che «soffiavano sui nodi» (113, 4), egli fa chiaramente riferimento al malocchio. La questione della punibilità del malocchio è assai controversa nei testi ortodossi. È interessante considerare le riflessioni lasciate da Ibn Khaldûn, filosofo e storico nord-africano del XIV secolo. Nel *Muqaddimah* la magia si caratterizza come un'attività psichica con effetti fisici. Egli ne accetta la realtà ma ne condanna l'uso. L'opinione che l'operato degli stregoni debba essere sanzionato con la pena di morte necessita di qualche commento. Il punto in effetti non risulta essere discusso nei testi giuridici. Secondo alcuni fondatori delle scuole di diritto islamiche, imparare o insegnare la magia era ritenuto un reato di apostasia (un'eccezione veniva fatta nei riguardi di coloro che invocavano i demoni per curare gli epilettici). Per gli stessi autori, un mago che causava un danno andava punito con la morte e la decisione aveva una valenza 'coranica', non era l'applicazione della *lex talionis*. Altri giuristi tuttavia dissentono (Dols 2004: 96-97). Sia come sia – difettano studi approfonditi –, quale fu la ricaduta pratica di queste posizioni giuridiche divergenti? Risulta impossibile rispondere per mancanza di ricerche storiche. Vi sono soltanto alcune testimonianze irachene secondo le quali sotto il califfato di Umar (643) ebbero luogo tre esecuzioni per stregoneria malefica (il sesso delle vittime è incerto). Ma successivamente, nel caso dell'esecuzione capitale di uno stregone, il califfo 'Uthman dichiarò che secondo la legge islamica essi avevano commesso un errore. È certo, per contro, che il Corano non proibì la magia; non prescrisse alcuna punizione per chi la praticava con fini curativi. Il contrasto con l'Europa cristiana non potrebbe essere più stridente. Basti ricordare la sostanziale criminalizzazione riservata dai giudici all'attività di *indovini*, *cunning men*, *curanderos*. In terra cattolica si giunse alla completa criminalizzazione del mondo antimagico con la bolla *Coeli et terrae* (1586). L'Islam vi si rivolgeva in tutte le circostanze difficili, e il loro potere era esteso. Si riteneva riuscissero a trasformarsi in animali, a rendersi invisibili, a comandare alle forze della natura, a recarsi in volo a grandi adunate di demoni (non vi sono tracce di sabba). I loro prodigi erano orientati verso il bene. Non sembrano particolarmente distinguibili dai *marabout*, santi vivi che incarnavano l'aspetto mistico dell'Islam, venerati in ambito popolare magrebino, frequentatori di spiriti maligni (*jinn*) cui insegnavano il Corano. Troviamo una conferma della grande estensione della pratica della magia negli scritti di un devoto erudito, Ibn an-Nadim (987-1010). Ibn an-Nadim approva la magia bianca; accetta il ruolo degli esorcisti, ritenuti strumento di Dio, e sostiene che «gli esorcisti e i maghi […] asseriscono che i diavoli, i *jinn* e gli spiriti servono e obbediscono loro, essendo guidati dai loro comandi e dalle loro proibizioni. Gli esorcisti, che pretendono di osservare le sacre leggi, affermano che questo [potere] esiste per l'obbedienza ad Allah, possa il suo nome essere magnificato». Lo stesso Profeta fu esorcizzato dai maghi. Presupposto della magia lecita e illecita, come si è detto, era il controllo dei demoni. Ai *jinn* gli stregoni malefici facevano offerte che dispiacevano a Dio. Ma sebbene condannata, la magia malefica era punita con la morte? L'idea che Dio abbia i suoi nemici è presente nel Corano, così come nel Vecchio e nel Nuovo Testamento. Nel Corano i nemici di Dio sono definiti non credenti e destinati al fuoco infernale (*sura* 2, 98; 41, 19-28). Non diversamente dal giudaismo e dal cristianesimo, il Corano presenta l'idea di uno scontro cosmico tra il *bene* e il *male*, la luce e le tenebre. Nelle due religioni troviamo un nemico. L'archetipo del nemico di Dio è Satana. Cedere alle sue tentazioni significa diventare apostati e l'apostasia è punita con la morte. La Bibbia, lo si è visto, sanziona con la morte stregoni e streghe. Tuttavia, su questo punto non troviamo una coincidenza stretta tra le due grandi religioni monoteiste. Nel Corano manca l'esortazione altrettanto inequivoca alla condanna capitale. Possiamo concludere che l'accettazione coranica della magia, introducendo un sostanziale elemento di tolleranza, ne ha eliminato la persecuzione? Nella comparazione tra civiltà europea e islamica la dinamica tra *natura* e *cultura* può favorire ulteriori riflessioni. Un nocciolo dell'evoluzione dell'Occidente cristiano risiede nella lunga contesa tra Stato e Chiesa che troverà il suo sbocco nella secolarizzazione, in una separazione dei ruoli designata a impedire due cose: l'uso della religione da parte dello Stato per rafforzare ed estendere la propria autorità; e l'uso del potere statale da parte della gerarchia ecclesiastica per imporre le proprie norme e disciplina sugli altri. Nel mondo islamico non troviamo la separazione tra Chiesa e Stato come principio organizzatore della società. Ma la disumana vicenda della caccia alle streghe si presta, nel confronto, a qualche considerazione aggiuntiva. Lo storico deve certo resistere alla tentazione di vedere una connessione causale tra il disciplinamento dei sudditi cristiani e la fase più acuta della persecuzione della stregoneria (1580-1650). Nondimeno la coincidenza cronologica resta palese e imbarazza. Nell'Europa cattolica e riformata l'universo mentale e culturale di coloro che amministravano la giustizia era profondamente segnato dalla fede. L'interconnessione tra religione e società finì con il condurre a una assimilazione tra peccato e crimine, tipica anche della società islamica, dove il diritto costituiva una parte imprescindibile dalla religione. Ma l'Islam non praticò la repressione, nei suoi territori non v'è traccia di una caccia alle streghe. Un dato importante.

(O. Di Simplicio)

Vedi anche

Canon Episcopi; Demonologia; Magia naturale; Maleficio; *Malleus maleficarum*; Patto con il demonio; Possessione demoniaca; Sabba; Sortilegio; Stregoneria, età medievale; Stregoneria, Italia; Stregoneria, Portogallo; Stregoneria, Spagna; Superstizione

Bibliografia

Agostino d'Ippona 1992, Behringer 2004, Bever 2009, Burkert 1996, Clark 1997, Cohn 1975, Damasio 1995, Di Simplicio 2005, Di Simplicio 2010(a), Dols 2004, Doutté 1908, Elias 1939, Evans-Pritchard 1976, EW, Ginzburg 1989, Ibn Khaldûn 1967, Kelsen 1943, Labouvie 1991, Lewis 1975, Nussbaum 2001, Pócs 1999, Thomas 1971, Worobec 2001

Stregoneria, età medievale - In tutte le culture esistono persone che affermano di possedere poteri magici, o alle quali questi poteri vengono attribuiti. In Europa credenze del genere sono testimoniate dall'antichità fino all'età contemporanea. Chi esercitava la magia nera veniva indicato con termini corrispondenti a quello odierno di stregone o strega. La parola dunque si può applicare a tutto il medioevo e non (come vuole una certa linea di ricerca) soltanto alla prima età moderna, quando fu definita in modo più preciso e la persecuzione divenne violentissima. Questi uomini e donne da un lato esercitavano la magia grazie a un carisma interiore effettivo o inventato, la cui esistenza appare incontestabile anche se non sufficientemente chiarita dal punto di vista psicologico o parapsicologico (in questo campo rientra per esempio il malocchio); dall'altro lato, e per lo più, si servivano di mezzi di supporto esterni. Anche per il medioevo come per tutte le altre

culture ed epoche, pratiche e strumenti magici si lasciano ricondurre a tipologie di parole, gesti, e oggetti magici, usati separatamente o insieme. Gli esempi in proposito sono così abbondanti che ne basteranno solo alcuni: già a partire dall'alto medioevo si sono tramandate formule magiche sia in latino sia in volgare; le più dettagliate sono in inglese antico, benché le più note siano probabilmente le *Merseburger Zaubersprüche* (Formule magiche di Merseburg), redatte in antico tedesco. Grazie agli atti dei processi, ai trattati antimagici, ai libri di magia e ad altre fonti che ci sono giunte, si conoscono anche le formule usate più tardi dalle streghe. Nel 1428, a Todi, Matteuccia di Francesco, per esempio, dovette ammettere di avere più volte cercato l'incontro con le altre streghe dopo essersi spalmata con un unguento composto di sangue di bambino e di civetta. Negli atti del processo a suo carico è riportata anche la relativa formula magica: «Unguento, unguento,/ mandame a la noce di Beniuento,/supra acque et supra ad uento/ et supra ad omne maltempo» (in Mammoli 1983). Tuttavia anche al gesto magico si attribuiva un potere speciale, e lo si attribuiva in senso positivo anche al gesto della preghiera. Un elemento che torna più volte nelle fonti è poi quello della metamorfosi e dell'inversione: una relazione magica è compiuta contro il corso del Sole; il mulino viene fatto girare in direzione contraria; una scarpa è gettata al di là della spalla da dietro. Per quanto riguarda gli oggetti magici essi dipendono dal luogo e dall'epoca: per esempio, le bambole di cera compaiono, come sembra, la prima volta nella Francia del XIV secolo. Nel processo citato Matteuccia di Francesco dice che per guarire si era servita di un «ossum paganum, hoc est sepultorum sine bactismo», cioè di un ossicino di un bambino nato morto e dunque non battezzato. Si trattava nello specifico di magia terapeutica, classificata però come ereticale perché si imitava l'uso delle reliquie da parte del clero e la capacità di guarire dei santi canonizzati.

Note sulla cronologia della stregoneria

Oggi nel materiale a nostra disposizione si distingue fra tradizioni popolari, che potevano risalire ai tempi precedenti alla cristianizzazione, e tradizioni dotte, che nel corso della rinascita dell'XII secolo vennero desunte da fonti arabe a loro volta basate su scritti scientifici degli antichi greci. Un'ulteriore ondata di ricezione di novità magiche ebbe luogo nel corso del Rinascimento italiano, con prestiti diretti da fonti esoteriche sopravvissute dall'epoca antica. In una singola formula magica tuttavia potevano intrecciarsi entrambe le tradizioni che tendiamo a distinguere. Consideriamo dunque il fenomeno stregoneria nel suo sviluppo cronologico: al centro stanno i secoli XIV e XV, poiché mai più di allora i fatti di stregoneria acquistarono urgenza sia nel comune sentire sociale, sia nelle norme adottate per contrastarli.

Alto medioevo (380-1050)

Basterà leggere la *Historia Francorum* del vescovo Gregorio di Tours (538-594) per vedere come le pratiche magiche fossero diffuse tra i merovingi, sia nella tradizione romana che in quella germanica. E le cronache mostrano punti di contatto con il diritto consuetudinario (*Lex salica*, 64, 2). Tuttavia, persecuzioni contro le streghe come quella che fu promossa dalla regina Fredegonda, moglie di Chilperico I di Neustria (ca. 545-597), rimasero a lungo un'autentica eccezione. E ciò a dispetto del fatto che il bagaglio teorico dei teologi cristiani dell'antichità fosse già pronto a recepire il discorso della stregoneria. I teologi, infatti, facevano coincidere la magia essenzialmente con la magia nera ed esponevano una teoria che poi sarebbe diventata centrale per innescare la successiva caccia alle streghe, affermando che decisivo non era tanto il potere magico, quanto l'esistenza di un patto con il demonio. Così era in Arnobio (*Adversus Gentes* 1, 43, 5). Agostino fissò inoltre il concetto cristiano di magia come potere derivato dal patto con il demonio («Pestifera hominum et daemonum societas»: *De doctrina christiana* 2, 23, 36; *Civitas Dei* 2, 24 sgg.). La leggenda bizantina della alleanza di Teofilo con il demonio dovette trovare diffusione in diverse versioni anche in Occidente, ma soltanto dalla metà del IX secolo. Questa concezione del rapporto magia-demonio costò la vita ad alcune persone già precocemente, dato che per la magia nera era prevista la pena di morte sin dalla tarda antichità: nel 359, per esempio, ebbe luogo un grande processo contro presunti stregoni pagani. E tuttavia usualmente nell'alto medioevo la persecuzione della magia restò una questione marginale e si limitò, per quanto riguarda i castighi, a penitenze di tipo religioso. Più importante nell'alto medievo appare semmai una tradizione razionale che rimase scettica nei confronti della possibilità dell'esistenza delle streghe, e specialmente dei loro voli. Questa tradizione confluì nel *Canon Episcopi* (probabilmente una norma disciplinare formulata dall'abate Reginone di Prüm nel 906), poi inserito in testi canonistici come quello di Burcardo I di Worms (1024 ca.) e infine nella più celebre raccolta di diritto ecclesiastico del medioevo centrale, il *Decretum Gratiani* (1140 ca.). In quei testi e in quelli di altri intellettuali dell'età carolingia, e ancora fino al XII secolo, i presunti viaggi notturni delle streghe vennero spiegati nel migliore dei casi come autosuggestioni o come inganni del demonio e non come veri sabba. Ciò implicò che l'intero complesso della stregoneria non fosse ancora interpretato come una vera minaccia sociale. Lo testimonia il fatto che nel Regno franco, nel 782, fu comminata la pena di morte a chiunque avesse indicato e bruciato come strega o come stregone una donna o un uomo, e il fatto che intorno al 1100 il re ungherese Colomanno decretò che le streghe non esistevano e che non vi erano persone da perseguire per quel presunto reato. Solo in un caso eccezionale un potente dell'alto medioevo – Carlo il Calvo, nel IX secolo – si impegnò affinché gli organi giudiziari facessero indagini anche sui maghi che avessero ucciso altre persone; tuttavia il suo appello non portò ancora a una vera caccia alle streghe.

Medioevo centrale (1050-1250)

Nelle fonti sopravvissute si riportano alcuni casi singoli di persecuzione contro le streghe anche durante la rinascita dell'XII secolo. Così per esempio nel 1090 a Vötting (Baviera) furono frustate e bruciate «tre povere donne come fossero avvelenatrici di uomini e flagello per i raccolti», benché l'ordalia dell'acqua fredda si fosse risolta a loro favore. Nel 1128 la corte di Teodorico di Alsazia, conte di Fiandra, condannò al rogo per magia una donna che aveva spruzzato con dell'acqua il suo padrone. In genere si arrivava a montare un processo per eresia o per patto con il diavolo, ma non ancora nella forma più tardi caratteristica della causa per magia nera. Nel 1275, per esempio, a Toulouse fu portata davanti all'Inquisizione una donna di nome Angèle de la Barthe perché si credeva che avesse generato un essere per metà lupo e per metà serpente; una credenza che la portò poi sul rogo. Solo occasionalmente la condanna della magia affiorava nella propaganda: durante la lotta per le investiture i prelati imperiali accusarono il loro nemico, Gregorio VII, di darsi alle pratiche magiche. Poiché la magia dotta di antica provenienza orientale si era diffusa durante i secoli XI e XII insieme a molte altre discipline non meraviglia che un sovrano interessato alle scienze come Federico II di Svevia frequentasse astrologi e persone note come negromanti come Michele Scoto (Michael Scot).

Tardo medioevo (1250-1500)

Per comprendere l'ossessione delle streghe che si sviluppò in quest'epoca è indispensabile uno sguardo allo sviluppo della mentalità. Per il tardo medioevo (in ogni caso per il mondo delle città dal quale deriva la maggior parte delle nostre fonti), sembra si possa individuare una tendenza generale a un rafforzamento della paura, inversamente proporzionale a una progressiva diminuzione delle minacce esterne grazie alla maggiore sicurezza e alla comodità della vita urbana. Si può sostenere che la destabilizzazione della composizione sociale che portò molte persone a trasferirsi dalla

campagna alla città fu all'origine di un sentimento negativo verso l'esistenza. A causa di questa disintegrazione delle tradizionali certezze si originò una latente crisi di senso, anche se spesso la forte cultura rurale ereditata nel corso di diverse generazioni non fu superata. Tale crisi di significato favorì un aumento del senso di angoscia che guadagnò vigore con il progressivo sviluppo della percezione di sé come individui. A rafforzare il senso d'insicurezza contribuì anche un sentimento della mutevolezza del tempo: è infatti innegabile che tra la fine del medioevo e l'inizio dell'età moderna crebbe sempre di più la consapevolezza di quanto velocemente si verificassero i cambiamenti culturali.

Nelle fonti del tardo medioevo emergono temi portatori di angoscia che prima non figuravano o figuravano solo raramente. Dalla fine dell'XI secolo la paura della morte, dell'ora del trapasso, sembra farsi pressante; in ogni caso, nel tardo medioevo, la morte diventa, in una misura sconosciuta prima, un oggetto di riflessione e di rappresentazione sia nelle parole che nelle immagini (danza dei morti, temi macabri, *memento mori*). E sebbene il demonio rappresentasse per tutta l'epoca precedente un serio e concreto timore, nel tardo medioevo sembrò esserlo ancora più di prima. I luoghi solitari, il deserto erano l'abitazione del demonio; nell'alto medioevo addirittura il campo di battaglia per gli uomini di Dio che mostravano disposizione alla disputa. Più tardi, il maligno divenne onnipresente, si prese a temerlo sempre, anche per il fatto che non si mostrava più solo ai religiosi, maschi e femmine, ma anche ai laici, spesso con conseguenze peggiori, come l'obbligo di stipulare con lui un patto demoniaco. In sostanza l'evidente e progressiva sicurezza dalle minacce esterne data dal processo di civilizzazione (lo ha giustamente notato Norbert Elias, anche se non nei dettagli) a partire dal medioevo centrale venne messa sempre più in crisi da ondate di paura che colpivano la popolazione europea portando a reazioni collettive, specie alla caccia di capri espiatori. Talvolta esse erano causate da fattori materiali (carestie, epidemie, guerre, peggioramenti climatici), a volte derivavano dal mondo delle rappresentazioni (intensificazione delle attese escatologiche, persecuzioni delle minoranze, scismi della Chiesa). Significativamente proprio a partire dal medioevo centrale i movimenti di massa divennero in genere più frequenti (si pensi alle sette ereticali, alle lotte sociali per il governo delle città, alle rivolte contadine); così molti devoti nel 1260/1261 e nel 1348 risposero alle nuove ansie con la formazione di gruppi di flagellanti e più tardi di confraternite che contemplavano l'autopunizione collettiva per la conciliazione con un Dio adirato.

Vi furono insomma circostanze concrete a rendere possibile che si giungesse a immaginare l'esistenza di una setta di streghe. Intorno alla metà del XIV secolo, per esempio, incise moltissimo la furia della peste nera, che nel giro di tre anni portò via un terzo della popolazione europea. Questa terribile catastrofe, che era stata preceduta da altre (carestie, catastrofi naturali, rivolte), venne vista come una manifestazione della collera di Dio o come assalto da parte di un nemico esterno al quale ben presto sarebbe stata ricondotta la setta delle streghe. Nel XIV secolo si cercarono dunque capri espiatori esterni, e li si trovarono dapprima tra gli ebrei e i lebbrosi, poi tra i guaritori, i maghi e le streghe. Ma solo dopo la quasi totale distruzione della setta catara si giunse a procedimenti sensazionali contro presunti maghi, sia uomini sia donne, così come accadde alla corte papale di Avignone sotto Giovanni XXII o, in Irlanda, nel processo contro Alice Kyteler (1324). Questo caso è degno di nota perché contiene già in sé tutti gli elementi che portarono ai successivi processi contro le streghe e perché fu aperto da un vescovo e da un Ordine religioso che era alleato del papa. Le accuse furono di eresia e magia, di appartenenza a una setta, di patto con il demonio; i metodi usati la tortura e il rogo. La base per una larga accettazione dell'esistenza di una setta di streghe a partire dal 1375 circa fu costituita dunque dalle ondate di persecuzioni degli anni Venti del XIV secolo contro i lebbrosi e dai *pogrom* contro gli ebrei. Durante la peste nera entrambi i gruppi vennero accomunati dall'accusa di congiurare contro la cristianità.

Le maggiori persecuzioni contro le streghe iniziarono tuttavia solo nel XV secolo. Oltre a uno sfondo marcato da progressive nevrosi, vi giocarono un ruolo importante vari fattori che condussero a un tipo di reazione contro le attività magiche del tutto nuovo per la sua aggressività, sia da parte degli intellettuali, sia da parte della popolazione. Da un lato nella sfera religiosa fu prestata maggiore attenzione a donne dotate di poteri paranormali, vista l'ondata di donne mistiche dei secoli XIII e XIV, molte delle quali, per esempio Brigida di Svezia, vennero da alcuni considerate streghe. In seguito la concezione della magia arabo-antica, tramandata a partire dal medioevo centrale da alcune figure di studiosi, sensibilizzò alla sfera del magico il ceto intellettuale. Inoltre il confronto con la dottrina radicale e dualistica dei catari, che consideravano il demonio come una figura più potente di quanto si ritenesse nell'alto medioevo, motivò i teologi cattolici a occuparsi più intensivamente di demonologia. La Scolastica, che dal XIII secolo divenne praticamente l'unica forma riconosciuta di teologia, propagò tra l'altro la credenza nei demoni incubi e succubi, fissando così la dottrina del patto con il diavolo; e tale l'insegnamento veniva da Tommaso d'Aquino, che basava le sue teorie sul pensiero di Agostino. La sistematizzazione delle categorie di pensiero nella cerchia degli studiosi portò infine a interpretare in modo parossistico le credenze popolari, imponendo con forza elementi della demonologia 'colta' nella magia tradizionale. Così, dopo che l'Inquisizione vescovile e papale ebbe sterminato praticamente tutte le principali sette ereticali del tempo (catari e valdesi), i giudici della fede dovettero cercare un nuovo obiettivo per non perdere la loro ragione d'essere. Si indirizzarono allora contro i maghi comunque già accusati come eretici, dato che, per via della loro relazione con il demonio, erano considerati apostati del cristianesimo. Dopo che le altre sette furono progressivamente eliminate, si giunse così all'individualizzazione di una setta di streghe, di certo fittizia, sulla base dell'immaginario dei gruppi ereticali, i quali erano effettivamente esistiti e riconosciuti nei primi secoli della Chiesa. La concreta emergenza di sette ancora più grandi nel XIV secolo (i lollardi e i seguaci di John Wyclif) rafforzò la reazione di difesa anche nei confronti delle sette di streghe.

Sul versante delle autorità secolari, invece, il consolidamento del potere dello Stato, con l'ampliamento delle corrispondenti istanze giudiziarie, portò a volere controllare e disciplinare in modo più diretto i sudditi-fedeli. A ciò si univa la sottomissione agli ideali religiosi e morali di una religione alleata dello Stato nelle sue forme ufficiali. La burocratizzazione, data essenzialmente dal rafforzamento delle istituzioni civili, favorì la rappresentazione secondo cui le streghe dovevano essere organizzate come sette in piena regola. Così ebbe luogo una progressiva regolamentazione giuridica dell'intera vita che portò con sé una criminalizzazione delle forme di credenza e dei bisogni popolari, cioè una collocazione dell'intero complesso della magia nelle sfere di competenza delle autorità ecclesiastiche e civili. Sul piano degli strumenti, ci si servì, da allora in poi, del procedimento canonico dell'*inquisitio*, per cui l'autorità doveva rintracciare da sé, *ex officio*, i malfattori, invece di aspettare le denunce come accadeva prima. Ne derivò che per la ricerca della verità – dal tardo medioevo fino all'Illuminismo, e anche per altre fattispecie criminali – si usasse la tortura, mezzo che quasi sempre doveva portare all'accertamento dei fatti. D'importanza capitale in proposito fu la legittimazione della tortura nel processo per eresia con la bolla *Ad extirpanda* (1252) di Innocenzo IV, che portò a un cambiamento in quello che fino a quel momento era il diritto canonico da tutti accettato. Il significato di tale passaggio per i processi dell'Inquisizione e per la persecuzione di eretici, e soprattutto di streghe, non può essere sottovalutato. Infine, come si è detto, la crisi economica dell'inizio del XIV secolo spinse la popolazione a cercare capri espiatori. A ciò si aggiunse la posizione un po' migliore goduta dalla donna

nella società, un fenomeno che sin dal medioevo centrale portò a una rivalutazione della figura femminile anche sul piano del diritto e della gestione economica negli spazi urbani (nella condizione vedovile, ma non solo). Ciò rese gli uomini meno sicuri e ancora più ostili nei confronti delle donne, e tale reazione può spiegare parzialmente perché il sesso femminile divenne il bersaglio privilegiato di un'offensiva che fece per due terzi vittime donne e solo per un terzo uomini.

Queste, in sostanza, furono le basi per l'inasprirsi della lotta contro il concetto di magia, che condusse all'ossessione delle streghe. E mentre in tutte le culture premoderne si crede nella magia e nella stregoneria, l'ossessione delle streghe – la ricerca e persecuzione mirata di streghe – fu un evento storico limitato nel tempo e si presentò solo nella civiltà cristiana occidentale, la cui Chiesa era anche un'istituzione forte, centralistica e dotata di un diritto efficace (basti comparare l'area bizantina ortodossa, dove la caccia alle streghe rimase del tutto marginale). E si può misurare il mutamento di mentalità rispetto all'alto medioevo fin qui abbozzato se solo si pensa che nel XV secolo si comminava la scomunica e la pena morte contro chi osasse attenersi al *Canon Episcopi*. La mutata situazione – il presunto apparire di una setta di streghe prima sconosciuta – servì ai giuristi della Chiesa come giustificazione per dichiarare quel canone ormai privo di valore. Nel 1453 un teologo che contrastò la veridicità dei viaggi delle streghe, il priore Guillaume Adeline di Saint-Germain-en-Laye venne torturato finché non cambiò posizione e morì in carcere. Nello stesso periodo gli inquisitori dell'Artois fecero confessare alle presunte streghe di avere dovuto offrire al diavolo la promessa di convincere la gente che i sabba avevano luogo solo nella fantasia. Il *Malleus maleficarum* del frate domenicano Heinrich Institor, approvato dal papa (1486), mostra come già solo il dubbio dell'effettiva presenza delle streghe venisse considerato un crimine ereticale. Anche in questo caso fu importante il ruolo attivo giocato dal papato: le leggi vigenti contro gli eretici vennero estese alla magia da Giovanni XXII; e lo stesso pontefice usò accuse simili contro i suoi nemici, come i Visconti di Milano, tacciati come negromanti. Tra il 1409 e il 1418 l'Inquisizione provenzale ebbe ufficialmente l'ordine di procedere contro maghi, scongiuratori e adoratori del demonio e in una bolla del 1440 Eugenio IV accusò l'antipapa Felice V di stretta alleanza con «stregule vel stregones seu Waudenses». Va ricordata infine la bolla più celebre, la *Summi desiderantes* di Innocenzo VIII (1484), che fu recepita indubbiamente molto più di quanto fosse previsto dal papa.

I sensazionali processi per eresia contro Giovanna d'Arco (1431) e Gilles de Rais (1440) contribuirono più di altri a portare il tema della stregoneria sulle bocche di tutti, senza dimenticare la grande caccia detta Vauderie di Arras (1459-1461), durante la quale gli inquisitori si spinsero fino a sostenere che un terzo dell'intera cristianità era composta di streghe camuffate. A fondare i presupposti intellettuali del concetto di stregoneria diedero poi un contributo soprattutto il Concilio tenutosi a Basilea (1431-1449) e il locale convento dei frati domenicani in cui vivevano autori molto influenti (il principale fu Johannes Nider, convinto della realtà del sabba). I trattati di scolastica del periodo, dei quali il *Malleus* fu il più diffuso, agirono fortemente presso i dotti, convincendoli del pericolo di una cristianità minacciata da donne e da uomini in grado di fare sortilegi. Nei loro discorsi teorici venivano poi inseriti elementi delle credenze popolari, come per esempio l'idea di un cattivo tempo innescato dalla magia o di 'proiettili' che causavano malattie. Institor, autore del *Malleus*, si occupò in modo dettagliato dell'immagine degli arcieri stregoni, specie di quelli che colpivano le immagini di Cristo, e fece intendere di credere anche alle frecce invisibili. Il più famoso predicatore di Strasburgo, Johann Geiler von Kaysersberg, insegnò che il demonio poteva conficcare nelle gambe peli o piccole setole attraverso i pori, talmente raffinata era la sua opera. E come i suoi contemporanei, Lutero era convinto che le streghe potessero «sagittare crura», cioè lanciare frecce e ferire. Un intenso lavoro di persuasione popolare fu infine compiuto dai numerosi e spesso famosi predicatori del tempo, che si pronunciavano contro l'uso della magia. E come casi che in precedenza venivano rubricati come banale magia potessero a quel punto innescare un'ondata di fanatica persecuzione delle streghe lo chiarisce una predica del francescano Bernardino da Siena dell'anno 1427: questi condannò soprattutto le formule magiche e l'arte divinatoria, ma disse che persino la magia bianca era da considerare malvagia: chi sapeva disfare il potere di un mago, infatti, sapeva anche usarlo. Quando tali persone si avvicinavano al letto dell'ammalato, suggerì, e dicevano di volerlo guarire, bisognava urlare ad alta voce: «Al fuoco, al fuoco!». Bernardino dichiarò anche che chi non indicava i malfattori si rendeva complice dei loro crimini, con gravi conseguenze. Ne scaturì un'ondata di persecuzioni, e una delle sue vittime fu proprio la citata Matteuccia, che morì tra le fiamme.

Già prima della fine del medioevo si era così diffusa in molti luoghi una precisa psicosi generata dalle streghe, forse rafforzata da una generale tendenza a ritenere prossima la fine del mondo. Diversamente, sarebbe inspiegabile l'ampiezza della portata delle persecuzioni popolari. È da sottolineare infatti che la caccia alle streghe spesso fu generata dall'alto, e dunque dalle autorità, ma ancora più spesso – così pare – dal basso, cioè dalla gente comune. La Chiesa dunque era riuscita a convincere i fedeli che le maghe, i guaritori e gli indovini che vivevano tra di loro in realtà erano streghe e stregoni, e dunque alleati del demonio. Il popolo dei fedeli si fece facilmente convincere che, accanto agli ebrei, andavano cercati altri capri espiatori. Nonostante ciò la magia continuò a essere praticata liberamente in tutti gli strati sociali; lo dicono numerose testimonianze, non ultima una pletora di libri di magia risalenti al tardo medioevo. Quando nel 1455 il vescovo di Brixen (Bressanone), Nicolò da Cusa, fece visitare le parrocchie poste sotto la sua giurisdizione, si cercò ovunque se in quei territori ci fossero casi di relazioni con gli spiriti malvagi e se ci si occupasse di magia. D'altra parte nel 1516 Erasmo ironizzò che un bravo monaco era quello versato nelle arti magiche, che, scrisse, poteva aspirare a diventare abate. Ma si hanno anche resoconti di uomini e donne che cercavano davvero di stringere una alleanza con il demonio perché effettivamente erano convinti che questo potesse accadere. Il caso più spettacolare fu quello già menzionato del compagno d'armi di Giovanna d'Arco, il maresciallo Gilles de Rais. In Germania lo studente di Wittenberg Valerius Glochner ammise il patto da lui stipulato con il diavolo nel corso di un interrogatorio davanti a Lutero convinto della realtà del fatto. Il patto con il diavolo, insomma, non era solo uno sciocco motivo delle leggende alla Teofilo, né un'assurda fantasia di teologi e inquisitori. Per questo motivo, moltissime anche se non tutte le confessioni estorte sotto tortura su questo argomento non dovettero risultare necessariamente come il frutto del torchio. Al contrario, molti imputati erano effettivamente convinti di essersi uniti al demonio.

Il ruolo dell'Inquisizione nei processi alle streghe del 1500

Dal punto di vista formale e del diritto, ogni processo intentato non sulla base dell'accusa della parte lesa, ma sulla base di un'indagine (*inquisitio*) dell'autorità religiosa o secolare è da intendere come un processo inquisitoriale. In senso stretto tuttavia questa dicitura è limitata a quei processi che venivano condotti davanti all'Inquisizione papale – o, ancor più precisamente, davanti a uno di quei tribunali inquisitoriali papali che di volta in volta venivano impiantati in una regione particolare. Sul piano giuridico, le premesse generali per l'introduzione del processo inquisitoriale vennero formulate soprattutto da papa Innocenzo III nel corso del Concilio Laterano IV (1215). Tuttavia un'Inquisizione davvero strutturata come sistema di corti giudiziarie ed estesa su un intero territorio fu istituita solo in Spagna e assai più tardi, sotto Sisto IV, a partire dal 1478. Si trattò di un tribunale che per molti aspetti rimase dipendente dalla Corona e che si rivolse piuttosto contro

gli ebrei che contro le streghe. In altri territori d'Europa invece tale centralizzazione mancò prima e dopo il XV secolo, e alcune aree, come i Regni scandinavi, furono quasi del tutto risparmiate dalle attività dell'istituzione. E tuttavia, per altro verso, occorre sottolineare che nel corso del tempo il reato di stregoneria smise di essere di mera pertinenza ecclesiastica o inquisitoriale: Institor, per esempio, sottolineò che la magia era non solo un *crimen exceptum* (cioè un delitto di gravità eccezionale), ma anche un *crimen mixtum* (cioè che ricadeva sia sotto la competenza del diritto ecclesiastico che di quello secolare, nel primo caso come eresia, nel secondo come reato che danneggiava persone, animali o cose). Fu questa la ragione per cui a partire dagli anni Trenta del XV secolo nella prassi dei tribunali ecclesiastici sempre più spesso (e ben presto regolarmente) non si applicò più la tutela giuridica propria delle cause di fede (per cui si poteva essere mandati a morte solo con la ricaduta, come relapsi, e si poteva ritrattare e ottenere il perdono a conclusione del primo processo); ma si dispose subito la consegna al braccio secolare, che significava praticamente il rogo. Del resto, come è ovvio, dato l'estremo particolarismo giuridico tipico del medioevo, la magia fu perseguita sia davanti alla giustizia spirituale competente in origine, sia davanti a quella civile. Così, nel 1428, il processo contro Matteuccia fu condotto da un giudice laico di Todi, benché la città appartenesse al territorio papale; mentre i frati domenicani Institor e Jacob Sprenger, in qualità di inquisitori, si recarono in diversi territori, anche retti da governi secolari, per scovarvi le presunte streghe. Il processo contro Giovanna d'Arco, condotto dal vescovo Pierre Cauchon di Beauvais, amico dell'Inghilterra, divenne, grazie alla chiamata del viceinquisitore papale Jean le Maître, un affare di Inquisizione, e ciò perché in genere gli ordinari in processi di questo tipo incaricavano di agire i rappresentanti dell'Inquisizione (come avvenne anche nel processo contro Gilles de Rais). In quel caso, del 1431, si trattò proprio di un processo di Inquisizione per eresia e magia, benché oggi il caso sia visto soprattutto come un processo politico. Va da sé che gli inquisitori lavoravano anche insieme ad altre autorità, come avvenne nel caso della Vauderie di Arras; ma più spesso sono testimoniati casi di concorrenza (così a Ginevra). Nel XV secolo a Venezia e in Francia si cercò, non senza successo, di tenere fuori l'Inquisizione dai processi per magia a tutto vantaggio della giurisdizione civile; e in pratica, secondo la condizione del luogo o della persona, si poteva arrivare a varie combinazioni di collaborazione e/o contrapposizione. Infine va ribadito che la diffusione tra il popolo del concetto teologico di magia nel corso del medioevo formò la base per le grandi ondate di persecuzioni dei secoli XVI e XVII. L'inizio della grande caccia alle streghe dunque è decisamente da ascrivere agli inquisitori, generalmente appartenenti agli Ordini mendicanti, perché furono proprio i frati, e soprattutto i domenicani, a diffondere l'immagine della setta delle streghe attraverso i loro numerosi trattati tra quanti conoscevano il latino, e attraverso le prediche in volgare tra gli strati più bassi della popolazione e tra gli illetterati: passarono così ai comuni fedeli i concetti di patto con il diavolo, la credenza negli incubi e nei succubi, i viaggi notturni, i presunti riti del sabba, ecc. In questo modo accadde che in breve tempo alcuni inquisitori potessero fomentare ondate locali di persecuzione. Fu il caso di frate Lorenzo Soleri a Bormio (Canton dei Grigioni, 1483-1485). E benché il più autorevole scritto in materia, il *Malleus maleficarum*, non fosse mai tradotto in volgare, il suo contenuto fu integrato con libri in volgare destinati ai giudici secolari, come mostrano le due edizioni del *Layenspiegel* di Ulrich Tenggler (Strasburgo 1538).

(P. Dinzelbacher)

Vedi anche

Bolle e documenti papali; *Canon Episcopi*; Catari; Como; Demonologia; Diritto canonico; Ebrei, età medievale; Giovanna d'Arco, santa; *Malleus maleficarum*; Nider, Johannes; Patto con il demonio; Sabba; Stregoneria; Tortura; Valdesi di Linguadoca

Bibliografia

Blauert 1989, Blum 1936, Boglioni 1971, Cardini 1984, Cohn 1975, Coulton 1959, Craveri 1980, Dienst 1987, Dinzelbacher 1995, EW, Flint 1991, Ginzburg 1989, Habiger-Tuczay 1992, Hansen 1900, Institor-Sprenger 2006, Kieckhefer 1976, Kiessling 1941, Lea 1887, Mammoli 1983, Modestin-Utz Tremp 2002, Ostorero-Paravicini Bagliani-Utz Tremp 1999, Russell 1972, Russell-Wyndham 1976, Segl 1988

Stregoneria, Italia - «E qui non potrei, senza nota di grave ingiuria, dispensarmi dal fare la dovuta giustizia al veneratissimo e prudentissimo tribunale della Sacra Inquisizione di Roma, il quale con tanta moderazione e cautela si dirige in questa faccenda, che ben fa conoscere, da quale spirito sia regolato e mosso, e quanto ingiuste e insussistenti sieno le imputazioni e le querele, che dagli eretici gli vengono incontro scagliate» (Tartarotti 1749: 63). Alla metà del secolo dei Lumi Girolamo Tartarotti ricordava polemicamente agli avversari della Chiesa cattolica che la caccia alle streghe in Italia era stata evitata per la 'moderazione' di cui avevano dato prova i cardinali del Sant'Uffizio romano. Non si trattava di una semplice apologia, e la tradizione storica ha potuto accertare, sin dalle indagini di Henri Ch. Lea, che una serie di disposizioni emanate dai vertici dell'Inquisizione pontificia evitarono che nella Penisola italiana avvenisse una caccia di dimensioni rilevanti proprio quando in Europa accadeva diversamente. Alcune ricerche più recenti (Romeo 1990, Tedeschi 1991, Prosperi 1996) hanno confermato quell'ipotesi di lavoro, arricchendola con lo scandaglio di numerose fonti a stampa e di quelle manoscritte prodotte dalla Congregazione e dai singoli uffici del tribunale. Mancavano solo le carte vaticane dell'ACDF che oggi, dopo la loro apertura al pubblico (1998), costringono, sulla base di nuovi documenti, a sfumare un quadro che complessivamente resta valido. Come ha scritto Giovanni Romeo, «nuove serie documentarie obbligano a rimettere in discussione alcune delle conclusioni raggiunte»: in sostanza, sulla base di altri dati «più che precoce, la svolta moderata dell'Inquisizione romana sembra precaria» (Romeo 2008b: 53, 55). Quella svolta, come sappiamo dagli stessi studi di Romeo, si era consumata negli anni Ottanta del Cinquecento, quando il Sant'Uffizio romano, in sintonia con quello spagnolo e portoghese, scelse un approccio assai scettico che divenne un consapevole *stile* giudiziario (lo vedremo meglio). Eppure i casi di violenza non cessarono affatto; i giudici di alcuni uffici locali ignorarono le istruzioni o le trasgredirono in più occasioni; Roma non fece molto per propagandarle; il controllo degli esorcisti fu blando; la punizione degli abusi fu quasi inesistente; la lotta per impedire che i roghi fossero accesi fuori d'Italia sporadica e inefficace. In più non mancarono violenze e condanne capitali che costringono a rivedere il modello per cui l'Italia moderna sarebbe stata un'area senza caccia alle streghe. Fu davvero così? E come valutare la strategia antidiabolica del Sant'Uffizio?

I roghi prima del 1542

Per comprendere l'età moderna occorre conoscere meglio quanto era accaduto prima della fondazione del nuovo Sacro Tribunale. Sappiamo che condanne e uccisioni di streghe (e di fraticelli accusati di ogni misfatto) si ebbero in seguito alla predicazione degli Ordini mendicanti dalla fine del Trecento ai primi tre decenni del Quattrocento (celebre quello di Matteuccia da Todi, condannata da un tribunale civile nel 1428). Tuttavia fu solo con la diffusione della demonologia e del dibattito intorno alla realtà del sabba e del volo notturno diabolico che le cose si complicarono. La Valle D'Aosta, il Piemonte, la Lombardia e un po' tutto l'arco alpino videro accendersi roghi, anche collettivi, per tutta la seconda metà del Quattrocento e in particolare tra il 1480 e il 1520 circa (non ne mancarono pure altrove, nell'area padana o a Perugia, ma in

misura più limitata). Per la Valle D'Aosta sono stati calcolati 20 casi di condanna al rogo su 40 imputati, ma la cifra è certamente difettosa per l'assenza delle fonti (Bertolin-Gerbore 2003). Quale fu in quel contesto il ruolo giocato dagli inquisitori delegati? Di certo non marginale, anche se in concorrenza con le magistrature feudali, civili e diocesane. Tanto più che furono gli stessi giudici che agivano per delega apostolica a stilare i più crudi trattati sulle streghe (si pensi a Heinrich Kramer e a Bernardo Rategno).

Nell'impossibilità di tracciare un quadro complessivo ci limiteremo a ricordare pochi casi. Il primo è quello di Riffredo e Gambasca, nel Marchesato di Saluzzo ma sotto la diocesi sabauda di Torino, dove nell'autunno del 1495 un inquisitore, il frate domenicano Vito dei Beggiami, residente nel convento di Savigliano, fu chiamato a intervenire in un processo di stregoneria. Era accaduto un fatto grave: era stato trovato il cadavere di una serva delle religiose del potente monastero cistercense di Santa Maria della Stella, governato dalla badessa Margherita di Manton. Il suo corpo giaceva su un letto, nero e pieno di lividi. Accusata della morte era stata una povera donna, Giovanna Motossa, da poco vedova, affittuaria della badessa, che la serva aveva additato prima come ladra e poi come strega. Il processo si aprì solo pochi mesi dopo, e portò a smascherare la presunta esistenza di un gruppo di nove donne che si accusarono di stregoneria grazie al ricorso alla tortura. Si trattava della stessa Giovanna, di cinque altre donne di Riffredo e di tre donne di Gambasca. Tutte rivelarono i loro misfatti, a cominciare dalla morte della serva, che Giovanna disse di avere compiuto con l'aiuto del suo personale diavolo. Ben più gravi erano tuttavia gli altri crimini confessati, e in particolare la partecipazione al sabba. Le donne si riunivano di notte in un prato in riva al Po, danzavano, avevano rapporti sessuali ciascuna con un diavolo, gettavano in terra la croce e la calpestavano. I diavoli, inoltre, chiedevano alle donne di compiere malefici, di profanare l'ostia consacrata, di uccidere il bestiame e di soffocare i bambini. Le imputate si dissero pentite, e secondo il diritto canonico ciò bastava a comminare l'abiura e una pena che non fosse la morte. Ma il giudice della fede, con cui collaborarono un inviato del vescovo e il magistrato che rappresentava il marchese di Saluzzo, decise diversamente. Facile supporre il destino delle nove donne, mandate con ogni probabilità al rogo. Nulla sappiamo invece degli uomini nominati dalle streghe come servi del diavolo. Forse l'inquisitore non ebbe un analogo interesse nel perseguire la stregoneria 'maschile'; di certo si mostra ben consapevole, come altri padri domenicani, delle nuove elaborazioni europee della letteratura demonologica cui contribuirono molti sui confratelli (Merlo 2006a).

Il paradigma del sabba fece le sue vittime anche al di sotto dell'arco alpino, e in particolare a Mirandola, dove il signore del luogo, Giovan Francesco Pico, un illustre filosofo, incoraggiò Girolamo Armellini, anch'egli frate domenicano e inquisitore di Reggio e di Parma, a dare inizio a una caccia alle streghe a cui più tardi contribuì anche un vicario, Luca Bettini (1522). I due giudici procedettero con mano pesante contro più di sessanta sospetti e i loro processi portarono all'esecuzione di sette streghe e stregoni (1522-1523). Tre donne fuggirono dalla prigione e furono giustiziate solo nel 1525. Per rispondere alle critiche contro le violenze mirandolesi Pico compose anche un dialogo di argomento demonologico, dal titolo *Strix, sive de ludificatione daemonum* (1523, poi tradotto dall'inquisitore di Bologna Leandro Alberti; vedi Biondi 1984, Biondi 2008a, Biondi 2008h). Ma certo quel caso non fu l'unico che vide una collaborazione stretta tra l'*élite* politica e culturale della Penisola e i giudici delegati dell'Inquisizione fratesca.

Comunque sia la paura dei malefici e del sabba era dilagata, come si diceva, soprattutto a partire dalla fine del Quattrocento, complici le voci dei processi in corso, l'isolamento di ampie zone della fascia alpina che preservavano antichi miti e la fortuna dei trattati demonologici. Così all'inizio del XVI secolo si verificò una delle più tragiche campagne contro le streghe che la storia italiana abbia registrato: quella della Valcamonica, nella Repubblica di Venezia, importante anche perché documenta un duro conflitto sui giudici abilitati a punire le streghe. Secondo le ricerche di Andrea Del Col, all'origine dei processi ci fu l'iniziativa del vescovo di Brescia e di un viceinquisitore domenicano. Recatisi nella valle nel 1518, i due ecclesiastici, con l'aiuto di alcuni vicari, processarono 150 persone circa, mandandone al rogo una settantina (per due terzi si trattava di donne). Se si calcola che la popolazione dei villaggi assommava a 5.000 anime, si può capire la gravità del comportamento dei due giudici, responsabili di un vero eccidio. Con ogni probabilità tutto era partito dalla denuncia di alcuni notabili del luogo (spesso fu questa l'origine dei processi). Il vescovo si mosse di persona e si convinse (o finse di convincersi) che quei fatti erano veri. Davanti all'iniziativa della diocesi molti dei presunti colpevoli, a cui si rivolsero le prediche del clero, dichiararono di volersi pentire ed ebbero pene lievi; altri invece subirono la confisca dei beni e furono arsi al rogo senza la preventiva uccisione per strangolamento da parte del boia (un atto di clemenza che si negava ai più ostinati). Sotto tortura ciascuno rivelò di avere stabilito un patto con il demonio, rinnegando il battesimo e recandosi al sabba per adorare il Maligno con tanto di riti, di cene, di balli e di pratiche sessuali (luogo di riunione era il monte Tonale). Inoltre le violenze processuali spinsero molti a dichiarare quello che i giudici volevano sentirsi dire: che altri e occulti colpevoli si erano recati a un sabba che si fece troppo affollato. Infatti, ciascuno degli imputati dichiarò di avere visto all'assemblea del diavolo altre persone, vicini e parenti, al punto che con la chiamata di correo ciascun inquisito finì per coinvolgere altre quaranta o cinquanta persone, che subirono la condanna a morte (o la rischiarono) in base a semplici testimonianze di complicità estorte e prive di riscontri (era questo il meccanismo che portava ai processi di massa). Il diavolo, secondo le credenze, richiedeva doni sacrificali e concedeva il potere di fare malefici, e così gli imputati dichiararono di avere ucciso molte bestie e decine di bambini (in un caso persino duecento). Una donna confessò addirittura di avere maleficiato tre dei suoi figli. I roghi tuttavia finirono per suscitare le reazioni di parte della popolazione e delle autorità civili. Il Consiglio dei Dieci di Venezia, che sovrintendeva alla politica giudiziaria della Repubblica, fu informato dai suoi rappresentanti (i rettori) e ordinò di bloccare i processi per vederci chiaro. Il podestà di Brescia si recò nella valle, raccolse le testimonianze di quanti non credevano alle accuse e si fece consegnare le carte dei processi in corso e quelli conclusi. I giudici, gli sbirri e i notai che si erano spartiti i beni confiscati furono chiamati a rispondere del loro operato. La Repubblica non tollerava ingerenze e il suo intervento fu dettato soprattutto dalla volontà di contrastare il tribunale ecclesiastico, oltre che dallo scetticismo nei confronti dell'affare. Intervenne anche il nunzio pontificio, a cui toccò il compito di sedare il conflitto con le magistrature civili. Così la Repubblica e il papa concordarono di affidargli la chiusura dei processi e la punizione dei giudici colpevoli degli abusi. Il nunzio delegò due vescovi come giudici, ma l'inquisitore continuò a processare scontrandosi con il podestà. Finalmente nel 1520 il vescovo di Capodistria si recò nella valle; ma lungi dal chiudere l'affare, aprì nuovi processi. Papa Leone X intervenne a difesa dei giudici ecclesiastici; ma Venezia reagì con fermezza. E quando anche i suoi giudici si dissero convinti della realtà delle imputazioni, chiuse d'imperio l'affare senza più aspettare il parere di Roma (Del Col 1988).

Qualche tempo dopo il domenicano Modesto Scrofeo intraprese una spietata caccia alle streghe a Sondrio, nella Valtellina, durata dagli inizi di agosto fino al 17 ottobre del 1523. In quel breve arco di tempo furono processate almeno 35 persone, di cui sette finirono certamente sul rogo (Giorgetta 2007: 125). Nel caso di Scrofeo si ha la prova che i numeri delle condanne che gli inquisitori si attribuivano a mo' di vanto e che sono riportate spesso nelle cronache e nelle fonti storiche più antiche sono quanto meno alterate verso l'alto (a Scrofeo, in passato, sono state attribuite trecento vittime!). Comunque sia, tra la fine del Quattro e l'inizio del Cinquecento

documenti attendibili registrano altre condanne a morte a Modena, a Como, in Val di Fiemme, in tutto il Piemonte, e persino nel Lazio. Condanne che resero celebri (o famigerati) cacciatori di streghe che vestirono l'abito di inquisitori come i domenicani Rategno, Scrofeo, Armellini, Silvestro Mazzolini, Domenico da Gargnano, Biagio Berra, Lorenzo Soleri e altri (Del Col 2006: 195-200; Tavuzzi 2007: 252-258). Seguì una fase di dubbio e di ripensamento, nella quale presero voce anche giuristi e teologi scettici verso la credenza nel sabba e in genere nelle streghe, e critici verso gli abusi processuali; una fase favorita dall'avvento della Riforma e da altre urgenze religiose.

Le tappe di una svolta

Per comprendere perché dopo il 1542 il Sant'Uffizio romano non abbia mai incoraggiato dall'alto la caccia alle streghe nelle aree della Penisola sottoposte alla sua giurisdizione occorre dunque guardare alla cultura teologica e giuridica dei suoi membri e dei consultori, che non seguirono unanimemente gli insegnamenti dettati da Mazzolini e da Bartolomeo Spina, i due maggiori teologi che avevano scritto di demonologia all'inizio del XVI secolo. Del resto, già prima degli anni Venti del Cinquecento, nel pieno della campagna contro la stregoneria portata avanti soprattutto dagli inquisitori domenicani del Nord Italia, lo stesso Ordine dei frati predicatori si era spaccato al suo interno tra quanti credevano nel volo notturno delle streghe e quanti si dichiaravano scettici. Toccò a Tommaso De Vio, il cardinale Gaetano, il compito di sistemare il quadro dottrinale, sulla base del testo della *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino di cui commentò le *quaestiones* in modo autorevole. Trattando del peccato della superstizione, De Vio scrisse che il sabba, creduto «in imaginatione», era spesso frutto della malattia e dell'illusione di povere vecchie deboli di cervello, come dimostrava l'esperienza di giudici che avevano provato a rinchiudere le donne inquisite che testimoniavano comunque di voli notturni mai avvenuti o evocati in sogno, forse a causa dell'uso di allucinogeni. «Non negamus», continuava De Vio, che, «Deo permittente», il volo notturno si possa verificare «etiam corporaliter», ma «rarissime». La Chiesa, più che perseguire la partecipazione al sabba, ipotetica e spesso indimostrabile, doveva occuparsi piuttosto delle pratiche di sortilegio e della mera superstizione, che avevano sempre risvolti ereticali, anche in assenza del patto esplicito con i diavoli, «pro sociali actu cum daemone»: in virtù dell'atto stesso, che implicava l'«invocatio tacita» delle forze del Maligno. Anche se formalmente non ereticali, i riti di sortilegio – precisava – si rivolgono ai diavoli, «materialiter ad cultum eorum spectant». «Accipe dicta theologice», concludeva il Gaetano: non intendo parlare di competenze dei tribunali. «Gaudet unaquaeque scientia suis terminis», si schermì (commenti alla *Secunda Secundae*, *q.* 95, I ed. 1518). Tuttavia De Vio fu il generale dei domenicani e più tardi il suo commento divenne una sorta di testo ufficiale per l'interpretazione cattolica della *Summa* di san Tommaso.

Occupata quasi del tutto a contrastare la diffusione della Riforma in Italia e a combattere una battaglia contro i vertici della Chiesa 'contaminati' dall'eresia valdesiana, l'Inquisizione romana non ebbe né tempo né intenzione di occuparsi di streghe fino agli anni Settanta del Cinquecento. E tuttavia un processo aperto a Bologna dalla Curia arcivescovile nel 1559 (e conclusosi con quattro condanne a morte, autorizzate dai cardinali, contro donne non relapse e per di più pentite; tali pene capitali ne seguivano altre comminate sempre a Bologna contro un sacerdote stregone, 1543, e contro tre negromanti, 1545, e alla lapidazione di una strega, 1547) costrinse la Congregazione a interrogarsi per la prima volta dopo la *Licet ab initio* sul reato di stregoneria (Dall'Olio 2001). A quella data in Spagna i vertici del tribunale inquisitoriale iberico avevano già emanato le prime istruzioni in materia di cause per maleficio e sabba di cui forse Roma era venuta a conoscenza. I termini della discussione sono difficili da ricostruire, ma è certo che prevalse la linea dura. In quell'occasione Pietro Belo, fiscale della Congregazione negli anni di Paolo IV, stilò un consulto giuridico che, pur con molte ambiguità, offre uno squarcio su quel dibattito e una delle prime testimonianze del cauto scetticismo manifestato da una parte del senato dell'Inquisizione romana nei riguardi della realtà del sabba: uno scetticismo che si fondava proprio sulle pagine del Gaetano, che Belo non esitò a citare (BAV, *Vat. Lat.* 5468, *Responsa Petri Beli*, cc. 136*v*-139*r*: «Quaeritur an strigae realiter transvehantur a daemonibus vel imaginative. Licet communis theologorum schola senserit esse veram et realem transvectionem quae fit de strigibus ad ludos nocturnos [...], tamen verior videtur contraria opinio, quod per illusionem id captivatis mentibus a daemonibus representatur»).

Fu tra la fine degli anni Sessanta e gli anni Settanta del Cinquecento – prima dell'esaurirsi dell'emergenza ereticale – che nei pochi manuali circolanti in Italia a uso degli inquisitori il problema cominciò a essere discusso (cfr. Romeo 1990). Camillo Campeggi, giudice della fede a Mantova, editando e chiosando un trattato di Zanchino Ugolini, si richiamò anch'egli al commento di De Vio alla *Secunda Secundae*. Scettico sulla realtà del sabba (le donne, scrisse, «equitare credunt»), il frate suggerì che i colpevoli di sortilegio «veluti haeretici ab Ecclesia iudicandi sint»: ciò comportava che non si potesse mandarli a morte *primo lapsu* e che per punire i presunti malefici e la superstizione dovesse essere competente non tanto il magistrato secolare, quanto il giudice ecclesiastico (*Tractatus de haereticis cum additionibus f. Camilli Campegij*, in *Tractatus* 1584: 258*v*). La svolta vera e propria, tuttavia, maturò soltanto negli anni Ottanta del XVI secolo. Come hanno dimostrato gli studi di Giovanni Romeo, di Saverio Ricci e di Adriano Prosperi, il ruolo avuto dal cardinale Giulio Antonio Santoro, segretario della Congregazione, nel determinare i nuovi indirizzi fu decisivo: intenzionato a guidare la lotta alle superstizioni senza cadere in eccessi ma rafforzando il controllo dei vertici della Chiesa, Santoro fece approvare dal Sant'Uffizio un decreto che vietava di dare credito alla chiamata di correo nei processi in cui vi fossero imputazioni per sabba a carico di presunte streghe (1588) e cominciò a rendere noto agli uffici locali del tribunale che la Congregazione esigeva l'accertamento del *corpus delicti* in presenza di accuse per maleficio. Inoltre nessuna sentenza di morte poteva più essere comminata senza che i cardinali ne fossero informati. Una netta attestazione del cambio di indirizzo si ha in un documento riguardante un processo contro venti streghe incriminate a Novara (1588) e in un caso pistoiese del 1589, gestito dal vicario dell'inquisitore di Firenze e dal tribunale diocesano. Le tre donne incriminate, fece sapere Santoro con una lettera del 18 novembre 1589, erano state torturate al di fuori delle regole; non vi erano indizi sufficienti per procedere contro di loro e le loro confessioni erano vaghe e contraddittorie. Un aspro rimprovero sarebbe stato mosso nel 1592 anche all'inquisitore di Bologna per come aveva gestito il processo a una donna accusata di maleficio (Tedeschi 1991: 143, 211, 215 e note corrispondenti).

Alla moderazione (favorita dal ricorso massiccio alla spontanea comparizione incoraggiata dai confessori, da un attento dosaggio della tortura, dalle garanzie di difesa prescritte dal tribunale, dal divieto di accertare la presenza del marchio diabolico e di ricorrere negli interrogatori a domande 'suggestive') si accompagnò anche l'estensione del raggio di competenza del Sant'Uffizio. Con la bolla *Coeli et terrae* di Sisto V (1586), destinata a rafforzare la repressione dell'astrologia, della magia colta e della negromanzia, Roma sancì la fine della distinzione tra sortilegi ereticali e semplici e il passaggio sotto la competenza inquisitoriale di delitti prima riservati al foro vescovile (i sortilegi semplici) o a quello civile (i malefici senza 'sapore' di eresia con danni materiali). Tuttavia, se lo svuotamento delle competenze dei tribunali diocesani in materia di streghe e di superstizioni avvenne a macchia di leopardo ma rapidamente e senza troppi contrasti (sebbene la scelta della Curia romana contraddicesse il dettato della bolla trecentesca *Multorum querela* e gli stessi decreti del Concilio di Trento), altra

traiettoria, come vedremo, avrebbe avuto il rapporto tra il Sacro Tribunale e le diverse magistrature secolari operanti nella Penisola. In ogni modo, i riflessi delle scelte della Congregazione sui manuali di diritto penale furono immediati; e toccò agli interpreti di stabilire se con la *Coeli et Terrae* si fosse introdotta o meno una nuova competenza *esclusiva* inquisitoriale sui reati di stregoneria, di sortilegio e di superstizione. Così il *Tractatus de judicijs causarum civilium, criminalium et hereticalium* di Sigismondo Scaccia, ex consultore dell'Inquisizione di Malta (1596), riferì per la prima volta del divieto di procedere per sabba sulla base della sola chiamata di correo del *socius*, decretato a Roma, e reinterpretò il nodo della giurisdizione sui crimini di sortilegio e di maleficio sulla base della bolla sistina in alcune pagine che rendevano pubblica ai magistrati la linea del Sant'Uffizio, forse con il tacito consenso della suprema Congregazione (Scaccia 1663: 28-29, 236).

La svolta romana, del resto, maturò in un arco di tempo in cui la caccia alle streghe produsse i suoi morti (e non pochi) anche in Italia. Gli esorcisti (sulla scia degli insegnamenti di Girolamo Menghi da Viadana, autore di alcuni manuali per gli scongiuri destinati ad avere un'ampia e duratura fortuna) istruivano i posseduti a indicare i responsabili delle loro agitazioni; attribuivano le malattie inguaribili ai malefici e agli effetti del patto col diavolo; divulgavano la demonologia europea con l'intento di promuovere una vasta campagna giudiziaria, non senza il favore di illustri medici che, accantonando il consueto scetticismo ippocratico-galenico verso le malattie di origine soprannaturale, si mostravano ben lieti di dichiarare il fallimento delle cure ufficiali come una prova del maleficio (lo testimoniano gli scritti di Andrea Cesalpino e di Giovan Battista Codronchi, della fine del XVI secolo). Molti membri del clero e delle magistrature civili, nonché gli stessi giudici della fede di alcuni uffici del Sacro Tribunale, volevano procedere a loro volta con mano pesante contro quei delitti delle streghe e dei loro complici denunciati dai comuni fedeli o più spesso dai sacerdoti dediti agli scongiuri. E lungi dal mancare i loro obiettivi, in alcune circostanze il clero e i magistrati più zelanti riuscirono a infliggere atroci torture e alcune condanne a morte senza che il Sant'Uffizio, venuto a conoscenza delle violenze e degli errori compiuti a danno dei presunti colpevoli, riuscisse sempre a frenare o a bloccare gli abusi più gravi o a punire severamente i responsabili. Ciò provocò una serie di episodi con esito cruento che interessarono soprattutto diverse zone del Centro-Nord della Penisola.

Uno dei casi più noti è quello di Triora, nell'Appennino Ligure. Nel 1587 gli anziani della Valle Argentina, che apparteneva alla Repubblica di Genova, si rivolsero al tribunale diocesano di Albenga e al vicario del Sant'Uffizio perché una carestia che si riteneva originata dai malefici affliggeva da qualche tempo gli abitanti del luogo (poco più di 3.000 anime). Non si trattava di un evento né demoniaco né naturale, ma forse di un accaparramento fraudolento di derrate che arricchì un gruppo di benestanti in cerca di un capro espiatorio per coprire i suoi affari e liberarsi della potenziale concorrenza. I processi comunque presero subito una piega violenta, complice la lontananza del teatro dei processi da Genova. I due giudici credevano nel sabba e nei presunti malefici e misero sotto inchiesta 32 donne e un uomo, chiamando in causa altre duecento persone, alcune appartenenti alle famiglie più in vista di Triora. Per le violente torture perse la vita una donna, e non mancò un tentativo di suicidio. La comunità, in cerca di aiuto, decise allora di rivolgersi a Genova e le autorità della Repubblica delegarono come giudice straordinario Giulio Scribani, che si fece consegnare tredici donne e un uomo ancora sotto processo e li rinchiuse nelle carceri della città. A quel punto però le violenze si moltiplicarono. Scribani, infatti, allargò l'inchiesta ai borghi vicini a Triora (Andagna, Ventimiglia, San Remo), provocò la morte di una donna torturata e condannò alla pena capitale cinque imputate, colpevoli di avere ucciso molti bambini con le arti apprese al sabba. La Rota Criminale di Genova, dopo un'iniziale titubanza, confermò tre delle condanne, ne aggiunse una nuova e fece proseguire la causa per gli altri prigionieri. Morì allora una terza donna torturata dal foro civile. Nell'estate del 1588 l'inquisitore di Genova, che si era occupato frettolosamente del caso l'anno prima, pretese di gestire i processi come giudice dell'eresia e dell'apostasia. Il doge, dopo un breve conflitto con Roma, accolse la richiesta e l'inquisitore inviò alla Congregazione le carte della causa. I cardinali a quel punto sconfessarono le accuse di maleficio, criticarono le procedure adottate e posero termine alla causa, che aveva provocato la morte in carcere di altre cinque presunte streghe. In una lettera inviata a Genova Santoro stigmatizzò i giudici civili per le loro crudeltà, ma fece proseguire le indagini per quel che concerneva il reato di eresia (Rosi 1898, Coppo-Panizza 1990, Romeo 2008a).

Più controverso fu il caso dei processi aperti nella Val Mesolcina da Carlo Borromeo. Il cardinale arcivescovo di Milano intendeva sradicare le superstizioni e combattere le opere delle streghe, ma incontrò l'ostilità di una parte dello stesso Sant'Uffizio, che non intendeva lasciargli mano libera nonostante il ruolo da lui rivestito nella politica antiereticale del tribunale. Durante una visita pastorale a Lecco, Borromeo aprì un processo contro un gruppo di streghe e di stregoni che avrebbe potuto portare a una serie di roghi (1569-1570). Due donne morirono in carcere in seguito alle torture, tutti confessarono di avere partecipato al sabba. Il governo milanese reagì male e intese difendere la propria giurisdizione in materia di malefici; Roma, sollecitata a pronunciarsi, scrisse che i danni materiali non erano provati in modo sufficiente. Borromeo, tuttavia, persistette nella volontà di giungere alla condanna a morte *primo lapsu* di cinque delle inquisite, basata non solo sul reato di maleficio ma anche sui sacrilegi, sull'apostasia e sull'eresia. La vicenda – che pure provocò due morti – non ebbe seguito perché il Sant'Uffizio non intese aprire conflitti con le autorità secolari di Milano, ma pochi anni dopo il cardinale si appropriò di un altro caso di stregoneria nella Val Mesolcina, mettendo sotto processo 91 persone, delle quali 32 furono dichiarate colpevoli e sette furono mandate al rogo vive (1583). In quella circostanza Borromeo difese il suo operato agli occhi di Roma dicendosi timoroso che le autorità civili avrebbero perseguitato le sospette streghe con metodi più spicci e più severamente di lui, «per l'estremo odio et spavento ch'eglino hanno alle stregherie» (Borromeo 1997: 315). Ma è un dato di fatto che la sua responsabilità riguardo alle condanne a morte è palese. Fu inoltre lo stesso Borromeo, subito dopo, a delegare come giudice delle streghe, in luogo del prevosto della Val Mesolcina degradato e arso sul rogo perché imputato di sortilegi, un arciprete avido e sbrigativo, Giovan Pietro Stoppani, che negli anni successivi si rese responsabile nelle valli della diocesi comasca di un ampio numero di condanne a morte (40 nel 1589, che disse autorizzate da Roma; poi altre 63 nel 1597): se ne sarebbe vantato con i vertici del Sant'Uffizio e con la Curia milanese, chiedendo in cambio lauti compensi. L'uomo, che appare, da quanto sappiamo fino a oggi, come il più cruento cacciatore di streghe dell'Italia moderna (stilò anche un trattato sulla materia che Roma impedì di far circolare), sostenne di avere agito su mandato della Congregazione del Sant'Uffizio; e se i cardinali provarono a fermare le sue azioni giudiziarie senza mai investirlo di alcun incarico ufficiale, non lo fecero tuttavia né con la fermezza necessaria né con convinzione, e non punirono mai gli abusi di Stoppani che pure aveva provocato – le carte dell'ACDF sembrano confermarlo – decine di roghi (Romeo 1990: 47, nota; De Col 2006: 581; Romeo 2008a: 324-326).

L'istruzione e la controversia con i magistrati secolari

Negli anni Novanta del Cinquecento si colloca un terzo caso di caccia alle streghe: quello di Bitonto, in Puglia. Lo scenario non è più quello del Nord Italia, ma la dinamica dell'episodio rivela quanto le autorità diocesane fossero implicate nelle ondate di panico da streghe che attraversarono la Penisola dalle Alpi fino al Sud. Del resto, nel Vicereame di Napoli l'Inquisizione romana agiva attraverso la rete diocesana e non aveva uffici. Così nel 1592 le agitazioni di una donna, Laura Stella, furono sfruttate da un

intrigante arcidiacono, Ottavio Bove, per aprire una serie di processi per stregoneria contro i suoi concorrenti e nemici mentre la sede diocesana era vacante per la morte del vescovo. Una schiera di esorcisti interrogò la posseduta e altre presunte indemoniate, trascrisse le parole dei diavoli e imputò uomini e donne di ogni ceto sociale. Un giovane preferì gettarsi in un pozzo perché colpito dalla voce pubblica che lo voleva responsabile di avere stretto un patto con il diavolo, due donne morirono per le torture subite. L'arrivo del nuovo vescovo, Flaminio Parisi da Tolentino, non giovò a mutare il clima: anzi, l'uomo fece compravendita di assoluzioni rilasciate ai sospettati in cambio di denaro. Informato da una relazione stilata da un ecclesiastico di nome Ferrante Stellaccio, il Sant'Uffizio inviò un proprio emissario per compiere indagini sulla vicenda e nel 1594 spedì a Bitonto lo stesso fiscale della Congregazione, il nobile giurista bolognese Giulio Monterenzi, già consultore dei cardinali, che avrebbe compiuto una seconda visita nel 1596. Nel frattempo gli orditori dell'affare alzarono il tiro e inventarono la storia della profanazione diabolica di un crocifisso che si era risolta in un miracolo con tanto di apparizioni della Vergine. La popolazione locale ne fu entusiasta, i processi si moltiplicarono, ma attirarono l'attenzione delle autorità secolari. Tuttavia fu Roma ad avere partita vinta, con ritardi, lentezze e ambiguità su cui ha posto l'accento Giovanni Romeo. Monterenzi, infatti, si convinse senza difficoltà delle molte aberrazioni compiute in quelle cause e riuscì a far spedire a Roma due delle indemoniate e due delle presunte streghe, sottraendole così alle inchieste del vescovo e dell'arcidiacono. Inoltre fece arrestare i due responsabili e ordinò che si presentassero davanti al Sant'Uffizio. La Congregazione, a quel punto, decise di mettere fine al caso e si persuase che Parisi e i suoi scherani avessero agito al di fuori delle regole: la tortura era stata inflitta senza indizi sufficienti, non era stata garantita la difesa agli imputati, era stato violato il diritto di appello, si era creduto alle parole dei diavoli. Il vescovo e i suoi collaboratori, dopo una discussione che vide i cardinali non unanimi (e Santoro in difficoltà), furono sospesi dai loro uffici, ma solo per alcuni anni; le presunte streghe furono riabilitate dopo il vaglio delle accuse (Romeo 1990, Decker 2001, Romeo 2008a).

Fu in quella circostanza (tra il 1594 e il 1605, anno della fine del mandato di Monterenzi come fiscale del Sant'Uffizio) che sarebbe stato stilato dal giurista bolognese il *vademecum* in materia di processi alle streghe che secondo un'ipotesi recente supportata dalle fonti dell'ACDF (Decker 2001) altro non sarebbe se non la celebre *Instructio pro formandis processibus in causis strigum, sortilegiorum et maleficiorum*, un cauto documento noto da sempre ma mai ricondotto all'episodio di Bitonto. Riformulato con ogni probabilità venti anni dopo da Desiderio Scaglia (a cui, è bene rilevarlo, ne fu attribuita la paternità già nel Seicento: Tedeschi 1991), il documento precederebbe dunque un'analoga istruzione fatta stilare dalla *Suprema* spagnola dopo lo scoppio del 'panico da streghe' che nei Paesi Baschi avrebbe rischiato di portare alla condanna a morte centinaia di stregoni e streghe (1614). In ogni caso, come la guida spagnola, l'*Instructio* romana (scritta in latino, fatta circolare manoscritta in Italia e Oltralpe, e poi edita parzialmente in volgare da Eliseo Masini nel 1625, e più tardi in latino come testo a sé o nel corpo di altre opere) suggeriva ai giudici e ai pastori di anime a cui era destinata (e a cui venne spedita in occasione di casi eclatanti di stregoneria, senza alcuna sistematicità) una certa moderazione nell'applicare la tortura, di evitare interrogatori suggestivi, di non accettare la chiamata di correo quando si trattasse di accertare la presunta partecipazione al sabba, di non accanirsi nella ricerca degli strumenti maleficiali e del marchio, di non credere alle parole di presunti diavoli che parlavano per bocca degli ossessi indicando i colpevoli, di sorvegliare l'operato degli esorcisti e di accertare il *corpus delicti* di un maleficio consultando anche i medici e i periti. Difficile sottovalutarne l'importanza, anche se non si trattava della sola istruzione circolante a inizio Seicento né di un testo proposto come linea 'ufficiale' di Roma. Di fatto, se la caccia alle streghe non venne incoraggiata dalla Sede Apostolica negli stessi anni in cui i roghi si moltiplicavano in tutta Europa, il merito è anche di quegli scettici consigli che Roma fece fatica a rendere pubblici fuori d'Italia; e tale linea non mancò di essere criticata da chi voleva agire con mano più pesante.

Se nel caso di Bitonto aveva agito un vescovo, altrove, dopo gli anni Novanta del Cinquecento, i conflitti si aprirono soprattutto con le magistrature secolari, che rivendicavano il loro tradizionale diritto a occuparsi dei malefici e contestavano non solo la nuova 'dottrina' che attribuiva al Sant'Uffizio l'esclusiva competenza sui crimini diabolici, ma forse anche la lentezza delle procedure del tribunale, la riluttanza di Roma ad autorizzare i roghi, il rifiuto di agire con rigore e con il fuoco. L'impennata di controversi episodi processuali con esito cruento che si registra in Italia in quell'arco di tempo, specie nel vivo di contrasti giurisdizionali, si spiega anche come atto di forza 'dimostrativo' dei tribunali civili: infliggendo pene severe, le autorità secolari intesero forse contrastare l'allargamento della giurisdizione del foro inquisitoriale nella Penisola, costringendo Roma a inasprire i castighi per venire incontro a una presunta domanda di giustizia dal basso. Vi fu inoltre una battaglia di scritture sul versante più propriamente giuridico, di cui danno conto diversi trattati del tempo; e non mancarono certo le prese di posizione contrarie ai termini della bolla sistina. Il più netto oppositore della piena giurisdizione del Sant'Uffizio sui reati di sortilegio e di maleficio fu il consultore *in jure* di Venezia Paolo Sarpi, che però volle prendere le distanze anche da quanti invocavano la caccia alle streghe. Più vicino a Johannes Wier che a Jean Bodin (di certo aveva letto entrambi), nel suo discorso *Sopra l'Officio dell'Inquisizione* (18 novembre 1613) egli puntò il dito contro la «usurpazione» che il Sacro Tribunale aveva compiuto ai danni del potere civile in Italia: «vorrebbono alcuni inquisitori che non tanto l'indicio di eresia, ma anco il delitto del maleficio e della biastema restasse al loro giudicio». La risposta dei governi perciò doveva essere ferma: «non permetteranno che l'ufficio dell'Inquisizione proceda in casi di sortilegi o divinazioni, se non contenghino eresia manifesta [...]. Ed essendo dubio se il caso contenga eresia o no, sia giudicato al foro ordinario, ché così la legge canonica vuole e li dottori sentono». Tuttavia bisognava essere cauti anche nell'elargire le pene: «tanto più sarà bisogno dar esecutione a ciò, quanto che le persone imputate di tali delitti saranno donne o altri deboli di cervello, che hanno più bisogno d'esser instruite ed insegnate dal confessore che castigate dal giudice». La volontà di difendere la giurisdizione civile sui crimini di sortilegio dunque era combinata, in Sarpi, con l'intento di salvaguardare la vita di vecchie 'matte' e 'illuse', bisognose di riabilitazione sociale e religiosa, prima che di pene severe. Egli tuttavia segnalava che una richiesta di maggiore rigore era comunque nell'aria: il Senato veneziano, scrisse, riteneva «le pene ecclesiatiche non [...] sufficiente castigo» per i delitti delle streghe (Sarpi 1958: 124-125, 167-170). Il consulto comunque fu distribuito per ordine del governo ai Savi all'eresia in servizio nell'ufficio inquisitoriale della città e ai rettori della Terraferma. Non ebbe invece diffusione, perché rilasciata per un processo aperto da un podestà contro due donne accusate di maleficio, una seconda scrittura di Sarpi, dedicata in modo esclusivo alla questione della stregoneria (BMV, *Manoscritti italiani*, cl. VII, n. 1205 – Contarini 9429 –, «Sui delitti di malia o maleficio e sull'ingerenza nel processo civil del Tribunale del Santo Ufficio», c. 1*r* sgg.). L'Inquisizione, scrisse Sarpi, aveva dilatato a tal punto la nozione di sapore di eresia da essersi appropriata della competenza su tutti i crimini magici. Ma né le semplici invocazioni dei diavoli, né i sortilegi *ad amorem*, di per sé, e senza abuso di *res sacrae*, implicavano una eresia e meritavano di essere trattati dal Sacro Tribunale. I magistrati civili non dovevano comunicare al Sant'Uffizio neppure l'apertura dei processi per maleficio. Ciò avrebbe comportato il rischio di una richiesta di trasferimento della causa. Infatti, come con l'usura, con la bestemmia, e con altri delitti di misto foro, il Sant'Uffizio provava a estendere la propria giurisdizione

con atti di forza unilaterali: «li inquisitori pretendono tutti li casi di stregarie, divinationi e sortilegij doppo una bolla di Sisto V; ma quella non è ricevuta in Stato alcuno, et il lasciarli questa è far strada alla loro pretensione». Il fatto era tanto più grave perché, con il sortilegio, i giudici della fede si erano attribuiti piena giurisdizione anche su «malie, maleficij, veneficij, stregarie, herbarie», reati che «non sono contra la fede, ma contra l'honesto vivere et i buoni costumi, la cui cura, essendo commessa da Dio al prencipe, aspettano al magistato secolare». Tuttavia, come trattarli? Occorreva il pugno duro, o non piuttosto la saggezza e la moderazione? Con in mano le carte del processo aperto dal podestà e dicendosi cauto («è mio parere privato, me ne rimetto alla somma prudenza [del] podestà»), egli affermava che i delitti di maleficio erano il più delle volte delle illusioni, e le imputate «più tosto pazze, credule e vane, che sospette» di crimini o di eresie qualificate. Nei reati dettati da «infermità et imperfettione di cervello» bisognava dunque agire come suggerito da un «savio» (Pietro Pomponazzi? Wier?): «inerant multa huiusmodi stolida et vana, et si mollius acciperes, miseranda». Nel sostenere la natura secolare di gran parte dei crimini di stregoneria, Sarpi suggerì pertanto la stessa moderazione che il Sant'Uffizio cercava con molte ambiguità di osservare da qualche anno. Ma non fu quella, di solito, la strada percorsa dai giudici civili italiani, neanche nella Repubblica di Venezia, che in quell'arco di tempo, come vedremo, sembra avere invogliato i propri magistrati a ostacolare l'Inquisizione, ottenendo l'esito di produrre violenze che Sarpi, artefice della strategia adottata, avrebbe voluto evitare. Del resto, applicare le procedure civili significava non riconoscere il pentimento e l'abiura, che davanti a una corte inquisitoriale umiliavano ma salvavano la pelle delle accusate alla 'prima caduta'.

E di questo si discusse all'inizio del Seicento: si poteva applicare la pena di morte contro le streghe *etiam primo lapsu*, per punire il maleficio alla stregua dei tribunali secolari? Si poteva ammettere una nuova eccezione alla regola del *ius canonicum* inquisitoriale che imponeva per 'misericordia' di perdonare la prima volta? Non si trattava di problemi nuovi: nella seconda metà del XVI secolo, sembra di capire da un decreto del 1580, la morte *primo lapsu* era stata ammessa dal Sacro Tribunale in via eccezionale sotto la pressione delle magistrature civili. Ma nel 1582 si era ordinato al giudice della fede di Faenza di non permettere a nessuno la visione degli atti dei processi per sortilegi ereticali perché non finissero nelle mani dei giudici secolari e questi non potessero «venire ad esecutione» con mano lesta (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, Q 3-d, repertorio di decreti per materia, *sub voce* «Strigae», 28 maggio e 6 dicembre 1580, c. 271*r-v*; 16 ottobre 1582, c. 272*r*). La questione si ripresentò con più urgenza nei primi due decenni del XVII secolo, quando in Europa si toccò il picco delle esecuzioni per stregoneria. Così nel 1623 poco prima di morire Gregorio XV rese pubblica una bolla (la *Omnipotentis Dei*) che dichiarò lecita la condanna a morte delle streghe «etiam primo lapsu». Arduo spiegare come e perché il papato abbia deciso l'emanazione di un provvedimento che contraddiceva alla lettera lo 'stile' adottato dal Sant'Uffizio romano sin dalla fine del Cinquecento (se in sintonia con i cardinali inquisitori o meno; e se dietro una sollecitazione dei principi, o in completa autonomia: Bonomo 1959, Decker 2003, Lavenia 2001, Prosperi 1991, Romeo 1994a, Romeo 2008b, Tedeschi 1991). Oltre alla pena capitale e al rilascio al braccio secolare delle streghe e degli stregoni rei di culto demoniaco e di maleficio seguito da morte, la bolla prevedeva l'*immuratio* e il carcere perpetuo in caso di malattia, di impotenza, di danno, senza tenere conto delle disposizioni precedenti, anche di fonte apostolica. A non volere chiamare in causa i contrasti tra i cardinali inquisitori e il pontefice sulla linea adottata dai tempi di Santoro in avanti, l'ipotesi più ovvia pare quella che Gregorio XV abbia voluto mettere a tacere le proteste avanzate dai poteri civili contro l'accresciuta giurisdizione inquisitoriale usando come pretesto i 'blandi' tempi del castigo previsti per l'eresia (e quindi per il culto diabolico) dal *jus canonicum*. Ma la disposizione, per altro verso, non prevedeva alcuna interferenza dei giudici secolari nei processi del Sant'Uffizio; né accennava alla competenza di misto foro sui delitti di stregoneria. Sicché il documento potrebbe avere corrisposto a una (riuscita?) mossa per mettere a tacere le lamentele e le proteste, senza però intaccare la 'consuetudine' instauratasi da Sisto V in avanti. Negli anni precedenti, come vedremo, le magistrature secolari, a Milano, come a Venezia, a Torino e altrove, avevano applicato la pena di morte contro alcune streghe, guadagnando forse il rispetto delle popolazioni spaventate e margini di manovra che il Sacro Tribunale non era disposto a tollerare. Con la bolla gregoriana (forse concordata con il Sant'Uffizio) la Sede Apostolica provava dunque il contrattacco sul terreno della durezza, più enunciata che poi realmente applicata. All'Inquisizione veniva lasciato comunque il compito di accertare il crimine e veniva imposto il mandato di costruire carceri proprie dove questo non fosse stato fatto: come a dire che al braccio secolare competeva soltanto di eliminare fisicamente i pochi imputati destinati dalle sentenze del Sacro Tribunale alla pena capitale. E tuttavia, anche negli uffici del Sacro Tribunale, la bolla venne recepita forse come un atto risoluto per contrastare il proliferare della stregoneria. A darne testimonianza è la postilla che l'inquisitore di Modena Giovanni Vincenzo Reghezzi aggiunse a una stampa della bolla e al suo invio ai vicari posti sotto la sua giurisdizione. Gregorio XV, osservò, aveva considerato che «le pene già tassate da' Sacri Canoni e bolle pontificie e solite a imponersi al Santo Ufficio non bastavano per reprimere e raffrenare la temerità di molte persone malefiche e diaboliche»; per cui aveva voluto «aggravare le pene a simili sorte di persone» (ASMo, *Inquisizione*, b. 270, editti e decreti, 20 gennaio del 1624). Una testimonianza più drammatica della ricezione della bolla è fornita inoltre da un decreto del 14 agosto del 1657 in cui la Congregazione biasimava un vicario per avere condannato una donna rea di maleficio all'immurazione in «exequutione constitutionis [...] Gregorij XV». Si trattava, del resto, di una immurazione *vera*, comminata senza alcun mandato dei cardinali, che ordinavano al loro vicario «ut mitteret processum, et immuratam mulierem humaniter et charitative tractaret, et deiecto muro in carcere simplici detineret» (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, Q 2-p, cc. 108*v*-109*r*, *sub voce* «Maleficia»).

In sostanza la bolla sortì, almeno in alcuni casi, l'effetto di un 'rialzo' della recrudescenza antistregonesca, che completò un paesaggio giudiziario popolato di ripetute accuse di maleficio sia in contesti urbani sia in ambito rurale (si veda per Siena e il suo contado Di Simplicio 2005) e di rituali esorcistici che spesso culminavano nella ricerca di prove dell'opera nefasta del demonio davanti a malattie inguaribili, morti improvvise di bambini, difficoltà sessuali maschili, innamoramenti accecanti. Si cercavano gli strumenti maleficiali nei materassi, nelle cucine, sotto le porte; si accusavano presunte streghe al cospetto dei tribunali del Sant'Uffizio (si trattava di vedove, mammane, guaritrici, balie, mendicanti); si cercava di attivare un tribunale comunque riluttante a procedere senza indizi certi e in assenza di un *corpus delicti* che anche i medici dovevano accertare (ma i loro consulti, quando sopravvivono, dimostrano che le classi colte credevano spesso nei malefici non meno dei ceti meno abbienti). Tale riluttanza, negli anni Trenta del Seicento, è testimoniata dalle due *Prattiche* manoscritte stilate da Desiderio e da Deodato Scaglia che, pur con alcune ambiguità, suggerivano ai giudici e ai superiori ecclesiasiastici di non credere troppo facilmente nelle accuse per sabba, di distinguere i morbi diabolici dalle comuni malattie femminili o melancoliche, di essere cauti con quanto riferivano gli esorcisti: come scrisse Desiderio, «si ricerca in giudicio la fede del medico, che quell'infermità non sia naturale, o almeno ne dubiti, e anco la fede d'un esperto esorcista, perché molti ve ne sono che ogn'infermità giudicano per malefitii, o per poca prattica, o per farvi sopra mercantia» (in Tedeschi 1991: 235). Vi era poi il versante del controllo delle cure e degli usi 'superstiziosi': alla stregua dei protomedicati, l'Inquisizione romana puniva il ricorso alla medicina popolare, agli stregoni,

alle medichesse; e talvolta persino gli esorcisti che si arrogavano il potere di somministrare farmaci, specie per bocca. Ne danno prova le carte della serie inquisitoriale veneziana. In più nelle cause di sortilegio speciale attenzione era rivolta all'abuso di *res sacrae* perché il monopolio del clero cattolico sui riti di rassicurazione non doveva temere concorrenti. Un breve cenno merita anche la volontà romana di non favorire la circolazione dei testi demonologici prodotti nell'Europa del tempo, che spiega la mancanza di edizioni italiane del *Malleus maleficarum* nel corso del Seicento.

Caccia alle streghe? Una geografia

Se i morti ci furono, si può parlare di una (pur discontinua) caccia alle streghe nell'Italia moderna, come si è fatto per l'arco di tempo che va dal 1480 al 1520 circa? I numeri possono dare qualche risposta, tanto più che non sono mancati i tentativi di contare le vittime della paura nel sabba e nei malefici (Del Col 2006, *Caccia alle streghe* 2007). In tutti i casi si è trattato di cifre sottostimate che le ricerche avviate sulle nuove fonti dell'ACDF costringono di continuo a rivedere. Come che sia, se è vero che la prima caccia alle streghe avrebbe provocato dai 250 ai 400 morti per condanna o per violenze *processuali* finora accertati (senza contare i linciaggi di cui spesso non si ha notizia, Del Col 2006, Tavuzzi 2007), colpisce che per l'età moderna si arrivi a una cifra analoga. Proveremo a elencare i casi finora noti senza distinguere tra i processi dell'Inquisizione romana e i processi vescovili o civili, lasciando fuori il Settecento (campo ancora ignoto) e includendo la fascia alpina solo perché la cifra della prima caccia alle streghe è stata calcolata allo stesso modo (inutile dire che si tratta in gran parte di vittime di sesso femminile). Ebbene, si contano quattro-nove morti a Bologna (lo si è visto); cinque a Siena (non è chiaro chi abbia emesso le sentenze, Di Simplicio 2005: 15); quattro a Lucca (magistratura civile, Galasso Caldarera-Sodini 1989, Antonelli 1996, Adorni Braccesi 2000); quattro o cinque a Roma (Romeo 1990: 45, nota; Del Col 2006: 581); un numero imprecisato a Montefiascone (1566 ca., per mano del podestà, Breccola-Lozzi 2006: 21), due a Velletri (autorizzate dai cardinali della Congregazione, Lavenia 2001: 55, Fosi 2007: 108); uno a Gubbio (1633, linciaggio dopo un processo, Lavenia 2001: 56, nota); uno a Perugia (processo misto, 1590, Bosco-Castelli 1996: 390); uno nel vicariato di Monte San Savino in Toscana (1616, Lavenia 2001: 72-73); uno a Firenze (1612, Di Simplicio 2007: 335); cinque almeno a Milano città, uno a Padova (1629) e due altri nella Serenissima (1617, forse a Crema: ne diremo più avanti); due in Friuli (1647, magistratura secolare, De Biasio 1978); quattordici a Spigno, in Val Bormida (tribunale ordinario e feudale, decessi avvenuti in carcere nel corso di un terribile processo contrastato dal Sant'Uffizio genovese e romano, 1631-1632, Oliveri 1995, Giana 2007), cinque almeno a Triora e da un minimo di cinquanta a un massimo di centoventi in Val Mesolcina e in Valtellina (la gran parte dovuti alle prodezze di Stoppani). A questi vanno aggiunti altri dati più difficili da quantificare: i morti documentati ad Alessandria (che portarono anche alla punizione del vicario dell'Inquisizione, 1599, in Romeo 2008a: 328, nota) e nella Novara del giudice Domenico Buelli (1592, ma altre condanne, nessuna delle quali forse venne mai eseguita, né prima né dopo quella data, sono riportate in Romeo 2008a: 336), e quelli del Piemonte: come vedremo meglio, ne sono documentati a Garessio negli anni Settanta del Cinquecento, nel distretto di Vercelli e di Aosta pochi anni dopo, nelle terre poste sotto l'Inquisizione di Asti nel 1612 e nel 1631-1633, a Pinerolo e a Torino nel 1619-1620 e nella Valle di San Martino fino al 1623 (Lavenia 2008). È ragionevole supporre che l'insieme di tali processi piemontesi abbia provocato non meno di cinquanta vittime. Vanno poi aggiunte, nel Seicento, le decine e decine di vittime delle aree italofone della Valle Leventina, di Poschiavo e della Valtellina, gli 82 morti del Trentino (Mazzali 1988) e due suore decedute per le violenze seguite a casi di possessione collettiva culminate in indagini note all'Inquisizione a Bergamo e a Celenza, nel Regno di Napoli (Lavenia 2005). Come è facile comprendere, la cifra di trecento e più vittime non è ipotetica, e corrisponde in sostanza al numero complessivo dei morti ipotizzabile, senza esagerazioni, per la prima caccia alle streghe, e nelle stesse aree: la persecuzione quasi *non ci fu* al Centro e al Sud Italia, né prima né dopo la *Licet ab initio*; *ci fu*, prima e dopo, soprattutto nell'arco alpino, in Lombardia e in Piemonte anche dove operavano i giudici della fede del Sant'Uffizio papale. E non si distinguono in questa sede le magistrature, statali, feudali, diocesane e inquisitoriali che agirono nei casi citati proprio perché non lo si è fatto con precisione neppure per la prima caccia alle streghe, anche se la percentuale dei morti al rogo dovuta direttamente agli inquisitori delegati in età moderna fu certamente inferiore al passato. Tale arido elenco serve a dimostrare che occorre forse liberarci da un luogo comune che rischia di sostituirne uno più inveterato. Fino a venti anni fa circa – e non tanto fra gli studiosi – si ripeteva confusamente che le morti sui roghi erano state tantissime, e dovute soprattutto all'opera del Sant'Uffizio; oggi si usa dire che la caccia alle streghe nell'Italia moderna non c'è stata, come non c'è stata nella Penisola iberica, dove operavano le altre due Inquisizioni centralizzate. Ora, se è vero che le cifre della prima e della seconda ondata di processi coincidono quasi, e nelle stesse aree, l'adagio dovrà essere abbandonato. Una cosa è dire che la caccia alle streghe non venne incoraggiata da Roma, almeno dopo il segretariato di Santoro; altra cosa è dire che non ci sia stata *tout court*. Non si tratta di una sottolineatura inutile, se solo si tiene conto che dalla mitezza nei confronti delle streghe si è ribaltata l'immagine 'nera' che ha accompagnato la storia dei tribunali inquisitoriali sin dal Settecento.

Per completare il quadro delle informazioni basterà compiere un viaggio ideale per la Penisola. Se per l'Inquisizione romana restò difficile nel corso di tutta l'età moderna il controllo degli apparati giudiziari nei territori di frontiera del Nord, dove i vescovi e le magistrature secolari agivano in autonomia e spesso con mano pesante (come nei cantoni svizzeri o nelle terre dell'Impero: si veda per il Friuli De Biasio 1978a), altro è il quadro in Piemonte, nel Ducato di Milano e nella Terraferma veneta, dove gli uffici del tribunale esistevano e operavano non senza permettere o incoraggiare le violenze. Fu il caso dei domini sabaudi. Il 19 aprile del 1576 il nunzio apostolico avvisò i cardinali del Sant'Uffizio che il Senato piemontese aveva reagito con sdegno alla notizia di una serie di condanne a morte e di torture comminate dall'inquisitore di Casale in Garessio, terra posta sotto il dominio dei Savoia. A suscitare la reazione dei magistrati secolari non era stata la crudeltà delle sentenze, ma il fatto che si fosse passati ai roghi senza darne avviso a Torino. Il conflitto che ne nacque getta luce su un episodio che resta oscuro, anche se sappiamo che in origine fu il vescovo di Alba Vincenzo Marino a tentare di porre un freno allo zelo del giudice inquisitore. Emanuele Filiberto lamentò che almeno due donne fossero morte per i troppi tormenti inflitti da un vicario, e tutto si appianò dopo una visita del giudice di Casale a Torino, che scusò il frate suo assistente e promise di non sconfinare più nei domini sabaudi senza darne avviso. Qualche anno dopo fu l'inquisitore di Vercelli Cipriano Uberti, che si ispirava alle gesta dei grandi inquisitori domenicani del passato, a processare cinque presunte streghe e uno stregone a San Sebastiano Po, nella diocesi di Ivrea (1586). Ma se quel caso, a quanto ne sappiamo, si chiuse senza condanne a morte, nell'aostano Uberti aveva già incontrato la resistenza delle magistrature della valle e quella del Senato sabaudo, che nel 1580 minacciò di imprigionare l'inquisitore per ottenere la salvezza di uno dei carcerati dei processi di stregoneria che il frate aveva aperto a Challant. A comminare alcune condanne a morte era stato il suo vicario, frate Daniele di Bonifacio, in anni in cui Roma insisteva perché fosse nominato un giudice della fede stabile anche nella Valle D'Aosta. Dopo i primi roghi, preceduti dalla tortura, il duca impose la fine dei processi, contrariando lo zelo di Uberti (I giugno 1581). La scia dei morti, in

area subalpina, non cessò neppure dopo gli anni del segretariato di Santoro. Nel 1612 il giudice della fede di Asti Giovan Battista Porcelli diede notizia al Sant'Uffizio che alcuni signori dei feudi vicini torturavano e mandavano a morte decine di presunte streghe senza ricorrere al suo ufficio. Nel 1618 il successore, Girolamo Rebiolo, alle prese con alcuni processi di stregoneria condotti in prima persona, chiese a Roma se poteva «torquire con i griletti [...], tormento efficace per far confessar la verità» e più tardi, nel 1624, scrisse per chiedere dilucidazioni su un documento che gli era stato inviato da Roma per porre un freno al suo zelo (si trattava forse dell'*Instructio*): «che indicio facci il segno trovato sopra la persona dell'accusati [...] volgarmente chiamato la marca diabolica. Che indicio facciono le depositioni contro i complici». Rebiolo aggiunse anche che «questi dottori – i suoi consultori – stentano a capire il modo di procedere di costì». Nel 1619 fu la volta dei magistrati secolari che, stando a un documento lacunoso, corresponsabile l'ufficio inquisitoriale di Torino fecero perdere la vita a una decina di presunte streghe, forse a Pinerolo. I processi della Valle di San Martino continuarono a produrre roghi fino al 1623, ma senza una diretta responsabilità del Sant'Uffizio. Tra il 1632 e il 1633, ancora nel territorio di Asti, in tempo di peste e di guerra, i signori e i giudici civili delle Langhe torturarono e fecero morire al rogo o in carcere molti imputati a cui vennero pure confiscati i beni. Inoltre due zingari furono linciati prima di raggiungere la sede di Asti, in cui il giudice della fede riuscì a salvare due donne scampate alla vendetta o al rogo. L'intervento di Roma, e quello del Senato di Torino (che annullò alcune condanne), giunsero tardi, tanto che l'inquisitore, frate Giovan Battista Balbi, si prodigò invano per prevenire l'esercizio di una giustizia feroce e priva di ogni controllo (le fonti per i dati e per le citazioni sono in Lavenia 2008: 465-474).

Nello Stato di Milano la forza delle autorità secolari (soprattutto del Senato) impedì sempre al Sant'Uffizio di estendere i confini della propria giurisdizione. Dopo le prime condanne a morte degli anni 1542, 1545, 1554 e 1555 (in alcuni casi dovute all'Inquisizione della città), fu la volta di due stregoni sentenziati dal governatore e dal Senato nel 1593; e di una donna nel 1599. Ma il picco delle cause si toccò nei primi anni del Seicento, quando il ducato conobbe una vera e propria recrudescenza antistregonesca estesasi fino a Milano (due donne furono condannate al rogo nel 1603, altre dopo il 1611) che culminò nel processo contro la serva Caterina de Medici (1616-1617). Negli anni seguenti si ebbero altre pene capitali ma fu di nuovo la Val Mesolcina il teatro di decine di roghi. Del resto, per tutto il Seicento è difficile stabilire il numero esatto delle vittime nelle valli, dove la credenza nel sabba delle streghe, così come in Piemonte e in tutto l'arco alpino, era molto diffusa. Si trattò sempre di episodi in cui l'intervento delle magistrature civili locali o del Senato furono decisivi; e la Congregazione del Sant'Uffizio reagì con molta difficoltà alle pretese dei giudici. In un clima in cui si sbandierava una gara di donazioni per costruire carceri che ospitassero i servi del demonio incriminati, il potere secolare si spinse fino a stilare editti contro i malefici senza aspettare l'autorizzazione di Roma. Gli ultimi due casi culminati in condanne al rogo emanate a Milano città si registrano nel 1641, corresponsabile, pare di capire dalle fonti, l'ufficio dell'Inquisizione (Farinelli-Paccagnini 1989: 77 sgg.).

Per quel che riguarda Venezia, come si accennava, alcuni episodi di violenza sono registrati dopo la fine della disputa originata dall'Interdetto di Paolo V. Nel 1617 gli Esecutori contro la Bestemmia pronunciarono due condanne a morte per maleficio e per sacrilegio, irritando il Sant'Uffizio, che fece intervenire il nunzio a Venezia (una città in cui invece le carte del tribunale registrano molti processi per sortilegio e per abuso di medicina popolare). A Crema, dove già si era avuto uno scontro di giurisdizione nel 1599 (nello stesso anno una causa per stregoneria si aprì anche a Tolmezzo), il conflitto si fece palese quando i rettori imprigionarono un gruppo di presunte streghe (luglio 1624). Di cause inaugurate dopo il 1621 nel territorio di Bergamo, con tanto di episodi di lapidazione, si ha notizia dai carteggi del giudice della fede con Roma conservati in ACDF. Infine nel 1629, dopo la remissione al Sant'Uffizio per l'indagine sull'eresia, venne arsa al rogo un'altra imputata per malefici per sentenza della corte secolare di Padova (Lavenia 2001: 65-66). Un caso a sé è quello dei benandanti friulani, la cui storia fu portata alla luce da Carlo Ginzburg, grazie alle carte dell'Inquisizione di Udine, nel 1966. Si trattava di uomini e di donne che, evocando miti di origine sciamanica, in virtù del loro potere di comunicare con i morti e del fatto di essere nati avvolti nella placenta, pensavano di essere stati destinati a difendere i raccolti della comunità dagli spiriti maligni ingaggiando delle battaglie notturne a colpi di mazze di finocchio contro gli stregoni e le streghe, e di sapere curare le fatture e individuare i colpevoli. Il primo processo dell'Inquisizione contro di loro si ebbe nel 1575, l'ultimo intorno alla metà del Seicento. Nel corso di una discontinua campagna giudiziaria, che non si segnala per particolari violenze, il tribunale inquisitoriale finì per assimilare e trasformare le loro battaglie ctonie nel volo notturno delle streghe verso il sabba e la loro missione benevola in un banale delitto demoniaco.

Sempre nell'arco di tempo che va dalla fine del Cinquecento all'inizio del XVII secolo il territorio di Mantova fu interessato da una piccola caccia alle streghe promossa, come altre, dall'alto. Il duca Vincenzo I, convinto del pericolo rappresentato dai malefici, si spinse fino a chiedere la collaborazione dei parroci e dei confessori perché le cause fossero trattate dai tribunali secolari (1595). Ma la risposta di Roma fu, in questo caso, tanto pronta quanto energica, perché con i piccoli staterelli padani era più facile reagire. Il conflitto con le autorità secolari si ripropose tuttavia alcuni anni dopo, quando il duca decise di emanare un editto contro le streghe e la Congregazione mandò una breve istruzione al locale giudice della fede per invitarlo alla vigilanza (1603). Ciò non impedì che alcune condanne fossero comunque eseguite. In un crescendo di paura che toccò fino al 1616 anche un chiostro femminile in preda a un indemoniamento collettivo, un tribunale laico contro i delitti di stregoneria fu impiantato nel 1611 nel ducato di Parma e Piacenza per iniziativa dell'ipocondriaco Ranuccio Farnese, ma con la complicità del giudice della fede parmense: ne sortì una caccia alle streghe che vide imputate una decina di persone, tra laici e chierici, a cominciare da tre donne molto vicine al duca (Dall'Acqua 1978, Ceriotti-Dall'Asta 2008: 163 sgg.). Nel 1636 fu la volta dello Stato di Modena, dove sotto la spinta di un ex sovrano diventato frate (Alfonso III, fattosi zelante cappuccino con il nome di Giovan Battista), a Carpi si aprì una serie di processi per maleficio che sfociarono in uno dei più controversi casi di possessione del Seicento italiano. L'inquisitore di Modena, frate Giacomo Tinti, informò Francesco Barberini, segretario del Sant'Uffizio, che il duca regnante Francesco I voleva pubblicare un editto per scoprire i malefici nelle corti secolari, chiedendo il permesso di Roma; tuttavia la Congregazione scoraggiò l'iniziativa senza impedire che dei processi si aprissero (Lavenia 2001: 71 sgg.).

In Toscana già nel 1603 il granduca pretese che una sentenza dell'Inquisizione rendesse esplicito l'intervento dei giudici civili in un processo contro due imputate per reati di maleficio (Prosperi 1996: 80). I rapporti fra le magistrature furono di sostanziale collaborazione, e ciò contribuì a una certa comunanza di metodi che nel 1616 portò alla morte in carcere di una vecchissima donna di Monte San Savino, fatta bersaglio di accuse di stregoneria dal luogotenente del paese in combutta con un esorcista e un marchese. Il ricorso alla tortura fu senza limiti, con diversi strumenti (dadi, veglia, corda) e per diverse ore, con tanto di rasatura del corpo. E quando l'Inquisizione fiorentina impose che la causa fosse affidata al vicario del tribunale, questi, convinto di essere in presenza di una vera strega, continuò a vessare la povera donna che alla fine morì stremata dai tormenti subiti (Lavenia 2001: 72-73). Si tratta di un caso isolato; ma se si guarda agli anni 1625-

1627 si rileva una recrudescenza dell'azione giudiziaria che interessa tutto il Granducato: le magistrature secolari si impegnarono in tutti i domini dei Medici ad aprire processi, ad agire con mano pesante e a contestare le competenze del Sant'Uffizio. La svolta preoccupò a tal punto la Congregazione da spingerla a suggerire cautela alle sedi di Pisa (relativamente immune dai contrasti) e di Siena, dove si erano aperti alcuni violenti processi condizionati dalle autorità secolari. Ma il punto critico era rappresentato dalla città e dal contado di Firenze, tanto che il granduca ordinò la costituzione di una corte speciale che la Congregazione del Sant'Uffizio tentò di paralizzare concedendo in cambio la nomina di un giudice delegato dall'arcivescovo di Firenze allo scopo di indagare esclusivamente sui reati demoniaci. Il canonico scelto per la carica di giudice dei malefici assecondò le richieste di agire con mano dura provenienti dalle *élites* e imbastì così una serie di processi che si aggiunsero a quelli già aperti dal Tribunale secolare degli Otto, guidato in quegli anni da un magistrato ossessionato dai diavoli e impegnato a rivendicare la competenza civile sui reati demoniaci: Antonio Cospi. E se, dopo il biasimo della Congregazione, il canonico fu costretto a difendersi (disse di avere voluto impedire che si sfogasse contro le streghe la sola giustizia privata), Cospi alla sua morte lasciò manoscritto un ampio trattato di procedura penale, *Il giudice criminalista*, edito poi nel 1643. Metà del testo era dedicato ai reati diabolici e costituisce una sorta di apologia dei metodi da lui impiegati (Prosperi 1989b).

Nello Stato pontificio fu relativamente immune dalla paura delle streghe l'area delle attuali Marche, forse perché il santuario di Loreto garantiva la protezione degli esorcismi ai presunti maleficiati. Altra storia invece si ebbe nel Lazio, dove complice una giustizia feudale dai metodi spicci, si conoscono ripetuti tentativi di attivare una caccia alle streghe (il caso più controverso si ebbe a Sermoneta nel 1575). I magistrati civili del papa chiedevano di certo lumi al Sant'Uffizio romano prima di prendere a occuparsi di sortilegi; e tuttavia nel 1582 la Congregazione fu costretta ad annullare un processo avviato da un podestà del territorio di Orvieto, che, per di più, aveva proceduto alla confisca dei beni a danno delle imputate. A distanza di un anno dalla bolla sistina, l'ordine fu di tutt'altra natura. Un grosso processo per stregoneria, nella città di Velletri, si concluse infatti con due roghi autorizzati dai cardinali inquisitori, che avevano imposto il rispetto della *preventio* all'ordinario, affidando la punizione a un luogotenente e suggerendo per di più di agire con mano forte. Il caso, in cui si fece uso anche del tormento dell'acqua, si chiuse nel 1589, quando altri accusati per maleficio vennero affidati alle cure del foro ecclesiastico e strappati alle mani del solerte gendarme e giudice. E tuttavia l'episodio indica che la Congregazione, dove non aveva da temere ingerenze del potere civile, agì con durezza, forse venendo incontro alla domanda di sicurezzza che veniva dal basso. A distanza di qualche decennio, nel 1652, il Sant'Uffizio dovette spedire un gruppo di presunte streghe abitanti a Foligno, processate da un funzionario solerte e contento di avere estorto confessioni (Lavenia 2001: 54 sgg.).

Quanto al Sud Italia, il caso di Bitonto fu un'eccezione, per quel che è dato di sapere. I vescovi del Vicereame continuarono, tra alti e bassi, la loro battaglia contro le superstizioni, alle prese con un clero che ricorreva ai sortilegi non meno dei fedeli e con un laicato che abusava di *res sacrae*, ma senza aprire grandi cause per stregoneria, grazie anche alla scarsa diffusione del mito demoniaco del sabba (Romeo 1990, Gentilcore 1992, Mazza 2009). Quel mito al contrario continuò a essere attestato in Sicilia, dipendente, come la Sardegna, dal foro inquisitoriale spagnolo (si parlava di *donne di fora* per indicare le 'streghe' che avevano contatti con il regno dei morti e sapevano sconfiggere i mali; la loro persecuzione, senza eccessi né crudeltà particolari, è attestata dal 1588 in poi). Da quel che sappiamo, fino all'abolizione del tribunale (1782) le condanne a morte comminate furono due per stregoneria e circa dieci per magia e per negromanzia (Messana 2007).

I conflitti di fine Seicento e un tardivo dibattito sulle streghe

Nella seconda metà del Seicento, mentre i roghi si moltiplicavano in alcune valli alpine dipendenti dalle diocesi di Milano e di Como, l'interesse del potere civile per i casi di maleficio si concentrò soprattutto sulle città, mentre si faceva più aspro il conflitto giurisdizionale. A Torino, per esempio, il governo sabaudo rivendicò la competenza sugli 'inciarmi' (i sortilegi) con un editto del 1673 che gli permise, all'inizio del Settecento, di mandare a morte due donne accusate di volere affatturare il sovrano (Loriga 1983). Altrove il Sant'Uffizio continuò con più tranquillità la sua lotta contro la 'superstizione' e a vigilare sulle pratiche degli esorcisti, al punto che non è facile stabilire se si possa parlare di un declino dell'attività complessiva dei tribunali inquisitoriali, che pure ricorrevano sempre più spesso a procedure sommarie (per Siena nel Settecento vedi Di Simplicio 2005). Ma si attenuò di certo la violenza che aveva caratterizzato i primi trenta anni del Seicento, senza tuttavia che la Chiesa emanasse documenti ufficiali che dichiarassero illecita la caccia alla streghe che nell'Europa occidentale si avviava comunque a cessare. Sicché appare tardivo il dibattito che si aprì in Italia a metà Settecento, quando Girolamo Tartarotti, indignato per l'esecuzione capitale di Renata Singerin a Würzburg, mise mano all'opera *Del congresso notturno delle lammie* (1749). Convinto che le accuse di sabba fossero frutto della fantasia e che la posizione giusta fosse quella difesa un secolo prima da Friedrich von Spee e da sempre tenuta dall'Inquisizione romana, scettica e scrupolosa nell'accertare i presunti malefici, Tartarotti condannò i roghi ma disse di non dubitare che le arti magiche e il patto con il demonio potessero davvero nuocere. Sicché il testo diede vita a una polemica in cui gli zelanti gli rimproverarono la sua fede 'illuminata' e gli illuminati le timidezze. In particolare, Scipione Maffei scrisse tre trattati per confutare la distinzione che Tartarotti aveva operato tra magia (vera) e stregoneria (falsa): l'*Arte magica dileguata* (1749), l'*Arte magica distrutta* (1750) e l'*Arte magica annichilata* (1754). In quello stesso arco di tempo il processo inquisitorio veniva riformato in molte parti d'Europa per limitare l'uso della tortura e della stessa pena capitale. E se lo scetticismo del Sant'Uffizio romano e di una parte del clero italiano e iberico era stato in qualche modo di 'avanguardia' dopo la metà del Cinquecento, nel nuovo clima culturale, che vedeva la fine dei roghi e il trionfo della ragione, le Inquisizioni e il cattolicesimo apparvero come il baluardo di una fede 'superstiziosa' che non rinunciava a evocare lo spettro del diavolo.

(V. Lavenia)

Vedi anche

Armellini, Girolamo; Asti; Belo, Pietro; Benandanti; Benevento; Carlo Borromeo, santo; Como; Demonologia; De Vio, Tommaso; Esorcismo; *Instructio pro formandi processibus […]*; Lucca, Stregoneria; Maleficio; Masini, Eliseo; Mazzolini, Silvestro; Medicina; Menghi, Girolamo; Monterenzi, Giulio; Patto con il demonio; Pico, Gianfrancesco; Poschiavo; Possessione demoniaca; Sabba; Santoro, Giulio Antonio; Sarpi, Paolo; Scaccia, Sigismondo; Scaglia, Deodato; Scaglia, Desiderio; Scrofeo, Modesto; Sortilegio; Spina, Bartolomeo; Tartarotti, Girolamo; Tribunali secolari; Triora; Uberti, Cipriano; Valle Camonica; Val Leventina; Val Mesolcina; Valtellina

Bibliografia

Adorni Braccesi 2000, Ancona 2006, Antonelli 1996, Aureggi 1961, Aureggi 1963-1964, Barbierato 2001, Beccaria 2005, Bertolin-Gerbore 2003, Bertolotti 1979, Bever 2009, *Bibliotheca lamiarum* 1994, Biondi 1984, Biondi 2008(a), Biondi 2008(h), Bonomo 1959, Borromeo 1984, Borromeo 1997, Bosco-Castelli 1996, Breccola-Lozzi 2006, *Caccia alle streghe* 2007, Canosa 1986-1990, Canosa-Colonnello 1983, Cardini 1989, Castagno 2004, Ceriotti-Dallasta 2008, Coppo-Panizza 1990, Corsi-Duni 2008, Dall'Acqua 1976, Dall'Acqua

1978, Dall'Olio 2001, De Biasio 1978(a), Decker 2003, Del Col 1988, Del Col 2006, Del Col 2007(a), Di Gesaro 1988, Di Simplicio 2000, Di Simplicio 2005, Di Simplicio 2007, Duni 1999, EW, Farinelli-Paccagnini 1989, Fontana 2009, Fosi 2007, Galasso Calderara-Sodini 1989, Gentilcore 1992, Gentilcore 1998, Gentilcore 2006, Giana 2007, Ginzburg 1966, Ginzburg 1986(a), Ginzburg 1989, Giorgetta 2007, Henningsen 1990, Lavenia 2001, Lavenia 2005, Lavenia 2008, Lea 1939, Loriga 1983, Malavasi 2005, Malavasi 2009, Mannelli Galilei Ricciardi 1920, Martin 1989, Mazza 2009, Mazzali 1988, Mazzone-Pancino 2008, Merlo 2006(a), Messana 2007, Nannipieri 2000, Oliveri 1995, *Oltre Triora* 1997, Pagano 2001, Panizza 1994, Panizza 1997, Parinetto 1974, Piana Toniolo 2000, Portone 1986, Portone 2003, Previdepratto 1992, Prosperi 1989(b), Prosperi 1996, Prosperi 2005, Roda 1979, Romeo 1990, Romeo 1994(a), Romeo 1998, Romeo 2008(a), Romeo 2008(b), Rosi 1898, Sallmann 1986, Santi 1979, Sarpi 1958, Scaccia 1663, Scanni 1997, Schutte 2001, Silvestrini 1997, Simonsohn 1977, Tamburini 1995(a), Tartarotti 1749, Tavuzzi 2007, Tedeschi 1991, *Tractatus* 1584, Valente 1998, Visintin 2008, Zanelli 1992

Stregoneria, Portogallo - Il termine 'stregoneria' per indicare il delitto oggetto della repressione inquisitoriale qui esaminata non va inteso nella sua accezione più ristretta, che rinvierebbe esclusivamente alla strega come creatura dotata di straordinari poteri (risultanti da un patto con il diavolo, secondo le erudite concezioni demonologiche tardomedievali e moderne), a cui veniva attribuita la responsabilità di determinati incidenti, soprattutto morti e malattie. Nella visione assodata nell'Europa del Rinascimento, la strega era comunemente associata al mito del sabba. Tuttavia, la persecuzione della stregoneria non si limitò a questi illeciti operatori di magia, ma si estese, in primo luogo, ai responsabili di quei reati che Tommaso d'Aquino designò genericamente come «superstizioni». Stando al teologo domenicano, con tale espressione si indicherebbe una falsa religione, un culto inappropriato offerto a Dio (a causa di eccessi, o abusi), o prestato a false divinità o creature che non meritano adorazione. In questa seconda categoria rientrava l'ampia gamma di pratiche di magia proibita da parte di agenti chiamati in vario modo (streghe, fattucchiere, indovini, guaritori, ecc.). Tommaso propose una classificazione delle diverse forme di superstizione secondo cinque categorie: idolatria, magia, divinazione, vana osservanza e maleficio. Con idolatria – la più grave tra le forme di superstizione – si intendeva il culto di falsi dei. La magia era invece presentata come la capacità di produrre prodigi o effetti meravigliosi (*mirabilia*) – per esempio, dare l'illusione dello spostamento di un oggetto da un luogo a un altro senza l'intervento umano – e poteva essere esercitata con mezzi considerati naturali o attraverso l'invocazione dei poteri diabolici. Quanto alla divinazione, era l'arte di prevedere il futuro o conoscere fatti passati o presenti altrimenti impenetrabili 'per via naturale'. La vana osservanza consisteva nel ricorrere a mezzi impropri (normalmente designati con l'espressione 'mezzi inadeguati') o non idonei al conseguimento dei fini stabiliti; si trattava di attribuire poteri miracolosi a situazioni, luoghi, gesti o parole allo scopo di ottenere determinati effetti. Per questo motivo, quasi tutte le cure fatte da persone non qualificate come medici diplomati o chirurghi erano ritenute forme di superstizione. Infine, il maleficio (detto anche stregoneria, o sortilegio) pretendeva di arrecare danno a terzi e, sempre secondo la dottrina di Tommaso, implicava l'assistenza del diavolo. Molte credenze e pratiche diffuse tra la popolazione erano ritenute superstizioni dai dotti. Si pensava infatti possibile provocare il male a terzi (soprattutto, morte e malattia), propiziare amicizia, amore o odio tra persone (ossia, controllare sentimenti e comportamenti), curare i corpi ammalati, vaticinare (il futuro, l'ubicazione di persone distanti o di oggetti rubati), proteggere gli uomini dagli agenti atmosferici o da certe influenze a cui si attribuivano poteri negativi.

Fu al concetto tomista di superstizione che si richiamò l'Inquisizione nella sua opera contro gli agenti di pratiche magiche e superstiziose considerate illecite ed è in questa prospettiva che bisogna intendere le riflessioni che seguono. In Portogallo, il Sant'Uffizio fu creato definitivamente, dopo lunghi negoziati tra la monarchia e il papato, dalla bolla *Cum ad nihil magis* del 23 maggio 1536. La costituzione apostolica autorizzò da subito il tribunale a giudicare chi commettesse «sortilegi che denotano una manifesta eresia». Già nel 1541, come ha mostrato Francisco Bethencourt, l'Inquisizione di Lisbona condannò Brites Borges e Jorge Mendes, la prima accusata di varie superstizioni e il secondo per magia. L'anno seguente il tribunale di Évora punì Filipa Mota con due anni di esilio in quanto sortílega e strega. Sono casi che dimostrano la precocità dell'intervento inquisitoriale in questo campo.

Prima della fondazione del Sant'Uffizio, l'autorità giurisdizionale sui crimini legati alla superstizione era esercitata dalla giustizia secolare o episcopale (uno studio preliminare in Moreno 1984). Anche in seguito, comunque, le ordinanze del Regno e le costituzioni sinodali delle varie diocesi continuarono a disporre norme contro i responsabili di tali pratiche e i tribunali sia secolari, sia episcopali, perpetuarono l'attività nei secoli tra Cinque e Settecento. L'Inquisizione rappresentò dunque una nuova istanza di giudizio: in teoria, i sospetti di eresia dovevano essere processati dal Sant'Uffizio e non dalla giustizia regia o vescovile. Perciò ogni volta che un magistrato si trovava di fronte a qualcuno imputabile di eresia, avrebbe dovuto rimettere la sua causa al tribunale dell'Inquisizione, una procedura applicata in molte occasioni.

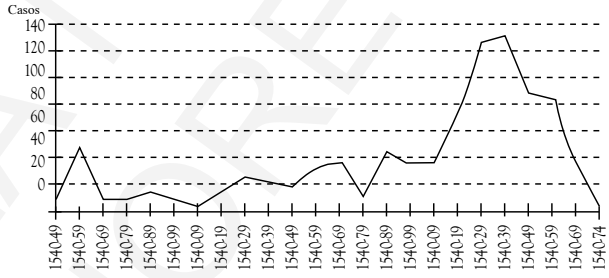
Oltre alla bolla del 1536, le funzioni della giustizia inquisitoriale e la legislazione sui reati e le relative pene erano espresse nei regolamenti dell'Inquisizione. I primi tre (1552, 1570 – relativo solo al Consiglio Generale – e 1613) non includevano alcuna disposizione specifica in merito, ma i coevi editti di fede esortavano a denunciare tale reato e istigavano chi si fosse ritenuto colpevole a presentarsi davanti agli inquisitori. Rimasto in vigore per oltre 130 anni, il Regolamento del 1640 fu il primo a introdurre indicazioni dettagliate sulla stregoneria. Proprio a quel tempo, in accordo con la bolla *Coeli et terrae* (1585) di Sisto V, si consolidò il ruolo esclusivo del Sant'Uffizio nel giudicare i delitti di «stregoneria, sortilegio e divinazione», anche qualora «non siano eretici», poiché si trattava sempre di «superstizioni contrarie alla religione cristiana», sancendo così l'allargamento dell'area di intervento stabilita dalla bolla di fondazione. Il Regolamento discriminava inoltre alcuni procedimenti fortemente sospetti di eresia come l'uso – durante atti di stregoneria, divinazione o sortilegio – di frammenti di ostie consacrate, pietre di altare e altri oggetti sacri; ma anche supplicare espressamente il demonio, rivolgere sacrifici al diavolo, battezzare immagini di cadaveri e ribattezzare bambini, invocare in modo confuso nomi di santi e di demoni. Le pene dipendevano dalla qualità della prova e dal comportamento dell'imputato durante il processo. La punizione massima prevista era la condanna capitale con consegna alla giustizia secolare; in alternativa, erano previsti l'esilio, il carcere, la fustigazione pubblica, le galere, l'obbligo di indossare il *sambenito* o la *carocha* (una sorta di mitra): le pene erano impartite ad arbitrio degli inquisitori. Questi ultimi erano comunque invitati a tener conto dei danni effettivamente provocati (per esempio, se il reato imputato avesse davvero cagionato la morte, la condanna sarebbe stata più severa), della condizione sociale delle persone implicate, del grado di abiura a cui erano stati condannati. Si giustificava la concessione del perdono a coloro che si fossero presentati volontariamente per confessare le proprie colpe, secondo una pratica comune dell'Inquisizione, che cercava di affermarsi attraverso l'amministrazione della misericordia ai pentiti e il castigo severo ai renitenti colpevoli. Era inoltre consentito il ricorso alla tortura quale strumento di verifica della colpevolezza degli imputati: restano testimonianze di imputati per reati di stregoneria sottoposti a

tortura nelle carceri del Sant'Uffizio durante i processi, più spesso tra Sei e Settecento che nel primo secolo di attività inquisitoriale.

L'ultimo Regolamento generale dell'Inquisizione (1774) introdusse profonde modifiche. Il nuovo ordinamento giudiziario metteva in discussione la condotta degli inquisitori precedenti e può essere considerato un segno decisivo della fine della repressione della stregoneria in Portogallo. Nel prologo del tit. 11 del terzo libro del Regolamento si tentava di dimostrare, sulla base della dottrina dei padri della Chiesa e di numerosi teologi, che quando Cristo riscattò le colpe dell'umanità con il suo sangue, «il demonio rimase debilitato, neutralizzato e inibito a offendere gli uomini», e che come provavano la «buona e sana teologia», «la ragione naturale e l'esperienza», gli spiriti maligni non potevano infrangere le leggi della natura create e rese da Dio «inviolabili e immutabili». E dunque, senza smentire che gli «spiriti diabolici», i quali da soli non potevano niente, avessero tormentato le creature umane con il permesso di Dio, si dubitava «se ci sia nel mondo un'arte che, per mezzo dell'evocazione dei demoni stessi, delle imprecazioni, di linee rette o oblique e di cerchi, insegni a trasportare velocemente i corpi umani in aria da una parte all'altra del mondo, a rendere docili gli animali feroci, a oscurare il Sole e le stelle, a rendere morbose e infelici le creature razionali, con i languori del corpo, con le tristezze dello spirito e con morti barbare e crudeli ad arbitrio dei professori di un'arte tanto nociva». Si faceva osservare quanto ciò fosse assurdo, perché avrebbe significato riconoscere al diavolo poteri divini, «confondere i miracoli dell'onnipotenza divina con le trame dell'inferno» e ammettere che la «bontà divina» potesse accettare che una «strega o un infame astrologo che, con disegni a tinta o a carbone, con la cottura di erbe, con blasfemie e altre superstizioni simili, privasse le persone degli averi, della salute e addirittura della vita». Il Regolamento assicurava inoltre che non esistevano prove che fossero mai stati celebrati patti diabolici, che pure erano stati parte integrante della dottrina seguita in passato dagli inquisitori con gli imputati. Definendoli «delitti ideali e fantastici» i cui autori erano solo «impostori» scarsamente istruiti, si passava a perseguitare i «maghi» non perché presunti agenti del diavolo, come in passato, ma perché considerati impostori e ignoranti. Il Regolamento invitava gli inquisitori a farsi carico di un'azione pedagogica di diffusione della nuova dottrina, esortandoli a ribadire nei preamboli delle sentenze che si trattava di superstizioni da condannare. Nella pratica, erano dunque puniti gli «impostori» e non gli «stregoni». Chiunque avesse riferito di aver stretto un patto con il demonio, o di essere in grado di innescare altri malefici, sarebbe stato considerato pazzo e pertanto internato presso l'Ospedale regio di Todos-os-Santos, nel «carcere dei pazzi». Da un certo punto di vista, il Regolamento tradusse l'atteggiamento di una parte dell'*élite* cortigiana influenzata dalle correnti illuministe che avrebbe determinato la «crisi del pensiero magico» (Ribeiro 2003). La pubblicazione del Regolamento, in ogni caso, non fu un provvedimento isolato. In precedenza, la *Real Mesa Censória*, organo creato allora dalla monarchia per l'esercizio della censura letteraria, aveva proibito una serie di libri bollandoli come superstiziosi. Si era dunque radicata una coscienza votata alla razionalità che sosteneva l'impossibilità del sabba, dell'esistenza di patti tra esseri umani e diavoli, nonché di uomini dotati del potere di causare malefici: per gli 'spiriti illuminati' non si trattava che di chimere.

Negli anni tra 1536 e 1774, escludendo l'attività del tribunale di Goa, per il quale non si possiedono studi al riguardo, l'Inquisizione portoghese giudicò 912 cause per pratiche magiche illecite (così ripartite fra i tre tribunali del Regno: Coimbra, 370; Lisbona, 288; Évora, 254), secondo i dati presentati da Bethencourt e José Pedro Paiva. Per 780 processi si ha notizia del tipo di reato di cui furono accusati gli imputati (mentre dei restanti 132 casi non si posseggono più i processi, ma solo riferimenti indiretti, senza un criterio uniforme, ragion per cui non saranno tenuti di conto qui di seguito): il 33,7% dei processati erano guaritori, il 34,9% stregoni o streghe esecutori di malefici, il 15,6% guaritori/stregoni, il 7% avevano fatto uso di sortilegi (per la maggior parte, si erano serviti di borse per scongiurare ferite accidentali), avevano stretto un patto con il demonio e, infine, il 4,2% erano guaritori o stregoni con altre accuse a carico, dalla blasfemia al fingere rivelazioni divine o di santi, dall'abuso di esorcismi alla sodomia. Rispetto al numero complessivo dei processi, il volume delle denunce pervenute è assai più cospicuo. A giudicare almeno da quanto accadeva a Coimbra, le delazioni erano molto frequenti. La locale Inquisizione emise, come già riferito, 370 sentenze, ma nei *Cadernos do Promotor* (serie documentaria in cui erano archiviate, tra l'altro, le deposizioni di denuncie da cui non ebbero origine processi), per un arco temporale molto più ristretto (1611-1757), si trovano circa 6.190 denunce, ossia più o meno diciassette volte la cifra totale delle sentenze. Vale la pena comunque sottolineare che il peso assoluto dei delitti legati alla stregoneria fu limitato: riguardò il 2,9% dei processi aperti dai tribunali di Lisbona, Évora e Coimbra (circa 31.150 in tutto). Infatti, al contrario delle Inquisizioni romana e spagnola, il Sant'Uffizio lusitano si concentrò soprattutto sulla persecuzione dei nuovi cristiani accusati di cripto-ebraismo.

I 912 processi non si distribuirono secondo una cronologia omogenea. Il grafico che segue mostra alcune tendenze di quale fu la loro evoluzione nel tempo.



Fino agli anni Venti del Seicento, il ritmo della repressione si mantenne sotto ai 20 processi per decennio, meno di 2 all'anno. Nel primo decennio del XVII secolo i valori furono minimi: rispecchiavano gli effetti causati dallo *choc* del perdono generale del 1604-1605. Come che sia, per la prima fase fecero eccezione gli anni Cinquanta del Cinquecento, a cui corrispose un forte picco. Come ha notato Bethencourt, ciò dipese dalla realizzazione di un'inchiesta sulla stregoneria a Montemor-o-Novo ed Évora (1552) e da una visita pastorale ad Alcácer do Sal (1554), che alimentarono il lavoro dell'Inquisizione di Évora al tempo in cui vi risiedeva il cardinale infante Enrico, inquisitore generale, allora impegnato nello sforzo di imporre la giurisdizione del Sant'Uffizio. In generale, la prima fase evidenzia un relativo disinteresse per la persecuzione di pratiche illecite di magia, soprattutto se non associate a gravi sospetti di eresia, come si chiarì in una lettera del cardinale arciduca Alberto, inquisitore generale, indirizzata al tribunale di Coimbra del 1592.

Dalla terza decade del Seicento fino alla fine degli anni Sessanta si registrò un sensibile incremento: la curva supera quasi sempre 20 casi per decennio. La repressione delle pratiche magiche seguì l'andamento generale di una fase tra le più intense e severe nella storia del tribunale della fede lusitano. Va inoltre tenuto in considerazione il riflesso che poté forse avere il famoso caso delle streghe di Zugarramurdi (Paesi Baschi), che causò gravi disordini negli anni 1610-1614 (Henningsen 1980; Henningsen 2004). Tra 1674 e 1681 l'attività dell'Inquisizione portoghese fu sospesa dal papa. Con la ripresa dei processi diminuirono le cause per cripto-ebraismo e aumentarono quelle riguardanti reati più tipici dei vecchi cristiani.

La repressione degli esecutori di pratiche magiche raggiunse valori alti dal secondo decennio del Settecento, con una media di oltre 70 processi ogni dieci anni fino al 1760. Il Sant'Uffizio iniziò ad arrestare e giudicare molti guaritori le cui pratiche erano

ritenute superstiziose, mentre fino ad allora, anche quando denunciate all'Inquisizione, erano state raramente oggetto di un'azione giudiziaria. Ciò scaturì dall'intensificarsi della persecuzione inquisitoriale contro i vecchi cristiani, ma anche – va riconosciuto – dal consolidamento del potere dei medici che si erano formati all'università. Non appare invece convincente, né solidamente avvalorata la tesi di Timothy Walker, avanzata in un libro che pure contiene molte informazioni importanti, secondo cui l'espansione del fenomeno della repressione dei guaritori sarebbe dipesa dalle idee 'illuministe' dell'inquisitore generale Nuno da Cunha e dello stesso Giovanni V.

Tra 1760 e 1774, infine, si assistette al graduale arresto degli interventi in materia di stregoneria. Il declino fu rapido: nell'arco di circa quindici anni si passò da 49 casi per quinquennio a 2. A cambiare fu, anzitutto, l'atteggiamento intellettuale degli inquisitori. Intorno al 1750, essi cominciarono a non dare più credito alla possibilità che l'uomo operasse malefici. Identificando i guaritori come impostori e individui ignoranti, ne proposero la rieducazione, o l'ammonizione in quanto rei di ingannare il prossimo. E dato che le loro infrazioni non erano più considerate opera del diavolo, il fenomeno non spettava all'Inquisizione.

Per quanto riguarda la distribuzione geografica, durante l'esistenza del Sant'Uffizio in Portogallo, la stregoneria fu punita in tutto il territorio, con un'incidenza accentuata nelle aree corrispondenti alle diocesi di Braga, Coimbra, Lisbona, Évora, cioè ai territori con più alta concentrazione di abitanti e dove i tribunali avevano una propria sede (ad eccezione di Braga) e di conseguenza una rete di agenti più estesa ed efficace. La stregoneria, come si è detto, occupò relativamente poco il Sant'Uffizio. Allo stesso modo, le pene inflitte per tale reato furono, di norma, piuttosto leggere. La condanna più frequente, inferta a circa il 60% degli imputati, fu il carcere associato all'esilio, che nel 50% dei casi non superò i 3 anni (e solo nel 10% i 5 anni). La fustigazione colpì il 21% dei condannati. Questi subirono anche punizioni infamanti, come l'obbligo di apparire con una candela accesa in mano alla porta di una chiesa, di indossare l'abitello del Sant'Uffizio e la *carocha* di stregone o strega, oltre ad assistere alla lettura della sentenza in *autos da fé* pubblici; rare furono le pene pecuniarie e la condanna alle galere. La consegna alla giustizia secolare, che implicava la morte sul rogo, avvenne solo in quattro occasioni (circa lo 0,4% dei processi). Il primo caso risale al 1626, a quasi un secolo dalla fondazione del Sant'Uffizio, e si verificò nell'Inquisizione di Évora; il secondo e il terzo ebbero luogo nel 1694 e nel 1735, entrambi nell'Inquisizione di Coimbra, e l'ultimo, a Lisbona, nel 1744. I quattro giustiziati erano accusati di stregoneria e cure magiche, ma nessuno lo era per pratica di malefici o per aver partecipato a sabba. Se a queste morti aggiungiamo però i 28 decessi di imputati incarcerati in attesa di giudizio, dovuti perlopiù a motivi di salute, vecchiaia o a maltrattamenti sofferti nelle sessioni di tortura, la percentuale dei processati per stregoneria uccisi dal Sant'Uffizio sale al 3%. L'assoluzione e la condanna a sole penitenze spirituali riguardò invece il 10,4% dei processati, un valore molto elevato rispetto al totale dei delitti puniti dall'Inquisizione.

Tali dati appaiono in evidente contrasto con la tendenza generale nell'Europa del tempo: facevano eccezione, però, anche Italia e Spagna, dove il ritmo della repressione della stregoneria fu altrettanto lieve. Secondo i calcoli di Gustav Henningsen, la 'caccia alle streghe', come viene solitamente designata dalla storiografia, avrebbe dato origine a circa centomila processi, dei quali quasi la metà si sarebbe conclusa con la condanna a morte, provocando in alcune regioni violenti stati di panico per la concentrazione di un elevato numero di processi e di condanne capitali in un tempo e uno spazio ristretti (Henningsen 2003: 584). Un'analisi di tali dati permette, intanto, di avanzare alcune conclusioni. In Portogallo, il moto di repressione inquisitoriale delle pratiche illecite di magia fu tardivo, considerato che toccò il suo apice nella prima metà del Settecento, quando nelle zone d'Europa dove il fenomeno era più esteso la persecuzione era ormai praticamente finita. Inoltre, esso non raggiunse mai, in Portogallo, le proporzioni, né la violenza registrata in quelle zone, comportò pene più lievi, e lo stesso vale per il Brasile (Pimentel 2005). Inoltre, non furono gli agenti di malefici (streghe e sortíleghe) il bersaglio principale del Sant'Uffizio portoghese, bensì i guaritori e le fattucchiere dediti a pratiche di magia amorosa e alla divinazione. In generale, non si ebbe una 'caccia alle streghe' paragonabile a quella che deflagrò in violenza e panico in molte regioni d'Europa.

A questo punto, occorre chiarire quali fattori abbiano concorso a determinare tali differenze. Gli aspetti che permettono di cogliere l'origine dell'approccio moderato delle *élites* portoghesi sono vari. Da un lato, una certa estraneità, se non disinteresse, delle *élites* intellettuali (teologi, giuristi, canonisti, medici) verso il dibattito sulla stregoneria, un tema invece molto discusso nelle regioni interessate da una repressione più severa. In Portogallo i trattati di demonologia scritti da giuristi laici sui danni praticati dagli 'agenti del diavolo', che amplificavano la questione e ne decretavano la condanna, ebbero scarsa diffusione e poca influenza. Secondo, era diffusa tra le *élites* una visione relativamente scettica di fenomeni come il mito del sabba, il volo delle streghe, o la loro metamorfosi in figure animali. In terzo luogo, poi, era profonda la fede nella Chiesa e nei mezzi da essa proposti per combattere il diavolo e le streghe, con particolare attenzione per gli esorcismi; un atteggiamento condiviso tanto dagli ecclesiastici, quanto da medici e giuristi: i dotti dell'epoca credevano infatti nella capacità di trovare protezione dai poteri diabolici di streghe e sortíleghe nelle preghiere della Chiesa, negli esorcismi o in alcuni mezzi di difesa come il rosario o le medagliette con le figure dei i santi. In ultima analisi, e in parte come conseguenza di tali aspetti, va segnalata la mancanza di un sentimento di timore e tanto meno di smarrimento verso i poteri del diavolo e dei suoi presunti alleati: negli studi dei pochi autori che hanno trattato l'argomento (come Manuel Vale de Moura e Manuel de Lacerda), si riscontra chiaramente che tra loro non esisteva alcun timore verso chi praticava la magia diabolica.

Nel quadro appena tracciato, l'emergenza di un'azione violenta di repressione non era credibile. Gli esecutori di pratiche diaboliche, del resto, non furono mai considerati come un gruppo sufficientemente potente da minacciare o mettere a rischio i grandi valori difesi dalle *élites* (Dio, la Chiesa, la monarchia, la prosperità e la salute della persona). Due fattori spiegano, almeno in parte, tale situazione: la formazione rigidamente tomista della maggior parte degli uomini portoghesi di cultura e il potere e la solidità della Chiesa lusitana. Il peso del tomismo nella formazione degli intellettuali portoghesi, e in generale della Penisola iberica, condizionò il loro pensiero e impresse un relativo scetticismo con il conseguente discredito per le questioni di stregoneria. La dottrina tomista, infatti, era assai distante dalle descrizioni violente e terrificanti che si leggevano nei manuali sulla 'caccia' scritti dal Quattrocento al Seicento. Tommaso non menzionò affatto i sabba, la morte accidentale provocata dalle streghe, la distruzione dei raccolti, il potere di scatenare tempeste devastatrici, le cerimonie di adorazione del diavolo, ecc. Sostenne che i poteri diabolici fossero limitati da certi parametri e soprattutto dall'autorizzazione divina. Il pensiero delle *élites* intellettuali portoghesi si vincolò a quella tradizione teologica, mostrandosi poco ricettivo verso i trattati di demonologia (prodotti più da giuristi che da teologi) in cui si presentava una visione violenta e terribilmente dannosa della stregoneria. Naturalmente, va riconosciuto che anche i tomisti accettavano la realtà di alcuni sortilegi, l'eventualità del patto diabolico e la realizzazione di malefici, ma il divario tra i testi di Tommaso e trattati come il *Malleus maleficarum*, o le opere di Nicolas Remy, Jean Bodin, Pierre de Lancre o Martín Del Rio è enorme. Il grande teologo domenicano non era intimorito delle streghe e non pretendeva una loro spietata dispersione, perciò non avanzò mai l'idea di instaurare speciali procedimenti giuridici

atti a rintracciare e osteggiare una presunta setta di adoratori del diavolo, come fecero invece numerosi trattatisti successivi, che peraltro citavano e ricorrevano al pensiero tomista per giustificare l'esistenza del sortilegio generato dall'invocazione del demonio.

In età moderna, la Chiesa si presentava alla società portoghese come un'istituzione forte dal punto di vista politico, sociale, economico e culturale. Intaccata solo lievemente dallo *choc* provocato dal protestantesimo, riuscì a preservare l'integrità del cattolicesimo. Anche per questo i portoghesi non rimasero troppo turbati di fronte alla minaccia della stregoneria. L'intervento di una Chiesa forte, capace di offrire mezzi efficaci affinché ogni suddito potesse essere preservato dagli attacchi diabolici di streghe e sortíleghe, riuscì a limitare gli effetti degli 'agenti del demonio' sulla popolazione. Allo stesso modo, gli ecclesiastici e la maggior parte degli intellettuali, la cui formazione avveniva di solito in istituzioni sotto tutela dalla Chiesa, in quanto fedeli e parte integrante di essa, non avvertirono un pericolo per la sfera sacra e religiosa nella stregoneria. Considerati ignoranti e rozzi, i responsabili di pratiche legate alla superstizione – ai quali i dotti, in virtù della loro formazione e del supporto istituzionale, non attribuivano una forza preoccupante – non rappresentarono un pericolo serio e concreto per il loro ampio potere e l'enorme fiducia riposta nei mezzi di controllo del trascendente di cui disponevano. Lo scenario era dunque ben lontano da quello che si venne a creare nei paesi segnati da persecuzioni spietate.

Sebbene meno incisivi, altri fattori evitarono una repressione violenta: una forte tradizione antiebraica che, occupando quasi ossessivamente il Sant'Uffizio, spostò l'attenzione dalle streghe ai nuovi cristiani, anche come conseguenza della classificazione della gravità dei delitti prevista dalla legislazione inquisitoriale; la mancanza di procedure e di codici giuridici specifici per giudicare la stregoneria; l'attenta politica di indottrinamento e cristianizzazione della popolazione sostenuta dalla Chiesa tra Cinque e Settecento; da ultimo, la consueta difficoltà mostrata dai magistrati nel riuscire a strappare agli accusati la confessione di aver stretto patti diabolici, senza la quale non era possibile comminare la pena capitale.

(J.P. Paiva)

Vedi anche

Alberto, cardinale e arciduca d'Austria; Bestemmia; Bodin, Jean; Brasile; Coimbra; Del Rio, Martín Anton; Demonologia; Enrico, cardinale infante, poi re di Portogallo; Esorcismo; Évora; Goa; Idolatria; Inquisizione portoghese; Lisbona; Maleficio; *Malleus maleficarum*; Moura, Manuel do Vale de; Nuovi Cristiani, Portogallo; Paesi Baschi, caccia alle streghe nei; Patto con il demonio; Prova; Regolamenti, Portogallo; Sabba; Salazar y Frías, Alonso; *Sambenito*; Sodomia; Stregoneria; Stregoneria, Italia; Stregoneria, Spagna; Tommaso d'Aquino, santo; Tortura

Bibliografia

Bethencourt 1987, Henningsen 1980, Henningsen 2003, Henningsen 2004, Lacerda 1631, Moreno 1984, Moura 1620, Paiva 1997, Paiva 2008, Pimentel 2005, *Regimento* 1613, *Regimento* 1640, *Regimento* 1774, Rêgo 1971, Ribeiro 2003, Souza 1993, Walker 2005

Stregoneria, Spagna - La caccia alle streghe in Spagna fu resa «innocua in comparazione ad altre aree geografiche dalla saggezza e dalla fermezza dell'Inquizizione» (Lea 1983-1984). Agli inizi del terzo millennio mantiene una sua validità il giudizio dello storico anticlericale ottocentesco Henry Charles Lea? La risposta giunge solo parzialmente affermativa. In effetti alcune precisazioni si impongono. In primo luogo, un chiarimento definitorio. Per 'caccia' dovrà intendersi un evento sociale complesso nel quale, in conseguenza della denuncia di un maleficio la struttura repressiva, nel caso un tribunale di fede, procede alla ricerca del colpevole, ne decide l'arresto, istruisce il processo ed emette una sentenza. Con questa premessa la generalizzazione di Lea, funzionale a un discorso sul cosiddetto *racionalismo* spagnolo rispetto alla *brujería*, giova solo in parte all'intelligenza della repressione del fenomeno stregonesco, in quanto essa è mirata a sottolineare la minore cruenza dell'Inquisizione iberica nel panorama delle persecuzioni europee, spietate nelle versioni tedesche o lorenesi. In secondo luogo, nel Regno 'cattolicissimo' la giurisdizione sulla stregoneria non era di pertinenza esclusiva del Sant'Uffizio ma rientrava tra le sfere di azione della giustizia vescovile e di quella laica. Di conseguenza, lo studio del controllo e della repressione del *crimen exceptum* difetterà di una valutazione complessiva fino a quando non saranno censite e utilizzate appieno dagli studiosi le serie criminali dei tribunali vescovili, reali, signorili e comunali. I primi risultati di nuove ricerche lasciano già intravedere una significativa revisione storiografica.

Le premesse. Fino a Granada (1526)

All'inizio dell'età moderna, definire il reato di stregoneria come un «crimine dimenticato» (Monter 1990) non appare improprio. Davvero altre erano state le preoccupazioni delle classi dominanti spagnole nel corso del medioevo, e anche se per quei secoli il concetto di una *persecuting society* sta subendo un riesame, senza dubbio non poche energie erano rivolte verso la repressione di altre minoranze supposte nemiche della società cristiana (ebrei *conversos*, *moriscos*). La situazione subisce un cambiamento nella seconda metà del XV secolo. Nel novembre 1478, con la bolla *Exigit sincerae devotionis affectus*, Sisto IV fondando in Spagna un'Inquisizione sottoposta al potere della Corona creava una relazione e una subordinazione di poteri che caratterizzeranno la storia del paese nei secoli a venire. Occorse tuttavia non meno di un quarantennio prima che il nuovo organismo giudiziario si imponesse come autorità suprema mettendo a fuoco una politica di controllo della stregoneria, sulla cui effettiva consistenza nei secoli dell'alto e basso medioevo abbiamo soltanto sporadiche testimonianze. Ancora nelle prime decadi del Cinquecento risulta che in alcuni tribunali spagnoli furono istruiti numerosi casi di *brujería* (in particolare a Zaragoza, Barcellona, Toledo), condotti in assenza di una direttiva centrale. Proprio in reazione a una pesante repressione in Navarra, nel 1525, venne definita una normativa nei riguardi del crimine. I fatti sono riassumibili secondo uno schema che riscontreremo anche in seguito: b) un commissario regio è inviato nelle montagne della zona per un'operazione di pulizia morale; b) entrano in azione i locali *coñocedor de brujas* che si servono della collaborazione di due bambine estatiche, esperte nell'individuare soggetti malefici da certe macchie negli occhi; c) le bambine esaminano circa quattrocento persone riconoscendone stregate una diecina; d) il commissario ordina l'arresto di quaranta donne facendone giustiziare la maggior parte sul posto e sequestrando il loro bestiame. L'Inquisizione reagì tardivamente ma alla fine uscì vincitrice dalla controversia politica apertasi con la corte secolare e una trentina di accusati furono trasferiti nelle prigioni del Sant'Uffizio. Diffidando del fatto che stregoni e streghe si fossero realmente recati al sabba, la *Suprema* sollecitò l'invio dei processi ancora pendenti ricevendone quattro all'inizio del 1526, e dal riesame dei casi emersero enormi soprusi e anomalie procedurali. Seguì un intenso dibattito e in una *junta* di inquisitori convocata a Granada le posizioni spesso discordi finirono con l'armonizzarsi in alcune norme e procedure concrete mirate alla rieducazione delle accusate piuttosto che a una loro sanguinosa punizione. Il nodo della partecipazione al sabba fu sciolto accogliendone il principio della effettuabilità. In materia di maleficio venne stabilito che se il danno era illusorio il processo rimaneva nelle mani del Sant'Uffizio ma se veniva effettivamente provato un omicidio la giurisdizione era di pertinenza dell'autorità civile. In particolare la *junta* procedette a una specificazione di dieci linee direttive cui

i giudici avrebbero dovuto attenersi valutando le denunce di stregoneria: «1) A nessuna persona confessa spontaneamente o che mostri segni di genuino pentimento, verranno sequestrati i beni. 2) Chi mostra disprezzo per i sacramenti della Chiesa deve essere punito con severità maggiore. 3) Gli inquisitori e i loro consiglieri devono decidere per quanto tempo tali persone indosseranno gli indumenti penitenziali e il tipo di abiura cui dovranno sottoporsi. 4) Nessuno sarà arrestato o condannato solo sulla base della confessione di altre streghe. 5) Gli inquisitori devono essere informati se le persone che arrestano sono già state torturate dalla giustizia secolare. 6) Essi devono consultarsi con la *Suprema* prima di emettere la sentenza su chiunque sia condannato per stregoneria una seconda volta. 7) Essi devono consultarsi con la *Suprema* prima di emettere sentenze su quei prigionieri che rifiutino di confessare i loro errori. 8) Visti i dubbi e le difficoltà suscitati dai casi di stregoneria, essi devono essere giudicati congiuntamente da entrambi gli inquisitori, accompagnati da un giudice ecclesiastico, da avvocati e da teologi. 9) Saranno presi in considerazione nuovi editti pertinenti la stregoneria. 10) Un attento esame si rende necessario per verificare se le persone che si sono recate al sabba o riunione delle streghe lo facciano realmente oppure se ne rimangano nei loro letti» (Monter 1990: 261). Nella storia del controllo della stregoneria spagnola le istruzioni di Granada (14 dicembre 1526) costituiscono un precedente periodizzante e la loro importanza eccede la Spagna e investe le Inquisizioni cattoliche *tout court*. Nell'ottica di una comparazione tra Inquisizione iberica e Inquisizione romana particolare attenzione va riservata al punto 4, che attesta un rifiuto esplicito a considerare come valida la chiamata di correo nei viaggi al sabba, causa dell'effetto 'domino' nei processi, con infornate di esecuzioni negli scenari dell'Europa centrale. I cardinali del Sant'Uffizio romano nelle decadi finali del Cinquecento si esprimeranno sul punto in maniera del tutto simile: «*De gestis in ludo* non si crede a queste streghe contra *alios*, ma solamente contra *se ipsas*». Le linee guida deliberate a Granada nel 1526 indirizzarono anche la Sacra Congregazione romana, forse attraverso gli scritti di Diego Simancas (1575).

Da Granada a Logroño

Le istruzioni date dalla *Suprema* nel dicembre del 1526 ressero bene e circolando – è probabile – tra le ventuno sedi inquisitoriali del Regno assicurarono una tradizione di clemenza fino al grande dramma basco del 1608-1610. Il quadro d'insieme è tuttavia complicato e difficile da ricostruire. Le persecuzioni non si arrestarono del tutto, proseguirono con intensità alterna e non mancarono nemmeno esecuzioni capitali, in particolare nel corso di una crisi catalana nel 1549. Nelle aree pirenaiche della regione si ha testimonianza di alcune paure locali suscitate dalla presenza di streghe. Si riproduce il modello di 'caccia' già incontrato in Navarra. In un contesto di difficoltà economiche un *coñocedor de brujas* entra in azione individuando varie persone malefiche che furono impiccate. Altre accusate vennero fatte arrestare da Diego Sarmiento, inquisitore anziano della Catalogna, e nella consulta che seguì, alla presenza di teologi e giuristi, si arrivò alla conclusione che le streghe erano effettivamente andate al sabba e avevano commesso gli omicidi confessati. La *Suprema* si attivò tempestiva: si appellò alla Corona e ottenne la giurisdizione completa del caso. Ma non riuscì a destituire Sarmiento, reo di grave insubordinazione. La lezione della crisi catalana appare evidente e si configura come un *leit-motiv* nell'Antico Regime europeo: dei giudici ostinati insediati in un qualunque tribunale periferico potevano riuscire a giustiziare streghe e stregoni e a sequestrarne i beni, a dispetto di un indirizzo centralizzatore contrario. Non si verificarono nella regione altre 'cacce' fino a dopo la tragedia di Logroño del 1610.

La crisi dei Paesi Baschi

Come si arrivò allo stupefacente esplosione dello psicodramma collettivo basco? I fattori precipitanti della vicenda provennero dal confinante Labourd francese e agirono su di un territorio ormai predisposto al verificarsi di una crisi. A partire dal 1550 l'intera Navarra era stata percorsa da sussulti stregoneschi che alimentarono una sensibilità locale da cui si sarebbe sprigionata la complessa serie di epidemie oniriche e di isterie delatorie. In effetti vari distretti navarresi erano stati interessati da 'cacce' di dimensioni minori nel 1555 e nel 1575. Nel 1576, in particolare, il Sant'Uffizio di Logroño registra di avere ricevuto le confessioni di 51 streghe fatte arrestare da corti secolari e di avere interrogato 160 testimoni. Dal vaglio di tutta questa attività nel 1577 il tribunale inquisitoriale considerò fortemente sospette 38 donne e 7 uomini. Seguì un *auto da fe* nel corso del quale tre streghe vennero frustate; in seguito altre cinque morirono in carcere. Il contrasto con gli *alcades* del tribunale della Navarra fu acuto ma le decisioni della *Suprema* non vennero smentite da Filippo II. Le linee guida di Granada continuavano a tenere. Si verificò un solo nuovo episodio, ma di minore entità. A uno sguardo retrospettivo si può sicuramente affermare che nell'area erano mature le precondizioni di un nuovo scatenamento di paure. Gli studi sulla stregoneria europea, verificando l'erraticità geografica delle 'cacce', suggeriscono che il meccanismo delatorio che le alimenta tende a riproporsi dove sono attestati precedenti persecutori: una 'caccia' 'educa' le popolazioni sulla verosomiglianza delle cospirazioni stregonesche. Ma qualcosa e qualcuno deve pur sempre far precipitare la situazione. Forse il punto di avvio furono i racconti di María de Ximildegui. Ritornata dal Labourd al paese natale di Zugarramurdi nel 1608, la giovane donna raccontò a parenti e amici di quelle streghe e stregoni cannibali nelle cui conventicole era stata ammessa. Il lavoro della fantasia e della paura entrò allora in azione. E l'evento occorse, *a posteriori* non inatteso, come testimonianza di un disagio psicologico e sociale ormai radicato. Ma le dimensioni abnormi del panico continuano a lasciare perplessi.

Nella sequenza dei fatti ritroviamo operanti i meccanismi di una 'grande paura'. Essa arrivò dal Labourd, dove i giustiziati erano stati un'ottantina. Il panico, passando il confine e raggiungendo i villaggi baschi di Urdax e Zugarramurdi, causò l'intervento dell'Inquisizione che fece imprigionare una diecina di soggetti sospetti. Tra 1608 e 1610 l'isteria delatoria, suscitata da predicatori inviati per indottrinare le popolazioni contro i pericoli delle sette stregonesche, assunse forme patologiche diffondendosi in altri distretti di Logroño. Un *auto da fe* attrasse una folla di circa trentamila persone. I timori si moltiplicavano più o meno secondo il modello già descritto: a) alle prediche indottrinanti seguirono b) epidemie oniriche e poi c) i racconti di rapimenti di esseri umani e di viaggi al sabba – prevalsero le deposizioni fatte da adolescenti e bambini – d) a cui si aggiunsero infine le accuse dirette. Impressionanti i dati finali: nel 1611 il Sant'Uffizio aveva già ricevuto 1946 confessioni di stregoneria da uomini e donne di ogni età. Un'apostasia di massa. Soltanto grazie all'abilità e all'equilibrio dell'inquisitore Alonso de Salazar y Frías, nella ricostruzione dello storico danese Gustav Henningsen definito l'«avvocato delle streghe», il numero delle esecuzioni restò limitato a 7 persone: 6 donne e un uomo. Se il bagno di sangue fu contenuto, resta tuttavia il fatto che la crisi del 1610 aveva nuovamente colto di sorpresa la *Suprema* e travolto una tradizione di clemenza protrattasi per oltre ottant'anni. Si rese necessario ribadire le linee guida del 1526 che si tradussero nelle più ampie istruzioni dettate nel 1614. Il testo delle deliberazioni occupava diciotto pagine. Esso recepì gran parte dei suggerimenti di Salazar e vi appare significativo in particolare il punto 11. Vi veniva ribadito che «ogni volta che una persona venga spontaneamente a dichiarare in tribunale, di sé o di altri, ciò che sa di cose di questo genere, sia ammessa scrivendo letteralmente e puntualmente ciò che dice, con tutte le sue imperfezioni e contraddizioni […] mettendo la colpa dei complici in tale chiarezza che si possa capire se l'abbiano commessa o no» (cit. in Henningsen 1980). Una precisazione, questa, che stava

particolarmente a cuore a Salazar, e che egli aveva già sollevato nel corso di una precedente visita ufficiale con un *memorial* (il quarto da lui stilato) dove si era dilungato sulle confessioni false degli stregoni, richiamando appositamente «l'attenzione dell'inquisitore generale su quelle vecchie istruzioni» del 1526 (in Henningsen 1980).

Dopo Logroño

In seguito allo psicodramma basco, la *Suprema* riuscì a intervenire sui processi, prevalendo sulle giurisdizioni concorrenti che erano tenute a informarla e riducendo così le condanne al rogo. L'affermazione rimane sostenibile allo stato attuale delle ricerche. A ridosso dell'evento basco spicca in ogni caso una grande crisi catalana. Le autorità civili, in Catalogna, non si peritarono di giustiziare un numero molto alto di persone, forse addirittura trecento, in una serie di infornate che dal 1616 si protrassero fino al 1627. La crisi seicentesca ebbe in comune con la precedente grave controversia giurisdizionale del 1548 il ruolo preminente svolto dai *cońocedor de brujas*. Acute difficoltà di ordine materiale e psicologico causate alle popolazioni da una serie di disastrosi raccolti frumentari lasciarono ai cacciatori di streghe ampio margine per agire. La crisi dischiuse diversi e complessi contrasti giurisdizionali che mettevano in urto il Sant'Uffizio con le autorità ecclesiastiche e laiche. Nel 1621, per esempio, il vescovo di Barcellona si oppose all'idea che l'Inquisizione si aggirasse per la provincia con l'intenzione di concedere un perdono alle streghe, perché esse ne avrebbero ottenuto mano libera per le loro azioni. Anche il vescovo del piccolo distretto di Vic biasimò l'Inquisizione: «questo tribunale – scrisse – negli anni passati è stato estremamente negligente nell'investigare su queste questioni, e di conseguenza i baroni e i signori dei villaggi, constatando la perdita dei raccolti e il clamore suscitato dalla gente, hanno supplicato di rimediare al male punendo queste donne. E ai suddetti baroni senza dubbio non piacerà d'esser privati della giurisdizione su questi casi se essi vi sono coinvolti» (Kamen 1993: 243). Di fronte alla devastazione di raccolti le popolazioni esasperate pretendevano un'azione diretta e avevano in odio le cautele procedurali della *Suprema*. La repressione non fu certo osteggiata. Ma cosa successe nel prosieguo del secolo? Possiamo accogliere la proposta interpretativa che le streghe spagnole diventarono una «minoranza protetta» (Kamen 2006)? L'affermazione pare eccessiva e risulta quantomeno prematuro accoglierla. La storia del controllo della stregoneria nei Regni della Spagna è molto più complessa che in Italia, non essendo in gran parte riassunta dalle sole fonti inquisitoriali come nella Penisola italiana.

Il caso aragonese

Altre crisi stregonesche sono riscontrabili nella storia spagnola secondo intensità e traiettorie cronologiche che rimarranno imprecisate fino a che non disporremo di ulteriori monografie regionali. Il labirinto di giurisdizioni lascia incerti sull'effettivo stato delle cose prima e dopo lo spartiacque basco. L'estensione del *señorío*, per esempio, era debole nella Vecchia Castiglia, nelle terre basche e in Navarra, ma abnorme in Aragona e consistente in Andalusia e a Valencia. Con quali ripercussioni? Una recente monografia sulla situazione aragonese nel XVI secolo (Tausiet Carlés 2000) giunge opportuna e mostra in concreto attraverso quale percorso documentario si può arrivare a una rivisitazione del fenomeno stregonesco nella società rurale e urbana spagnola. Ne registriamo i dati. Inquisizione di Zaragoza: tra 1497 e 1597 su 70 casi (47 relativi a donne e 23 a uomini) 21 risultano per *brujería* (solo donne), 15 per *hechicería* cioè sortilegio (4 uomini, 11 donne) e 17 per negromanzia (15 uomini e 2 donne). Si ha testimonianza di 5 roghi tra 1498 e 1500 e di 2 nel 1535; nessun altro in seguito. Tribunali vescovili: tra 1508 e 1662 su 44 casi (con imputati 27 uomini e 29 donne; 11 nel Seicento) 14 riguardano la *brujería* e sono relativi a 2 uomini e 18 donne (17 donne abbinano *brujería* e *hechicería*); 17 casi riguardano la sola *hechicería* per 11 uomini e 2 donne (alcuni uomini risultano anche sospettati di negromanzia); sono inoltre registrati 2 casi di negromanzia (solo uomini). Corti secolari: tra 1534 e 1651 sono registrati 11 casi (due seicenteschi), con imputate solo donne, tutte per accusa congiunta di *brujería* e *hechicería*. Tausiet fornisce anche altri dati per l'Aragona. Fonti inquisitori ali, dal 1498 al 1623 7 casi, di cui 4 seicenteschi (13 donne implicate per *brujería* e *hechicería*); fonti episcopali, dal 1538 al 1609 4 casi, di cui 2 seicenteschi (relativi a 4 donne per *brujería* e *hechicería*); fonti secolari dal 1532 al 1628, uno solo caso seicentesco ma 31 casi relativi a 35 donne per *brujería*. Dai suoi lavori si evince una chiara prevalenza del genere femminile tra le accusate. Per contro, da altre ricerche (Gari Lacruz 1991), nell'alta Aragona della prima metà del Seicento risulta che l'Inquisizione giudicò 121 *brujos* e *brujas* (84 uomini). Sempre secondo Gari Lacruz il rapporto uomini-donne per l'intera Aragona seicentesca è di 2,10 stregoni per una strega; a Logroño fu di 1 uomo per 2,3 donne. Nella diocesi di Cuenca, tra 1490 e 1700 la metà delle persone processate per superstizione, magia e stregoneria erano uomini (Nalle 1992). È evidente che questi dati sociologici, che sembrano mettere in risalto un'incidenza variabile del genere maschile nelle fonti processuali, necessitano di ulteriori approfondimenti e di comparazioni.

In Aragona esisteva un solo tribunale inquisitoriale con sede a Zaragoza e le sue decisioni ovviamente erano subordinate all'approvazione della *Suprema*. Teoricamente l'ortodossia dei fedeli andava verificata attraverso delle visite, ma sappiamo poco sulla loro effettiva periodicità. Il controllo dei fedeli nel territorio era notevolmente diverso da quello praticato in Italia, dove l'istituzione delle vicarìe foranee assicurava una vigilanza capillare. Dovendo pronunciarsi sul tasso di efficienza delle due Inquisizioni, sempre sotto il profilo dei delitti occulti, appaiono evidenti le maglie troppo larghe dell'apparato spagnolo. La rete si restringeva aumentando l'efficacia delle repressioni grazie all'attività svolta dalle altre giurisdizioni competenti in materia. La giustizia episcopale in Aragona era amministrata in sette diocesi, la struttura era meno centralizzata, i vescovi godevano di una notevole autonomia nella valutazione del crimine e avevano la tendenza a comportarsi come veri e propri *señores*. Le decisioni processuali assunte dai vicari furono in ogni caso blande. L'efficienza poteva assumere invece connotazioni sinistre nelle frange montane della regione dove l'Inquisizione non era molto ben vista. Le popolazioni forse addirittura ne ignoravano l'esistenza e si rivolgevano alla giustizia laica perché più vicina. Essa garantiva maggiore vicinanza non solo sotto il profilo logistico, ma forse anche in relazione al tipo di giustizia richiesto dalla gente: processi spediti e vendicatori. Vorremmo saperne di più. La notevole dispersione delle fonti locali rende arduo ricostruire un profilo della repressione in queste periferie di montagna, che da informazioni sparse sembra abbia lasciato ampio spazio a varie forme di vessazioni popolari. Peraltro l'azione stessa delle corti locali era caratterizzata da giudizi sommari, vere e proprie eccezioni alle leggi del Regno, basate sugli *estatudos de desaforiamento* che consentivano al giudice eccezionale libertà di manovra, tra cui l'impiego esteso della tortura. La stregoneria, e questo è il punto che caratterizza la giustizia episcopale e quella secolare, veniva considerata un problema di ordine pubblico e pertanto una materia da risolvere nel modo più celere possibile. La procedura dei giudici laici era talmente arbitraria che poco si discosta dai linciaggi (anche mortali) sulla cui incidenza come detto sappiamo poco. Dalla ricerca di Tausiet risultano otto esecuzioni, ma il numero delle persone giustiziate è ritenuto molto superiore e rimane al momento imprecisabile.

Dal contesto di un approccio storiografico ancora tradizionale si era già discostata una monografia sulle Canarie, pervenendo anch'essa a risultati innovatori. Nessun rovesciamento di prospettiva rispetto alle interpretazioni basate sulle sole *relaciones de causas*, ma una messa a punto della complessità del fenomeno, da

cui in particolare risalta che la giustizia locale, ecclesiastica, regia e signorile era più vicina alle popolazioni: «L'idea che la magia sia un peccato pubblico e insieme un'alterazione dell'ordine sociale giustificherà il fatto che la giustizia ecclesiastica e civile continuino a perseguirla » (Fajardo Spínola 1992: 423). Pur in assenza di conflitti giurisdizionali, e tenuto conto che il primato della *Suprema* non era messo in discussione, le fonti attestano un susseguirsi di episodi di violenza popolare nella seconda metà del Seicento e nel primo Settecento. Da essi appare arguibile un'importante trasformazione di cui andrebbe verificata l'eventuale esistenza nelle regioni della madrepatria: «mentre la magia d'amore domina nel secolo XVI e anche nel XVII, dalla seconda metà del Seicento e soprattutto nel Settecento la stregoneria acquisisce un carattere più sinistro: aumenta il timore dei malefici […] e si ha un'ossessione per liberarsi del peso dei maghi» (*ibid*.: 492).

Verso una revisione storiografica

Sebbene con ritardo rispetto alla maggior parte dei paesi europei, in anni recenti nella storiografia spagnola è significativamente cresciuto l'interesse per lo studio della stregoneria. Si profila una sostanziale revisione della Vulgata il cui obiettivo principale sembra essere quello di liberarsi da quello che Ricardo García Cárcel ha definito il vizio classico della soggezione alle fonti inquisitoriali. Riportiamo nondimeno nella Tabella 1 i dati delle *relaciones de causas despachadas* relativi al mondo magico nel suo complesso. Appare certo imprudente riprodurre ancora oggi le statistiche pubblicate da Jaime Contreras e da Gustav Henningsen (1986) relative a 44.674 persone processate formalmente e condannate con sentenza. In effetti in un articolo successivo lo stesso Henningsen (1993) ha dichiarato che i dati complessivi risultanti dalla compensazione matematica degli anni mancanti sono circa il doppio (87.269) e invalidano i riferimenti precedenti fatti sulla base di dette *relaciones*.

Sedi inquisitoriali	1560-1614	1615-1700
Segretariato d'Aragona		
Barcellona	74	189
Logroño	200	165
Maiorca	42	138
Sardegna	123	40
Sicilia	146	310
Valencia	65	266
Saragozza	50	271
Cartagena	7	257
Lima	50	69
Messico	36	38
Segretariato di Castiglia	-	-
Canarie	16	88
Cordoba	3	37
Galizia	30	110
Granada	31	113
Llerena	25	55
Murcia	17	99
Siviglia	7	34
Toledo	48	183
Valladolid	-	58

Quale che sia l'esito delle compensazioni statistiche sui dati, la revisione storiografica non mira a inficiare il giudizio di una sostanziale moderazione della *Suprema* nei riguardi della stregoneria. Il nuovo indirizzo si propone invece di capovolgere l'assunto che dette *relaciones* avevano alimentato: che in «Spagna la caccia alle streghe non ebbe molto rilievo» (García Cárcel 1986). Datano dallo stesso 1984 le prime raccomandazioni di Henry Kamen secondo cui per lo studio della *brujería* i documenti inquisitoriali non erano una fonte storica sufficiente. Nel 1989 Jean-Pierre Dedieu, rilevando che se la stregoneria non ha attratto molto l'attenzione degli Inquisitori toledani, ha sottolineato che il fatto non può autorizzare a concludere che questo si verificava perché la credenza non era diffusa in un particolare distretto: «è probabile che anche all'epoca del suo splendore l'Inquisizione di Toledo non abbia giudicato che una piccola parte delle cause di questo tipo, che in gran parte approdavano ai giudici ordinari, civili ed ecclesiastici; dunque è nei loro archivi, nella misura in cui sono conservati, che giacciono le risposte alle domande che ci siamo posti» (Dedieu 1989: 320).

Alla luce di questi avvertimenti metodologici e dei risultati mostrati dalle ricerche più recenti, possono essere rivisitati alcuni interrogativi posti da autori ormai classici. Si è detto di Lea: la dipendenza delle ricerche sulla stregoneria dalle fonti inquisitoriali si basa sostanziosamente sui suoi lavori. Hugh Trevor Roper, constatando l'influenza nell'opera dello studioso americano, inserì nel discorso sul controllo della stregoneria un'annotazione percettiva per l'intera storia di Spagna: «Quando l'Inquisizione ebbe gettato salde radici, prevalse l'ordine di priorità locale. Avendo tra le mani ebrei e *moriscos*, agli inquisitori non restava molto tempo da dedicare alle streghe, e così si conquistarono lodi sperticate per la 'fermezza' e la 'temperata saggezza' dimostrate in questo campo» (Trevor-Roper 1969). Accogliendo la teoria del capro espiatorio Trevor-Roper alludeva a una peculiarità spagnola ed è stato ripreso da Kamen: «se gli spagnoli in momenti di crisi avevano bisogno di capri espiatori, non dovevano ricorrere alle streghe ma potevano trovarne nelle loro minoranze culturali residenti: nei nuovi cristiani di origine ebrea (*conversos*) o di origine musulmana (*moriscos*)» (Kamen 2006). Henningsen reagiva all'affermazione di Trevor Roper proponendo interrogativi ulteriori: «le divergenze geografiche nelle credenze stregonesche dovettero […] influire sull'atteggiamento blando della *Suprema* nei confronti degli stregoni assai più di una ragione indicata da altri studiosi, che cioè nel resto della Spagna l'Inquisizione era già troppo occupata con *moriscos* e giudaizzanti» (Henningsen 1980). Le differenze geografiche a cui si allude sono quelle tra le vaste aree meridionali del Regno (come ad esempio l'Andalusia), dove, in apparenza, non vi sono testimonianze della repressione del *crimen*, e altre regioni iberiche. Ma Henningsen non esplicita in che senso il confronto con il Nord avrebbe spinto la *Suprema* verso la moderazione. E possiamo davvero, in seguito a una supposta assenza del fenomeno repressivo, continuare a considerare la Spagna meridionale addirittura come una «vasta zona libera dalle streghe»? La situazione appare molto complessa. In effetti, sebbene la presenza dei *moriscos* fosse nel Regno complessivamente poco rilevante (assommavano a poco più di 300.000 persone), nell'area di Granada raggiungevano la metà della popolazione (in Aragona 1/6, in Valencia 1/3). Si trattava di una minoranza ancora superficialmente convertita, fatto che solleva problemi di ricerca non eludibili, anche se difficili. Il diabolismo è probabile che risultasse del tutto assente (l'Inquisizione era definita *el tribunal del diablo*). Si aggiunga che le minoranze verosimilmente ereditavano una tradizione di tolleranza nei riguardi della stregoneria propria della civiltà islamica; tolleranza alle cui origini va situata l'assenza di una esplicita condanna coranica del fenomeno, al contrario della fatale intimazione biblica (*Ex* 18, 22). In definitiva, allo stato attuale delle ricerche, insistere nel definire le regioni meridionali come una vasta area «libera dalle streghe» serve solo a mascherare i ritardi della ricerca storica.

Un modello mediterraneo?

Cercare di approfondire il processo di formazione del concetto di strega nella società spagnola verosimilmente presenterà dei

problemi aggiuntivi alle intrinsiche difficoltà presenti ovunque quando si affronta l'argomento. L'assunto che l'individuazione di persone sospette di stregoneria fosse basata su fattori etnici e religiosi può essere ancora utilmente impiegato. Prima dell'espulsione dei *moriscos* essere tali o zingari poteva rappresentare un fattore aggravante di sospetto. In Catalogna origini francesi appesantivano i dubbi. Nelle Canarie il maggior numero di persone accusate si rintraccia tra persone in stato di schiavitù. Ma la ricerca dovrà indagare più a fondo. Rimane ancora allo stato di progetto l'ipotesi che per una parte consistente della Penisola sia possibile parlare di un modello mediterraneo della stregoneria (García Cárcel 1986). Tale modello dovrebbe comprendere l'Italia centrale e meridionale, la regione di Valencia e il Sud della Catalogna. I tratti salienti del concetto sarebbero i seguenti: 1) un forte individualismo; 2) la concezione popolare del diavolo; 3) l'acutissimo senso pragmatico o funzionale delle manifestazioni di stregoneria; 4) l'assenza di sabba collettivi. Non vi sono esempi della funzione agricola della stregoneria o di riti mirati a favorire la fertilità. Lo stregone e la strega (non si registra l'assoluto monopolio delle donne come in ambito basco-navarrese) di solito sarebbero dei professionisti di età medio-giovane (30-40 anni) e di condizione socio-culturale media, urbanizzati. La stregoneria svolgerebbe una funzione costruttiva affrontando problemi relativi alla sfera della sessualità, della salute, dei beni materiali.

(O. Di Simplicio)

Vedi anche

Aragona, età moderna; Archivi e serie documentarie: Spagna; Canarie; Ebrei in Spagna; *Moriscos*, Spagna; Paesi Baschi, caccia alle streghe nei; Sabba; Salazar y Frías, Alonso; Simancas, Diego de; Stregoneria; Stregoneria, Italia; Stregoneria, Portogallo

Bibliografia

Bethencourt 1994, Caro Baroja 1961, Contreras-Henningsen 1986, Dedieu 1989, Fajardo Spínola 1992, García Cárcel 1976, García Cárcel 1986, Gari Lacruz 1991, Henningsen 1980, Henningsen 1993, Kamen 1984, Kamen 1993, Kamen 2006, Lea 1983-1984, Monter 1990, Nalle 1992, Simancas 1575, Tausiet Carlés 2000, Trevor-Roper 1969

Struttura economica: Inquisizione portoghese - Decine e decine di registri di bilancio e libri di conti continuano a giacere tutt'oggi inesplorati nei fondi del Sant'Uffizio portoghese conservati all'archivio della Torre do Tombo. Nonostante la complessità di tale materia come oggetto di studio, la limitata conoscenza della dimensione materiale dell'Inquisizione risulta ancor più sorprendente quando si consideri la duratura influenza delle tesi avanzate da António José Saraiva (1969), che interpretò la repressione dei nuovi cristiani come il prodotto di un conflitto tra la vigorosa ascesa di un'intraprendente borghesia, composta in prevalenza da mercanti e banchieri di origine ebraica, ormai indifferenti verso la religione avita, e il tentativo di conservare il proprio tradizionale potere da parte di una nobiltà legata a doppio filo alle gerarchie della Chiesa. Se tra gli studiosi contemporanei, anche quanti hanno più insistito sul carattere moderno del tribunale come Francisco Bethencourt, si giudica ormai limitata la prospettiva di Saraiva, un'immagine più affidabile della struttura economica del Sant'Uffizio lusitano potrà provenire solo da puntuali e specifiche indagini, sul modello degli studi recenti che hanno affrontato la questione in Spagna e in Italia.

In Portogallo, a differenza di quanto avvenne in Spagna, la Corona non concesse mai all'Inquisizione la proprietà dei beni confiscati. Sul piano legale, questi ultimi rimasero sempre patrimonio del re, che ne delegava l'amministrazione all'inquisitore generale. In senso proprio, la struttura economica del Sant'Uffizio si formò a partire da una serie di pensioni applicate alle rendite episcopali, da porzioni dei proventi dei canonicati di ciascuna cattedrale del Regno e dalle concessioni finanziarie dei successivi sovrani (Enrico, Filippo II e Filippo III), nonché da episodiche donazioni di vescovi. Ma dal momento che, di fatto, gli inquisitori generali governarono il Fisco del tribunale e impiegarono i ricavi delle confische per sostenere il Sant'Uffizio, lo studio della struttura economica dell'Inquisizione portoghese deve contemplare, in primo luogo, ma non in modo esclusivo, le evoluzioni che essa attraversò e le relative discussioni sorte intorno alle pene pecuniarie. I dati che qui si presentano sono il risultato di una prima ricognizione, inevitabilmente ancora sommaria.

Una struttura fragile (1536-1568)

Investito da un'accesa polemica sul ricorso alla confisca dei beni prima ancora della sua fondazione ufficiale, il Sant'Uffizio fu impiantato in Portogallo solo grazie alla determinazione della Corona, che offrì da subito un deciso sostegno economico al tribunale della fede. Tra i vari limiti posti inizialmente all'attività di quest'ultimo si annoverava anche un'esenzione decennale dalla confisca per i nuovi cristiani condannati a morte, i cui beni sarebbero stati ereditati dai parenti cattolici di grado più vicino, secondo quanto previsto dalla bolla istitutiva *Cum ad nihil magis* (1536).

Il lento e graduale radicamento del tribunale sul territorio seguì una precisa strategia di sfruttamento delle strutture ecclesiastiche esistenti, con l'obiettivo dichiarato di ridurre al minimo le spese per i salari del personale e per gli edifici. Così, almeno, avvenne all'inizio degli anni Quaranta con l'apertura di nuovi distretti inquisitoriali a Coimbra, Porto, Lamego e Tomar, che andarono ad affiancarsi alle sedi di Évora e Lisbona. Si fece anche un immediato ricorso al privilegio papale, concesso ai ministri dell'Inquisizione portoghese, di poter godere di benefici ecclesiastici senza osservare l'obbligo di residenza (anche nel caso dei deputati del Consiglio Generale). Accordato per la prima volta da un breve di Paolo III nel febbraio 1539, il privilegio sarebbe poi divenuto noto come 'quinquennio' e sarebbe stato rinnovato periodicamente. Erano anni di grande elasticità e adattamento per il Sant'Uffizio, che non esitava a integrare i propri giudici con personale a tempo, come avvenne a Porto tra l'estate e l'autunno del 1542. Non mancavano, comunque, i segnali di un'incipiente stabilizzazione. Lo rivelano le opere di edilizia eseguite a Coimbra nel 1542 a spese del re Giovanni III, così come i 50.000 reali stanziati dal sovrano nel 1546 per il pagamento agli eredi dei proprietari delle case requisite per realizzare la prigione del Sant'Uffizio (BNL, cod. 164, cc. 40-41). All'anno 1543 è inoltre registrato uno stipendio annuo di 40.000 reali per l'usciere del tribunale di Évora, Manuel Leite (ANTT, *IE*, liv. 146, c. 69). Tra 1545 e 1546, infine, il re tentò di dotare l'Inquisizione di Lisbona di prime entrate fisse, disponendo che incamerasse i beni e il denaro sequestrati a chi veniva sorpreso mentre tentava di abbandonare illegalmente il Regno dai porti della città e di Setúbal.

Intorno alle procedure e alla legittimità della stessa esistenza del Sant'Uffizio rimaneva tuttavia un clima di sospetto, che aprì una nuova crisi tra Roma e la corte lusitana, culminata nella concessione di una Inquisizione con pieni poteri nel 1547. Quello stesso anno con la bolla *Nuper postquam* fu rinnovata l'esenzione decennale dalla confisca ai nuovi cristiani, dopo che una proroga di un anno era già stata concessa nel 1546 in virtù della bolla *Dudum cum nobis*. Al tempo stesso, come già era accaduto a più riprese durante la prima metà del Cinquecento, i discendenti degli ebrei convertiti furono colpiti da norme che limitavano la loro libertà di circolazione all'estero e di alienazione dei loro beni. Il provvedimento di esenzione fu pubblicato nel Regno nel giugno 1548. Negli stessi giorni veniva proclamato un nuovo perdono generale e riprendeva a operare il Sant'Uffizio, ridotto a due soli tribunali. Tra le condizioni poste subito dall'inquisitore generale, cardinale infante Enrico, vi furono un consolidamento del personale e l'assegnazione di una «rendita o cosa certa da cui si

paghino questi uomini e le spese dell'Inquisizione» (Baiao 1920: doc. 3). All'inizio degli anni Cinquanta, su pressante richiesta del cardinale infante Enrico, fu così avviata dalla Corona una politica tesa a garantire maggiore stabilità finanziaria al Sant'Uffizio. Nel 1552 fu promulgato il primo Regolamento generale dell'Inquisizione, che fornì istruzioni sull'amministrazione del bilancio e sul pagamento dei salari: sono le prime norme in materia che si conoscono. Sônia A. Siqueira ha osservato come il Regolamento accennasse alla confisca solo come a un presupposto, quando disponeva che chi si confessava eretico durante il tempo di grazia non rischiava la perdita dei beni.

Da allora, si susseguirono vari provvedimenti di carattere economico relativi al Sant'Uffizio. Nel giugno 1553 fu fissata in 2.000 reali la quota massima che gli inquisitori di Lisbona potevano raggiungere con una singola spesa (ANTT, *CGSO*, liv. 323, doc. 3). Una misura di contenimento delle uscite, anche se già allora, in ogni caso, doveva essere applicata ai condannati dell'Inquisizione una qualche forma di confisca, come ha dedotto António Borges Coelho da un'ordinanza regia del dicembre dello stesso anno, che trasmise al Sant'Uffizio i proventi dei beni confiscati agli eretici (forse, quelli dei vecchi cristiani) altrimenti destinati al tesoro regio. Di durata triennale, nel febbraio 1554 al provvedimento fu dato anche valore retroattivo. Per altri versi, pochi mesi dopo l'Inquisizione di Lisbona fu autorizzata a nominare incaricati di ricevere elemosine per il sostentamento dei prigioniei poveri, a spese del tribunale. L'anno seguente, infine, ebbe successo il tentativo della Corona di ottenere dalla Sede Apostolica la creazione di pensioni annuali per il Sant'Uffizio ricavate dalle rendite episcopali. La prima fu istituita nella diocesi di Guarda con la bolla *Ex commissi nobis* (23 marzo 1555), per l'ammontare di 300 *cruzados*. La soluzione non mancò di provocare malumori e contrasti tra i vescovi, a cui si cercò di riparare istituendo tali pensioni al momento di ufficializzare nuove nomine, quando le possibilità di resistenza erano minori: così avvenne già a Braga nel 1558 (375 *cruzados*) e a Évora nel 1564 (2.500 *cruzados*).

Durante il periodo delle reggenze per la minore età del nuovo re Sebastiano (1557-1568) fu definitivamente sciolto il nodo delle confische, che avrebbero dovuto rappresentare una fondamentale fonte di entrata per l'Inquisizione. Nel 1559 la regina Caterina rinnovò l'esenzione decennale per i nuovi cristiani, con decorrenza dal giugno 1558; negli stessi mesi, tuttavia, richiamò in vigore l'ordinanza regia che riservava al Sant'Uffizio i beni confiscati agli eretici per un periodo di dieci anni da calcolare a partire dal gennaio 1557 (ANTT, *Colecção de S. Vicente*, liv. 10, cc. 275-276*v*). Inoltre, quattro anni più tardi, nel 1563, il cardinale infante Enrico, che allora assommava le cariche di inquisitore generale e di reggente, dichiarò esenti dall'imposta dell'accisa i proventi delle confische inflitte agli eretici.

In quegli stessi anni la struttura dell'Inquisizione cresceva. Nel 1560 fu fondato il tribunale di Goa, al quale, oltre a dover osservare la dispensa dalle pene pecuniarie di cui godevano i nuovi cristiani, in virtù della concessione della regina Caterina, fu imposto di esonerare dalle confische gli indiani convertiti (*cristãos da terra*) durante i primi cinque anni di attività. All'inquisitore Aleixo Dias Falcão fu assegnato un salario di 2.000 *cruzados* da prelevare su merci a scelta del viceré. Nel 1565 fu inoltre riaperta la sede di Coimbra, provvista nel 1567 di una pensione annua di 2.500 *cruzados* sulle rendite della diocesi (analogo importo fu applicato quello stesso anno all'arcidiocesi di Lisbona). Per dotare il nuovo tribunale di locali e di un carcere adeguati si fece ricorso a immobili in precedenza occupati dalla Compagnia di Gesù. Le spese furono sovvenzionate per 500 *cruzados* dalla Corona, mentre la parte restante sarebbe stata coperta dagli incassi delle prime confische. Iniziava a prendere corpo un sistema misto di finanziamento dell'Inquisizione, su cui si puntò con decisione dopo la fine dell'esenzione decennale dalla pena delle confische per i nuovi cristiani nel giugno 1568. Il nuovo corso fu consacrato dal breve pontificio *Antonius Pintus* del 10 luglio 1568, che decretò la revoca con valore retroattivo del provvedimento della regina Caterina.

Il sistema misto di un tribunale in rosso (1568-1580 ca.)

La libera applicazione della pena della confisca, accompagnata da nuove disposizioni che tra 1567 e 1573 tornarono a limitare la libertà dei nuovi cristiani di lasciare il Regno e di vendere i propri beni, pose le basi per la prima organizzazione d'insieme della struttura economica del Sant'Uffizio.

Tra estate e autunno 1568 furono nominati i primi giudici delle confische (Baltasar da Fonseca a Lisbona, Antão Butaqua a Évora e Pedro Barbosa a Coimbra). Nella corrispondenza degli anni successivi si leggono le prime istruzioni sparse in materia di bilancio, presto riprese e sistemate in specifici regolamenti che tenevano conto del nuovo sistema legato alle confische. Il primo fu il Regolamento del Consiglio Generale (1570), che disciplinò la questione degli appelli contro le sentenze emesse dai giudici delle confische; indicò l'inquisitore generale come sovrintendente dell'amministrazione dei beni espropriati, affidandogli la scelta degli ufficiali del Fisco (facevano però eccezione i giudici e i tesorieri, la cui nomina restava riservata al re); e ordinò che gli onerari di ministri e funzionari dell'Inquisizione fossero pagati con i ricavi delle confische, così come le spese ordinarie e straordinarie, destinando l'eventuale denaro in eccesso al sostegno delle piazzaforti in Africa. Numerosi dubbi rimanevano però irrisolti. Il 10 aprile 1571 il Consiglio Generale intervenne a favore della riscossione dei beni confiscati ai condannati a morte tra 1558 e 1568, dichiarando nulla e illegittima l'esenzione accordata da Caterina. Nel 1572 fu quindi promulgato il Regolamento dei giudici delle confische, in cui si definivano attentamente i compiti di questo corpo separato di magistrati e dei suoi collaboratori, a cominciare dal sequestro dei beni che colpiva gli imputati al momento dell'arresto. Ad esclusione di denaro, preziosi ed eventuali libri di conti, che potevano essere affidati al tesoriere, gli altri beni dovevano essere venduti all'asta o, in caso di immobili, essere messi in affitto. Le spese per il sostentamento dei prigionieri dovevano essere detratte dalle ricchezze sequestrate, che potevano subire un'ulteriore decurtazione (fino a 20.000 reali) per le esigenze della famiglia dell'imputato. Dopo una sentenza di condanna, al giudice delle confische spettava di rispondere a eventuali reclami sulla proprietà dei beni dell'eretico. Questi ultimi venivano quindi alienati in vendite pubbliche, dalle quali in teoria era escluso il personale del Sant'Uffizio e del Fisco, ma gli abusi non mancarono. Una volta riunito, il denaro confiscato veniva contabilizzato in un registro delle entrate dal tesoriere, prima di essere ufficialmente incamerato dal tesoro regio (di fatto, l'amministrazione restava in mano all'Inquisizione). L'anno seguente fu emanato anche il Regolamento del sollecitatore del Fisco, l'ufficiale incaricato di eseguire ordini e sentenze del giudice delle confische. Dieci giorni prima, il 14 novembre 1573, l'inquisitore generale Enrico aveva emesso una patente in cui, dopo i sequestri già eseguiti nei giorni precedenti, ordinava ai giudici delle confische di procedere all'esproprio dei beni di tutti gli eretici condannati a morte dal giugno 1558.

Gli sforzi del principe Enrico, tesi a migliorare attraverso un sistema misto (sovvenzioni regie, confische, pensioni diocesane, privilegio del quinquennio) i conti di un tribunale dal bilancio in rosso, si scontrarono tuttavia con nuovi ostacoli. La ricezione delle rendite episcopali non era priva di problemi, come fu evidente nel 1574 per Évora, dopo un periodo di carenza di un arcivescovo titolare, sostituito dal capitolo della cattedrale (ANTT, *IE*, liv. 72, c. 174). Con meno di 5.000 *cruzados* di entrate e circa 10.500 di uscite, il *budget* annuale dell'Inquisizione segnava allora un pesante passivo, a cui cercò di porre rimedio nel 1575 papa Gregorio XIII con la concessione di due terzi delle rendite dei primi canonicati che si fossero resi liberi nelle città sede di distretti inquisitoriali e

di metà nelle altre diocesi del Regno (nel 1583 sarebbe stata però ridotta a metà e a un terzo, rispettivamente). L'insidia maggiore per l'Inquisizione proveniva tuttavia dal giovane re Sebastiano, ormai proiettato nella preparazione della guerra in Nord Africa. La crisi esplose nel 1576. Mentre il principe Enrico promulgava in febbraio un decreto teso a evitare che i nuovi cristiani salvassero una parte dei beni dalle confische dichiarando falsi indebitamenti verso terzi (ANTT, *CGSO*, liv. 330, c. 12*r-v*), Sebastiano trattava in segreto un nuovo provvedimento di esenzione decennale per ottenere in cambio fondi a sostegno dell'imminente campagna militare. Quando la cosa uscì allo scoperto, il re portoghese subì pressioni da parte di Filippo II e dell'inquisitore generale spagnolo, Gaspar de Quiroga, perché desistesse dal suo intento. Ma la protesta più dura provenne dal cardinale infante che, tenuto all'oscuro di tutto fino a quel momento, in una lettera del 4 ottobre giunse a minacciare di dimettersi, non senza ricordare con quante «fatiche e spese» coperte dal suo patrimonio personale avesse dovuto sorreggere l'Inquisizione. Ricorse anche ad argomenti di tipo economico, elencando i proventi delle confische dal 1568: l'Inquisizione aveva riscosso 56.000 *cruzados*, a cui occorreva aggiungere gli oltre 400.000 reali versati nelle casse della *Casa da Mina*; con quel denaro si erano affrontate le spese del tribunale (ivi comprese le missioni fuori città e le visite inquisitoriali) e molte opere di edilizia eseguite per dotare gli inquisitori di sedi e carceri adeguate; anche in India gli introiti erano stati ingenti, al punto che la maggior parte di essi erano finiti a disposizione dei governatori (ANTT, *CGSO*, liv. 301, cc. 14*v*-16*v*). Il re non cedette e nel 1577 prima restituì ai nuovi cristiani la libertà di espatriare e di disporre a piacimento dei propri beni; quindi pubblicò il decreto di esenzione in cambio di 225.000 *cruzados*.

In chiaro segno di dissenso, negli stessi giorni Enrico promulgava il Regolamento dei tesorieri del Sant'Uffizio. Obiettivo dell'Inquisizione restava vigilare sull'ortodossia, ma le conseguenze dello svolgimento di tale attività in una situazione di grave *deficit* non tardarono a farsi avvertire. Il 1578 registrò una grave carenza di fondi per pagare i salari dei deputati dell'Inquisizione di Lisbona, che si accompagnò all'introduzione di norme più rigide per accedere agli incarichi del Sant'Uffizio. In un capitolo di istruzioni al tribunale di Coimbra si raccomandava al tesoriere una più accorta gestione delle spese ordinarie, sotto pena di mettere a suo carico le uscite in eccesso.

L'ascesa al trono dell'inquisitore generale Enrico (1578) segnò un'inversione di tendenza. Nel 1579 il sovrano revocò l'esenzione concessa da Sebastiano, sebbene di lì a poco si esonerassero dalla pena i nuovi cristiani che si trovavano in carcere (1580). Sempre nel 1579, Enrico ottenne che il papa imponesse all'arcivescovo di Lisbona di versare 2.500 *cruzados* all'anno per i successivi quattro, così da saldare gli arretrati che doveva all'Inquisizione. Nuove pensioni furono inoltre applicate alle rendite episcopali di Lamego (500 *cruzados*) e di Miranda do Douro (1.000 *cruzados*). Pochi giorni prima di morire aprendo la via all'unione dinastica tra le Corone di Portogallo e di Castiglia (1580), il re cardinale emise un'ordinanza di restrizione delle libertà dei nuovi cristiani (indurita dal divieto totale di lasciare il Regno, stabilito nel 1587) e dispose il pagamento al Sant'Uffizio di una pensione annua di 3.000 *cruzados* provenienti dal tesoro regio, finché il tribunale non fosse tornato ad avere rendite sufficienti.

Anche l'inquisitore generale Jorge de Almeida (1578-1585) seguì una politica di risanamento finanziario. Quindi, dal 1583 Filippo II accettò di integrare la pensione del re Enrico con un ulteriore stanziamento di 1.118.000 reali all'anno. La somma complessiva avrebbe dovuto coprire gli stipendi di ministri e funzionari in servizio in Portogallo, che subirono un sensibile aumento. Gli inquisitori di Lisbona, Évora e Coimbra percepivano 40.000 reali all'anno, i deputati 20.000 (più alti erano, in media, i salari dei giudici della fede a Goa). L'onerario di un membro del Consiglio Generale era fissato allora in 100.000 reali.

L'unione delle due Corone (1580-1640)

Dagli anni Ottanta le confische rappresentarono un'importante voce del bilancio del Sant'Uffizio, ma rimasero comunque insufficienti. La situazione non mutò nel decennio successivo, in cui si assistette tuttavia a un'espansione del raggio d'azione dell'Inquisizione sul territorio, nonché a un'aumento delle uscite per elevare i salari, come avvenne per i sollecitatori e i custodi maggiori delle prigioni nel 1592, o per crearne di nuovi, come nel caso dei medici e chirurghi dei tribunali che a partire dal 1599 si videro corrispondere, rispettivamente, 20.000 e 10.000 reali all'anno. A Goa, durante il governo di Manuel de Sousa e Coutinho (1587-1591) si era aperta una crisi nelle relazioni con l'Inquisizione che si era vista tagliare i fondi dal viceré. Al successore Matias de Albuquerque, Filippo II non solo ordinò di pagare i quattro anni di arretrati che spettavano al tribunale, ma suggerì anche di vincolare i salari del personale a una rendita fissa locale, in modo da poter liberare i proventi delle confische per fare nuovi lavori nelle carceri.

Durante il Seicento, emerse un esteso e duraturo dibattito, mai del tutto risolto, in merito alla proprietà e alla gestione dei beni confiscati. L'incorporazione del Portogallo nella composita monarchia di Spagna (1580) provocò l'inserimento del Sant'Uffizio in una nuova struttura sovranazionale, la cui politica internazionale era fonte di un incessante appetito di denaro. Per sessant'anni, fino al ritorno del Portogallo all'indipendenza (1640), molti ministri del re e arbitristi sostennero che i beni confiscati potevano costituire una straordinaria entrata per la Corona. Da parte sua, l'Inquisizione lusitana si difese in tutti i modi per ostacolare l'intromissione dei sovrani in una sfera che considerava di sua esclusiva competenza. Le proposte formulate durante il periodo dell'unione dinastica per cercare di mettere a disposizione della Corona il bilancio del Sant'Uffizio portoghese furono di vario genere. In primo luogo, i nuovi cristiani si offrirono, in numerose occasioni, di giungere a un'intesa sul fisco, ovvero di rimanere esenti dalla pena della confisca in cambio del pagamento di una quota fissa al re. La soluzione non era nuova, dal momento che in Portogallo, come si è visto (ma anche nei territori della Corona di Aragona con i *moriscos*) si giunse a un accordo simile sull'Inquisizione. Il 21 dicembre 1607 Filippo III decretò il silenzio perpetuo sulla pretesa dei discendenti degli ebrei di contrattare sul fisco. Una misura analoga fu riproposta nel 1626 da Filippo IV. Tuttavia, i nuovi cristiani ritornarono più volte a prospettare quello scambio. In secondo luogo, vi fu chi insistette sul diritto della Corona di recuperare l'amministrazione dei beni confiscati. Sempre nel 1607, l'antico viceré di Portogallo, Cristóvão de Moura, chiese che i beni confiscati ai condannati per eresia finissero nelle casse della Corona. Anni più tardi, nel 1635 un certo Paulo Coelho de Abreu consigliò a Filippo IV di togliere all'inquisitore generale di Portogallo l'amministrazione dei beni incamerati. Ma nonostante i costanti timori del Sant'Uffizio di perdere il controllo sulle confische durante il periodo dell'unione dinastica, la Corona optò sempre per una soluzione di compromesso. Attraverso visite periodiche ai tribunali del Fisco dell'Inquisizione (che si oppose sempre ad esse), la monarchia cercò di garantire la corretta ricezione e gestione dei beni degli eretici, dal momento che i sovrani e i loro ministri erano convinti che, se bene amministrati, sarebbero stati sufficienti a coprire le spese del Sant'Uffizio e a sostenere il mantenimento dei presidi africani, proprio come previsto dal Regolamento del Consiglio Generale del 1570.

Durante il periodo dell'unione dinastica, soltanto in due occasioni la Corona condonò la pena della confisca ai nuovi cristiani condannati per eresia. Il 23 agosto 1604 papa Clemente VIII promulgò il breve *Postulat a nobis* con il quale fu concesso il terzo perdono generale ai nuovi cristiani di Portogallo colpevoli di cripto-ebraismo. L'assoluzione comportava anche l'esonero dalla perdita dei beni. Anni più tardi, il 10 settembre 1627, l'inquisitore generale portoghese Fernão Martins Mascarenhas accordò ai nuovi cristiani, su mandato del re Filippo IV, un editto di grazia che

fu rinnovato per altri tre mesi nel dicembre di quello stesso anno. L'editto fu pubblicato nella cattedrale di Lisbona insieme a un proclama del sovrano che escludeva dalla confisca dei beni coloro che avessero confessato i propri delitti durante il tempo di grazia, il quale finì per avere una durata così lunga da apparire quasi come un nuovo perdono generale.

Per conservare l'amministrazione del denaro ricavato dalle confische, il Sant'Uffizio si appellò sempre, strategicamente, alla situazione di costante *deficit* in cui versava. Per giungere a una soluzione l'Inquisizione puntò su due vie: l'incremento delle rendite da un lato e il conseguimento della piena proprietà sui beni confiscati dall'altro. Come si è visto, i tribunali potevano contare sulle entrate provenienti dalle pensioni applicate alle diverse sedi episcopali e dai proventi di metà di un canonicato nelle cattedrali di Lisbona, Coimbra ed Évora (di un terzo nel caso delle altre diocesi del Regno). Nel 1593 il Consiglio Generale aveva sollecitato il cardinale arciduca Alberto, allora inquisitore generale, perché ottenesse dal re un aumento delle pensioni episcopali e l'imposizione di un nuovo prelievo sulle entrate del vescovo dell'Algarve, che all'epoca non contribuiva ancora al sostentamento del Sant'Uffizio. Inoltre, durante tutto il periodo dell'unione dinastica, l'Inquisizione avanzò di continuo la richiesta di poter beneficiare di un canonicato intero in ciascuna cattedrale, come accadeva al Sant'Uffizio spagnolo. Ma nonostante le pressioni degli inquisitori generali e del Consiglio Generale, l'Inquisizione non concretizzò nessuna delle sue aspirazioni.

Un'altra forma di ampliamento degli introiti era rappresentato dalle rendite concesse dalla stessa Corona. Dal 1583, come si è visto, l'Inquisizione riceveva ogni anno 2.318.000 reali (a tanto sommava l'integrazione di Filippo II ai 3.000 *cruzados* stanziati in precedenza dal re Enrico), ma la riscossione della sovvenzione statale avveniva in ritardo e con difficoltà, a causa delle ristrettezze del tesoro del re. Nel 1594, ad esempio, il Consiglio Generale dichiarava di aver percepito fino ad allora soltanto 4.636.000 reali (ANTT, CGSO, liv. 99, cc. 26*v*-27*v*). In seguito al perdono generale del 1604-1605, il Sant'Uffizio seppe approfittare della congiuntura della sospensione delle confische ai nuovi cristiani per chiedere a Filippo III il versamento di una nuova pensione. Così, l'8 gennaio 1607 il sovrano giunse a elargire un prelievo annuale di 6.930.000 reali da applicare sul monopolio regio sulle carte da gioco e sulla vendita del *solimão* (dal nome di una sostanza chiamata *sublimatum*). Tuttavia, a quanto pare, rimasero problemi e ritardi nella riscossione del denaro per irregolarità nelle entrate provenienti dall'ingiunzione del divieto (ANTT, *Chancelaria de D. Filipe II*, *Doações*, liv. 16, c. 194*v*).

Sotto gli Asburgo, le massime cariche dell'Inquisizione portoghese fecero più volte domanda ai sovrani di fare dono al tribunale dei beni confiscati. Sollecitavano non più la semplice cessione della loro amministrazione all'inquisitore generale, come era accaduto fino ad allora, ma l'assegnazione al Sant'Uffizio della proprietà di quanto ricavato dalle pene pecuniarie. L'Inquisizione faceva leva sull'efficace argomento costituito dal fatto che in Spagna le proprietà confiscate per il delitto di eresia non appartenevano alla Corona, ma direttamente al Sant'Uffizio. Ma la monarchia oppose sempre una ferma resistenza e, di fatto, i suoi diritti sui beni requisiti agli eretici si trovano riaffermati nel nuovo Regolamento del Fisco del 1620, ordinato da Filippo III in sostituzione della precedente normativa del 1571.

A fronte delle richieste dell'Inquisizione, i sovrani si limitarono a concedere agli inquisitori generali di impiegare il denaro incamerato (una volta coperte le spese del tribunale, come i salari, il mantenimento dei prigionieri poveri, l'organizzazione degli *autos da fé*, ecc.) per acquistare rendite e titoli che sarebbero stati di proprietà piena del Sant'Uffizio, decurtando la cifra investita dalla pensione ricavata dal monopolio regio su carte da gioco e sul *solimão*. L'Inquisizione però non si spinse oltre l'acquisto di una rendita di 250.000 reali dal conte di Atouguia nel 1616. Pertanto, alla vigilia dell'insurrezione del I dicembre 1640, il Sant'Uffizio portoghese si sosteneva grazie a 5.148.660 reali all'anno provenienti dalle pensioni ecclesiastiche, 6.580.000 reali di sussidio derivanti dal monopolio su carte da gioco e *solimão* (appaltato, tuttavia, per soli 4.800.000 reali) e 250.000 reali della rendita acquistata dal conte di Atouguia. In definitiva, l'Inquisizione disponeva ogni anno di una rendita di 10.198.660 reali per far fronte a uscite che ordinariamente si aggiravano sui 12.610.000 reali.

Dalla Restaurazione alla fine del secolo (1640-1700 ca.)

Dopo il ritorno all'indipendenza del Portogallo, nel corso del regno di Giovanni IV, a causa delle difficoltà economiche del nuovo Stato, si realizzarono una serie di misure in materia di fisco che erano state elaborate durante i sessant'anni di unione dinastica. Nell'agosto 1646 il padre gesuita António Vieira intervenne sulla questione inviando al sovrano uno scritto nel quale, fra le altre cose, esortava a usare i proventi delle confische a vantaggio del tesoro regio. Accanto a ciò, Vieira propose anche la creazione di compagnie di commercio. Si giunse così a un accordo tra Giovanni IV e i nuovi cristiani, in virtù del quale questi ultimi si impegnarono a costituire la *Companhia Geral do Comércio do Brasil*. In cambio, il 6 febbraio 1649 il re promulgò un decreto che stabiliva che tutti i nuovi cristiani condannati per eresia, ad eccezione dei pertinaci, fossero esentati dalla pena della confisca dei beni. Inoltre, nel 1655 Giovanni IV ordinò che da allora in avanti si incaricasse dell'amministrazione delle confische il Consiglio economico della Corona (*Conselho da Fazenda*). Il Sant'Uffizio si oppose tenacemente ai nuovi provvedimenti che lo privavano di tali entrate. Già il 16 maggio 1650 l'inquisitore generale Francisco de Castro aveva ottenuto da papa Innocenzo X la spedizione del breve *Pro munere sollicitudinis*, che dichiarava nullo il decreto regio del 6 febbraio 1649. Ma Giovanni IV aveva disobbedito, mantenendo in vigore l'accordo con i nuovi cristiani. Privato di una fonte vitale di sostentamento, il Sant'Uffizio fu costretto a trovare nuovi mezzi per garantire alla struttura del tribunale la necessaria base economica. Perciò, il 18 settembre 1655 il Consiglio Generale, che governava l'Inquisizione dalla morte di Castro nel 1653, dispose che gli inquisitori applicassero una multa a tutti gli imputati condannati all'abiura formale, *de vehementi* e *de levi*. La morte di Giovanni IV pose fine ai profondi disaccordi fra il Sant'Uffizio e la Corona. Il 2 febbraio 1657 la regina Maria Luisa de Guzmán, reggente di Portogallo, annullò l'esenzione dalle confische concessa nel 1649 ai nuovi cristiani.

Durante la reggenza dell'infante Pietro (1668-1683), l'Inquisizione portoghese attraversò la peggior crisi dal tempo della sua fondazione definitiva nel 1547. Il 3 ottobre 1674 papa Clemente X pubblicò il breve *Cum dilecti*, con cui sospese le funzioni degli inquisitori portoghesi e avocò a sé le cause pendenti. La sospensione del Sant'Uffizio si prolungò finché Innocenzo XI, attraverso il breve *Romanus Pontifex* del 22 agosto 1681, non permise al tribunale di riprendere la propria attività. A partire da allora l'Inquisizione iniziò a preparare l'ultima grande offensiva contro i nuovi cristiani, che fu scatenata nel primo Settecento.

Come risulta evidente, il centro delle dispute seicentesche fu occupato dalle procedure inquisitoriali. Se si esclude, infatti, la polemica sulle confische che si verificò sotto il regno di Giovanni IV, raggiuggendo anche Roma dove la Congregazione del Sant'Uffizio aprì fascicoli al riguardo, durante la seconda metà del Seicento il Fisco dell'Inquisizione non soffrì alterazioni di sorta. Allo stesso modo, le entrate proprie di cui godeva (pensioni ecclesiastiche, canonicati e rendite) non registrarono cambiamenti, né incrementi durante l'età della Restaurazione. Di fatto, il Sant'Uffizio continuò a dipendere sempre dai proventi delle confische e delle multe.

I conti dell'Inquisizione tra Sette e Ottocento

Benché sia l'epoca per la quale l'archivio della Torre do Tombo conserva la documentazione più abbondante sulla struttura eco-

nomica dell'Inquisizione, di fatto non si dispone di alcuna ricerca sui conti del tribunale della fede per i secoli XVIII-XIX. Per quanto riguarda l'applicazione della pena della confisca, esiste qualche studio solo per i nuovi cristiani del Brasile (Novinsky 1976; Lewkowicz 1992). In via d'ipotesi, si può ritenere che, almeno fino alla metà del secolo, l'equilibrio raggiunto nel corso del Seicento sia rimasto invariato. Il progressivo declino delle persecuzioni contro i nuovi cristiani, divenuto sempre più marcato nei decenni centrali del Settecento, dovette avere ripercussioni anche sull'applicazione della pena della confisca dei beni, che aveva costituito fino ad allora una voce significativa nelle entrate del Sant'Uffizio. In ogni caso, sotto Giovanni V (1707-1750) la prosperità di cui godettero le casse della Corona grazie alle ricchezze del Brasile dovette ancora essere sufficiente a garantire la stabilità finanziaria dell'Inquisizione. Più interessante si prospetta, invece, lo studio della fase che si aprì dal decennio successivo, quando la sempre più decisa ingerenza del potente ministro del nuovo re Giuseppe I (1750-1777), Sebastião José de Carvalho e Melo, meglio noto come marchese di Pombal, portò prima a una crisi temporanea del Sant'Uffizio, poi a un suo rapido assoggettamento al diretto controllo della monarchia (pur conservando, ufficialmente, lo statuto di tribunale ecclesiastico). Il marchese di Pombal sottopose l'Inquisizione a una riforma riassunta nel Regolamento generale del 1774, che seguì di un anno il decreto regio con cui si annullava qualsiasi distinzione tra vecchi e nuovi cristiani, trasformando per sempre il contesto in cui operava il tribunale della fede. L'impressione, tuttavia, è che per quanto riguarda la struttura economica, la riforma pombalina non abbia introdotto modifiche di sostanza. Il nuovo Regolamento revisionò in profondità le regole del processo, ridefinì i confini giurisdizionali degli inquisitori, rilesse in chiave razionalista i reati di sua competenza, ma non intervenne in alcun modo su materie di bilancio. Vi si trova un solo accenno a questioni finanziarie, nel preambolo del secondo libro, dove si chiariva che da allora in avanti il sistema delle pene pecuniarie sarebbe stato conforme a quello in adozione presso i tribunali regi (Rêgo 1971: 71). In ogni caso, solo un attento esame dei registri del Sant'Uffizio potrà consentire di conoscere con precisione l'andamento dei conti al tempo del marchese di Pombal.

L'eredità dell'età pombalina sul Fisco dell'Inquisizione dovette ridursi a un probabile aumento del peso economico della Corona nelle attività del tribunale, anche se è possibile che, tra fine Settecento e inizio Ottocento, precipitato ormai in un'agonia non più reversibile, il Sant'Uffizio, al pari dell'istituzione gemella in Spagna, abbia sofferto di una carenza cronica di liquidità. A giudicare tuttavia dal Regolamento dell'economia dell'Inquisizione di Goa, redatto nel 1778 alla riapertura del tribunale (chiuso nel 1774), il sistema di requisizione dei beni al momento dell'arresto di un prigioniero e del suo sostentamento in carcere, così come i criteri di pagamento di salario, non subì significative modifiche (Rêgo 1983: 129-147). Come che sia, all'atto della sua abolizione definitiva (1821), i beni del Sant'Uffizio portoghese, che consistevano soprattutto in palazzi ed edifici, nei mobili che si trovavano al loro interno, nonché in terreni e titoli, furono al centro di un dibattito pubblico che si concluse con la decisione di affidare la loro amministrazione, almeno temporaneamente, al Tesoro Nazionale.

(A.I. López-Salazar Codes-G. Marcocci)

Vedi anche

Abolizione del tribunale, Portogallo; Alberto, cardinale e arciduca d'Austria; Almeida, Jorge de; Barbosa, Pedro; Coimbra; Confisca dei beni; Congregazione del Sant'Uffizio; Consiglio Generale dell'Inquisizione portoghese; Enrico, cardinale infante, poi re di Portogallo; Évora; Filippo II, re di Spagna; Filippo III, re di Spagna; Filippo IV, re di Spagna; Gesuiti, Portogallo; Giovanni III, re di Portogallo; Goa; Inquisizione portoghese; Lamego; Lisbona; Mascarenhas, Fernão Martins; Nuovi Cristiani, Portogallo; Pene pecuniarie; Perdoni generali; Pombal, marchese di; Porto; Quiroga, Gaspar de; Regolamenti, Portogallo; Struttura economica: Inquisizione romana; Struttura economica: Inquisizione spagnola; Vescovi, Portogallo; Vieira, António

Bibliografia

Azevedo 1975, Baião 1918-1919, Baião 1920, Baião 1930-1945, Bethencourt 1987(b), Bethencourt 1994, Coelho 1987, Cruz 2007, Lewkowicz 1992, López-Salazar Codes 2006, López-Salazar Codes 2008, Marcocci 2004, Mea 1997, Novinsky 1976, Pereira 1987, Rêgo 1971, Rêgo 1983, Révah 1975(c), Révah 1975(d), Saraiva 1994, Siqueira 1970, Torres 1993

Struttura economica: Inquisizione romana - *Il lascito medievale e l'uso delle pene*. Appare difficile stabilire l'eredità di patrimoni che l'Inquisizione delegata medievale lasciò al Sant'Uffizio, soprattutto nel Nord Italia, dove la presenza del tribunale era più antica e capillare; ma è certo che non esistevano, se non in poche realtà padane, rendite stabili indipendenti dall'applicazione delle occasionali pene pecuniarie (espropri e multe). Inoltre fino all'epoca moderna si perpetuarono, tra le singole sedi, sensibili differenze di ricchezza che risalivano al medioevo, anche se nel frattempo erano intervenute non poche novità, come l'investimento delle rendite nei Monti di Pietà costituiti in alcune città a partire dal Quattrocento per contrastare il prestito feneratizio. Appare dunque significativo che nella *Summa Tabiena*, un manuale per confessori stilato a inizio Cinquecento dall'inquisitore di Bologna Giovanni Cagnazzo, l'autore lamentasse la povertà degli uffici, che non potevano avvalersi dell'intero ricavato delle confische e per di più, da qualche tempo, provvedevano a sfamare gli appetiti dei familiari dell'Inquisizione, che senza fare nulla – osservò l'autore – chiedevano ricchi compensi ai giudici della fede. Querela esagerata o realistica immagine delle risorse degli uffici italiani prima della bolla *Licet ab initio* di Paolo III, il brano riflette con ogni probabilità lo stato d'animo diffuso a quel tempo tra gli inquisitori. Poche sedi disponevano di rendite stabili indipendenti dai conventi domenicani e francescani che ospitavano i giudici e se ne accollavano il vitto, anche se non mancavano eccezioni: Ferrara, per esempio. Dai voll. manoscritti *Della origine, giurisdizione, privilegij e rendite delle Inquisitioni* nei quali l'assessore del Sant'Uffizio Pier Girolamo Guglielmi raccolse le carte inviate a Roma da tutte le sedi del tribunale in risposta all'ordine di stilare un'inchiesta storica sullo stato patrimoniale dei singoli uffici dell'Inquisizione romana (1749), si evince che il tribunale emiliano derivava parte delle rendite da canoni, censi e diritti acquistati a partire dal 1396. In più da circa tre secoli ogni banco ebraico della città era tenuto a corrispondere all'inquisitore un simbolico scudo annuale nel tempo di quaresima. Se di certo fu meno simbolico il ricavo delle tante spoliazioni comminate in altre sedi italiane a eretici e streghe, tuttavia gran parte del guadagno ottenuto nei secoli XIV e XV (non sappiamo quanto ricco) non fu investito, come invece accadde a Ferrara.

Le rendite dei tribunali, come si diceva, rimasero discontinue finché dipesero solamente dalle multe e dalle confische. E tuttavia bisogna ricordare che in Italia la comminazione di pene pecuniarie non raggiunse quasi mai i livelli conosciuti in epoca moderna in Spagna e in Portogallo. Per di più nel corso del Cinquecento mancò un sistema centrale di distribuzione delle risorse simile a quello che vigeva nei tribunali iberici (la Corona, promotrice dell'Inquisizione, pagava le spese e stipendiava i giudici e i funzionari, incamerando la quasi totalità dei beni dei condannati). In Italia il destino dei patrimoni, regolato sul piano generale dal diritto canonico e civile, non seguì mai leggi uniformi, a causa della divisione territoriale, delle rivendicazioni dei singoli giudici secolari e di consuetudini che assegnavano al potere vescovile ampie quote dei ricavi. Statuti cittadini, esenzioni locali e privilegi feudali si accompagnarono a decreti della Sede Apostolica che,

contraddicendo talvolta le stesse costituzioni papali, ora ordinavano di dividere i beni in un modo, ora in un altro; ora di spartirli a metà tra Inquisizione e vescovo (o magistratura secolare), ora di tripartirli tra gli uffici inquisitoriali, il potere laico (città, principe, signore locale o polizia) e le diocesi o le abbazie (a non contare leggi che premiavano i delatori con un terzo dei beni). In alcuni casi si distingueva tra i condannati ecclesiastici e non, dando ai secolari i beni dei secondi e alla Chiesa quelli dei primi. In altri ci si richiamava alla differenza giuridica che vigeva tra comuni, terre dell'Impero e Stato della Chiesa, dove a gestire una parte dei guadagni intervenne, fino al tardo Cinquecento, la stessa Camera Apostolica.

I conflitti con le autorità politiche furono comunque frequenti. Se il monopolio sulla sentenza da parte del Sant'Uffizio non fu seriamente messo in discussione, in età moderna nella spoliazione dei patrimoni di eretici si giocò una partita, anche giuridica, sui limiti della potestà papale nel castigo terreno riservato ai crimini di fede. Francisco Peña, che negli anni di Gregorio XIII commentò un antico manuale inquisitoriale (quello di Nicolau Eymerich), accusò gli Stati italiani di ingerirsi nel destino dei patrimoni confiscati dall'Inquisizione, senza per di più concedere aiuto nel sostentamento dei tribunali. La moderna prassi, scrisse, aveva mutato le regole passate e a decidere per ogni castigo era ormai, centralmente, la sola Congregazione inquisitoriale. Peña auspicò che la Sede Apostolica, una volta per tutte, sistemasse la legislazione sugli espropri; ma la Congregazione, per ragioni di opportunità e per rivendicare l'autonomia e l'arbitrio del potere ecclesiastico, evitò prese di posizione definitive, trattando con le autorità secolari caso per caso. Se il modello proposto da Peña era quello spagnolo, che prevedeva la devoluzione dei patrimoni al fisco civile in cambio del sostentamento dei funzionari dell'Inquisizione da parte dello Stato, l'esempio iberico di fatto rimase estraneo all'Italia. Come riconobbe lo stesso Peña, in Italia i tribunali erano più deboli e richiedevano a Roma un costante sforzo di mediazione con una varietà di poteri che la monarchia spagnola non conosceva. D'altra parte, se si eccettua una parentesi di conflitti tra la fine del Cinquecento e l'inizio del Seicento, la reazione dei laici contro la centralizzazione clericale delle decisioni sulle confische fu piuttosto debole. Ci fu una continua alternanza di accordi e di prove di forza; di esenzioni maldigerite e di spartizioni concordate; di ammorbidimenti e di durezze. E la Congregazione fu sempre vigile nel rivendicare la sua esclusiva competenza sui reati di fede e nel cancellare – dove i rapporti di forza lo permettevano – la partecipazione dei laici nell'applicazione delle pene pecuniarie antiereticali.

Questa direzione di marcia fu presa negli anni di governo del papa inquisitore Pio V (1566-1572), gli stessi in cui si diede avvio, con le confische fulminate negli autodafé romani del 1568-1569, alla costruzione del nuovo palazzo e delle nuove carceri del Sant'Uffizio. Fino a quella data furono soprattutto le autorità civili della Penisola a decidere del destino dei beni espropriati a eretici laici, mentre per quelli degli ecclesiastici fu Paolo IV a stabilire la facoltà dei papi di disporre liberamente delle risorse, senza interferenze da parte degli ordinari diocesani. E ciò mentre si consolidavano esenzioni e compromessi, che resero immuni dalle confische tre realtà importanti. In primo luogo Venezia, che nel 1557 ottenne che gli espropri non colpissero la discendenza degli eretici. Figli ed eredi, da allora in poi, poterono conservare legalmente i loro beni anche quando il Sant'Uffizio avesse fulminato una pena che sulla carta colpiva pure i discendenti dell'eretico. La Serenissima annullò così non soltanto gli antichi accordi di spartizione, ma l'efficacia stessa della pena, minacciosa per i commerci, senza che Roma riuscisse a replicare. In secondo luogo Lucca, che tra il 1558 e il 1562 creò un *Offizio sopra i beni degli eretici* e rafforzò la relativa indipendenza acquistata impedendo al Sant'Uffizio romano di esercitare la sua giurisdizione diretta nella repubblica. In terzo luogo il Regno di Napoli, che nel 1554, con la *Ex tuae circumspectionis literis* di Giulio III, ottenne l'esenzione dalle confische dopo un cinquantennio di rivolte e di timori che si introducesse il foro inquisitoriale alla maniera di Spagna. Tuttavia il privilegio papale, più che garantire l'immunità dagli espropri, servì a segnare una tappa nel rafforzamento del Sant'Uffizio romano in quei territori spagnoli in cui non riuscì mai a introdurre una capillare rete di tribunali delegati ma solo un ministro. Revocata già da Paolo IV (1556), nel Cinquecento l'esenzione dagli espropri non fu presa alla lettera né dal potere laico né da quello ecclesiastico, tanto che negli anni successivi le confische furono tante. La durezza delle pene raggiunse il culmine con le condanne degli anni 1562-1564 e con la guerra mossa ai valdesi di Calabria (1561). In questo secondo caso, senza tenere conto delle lamentele degli inquisitori, le autorità secolari si appropriarono facilmente dei beni confiscati. Nel 1571 la repressione toccò anche i giudaizzanti e Roma provò a rifarsi incamerando i beni dei condannati. La mossa fallì e negli anni seguenti le confische quasi cessarono o furono condonate, lasciando i ministri dell'Inquisizione residenti a Napoli quasi a corto di risorse. L'orgogliosa rivendicazione del Sant'Uffizio romano di non essere avido come l'Inquisizione di Spagna mise in difficoltà anche gli uffici veneti e gli altri italiani fino a quando la Sede Apostolica non provvide, almeno in parte, ad assegnare alle singole sedi rendite stabili, seguendo così il modello adottato già in Spagna.

Confische e rendite stabili negli anni di Michele Ghislieri

Ciò avvenne a partire dagli anni del pontificato di Pio V, che furono anche quelli in cui le confische fruttarono ai tribunali il maggiore ricavo e l'ultimo di qualche consistenza. Significativo fu il caso bolognese, nello Stato della Chiesa, dove il lauto guadagno ottenuto è testimoniato dai carteggi conservati all'ACDF. Tuttavia, anche altrove, l'Inquisizione romana applicò con maggiore sistematicità l'esproprio contro gli eretici sottraendo così terreno alle prerogative del potere secolare. Il Sant'Uffizio si dotò allora di un fisco esteso su tutto il territorio italiano, anche se restarono in piedi antichi compromessi, e nuovi se ne firmarono. Si trattò di un cambio di rotta che accompagnò la progressiva centralizzazione del tribunale e incise soprattutto nei rapporti interni alla Chiesa a danno dei diritti degli ordinari diocesani. Con gli Stati fu necessario agire in modo più cauto, evitando reazioni antinquisitoriali e ostacoli nella lotta contro l'eresia. Camillo Campeggi, inquisitore di Mantova e autore di un commento al manuale di Zanchino Ugolini, propose per esempio di muoversi verso un modello pattizio. La proposta trionfò negli anni successivi e diede buoni risultati già a Mantova, dove la concessione di parte delle confische vinse le resistenze dei Gonzaga dopo l'avvio della repressione negli anni Sessanta del XVI secolo. A Milano invece Carlo Borromeo dotò il tribunale di una pensione, inaugurando anche nella città ambrosiana la stagione delle rendite stabili assegnate ai giudici della fede attraverso le risorse diocesane. La nuova sede di S. Maria delle Grazie tuttavia fu edificata soprattutto con le somme assegnate dalla Congregazione e con i ricavi di multe e di confische, a dimostrazione del fatto che gli espropri vennero applicati anche dopo che le rendite si fecero stabili, e soprattutto quando si trattava di costruire le sedi o di dotarle di carceri indipendenti da quelle vescovili e secolari. Sovvenzioni giunsero anche dalla Spagna, che lasciò al Senato cittadino il compito di lamentare la perdita di potere dei laici nella spartizione dei beni. La tradizionale divisione in tre quote, tuttavia, fu sempre adottata: un terzo dei beni per l'ordinario, un terzo per l'ufficio, un terzo alle magistrature cittadine. Dopo il 1568, inoltre, l'alto numero di confische consentì l'acquisto di tenute e immobili e l'ampliamento delle carceri. La durezza del modello repressivo milanese è dimostrata anche dal modo con cui si attinse alle risorse pecuniarie. Nel 1565 l'inquisitore promise ai delatori la terza parte dei beni espropriati a eretici forestieri; e rimase in vigore pure nel Seicento il diritto dei fiscali a ricevere parte delle multe e delle confische (la decima), contro la saggia regola di evitare premi ai funzionari dell'Inquisizione che

la Congregazione impose ai propri uffici periferici dalla fine del Cinquecento in poi. L'Inquisizione milanese divenne nel tempo di Borromeo e di Ghislieri un ufficio ricco; e lo stesso accadde a Cremona, che poté investire il guadagno di una confisca comminata nel 1562 e seppe avvalersi anche del rilascio prezzolato del porto d'armi per i patentati. La stessa cosa non può dirsi delle sedi toscane del Sant'Uffizio. A ricordarci però che la confisca ebbe peso nel regolare i rapporti tra il potere civile e quello religioso è il processo contro Pietro Carnesecchi, che si concluse con un compenso a Cosimo I.

Ma gli anni di papa Ghislieri, come si è anticipato, furono anche quelli in cui si diede sistemazione più stabile alle entrate di tutti gli uffici locali con una prima attribuzione forzata di pensioni sulle mense vescovili che fu motivo di conflitti tra i giudici della fede da un lato, e i capitoli e gli ordinari diocesani dall'altro. Tra il 1566 e il 1572 furono dotate così le sedi di Alessandria, Bergamo, Brescia, Ceneda, Cremona, Faenza, Genova, Mantova, Milano, Novara, Parma, Pavia, Pisa, Vercelli, Verona. Significativo, ancora una volta, fu il caso dell'Inquisizione di Bologna, per il cui sostentamento Pio V assegnò una pensione perpetua di ben duecento scudi d'oro annui a danno della diocesi. Nello stesso arco di tempo vi fu una distribuzione di benefici semplici (cioè senza cura d'anime) incorporati agli uffici e provenienti, in molti casi, dal patrimonio di Ordini religiosi soppressi, specie degli ex umiliati. Con i loro beni, infatti, vennero dotati, tra gli altri, gli uffici di Cremona, Parma, Pavia e Vercelli. Nel successo dell'operazione contò l'esempio spagnolo e la tenace volontà di Ghislieri di rafforzare la rete del tribunale con rendite durevoli e indipendenti dalla comminazione di pene evitando così accuse di avidità e un calo di risorse che fu forse presentito negli anni in cui cessava l'onda emergenziale della Riforma e si avviava necessariamente a scemare il ricavo delle confische (esigibili spesso soltanto dopo lunghe liti fiscali). Ma fu importante anche il ruolo giocato in quegli anni da alcuni vescovi e dai nunzi apostolici. Ciò vale, per citare solo un caso, per gli uffici veneziani: il nunzio apostolico fece dotare il tribunale di Verona con le rendite di due chiericati.

Grazie, patti e regole economiche

Fu tuttavia con Gregorio XIII che il processo di dotazione dei tribunali locali raggiunse una configurazione più stabile, con tanto di distribuzione interna tra sedi ricche e sedi 'povere' (che si videro assegnare quote delle rendite degli uffici più abbienti, costretti a pagare a dispetto delle continue lamentele). Tra gli anni Settanta e Ottanta del Cinquecento, a danno dei beni diocesani, vennero dotate di pensioni le sedi di Belluno, Capodistria, Faenza, Padova, Rimini; e di benefici semplici gli uffici di Alessandria, Asti, Bergamo, Firenze, Novara, Udine, Vicenza. L'attribuzione delle spoglie di religiosi morti *extra claustrum* permise inoltre di rimpinguare, ma non in modo rilevante, le casse della sede di Torino (1579). Negli anni di papa Boncompagni la Congregazione si occupò poi di dettare regole economiche uniche per tutti i tribunali, allo scopo di cancellare i tentativi dei giudici di arricchirsi indebitamente e le accuse di avidità. Vennero così emanati i primi ordini per la gestione contabile delle sedi e nel 1577 si stabilì che ogni ufficio nominasse un depositario. Dal 1582 in avanti si estese anche la prassi di compilare un registro delle entrate e uscite in ogni sede e di inviarlo a Roma perché i cardinali ne potessero prendere visione. Vennero inoltre emanati alcuni decreti per le spese accollate ai processati. Nel 1577, per esempio, si dispose che gli inquisiti fossero esentati dal costo per le copie degli atti inviati a Roma; e nel 1578 partì una lettera circolare che ribadì il divieto di far gravare sui processati le spese per le scritture, ordinando che si disponesse una lista delle tasse, cioè un tariffario delle spese, modellato su quello dei tribunali vescovili. Vennero anche dettate precise regole per rendere più trasparenti i rapporti tra gli uffici e i conventi degli Ordini (che lamentavano costi eccessivi ma si videro negare nel 1580 ogni guadagno derivante da confische e multe comminate dai loro membri e ospiti) e per le composizioni in denaro con le quali i giudici talvolta commutavano le pene corporali in multe: la prassi venne vietata, fatte salve alcune eccezioni su cui i cardinali si riservarono l'esclusiva decisione. La Congregazione accentrò le decisioni anche in merito all'opportunità di comminare multe e sull'uso delle entrate derivanti dalle pene pecuniarie. E se le confische integrali si ridussero progressivamente (e quasi cessarono i processi *post mortem*), non per questo gli espropri finirono del tutto. Negli anni Settanta del Cinquecento, per esempio, ci si servì di sostanziose confische per dotare il neonato tribunale di Malta. E altrove, ancora nel Seicento, le spoliazioni di beni aiutarono la costruzione delle carceri, che nei primi anni di attività del foro mancavano in quasi tutte le sedi periferiche. Crebbero poi i provvedimenti di grazia per le condanne passate, soprattutto negli anni del segretariato di Giulio Antonio Santoro, e fu fatto divieto ai singoli giudici di usare i beni sequestrati prima che fosse emanata la sentenza (1580). Infine proseguirono gli accordi con gli Stati secolari, specie nelle aree di frontiera.

Emblematico il caso del Ducato dei Savoia. Fino all'avvento di Carlo Emanuele I (1580) si erano alternati feroci editti e patti di pacificazione con la minoranza valdese e riformata, forte dell'appoggio degli ugonotti e dei calvinisti d'Oltralpe, senza che Roma potesse intervenire con la rete, ancora fragile, dei tribunali inquisitoriali. La lotta all'eresia aveva i caratteri di una guerra interna, e dei beni espropriati si fece dono anche a funzionari secolari e condottieri. Le spoliazioni, inoltre, costituirono un canale di finanziamento per la macchina statale indebitata, poiché lesa maestà e crimini di fede vennero a coincidere più che in altre realtà italiane. Con il pontificato di Gregorio XIII la forza dei tribunali inquisitoriali si accrebbe lentamente con il consolidarsi dello Stato e le cose cambiarono. Nel 1578 l'inquisitore di Torino scrisse che il suo predecessore aveva lasciato fama di crudeltà. Più cauto con i penitenti, il giudice poteva ormai vantare di avere ottenuto dal duca, con l'aiuto del nunzio, la facoltà di imporre multe per l'ufficio, evitando il sospetto di avarizia e avviando la costruzione delle carceri. Negli anni successivi il nunzio di Torino provò a venire a patti con il duca, convinto che il bisogno di denaro fosse un punto su cui insistere per ottenere una più rapida esecuzione delle sentenze da parte del braccio secolare. La trattativa fu difficile, e l'accordo di spartizione raggiunto l'anno successivo (troppo favorevole al duca) fu sconfessato dal Sant'Uffizio finché un breve pontificio non confermò l'opera del nunzio. Il tribunale sacrificò risorse per rendere più efficace la lotta all'eresia, ma l'accordo non mise a tacere né tutti i contrasti né gli abusi di alcuni giudici.

Nel 1610 fu destinata ai secolari anche la metà delle multe per il possesso di libri proibiti e gli uffici piemontesi del tribunale continuarono a lamentare ristrettezze, come facevano il ministro residente a Napoli e i giudici degli tribunali di Venezia. A Napoli bisognò aspettare il 1606 per una prima dotazione del ministro, mentre negli anni Trenta del Seicento vennero respinti dai cardinali due progetti per reperire risorse che intendevano attingere al decimo del totale delle multe imposte dai vescovi nei tribunali diocesani del Regno (che agivano anche come foro delegato dell'Inquisizione). La povertà delle diocesi del Sud impedì che il progetto passasse, sicché ancora nel 1660 il ministro allora incaricato ricordava che le entrate dell'anomalo ufficio si limitavano a poche ammende, ai contributi elargiti dalla Congregazione e a due pezzi di terra siti nel casertano (rendevano cinquanta ducati circa l'anno). Per il resto i ministri, che erano sempre vescovi, dovevano sopperire ai bisogni del tribunale con le entrate delle loro diocesi. L'anno successivo la confisca comminata contro Duarte Vaaz provocò la reazione della città che si liberò del ministro e dei suoi lamenti economici. Anche nella Serenissima, dove pure la dotazione di benefici ridusse in parte i bisogni di sedi che non potevano applicare confische e multe, le geremiadi non cessarono affatto. Esentati dal pagamento dei sussidi concessi dalla Sede Apostolica allo Stato veneziano (1570), gli uffici inquisitoriali patirono una scarsità di

risorse e dovettero rifarsi con le cauzioni, con i beni di membri del clero imputati e con le multe estorte alla comunità ebraica di Venezia per diverse presunte trasgressioni.

Dopo il Cinquecento

Nel 1600 un decreto riordinò le disposizioni fin lì emanate dalla Congregazione in materia di pene pecuniarie. Ma in quell'arco di tempo, in un'Italia ripulita dal 'morbo ereticale', tornò all'attenzione dei cardinali e delle autorità secolari la questione del destino delle confische. Gli anni del papato di Clemente VIII, infatti, conobbero una ripresa dei conflitti tra l'Inquisizione e il Fisco degli Stati italiani; conflitti che durarono fino alla conclusione della disputa sull'Interdetto e alla prima parte del regno di Paolo V. Le autorità statali italiane, quasi ovunque, provarono a limitare i poteri e l'indipendenza del Sacro Tribunale, riaprendo anche il dissidio sui beni espropriati agli eretici: una rendita marginale (a meno di non considerare le pene pecuniarie, anch'esse materia del contendere), ma di un certo rilievo simbolico per le deboli strutture secolari della Penisola, che rivendicavano autonomia fiscale. La repubblica di Genova si appropriò dei beni sottratti a un condannato, suscitando le ire della Congregazione che alla fine riuscì a imporre al Fisco secolare di destinare il ricavo ai luoghi pii della città e al sostentamento del tribunale (1593). La soluzione di compromesso adottata a partire da quell'anno fu quella di destinare le multe ai poveri; esito che fece quasi cessare il ricorso alle pene pecuniarie. Negli stessi anni le autorità del Granducato dei Medici reagirono bruscamente a una novità introdotta da Roma con la confisca di Fausto Sozzini: quella di destinare agli uffici del tribunale (a quello di Siena, in particolare) la totalità dei beni. Fu l'inizio di un conflitto che conobbe momenti di aspro scontro nel 1593 per la condanna di Francesco Pucci. Altri ne seguirono nel 1597-1598, nel 1603-1604 e nel 1609-1612. Nel 1603 anche a Mantova si ebbero contrasti, mentre nella vicina Modena il conflitto si ripresentò più volte: nel 1603-1604, nel 1609 e nel 1620. Gli Este infatti chiesero di vietare l'applicazione della confisca, come a Venezia, o di spartire le multe, come a Mantova. Il contrasto riveste un certo interesse perché fu originato dalle multe comminate agli ebrei, protetti dal duca, per la costruzione delle carceri e per la dotazione del nuovo ufficio, eretto nel 159). Del resto, ancora nel Seicento, contro ebrei e giudaizzanti il ricorso a pene pecuniarie rimase frequente, come a segnalare che se la loro attività più comune era il maneggio di denaro, con il denaro dovevano anche essere puniti.

Più complesso il caso di Milano, dove tra il 1609 e il 1612 la Sede Apostolica seppe disinnescare l'intervento del foro laico sui beni dei condannati ribadendo l'accordo di spartizione applicato da secoli. Ancora capace di suscitare conflitti, nel Seicento l'istituto della confisca per le cause di fede era comunque in declino, così come la persecuzione di reati *formalmente* ereticali. L'applicazione delle pene pecuniarie si concentrava ormai su alcune categorie di crimini come le violazioni della bolla *Si de protegendis* di Pio V, la bestemmia ereticale e la circolazione di forestieri incappati nella rete inquisitoriale. Parte della strategia romana per il contenimento delle accuse di stregoneria, d'altra parte, ebbe successo grazie al divieto di ricorrere a multe e confische per i reati di magia. L'*Instructio pro formandis processibus in causis strigum*, fatta circolare a partire dagli anni Venti del Seicento, si chiudeva invitando i giudici a preservare le presunte streghe «ab earum bonorum expoliatione» (in Carena 1668: 447). Un divieto formalizzato nel 1638 che non impedì, comunque, tentativi di imbastire persecuzioni mosse dall'avidità di guadagno dei giudici della fede o delle autorità secolari. Per gli anni Venti del Seicento si possono citare le atrocità piemontesi e la gara di contributi che accompagnò la costruzione delle carceri degli uffici di Cremona e Milano. Alle cambiali provenienti da Roma si associarono i proventi di alcune multe, mentre le magistrature laiche versarono denaro a patto che si procedesse contro le serve del demonio per cui si dicevano edificate le prigioni.

Certo, non mancarono episodi di violenza e neppure casi di malversazione; ma nell'insieme l'immagine che viene fuori dai documenti a partire dal Seicento è quella di un tribunale che, nelle sue articolazioni territoriali, si confermò sobrio e venne gestito onestamente. Non è raro leggere di inquisitori che devolvevano il ricavato delle elemosine dei fedeli a loro spettante e i guadagni dei cicli di prediche per mantenere i loro poveri uffici, e nel XVII secolo si fecero frequenti anche i lasciti testamentari di laici e di ex inquisitori che magari avevano coronato la loro carriera in Curia. Fu il caso del cardinale di Aracoeli Agostino Galamini, che nel 1638 donò una parte dei propri beni ai quattro uffici inquisitoriali in cui aveva prestato servizio (Brescia, Piacenza, Genova e Milano). Del resto, le pene pecuniarie vennero quasi sempre destinate «a' luoghi pij», e talvolta a bisogni più urgenti, come l'assistenza dei malati di peste negli anni delle guerre del Seicento. Uso sapiente, infine, fu fatto dei procedimenti di grazia: il denaro infatti servì in molti casi per sostenere l'opera di conversione coatta dei figli di eretici e di giudaizzanti. Con il papato di Alessandro VII, a metà secolo, fu emanata l'ultima e consistente serie di decreti per rimpinguare le rendite degli uffici nuovi e di altri più antichi. Nel 1658 la sede di Fermo, costituita nel 1631, fu dotata di una pensione e altre ne vennero concesse, nella Serenissima, ai tribunali di Belluno (1659), Padova (1660), Treviso (1663), nonché all'ufficio della città natale del papa, Siena (1659). Nel Settecento le pene pecuniarie furono rare, e l'attività del tribunale fu più rapsodica. Quando, nel 1720, il tribunale di Milano comminò un esproprio, il Senato bloccò il sequestro. Quella confisca, infatti, era stata applicata da un foro ecclesiastico e per un reato che non suscitava più grandi timori politici.

Il Sant'Uffizio di Roma

Un discorso a sé merita il Sant'Uffizio centrale, che edificò il suo palazzo e si sostentò fino al 1870 grazie ai proventi della tenuta e delle ferriere di Conca, site nell'agro romano, tra Anzio e Velletri. Con la costituzione *Dum inter arcana* del 1566, infatti, Pio V sottrasse quei lauti ricavi (che conobbero una flessione solo nel Settecento) dal patrimonio della Camera Apostolica, assegnandoli in dotazione al Sant'Uffizio romano, che sulla tenuta esercitava anche ampi poteri giudiziari in materia civile, criminale e spirituale, grazie ai privilegi di foro di cui godevano gli abitanti e i gestori di quel bene e mediante la nomina di speciali magistrati che dipendevano direttamente dalla Congregazione e dal suo assessore. Nel 1588 Sisto V avviò i lavori di ristrutturazione delle ferriere e della tenuta, che contava circa seimila ettari di terra ed era abitata da circa un migliaio di anime. Il ferro lavorato veniva esportato fuori dallo Stato pontificio ed era distribuito ai fabbri della città di Roma e del Lazio grazie a una rete di spacci che divenne nel tempo capillare. L'ACDF e l'Archivio diocesano di Velletri conservano una documentazione molto ricca per lo studio della tenuta di Conca e della sua vita economica e giudiziaria.

(V. Lavenia)

Vedi anche

Alessandro VII, papa; Assessore; Cagnazzo da Taggia, Giovanni; Campeggi, Camillo; Carnesecchi, Pietro; Confisca dei beni; Giulio III, papa; Gregorio XIII, papa; Guglielmi, Pier Girolamo; *Instructio pro formandis processibus […]*; Lucca; Napoli; Nunziature apostoliche; Palazzo del Sant'Uffizio; Paolo IV, papa; Patentati; Pene pecuniarie; Peña, Francisco; Pio V, papa; Pucci, Francesco; Rivolte; Santoro, Giulio Antonio; Sozzini, Fausto; Struttura economica: Inquisizione portoghese; Struttura economica: Inquisizione romana; Vaaz, Duarte; Valdesi di Calabria, età moderna; Venezia

Fonti

ACDF, Serie *Oeconomica*

ACDF, *S. O.*, *St. St.*, LL 5-d, e, -f. *Della origine, giurisdizione, privilegij e rendite delle Inquisitioni*, raccolta ms. ordinata dall'assessore Pier Girolamo Guglielmi (1749)

Bibliografia

Carena 1668, Del Col 2006, Lavenia 2000, Lavenia 2003, Pagliaro 1991, Paolini 1999, Prosperi 1996, Prosperi 2003(a), Tedeschi 1996

Struttura economica: Inquisizione spagnola - In origine, la struttura economica dell'Inquisizione spagnola fu la stessa dell'Inquisizione medievale. I pontefici concessero ai sovrani spagnoli i beni di tutti i condannati per eresia e le entrate ottenute da multe e pene pecuniarie che il Sant'Uffizio imponeva ai colpevoli, in cambio del favore e della protezione da parte della Corona verso il tribunale e i suoi servitori. Così, le finanze dell'Inquisizione spagnola furono sempre considerate «patrimonio e fisco di Sua Maestà». La diffusione e la complessità che acquisì l'Inquisizione spagnola nel corso degli anni ebbe tuttavia ripercussioni anche sulla sua amministrazione economica, compreso il sistema che ne regolava le entrate e le uscite.

Amministrazione delle finanze dell'Inquisizione

La creazione della 'nuova Inquisizione' da parte dei Re Cattolici fu seguita dall'erezione di molti tribunali in tutta la Castiglia e l'Aragona. Con i ministri e gli ufficiali che svolgevano l'attività inquisitoriale, i monarchi nominarono un corpo di *receptores* (esattori), incaricati di riscuotere le entrate dell'Inquisizione e di corrispondere i salari dovuti a tutti i membri del Sant'Uffizio. Nei primi anni, i *receptores* fornirono periodicamente il resoconto della loro gestione a un ufficiale del Fisco regio, che ne contabilizzava le entrate e le uscite, rendendo note ai sovrani le eccedenze per poter essere poi impiegate secondo la loro volontà. Con la creazione della *Suprema*, i sovrani non solo delegarono la giurisdizione temporale del tribunale della fede al nuovo organo centrale, ma anche la sua direzione economica. Indicarono un *contador general* (tesoriere generale), che raccoglieva i bilanci dai *receptores* dei tribunali e, informata la *Suprema*, decideva sull'impiego di eventuali disavanzi. La dimensione complessa assunta dalla struttura economica dell'Inquisizione nel corso del tempo finì per motivare una serie di trasformazioni nella sua organizzazione finanziaria.

La riforma del Sant'Uffizio effettuata da Filippo II alla metà del Cinquecento comportò un profondo cambiamento. Nel 1560 il monarca stilò una patente in cui, dopo aver imputato il cattivo funzionamento del Fisco inquisitoriale al fatto che esisteva un solo tesoriere per tutto il Regno di Castiglia, decretò l'istituzione di un tesoriere ogni due tribunali. Al momento in cui venivano eletti, ricevevano le istruzioni che avrebbero dovuto rispettare nel redigere i bilanci. Si favorì così l'autonomia dei singoli uffici in materia economica, dato che la carica di *contador general* della *Suprema* scomparve e restò solo quella di *receptor general*, incaricato di riscuotere e centralizzare le eccedenze sulla base dei dati presenti nei bilanci inviati da ciascun *contador*. D'altra parte, l'assegnazione ai tribunali di fonti di entrata di natura ecclesiastica, come le pensioni dei canonicati (dal 1559), rese evidente la doppia giurisdizione sulle finanze del Sant'Uffizio. All'inizio, l'inquisitore generale dette facoltà a determinate persone per «raccogliere i frutti dei canonicati» di alcuni tribunali, oppure ordinò ai *receptores* di amministrare tali rendite in modo separato, estendendo a tal fine il loro mandato in virtù della potestà ecclesiastica della carica che rivestiva; quindi, data la confusione e le spese che tale sistema implicava, ben presto le rendite del tribunale furono amministrate tutte indistintamente da un solo *receptor*. A quello scopo, il re continuò a promulgare le nomine, mentre dipendeva dall'autorità dell'inquisitore generale il diritto di impossessarsi di rendite provenienti dalla Chiesa. Stessa soluzione fu adottata per l'elezione dei *contadores*. La contabilità dei tribunali, comunque, non era perfetta, né puntuale come sarebbe stato lecito attendersi dalle nuove misure adottate. Perciò, il 3 settembre 1572 la *Suprema* inviò un'ordinanza a tutte le Inquisizioni che imponeva ai rispettivi tesorieri di trasmettere ogni anno i bilanci delle sedi che avevano in carico. La misura dovette provocare grande confusione data la mancanza materiale di tempo per stilare i bilanci di più tribunali in un arco cronologico così breve, ragion per cui l'anno seguente la disposizione fu revocata. Per risolvere il problema, si stabilì di dotare ciascun tribunale di un tesoriere; così, la *Suprema* avrebbe ottenuto un resoconto annuale sulle finanze dei tribunali. Tale forma di amministrazione si mantenne in vita per tutta la storia del Sant'Uffizio. A partire da allora, l'operato del consiglio centrale in materia finanziaria si concentrò sul controllo della contabilità dei tribunali per evitare frodi: nel 1626 si ordinò a tutti gli uffici di redigere un *libro becerro* (inventario di tutti i beni) e di inviarlo al più presto; allo stesso modo, in coerenza con il suo programma di centralizzazione, la *Suprema* chiese alle Inquisizioni di fornire rapporti affidabili su quanto fruttavano ogni anno i canonicati. Nel 1632 nominò un *contador general* nella persona di Juan de Junco per esaminare i conti dei tribunale. L'amministrazione delle finanze si mantenne tale fino all'abolizione del Sant'Uffizio.

Evoluzione del sistema delle finanze inquisitoriali: la Suprema

Lo studio delle finanze della *Suprema* durante la prima fase della storia dell'Inquisizione spagnola è reso difficile non tanto dalla mancanza di documentazione, quanto dall'assenza di norme e di un'organizzazione precisa. Durante quel periodo, le sue risorse dipendevano dai disavanzi dei tribunali o dalle pene che la *Suprema* stessa comminava. Non esistono dati completi per l'epoca compresa tra la data della sua fondazione e la fine del Quattrocento, ma si può affermare che allora il bilancio dell'organo fu vincolato alle entrate provenienti dalle confische e commutazioni imposte sia dai tribunali, sia dalla *Suprema*. L'abbondanza di entrate permise non soltanto di coprire le spese del Sant'Uffizio, ma anche di destinare parte di esse a destinazioni estranee al tribunale della fede. Secondo i calcoli di Tarsicio de Azcona, tra il 1493 e il 1495 dagli uffici distrettuali furono versati alla *Suprema* 16.629.065 *maravedí*, ricavati da pene e penitenze. Vi andrebbe poi aggiunta un'altra cifra, impossibile da precisare, ottenuta dalle commutazioni, più ridotta, in ogni caso, di quella frutto delle riconciliazioni. Secondo Azcona, le entrate più cospicue risalirebbero al periodo compreso tra il 1495 e il 1497, risultato dell'impegno dei tesorieri Diego de Vitoria e A. de Morales. Il primo, che occupò la carica dal 22 agosto 1495 al 21 novembre 1497, riscosse di persona 7.524.198 *maravedí*, mentre i *receptores* dei vari tribunali inviarono 14.692.882 *maravedí* al *contador* Morales. A tali entrate andrebbero infine sommate quelle ottenute dai tribunali di Aragona, contabilizzate dai *maestres racionales* (ragionieri) del regno.

A partire dal 1497, i conti della *Suprema* appaiono più chiari. Nel periodo in cui Juan de Zuazola occupò la carica di *receptor-contador* del consiglio (1497-1517), le entrate che percepì arrivarono a 6.745.470 *maravedí*, distribuiti come segue:

Anno	*Quantità (in maravedì)*
1497	200.000
1498	1.453.649
1499	1.020.900
1500	442.416,5
1501	188.239
1503	1.610.730
1505	673.245,5
1509	145.002
1512	104.273
1513	45.865
Data non specificata	861.152
Totale	6.745.470

(fonte: AHN, *Inq*, leg. 4979, caja 1)

© CNRS EDITIONS

Le entrate provenivano per la maggior parte da composizioni accolte dalla *Suprema*, da pene e penitenze imposte dall'organo stesso e, in misura minore, dagli avanzi dei tribunali. Gli introiti di questi ultimi, del resto, si ridussero con l'andar del tempo, fino al punto che, per gli anni 1513-1517, non si può affermare con certezza se ve ne siano stati. Poco si sa, inoltre, delle spese della *Suprema* in quello stesso periodo. Senza dubbio, gli importi più consistenti corrispondevano ai salari, ma a giudicare dalle nomine che si conservano, furono pagati dai *receptores* dei tribunali su mandato regio, al pari di altre uscite del consiglio. Dal 1510 si constatò che le fonti di entrata tradizionali (risalenti al modello dall'Inquisizione medievale) non erano sufficienti per mantenere un così alto numero di ufficiali e di servitori, per cui la preoccupazione comune del sovrano e del Sant'Uffizio divenne quella di ottenere fonti di entrata stabili (ossia, che fruttassero tutti gli anni la stessa somma) con le quali coprire i costi dell'organo supremo del tribunale della fede spagnolo.

La riforma della struttura economica dell'Inquisizione portata a termine agli inizi del regno di Filippo II ebbe effetti positivi sui conti della *Suprema*. Il fatto di provvedere ai tribunali con sufficienti fonti fisse di entrata per coprire le spese annuali portò a istituire un sistema di *consignaciones* (trasferimenti) regolari attraverso cui si distribuivano i ricavi in eccesso delle sedi più ricche tra quelle più povere; ne risultò avvantaggiata anche l'economia della *Suprema*. Il sistema delle *consignaciones*, come garanzia delle entrate necessarie a coprire le spese del consiglio centrale, non fu istituito fino a che i tribunali non disposero di nuove fonti di entrata in grado di produrre abbondanti avanzi da redistribuire. L'8 agosto 1556 la *Suprema* ordinò ai tribunali di Córdoba e Granada di trasferirle annualmente una quota fissa di denaro (pari a 200.000 *maravedí* per l'ufficio di Córdoba, e di 3.000 ducati, ossia 1.125.000 *maravedí*, per quello di Granada). Si trattava delle prime *consignaciones* fisse che si stabilivano. Con esse la *Suprema* intendeva coprire le spese, completando le scarse entrate che ne rappresentavano le rendite. Ma cifre così esigue non erano sufficienti – seppur sommate agli introiti stabili – a coprirne le spese, soprattutto dopo l'aumento dei salari che si verificò nel 1568. La *Suprema* fu perciò costretta a chiedere aiuti straordinari ai tribunali più ricchi. Di fronte a tale situazione, il 23 luglio 1572 l'inquisitore generale, Diego de Espinosa, decretò due nuove *consignaciones* in favore del Consiglio: una dal tribunale di Murcia (pari a 1.125.000 *maravedí* all'anno), l'altra da quello di Siviglia (per un importo di 124.350 *maravedí*). Qualche tempo dopo, il 15 novembre 1576, il cardinale Gaspar de Quiroga impose una *consignación* di 375.000 *maravedí* all'anno ai tribunali di Llerena e di Valencia; in cambio, liberò parzialmente del gravoso impegno l'ufficio di Granada. Il quadro si mantenne inalterato fino al 1593, quando fu applicato al tribunale di Siviglia il versamento annuale di 625.000 *maravedí*; fu aumentata a 562.500 *maravedí* la *consignación* dell'Inquisizione di Llerena e fu decretata una *consignación* di 187.500 *maravedí* per il tribunale di Logroño, mentre il contributo della sede di Murcia fu elevato a 2.250.000 *maravedì*.

All'inizio del Seicento si ebbe una nuova riorganizzazione del sistema delle *consignaciones* della *Suprema*, dovuta alle diverse scelte fiscali compiute dai tribunali e al forte incremento dei salari nel 1603, come mostra il seguente quadro riassuntivo dei conti:

Evoluzione delle consignaciones destinate al Consiglio (1606-1621)

Tribunale	***Anno 1606***	***Anno 1607***	***Anno 1619***
Llerena	562.500	562.500	562.500
Siviglia	749.350	1.249.350	1.400.000
Murcia	3.000.000	3.000.000	3.500.000
Córdova	787.000	787.000	907.000
Granada	1.125.000	1.125.000	1.375.000
Valencia	375.000	(cessata)	-
Maiorca	-	375.000	(cessata)
Palermo	-	-	882.800
Totale	6.598.850	7.098.850	8.627.300

L'incremento delle entrate grazie alle *consignaciones* consentì alla *Suprema* da una parte di effettuare nuovi investimenti aumentando le rendite fisse, dall'altra di accrescere il numero degli ufficiali e di reggere alla principale voce di spesa, la salita dei salari nella seconda metà del XVI secolo (1568) e nei primi anni del XVII (1603). Dal secondo Cinquecento, la struttura economica dell'organo superiore dell'Inquisizione spagnola progredì in modo parallelo a quella dei tribunali.

Evoluzione del sistema delle finanze inquisitoriali: i tribunali

Il bilancio dei tribunali si basava sulle entrate ottenute con il loro operato: pene e penitenze, commutazioni, composizioni e soprattutto confische, dato che le prime sedi inquisitoriali furono create nelle città dove abitava un maggior numero di *conversos*. Risulta impossibile quantificare con esattezza a quanto ammontarono le entrate. Tuttavia, a giudicare dai registri del tesoriere reale di Castiglia Morales e di quelli consegnati ai *maestres racionales* d'Aragona dai diversi *receptores*, fino a fine Quattrocento le entrate dovute a confische furono molto numerose in tutti i tribunali. Tanto il Sant'Uffizio, quanto gli stessi sovrani, furono ben presto coscienti del fatto che tali entrate non erano sufficienti per mantenere in vita l'Inquisizione. Perciò Ferdinando il Cattolico consigliava ai tribunali di investire in cespiti che assicurassero rendite fisse.

Le prime fonti di entrate stabili che seppero assicurarsi provenivano dalle *concordias* che le comunità di *moriscos* concludevano con i tribunali inquisitoriali insediati nei loro distretti. Gli uffici di Zaragoza, Valencia e Valladolid raggiunsero singoli accordi economici con la minoranza di origine muslmana, la quale si impegnò a pagare una quantità di denaro fissa ogni anno in cambio della garanzia che i beni dei *moriscos* che fossero stati condannati dal Sant'Uffizio non fossero colpiti da confisca. I giudici di Granada e Murcia non raggiunsero un analogo compromesso, ma fu deciso che i membri della minoranza che avessero subito una proveddimento di confisca potessero riacquistare i propri beni. Tali rendite, unite a quelle che prodotte dalle altre attività dei tribunali, non erano però sufficienti, per cui Filippo II, con il consiglio dell'inquisitore generale, cercò l'aiuto della Chiesa attraverso il ricorso alle entrate dei canonicati. Il 7 gennaio 1559 Paolo IV promulgò una bolla con cui concesse all'Inquisizione entrate annuali corrispondenti a un canonicato in ogni cattedrale o collegiata della monarchia. In tal modo, ciascun tribunale possedette tanti canonicati quante cattedrali e collegiate erano presenti nel suo distretto. Senza dubbio, le entrate ricavate dai canonicati permisero al Sant'Uffizio di diventare un'istituzione forte e indipendente sul piano economico.

Le riforme relative al sistema finanziario dei tribunali al tempo dell'inquisitore generale Fernando de Valdés erano orientate a dotare le corti giudiziarie di entrate sufficienti a coprire le uscite annuali. Così, non solo si sarebbe evitato che l'Inquisizione dipendesse economicamente da fattori contingenti, ma si mettevano a tacere anche le numerose critiche suscitate nelle *Cortes* per il fatto che i salari degli ufficiali inquisitoriali erano pagati con ricavate dalle confische, cosa che – a giudizio dei procuratori – incitava alla cupidigia. Dal 1560, dunque, i *censos al quitar* (censi redimibili) e i canonicati costituirono le autentiche basi su cui furono erette le fondamenta della struttura economica dell'Inquisizione, mentre le confische e altri cespiti aleatori legati all'azione dei tribunali furono intesi come introiti straordinari, investiti – quando si verificavano eccedenze – in rendite fisse (normalmente censi). L'evoluzione del sistema delle finanze delle Inquisizioni locali si riduce,

in fondo, alla storia di queste due fonti di entrate, come dimostra la consistente legislazione emanata dalla *Suprema* su questo tipo di rendite. Ad esse se ne aggiunsero comunque altre, molto inferiori, che rappresentarono un complemento delle entrate principali, ma in nessun modo aiutarono a risolvere la recessione economica sperimentata dai tribunali all'inizio del Seicento. Si trattava di *juros* (titoli del debito pubblico), ottenuti per la maggior parte da confische e in misura minore da acquisti, e delle proprietà urbane e rurali, comunque assai scarse (tranne nel caso dell'ufficio di Siviglia), anche provenienti da confische o dal pignoramento dei beni posti a garanzia di censi non pagati.

Nella seconda metà del Cinquecento non solo furono fissate le fonti di entrata, ma fu anche regolato il sistema di uscita. Le due maggiori voci di spesa erano salari e *consignaciones*. I primi, senz'altro più consistenti, registrarono due aumenti, nel 1568 e nel 1603 – quando si fissò un livello che non conobbe praticamente variazioni per i due secoli successivi. Fu anche varato un nuovo sistema per le *consignaciones*. Esse dipesero certo dall'evoluzione economica dei diversi tribunali, ma al contrario di quanto era accaduto fino al 1559, quando si era amministrato con scarsa razionalità per carenza di puntuali informazioni sui bilanci dei tribunali, i trasferimenti di denaro tra vari organismi furono coordinati a livello centrale sotto la direzione della *Suprema*, assegnando quantità fisse per ogni anno.

Furono quindi le rendite fisse e non quelle derivate dall'operato del Sant'Uffizio, come affermò Henry Charles Lea, a sostenere sul piano economico i tribunali a partire dalla seconda metà del Cinquecento. Posto questo fatto, si possono distinguere tre forme di finanziamento degli stessi: da censi, da canonicati e da *consignaciones*. Mentre nei tribunali meridionali della Penisola iberica (Siviglia, Granada, Llerena, Murcia, ma anche Valencia) la fonte basilare delle entrate furono i censi, nei tribunali settentrionali (Santiago, Valladolid, Logroño, Saragozza e Barcellona) predominarono i canonicati. Al centro e nelle isole (Toledo, Cuenca, Palma di Maiorca, Sardegna, Sicilia e le Canarie), invece, gli uffici non ricavavano rendite sufficienti dall'una o dall'altra fonte di entrate, per cui furono costretti a fare ricorso alle *consignaciones* inviate dagli altri tribunali per coprire le spese.

Nella fase che comprende i regni di Filippo II e di Filippo III, l'acquisto delle entrate dei canonicati, unita alla congiuntura economica favorevole della Penisola iberica, fece sì che i tribunali, in genere, raggiungessero tutti un attivo nei bilanci annuali. Tuttavia, la diminuzione dei tassi di interesse degli *juros* e dei censi nel corso del regno di Filippo III, insieme alla crisi agraria che si diffuse soprattutto in Castiglia, provocò l'avvio di un costante declino delle entrate inquisitoriali. Sotto Filippo IV si aprì una lunga crisi che si risolse solo intorno al 1725, quando si concluse l'ultima grande persecuzione dei giudeo-*conversos*. Nel corso di tale periodo, i tribunali con maggiori rendite (canonicati e censi) videro una contrazione delle proprie entrate a per la riduzione dei prodotti agrari e dei tassi di interesse dei loro investimenti. Ciò significò che non furono in grado di inviare *consignaciones* ai tribunali più poveri, che entrarono in uno stato di penuria permanente. Si aggiunsero a tutto ciò le difficoltà economiche della monarchia a causa della guerra, all'origine dell'aumento delle tasse e dell'abbassamento delle rendite degli *juros*: quelli detenuti dal Sant'Uffizio non fecero eccezione. A poco servirono i pingui benefici ottenuti dalle confische ai danni dei *conversos* portoghesi durante il mandato dell'inquisitore generale Diego Arce y Reinoso (1643-1665), perché alla fine del secolo i saldi dei bilanci dei tribunali tornarono a essere costantemente negativi. In ogni caso, durante il Settecento, gli uffici inquisitoriali riuscirono a ottenere i maggiori disavanzi della loro storia. Ciò non fu dovuto all'aumento di entrate provenienti dall'operato dei giudici, né dalle rendite fisse prodotte dai censi, i cui proventi subirono un'ennesima riduzione a inizio secolo, bensì all'aumento delle rendite provenienti dai canonicati. Il *boom* agrario registrato in Spagna permise la crescita delle decime e, di conseguenza, l'aumento del frutto dei canonicati, che unito alla crescita dei prezzi agricoli durante la seconda metà del secolo dette origine a entrate elevate. Le eccedenze ottenute furono investite in censi.

Sebbene la rinascita economica dei tribunali inquisitoriali non si verificò che nella seconda metà del secolo, non va dimenticato che durante il periodo 1715-1725 ebbe luogo l'ultima grande persecuzione contro i giudeo-*conversos*, i cui beni confiscati servirono per porre fine alla crisi in cui, sin dal secolo precedente, versavano i tribunali. Così, si potenziarono per l'Inquisizione gli effetti della già ricordata congiuntura economica positiva. Occorre comunque sottolineare che non tutti i tribunali conobbero una stessa evoluzione. Le risorse delle sedi il cui finanziamento si fondava sui canonicati, ma anche sulle *consignaciones*, crebbe in proporzione di più rispetto a quelli dipendenti soprattutto dai censi. Queste ultime corti subirono con più intensità gli effetti della riduzione del saggio d'interesse dei censi (1703) e accumularono una maggior quantità di rendite non percepite, sia a causa della crisi del secolo precedente, sia per la Guerra di Successione. Al contrario, i primi beneficiarono in modo più diretto del *boom* agricolo e investirono i guadagni in nuovi censi, molto più sicuri da riscuotere dei vecchi; di conseguenza, smisero di percepire le *consignaciones*, con inevitabili ripercussioni sui bilanci dei tribunali che ne facevano richiesta (quelli finanziati dai censi). A tutto ciò va aggiunto che i grandi saldi positivi dei tribunali furono dovuti anche al blocco dei salari che dal 1603 non conobbero variazioni fino al 1795.

Alla fine del XVIII secolo, le finanze dell'Inquisizione attraversavano un pieno apogeo economico, al punto che in pochi anni furono aumentati i salari sia degli ufficiali dei tribunali (1797), sia della *Suprema* (1805). Era una situazione in forte contrasto con quella delle Fisco regio, alle prese con il problema dal debito pubblico dal quale dipendeva la sua sopravvivenza. Nello scontro per mantenere o cambiare il sistema politico, l'Inquisizione non rimase di lato, ma appoggiò con decisione la monarchia assoluta contro il sistema liberale, arrivando a mettere in vendita i propri beni. Quando nel 1798 il sovrano ordinò la vendita di «tutti i beni immobili appartenenti a ospedali, ospizi, case di misericordia, di reclusione e per bambini abbandonati, confraternite, memorie, opere pie e patronati laicali» allo scopo di ottenere entrate per liquidare il debito pubblico, vi furono inclusi anche i beni dell'Inquisizione. Il 23 gennaio 1799 Miguel Cayetano Soler, segretario di Stato e del Despacho Universal de Hacienda (Ufficio generale delle finanze), comunicava l'ordine alla *Suprema*. La vendita fu realizzata con rapidità e, come mostrano i bilanci del tribunale, a prezzo inferiore rispetto al valore reale.

Nel 1808 le truppe francesi entravano a Madrid, impadronendosi subito dei beni della *Suprema*. L'11 dicembre di quell'anno nella *Gaceta de Madrid* fu pubblicato un decreto di soppressione dell'Inquisizione. L'indomani il capitano di stato maggiore francese, Villers, si presentava al consiglio per portar via i beni (denaro e titoli di debito pubblico) lì depositati. Il governo francese accordò a tutte le proprietà dell'Inquisizione la condizione di beni nazionali e così furono amministrati. Da parte sua il Sant'Uffizio, ostile al governo francese, anche se per motivi diversi dai liberali riuniti a Cadice, appoggiava con le ricchezze superstiti la Giunta centrale e gli eserciti spagnoli in guerra contro Napoleone. In un inventario dei beni della *Suprema* che Cristóbal Gómez de Güemes presentò nel 1813 in ragione della soppressione del tribunale della fede da parte delle *Cortes* di Cadice, oltre alle rendite del suddetto organo, si dava conto alla fine dei principali aiuti che aveva concesso al «governo della nazione».

Con decreto del 26 gennaio 1813 le *Cortes* dichiararono abolita l'Inquisizione in tutta la monarchia e con altro atto del 22 febbraio si proclamò che tutti i suoi beni e le sue rendite appartenevano alla nazione. Infine, il 13 settembre vennero incamerate dall'Erario Pubblico. Nelle province o nei territori in cui non rimasero truppe francesi, o che tornarono libere presto, i tribunali inquisito-

riali continuarono a percepire le loro rendite, ma le autorità della nazione ordinarono che fossero percepite a beneficio delle casse reali, in virtù del decreto del 22 febbraio 1813. Trasferito il governo a Madrid e istituiti nelle *Cortes* gli uffici dell'Erario Pubblico agli inizi di marzo 1814, la Giunta dette esecuzione al decreto del 13 settembre. Ricostituita però l'Inquisizione da Ferdinando VII il 21 luglio 1814, questi ordinò che, a partire da quello stesso giorno, le fossero restituiti tutti i beni. A quella data, tuttavia, essi erano così scarsi che il sovrano fu costretto a impegnarsi a chiedere alla Sede Apostolica il privilegio di ottenere una pensione annuale, ricavata dalle rendite delle diocesi spagnole, con cui pagare i salari agli ufficiali del Sant'Uffizio.

L'8 marzo 1820 nella *Gaceta de Madrid* fu pubblicato un decreto nel quale si affermava che Sua Maestà «giurava sulla Costituzione». Si inaugurava così un nuovo periodo di governo, passato alla storia come il 'triennio liberale'. Vista l'incompatibilità del tribunale della fede con un sistema costituzionale, il giorno seguente Ferdinando VII stilò un decreto con cui soppresse l'Inquisizione, trasmettendone i beni all'Erario Pubblico, compresi gli immobili che a quella data si riducevano ormai ai soli edifici dei tribunali. Dopo averli restaurati, il governo liberale li utilizzò a fini sociali.

(J. Martínez Millán)

Vedi anche

Abolizione del tribunale, Spagna; Aragona, età moderna; Arce Reinoso, Diego; Castiglia; *Concordias*; Confisca dei beni; *Conversos*, Spagna; Ebrei in 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; Giudaizzanti; Inquisizione medievale; Inquisizione spagnola; Isabella la Cattolica, regina di Castiglia; Istruzioni spagnole; Nuovi Cristiani, Portogallo; Struttura economica: Inquisizione portoghese; Struttura economica: Inquisizione romana; *Suprema*; Valdés, Fernando de

Bibliografia

Azcona 1980(a), Birkel 1969, García de Yébenes Prous 1989, Lea 1908, Lea 1983-1984, Martínez Millán 1984, Martínez Millán 1993, Millar Carvacho 1985, Vacandard 1930

Suárez, Francisco - Teologo gesuita, Suárez nacque a Granada il 5 gennaio 1548 e morì a Lisbona il 25 settembre 1617. Tra le sue opere principali figurano vari commenti alla *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino, i *Varia opuscula theologica* (1599), le *Disputationes de Censuris in communi: Excommunicatione, Suspensione, et Interdicto* (1603), l'*Opus de virtute, et statu religionis*, in quattro parti (pubblicate tra 1608 e 1625), il *Tractatus de Legibus, ac Deo Legislatore in decem libros distributus* (1612), la *Defensio Fidei catholicae et Apostolicae adversus Anglicanae sectae errores* (1613), l'*Opus de divina gratia*, in due parti (1620), l'*Opus de triplici Virtute Theologica, Fide, Spe, et Charitate* (1621), il *De vera intelligentia auxilii efficacis, eiusque Concordia, cum libero arbitrio* (1655).

Nello sviluppo della seconda scolastica e nei conflitti anche di matrice politica che la produzione e l'insegnamento teologico generarono negli ultimi decenni del XVI secolo, la figura di Suárez assunse un ruolo di primo piano. Una delle principali accuse che i domenicani rivolsero, in accordo con l'Inquisizione spagnola, alla Compagnia di Gesù, era quella dell'eterodossia teologica dei discepoli di Ignazio di Loyola, a loro dire troppo poco allineati alla dottrina di san Tommaso e dei tomisti. Il contesto delle vicende inquisitoriali patite da Suárez fu quello della pubblicazione dell'opera di Luis de Molina *De Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* (1588) e dello scontro tra gesuiti e domenicani che ne derivò, noto come controversia *de Auxiliis*. La questione giunse a Roma per decisione di papa Clemente VIII, che il 28 giugno 1594 comunicò al cardinale di Toledo, Gaspar de Quiroga, inquisitore generale di Spagna, la propria volontà di avocare a sé «questa causa di fede, et non di poca importanza, la cui determinatione spetta alla Santa Sede ni altri può ne deve ingerirsene» (cit. in Astrain 1902-1925: IV, 881). Il generale dei mercedari Diego de Zumel espresse da subito le proprie perplessità nei riguardi di una misura che rischiava di comprimere significativamente le prerogative del Sant'Uffizio, ma prima ancora del passo ufficiale compiuto da papa Aldobrandini Suárez si era rivolto da Salamanca allo stesso cardinale di Toledo pregandolo di voler favorire al massimo l'intervento romano. Il gesuita insisteva sulla competenza specifica del pontefice sulle questioni di carattere dottrinale, sia perché era sbagliata l'attitudine unicamente dura e repressiva nei confronti di coloro che erano accusati di allontanarsi dall'ortodossia, sia perché la gerarchia ecclesiastica si vedeva in tal modo diminuire importanti attribuzioni in favore del re e dei suoi ministri (come nel caso dell'approvazione o censura dei libri).

Solo pochi anni prima, nel 1587, la Compagnia di Gesù era stata oggetto di un durissimo attacco da parte dell'Inquisizione spagnola, che contestava gli eccessivi privilegi ad essa conferiti dalla Sede Apostolica in materia di assoluzione *in foro conscientiae* e di lettura di libri proibiti, nonché la troppo ampia libertà nel campo dell'insegnamento teologico prevista dalla *Ratio Studiorum*. Il tema della grazia divina si prestava così, dopo il processo ai gesuiti di Valladolid, a diventare un nuovo terreno di scontro nel lungo braccio di ferro tra Madrid e Roma per la rivendicazione dei rispettivi campi di azione nella repressione del dissenso religioso. In tale contesto, Suárez era apparso già da alcuni anni come uno dei più convinti assertori della necessità di una maggiore possibilità di azione di Roma ai danni dell'Inquisizione spagnola, specie nelle questioni di carattere squisitamente dottrinale, provocando non poche reazioni negative sia all'esterno, sia all'interno del suo Ordine, in particolare negli ambienti della Compagnia più sensibili alle rivendicazioni dei *memorialistas*. In quegli stessi mesi del 1594, ad esempio, Miguel Marcos, il professore di Teologia scolastica sostituito a Salamanca da Suárez nell'anno accademico 1593/1594, scrisse al generale Claudio Acquaviva che il suo confratello era «uno dei principali inventori e fautori delle opinioni nuove» e che «l'esempio e l'appoggio di padre Francisco Suárez hanno introdotto una tale libertà di opinioni tra i nostri cari studenti, che mi pare impossibile ricondurli sugli antichi sentieri» (Beltrán de Heredia 1916: 43). All'inizio del 1594, il gesuita portoghese Enrique Enríquez denunciò al Sant'Uffizio le opere di Suárez e, stabilitosi subito dopo a Salamanca, procedette all'esame minuzioso dei suoi trattati sotto protezione del commissario dell'Inquisizione, il *licenciado* Palacios de Terán.

Il teologo gesuita scelse di difendersi attraverso un memoriale, composto nel mese di luglio, dal titolo *In defensa S.I. de libero arbitrio*, indirizzato a Juan de Zúñiga, membro della *Suprema* e in quel momento visitatore dell'Università di Salamanca, in cui esponeva la dottrina gesuitica sul tema dell'accordo tra grazia divina e libero arbitrio rispondendo alle principali obiezioni che in proposito erano state sollevate, specie dai domenicani. Si trattava di una adesione piena di Suárez alla dottrina della scienza media – adesione che era stata formalizzata già nel 1590 nel trattato *De incarnatione* –, contraddicendo quanto sostenuto anni addietro nei corsi tenuti presso il Collegio romano. Lo scritto, redatto in lingua spagnola in tre copie (una per Zúñiga, una per il provinciale di Castiglia, una per lo stesso Suárez), giunse però nelle mani dei domenicani, che misero immediatamente in allarme il tribunale della fede. Nel mese di settembre gli inquisitori di Valladolid, nonché il commissario a Salamanca Palacios de Terán, furono incaricati di fare luce sull'episodio e di confiscare le copie esistenti dello scritto. La pietra dello scandalo era soprattutto la scelta del teologo gesuita di comporre il memoriale in volgare invece che in latino, rendendo possibile in tal modo la diffusione di delicate questioni spettanti al Sant'Uffizio tra non teologi e tra laici (persino donne).

Nel corso del processo Suárez sostenne la piena conformità della dottrina gesuitica sulla grazia con il magistero di san Tommaso;

l'Inquisizione pose termine all'episodio confiscando le copie esistenti del memoriale e imponendo il silenzio a tutti coloro che fino a quel punto lo avevano letto.

(P. Broggio)

Vedi anche

Assoluzione *in foro conscientiae*; Clemente VIII, papa; Commissario del Sant'Uffizio, Spagna; Disputa *De auxiliis*; Domenicani, Spagna; Gesuiti, Spagna; Molina, Luis de; Quiroga, Gaspar de; Valladolid, processi ai gesuiti di

Bibliografia

Astrain 1902-1925, Beltrán de Heredia 1971-1973(b), Elorduy 1950, González Rivas 1948, Iturriaga 1976, Llorca 1936, Pastore 2003, Scorraille 1912

Summis desiderantes affectibus v. *Kramer, Heinrich*; *Malleus maleficarum*

Super illius specula v. *Bolle e documenti papali*

Superstizione - Il concetto di superstizione è di gran lunga più antico della storia dei tribunali della fede e in origine fu collegato a quel foro solo in parte. Ma la definizione di quel campo di atteggiamenti acquisì un'importanza crescente nella prassi della repressione europea. Anzi, proprio l'indefinitezza del concetto ne rese possibile l'uso in vari contesti. L'elenco dei crimini perseguiti dall'Inquisizione come reati di superstizione è relativamente lungo, soprattutto considerando le implicazioni del concetto in contesti diversi. La storia del suo impiego da parte dell'Inquisizione è una storia di sviluppi e di spostamenti degli accenti all'interno del suo campo semantico. Il termine ha una decisa sfumatura peggiorativa e per questo spesso fu usato in modo polemico. Già dai riformatori e, soprattutto, dagli illuministi del XVIII secolo, l'Inquisizione stessa venne accusata di rappresentare una religione 'superstiziosa' e 'fanatica'. Un certo disprezzo nei confronti di idee e di atteggiamenti superstiziosi ha caratterizzato anche l'ambiente degli storici, allontanandoli per molto tempo dall'analisi della relativa documentazione. Solo negli ultimi decenni l'antropologia storica ha riscoperto le idee e le pratiche superstiziose documentate dalle fonti prodotte dai tribunali dell'Inquisizione.

Il concetto di superstizione esisteva già in epoca romana. Nel *De natura deorum* Cicerone lo descrisse come forma pervertita della vera religione. Le *Institutiones divinae* di Lattanzio, e soprattutto il *De doctrina christiana* (II, 20) di Agostino, diedero al concetto un'impronta fondamentale per il cristianesimo occidentale. Superstizione significava, alla lettera, «ciò che rimane», «ciò che è superfluo» (*superfluus*, *vanus*), oppure «ciò che è esagerato», qui inteso dal punto di vista religioso, e, dunque, essenzialmente, ogni residuo del paganesimo antico (come dimostra il caso dell'Inquisizione di Goa, nella prima età moderna il termine fu anche usato per indicare idee e pratiche che, fuori Europa, i cristiani convertitisi da religioni primitive portavano nella nuova fede; per questo motivo il concetto di idolatria ne divenne sinonimo). La superstizione trasgrediva la norma del primo comandamento. Per Agostino vi entrava in gioco anche il demonio: non solo l'idolatria era da considerare superstiziosa, ma tutte quelle opere dell'uomo che «ad consultationes et pacta quaedam significationum cum daemonibus placita atque foederata [pertinent]». Nel medioevo, con la *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino (*Secunda Secundae*, *qq*. 92 sgg.), il termine ebbe la sua accezione canonica, costantemente citata nei manuali per gli inquisitori. Rispetto alla vera religione, la superstizione costituiva un eccesso e veniva considerata come *cultus indebitus*, sia come venerazione di false divinità (con riferimento al paganesimo, ai culti idolatrici e all'invocazione di spiriti demoniaci), sia come culto errato della vera divinità (così per esempio il giudaismo, ma anche le preghiere false e superflue o altre forme di culto interne al cristianesimo). Oltre a ciò, Tommaso definì come tipologie fondamentali della superstizione tutte le forme di magia e di divinazione (*divinatio*), compresa l'astrologia e la *superstitio observationis*.

Per tutto il medioevo vi fu la tendenza a definire la superstizione non solo guardando al suo oggetto preciso, ma anche collocandola da un punto di vista sociale. I contadini, in particolare, vennero visti come portatori di superstizione, sia perché tra di loro certi resti di impronta pagana rimanevano particolarmente radicati (in francese la parola latina *paganus* ben presto non venne più tradotta in 'pagano', ma in 'contadino', *paysan*), sia perché le *élites* cittadine con il tempo si allontanarono sempre più dalla arretrata mentalità contadina finendo così per percepire i contenuti di fede e le pratiche cultuali dei primi come superstiziose. Già in epoca antica si sosteneva che erano soprattutto gli anziani a essere superstiziosi; per Cicerone lo erano soprattutto le donne anziane, e così sosteneva, alla fine del XV secolo, anche il *Repertorium Inquisitorum* (Sala-Molins 1981). Parallelamente alla messa in forma teorica del concetto all'interno della filosofia scolastica, la persecuzione di atteggiamenti di devianza, fino ad allora condotta in modo mite, si inasprì dal XIII secolo in poi. Non a caso, quasi dall'inizio delle attività del tribunale della fede, si contano inquisitori con incarichi *ad hoc*. Nonostante i giudici della fede perseguissero soprattutto i casi di eresia 'classica', subito crebbe anche l'attenzione nei confronti di tutti i tipi di devianza dalla vera fede e la volontà di controllare eventuali atteggiamenti erronei. La vicinanza al popolo degli Ordini mendicanti, tra i cui membri si reclutavano gli inquisitori, così come la confessione annuale, dichiarata obbligatoria nel 1215 al IV Concilio Lateranense, furono gli essenziali strumenti per il controllo. La superstizione che suscitava l'interesse persecutorio consisteva allora in poco più che nei residui dell'antico paganesimo (all'epoca percepito ancora come tale), ma spesso anche in atteggiamenti di carattere folcklorico che attiravano l'attenzione per la loro arretratezza: «les plus 'superstitieux' des hommes sont des chrétiens patentés»; «ce que redoute maintenant la hiérarchie […], surtout dans le troupeau des fidèles quand il est livré à lui-même, c'est l'objet erroné de la dévotion et l'absence de garantie, de marques d'authentification du culte » (Schmitt 1979). La repressione del culto stabilitasi nella Dombe, nei pressi di Lione, verso san Guinefort a metà del XIII secolo, santo che si rivelò essere un cane dopo l'indagine dell'inquisitore Étienne de Bourbon, appare come un'espressione eloquente di queste tendenze.

Ma solo un secolo dopo la repressione di convinzioni e pratiche superstiziose fu ufficialmente assegnata alle competenze dell'Inquisizione. Mentre Alessandro IV, nel 1258, dichiarò che l'Inquisizione doveva occuparsi di casi di superstizione soltanto quando vi era anche un chiaro sospetto di eresia, alla metà del XV secolo, per Niccolò V, era quasi una cosa ovvia che l'Inquisizione perseguisse anche indovini e *sacrilegos*. Lo sfondo di questo cambio di atteggiamento sta nel fatto che certe convinzioni superstiziose, viste come forme di stregoneria, presero, agli occhi dei custodi della fede, la forma di un'eresia. Anche qui furono gli sviluppi concettuali della Scolastica (e l'allontanamento dell'idea di Agostino secondo la quale il diavolo operava solo attraverso i poteri dell'immaginazione umana; il riconoscimento in Tommaso della realtà del patto diabolico con la contemporanea introduzione della distinzione tra *pactum tacitum* e *pactum expressum* che rese possibili includere e colpire sfumature e fenomeni diversissimi) a costituire il punto di partenza. I numerosi trattati sulla stregoneria del tardo medioevo, di cui il famoso *Malleus maleficarum* non è che un esempio, furono certamente il risultato del collegamento tra teoria e prassi; tuttavia, come criterio di orientamento e di comportamento, essi costituirono un'importante base affinché, nel corso del XV e del XVI

secolo (quando le forme di eresia 'tradizionali' fecero ben poche vittime e forse furono solo un paravento per giustificare la presenza dell'Inquisizione), la lotta alla stregoneria, ufficializzata nel 1484 con la bolla *Summis desiderantes* di Innocenzo VIII, diventasse l'impegno principale degli inquisitori di gran parte dell'Europa.

Sebbene nella prima età moderna l'Inquisizione si sia contraddistinta per un progressivo atteggiamento scettico verso la caccia alle streghe, la superstizione assunse una grande importanza come campo di vigilanza, anche se la costituzione e l'espansione dei tribunali inquisitoriali iberici portò, dalla fine del XV secolo, a dedicarsi a ben altre questioni. Così, nel corso della seconda metà del XVI secolo la persecuzione dei reati di superstizione ebbe luogo quasi ovunque, cosa che è da ascriversi a due motivi. Dopo la chiusura del Concilio di Trento, l'impegno riformatore della Chiesa cattolica si concentrò sempre di più sul disciplinamento confessionale e sul controllo della popolazione locale, cosa che fu sostenuta dai tribunali dell'Inquisizione, tanto più che le ragioni che ne avevano determinato la creazione spesso non rappresentavano più la premessa necessaria per nuove attività. Come accadde anche nel tardo medioevo, l'espansione delle competenze su altri reati rese possibile la perpetuazione di un'istituzione sottoposta a pressioni per giustificare la propria esistenza. Questo meccanismo si nota soprattutto per l'Italia, dove la bolla *Coeli et terrae*, emanata da Sisto V nel 1586, che delegava all'Inquisizione la persecuzione di un delitto non appena ci fosse un sospetto di eresia e apriva i battenti all'espansione delle attività persecutorie, sembrò arrivare a proposito. Non a caso il numero dei reati di fede perseguiti aumentò di colpo in tutta la Penisola. A partire della seconda metà del XVII secolo ci fu un calo, ma in proporzione la superstizione continuò a rappresentarne la parte più sostanziosa.

Le cose andarono diversamente nella Penisola iberica, dove l'impegno dei tribunali dell'Inquisizione, anche dopo il culmine delle persecuzioni della fine del XV e della prima metà del XVI secolo, si mantenne quasi costante e i distretti continuarono a dedicarsi agli obiettivi originari che ne avevano determinato la costituzione (la lotta agli elementi residui della fede ebraica e di quella islamica). E tuttavia, dalla seconda metà del secolo XVI, anche la Penisola iberica conobbe un generale attacco agli errori dei *vejos christianos*, che, in diverse zone, si concentrò sulla persecuzione delle devianze verbali (blasfemia, *proposiciones hereticales*). In alcune zone della Spagna del XVII secolo (Zaragoza, Valencia, Sicilia), la percentuale dei comportamenti superstiziosi aumentò rispetto al totale dei delitti perseguiti fino al 20-25% (17,1% l'aumento totale su tutti i tribunali); durante la prima metà del XVIII secolo la loro repressione raggiunse un numero percentuale anche più alto (un terzo di tutti i casi nella regione di Murcia; la metà nel distretto di Logroño). In altri luoghi tuttavia essa rimase piuttosto marginale; e va considerato che il complesso delle persecuzioni, nella Penisola iberica come in Italia, era considerevolmente calato. Simili tendenze si verificarono anche in Portogallo, dove il numero di quei reati fu ancora più basso rispetto alla Spagna. Ciò nonostante, ci fu un aumento della vigilanza contro la superstizione durante la prima metà del XVIII secolo (due terzi di tutti i casi documentati tra il 1600 e il 1774 risalgono a quest'epoca), dovuto ancora una volta alla sottoccupazione delle istituzioni preposte alla persecuzione dei crimini contro la retta fede cattolica.

Nonostante il peso delle diverse forme di reati perseguiti variasse da regione a regione e nei diversi periodi, lo spettro dei reati non cambiò quasi per niente. Gli inquisitori si occupavano soprattutto delle diverse varianti di *divinatio*: dalle diverse forme della mantica all'astrologia, alla ricerca dei tesori nascosti, alla magia nera, a quella d'amore, a quella a scopo terapeutico o apotropaico. Particolare attenzione suscitò l'abuso magico-ritualistico dei sacramenti. Molto spesso si trattò dell'opera di singole persone, ma era possibile che 'l'elemento superstizioso' si rivelasse più o meno legato a certi culti pubblici, sia trasmessi da secoli, sia risalenti a una data più recente (in questi casi l'impedimento dettato dalla sospetta superstizione fu una delle più importanti giustificazioni ai tentativi di controllo inquisitoriale della canonizzazione dei santi a partire dall'ultimo terzo del XVI secolo). Il passaggio tra le definizioni di un agire legittimo e di uno non legittimo era fluido, e fu sempre oggetto di discussione, dato che si trattava del tipico mescolamento di prassi 'dubbie' ('pagane', 'diaboliche') con elementi 'abusati' della tradizionale devozione cristiana come le preghiere e i sacramenti; prassi che contavano un alto numero di sostenitori anche tra i membri del clero. Certo la repressione di tali reati da parte della Chiesa era motivata dalla volontà di assicurare il monopolio dell'uso e della mediazionee del sacro con formule soprannaturali; tuttavia la punizione per comportamenti errati rimase moderata. Anche nei più rilevanti episodi di stregoneria (casi di apostasia e di patto con il diavolo), le punizioni non raggiunsero la severità sanguinaria che a periodi caratterizzò l'Europa nord-orientale; mentre in casi di delitti meno gravi la pena andava raramente oltre l'abiura *de levi* e qualche esercizio di penitenza imposto al reo. Il dato offre un elemento in più per supporre che i tentativi di lotta alla superstizione ebbero poco successo. La forza di attrazione della prassi invalsa fu troppo forte per essere compensata del tutto dalle tecniche di rassicurazione offerte dalla Chiesa; in larga parte della popolazione le tradizionali pratiche di culto condannate come superstiziose dall'"avanguardia' controriformista del clero erano radicate troppo profondamente. E ciò è tanto più vero se si considera che l'Inquisizione difficilmente toccava larghe zone di un paese, come è stato messo in evidenza per il caso spagnolo, e che il clero stesso, sia regolare che secolare, che avrebbe dovuto rappresentare la decisiva istanza di acculturazione, fu coinvolto assai spesso in casi di quel tipo. Certo, come ha dimostrato Carlo Ginzburg per i benandanti del Friuli, nonostante tutto gli inquisitori riuscirono a lottare con successo contro certe idee e pratiche, modellandole almeno secondo le proprie concezioni. Ma vista nella sua intera dimensione, la persecuzione sembra essere diminuita nel corso del XVII secolo. In Italia certe misure rigorose, come per esempio quelle imposte dall'Indice contro la maggior parte della tradizionale letteratura di devozione popolare, con il passare del tempo furono attenuate quando non addirittura annullate. In Spagna, è stato scritto, «the Holy Office fell into sedentary routines and punished only such 'Old Christians' miscreants as magicians and witches» (Contreras-Henningsen 1986). Il fatto che parte dei reati di superstizione aumentasse nelle attività dell'Inquisizione non è in contrasto con queste linee di tendenza; va poi considerato che il totale dei reati perseguiti calò nettamente. Ciò non escluse i cambiamenti: in Portogallo, durante la prima metà del XVIII secolo, l'aumento del numero dei casi perseguiti fu accompagnato via via dalla crescita di attenzione per una nuova tipologia: quella dei guaritori.

Con l'Illuminismo si giunse – ironia della storia– all'accusa di superstizione anche nei confronti dell'Inquisizione stessa; l'istituzione divenne l'esempio paradigmatico degli abissi di una religione superstiziosa e fanatica. Queste accuse non erano del tutto nuove: già i riformatori avevano definito il cattolicesimo fucina delle più gravi idee superstiziose, guardando per esempio ai culti dei santi che non rappresentavano altro che una forma di idolatria ripresa dal paganesimo antico nel cristianesimo. Queste accuse erano basate su motivi teologici, mentre le tesi degli illuministi furono il frutto di un'epistemologia rinnovata e di una morale liberata da principi religiosi. Da questo punto di vista, solo una religione che non contravvenisse ai nuovi assiomi poté rivendicare una legittimità. La persecuzione sanguinaria dei dissidenti, come quella condotta dall'Inquisizione, divenne invece la forma di espressione di un fanatismo anch'esso da considerare come il prodotto di una fede malintesa, cioè di una superstizione. Allo stesso tempo quest'ultima apparteneva anche a tutte quelle idee e a quelle pratiche che si schieravano contro il nuovo modo di pensare, basato sull'esplorazione sperimentale della natura, fatto che portò alla denuncia di ciò che già i teologi precedenti avevano condannato

come elemento superstizioso; contemporaneamente gli illuministi assunsero un atteggiamento di disprezzo sia nei confronti dei tribunali della fede, sia nei confronti del popolo ignorante che ne era la rappresentazione. Con l'avvento del Romanticismo, a partire dalla fine del XVIII secolo, vi fu però una rivalutazione dei reperti culturali minacciati di cadere nell'oblio nel passaggio alla modernità. La loro valorizzazione scientifica appartenne però più al campo di catalogazione e sistematizzazione della dimensione folcklorica che al lavoro storico. Solo il graduale cambio d'orientamento storiografico verso un'autodefinizione della sociologia storica e, al contempo, verso una rivalutazione della storia culturale nel contesto di una storia delle rappresentazioni su basi sociali e storiche, hanno determinato, negli ultimi decenni, un accentuato interesse degli storici per i contenuti spesso liquidati, ancora sino alla metà del Novecento, come 'folcklore' o 'superstizione'.

Dopo essersi dedicata per molto tempo esclusivamente alla documentazione delle attività di repressione, anche la recente ricerca sull'Inquisizione ha spostato l'interesse sulle persone perseguitate e sulla loro condotta ed è passata a occuparsi di nuovi campi usando i documenti trasmessici come fonti per la storia della cultura e della mentalità. Il volume *Montaillou* di Emmanuel Le Roy Ladurie rappresenta sicuramente l'esempio più noto, ma spesso criticato, di un simile modo di fare ricerca. L'approcio di Le Roy Ladurie consiste nel leggere sistematicamente le fonti relative all'Inquisizione ignorando le domande sull'eresia che erano al centro dei processi. Nella ricerca sulle diverse forme di superstizione un simile modo di procedere non deve rappresentare la regola, dato che tali domande rappresentano proprio il soggetto centrale delle fonti utilizzate. Anche in questo caso, le fonti dei tribunali, come qualsiasi tipo di documento, non devono essere usate senza una solida intenzione critica, poiché il loro valore può esserne limitato. Gli imputati difficilmente avranno detto sempre la verità davanti al tribunale: dato l'impiego della tortura, si deve calcolare il rischio che i giudici abbiano sentito e registrato quello che volevano sentire e che veniva riferito sotto il peso della paura. Le deposizioni rappresentano dunque 'verità parziali' da completare confrontandole con altri tipi di fonti. La documentazione inquisitoriale ha tuttavia il prezioso vantaggio di rappresentare l'unica testimonianza di un mondo che poi, in buona sostanza, è stato costretto a scomparire. La repressione della superstizione offrì la prova della sua esistenza (da cancellare), ma divenne allo stesso momento la condizione per la sua trasmissione agli storici di oggi.

Come esempi delle nuove tendenze storiografiche sono diventate note, in particolare, le indagini sulla persecuzione alle streghe; così, per esempio, il libro di Carlo Ginzburg sui benandanti del Friuli o la meno estesa indagine di Gustav Hennigsen sulle siciliane *donne di fuora*. Ma la ricerca degli ultimi venticinque anni ha approfondito bene anche le sue conoscenze sulle diverse forme di 'superstizione'. Ciò vale tanto per l'identità sociale e culturale dei protagonisti (le loro forme di legittimazione, ma anche l'identità sociale, sessuale ed etnica dei guaritori), quanto per l'analisi precisa delle pratiche in questione. Spesso si tratta di descrizioni che tipologizzano i casi. Ciò è avvenuto in particolare per quanto riguarda i reati di magia: per esempio, alla ricerca di tesori nascosti sono state dedicate diverse indagini. Si tratta di analisi che naturalmente possono vivere della tensione tra la teoria (le 'norme' contenute nei trattati di magia e nei *libri di segreti*) e la prassi trasmessa; nonché di un nodo correlato: quello della reciproca influenza di tradizioni culturali orali e scritte. Ma il metodo vale anche per un terzo gruppo di indagini che, a differenza di quelle citate, hanno come oggetto le pratiche rituali collegate con il culto dei santi, o le forme di devozione di un determinato gruppo professionale (come per esempio le preghiere a santa Marta delle prostitute di Modena, Fantini 2000b), o i metodi di guarigione trasmessi dal culto di Guinefort. La condanna *a priori* degli atteggiamenti superstiziosi a servizio della fede o della ragione già da tempo ha ceduto il passo a una lettura sociologica di idee e di pratiche di questo tipo che, considerandone la persistenza, analizzandole negli scambi con altre culture e nei loro sviluppi, le interpreta come forme particolari d'interazione simbolica e come sistemi di sapere delle società.

(A. Burkardt)

Vedi anche

Abuso di sacramenti e sacramentali; Antropologia; Apocrifo; Astrologia; Benandanti; Concilio di Trento; Canonizzazione dei santi; Finzione di santità; Idolatria; Illuminismo; Maleficio; *Malleus maleficarum*; Medicina; Miracolo; Montaillou; Orazione; Patto con il demonio; Sabba; Sortilegio; Stregoneria; Tommaso d'Aquino, santo

Bibliografia

Amiel 2003, Baldini 2001, Bertolotti 1979, Blázquez Miguel 1989, Burkardt 2001, Burkardt 2008, Burke 1987, Contreras-Henningsen 1986, Dedieu 1986(a), Delumeau 1981, Dompnier 1998, Duni 1999, Fantini 1999, Fantini 2000(a), Fantini 2000(b), Fragnito 2005, Ginzburg 1966, Ginzburg 1989(a), Gotor 2000(a), Harmening 1979, Harmening 1990, Henningsen 1990, Imbruglia 1989, Janin-Thivos Tailland 2001, Kamen 1997, Le Roy Ladurie 1975, Molero 2001, Monter-Tedeschi 1986, O'Neil 1984, O'Neil 1987, Paiva 1997, Prosperi 1996, Romeo 1990, Sala-Molins 1981, Sallmann 1986, Schmitt 1979, Schmitt 1988, Torres Arce 2002, Walker 2005

***Suprema* (Consejo de la Suprema Inquisición)** - Il lungo, impetuoso e complesso processo di costruzione del Consiglio Generale dell'Inquisizione spagnola si presenta peculiare all'interno del sistema polisinodale della Monarchia Cattolica. Del resto, non è accertato il fatto che il Consiglio sia nato subito dopo la fondazione del Sant'Uffizio (Escudero 1984; Martínez Millán-Sánchez Rivilla 1984; Rodríguez Besne 2000). Nel tentativo di retrodatarne la nascita alcuni autori hanno dimenticato che nei primi anni di vita dell'istituzione quelli che chiamano consiglieri in realtà non erano altro che semplici delegati dell'inquisitore generale. Erano cioè dipendenti diretti di Tomás de Torquemada senza che ciò desse luogo all'istituzione di un nuovo organo con giurisdizione propria (Meseguer Fernández 1984a). La nascita del Consiglio come organo dotato di una giurisdizione specifica è un fenomeno più complesso e si produsse solo dopo il governo di Torquemada e di Diego de Deza. Una volta configurato, il Consiglio ebbe tuttavia funzioni abbastanza chiare. Si conosce la forma con la quale si coprivano le cariche, il sistema di preminenze interno, ma di solito si ignora la giurisdizione su cui si basava il suo funzionamento. Nella letteratura storica ci si riferisce di solito al Consiglio come all'unico organo di direzione inquisitoriale, includendovi l'inquisitore generale, che si considera presidente di un consiglio alla stregua di qualsiasi altro della monarchia spagnola. Si tratta però di una valutazione del tutto erronea che non considera la giurisdizione territoriale dell'inquisitore generale, diversa da quella del Consiglio e discendente dal papa. La differenza tra la giurisdizione dell'inquisitore generale e quella del Consiglio risulta evidente se si analizzano le facoltà che si trasmettevano al momento della nomina. Il titolo di consigliere infatti era rilasciato dall'inquisitore generale, *motu proprio*, senza che sulla carta servisse mai l'assenso preventivo del re nella scelta. Nel preambolo l'inquisitore generale segnalava qualche caratteristica particolare della persona designata (generalmente la carica che aveva esercitato prima), insieme con la necessità che si aveva dei suoi servigi per la difesa della religione. Nella parte dispositiva, quella fondamentale, gli si concedeva facoltà di conoscere «tutti gli affari, le cause civili, criminali e miste e di qualsiasi altra qualità» che, spettanti al Sant'Uffizio, «venissero da qualsiasi altra istanza» e fossero rimesse al Consiglio per diritto o per consuetudine; e gli si concedeva di procedere facendo giustizia. Allo stesso modo gli

si conferiva il potere di «fare giustizia» a norma di legge e di fare rispettare «ciò che sarà sentenziato e determinato» anche con le censure canoniche; dando in seguito ordine di esecuzione affinché gli si pagasse il salario e gli fossero conservati tutti i «privilegi, esenzioni, immunità» propri dell'ufficio. Le facoltà 'apostoliche' che l'inquisitore generale concedeva ai consiglieri erano dunque le stesse degli inquisitori e segnalavano che gli uomini designati potevano conoscere e giudicare le questioni che per costume «venivano» al Consiglio, anche se l'unico riferimento esplicito era alle materie di giustizia. Senza poter contare su ordinanze che regolassero l'esistenza dell'organo (non si ebbero né nel XVI e neanche nel XVII secolo), e muovendo da un titolo con disposizioni così ambigue, non c'è da stupirsi che la giurisdizione del Consiglio fosse sempre messa in discussione. La *Suprema* si basava su una prassi molto discrezionale, e così finiva per operare, secondo la consuetudine e l'incarico affidato ai consiglieri dall'inquisitore generale. L'istituzione era pertanto troppo debole per essere riconosciuta o per avere legittimità agli occhi di Roma in base al diritto canonico. Mai nei brevi e nelle bolle si affidò alcuna funzione concreta al Consiglio dell'Inquisizione. Allo stesso modo, può dirsi che il papato non si spinse fino a riconoscerlo come un organo specifico e le allusioni alla sua esistenza furono generiche, poco significative, almeno fino alla fine del XVII secolo (López-Vela 1993).

La costruzione del Consejo de la Suprema Inquisición come organo è indissolubilmente legata al vaglio dei ricorsi sulle sentenze emesse dagli inquisitori dei tribunali di distretto che si inviavano all'inquisitore generale (Rodríguez Besne 2000). Ebbe anche un peso crescente la sua gestione negli affari di governo dell'istituzione. Bisogna tenere conto che aldilà dell'esistenza del Sant'Uffizio spagnolo, molti inquisitori generali giocavano un ruolo da protagonisti nel governo della monarchia in quanto vescovi o arcivescovi delle loro rispettive diocesi, circostanza che impedì loro di seguire spesso giorno per giorno la vita dell'istituzione. Di questo compito era solito farsi carico il Consiglio, con un controllo che dipendeva dalla volontà dell'inquisitore generale di turno che, in funzione delle sue facoltà 'apostoliche', era colui che godeva della giurisdizione sopra tali affari. Per altro verso le materie sulle quali il Consiglio ebbe un peso maggiore furono il controllo delle facoltà delegate dal re all'Inquisizione, la gestione economica, la *limpieza de sangre* e il foro degli ufficiali e servitori.

Quale fu il potere della Corona nella scelta dei consiglieri? Il suo intervento fu significativo sul piano pratico e dipese dalla consuetudine, non dall'accettazione da parte delle Sede Apostolica. Il breve attraverso il quale il papa nominava ciascun inquisitore generale dava esclusivamente a quest'ultimo la facoltà di delegare la sua giurisdizione, concedendo i titoli adeguati senza stabilire nessuna eccezione. Come che sia, il sistema di scelta dei consiglieri nel XVII secolo consisteva nella proposta da parte dell'inquisitore generale indirizzata al re di una terna di tre membri affinché questi ne designasse uno (Martínez Millán-Sánchez Rivilla 1984), di solito il primo, essendo l'inquisitore generale colui che assegnava il titolo e, pertanto, che gli trasmetteva le facoltà. Tutte le azioni che si basano sulla consuetudine tendono ad adattarsi con più facilità al peso del contesto. Così in alcuni momenti i sovrani esercitarono pressioni nei confronti degli inquisitori generali per integrare nelle file del Consiglio persone che li avevano serviti bene. Ciò si verificò soprattutto durante il *valimiento* del conte-duca di Olivares, quando l'inquisitore generale Antonio de Sotomayor, a lui molto vicino, nominò come consiglieri persone prossime al *valido* creando un eccesso irregolare di consiglieri. Alcuni inquisitori generali, invece, come il successore di Sotomayor Diego Arce Reinoso, si rifiutarono di accettare ingerenze da parte del re al di fuori della consuetudine, arrivando a minacciare in forma tutt'altro che velata di procedere a nomine di consiglieri senza presentare nessuna terna. La giurisdizione apostolica degli inquisitori generali costituì un ostacolo invalicabile per le pretese dei sovrani e impedì qualsiasi cambiamento sostanziale. Ci furono inquisitori generali più o meno malleabili rispetto alla volontà regia, ma la giurisdizione che il papa trasmetteva loro nel breve attraverso cui li nominava impediva cambiamenti profondi (López-Vela 1993), nonostante le istruzioni che i re diedero ad alcuni inquisitori generali al momento della nomina a partire dal 1595 e nel corso dei primi decenni del XVII secolo.

(R. López-Vela)

Vedi anche

Inquisitori generali, Spagna; Inquisizione spagnola

Bibliografia

Escudero 1984, González Novalín 1968-1971, Lea 1983-1984, Llorente 1980, López-Vela 1993, Martínez Díez 1998, Martínez Millán-Sánchez Rivilla 1984, Meseguer Fernández 1984(a), Rodríguez Besne 2000

Symmicta Lusitana - Durante il lungo regno di Giovanni V (1707-1750), il Portogallo attraversò una vivace e feconda stagione culturale e artistica, sostenuta soprattutto dalle ricchezze provenienti dallo sfruttamento coloniale del Brasile. Anche gli studi storici risentirono, in parte, dell'atmosfera di relativa apertura internazionale: alla fine del 1720, sul modello di altri paesi europei, fu istituita a Lisbona l'Academia Real da História Portuguesa, alla quale fu prontamente associata una tipografia dai cui torchi uscirono negli anni seguenti alcune fra le più importanti opere di erudizione storica e di raccolta di documenti del Settecento lusitano. Durante i primi anni Quaranta, nel clima di rinnovato interesse per la conoscenza storica, maturò la proposta di copiare in una sontuosa collezione le fonti sulla storia del Portogallo e del suo impero, conservate in Vaticano. L'impresa, favorita dalle buone relazioni che allora intercorrevano tra il Portogallo e la Sede Apostolica, fu affidata all'ambasciatore lusitano Manuel Pereira de Sampaio, sotto la cui responsabilità furono organizzati i primi 109 codici. Il lavoro d'archivio, invece, fu diretto dal futuro prefetto della Biblioteca Vaticana, Stefano Evodio Assemani, esponente di una celebre famiglia di eruditi di origine siriana, presenti a Roma durante il Settecento. Secondo la consuetudine dell'epoca, anche alcuni cardinali collaborarono all'opera come copisti. Quando fu terminata, la monumentale collezione era composta da 237 volumi *in-folio*, per un costo complessivo di poco inferiore a 9.000 scudi romani. Fu destinata alla biblioteca regia in Portogallo, trasferita nella seconda metà del Settecento nei locali su cui sarebbe sorto, da lì a qualche anno, il palazzo da Ajuda, a breve distanza dal centro di Lisbona.

Nella prima metà dell'Ottocento, in seguito a diverse vicissitudini, alcuni volumi della collezione andarono perduti. La raccolta, tuttora conservata nella Biblioteca da Ajuda, conta oggi 222 volumi, ai quali devono esserne aggiunti altri tre, manoscritti, che contengono gli indici di tutti i codici (BdA, codd. 47-XII-20 a 22), un indice parziale (BdA, cod. 47-XII-24) e un volume pubblicato a stampa, fatto rilegare dallo storico Alexandre Herculano (BdA, cod. 47-XII-23). Conosciuta come Symmicta Lusitana – titolo che però indica solo una parte dei volumi (dall'ottavo al cinquantanovesimo) –, il vero nome della collezione è *Rerum Lusitanicarum* (BdA, codd. 46-XI-1 a 24; 46-X-1 a 23; 46-XI-1 a 24; 46-XII-1 a 21; 47-VIII-1 a 23; 47-IX-1 a 27; 47-X-1 a 28; 47-XI-1 a 34; 47-XII-1 a 19). I documenti che vi sono riprodotti coprono un ampio arco cronologico e il contenuto è assai vario, spaziando da atti, bolle, brevi e provvedimenti di diverso genere emessi dai pontefici e dalle istituzioni della Curia, ai memoriali sulle scoperte, le conquiste e le missioni nelle regioni dell'impero portoghese, dalle relazioni su ambascerie, legazie e viaggi diplomatici, alle raccolte di quesiti, dubbi, istruzioni e trattati su molteplici materie, dai riti sacri alle controversie su materie giuridiche ed

ecclesiastiche, dal diritto di patronato alla giurisdizione reale sui vescovi portoghesi, né mancano fonti sulla storia della Chiesa e sulla storia d'Italia.

All'Inquisizione portoghese e alle persecuzioni subite dai nuovi cristiani sono dedicati, in parte o per intero, alcuni volumi della *Symmicta Lusitana*, ai quali va aggiunto per il suo interesse almeno il volume secondo della serie *Rerum Lusitanicarum*, intitolato «Negoziato del vescovo di Chiasmo» (cod. 46-IX-2), dove si trovano corrispondenze e documenti sulla breve nunziatura di Prospero Santa Croce in Portogallo nel 1561, comprese fonti di grande importanza per la storia del Sant'Uffizio lusitano. Ma in materia di Inquisizione le carte più preziose corrispondono, senza dubbio, al *Memoriale porrectum a noviter conversis Regni Portugalliae, continens narrativam rerum gestarum, circa eos a regibus et Inquisitoribus illius Regni spatio 48 annorum*, ricopiato nei volumi trentunesimo e trentaduesimo della *Symmicta Lusitana*, equivalenti ai volumi trentottesimo e trentanovesimo della serie *Rerum Lusitanicarum* (BdA, codd. 46-X-14 e 15), a partire da un apografo conservato all'ASV (*Fondo Borghese*, s. I, n. 893), a sua volta trascrizione di un codice della BAV (*Ottob. Lat.* 1439), che occorre con ogni probabilità identificare con l'originale. Si tratta di una scrittura di protesta contro le procedure dell'Inquisizione portoghese presentata dai procuratori dei nuovi cristiani a Roma alla metà degli anni Quaranta del Cinquecento, con una ricca appendice di documenti (provvedimenti regi, bolle, brevi, sentenze giudiziarie, narrazioni dell'attività dei tribunali inquisitoriali di Lisbona, Évora, Lamego, Coimbra e Porto). Nonostante l'impostazione marcatamente antinquisitoriale del *Memoriale*, nell'appendice si trovano diverse fonti attendibili, trascritte con certificati di autenticità firmati da notai apostolici. È il caso, ad esempio, della sentenza del vescovo dell'Algarve Fernando Coutinho, che nel 1531 si rifiutò di condannare per eresia il nuovo cristiano di origine ebraica Jorge Afonso di Loulé, perché non considerava valido il battesimo che quest'ultimo aveva ricevuto. Senza dubbio, i fatti riferiti nei documenti dell'appendice sono di fondamentale importanza per la ricostruzione dei primi anni di attività del Sant'Uffizio in Portogallo, caratterizzati da singolare crudezza, soprattutto nella prima metà degli anni Quaranta. Pur raccomandando cautela per via dell'evidente parzialità con cui era stato organizzato il *Memoriale*, ai documenti in esso contenuti attinse abbondantemente Herculano nell'*História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal* (1854-1859). Qualche anno più tardi, tuttavia, in una lettera scritta tra il 1873 e il 1874 a José Pedro da Costa Basto, suo continuatore nella pubblicazione dei *Portugaliae Monumenta Historica*, Herculano espresse una dura critica sulla *Symmicta Lusitana*, definendo l'intera collezione «opera da poco». Pur confermando l'importanza attribuita ai volumi relativi all'Inquisizione portoghese, Herculano denunciava gli errori di copiatura, le inesattezze e le clamorose incongruenze che costellavano la *Symmicta Lusitana* (per esempio, il fatto che riproducesse in abbondanza passi di opere edite, come gli *Annales ecclesiastici* di Odorico Rainaldo). Soprattutto, era l'eccessiva ampiezza dei temi a cui si riferivano le fonti copiate nella collezione a renderla in gran parte di scarso interesse per la storia del Portogallo. Da un certo punto in poi, proseguiva Herculano, i volumi contenevano cose addirittura ridicole, che finivano per rendere l'opera una «vera beffa». «Insomma», concludeva Herculano, «la collezione chiamata per sineddoche *Symmicta Lusitana*, senza che si possa definire priva di valore, è ben lontana dal meritare la reputazione che tra gli eruditi gli è stata accordata più per fama che per averne preso visione». Quindi Herculano affermava di concordare con un icastico giudizio che, secondo la tradizione, avrebbe espresso l'onnipotente ministro Sebastião José de Carvalho e Melo (meglio noto come marchese di Pombal, titolo assunto nel 1769) dopo aver preso visione della collezione, che tanto denaro era costata alla corte portoghese: «il re era stato apostolicamente derubato».

La lettera di Herculano, pubblicata dall'*Archivo Historico Portuguez* nel 1903, fu oggetto di una tardiva, ma puntuta risposta in un breve articolo apparso nel 1939. Ne era autore Eduardo Brazão, storico del regno di Giovanni V. Dopo un elogio di maniera rivolto a Herculano per avere inaugurato la stagione della storiografia positivistica in Portogallo, Brazão denunciava gli errori di valutazione che il predecessore avrebbe commesso a causa della sua prospettiva inficiata dalla militanza politica. Fra questi annoverava anche quello di non tenere nella giusta stima Giovanni V e l'importante raccolta di documenti dovuta alla sua iniziativa. Quindi, pochi anni più tardi, Brazão ritornò ancora a denunciare il «silenzio di morte» che avrebbe pesato fino ad allora sulla *Symmicta Lusitana* a causa della «cattiva opinione che il grande Herculano aveva della monumentale collezione», condannando nuovamente i toni ingiustificati della lettera a Costa Basto. Pur senza fare riferimento agli interventi di Brazão, nel 1972 uno dei più fini studiosi del marranesimo, il francese Israël-Salvator Révah, ha preso posizione sul problema posto dall'attendibilità del *Memoriale* dei nuovi cristiani e dall'uso che ne aveva fatto Herculano, lanciando una sfida che ancora aspetta di essere raccolta dagli storici: occorre procedere, scriveva Révah, a «un lungo lavoro storico» che potrebbe consentire di ricostruire finalmente gli anni di fondazione del Sant'Uffizio in Portogallo grazie ai risultati di una «comparazione» tra il *Memoriale* e i tanti documenti inquisitoriali che sono conservati negli archivi per quest'epoca. La via indicata da Révah è promettente: si tratta di un programma che attende ancora di essere ripreso, ma alcune ricerche recenti sull'azione antiereticale dell'episcopato lusitano negli anni Trenta-Quaranta, nonché su singole figure di nuovi cristiani, hanno confermato il valore e l'utilità che, pur con i suoi limiti, la *Symmicta Lusitana* conserva.

(G. Marcocci)

Vedi anche

Coutinho, Fernando; Herculano, Alexandre; Inquisizione portoghese; Nuovi Cristiani, Portogallo; Pombal, marchese di; Storiografia: Inquisizione portoghese

Bibliografia

Brazão 1939, Brazão 1945, Herculano 1903, Herculano 1975-1976, Marcocci 2006, Révah 1975(b)

© 2015 SISMEL EDIZIONI

© 2010 SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

Tacchi Venturi, Pietro - Il padre gesuita Pietro Tacchi Venturi nacque a San Severino Marche il 12 agosto 1861 e visse fino all'età di novantacinque anni una vita intensissima al servizio della Compagnia e della Chiesa cattolica sia sul piano intellettuale e culturale sia su quello politico, amministrativo, pastorale, ecclesiastico. Primo fra gli studenti dell'Ordine a essere iscritto alla facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma, fin dal momento in cui divenne sacerdote, nel 1895, si dedicò allo studio della storia della Compagnia di Gesù. Nel 1908 produsse la prima monografia, *Stato della religione in Italia alla metà del sec. XVI*, che gli valse il primo premio della giuria al concorso Rezzi dell'Accademia della Crusca, e andò poi a costituire la prima parte della sua più ampia opera, la *Storia della Compagnia di Gesù*. Agli anni 1911 e 1913 risale la pubblicazione, a Macerata, delle *Opere storiche del P. Matteo Ricci*. Di rilievo, ancora, si possono ricordare la *Storia delle religioni*, opera collettiva che sotto la guida di Tacchi Venturi conobbe in venti anni quattro edizioni, ogni volta con integrazioni e arricchimenti; la direzione, insieme a Giovanni Gentile, della sezione *Materie Ecclesiastiche* dell'*Enciclopedia Italiana* fondata da Giovanni Treccani; la cura, con Pio Pecchiai, del volume su *I santi, i sacerdoti, i missionari italiani in Europa* per *L'opera del genio italiano all'estero* (Roma 1951). Sul piano politico svolse negli anni precedenti e in quelli successivi al Concordato un'intensa opera di mediazione fra lo Stato italiano e il regime fascista e la Chiesa, occupandosi di piccoli e grandi problemi, sia legali che diplomatici. Nel 1923 ebbe un ruolo di mediazione nell'allontanamento di don Luigi Sturzo dalla segreteria del Partito Popolare e nel 1925 si impegnò a fondo nella sospensione di Ernesto Buonaiuti dall'insegnamento universitario. Nel 1935 si vide negata la nomina cardinalizia: Pio XI, infatti, desiderava evitare di dare l'impressione, in particolare all'Inghilterra, che si volesse favorire il fascismo elevando al cardinalato un membro della gerarchia ecclesiastica gradito al regime. I frequenti contatti con Benito Mussolini, del resto, ne avevano fatto una sorta di testimone d'eccezione, se non un protagonista. La sua posizione, tuttavia, risulta ambigua, poiché nel 1940, in occasione di una conferenza, avrebbe avuto un cenno di disapprovazione verso le leggi razziali, cui invece si riferì con parziale giudizio positivo nel 1943, dopo un incontro con Umberto Ricci, Ministro dell'Interno del Governo di Pietro Badoglio.

Il rapporto di Tacchi Venturi con la storia dell'Inquisizione romana e con il Sant'Uffizio richiede una breve considerazione circa il suo metodo storiografico. Sia negli studi sulla Compagnia, sia in una serie di *Festschriften* o di interventi pubblici, sia nell'opera svolta nell'officina dell'*Enciclopedia Italiana* (avrebbe seguito la revisione di tutte le voci riguardanti materie ecclesiastiche, e non solo), egli tenne costantemente il timone dell'elaborazione di una versione canonica o ufficiale della storia, epurata di ogni aspetto che potesse in qualche modo mettere in discussione o in cattiva luce la posizione e il ruolo della Chiesa romana. Si pensi, per esempio, alla censura preventiva esercitata all'*Enciclopedia*: ogni voce doveva essere preparata per la stampa e licenziata con la certezza che non vi fosse nulla di sgradito alla Chiesa. Evidentemente questo vaglio censorio impose limiti severi alla libertà dei singoli autori e dell'opera nel suo insieme. La storiografia di Tacchi Venturi si sviluppò così con una programmatica attenzione al documento storico, alla fonte di prima mano, alla ricerca e alla pubblicazione di inediti che potessero giovare alla causa della Chiesa, come nel racconto della storia della Compagnia, diviso fra l'apologia e la ricostruzione oggettiva, con una varietà di stadi intermedi, tra la divulgazione, l'intento edificante, la propaganda religiosa e la riflessione metodologica. In lui tuttavia non vennero mai meno alcuni indirizzi programmatici: la storia non era in se stessa né apologia né diatriba, anche se nella sua obiettività poteva essere l'una e l'altra. Lo storico del cristianesimo-cattolicesimo, che doveva essere quasi di necessità cattolico egli stesso, non poteva non condurre il lavoro sulla via ideologica di una costruzione apologetica e parziale della storia; di conseguenza il suo studio assolveva a funzioni di tipo religioso dichiarate comunque per tali. La necessità, asseverata più volte a livello programmatico, di ammettere gli errori e riconoscere le pecche, ma anche di affermare con equità i pregi, contribuiva a un obiettivo unico: confermare il fondamento del suo oggetto, rafforzarne i significati e giustificarne l'esistenza.

Riferendosi al Sant'Uffizio romano e alla nascita della Congregazione papale dell'Inquisizione come a un «savio provvedimento da Paolo III escogitato per salvare Roma e l'Italia dal contagio dell'eresia», Tacchi Venturi non dissimulò di rimpiangere che Ignazio di Loyola non ne potesse essere considerato «il principale promotore». Al contrario, egli ricordò che, contro una tradizione avvalorata da alcuni biografi, in particolare Francisco García e Virgilio Nolarici, per cui sarebbe stato proprio Ignazio a ottenere da Paolo III l'istituzione dell'Inquisizione romana, ci si doveva limitare a ritenere il fondatore della Compagnia, più semplicemente, alla stregua di uno «zelante promotore», rispetto alla notoria e determinante azione di Giampietro Carafa. Su questo punto si innestò l'opera 'storica' di Tacchi Venturi. Nel giudizio dello storico gesuita l'Inquisizione romana era stato uno degli strumenti essenziali per la 'redenzione' della vita religiosa italiana del Cinquecento e in essa aveva avuto un ruolo non secondario proprio Ignazio. Il racconto agiografico e apologetico fu corroborato da un uso scaltro delle fonti. Sostenne Tacchi Venturi: «Se il Carafa ebbe principalissima parte nel dare alla Chiesa quel sacro Tribunale che tanto contribuì a mantenere alla nazione italiana la fede degli avi, non perciò è da escludere che a questo medesimo fine cooperasse anche Ignazio di Loyola». L'analisi è ambigua: se l'istituzione dell'Inquisizione romana è merito di Carafa, il suo fine ultimo vede la indubitabile 'cooperazione' di Ignazio. Tale coincidenza di intenti porta ad assegnare un ruolo non di secondo piano al fondatore della Compagnia di Gesù, e su questo punto specifico soccorre la documentazione. Tacchi Venturi cita una lettera del 28 luglio 1542 – di poco successiva alla bolla di Paolo III *Licet ab initio* – con cui Ignazio informava il padre Simão Rodrigues, che era in Portogallo, circa gli ultimi sviluppi: «Sembra che Dio N. S. incominci a provvedere per la grande necessità che ne danno i molti errori sparsi in queste parti […]. Perciò *instando io molto e molte volte* [corsivo di Tacchi Venturi] presso il cardinal di Burgos [Juan Álvarez de Toledo] e il Teatino [Carafa], ai quali il Papa aveva dato commissione di vigilare sopra tale materia, […] Sua Santità, cui i detti cardinali diverse volte parlarono, ha nominato sei di loro perché riuniti in un corpo o consesso, a maniera d'inquisizione, provveggano di tutto punto nelle varie parti d'Italia per reprimere tali eresie». Il documento serve a riempire di senso il ruolo di «zelante promotore» di Ignazio: il racconto agiografico si trasforma per osmosi in storia.

© DIZIONARIO STORICO

Ecco come: «Quell'inciso "*yo ynstando mucho i muchas vezes*" ritrae a meraviglia quale fosse la parte ch'ebbe Ignazio nell'istituzione del Sant'Offizio di Roma; un aggiungere, come dicesi, legna al fuoco, non risparmiando cioè i suoi buoni uffici presso i cardinali deputati dal Papa alla custodia della fede, affinché, rotto ogni indugio, si mettesse mano a reprimere con energia la propaganda eretica, subdolamente capitaneggiata da frati apostati in parecchie regioni d'Italia». Questa lettura si ricollega a quella relativa alle vicissitudini processuali di Ignazio e dei suoi compagni in Spagna: Tacchi Venturi si allinea alle posizioni di altri apologeti della Compagnia nel ridimensionare e minimizzare i rapporti 'in negativo' con l'Inquisizione. Nel primo periodo spagnolo, i sospetti diffusi circa alcuni comportamenti e posizioni teologiche avevano portato, in diverse circostanze, ad accuse anche gravi, che negli anni 1526-1527 si erano tradotte in veri e propri processi per *alumbradismo*. Sarebbe stata, questa, una grave pecca per il movimento religioso e per il *curriculum* del futuro santo, destinato a diventare uno strenuo difensore dell'ortodossia contro le deviazioni di quei 'frati apostati' o eretici. Non a caso, il primo a dissimulare la gravità di quelle vicende fu lo stesso Ignazio, imitato pedissequamente dai suoi biografi, non ultimo lo stesso Tacchi Venturi (le citt. sono tratte da Tacchi Venturi 1931-1950: II/2, 199-201, II/1, 58 sgg.).

Nel complesso, egli difende, avvalora e persegue con costanza, anche con la meritoria pubblicazione di documenti inediti o fino a quel momento irreperibili, l'ottica di una ricostruzione della vita religiosa dell'Italia del XVI secolo, sentita come l'inizio di una missione che si propaga nei secoli successivi con l'esistenza della Compagnia. L'impianto metodologico, l'intento agiografico e apologetico, le abilità affabulatorie e argomentative non mancarono di suscitare polemiche, proprio per la palese adesione incondizionata a una linea di pensiero univoca, in cui il generoso spirito di appartenenza alla Compagnia e alla Chiesa, l'adesione fideistica e l'alta capacità di censura e autocensura tentavano di trasmettersi nelle forme del vero storico. Come scrisse don Giuseppe De Luca in una lettera a Henri Bremond, riferendosi a Tacchi Venturi, «[Il] n'a rien compris à notre vie vraie du 4 e 500; et son livre […] veut dire que l'Italie religieuse sombrait si la Compagnie de Jésus n'était pas à la sauver» (in *De Luca-Bremond* 1965: 193).

(A. Saggioro)

Vedi anche

Buonaiuti, Ernesto; Gentile, Giovanni; Gesuiti, Italia; Ignazio di Loyola, santo; Paolo IV, papa; Pio XI, papa; Storiografia: Inquisizione romana

Bibliografia

De Luca-Bremond 1965, Martina 2001, Martina 2003, Mongini 2005, Saggioro 2002, Scaramella 2005, Tacchi Venturi 1931-1950, Turi 2002

Tagliati, Giovanni Maria (*detto* Maranello) - Il maestro di scuola Giovanni Maria Tagliati, detto Maranello (paese da cui proveniva), è una delle figure più emblematiche del movimento ereticale modenese. Indicato nel *Compendium* dei processi del Sant'Uffizio di Roma come «suspectus», è presente nella parabola eterodossa della città emiliana dai primi incontri della cosiddetta Accademia sino ai processi dei tardi anni Sessanta che dispersero la comunità dei «fratelli». Ottenuta la cittadinanza modenese nel 1535, grazie alla propria formazione umanistica pubblicò presso gli stampatori Gadaldino un *Compendium rei grammaticae maxime ex Liacro* (1540, 1549) e il *Donatus diligenter recognitus* (postumo, 1611). Tra le sue frequentazioni iniziali si contano i principali accademici, da Ludovico Castelvetro a Giovanni Grillenzoni, Nicolò Machella e Francesco Camurana. In virtù di queste conoscenze, la sua figura funge da raccordo tra la prima e la seconda generazione del dissenso religioso modenese. Entrato a far parte della comunità dei «fratelli», venne subito indicato come uno dei capi e, per la sua cultura, fu paragonato a sant'Agostino. Prima di seguire la sorte del gruppo fu, come molti altri, agevolato nella propria adesione alle dottrine eterodosse dal governo del mite vescovo Egidio Foscarari. Nelle mani del vescovo abiurò una prima volta, forse negli anni Cinquanta, e con il suo avallo tenne lezioni su san Paolo presso la confraternita cittadina di San Sebastiano.

Quando il 3 settembre 1566 il Sant'Uffizio sferrò il proprio attacco contro i gruppi ereticali modenesi e in particolare contro i cinque «grandi» che li guidavano, a essere convocati furono Giovanni Bergomozzi, Giacomo Graziani, Piergiovanni Biancolini, Marco Caula e, appunto, il Maranello. Se i primi tre scapparono e fecero perdere le proprie tracce, Caula e Maranello, dopo alterne vicende, comparvero davanti ai loro accusatori. Maranello, avvisato dell'imminente arresto, fuggì per qualche tempo nella villa di San Venanzio – vicina al paese d'origine –, ospite di Lucia Rubbiani (con cui era probabilmente imparentato). Rientrato a Modena e presentatosi ai giudici, nei suoi costituti si dimostrò, forse per la formazione umanistica di cui era imbevuto, uno degli elementi più sensibili alle dottrine radicali che si andavano diffondendo in Europa. Ammise infatti di aver aderito, intorno agli anni Quaranta, a dottrine di stampo anabattistico, poi abbandonate, e di essere stato lettore dell'antitrinitario Miguel Servet. Alla lettura di Erasmo, del *Sommario della Sacra Scrittura* e dei molti testi che circolavano a Modena, il Maranello accompagnò dunque pagine molto più scottanti che intercettarono immediatamente l'attenzione degli inquisitori. Sebbene queste fossero le ammissioni del Maranello, don Pietro Manelfi non lo annoverò tra gli anabattisti da lui conosciuti, indicandolo semplicemente come «lutherano». Le posizioni dottrinali che il Maranello confessò riportano nell'alveo più generale dell'eresia modenese: sacramentarismo zwingliano, negazione del purgatorio e dei suffragi, rigetto del culto dei santi e della confessione auricolare. Condannato a varie penitenze salutari e alla prigione perpetua, nel 1570 il Maranello fu convocato nuovamente dagli inquisitori che speravano di ottenere i nomi di altri complici. Dopo essere comparso ancora presso il Sacro Tribunale il 31 dicembre 1572, Tagliati si spense il 23 aprile 1574 nella parrocchia di San Bartolomeo. I sospetti che ne circondarono l'operato dovettero pesare anche nell'azione promossa contro un suo presunto nipote, Matteo Rubbiani, maestro di scuola a Bologna, incarcerato e trasferito a Roma dove, secondo la sentenza a noi giunta (TCD, ms. 1224, f. 207: 20-21 settembre 1567), fu condannato alle galere, in cui morì. Il Maranello, interrogato dai giudici nel 1572, ammise di averlo conosciuto trent'anni prima, ma non chiarì il grado di parentela con Rubbiani.

(M. Al Kalak)

Vedi anche

Anabattismo; Archivi e serie documentarie: Dublino; Castelvetro, Ludovico; Foscarari, Egidio; Fratelli modenesi; Manelfi, Pietro; Modena; Modena, Accademia; Servet, Miguel

Fonti

ASMo, *Inquisizione*, b. 4, fasc. 10
ACDF, *S. O.*, *St. St.*, EE1-b
TCD, ms. 1224

Bibliografia

Abbot 1900, Al Kalak 2008, Biondi 2008(h), Firpo-Marcatto 1981-1995, Ginzburg 1970, Peyronel Rambaldi 1979, Rotondò 2008(g), Seidel Menchi 1987, Tedeschi 2000(a)

Talavera, Hernando de - Nacque a Talavera de la Reina nel 1428, con ogni probabilità da una famiglia di origine ebraica, e morì a Granada nel 1507. Studiò Teologia a Salamanca grazie al sostegno economico di Fernán Álvarez de Toledo, quarto signore

di Oropesa e futuro primo conte. Terminati gli studi sembra che ottenesse una cattedra di Teologia morale nella stessa università, che tuttavia abbandonò per fare ingresso, nell'agosto del 1466, nel monastero geronimiano di San Leonardo de Alba di Tormes, in cui presto acquisì fama di buon religioso. Quattro anni dopo si trasferì a Nuestra Señora del Prado a Valladolid, dove rimase sedici anni esercitando un'importante azione di rinnovamento della vita monastica con il ripristino dell'*ora et labora*, introducendo la stretta osservanza delle regole, con la soppressione radicale di quanto potesse essere considerato lusso e piacere. L'attività di riforma degli Ordini religiosi nella Spagna di fine Quattrocento, il cui merito si attribuisce sempre esclusivamente al cardinale Francisco Jiménez de Cisneros, ebbe proprio in Talavera uno dei suoi più efficaci e precoci promotori.

Ciò che cambiò la vita del frate fu senza dubbio la scelta, da parte della regina Isabella I, ancora principessa, di fare di Talavera il suo confessore. Sembra che su questa decisione avesse influito il cardinale Pedro González de Mendoza, così come il gruppo di *conversos* che consigliavano la regina. Hernando de Talavera passò così a occupare un posto di consigliere della regina in tutte le questioni relative al governo del regno; le sue prese di posizione furono sottilmente occultate dal sigillo sacramentale e dalla natura strettamente privata del rapporto spirituale con la regina, visto che la sua attività di consigliere si svolse al riparo della confessione. Nel 1478 si riunì a Siviglia un'assemblea dell'episcopato castigliano, dove Talavera operò come portavoce dei re di fronte alla pretesa dei prelati di dare inizio a una profonda opera di riforma del clero. *Fray* Hernando fu, in sostanza, un difensore della monarchia, del suo potere; e agì in questa direzione anche nelle *Cortes* di Toledo (1480), nei negoziati con il Portogallo per porre fine alla Guerra di Successione, e in tutto ciò che si riferiva alla riforma interna degli Ordini religiosi. Talavera stilò anche, per sua disgrazia, le celebri *Declaraciones de Toledo*, che rivedevano tutte le concessioni fatte da Enrico IV all'alta nobiltà (*grandes*): a causa di quella revoca i più influenti personaggi della corte, incluso il cardinale Mendoza, si videro privare di rendite importantissime che finirono per rimpinguare le casse reali. Tale missione costò a Talavera una temibile coalizione di nemici personali che non avrebbero mai dimenticato il suo operato e che avrebbero cospirato continuamente contro di lui.

Nominato a partire dal 1485 vescovo di Ávila prese parte alla conquista della città di Granada insieme con i Re Cattolici, e fu il primo che innalzò la croce cristiana nella fortezza dei sovrani nazarí, l'Alhambra. I re lo nominarono allora arcivescovo di Granada, non si sa bene se influenzati da Cisneros, che tentava di allontanare il confessore reale dalla corte. Quel che è certo è che Talavera non si poté negare e che intraprese una difficile attività pastorale nella città appena conquistata che lo rese uno dei personaggi castigliani più controversi dell'ultimo decennio del XV secolo, soprattutto a causa del suo coinvolgimento diretto nella politica religiosa della monarchia. I re desideravano una conversione sincera, pacifica e rapida delle masse conquistate; ma la dolcezza dei metodi di Talavera, il suo carattere moderato, il suo enorme senso etico, la sua preoccupazione per la popolazione musulmana e il suo metodo centrato sulla predicazione e sul sincero convincimento si scontrarono con la mancanza di risultati visibili e con la fretta dei sovrani. Nel 1499 iniziò un duro calvario per il primo arcivescovo di Granada. Nell'estate di quell'anno, infatti, la corte si trasferì nella capitale dell'Alhambra: si voleva un'accelerazione del processo di indottrinamento, e la prudenza apostolica di Talavera si scontrava, ora in modo più palese a causa della vicinanza, con l'attitudine violenta di alcuni esponenti, propensi all'introduzione dell'Inquisizione e all'espulsione di quelli che non avessero accettato il battesimo forzato (era la linea fondamentalmente propiziata da Cisneros). L'autorevolezza morale dell'arcivescovo agli occhi della regina riuscì a frenare l'instaurazione del Sant'Uffizio, ma quando la corte si trasferì a Granada Cisneros rimase lì con pieni poteri e, in poche settimane, distrusse ciò che era stato conseguito da Talavera in molti anni. Si forzarono le conversioni per mezzo della coazione fisica, si consacrarono al culto cristiano e con la violenza le moschee e si battezzarono schiere di *mudéjares* per aspersione: il risultato di tutto ciò fu la rivolta.

Quando nel 1504 la regina cattolica morì a Medina del Campo, Talavera, a giudizio dei suoi molti nemici, avrebbe dovuto proseguire un'opera che gli pesava come un calvario. Negli ultimi mesi del 1505 infatti l'inquisitore del tribunale di Córdoba, Diego Rodríguez Lucero, maestro di teologia (*maestreescuela*) di Almería e canonico di Siviglia, imprigionò con l'accusa di eresia vari personaggi noti a Granada come amici e collaboratori di Talavera. Alla fine di quello stesso anno furono anche arrestati in pubblico, provocando uno scandalo enorme, sua sorella e alcuni suoi nipoti. A Córdoba, dove fu trasferita, la sua famiglia fu costretta mediante tortura a testimoniare contro lo stesso Hernando, con l'accusa di giudaismo e di essere a capo di una perfida rete incaricata di predicare per tutto il regno la legge mosaica. Talavera venne inoltre accusato di praticare magie diaboliche e orge stregonesche. Dopo una serie di vicissitudini e divenuto Cisneros inquisitore generale, il processo di *fray* Hernando approdò a Roma nel 1507, dove il prelato fu difeso dal vescovo di Burgos *fray* Pascual de la Fuente di fronte a Giulio II (fu così liberato da ogni sospetto di eresia. Nel maggio del 1507 vennero messi in libertà i suoi familiari, ma Talavera non ebbe la possibilità di godere a pieno di quella notizia, se mai l'apprese, in quanto morì il 14 dello stesso mese a seguito di una fulminea malattia, conseguenza, a quanto sembra, della sua partecipazione a una processione scalzo e a testa scoperta. Tutto sembra indicare che dietro la terribile accusa vi fossero nemici altolocati: Lucero, Diego de Deza, domenicano e anch'egli inquisitore generale, e soprattutto lo stesso re Ferdinando.

Talavera spiccò anche nelle lettere: la sua sensibilità linguistica fu un indice palese dell'importanza da lui attibuita al momento dell'acculturazione dei musulmani, motivo per cui appoggiò Elio Antonio de Nebrija nell'elaborazione della *Gramática*; così come è possibile che Talavera abbia spinto quest'ultimo, visto il suo possibile impiego nell'impresa conversionistica granadina, a fare uscire quell'opera rapidamente, come poi accadde il 18 agosto 1492. Talavera scrisse inoltre la *Cathólica Impugnación*, in cui si mostrò nettamente contrario alla conversione forzata dei *mudéjares* così come alle procedure inquisitoriali di cui erano vittime e alla loro discriminazione rispetto ai cristiani vecchi. Tutto ciò portò l'opera di Talavera a essere inclusa nell'Indice dei libri proibiti del 1559.

(A. González Polvillo)

Vedi anche

Castiglia; Cisneros, Francisco Jiménez de; *Conversos*, Spagna; Córdoba; Deza Tavera, Diego; Ferdinando il Cattolico, re di Aragona; Isabella la Cattolica, regina di Castiglia; Messianismo *converso*, Spagna; *Moriscos*, Spagna; Nebrija, Elio Antonio de; Rodríguez Lucero, Diego; Vescovi, Spagna

Bibliografia

Azcona 1986, Fernández de Madrid 1992, González Fernández 1960, Herrero del Collado 1969, ILI, Márquez Villanueva 1960, Pastore 2003, Pastore 2004, Pereda Espeso 2007, Resines Llorente 1993, Talavera 1961

Talmud - Il 12 settembre 1553, il Sant'Uffizio pubblicò un decreto nel quale – dopo avere premesso che tra i compiti dell'Inquisizione vi era anche quello della vigilanza sugli ebrei – affermava che, avendo appreso che questi ultimi erano dediti allo studio di un libro – il *Talmud* – dal quale apprendevano «non la pietà di Dio, bensì a bestemmiarlo e, invece che il candido e sincero culto della Divinità, favole e vuote superstizioni», al fine di estirpare questo male, aveva ordinato la requisizione di tutte le copie di

detto libro e lo aveva fatto esaminare da persone degne di fiducia, esperte nella lingua ebraica. Da questo esame era risultato che il *Talmud* conteneva effettivamente «empie bestemmie contro Dio, contro la stessa Legge di Mosè, che gli Ebrei pretendono di osservare, nonché offese, contumelie e bestemmie contro Gesù Cristo ed il suo santo Vangelo». Di conseguenza, tre giorni innanzi, il 9 settembre 1553, i libri del *Talmud* erano stati dati alle fiamme in Campo de' Fiori a Roma alla presenza di molti ecclesiastici e di una folla plaudente. Il decreto era stato inviato a tutte le autorità civili ed ecclesiastiche con l'ordine di procedere a sistematiche perquisizioni nelle case degli ebrei e nelle sinagoghe, di requisire tutti i libri del *Talmud* e di darli alle fiamme, come effettivamente avvenne a Bologna, Ravenna, Pesaro, Mantova, Ferrara e Venezia.

Anche prima di allora il *Talmud* era stato dato più volte alle fiamme. Il rogo più famoso, che aveva inaugurato questa prassi, era stato quello avvenuto a Parigi nel 1242 a seguito di una disputa tenutasi il 25 giugno 1240. Gli ebrei erano stati chiamati a difendere il *Talmud* dalle accuse di un ebreo convertito di La Rochelle, Nicolas Donin, ma la loro difesa era apparsa insufficiente, per cui il *Talmud* era stato distrutto dalle fiamme in Place de la Grève. Secondo le accuse, che Donin aveva presentato per iscritto a Gregorio IX, il *Talmud* contiene rappresentazioni blasfeme della divinità, bestemmie e oscenità a proposito di Gesù Cristo e della Vergine, e gli ebrei lo tengono in maggior considerazione della Bibbia stessa, per cui costituisce il principale ostacolo alla loro conversione. L'affermata superiorità del *Talmud* rispetto alla Bibbia tradisce i reali intendimenti di Donin: questi non era un ebreo convertito, bensì un caraita; apparteneva, cioè, a quella corrente del giudaismo che rifiutava l'autorità dei rabbini – ormai la classe dirigente delle comunità ebraiche – e la letteratura che era la loro espressione e sulla quale essi fondavano la loro autorità. Di conseguenza, i caraiti venivano perseguitati e Donin aveva scelto l'unico mezzo idoneo per vendicare queste persecuzioni. Le accuse formulate da Donin costituiranno, in seguito, lo schema concettuale entro il quale il *Talmud* verrà sempre racchiuso, dal momento che – almeno fino al XVII secolo – quasi nessun ecclesiastico sarà in grado di averne una conoscenza diretta. Soprattutto per questa ragione quei dotti che, come Andreas Maes (Masius) avevano iniziato a fare del *Talmud* e degli altri scritti rabbinici oggetto di ricerca storica e che, con il rogo di Campo de' Fiori, si vedevano sottratta una essenziale fonte per lo studio del giudaismo, ma anche dell'antico Israele, reagirono vivacemente. Come sottolinea Maes, la condanna del *Talmud* era basata solo sul parere di tre ebrei convertiti – come è detto esplicitamente nel decreto del Sant'Uffizio –, dal momento che tutti i membri del tribunale inquisitoriale erano in grado di giudicare del *Talmud* «come un cieco può giudicare dei colori».

Il rogo di Campo de' Fiori infatti era stato la conseguenza di una *querelle*, avvenuta all'inizio degli anni Cinquanta a Venezia tra due patrizi della Serenissima che avevano creato due tipografie per la stampa di libri ebraici, Marco Antonio Giustiniani e Alvise Bragadin. Stampare libri in ebraico poteva fruttare molto denaro, come aveva mostrato Daniel Bomberg, un fiammingo attivo in quel campo a Venezia da molti anni e, pur di eliminare l'avversario, Bragadin non esitò a denunciare a Roma Giustiniani – che aveva edito il *Talmud babilonese* tra il 1546 e il 1551 – accusandolo di stampare scritti ebraici contrari alla fede cristiana e contenenti bestemmie contro Gesù e la Vergine. Il Sant'Uffizio, già notevolmente allarmato per il fiorire di tipografie ebraiche a Venezia, Cremona e in altre città dell'Italia settentrionale, considerò l'accusa portata da Bragadin contro Giustiniani un'ottima occasione per porre fine a tale attività. Per 'certificare' le brutture contenute nel *Talmud*, si valse di una 'commissione' di tre ebrei convertiti, Alessandro Franceschi, Andrea de Monte e Giuseppe Eliano, nel solco di una prassi ormai consolidata che assegnava agli ebrei convertiti il ruolo di esperti in grado di svelare quanto di blasfemo si nascondeva nei libri degli ebrei, conferendo loro, in tal modo, la veste ufficiale di coadiutori dell'Inquisizione.

Il rogo di Campo de' Fiori segnò l'inizio del declino non solo della tipografia ebraica in Italia, ma anche della stessa cultura ebraica che, specie a Venezia, godeva allora di una fiorente stagione. Nel novembre 1557, Paolo IV pubblicò il primo *Index librorum prohibitorum*, essenzialmente come uno strumento di lotta contro i protestanti, ma, per le proteste dei librai e degli stampatori che vedevano seriamente compromessa la loro attività, dovette sopprimerlo subito dopo la pubblicazione. Quell'Indice includeva il *Talmud*: *Talmud Iudaeorum cum glossis, annotationibus et explicationibus*. Il 30 dicembre 1558, con un decreto dell'Inquisizione, fu pubblicato un nuovo Indice: il Sant'Uffizio intendeva essere l'unica autorità competente in materia di censura preventiva e successiva della stampa escludendo da tale compito gli stessi inquisitori locali; ma gli avvenimenti successivi non andarono del tutto nel senso auspicato. Dopo la morte di Paolo IV (1559), il successore, Pio IV, riconvocò il Concilio di Trento (18 gennaio 1562) affidandogli anche la redazione di un nuovo Indice; e, a tal fine, venne istituita in seno all'assise un'apposita commissione (16 febbraio 1562). Era evidente l'intenzione del nuovo pontefice di sottrarre una materia così delicata alla rigidità del Sant'Uffizio e di fare dell'Indice uno strumento più duttile per venire incontro alle esigenze di editori e stampatori. A tal fine, il nuovo Indice avrebbe dovuto prevedere due differenti categorie di libri: quelli condannati in via definitiva e quelli che, corretti ed emendati, avrebbero potuto poi circolare liberamente (condannati, cioè, solo *donec corrigantur*, secondo la formula che venne adottata). Gli ebrei, attraverso i più influenti rappresentanti della comunità di Mantova, grazie al benevolo atteggiamento del cardinale Ercole Gonzaga, riuscirono a far includere nel nuovo Indice (pubblicato il 24 marzo 1564) il *Talmud* nella classe dei libri 'espurgabili'. Alla formula usata nei due Indici precedenti venne aggiunto che le sue edizioni sarebbero state tollerate «si tamen prodierunt sine nomine Talmud et sine iniuriis et contumeliis in religionem christianam». Il *Talmud* pertanto poteva essere censurato ed emendato e, una volta eliminato ciò che era considerato ingiurioso oppure offensivo per la religione cristiana, nuovamente pubblicato. I sequestri e i roghi degli anni precedenti avevano reso tuttavia l'opera molto rara e l'edizione di Giustiniani era andata quasi completamente distrutta.

Il trentennio tra il 1564 (data dell'Indice tridentino) e il 1593 (data della bolla *Cum Hebraeorum* di definitiva condanna del *Talmud*) fu, per gli ebrei, un periodo di fervide speranze e di cocenti delusioni. Due furono i tentativi di censurare il *Talmud*, il primo dei quali giunse anche alla fase della stampa, ma ambedue fallirono, e in quel fallimento e nella condanna definitiva del *Talmud* determinante fu l'opera del Sant'Uffizio. La prima 'espurgazione' fu promossa verosimilmente dal cardinale Guglielmo Sirleto, vivamente interessato ad appurare se e in qual misura i testi ebraici postbiblici, nelle parti che si ritenevano precedenti all'avvento del Cristo (si era parlato di un «Talmud vetus»), potessero documentare l'annuncio di quell'avvenimento al pari degli scritti profetici. Egli riteneva che, a operare l'espurgazione, non dovessero essere gli stessi ebrei, come molti sostenevano, bensì una commissione composta da ecclesiastici coadiuvati da ebrei convertiti. Incaricò pertanto Marco Marini, un ecclesiastico esperto ebraista, assistito da alcuni ebrei convertiti, di procedere all'espurgazione del *Talmud* e, nel 1578, un ebreo di Francoforte, Simon Jud zum Gambs, stipulò con Ambrosius Froben, nipote dell'editore di Erasmo, attivo anch'egli a Basilea, un contratto per la stampa del *Talmud* espurgato da Marini intendendo vendere l'opera agli ebrei polacchi. L'anno successivo, il Sant'Uffizio, nella persona del cardinale Giulio Antonio Santoro, intervenne presso l'imperatore Rodolfo II chiedendo che la stampa fosse interdetta, ma, ciò nonostante, l'opera giunse a conclusione. Marini, si faceva però osservare a Roma, non aveva espurgato personalmente tutti i trattati del *Talmud*, per cui il lavoro di censura non era affidabile, il che permise al Sant'Uffizio, su iniziativa di Santoro, di condannare e vietare l'opera colpendo altresì Marini con sanzioni canoniche (I giugno

1581). Dopo la morte di Gregorio XIII (1585), salì al trono pontificio Felice Peretti, che prese il nome di Sisto V. Questo pontefice mostrò, nei confronti degli ebrei, una marcata benevolenza riammettendoli negli Stati della Chiesa (bolla *Christiana pietas* del 22 ottobre 1586). Durante il suo pontificato (1585-1590), ebbe luogo il secondo tentativo di espurgare il *Talmud*, che si svolse interamente nell'ambito della Congregazione dell'Indice e che solo la recente apertura dell'ACDF ha permesso di conoscere.

I dirigenti della comunità ebraica di Roma indirizzarono al pontefice e alla Congregazione numerosi memoriali che, unitamente ai verbali delle sedute di quest'ultima, permettono una ricostruzione abbastanza accurata della vicenda. All'ordine del papa di procedere all'espurgazione del *Talmud* secondo quanto prescritto dall'Indice tridentino ancora in vigore, la Congregazione rispose con un accorto temporeggiamento, avanzando sempre nuove richieste nell'attesa della morte del pontefice ritenuta imminente. Questa avvenne il 27 agosto 1590 e il progetto di espurgazione del *Talmud* ebbe immediatamente fine. Dopo la morte di Sisto V, per più di un anno (settembre 1590-dicembre 1591) il potere papale risultò fortemente indebolito per la successione sul trono pontificio di ben tre papi alla fine della loro vita e tale situazione offrì al Sant'Uffizio l'opportunità di riprendere le redini della condotta degli affari che Sisto V aveva saldamente tenuto in pugno. Il 17 agosto 1591, infatti, Santoro scrisse al nunzio in Savoia di procedere senz'altro al rogo del *Talmud* e ciò benché esso fosse ancora un libro condannato «donec corrigatur». Questa sarebbe stata la politica che il Sant'Uffizio avrebbe perseguito con successo anche sotto il nuovo papa, Clemente VIII, eletto il 13 aprile 1591. Il 25 e il 28 febbraio 1593 vennero infine pubblicate due bolle: *Caeca et obdurata* e *Cum Hebraeorum malitia*. Con la prima, gli ebrei venivano di nuovo banditi dai territori degli Stati della Chiesa con l'eccezione di Roma, Ancona e Avignone; con la seconda, il *Talmud* veniva condannato in maniera definitiva con l'ordine di darlo senz'altro (*nulla interposita mora*) alle fiamme.

L'iniziativa non era stata del papa, bensì del Sant'Uffizio, in particolare di Santoro, la cui mira era quella di eliminare il maggior numero possibile di libri ebraici. Clemente VIII, però, con un breve del 14 aprile, rinviando il termine di presentazione dei libri alle autorità inquisitoriali per la loro espurgazione, salvò, di fatto, almeno parte del patrimonio librario degli ebrei. Il breve, infatti, permetterà a diverse comunità ebraiche di impedire le requisizioni e, di conseguenza, la distruzione dei libri da parte degli inquisitori locali. Il *Talmud*, però, era condannato in maniera definitiva. L'apertura degli Archivi del Sant'Uffizio ha poi permesso di risolvere un curioso enigma; la ragione, cioè, per la quale nell'Indice di Clemente VIII (1595) il *Talmud* è condannato *donec corrigatur* nel corpo dell'Indice e *absolute* nella premessa (*observatio*). La vicenda (molto intricata) può essere così riassunta. Nel luglio del 1593, il nuovo Indice, che avrebbe dovuto sostituire quello tridentino, ancora in vigore, era finalmente redatto, ma Clemente VIII ne impedì la pubblicazione per le proteste dei librai e degli stampatori. In quest'Indice il *Talmud* era condannato *absolute* in base alla *Cum Hebraeorum*. Il 17 ottobre 1595, il papa firmò il breve di promulgazione di un nuovo Indice, che venne dato alle stampe. Esso era il frutto di lunghe trattative con le quali si era giunti a un compromesso che riportava l'Indice quanto più possibile vicino a quello di Trento. Di conseguenza, il *Talmud* era adesso registrato con la formula «si tamen». Il successivo 27 novembre, Santoro venne ricevuto in udienza e chiese l'introduzione nell'Indice di un commento alla regola francescana; Clemente VIII rispose che l'Indice era ormai già stampato. Ciò significa che la decisione di darlo alle stampe era avvenuta all'insaputa del Sant'Uffizio. Santoro non era, però, persona da accettare di essere messo davanti al fatto compiuto. Così pretese – e ottenne – che nelle copie dell'Indice già stampato (e distribuito a numerosi ecclesiastici) fossero incollate alcune pagine contenenti le decisioni del Sant'Uffizio che risultavano in contrasto con quanto previsto nell'Indice. Una di queste riguardava, appunto, il *Talmud* che veniva condannato *absolute* secondo quanto stabilito nella *Cum Hebraeorum*. Santoro non voleva che l'Indice fosse corretto perché, nonostante l'evidente aporia che si veniva a creare, voleva che risultasse con chiarezza la preminenza delle decisioni del Sant'Uffizio rispetto a quella della Congregazione dell'Indice. Su talune questioni – come la competenza ad accordare permessi di leggere la Bibbia in volgare – vi furono accese discussioni e vennero proposte soluzioni diverse. La condanna del *Talmud* fu unanimemente accettata.

(F. Parente)

Vedi anche

Censura, sequestri e roghi di libri ebraici; Indici dei libri proibiti: Cinquecento; Santoro, Giulio Antonio; Sirleto, Guglielmo; Sisto V, papa

Bibliografia

Parente 1996, Parente 2001, Stow 1972

Tamburini, Pietro - Nacque a Brescia il I gennaio 1737. Sacerdote, filosofo e teologo, si caratterizzò per un agostinismo rigoroso, soprattutto sul tema della grazia efficace e sul sacrificio di Cristo per i soli giusti. Polemista di livello, si fece subito notare nella galassia giansenista per la sua aspra critica contro il lassismo morale e l'azione dei gesuiti. Dopo un periodo di insegnamento a Brescia fu chiamato a Roma, dove Clemente XIV lo nominò prefetto degli studi del Collegio Irlandese, in seguito alla soppressione della Compagnia di Gesù. La virata impressa da Pio VI in senso marcatamente filogesuita lo convinse della necessità di un intervento politico del sovrano secolare quale unica misura per riportare armonia nella Chiesa e dissipare la coltre che oscurava la verità. In tutte le sue opere, puntualmente messe all'Indice, emerge la convinzione che non si doveva confondere la voce della Chiesa universale con i decreti pontifici, rivendicando il ruolo di vescovo 'esterno' per il sovrano secolare. La primazia di Roma risiedeva nella comunicazione con le altre Chiese particolari, non nella pretesa esclusiva di dare voce alla Chiesa tutta. Come scrisse nell'*Analisi del libro delle* Prescrizioni *di Tertulliano* (1781), «se tutti i teologi avessero sempre presenti questi principi, non si sentirebbero tante censure reciproche […], né regnerebbe tra i figlioli della Chiesa la sorprendente facilità e la voglia stravagantissima d'impicciolire il numero de' cattolici a forza d'immaginare eresie». Fra le novità più deleterie apportate alla tradizione fissata dalla Chiesa primitiva vi era, per Tamburini, l'enorme potere delle Congregazioni cardinalizie, prime fra tutte quella del Sant'Uffizio e dell'Indice, che da semplici consigli privati del pontefice erano divenute cardini di un potere inesistente nella Chiesa delle origini. E proprio su questo punto arrivò inesorabile la condanna della Congregazione dell'Indice riunitasi il 7 agosto 1788: i cardinali infatti ritennero «perverse» sia la definizione del pontefice quale capo ministeriale della Chiesa – mutuata dalla pastorale di Scipione de' Ricci –, da cui conseguiva la riduzione del papa a vescovo fra i vescovi; sia la denuncia della pretesa chimerica della sua infallibilità e di quella delle Congregazioni romane. Temeraria fu giudicata anche la proposizione di Tamburini – con riferimenti evidenti alla critica di Febronius – in merito alla subordinazione della Chiesa al potere del sovrano nel temporale. Ma il rilievo maggiore i 'tutori dell'ortodossia' lo sollevarono riguardo alla richiesta di Tamburini di un consenso unanime ed esplicito di tutta la Chiesa nella definizione della dottrina e dei dogmi. Come notò uno dei consultori, Tamburini disegnava una comunità cristiana orizzontale, che avrebbe infranto ogni autorità. Il rischio era la mancanza di 'decisione', su cui invece si fondava il governo di Roma soprattutto di fronte alla sfida del pensiero illuminista e rivoluzionario. Tamburini era dunque eretico, scismatico e perverso perché condannava la Chiesa all'immobilismo: nessuna decisione

sarebbe stata possibile prendere «né dal papa, né di Concilio generale ancora, che abbia forza di vero ed ultimo giudizio contro qualsiasi errore ed eresia, perché non si verificherà sì facilmente e forse mai che tutte le chiese e tutti i pastori si ritrovino uniformi e almeno docili nell'assoggettarsi ai giudizi dogmatici che la Chiesa credesse dover formare. Come vi fu sempre, così sempre vi sarà chi difenderà l'errore anche dopo che sarà condannato dalla Santa Sede, o dai Concili» (ACDF, *Index* 1786-1788). Nel Sinodo di Pistoia del 1786 e nelle sue opere successive Tamburini difese sempre le sue posizioni. Indicato dagli apologeti cattolici come il vero capo del giacobinismo italiano, si mantenne ai margini del nuovo potere repubblicano e non mancò di criticarne l'azione. Nei comizi di Lione del 1802 fu incluso nell'elenco del corpo dei dotti, ma fu deluso dal concordato stipulato fra Napoleone e Pio VII, che secondo lui segnava la vittoria di Roma. Morì nel 1826.

La sua *Storia generale dell'Inquisizione* in quattro volumi uscì postuma (1862) e per l'autore era quella la ricostruzione «dell'umano delirio e della sacerdotale ferocia». Nelle parole di Cristo non c'era nulla che rivelasse la sua approvazione per la punizione degli eretici, tanto più se erano semplici sospetti: la condanna, a giudizio di Tamburini, spettava al giudizio divino, mai all'uomo. Sicché il pontefice, gli inquisitori non avevano il diritto di innovare l'insegnamento di Cristo, che piegava all'umiltà e alla mansuetudine, non alla forza. Erano stati Costantino e Teodosio a sostenere i passionali vescovi di Roma e ad accordare loro il favore di punire chiunque si opponesse al loro dominio. Tamburini legge dunque gli esordi dell'Inquisizione come atto d'ossequio del potere temporale allo spirituale, nel tentativo di veder disciplinati i propri sudditi. A lungo andare si era prodotto uno slittamento che aveva reso tirannico il potere degli inquisitori, i quali si erano arrogati «diritti infiniti ed una funesta possanza su i corpi e su le anime […]. Essi si pascevano d'agonia». La stessa eresia di Jan Hus, Lutero e Calvino era, in ultima analisi, la conseguenza della distorsione del potere ecclesiastico operato da Roma. L'Inquisizione spagnola, trattando la quale si arresta l'analisi di Tamburini, nacque dalla «supposta necessità» di punire gli ebrei e le loro false conversioni, ma si ritorse contro la Chiesa e lo Stato perché aveva drenato ricchezze e allontanato con le sue leggi disumane gli uomini dalla fede: «in cambio di uno zelo illuminato per la purità della fede cattolica, il suo più importante oggetto fu di scoprire e di tenere aperta una miniera che depauperando la Spagna arricchiva i cortigiani pontifici». Di recente si è dubitato che Tamburini sia il vero autore della fortunata *Storia* (Del Col 2006).

(A. Guerra)

Vedi anche

Clemente XIV, papa; *Febronius*, febronianesimo; Gesuiti, Italia; Giansenismo; Lassismo; Napoleone I, imperatore; Pio VI, papa; Rivoluzione francese; Storiografia: Inquisizione romana

Fonti

ACDF, *Index* 1786-1788

Bibliografia

Corsini-Montanari 1993, Del Col 2006, Tamburini 1781, Tamburini 1862

Tanner, Adam v. *Spee, Friedrich von*

Tarabotti, Arcangela - Figlia di Stefano Bernardino Tarabotti e di Maria Cadena, Elena Cassandra nacque a Venezia nel febbraio del 1604 e nel 1617 fu rinchiusa come educanda nel monastero benedettino di Sant'Anna in Castello dove, con il nome di suor Arcangela, fece la professione nel 1623, e rimase fino alla morte, avvenuta il 28 febbraio del 1652. Il fatto di essere la prima di sei figlie e un lieve handicap fisico (era zoppa) furono probabilmente le ragioni della sua monacazione forzata, decisa dalla famiglia: una condizione testimoniata da Arcangela in diverse sue opere letterarie e da lei assimilata al sacrificio della vita. Un «Inferno de' viventi» (lettera 172, in Tababotti 2005: 208), così Arcangela definiva il monastero, nel quale era stata costretta senza vocazione religiosa. La sua vocazione era piuttosto letteraria, come mostra l'intensa attività di scrittrice, grazie alla quale Arcangela riuscì a sopravvivere a Sant'Anna. In vita diede alle stampe quattro opere, mentre almeno altre sei – quattro delle quali andarono perdute – rimasero inedite. Tra queste l'*Inferno monacale* e *La tirannia paterna*, l'ultima pubblicata postuma nel 1654 a Leida da Jean Sambix (nome dietro il quale si celavano i celebri tipografi Jean e Daniel Elzevier) sotto lo pseudonimo di Galerana Baratotti (anagramma del nome) e con il titolo *La semplicità ingannata*.

Nella prima delle sue opere a stampa, *Paradiso monacale* (Venezia Oddoni, 1643) – preceduta da un *Soliloquio a Dio*, nel quale l'autrice affermava di essersi convertita alla vita religiosa –, la Tarabotti esaltava il monastero come luogo adatto alle donne che avessero un'autentica vocazione. L'opera la rese celebre e le procurò molte lodi ed encomi all'interno del mondo letterario, a Venezia e non solo. Molto più controversa fu invece l'accoglienza della seconda pubblicazione, l'*Antisatira* (Venezia, Valvasense, 1644): risposta semiseria a uno scritto del senese Francesco Buoninsegni (*Del lusso donesco satira menippea*, Venezia, Sarzina, 1638), nel quale suor Arcangela confutava le tesi dell'autore, ponendo la scottante questione dell'istruzione delle donne e riservando, pur in tono leggero, espressioni di palese critica nei confronti dell'ipocrisia e della vanità degli uomini. La Tarabotti respinse gli attacchi di cui fu fatta oggetto, difendendo la propria opera e prendendo ancora, a più riprese, la parola sugli stessi temi, inserendosi perciò a pieno titolo nella *querelle des femmes* del suo tempo. E così nel 1651 diede alle stampe uno scritto intitolato *Che le donne siano della spetie degli huomini. Difesa delle donne, di Galerana Barcitotti, contra Horatio Plata, il traduttore di quei fogli, che dicono: Le donne non essere della spetie degli huomini* (Norimberga [ma Venezia], Cherchenberger, 1651), in aperta polemica con un trattato misogino apparso anonimo in italiano pochi anni prima con falso nome del traduttore (*Che le donne non siano della spezie degli uomini. Discorso piacevole*, Lione, Gasparo Ventura, 1647). Un anno prima, nel 1650 la Tarabotti aveva dato alle stampe le *Lettere familiari e di complimento* (Venezia, Guerigli, 1650), ponendosi così nel solco di un consolidato genere letterario, molto in voga all'epoca, quello delle raccolte epistolari a stampa. Affermazione di una propria identità letteraria e costruzione della propria immagine pubblica, il volume consente a suor Arcangela di difendersi dalle critiche dei suoi detrattori e di inserirsi nei dibattiti letterari dell'epoca, ed è una preziosa testimonianza della rete di relazioni (familiari, letterarie, politiche) in cui la Tarabotti era inserita, pur essendo reclusa in monastero. La raccolta comprende 265 lettere, diverse delle quali indirizzate a personaggi di alto rango (come i dogi Francesco Erizzo e Francesco Molino; i futuri dogi Bertucci Valier e Silvestro Valier; la granduchessa di Toscana Vittoria della Rovere; il duca di Parma Odoardo Farnese; i cardinali Pietro Ottoboni e Giulio Mazzarino), letterati, tra i quali in primo luogo Giovan Francesco Loredano (intellettuale di primo piano nella Venezia del Seicento, principale animatore dell'Accademia degli Incogniti, dedicatario del volume della Tarabotti e protettore dell'attività letteraria della monaca, sebbene il suo atteggiamento si sia in più occasioni rivelato ambiguo e non del tutto affidabile nel sostegno a lei accordato), Giovanni Dandolo, Pietro Paolo Bissari, Enrico Cornaro, Giacomo Pighetti, Francesco Pona, Nicolò Crasso, Angelico Aprosio e Gerolamo Brusoni. Si trattava per lo più di intellettuali legati all'Accademia degli Incogniti, il cui ruolo fu determinante nella promozione e nel successo letterario di Arcangela malgrado anche in seno alla stessa Accademia – i cui membri per lo più condividevano

© 2010 SISMEL EDIZIONI

le critiche della monaca alle istituzioni e simpatizzavano con il suo anticonformismo, attratti dall'originalità e dalla novità della sua opera – serpeggiassero più o meno evidenti umori misogini e talvolta vere e proprie ostilità nei suoi confronti. La Tarabotti ebbe inoltre contatti con altre donne letterate come la veneziana Aquila Barbaro e la bolognese Guid'Ascania Orsi e con parenti o amiche, tra le quali in particolare Betta Polani.

La già citata opera *La tirannia paterna*, pubblicata postuma con il titolo *La semplicità ingannata*, fu censurata dalle autorità romane e infine messa all'Indice. A quanto pare suor Arcangela, seppur consapevole della pericolosità (politica) della materia trattata, non era conscia dei possibili elementi di sospetto riguardo alla sua ortodossia religiosa. «So la materia esser scabrosa, ma contraria al politico vivere, non al cattolico», scriveva infatti in una lettera privata (Costa-Zalessow 2002: 100). Evidentemente si sbagliava. L'opera infatti fu segnalata al cardinale Carlo Barberini, membro della Congregazione dell'Indice, e affidata dalla Congregazione stessa (a seguito della seduta del 3 febbraio 1659) all'esame di un consultore, il frate minore Francesco Antonio Ricci (tra le carte di Barberini si trova inoltre un'altra censura dell'opera, non datata, di mano dell'ex gesuita Peter Talbot, molto probabilmente commissionata dallo stesso cardinale). La censura di Ricci, presentata ai cardinali dell'Indice il 19 gennaio 1660, valuta in dettaglio diversi passaggi dell'opera – della quale fornisce il titolo corretto, e identifica l'autrice celata dietro l'anagramma in Arcangela Tarabotti, basandosi soprattutto sullo stile e sullo stretto legame con Loredano – confutandoli sulla base delle posizioni ufficiali della Chiesa, e concludendo che l'opera andava contro l'istituto monastico e la clausura, e risultava pertanto offensiva per la Chiesa, blasfema, temeraria e scandalosa. Tra i passi censurati erano soprattutto quelli che paragonavano il chiostro all'inferno («se su la porta dell'Inferno è scritto: *Lasciate ogni speranza, o voi ch'entrate*, su la porta de' monasteri ancora puossi scrivere il medesimo»), o mettevano a confronto la condizione delle monache claustrali con quella delle vestali romane, concludendo che il destino delle prime era molto più atroce perché durava per tutta la vita, o ancora quelli che assimilavano la monacazione forzata a un sacrificio umano («quei cuori innocenti confinarli in un carcere per sacrificarli con barbara crudeltà a Pluto invece di Dio, come disperati»; «vivono morendo, se pur vivono, agitate da mille furie coll'anima prona per cader nei precipitii dell'Inferno. Non ponno acquistar il Paradiso»; «far claustrali a forza quelle a' quali sarebbe più cara e più espediente la morte», e altri; in Costa-Zalessow 2002: 106, 109). Il consultore rilevava la temerarietà di affermazioni del genere, contrarie ai voti monastici e ai decreti della sessione XXV del Concilio di Trento, ribadendo come dopo il Concilio la volontà delle monacande dovesse essere sempre sondata. Del testo della Tarabotti venivano poi prese di mira anche le espressioni di lode al sesso femminile («la donna è il compendio di tutte le perfettioni; la donna fu abeterna, è la primogenita di tutte le creature, generata da' fiati del medesimo Dio»; «l'humiltà, la santità, la prudenza, la modestia sono non accidenti ma sostanze del nostro sesso, e se sono accidenti, sono inseparabili dal soggetto»), qualificate come manifestamente assurde ed erronee, mentre molti altri passaggi del testo risultavano, a giudizio di Ricci, ingiuriosi, malsonanti e blasfemi, non privi di errori teologici e in qualche caso di pericolose contiguità con dottrine condannate come quelle di Lutero o dei monofisiti. La conclusione del censore era che nel libretto fossero contenute proposizioni «manifeste erroneas in fide, temerarias, male sonantes, piarum aurium offensivas, et scandalosas, quae retrahere possent puellas a Religionis ingressu, vel professione», e che pertanto l'opera fosse «omnino prohibend[a]» (in Costa-Zalessow 2002: 111). Ricci metteva così in luce anche la pericolosità del messaggio tarabottiano, potenzialmente eversivo dell'ordine sociale e politico, cui l'ampio ricorso alle monacazioni femminili era strettamente funzionale. Il decreto che condanna *La semplicità ingannata* è datato 4 luglio 1661, come risulta da un elenco pubblicato lo stesso anno dalla tipografia della Camera Apostolica, e tre anni dopo la proibizione fu inserita nell'*Index Librorum Prohibitorum Alexandri VII* (Roma 1664).

(A. Malena)

Vedi anche
Donne e Inquisizione; Libertinismo; Monacazioni forzate; Venezia

Fonti
ACDF, *Index*, *Protocolli*, KK, cc. 364*r*-367*v*
BAV, *Barb. Lat.* 3146, *Sacra Congregatio Indicis ab Anno 1654 per totum 1667*, cc. 157-160

Bibliografia
Costa-Zalessow 2001, Costa-Zalessow 2002, ILI, Medioli 1990, Tarabotti 2004, Tarabotti 2005, Weaver 2006

Tarragona - L'ordinario di Tarragona era l'arcivescovo metropolitano di una importante provincia ecclesiastica che comprendeva tutto il territorio della Catalogna. Il 26 maggio 1232, nella bolla *Declinante iam mundi*, Gregorio IX ordinò all'arcivescovo Aspàreg de la Barca e ai suoi vescovi suffraganei che – da soli o attraverso frati predicatori – indagassero circa la presenza di eretici nella loro diocesi e, nel caso in cui fosse dimostrata la loro colpevolezza, procedessero contro di loro seguendo le norme stabilite dal papa per tutta la Chiesa. Questo documento è considerato come l'atto di origine dell'Inquisizione in Catalogna. Pochi anni dopo, nel 1234, nel Concilio provinciale celebrato a Tarragona sotto la presidenza dell'arcivescovo Guillem de Montgrí, vennero dettate alcune misure preventive contro l'eresia (proibizione ai laici di discutere in materia di fede e di possedere Bibbie in catalano). Nel 1235 Gregorio IX scrisse all'arcivescovo Montgrí per precisare quale fosse la corretta interpretazione della sua bolla e gli inviò un regolamento dell'Inquisizione redatto dal canonista Ramon de Penyafort. Nel Concilio provinciale di Tarragona del 1242, convocato dall'arcivescovo Pere d'Albalat e al quale parteciparono diversi prelati catalani e aragonesi, Penyafort intervenne in modo decisivo per stabilire la tipologia dei delitti e dei castighi. L'Inquisizione medievale catalana fu così completamente configurata, all'inizio per mezzo dei tribunali diocesani, più tardi finendo per essere gradualmente gestita e controllata dai frati predicatori. Il tribunale poté lanciarsi così nella persecuzione dei catari, che si erano stabiliti non solo nella Catalogna settentrionale ma anche nell'arcidiocesi di Tarragona, nella Serra di Montsant. Gli arcivescovi di Tarragona esercitavano a volte un ruolo di supervisione, stimolando i propri vescovi suffraganei o i frati domenicani a perseguire gli eretici, dirimendo conflitti e riunendo Concili provinciali nei quali si discuteva della strategia che gli inquisitori avrebbero dovuto adottare (quello del 1312 assolse i templari; quello del 1317 diede impulso alla campagna inquisitoriale contro i begardi).

Quando nel 1584 Ferdinando il Cattolico decise di rimpiazzare l'Inquisizione medievale ed episcopale della Corona d'Aragona con l'Inquisizione moderna sotto il controllo reale Tarragona – la capitale religiosa della provincia ecclesiastica, che comprendeva la diocesi di Barcellona – non fu scelta quale città dove stabilire il tribunale. Prevalse invece il carattere di capitale politica ed economica di Barcellona, dove si trovavano le altre sedi del potere. A Tarragona il primo *auto de fe* del nuovo tribunale fu celebrato il 18 luglio 1489. Il tribunale di Barcellona non ebbe però giurisdizione sulle diocesi di Lérida, che apparteneva al distretto di Zaragoza, né di Tortosa, che ricadde sotto il tribunale di Valencia.

(I. Fernández Terricabras)

Vedi anche
Aragona, età medievale; Barcellona; Beghine e begardi; Catalo-

© COPIA UFFICIALE ARCHIVIO DI STATO DI PISA

gna; Catari; Inquisizione medievale; Lérida; Ramon de Penyafort, santo; Templari; Valencia; Zaragoza

Bibliografia
Bada Elias 1992, Fort i Cogul 1973

Tartarotti, Girolamo - A metà del secolo XVIII Tartarotti (1706-1761) fu al centro di un accesissimo dibattito riguardante la realtà della stregoneria e della magia, che vide coinvolti non meno di quattordici contendenti. Compiuti gli studi letterari e filosofici nella nativa Rovereto e a Padova, dopo brevi soggiorni a Roma, Venezia e Torino, Tartarotti si dedicò a studi eruditi e storici. Nel 1749, dopo lunghi anni di ricerche e in seguito a una tormentata gestazione, riuscì a far approdare alle stampe, superando scogli e divieti censori, la sua opera più famosa, *Del congresso notturno delle lammie* (Rovereto [ma Venezia], G. Pasquali), i cui materiali, frutto di ricerche approfondite e minuziose, sono organizzati in tre libri. Nel libro d'esordio l'autore passa in rassegna la massa imponente di testimonianze antiche, bibliche, medievali e recenti sull'argomento, ripercorrendo la storia del mito stregonico dalle origini ai giorni suoi. Animato da un profondo sentimento di umana pietà per le vittime di una lunga persecuzione, ritenuta assurda e crudele, Tartarotti intende provare l'infondatezza delle dottrine cui facevano appello giudici e autorità al fine di condannarle. Sostenendo l'identità fra la società di Diana di cui parla il *Canon Episcopi* con il moderno fenomeno stregonico (e dunque l'illusorietà delle accuse e autoaccuse di sabba), Tartarotti sottolinea i caratteri sociali e psicologici della presunta strega, la cui figura viene delineata riecheggiando dottrine di autori del Cinquecento, da Girolamo Cardano a Johann Wier. La strega, sostiene, è perlopiù una donna povera e malnutrita, che, appartenendo a un mondo contadino misero e isolato, diviene facile vittima di pericolose allucinazioni a causa dell'eccesso di umore malinconico. Indignato per una persecuzione che mieteva vittime ancora ai suoi giorni, come stava a provare la recente esecuzione a Würzburg di Renata Singerin, nella parte centrale dell'opera Tartarotti controbatte le argomentazioni addotte a favore della realtà del sabba schierandone altrettante a prova dell'illusorietà del fenomeno. Richiamandosi anche, come già aveva fatto Lodovico Antonio Muratori, ai poteri dell'immaginazione, che induce autosuggestione e alterazioni mentali, egli condanna con fermezza la pena di morte comminata a persone innocenti, sottolinenando altresì che le streghe più abbondano dove più si castigano. La parte conclusiva del libro è soprattutto volta a confutare le *Disquisitiones magicae* di Martín Del Rio, una cui recente ristampa veneziana stava a provarne la preoccupante e persistente vitalità. Il giudizio sul teologo gesuita è molto severo, e l'autore di una delle più autorevoli *summae* demonologiche è accusato non solo di sostenere dottrine false, pericolose e infondate, ma di procedere con metodo discutibile, caratterizzato da sistematiche contraddizioni, dalla denigrazione degli avversari, dalla malafede e da una sconfinata credulità.

Fin dal suo primo apparire il *Congresso* alimentò una vivace polemica, che vide la partecipazione di numerosi contendenti, schierati su fronti contrapposti. Se da un lato scesero in campo i sostenitori della realtà della stregoneria, provata a loro dire da una lunga e massiccia serie di testimonianze storiche, giuridiche e soprattutto bibliche, dall'altro presero la parola letterati che ritennero inaccettabile la distinzione operata da Tartarotti fra l'illusorietà della stregoneria e la realtà della magia. Il rappresentante più insigne di questa seconda posizione fu il marchese Scipione Maffei, uno dei più celebrati letterati del tempo, che in anni ravvicinati scriverà tre trattati volti a demolire la distinzione che Tartarotti aveva mantenuta anche per ragioni strategiche e per non incorrere nelle ire e nei divieti dei teologi. Nell'*Arte magica dileguata* (Verona 1749, cui Tartarotti replicherà con un'immediata *Apologia*), cui farà seguito l'anonima *Arte magica distrutta* (1750) e infine l'*Arte magica annichilata* (1754), Maffei, con toni spiccatamente illuministici (aspramente avversati dai sostenitori dei poteri e dell'intervento del diavolo negli eventi umani), non esita a smantellare l'intero mondo magico, ritenuto incompatibile con il buon senso, la ragione e l'esperienza, liquidandolo come frutto di superstizione e pregiudizio, una vana e pericolosa chimera, basata sull'impostura e l'ignoranza.

(G. Ernst)

Vedi anche
Canon Episcopi; Cardano, Girolamo; Del Rio, Martín Anton; Illuminismo; Muratori, Lodovico Antonio; Sabba; Wier, Johann

Bibliografia
Abbiati-Agnoletto-Lazzati 1984, Berengo 1978, *Bibliotheca lamiarum* 1994, Bonomo 1959, Dall'Olio 1997, *Girolamo Tartarotti* 1997, Lea 1939, Parinetto 1974, Quaglioni 1999, Romagnani 1999, Tartarotti 1749, Thorndike 1923-1958, Venturi 1997-1998

Tasso, Torquato - La vicenda che lega Tasso al tribunale dell'Inquisizione è complessa e si intreccia da un lato con l'intricato processo di elaborazione prima e successivamente di ripensamento della *Gerusalemme liberata*, dall'altro con una ininterrotta attività di pensiero e di investigazione filosofica che si scontrò con le conseguenti difficoltà nel far coesistere le verità della ragione e quelle della fede. I primi dubbi e le prime inquietudini si affacciarono alla mente del poeta trentunenne (era nato nel marzo del 1544) già a partire dal novembre del 1575, quando si recò a Roma dal cardinale Ferdinando de' Medici affinché questi convocasse una commissione per la revisione del poema. Grazie all'intervento di Luca Scalabrino la sua richiesta fu accolta e i revisori furono indicati in Silvio Antoniano, Flaminio Nobili, Pietro degli Angeli (il Bargeo), Sperone Speroni. A partire dal gennaio del 1576 Tasso cominciò a rivedere il poema – a quell'altezza ancora intitolato *Goffredo* – secondo le indicazioni dei revisori. Le sue paure erano motivate da una stretta dell'attenzione inquisitoriale nei riguardi della produzione letteraria, da collegarsi con l'ascesa al ruolo di maestro del Sacro Palazzo di Paolo Costabili, che ricoprì l'incarico dal 1573 al 1580. Tasso si mostrava consapevole dell'irrigidimento nei controlli censori già nella lettera scritta a Scipione Gonzaga il I ottobre del 1575: «forse anco io non ho avuto tutto quel riguardo che si doveva al rigor de' tempi presenti, et al costume ch'oggi regna nella corte romana: del che è buon tempo ch'io vo dubitando; et ho temuto talora tant'oltre, che ho desperato di potere stampare il libro senza gran difficultà» (Tasso 1995: 221). Prudentemente, se pure preoccupato da eventuali deviazioni dottrinali presenti nella sua opera, scelse di non rivolgersi a Costabili, bensì ad Antoniano, che allora non rivestiva incarichi ufficiali nella Congregazione dell'Indice o nel tribunale dell'Inquisizione. Non per questo le attenzioni di Antoniano risultarono meno severe agli occhi del poeta che, in una lettera dell'11 febbraio 1576, scriveva a Gonzaga: «Mi dispiace la tardità del signor [Antoniano], et anco il rigore. Credo che Vostra Signoria voglia intendere ch'egli sia rigoroso in quel ch'appartiene all'Inquisizione: e certo se così è, io crederei che con minor severità fosse stato revisto il poema dal medesmo Inquisitore; il qual si ritrova or qui in Ferrara e vi starà alcun giorno. Ma io farò un bel tratto: ch'io non mostrarò al frate quelle censure le quali mi parranno troppo severe; ma gli mostrarò semplicemente, senza dirli altro, i versi censurati; e s'egli li passerà come buoni, io non cercherò altro» (Tasso 1995: 309-310). Le riserve avanzate nei confronti dell'opera riguardavano sostanzialmente sia la presenza nella *Liberata* di temi erotici e sensuali, sia quel peculiare viluppo tra magia (soprattutto nella forma della magia nera) e l'elemento demonico e meraviglioso, che tanta parte ha nelle vicende del poema e che Bortolo Tomma-

so Sozzi ha sintetizzato con il termine di 'magismo', riconoscendo in esso la presenza e l'azione di spinte e pulsioni mai sopite in un animo sempre riluttante a un'adesione più che esteriore alla religione cattolica. A questo proposito andrà riletta la lettera scritta a Gonzaga dall'ospedale di Sant'Anna il 15 aprile 1579: Tasso vi si rivolgeva direttamente a Dio affermando di averlo sempre considerato, secondo gli insegnamenti dei filosofi antichi, come forza universale, motore immobile, idea perfetta. Non solo; Tasso esponeva la sostanza dei suoi dubbi: «ma dubitava poi oltra modo, se tu avessi creato il mondo, o se pur ab eterno egli da te dipendesse; dubitava se tu avessi dotato l'uomo d'anima immortale e se tu fossi disceso a vestirti d'umanità; e dubitava di molte cose che da questi fonti, quasi fiumi, derivano» (Tasso 1854-1855: I, 305). Il poeta proseguiva poi ammettendo di aver provato a credere più per una certa «servil temenza» dell'inferno che per convinzione; allo stesso tempo ammetteva però che «il nome luterano e d'eretico era da me, come cosa pestifera, abborrito e abominato» (*ibid.*: 306). Un'irreligiosità, dunque, che in quanto tale non si fondava su deviazioni dottrinali ma si configurava piuttosto nel senso di un ateismo 'filosofico' nutrito di libero pensiero. Questa filiazione era accreditata dallo stesso scrittore che, in una lettera a Giacomo Boncompagni, nipote di Gregorio XIII (17 maggio 1580), asseriva che i suoi dubbi non provenivano da asserzioni di teologi ma «da qualche dimostrazione d'Aristotele e d'altri peripatetici filosofi» (Tasso 1854-1855: II, 19).

Nella stessa lettera Tasso aveva fatto menzione di un episodio precedente di qualche anno, ovvero la scelta di presentarsi di fronte all'inquisitore di Bologna. Siamo così risospinti al 1577, anno che segna un discrimine fondamentale nel rapporto tra Torquato e l'Inquisizione. Fino ad allora Tasso aveva avuto a cuore l'integrità della sua opera, mettendo in dubbio le stesse indicazioni dei revisori qualora si scontrassero con le ragioni poetiche; addirittura scriveva ad Antoniano il 30 marzo 1576: «et in quel che tocca alle cose, rimoverò del mio poema non solo alcune stanze iudicate lascive, ma qualche parte ancora de gli incanti e delle meraviglie. […] Ben è vero che gl'incanti del giardino d'Armida e quei della selva e gli amori d'Armida, d'Erminia, di Rinaldo, di Tancredi e de gli altri io non saprei come troncare senza niuno o senza manifesto mancamento del tutto» (Tasso 1995: 344-345). Nel 1577 però si presentò all'Inquisizione sostenendo di essere stato denunciato segretamente e confessando di essere colpevole di eresia. L'indagine svolta dal giudice della fede Eliseo Capys e conclusa il 7 di giugno con una sentenza assolutoria non soddisfece però Tasso, che aveva chiesto, come apprendiamo da una lettera dell'inquisitore al duca Alfonso II, «quanta corda et fuoco potesse sofferire» (in Solerti 1895: II, 121). Tra i misteriosi accusatori denunciati dal poeta era Antonio Montecatini, potente funzionario della corte e dello Studio ferrarese, nonché uomo influente presso la corte papale. Il timore che Montecatini e altri personaggi di rilievo della corte potessero venire trascinati in uno scandalo – aumentato anche dalla volontà di Torquato di recarsi a Bologna probabilmente per parlare con gli inquisitori di quella città – suggerì ad Alfonso e a Capys di agire di stretto accordo e con prudenza, cercando di nascondere e screditare le dichiarazioni di Tasso che di fatto, almeno secondo la documentazione superstite, non aveva ricevuto alcuna denuncia. La vicenda rappresenta, fra l'altro, un caso abbastanza singolare in cui l'autorità inquisitoriale, invece di perseguire ogni via alla ricerca della verità, coopera con l'autorità secolare e collabora, a beneficio di quest'ultima, per affossare ulteriori indagini e procedure. La situazione del poeta si aggravò nel luglio dello stesso anno quando venne incarcerato per una coltellata inferta a un servitore. Tasso fu successivamente trasferito nel convento di San Francesco dove stese una supplica ai cardinali dell'Inquisizione romana nella quale dichiarava, parlando in terza persona, di essere entrato «in fermissima opinione di essere stato accusato al Santo Uficio, perché si accorse che con sottili artificii gli erano stati fatti tenere, fuor d'ogni sua intenzione, alcuni libri proibiti; oltre che il supplicante era consapevole a se stesso di aver dette con alcuni […] alcune parole assai scandalose» (Tasso 1854-1855: I, 246-247). Il duca, informato dei movimenti del poeta, diede però ordine di occultare sistematicamente le sue dichiarazioni che, in effetti, non vennero mai prese sul serio nemmeno quando Tasso fuggì da Ferrara per recarsi dapprima a Bologna e quindi in altri luoghi prendendo la decisione di incontrare gli inquisitori, come avvenne ad esempio nel 1578 a Torino. Dopo quell'anno si aprì il periodo drammatico della reclusione settennale (1579-1586) a Sant'Anna dalla quale Tasso uscì gravato da sempre maggiori tormenti religiosi che lo spinsero, abbandonate le posizioni poetiche e filosofiche giovanili, a un ripensamento della propria opera culminato della *Gerusalemme conquistata*. Tasso morì il 25 aprile del 1595.

(M. Faini)

Vedi anche

Antoniano, Silvio; Censura libraria; Costabili, Paolo; Gregorio XIII, papa; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Letteratura italiana; Libertinismo

Bibliografia

Corsaro 2003, Firetto 1939, Fragnito 2002, ILI, Quondam 1999, Solerti 1895, Tasso 1854-1855, Tasso 1995

Tavera, Juan de v. *Pardo de Tavera, Juan*

Teive, Diogo de - Nato probabilmente a Braga (1513/1514) da Sebastião Gonçalves e Isabel Fernandes, Diogo de Teive fu un illustre umanista portoghese. Studiò Grammatica e Arti al Collegio di Sainte Barbe di Parigi, diretto allora dal teologo conservatore Diogo de Gouveia. Nella città francese Teive si era trasferito all'età di 12 anni, soggiornandovi dal 1525 al 1532. Dopo aver seguito corsi di Diritto a Salamanca per due anni, nel 1534 si spostò a Toulouse dove si trattenne fino al 1536. Su invito di André de Gouveia, nipote di Diogo, assunse quindi l'incarico di professore al Collegio di Guyenne di Bordeaux. Fece poi ritorno a Parigi, dove riprese i suoi studi di Diritto. La sua formazione proseguì a Montauban e a Poitiers. Nel 1543 risiedeva a Bordeaux, da cui mosse di nuovo alla volta di Toulouse.

Nel 1547 Teive rientrò in Portogallo. Faceva parte del gruppo di docenti con esperienza di insegnamento a Bordeaux che André de Gouveia volle con sé al momento di assumere il titolo di rettore del Collegio delle Arti di Coimbra, appena fondato dal re Giovanni III. Sensibile alle idee religiose che circolavano allora in Europa, dalla lezione di Erasmo alle più radicali proposte della Riforma, i maestri 'bordolesi' entrarono presto in conflitto con il gruppo dei cosiddetti 'sorbonisti', intellettuali anch'essi di formazione francese, ma legati al magistero parigino teologico-scolastico di Diogo de Gouveia (si trattava dello zio di André; tra i due esistevano forti attriti). Nell'agosto 1550 Teive fu arrestato dal Sant'Uffizio, insieme ai colleghi 'bordolesi' João da Costa e George Buchanan, con l'accusa di aver aderito al luteranesimo. Il significato della loro cattura, che suscitò scalpore non solo negli ambienti dell'Università di Coimbra, continua a essere oggetto di discussione tra gli storici, ma non vi sono dubbi sullo spartiacque che i processi celebrati allora dall'Inquisizione di Lisbona rivestirono per la vita culturale e religiosa portoghese del Rinascimento. Condannati per proposizioni che oscillavano tra un erasmismo visto sempre più con sospetto dalle autorità del Regno e una serie di critiche al valore dei sacramenti, alla potestà papale, all'osservanza dei precetti ecclesiastici, riconducibili a una più generale attenzione alle idee della Riforma, i professori del Collegio delle Arti furono condannati a pronunciare un'abiura privata di fronte ai giudici. Quindi, il 31 luglio 1551 Teive fu rinchiuso nel monastero dei geronimiani di Belém. Ne uscì meno di due mesi più tardi, il 22 settembre, per vo-

lontà del cardinale infante Enrico, inquisitore generale del Regno (gli atti del processo sono editi in Brandão 1943).

Già l'anno successivo Teive ebbe l'opportunità di riprendere il proprio posto nel Collegio delle Arti di Coimbra. Ma nonostante l'incarico di rettore che gli fu presto affidato si trattò di una reintegrazione effimera. Nel 1555 l'istituto passò infatti sotto la gestione diretta della Compagnia di Gesù, alcuni membri della quale figuravano peraltro fra i testimoni di accusa nei processi del 1550-1551.

Riabilitato, nominato cappellano di corte (si possiede anche una lettera del 1560 in cui la regina Caterina ne raccomandava le qualità all'arcivescovo di Braga, Bartolomeu dos Mártires), in seguito Teive divenne abate di São Cristóvão, nella remota diocesi di Miranda do Douro. Quando morì, nel 1565, lasciò diversi scritti editi e inediti. In generale, la sua opera è impregnata di una profonda preoccupazione per la dottrina e la pedagogia, soprattutto negli aspetti relativi all'educazione dei principi e alla questione della 'guerra giusta', allora molto dibattutta. Pur auspicando la pace, Teive sosteneva la possibilità di condurre 'guerre giuste', in linea con gli ideali di diffusione della fede che offrivano una legittimazione all'espansionismo armato della Corona lusitana. Tra le sue pubblicazioni, si ricordino almeno il *Commentarius de rebus a Lusitanis in India apud Dium gestis anno salutis nostrae MDXLVI* (1548), gli *Opuscula aliquot in laudem Ioannis tertii Lusitaniae regis et principis eius filii et fratis Lodovici atque item Sebastiani primi regis eiusdem nepotis* (1558) e gli *Epodon siue iambicorum carminum libri tres* (Lisboa, 1565).

(Z. Santos)

Vedi anche

Buchanan, George; Collegio delle Arti di Coimbra, processi del; Enrico, cardinale infante, poi re di Portogallo; Inquisizione portoghese; Lisbona; Protestantesimo, Portogallo; Soares, João

Bibliografia

André 1995, Brandão 1943, Brandão 1948-1969, Dias 1969, Marcocci 2004, Matos 1937, Rebelo 1993, Serrão 1952, Soares 1977

Teixeira, Marcos - Esistono almeno due inquisitori di nome Marcos Teixeira che servirono nel tribunale del Sant'Uffizio di Évora Il primo, laureato in Diritto canonico, rivestì la carica di deputato nell'Inquisizione sia di Évora, sia di Lisbona. Fu poi nominato inquisitore a Évora il 30 dicembre 1578 e infine deputato del Consiglio Generale il 9 giugno 1592. Rivestì inoltre le cariche di giudice del supremo tribunale regio della *Casa da Suplicação*, nonché di deputato della *Mesa da Consciência e Ordens*, speciale organo regio incaricato di dirimere i casi controversi in cui l'azione politica della Corona si intrecciava con la giurisidizione ecclesiastica. In campo inquisitoriale, Teixeira si distinse come specialista nelle visite inquisitoriali. Da deputato effettuò una visita alle Azzorre (1575-1576). Fu promosso inquisitore proprio in corrispondenza con l'inizio della seconda grande inchiesta territoriale di cui fu protagonista, tra dicembre 1579 e gennaio 1580, toccando numerose località nelle diocesi di Portalegre, Guarda e Viseu.

Alla stessa persona viene attribuita la responsabilità della seconda visita inquisitoriale di Bahia, in Brasile (1618-1620). L'ipotesi, tuttavia, è poco plausibile: stando a una nota manoscritta che si legge in un esemplare del catalogo degli inquisitori composto nel primo Settecento da Pedro Monteiro, Teixeira era morto a Lisbona il 22 marzo 1610. La notizia del decesso è peraltro confermata da un documento inquisitoriale del 6 giugno 1610 (Pereira 1993: doc. 58). Il secondo Teixeira, nipote del primo per via materna, dottore in Diritto canonico (1605), professore all'Università di Coimbra (1608) e canonico dottorale (1611), fu nominato prima deputato (1612) e poi inquisitore presso il tribunale di Évora (11 settembre 1617). Vescovo di Bahia dal 25 ottobre 1621, raggiunse la diocesi nel 1622 e vi morì l'8 ottobre 1624, durante l'occupazione olandese. Non poteva dunque essere il visitatore di Bahia: questi, infatti, era solo un laureato (come specificato negli atti della visita), mentre il vescovo si era addottorato nel 1610. L'identità dell'autore della seconda visita inquisitoriale di Bahia resta pertanto misteriosa. Che si tratti di un terzo Marcos Teixeira, rimasto escluso dalla lista elaborata da Monteiro?

Il secondo Teixeira è considerato anche l'ideatore del progetto di aprire un tribunale del Sant'Uffizio a Bahia. Con una lettera indirizzata l'8 giugno 1623 all'inquisitore generale di Portogallo, Fernão Martins Mascarenhas, il re Filippo III affidò proprio a Teixeira la carica di superiore per l'Inquisizione portoghese in America. In ogni caso, qualora fosse stato realmente creato, il tribunale, a differenza di quanto scritto da António Baião, non sarebbe stato il risultato delle aspirazioni di Teixeira, bensì di un disegno della Corona in fase di elaborazione già prima della sua nomina a vescovo di Bahia.

(B. Feitler)

Vedi anche

Brasile; Évora; Consiglio Generale dell'Inquisizione portoghese; Lisbona; Monteiro, Pedro; Visite inquisitoriali

Bibliografia

Baião 1940, Bethencourt 1987(b), Feitler 2007(a), Pereira 1993, Siqueira 1978

Telesio, Bernardino - Bernardino Telesio nasce nel 1509 a Cosenza da una famiglia nobile. Apprende il greco e il latino dallo zio Antonio, noto umanista, e ciò gli permetterà di leggere i filosofi antichi nell'originale, senza la mediazione delle traduzioni. I primi interessi filosofici di Telesio sono documentati da alcuni opuscoli, la maggior parte dei quali fu pubblicata postuma a Venezia nel 1590 dal discepolo Antonio Persio di Matera. Meritano attenzione in particolare il *Quod animal universum ab unica animae substantia gubernatur. Contra Galenum* e il *De somno*, che figureranno nell'Indice del 1596 insieme al *De rerum natura iuxta propria principia*, l'opera maggiore. La lunga vicenda editoriale di questo testo, che conosce infatti tre diverse redazioni – da quella più libera e spregiudicata del 1565 a quelle più prudenti del 1570 e del 1586 – è particolarmente interessante per comprendere i rapporti tra Telesio e il mondo della censura. A lungo si è interpretata la filosofia telesiana unicamente sulla base dell'edizione definitiva del *De rerum natura*: Eugenio Garin ha però sottolineato con forza la necessità di un preciso confronto tra le diverse edizioni dell'opera, le cui varianti sono dovute non tanto a oscillazioni o incertezze di pensiero quanto a un compromesso faticosamente accettato con l'ortodossia cattolica, imposto dal progressivo inasprimento della vita religiosa italiana nel secondo Cinquecento (Garin 1961a).

Nel 1565, dopo avere rifiutato l'invito di Paolo IV a divenire arcivescovo di Cosenza – sarà nominato al suo posto il fratello Tommaso –, Telesio pubblica a Roma presso Antonio Blado il *De natura*: le accese discussioni e le violente critiche che immediatamente si scatenano inducono però il filosofo cosentino a rivedere radicalmente le proprie posizioni. Documento importante per ricostruire la vicenda è la lettera che il 28 aprile 1570 Telesio invia da Napoli al cardinale Flavio Orsini, mentre sta rivedendo la seconda edizione dell'opera stampata pochi mesi dopo da Giuseppe Cacchi. Per allontanare i sospetti sulla propria eterodossia, egli ricorda le reazioni positive che il *De natura* ha suscitato nel mondo domenicano, da Eustachio Locatelli fino a Tommaso de Vio, il Gaetano, il quale – si legge nella lettera – «se n'havesse auttorità la farebbe leggere in tutti li conventi de la sua religione». La seconda edizione dell'opera, che Telesio dichiara di avere «repolita alquanto», viene sottoposta in visione al francescano Baldassarre Crispo, al rettore del Collegio Massimo dei gesuiti napoletani Gaspar Hernández e

allo studioso pugliese Giovanni Paolo Vernalione. La lettera, oltre a indicare i nomi dei revisori, evidenzia anche quali fossero i punti di contrasto con l'ortodossia cattolica, le «propositioni contra la religione», di cui il filosofo cosentino è del resto ben consapevole: «si può cavar, ch'io metto l'anima mortale, et, che negho, che 'l Cielo sia mosso dall'intelligentie» (in De Miranda 1993: 373). È innanzitutto sulla questione del rapporto tra *anima* e *spiritus* – concetto centrale nel pensiero telesiano, che deriva dalla tradizione medica e dalla nozione stoica di *pneuma*, come ha evidenziato Paul Oskar Kristeller – che si concentrano alcune delle varianti più significative tra le diverse edizioni del *De rerum natura*, come indica il confronto tra la stesura definitiva e quella primitiva del quinto libro dell'opera, possibile grazie al rinvenimento nel 1956 di due codici della BAV contenenti manoscritti telesiani (*Ottob. Lat.* 1292 e 1306; cfr. Mercati 1956). Nella stesura primitiva infatti i due termini sono usati come sinonimi e l'anima umana viene ridotta allo *spiritus* di natura corporea contenuto nei ventricoli del cervello (Telesio 1976: 551-552). La seconda edizione introduce invece una netta distinzione tra un'anima materiale, «e semine educta», e un'anima immateriale e immortale infusa da Dio, «a Deo immissa». Telesio afferma ora espressamente che nell'uomo sono presenti due anime e che parlerà unicamente di quella materiale e non di quella divina. È questo un punto estremamente delicato: ancora nel 1596 infatti gli errori rinvenuti dal censore Remigio Migliorato – che avrebbero portato all'inserimento dell'opera nell'Indice – avrebbero riguardato tutti la concezione dell'anima. A risultare poco accettabili al mondo ecclesiastico e accademico vi sono però altri elementi del pensiero telesiano, come la critica della fisica aristotelica, il rifiuto della contrapposizione tra mondo celeste e mondo sublunare, l'affermazione dell'eternità del mondo. Le reazioni suscitate dalla prima edizione dell'opera inducono infine Telesio a un atteggiamento non solo di maggiore prudenza ma di completa sottomissione all'ortodossia cattolica, come si desume dalla lettera al cardinale Orsini: «mi serà somma gr(ati)a vedere, et correggere l'errori mei, che la mente mia, è per gratia di N. S.re Dio, et sarà sempre sogettissima, et inchinatissima alla vera, et cattolica religione. Et sarei prontissimo ad abbruggiar tutte le mie opre, quando mi fusse mostro, che non siano piene di pietà christiana» (in De Miranda 1993: 374).

Molte correzioni inserite nell'edizione del 1570 vengono recepite nel volgarizzamento del *De rerum natura* a opera di Francesco Martelli, membro dell'Accademia fiorentina con cui Telesio intrattiene stretti rapporti. La traduzione di Martelli costituisce senza dubbio un'ulteriore e significativa redazione dell'opera: composta negli anni Settanta del Cinquecento ma pubblicata solamente nel 1868 da Francesco Palermo, questa traduzione non solo accoglie le correzioni di Telesio ma introduce brani che saranno presenti, a volte in forma pressoché identica, nella versione definitiva del *De rerum natura*. La terza redazione, pubblicata a Napoli nel 1586 da Orazio Salviano in nove libri, si apre con una dedica a Ferrante Carafa, duca di Nocera, al quale Telesio rivolge una richiesta di protezione dagli attacchi ricevuti. Il filosofo cosentino sembra volere sottolineare ora la assoluta compatibilità tra il proprio pensiero e le Scritture. Il proemio si conclude infatti con una netta dichiarazione di ortodossia, che suona quasi un'abiura: «se qualcosa di ciò che noi abbiamo affermato non concordasse con le sacre scritture o con i decreti della chiesa cattolica, noi affermiamo e dichiariamo formalmente che non deve essere mantenuto, che anzi deve essere del tutto rigettato. Ad esse, infatti, deve essere posposto non solo qualsiasi ragionamento umano, ma anche lo stesso senso; e se non concorda con esse, persino il senso deve essere rinnegato» (Telesio 1965: I, 29). Nel nono capitolo del primo libro il filosofo afferma inoltre fin dal titolo che un'analisi razionale sulla formazione dell'universo è improponibile. Non sarà dunque la genesi del mondo ad essere oggetto di indagine filosofica, non il modo in cui questo è stato costituito, ma unicamente il perché il mondo è stato costruito così come è: «sia le sacre scritture che l'umana ragione c'insegnano che il mondo è opera non certamente del caldo in sé, che agisce a caso e senza alcuna ragione, ma di un caldo che è diretto e che agisce secondo l'ordine e la volontà di Dio, cioè dell'artefice di gran lunga il più potente e sapiente, e da cui è stato fatto lo stesso caldo […]. Essendo dunque il mondo opera di Dio, chiunque osasse ricercare con le umane ragioni il modo, con cui è stato costruito, potrebbe sembrare non solo arrogante ed empio, ma di certo anche pazzo» (Telesio 1965: I, 88-91).

Telesio ormai anziano – sarebbe morto due anni dopo, nell'ottobre 1588 – ritiene così di essersi posto al riparo da ulteriori condanne. Tuttavia negli anni Novanta del Cinquecento sorgono nuove tensioni e polemiche attorno al *De rerum natura* fino alla condanna del 1596. Il pontificato di Clemente VIII, la chiamata a Roma nel 1592 di Francesco Patrizi, producono grandi speranze di rinnovamento nella vita culturale italiana, che si rivelano presto del tutto illusorie. In un primo momento il pensiero telesiano conosce senza dubbio un'ampia circolazione ben oltre i circoli accademici, come è testimoniato tra l'altro da *La philosophia di Bernardino Telesio ristretta in brevità, et scritta in lingua Toscana dal Montano Academico Cosentino* che nel 1589 il discepolo del filosofo Sertorio Quattromani pubblica a Napoli, «per agevolar la via a chi desidera di inalzarsi alla cognizione di così fatti mistieri, e non è versato nei termini dei filosofi» (Quattromani 1914: 79). In ogni caso, anche dopo la morte di Telesio, le polemiche non si placano affatto: nel 1591 infatti Tommaso Campanella, fervente ammiratore del «gran Telesio, ch'uccide Aristotile, Tiranno de gli ingegni umani» come si legge in un sonetto (Campanella 1998: 278-282), pubblica la *Philosophia sensibus demonstrata* per prendere le difese del filosofo cosentino, in risposta alle accuse formulate dall'aristotelico Giacomo Antonio Marta nel *Pugnaculum Aristotelis* del 1587, dove si accusava tra l'altro Telesio di eresia per il suo radicale naturalismo, che escludeva l'acqua, indispensabile al battesimo, dagli elementi primi, contravvenendo in tal modo ai dogmi tridentini. La dura sentenza pronunciata nell'agosto 1592 dal capitolo dei padri predicatori di San Domenico Maggiore di Napoli contro Campanella, accusato di seguire le «doctrinae Tilesii», segna implicitamente – come ha evidenziato Luigi Firpo – la prima condanna ecclesiastica del pensiero di Telesio, anche se da parte di un tribunale di limitata giurisdizione. Gli scritti telesiani vengono inseriti nell'Indice nel 1596 con la clausola *donec expurgentur*: accanto al *De rerum natura* figurano anche,come si è ricordato, i due opuscoli *Quod animal universum* e *De somno*.

Nel 1600 va registrato a Padova un primo tentativo da parte di un anonimo cultore del pensiero telesiano di rendere libera la circolazione del *De rerum natura* attraverso l'*expurgatio* dell'opera. L'esito è però negativo a causa di una censura redatta dal teologo Girolamo Pallantieri, sottoscritta da tutti i titolari di cattedre filosofiche e teologiche dell'Ateneo padovano e approvata il 25 novembre 1600 dall'inquisitore e dal vicario episcopale. I brani censurati si riferiscono ai primi capitoli del primo libro dell'edizione definitiva del *De rerum natura*. Tra i luoghi censurati compaiono diverse tesi cosmologiche, incompatibili con il sistema aristotelico. Come risulta evidente anche dalla lettera al cardinale Orsini, dunque, non è solo sul problema della materialità dell'anima che si concentra l'attenzione dei censori ma anche sul pensiero cosmologico di Telesio, che, negando il ruolo delle intelligenze nella spiegazione del movimento, finisce per mettere in discussione la vecchia immagine dell'universo. Il filosofo cosentino ha commesso infatti il grave errore di chiamare aria la parte più bassa del cielo, mostrando di «confondere» – come nota il censore – «il quadrato con il cerchio, l'infimo con il sommo, l'eterno con il temporale». Il secondo tentativo di espurgare il *De rerum natura* avviene l'anno seguente su iniziativa del nipote del filosofo, Orazio, il quale, anche a nome di altri rappresentanti della città di Cosenza, scrive al cardinale Agostino Valier, membro della Congregazione dell'Indice, perché si istituisca una commissione al fine di rivedere ed espurgare «i detti libri di tutti quegli errori ancorché minimi, che

poteano in qualche modo offendere le pie orecchie di chi l'avesse letti non espurgati, essendo stata sempre voluntà e desiderio di detto auttore di ubedire alla Santa Madre Chiesa e sottomettere ogni suo detto alli santissimi piedi di Nostro Signore e di questa Santa Sede Apostolica» (in Firpo 1951: 42, 45). I membri della Congregazione dell'Indice accettano di istituire la commissione ma rispondono però che «l'espurgazione di sifatti libri» è «impossibile». Viene riconosciuto in tal modo l'errore commesso al momento della condanna condizionata e parziale del 1596, *donec expurgentur*, che diviene ora totale e irrevocabile fino a parlare di *expurgatio impossibilis*. Pochi anni dopo gli scritti di Telesio vengono bruciati di fronte alla cattedrale di Napoli, insieme a quelli di Agrippa von Nettesheim, Erasmo e Giovanni Pontano. Se ancora nel 1596, nell'*Oratio* funebre in memoria del filosofo, l'accademico cosentino Giovan Paolo d'Aquino traccia un ritratto agiografico di Telesio, ricordandone le virtù cristiane e le numerose protezioni ecclesiastiche, da Pietro Bembo a Giovanni Della Casa, da Paolo III a Pio V, il pensatore cosentino si avvia ormai a diventare, già a fine Cinquecento, un simbolo della *libertas philosophandi*: alla critica antiaristotelica di Telesio e all'approccio naturalista del *De rerum natura* si richiamano infatti, se pur in vario modo, non solo Campanella e Patrizi, ma anche Giordano Bruno, e nel Seicento la cultura filosofica e scientifica napoletana: Tommaso Cornelio, Leonardo di Capua e Gianvincenzo Gravina. In Europa la fortuna del filosofo cosentino conosce negli stessi decenni momenti altrettanto importanti, tra cui vanno ricordati almeno Francis Bacon, Charles Sorel e l'*Historia critica philosophiae* di Jacob Brucker. Le opere di Telesio saranno tolte dall'elenco dei libri proibiti solamente nel 1900, con la pubblicazione dell'Indice di Leone XIII.

(D. Pirillo)

Vedi anche

Bacon, Francis; Bembo, Pietro; Bruno, Giordano; Campanella, Tommaso; Della Casa, Giovanni; De Vio, Tommaso; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Locatelli, Eustachio; Patrizi, Francesco; Scienze della natura; Valier, Agostino

Bibliografia

Atti Telesio 1990, *Bernardino Telesio* 1992, Bondì 1997, Campanella 1998, De Franco 1995, De Miranda 1993, Firpo 1950-1951, Garin 1961, ILI, Kristeller 1964, Mercati 1956, Pierozzi-Scapparone 1990, Quattromani 1914, Spruit 1992, Telesio 1965, Telesio 1976, Torrini 1989, Vasoli 1971

Tello de Sandoval, Francisco - Nato a Siviglia in una data imprecisata, nel 1543 il *licenciado* Tello de Sandoval fu nominato da Carlo V *visitador* della Nuova Spagna e investito del potere di indagare sulla situazione temporale e spirituale della colonia, in cui avrebbe dovuto introdurre le controverse *Leyes Nuevas* emanate l'anno prima con l'intenzione di arginare gli abusi nei confronti delle popolazioni indigene. Tello, che era stato canonico della cattedrale di Siviglia, e al momento era inquisitore di Toledo e membro del Consiglio delle Indie, nella stessa occasione ricevette dall'inquisitore generale Juan Pardo de Tavera la nomina di inquisitore apostolico, che gli conferì poteri inquisitoriali su tutto il viceregno e lo collocò quindi, in questo campo, al di sopra dell'autorità dei prelati locali. Il *visitador* giunse in Messico nel febbraio del 1544 e vi rimase fino all'inizio del 1547.

Sull'ampiezza dei poteri e le concrete disposizioni che la nomina di inquisitore apostolico implicava, il parere degli studiosi, che si sono potuti servire di fonti spesso contraddittorie, non è stato unanime. Quanti sostengono che gli ampi poteri del *visitador* si estendessero alla sua funzione di inquisitore apostolico sembrano sottovalutare la *Instrucción*, redatta nel 1543 dal futuro inquisitore generale Fernando Valdés, che accompagnò la nomina di Tello. Essa recita che al *visitador* «il potere di inquisitore non si dà […] per istituire formalmente l'Inquisizione in quella Nuova Spagna, perché non esiste possedimento né altra rendita del Sant'Uffizio con cui potere pagare i salari: è un incarico onorifico, che si deve esercitare gratuitamente» (Huerga 1984: 688). Lo stesso carattere provvisorio che rivestiva il breve incarico dell'inquisitore apostolico imponeva che non si mettesse in moto la macchina inquisitoriale (nel caso in cui esistesse un eventuale materiale accusatorio – si precisava – esso doveva essere inviato all'Inquisizione di Siviglia). Tello tuttavia istruì alcuni processi, contro spagnoli e contro *indios*, fatto quest'ultimo che può apparire ancora più sorprendente se si considera che tra i compiti attribuitigli figurava quello di ammonire, sia pure blandamente, il vescovo Juan de Zumárraga, suo predecessore in campo inquisitoriale, per l'eccessiva severità con cui nel 1539 aveva sentenziato un signore indigeno, don Carlos, accusato di eresia, consegnandolo al braccio secolare; processo assai controverso, che Tello era incaricato di rivedere anche negli aspetti patrimoniali.

Una pista interpretativa che aiuta a legare disposizioni e fatti apparentemente contraddittori in un'unica trama, lo fornisce quello che fu probabilmente l'incarico più delicato attribuito al *visitator*: l'introduzione delle *Leyes Nuevas*, violentemente avversate da quasi tutti i protagonisti del mondo spagnolo coloniale, favorevoli al perdurare dell'*encomienda* che quelle leggi abolivano. Il difficile incarico costrinse Tello (che finì, d'accordo con il viceré, per sospenderne proprio le disposizioni riguardanti l'*encomienda*) a decisioni prudenti: tra queste, accettare perlomeno di istruire quei processi contro indigeni 'idolatri', la cui denuncia veniva proprio dall'ampio partito degli avversari delle leggi, che spesso comprendeva i vescovi e i prelati locali.

A conclusione della sua missione Tello raccomandò l'istituzione formale del tribunale dell'Inquisizione, mentre già s'istaurava la tendenza – che sarà ratificata con l'instaurazione dei tre tribunali del Nuovo Mondo – a escludere gli indigeni dalla sua autorità, lasciando la spinosa questione di come trattare l'"idolatria' degli *indios*, cristiani di recente conversione per di più *miserables*, all'iniziativa delle autorità locali, civili e religiose.

Ritornato in patria il *licenciado* Tello occupò importanti cariche: nel 1557 fu presidente della *Chancillería* di Granada e tra il 1564 e il 1567, quando fu innalzato alla mitra di Osma, presidente del Consiglio delle Indie. Morì nel 1580.

(R. Piazza)

Vedi anche

Cacique de Texcoco; Idolatria; *Indios*; Messico; Zumárraga, Juan de

Bibliografia

Greenleaf 1969, Huerga 1984, Medina 1914

Templari - Sui primi anni di vita dell'Ordine dei templari le informazioni sono relativamente scarse. Notizie si trovano in autori come Guglielmo di Tiro (*Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*), Jacques de Vitry (*Historia Hierosolymitana*), Guillaume de Nangis (*Gesta Ludovici IX*), ma i loro resoconti furono redatti posteriormente alla fondazione del primo Ordine militare dell'Occidente cristiano. Alcuni dati sono certi: l'Ordine dei templari nacque per iniziativa di due cavalieri (uno di costoro, Hughes de Payns, ne fu anche il primo maestro) e può essere considerato come il prodotto delle correnti spirituali legate alla riforma gregoriana. Sia le autorità religiose che quelle politiche del Regno di Gerusalemme guardarono sin dall'inizio con favore alla creazione dell'Ordine: esso, infatti, rispondeva egregiamente alle esigenze della crociata. Il fondatore (certo) dell'Ordine, Hughes de Payns, era un cavaliere originario della Champagne; sposato, ebbe almeno un figlio, Thibaud, che divenne abate del monastero di Sainte-Colombe di Troyes. È possibile che Hughes appartenesse

a un ramo cadetto della famiglia dei conti di Champagne. Non è dato sapere con certezza a che epoca risalgano i suoi soggiorni in Oriente: certamente si trovava oltremare nel 1104, giacché a questa data accompagnò nel suo primo pellegrinaggio il conte Hughes de Champagne, e nel 1114, quando ripartì dalla Francia, sempre in compagnia del conte Hughes, con la ferma intenzione di stabilirsi definitivamente in Oriente. La data di nascita dell'Ordine è incerta. Sono state proposte tre date: 1118, 1119 e 1120. Guglielmo di Tiro e Jacques de Vitry dicono che la regola dei templari venne redatta e approvata durante un Concilio riunitosi a Troyes, nove anni dopo la nascita dell'Ordine. Se si accetta la proposta secondo la quale il Concilio si tenne il 13 gennaio del 1129, la data di fondazione dell'Ordine potrebbe essere situata tra il 14 gennaio e il 14 settembre 1120. Gli studiosi si sono chiesti se la fondazione degli Ordini militari sia una creazione originale dell'Occidente cristiano medievale. È stata avanzata l'ipotesi che la creazione dei templari possa essere ricondotta all'esempio del *ribat* islamico. Il *ribat* era un centro militare e religioso fortificato, posto alle frontiere dell'Islam; vi si prestava, come atto di ascesi, un servizio volontario e temporaneo. Una confraternita cristiana, quella di Belchite, creata da Alfonso I d'Aragona nel 1122, aveva caratteristiche simili a quelle del *ribat*. L'Ordine templare rappresenterebbe una forma più 'evoluta', nel senso della tradizione monastica cristiana: i *fratres ad terminum*, che si arruolavano per un periodo di tempo limitato, non venivano infatti considerati membri a pieno titolo dell'Ordine; per diventarlo era necessario pronunciare voti perenni. Nei primi tempi il compito principale dell'Ordine fu quello di fornire protezione ai pellegrini che si recavano a Gerusalemme. Solo nel 1129 ebbe luogo una vera e propria battaglia che vide come protagonisti i templari. Un forte sviluppo dell'Ordine si ebbe a partire dal 1130, dopo il ritorno di Hughes de Payns in Terrasanta. Il suo viaggio in Europa, immediatamente precedente, aveva scopi molteplici: far redigere una regola per risolvere i problemi organizzativi; affrontare la questione della legittimità morale della guerra per coloro che avevano pronunciato i voti monastici; reclutare futuri templari e organizzare in Occidente l'appoggio logistico necessario allo svolgimento dei compiti dei cavalieri in Oriente. La funzione della *nova militia* cominciò a quel punto a essere meglio compresa dai fedeli in Occidente, che da questo momento legarono ingenti lasciti e donazioni all'Ordine dei templari.

Mentre era maestro Robert de Craon, si verificarono due importanti eventi. Nel 1139 una lettera papale, la *Omne datum optimum*, accenna all'Ordine, cui vennero concessi formalmente vari privilegi. A questa data i templari furono sottratti all'autorità del patriarca di Gerusalemme, e passarono direttamente sotto la tutela della Sede apostolica. Ciò comportò alcuni importanti cambiamenti: non furono più possibili interventi esterni in occasione dell'elezione del maestro; l'autorità di quest'ultimo sui *confratres* si rafforzò sensibilmente; e i templari si videro riconosciuto il diritto ad avere propri chierici. La lettera stabilì inoltre che l'Ordine fosse esentato dal pagamento della decima. Una lettera successiva, la *Milites Templi* (febbraio 1143), diede facoltà ai cappellani templari di celebrare la messa una volta l'anno anche nelle regioni colpite dall'interdetto (privilegio che rappresentava un notevole vantaggio economico per l'Ordine). Le disposizioni a favore dei *milites Templi* furono ulteriormente ampliate con un'altra lettera, la *Militia Dei* del 7 aprile 1145, che autorizzò l'Ordine a possedere chiese e cimiteri propri. L'Ordine aveva il suo quartier generale a Gerusalemme, all'interno della moschea di al-Aqsa, donata da re Baldovino I a Hughes de Payns nel 1120. Sia la regola che le varie lettere pontificie aventi come oggetto il Tempio vietavano espressamente ogni trasferimento. Tuttavia, quando nel 1187 Gerusalemme cadde nelle mani dei musulmani, la 'casa capitana' venne spostata ad Acri; alla caduta dell'ultima piazzaforte crociata, nel 1291, la sede dell'Ordine fu trasferita a Cipro.

Per comprendere appieno il funzionamento, la forza e l'origine della ricchezza dei templari è necessario studiarne le istituzioni europee. Tutti coloro che entravano a far parte dell'Ordine donavano i propri beni, a cui si aggiunsero quelli derivanti dai lasciti dei fedeli. Le donazioni di carattere fondiario erano assai eterogenee: per questo motivo fu necessario raggrupparle in insiemi coerenti con un'accorta politica di permute, acquisti e vendite. D'altra parte, i templari dovevano produrre per trarre profitti, senza i quali sarebbe stato impossibile finanziare le commende d'Oltremare. La ricchezza mobile era cospicua: l'Ordine trasferiva con regolarità verso Oriente, oltre agli uomini necessari allo svolgimento delle attività belliche, anche cavalli, viveri, armi, denaro.

Acri cadde nel 1291. Durante i combattimenti perse la vita il maestro dell'Ordine Guillaume de Beaujeu. Gli successe Thibaud Gaudin; morto Thibaud, nel 1293 divenne maestro Jacques de Molay. Costui insistette a lungo con il papa, Clemente V, perché venisse bandita un'altra crociata generale. Il pontefice, che nel giugno 1306 si trovava in Francia, a Poitou, convocò i maestri dei templari e degli ospitalieri. I rapporti del Tempio con la monarchia francese, anche se i dignitari dell'Ordine non sembrano esserne stati coscienti, a questa data non erano dei migliori. Probabilmente iniziarono a deteriorarsi attorno al 1303, alla conclusione del conflitto con Bonifacio VIII: negli anni precedenti, infatti, Filippo il Bello aveva avuto bisogno dei templari e aveva richiesto l'appoggio dell'Ordine nella sua lotta contro il pontefice. Nel 1307 si tenne un capitolo dell'Ordine a Parigi. A quanto pare, il principale argomento di discussione furono alcune sgradevoli dicerie che circolavano da qualche tempo sul conto del Tempio, ben più preoccupanti delle consuete critiche mosse dai detrattori dell'Ordine: i Templari erano accusati di idolatria, sodomia, eresia. Il maestro Jacques de Molay chiese al pontefice di promuovere un'inchiesta che mostrasse l'infondatezza delle accuse e il papa comunicò al re di Francia la sua intenzione di aderire alla richiesta del maestro: ciò fece sì che Filippo il Bello, il cui obiettivo era ormai chiaramente la soppressione del Tempio, passasse all'attacco, temendo che l'operato pontificio potesse sfociare in un verdetto di assoluzione che gli avrebbe legato le mani.

Il sovrano diede ordine di procedere all'arresto dei templari. Non si sa con esattezza quanti furono gli arresti: pochi, senza dubbio, furono coloro che, in Francia, sfuggirono ai commissari regi. Diversa fu la situazione in altri paesi europei. In Italia, per esempio, la maggior parte dei templari sembra sia riuscita a fuggire; in Castiglia e in Portogallo i sovrani difesero l'Ordine. Una volta effettuati gli arresti, si procedette con gli interrogatori. Non venne risparmiata la tortura, soprattutto a coloro che rifiutavano di rendere una confessione considerata soddisfacente. Le accuse erano molto gravi: si sosteneva che i templari rinnegassero Cristo, che compissero atti sacrileghi sulla croce, che adorassero gli idoli, che non credessero ai sacramenti, che fossero dediti a pratiche omosessuali. I cavalieri del Tempio furono anche accusati di essersi segretamente convertiti all'Islam e di adorare una testa come idolo, chiamata inizialmente Maometto e poi, per deformazione, Bafometto. Il fatto che, secondo gli accusatori, i templari avessero eliminato la formula di consacrazione nella messa, poteva poi essere considerata una prova di convergenza con il catarismo, che negava valore ai sacramenti. Le confessioni erano state ottenute per mezzo della tortura. Molti degli accusati, tra cui il maestro Jacques de Molay, ritrattarono in seguito, affermando di avere confessato *obtorto collo*. La posizione del pontefice fu altalenante, ma alla fine Clemente V cedette alle pressioni esercitate da Filippo il Bello. Con la bolla *Faciens misericordiam* dell'agosto 1308 concesse di giudicare i templari come singoli individui, e istituì una commissione formata da otto membri, a cui fu affidato il compito di indagare sull'Ordine in generale. La posizione di Jacques de Molay, dopo il cedimento iniziale, fu sufficientemente ferma ma poco realistica. Egli scelse la strada del silenzio, rifiutandosi di confutare le accuse di fronte ai commissari pontifici, affermando che avrebbe parlato solo in presenza del papa. In compenso più di seicento cavalieri decisero di difendere l'Ordine e incaricarono quattro di loro di espor-

re le ragioni del Tempio. Per Filippo il Bello la situazione si fece difficile. Il sovrano adottò allora una soluzione che eliminava ogni argomentazione giuridica. Il ragionamento era semplice: i templari in quanto individui potevano anche non essere colpevoli, ma dato che l'Ordine lo era sicuramente non aveva senso una difesa. Avvalendosi della collaborazione del fratellastro del suo gran ciambellano Enguerrand de Marigny, Philippe, al quale fece conferire il titolo di arcivescovo di Sens, Filippo il Bello ottenne la condanna al rogo di cinquantaquattro templari di Sens, considerati relapsi. Nei giorni seguenti vi furono altre condanne e altri roghi, fatto questo che eliminò ogni residua resistenza. La commissione degli otto concluse le udienze il 26 maggio 1311, dopo avere allestito un ponderoso *dossier*, che funse da base di partenza per il Concilio che ebbe inizio l'ottobre successivo.

Il 22 marzo 1311 con la lettera *Vox in excelso* Clemente V decretò l'abolizione dell'Ordine. Il papa si era riservato il diritto di giudicare quattro dignitari del Tempio tenuti in cattività a Parigi, tra cui Jacques de Molay. Assieme al maestro di Normandia Geoffroi de Charney, Jacques de Molay, che aveva sino a quel momento ostinatamente taciuto, decise infine di parlare e ritrattò la sua confessione. La reazione di Filippo il Bello fu immediata: la sera stessa i due templari furono arsi vivi su un'isoletta della Senna. Il Tempio non esisteva più. I suoi beni, che erano stati sequestrati dagli ufficiali regi, furono in una prima fase incamerati e amministrati dai sovrani, nonostante le proteste del papa, che riteneva che le proprietà dei templari dovessero essere impiegate per la Terrasanta. Clemente V ottenne infine che i beni del Tempio venissero devoluti agli ospitalieri. Ma il destino dei templari non fu uniforme: alcuni furono riconosciuti innocenti, altri si riconciliarono con la Chiesa, altri ancora (la maggior parte) furono condannati, chi al rogo chi al carcere perpetuo. Molti di coloro che furono assolti continuarono a vivere nelle antiche case dei templari. Alcuni, dimentichi dei voti pronunciati, presero moglie. Coloro che furono condannati al carcere vi morirono o vi trascorsero molti anni, in un regime di detenzione assai duro. Va infine rilevato che sebbene nell'immaginario collettivo il processo ai templari continui a essere associato all'Inquisizione delegata apostolica, la distruzione dell'Ordine non fu opera di giudici di fede incaricati dell'*officium inquisitionis*.

(A. Veronese)

Vedi anche

Catari; Francia, età medievale; Inquisizione medievale; Sodomia

Bibliografia

Barber 1978, Bordonove 1975, Bulst-Thiele 1974, Demurger 1985, Frale 2001, *Processus contra Templarios* 2007

Tempo di grazia - La dichiarazione d'indipendenza del papa e dei vescovi gregoriani dall'infeudazione imperiale, nell'XI secolo, comportò il rifiuto del principio di separazione tra i poteri di censura spirituale (scomunica, interdetto) e la loro traduzione in mandati d'arresto temporale (esecuzione penale o *Strafexecution*), che sino all'età ottoniana era stata riservata agli imperatori e sovrani secolari, detentori dello *jus gladii*: i vescovi postcarolingi e ottoniani, come inquisitori episcopali, potevano mutare le loro scomuniche in mandati d'arresto solo chiedendone l'esecuzione ('braccio secolare') al conte armato, su assenso (*exequatur*) del re o dell'imperatore. Ma da Gregorio VII in avanti, e soprattutto dalla fine del XII secolo, i papi rivendicarono, come sovrani 'imperiali' universali, la facoltà di delegare il loro carismatico 'potere delle chiavi' come comprensivo di uno *jus gladii* derivato direttamente dallo Spirito Santo, ed espresso nell'anatema capitale. In Italia settentrionale e in Francia meridionale, dalla prima metà del XIII secolo, il compito di sgominare le eresie di catari, patarini e albigesi prima, valdesi poi, venne delegato dai papi al nuovo clero regolare degli Ordini mendicanti: essi ricevevano dal papa la facoltà di esercitare la giustizia capitale a prescindere da ogni delega imperiale o regia dei poteri d'arresto, ora facendo semplicemente appello al feudatario più vicino, ora alle comuni di popolo e alla violenza popolare. Per esempio, il frate inquisitore che condusse i processi a Giaveno in Piemonte nel 1335 si valse dei poteri armati dell'abate-feudatario del monastero-signoria benedettino di San Michele della Chiusa, che lo aveva probabilmente chiamato; in altri casi la 'familia' armata risultava agli ordini diretti dell'inquisitore (Merlo 1977: 27 sgg.). A differenza del vescovo, l'inquisitore frate non era poi un magistrato stanziale: era un predicatore itinerante, e attingeva alla tradizione penitenziale dei monaci altomedievali per dividere il processo di fede in due parti. Nella prima – il 'tempo di grazia' – prometteva, come già i monaci, la commutazione o grazia delle pene di sangue a chi si presentasse a fare confessione volontaria; e solo nella seconda fase – il 'tempo di giustizia' – agiva come giudice, usando come procedura la *quaestio* penale di diritto romano, che includeva l'uso della tortura per ottenere la confessione.

L'editto di fede, o di grazia, ha la forma di un monitorio che minaccia agli eretici l'anatema *ipso facto*: è questa la variante prerazionale e magica della scomunica, che si vuole attiva ed efficace anche senza pronunzia del giudice e senza processo a colpire i rei anche 'occulti' per obbligarli a presentarsi al giudice. Secondo il Vangelo (*Mt* 18, 15 sgg.) bisogna ammonire il peccatore tre volte prima di separarsi da lui: la scomunica doveva quindi essere promulgata solo dopo tre ammonizioni, e la procedura canonica applicava il precetto nell'avviso o monitorio di scomunica – un vero e proprio mandato di comparizione, che poteva essere generale o individuale, e nel quale erano riunite le tre successive ammonizioni. L'editto di grazia pubblicato dal frate inquisitore conteneva dunque questo triplice monito o minaccia, e aveva quindi la forma di un monitorio generale di scomunica, che poneva a tutti gli eretici un termine perentorio a comparire. Chi entro il termine fissato per il tempo di grazia si fosse presentato spontaneamente a confessare, abiurare e denunciare i complici avrebbe potuto usufruire della 'misericordia' del giudice teologico, che non era qui un vescovo delegato dall'imperatore, come in età teodosiana o durante l'Impero romano-germanico, ma un frate delegato dal papa come sovrano teocratico. Promulgando l'editto di grazia, il frate inquisitore non agisce ancora come giudice, ma come predicatore di conversione e di penitenza, al modo dei monaci altomedievali; promette il perdono a chi faccia confessione volontaria, cosa che, trattandosi di delitti di fede ossia d'opinione, significa che esige la ritrattazione o abiura; questa è considerata piena e sincera, e perciò meritevole di grazia, solo a condizione che il penitente denunci i complici nell'errore, e gli si garantisce che la sua denuncia o delazione sarà accolta e protetta con il vincolo del segreto. Alle prime comparizioni spontanee possono quindi seguirne altre a catena, sorte dal diffondersi del timore di esser già stati denunciati, e dalla speranza di usufruire del 'tempo di grazia' prima che scada, con il rischio di essere poi citati come sospetti nel processo vero e proprio, o 'tempo di giustizia'. Al termine del 'tempo di grazia', quindi, i frati potevano disporre dei nomi di 'sospetti', denunciati in segreto sia da chi si era presentato 'spontaneamente' a confessare, sia da privati o autorità laiche ed ecclesiastiche, come parroci o anziani dei comuni, tenuti a deporre sui crimini del loro distretto come eredi dei testimoni sinodali di età carolingia, sia infine anche da accusatori anonimi e segreti.

Non perché procedessero *ex officio*, ma perché, nell'avvio costituito dal 'tempo di grazia', promettevano perdono ai confessi-delatori, gli inquisitori disponevano delle autodenuncie e delazioni di eretici 'pentiti', che si erano presentati per usufruire della grazia o perdono del giudice. La grazia era costituita dalla sospensione del processo e dalla minaccia di pena capitale, commutata in castighi minori ad arbitrio del giudice: essenzialmente pene di culto e digiuno, dette 'salutari', derivate dai *Penitenziali* monastici altome-

dievali e in tutto analoghe a quelle comminate per la confessione sacramentale. L'abiura-delazione segreta degli *sponte comparentes*, ottenuta nel tempo di grazia, di fatto costituiva già, sin dall'origine dell'Inquisizione affidata ai frati mendicanti, una contaminazione tra confessione sacramentale e giudiziaria. Nell'Inquisizione delegata dal papa ai frati mendicanti non si inaugurò dunque una procedura penale comune al diritto civile e canonico; si creò una combinazione nuova tra il ministero sacerdotale della penitenza – il 'tempo di grazia' – corrispondente alla fase istruttoria e derivato dalla confessione volontaria e dalla giustizia premiale dei monaci altomedievali – e l'*inquisitio* penale di diritto romano – il 'tempo di giustizia', corrispondente alla fase del processo, che seguiva la procedura della *quaestio* con tortura del diritto romano. Come procedura d'avvio, il 'tempo di grazia' manca sia nella giustizia penale secolare, sia nella stessa giustizia *ex officio* episcopale, e va tenuto distinto dalla fase processuale o 'tempo di giustizia'.

Riducendo l'*inquisitio* di fede alla sola procedura inquisitoria la si confonde con la moderna *inquisitio ex officio*, che non riguarda il processo ma solo la fase d'avvio, distinta da quella accusatoria anglosassone: l'inchiesta preliminare, detta anche istruttoria, che è quel moderno tipo di avvio per iniziativa del giudice (o dell'avvocato o del procuratore fiscale, corrispondenti alle odierne procure), che è retto a tutt'oggi da due principi: l'obbligatorietà dell'azione penale, e la tutela del segreto istruttorio. L'*inquisitio ex officio* costituisce però solo un minimo e depurato residuo – sopravvissuto alle riforme sette-ottocentesche, accettabile e riconoscibile ancora oggi – del sistema penale romano, al cui centro non stava l'avvio *ex officio* ma la terribile fase del processo fondato sulla *quaestio* (l'interrogatorio sotto tortura). Si devono dunque sottolineare le differenze tra processo penale e di fede, non solo nella diversa funzione che riveste negli uni e negli altri la confessione giudiziaria, ma anche nella fase preliminare o d'avvio: il processo di fede, nell'Inquisizione delegata papale, non si apre con l'*inquisitio ex officio*, alla portata di qualsiasi giudice laico o vescovile, ma si fonda su uno strumento tipico di giustizia premiale: l'anatema *ipso facto*, che viene minacciato nell'editto di grazia. Il 'tempo di grazia' che esso apre corrisponde alla fase preprocessuale, ma non a una normale fase istruttoria: derivato dalla giustizia 'penitenziale' dei monaci altomedievali, assicura il premio della sospensione del processo, con il pericolo della tortura e delle pene capitali, a chi si presenti volontariamente a confessare. Solo una volta raccolte le delazioni 'spontanee' di chi vuole usufruire di tale grazia, o teme di essere stato denunciato, si passa alla seconda fase della procedura di fede: l'*inquisitio* penale di diritto romano, o 'tempo di giustizia', che corrisponde alla fase vera e propria del processo, e segue la procedura della *quaestio* con tortura del diritto romano. Come procedura d'avvio, il 'tempo di grazia' manca sia nella giustizia penale secolare, sia nella stessa giustizia *ex officio* episcopale, e va tenuto distinto dalla fase processuale o 'tempo di giustizia'. La procedura del 'tempo di grazia' mira a ottenere la confessione 'spontanea' e l'abiura, con la minaccia del processo e della condanna capitale contro chi, 'ostinato', rifiuti di tradire i compagni di fede e la propria coscienza; contiene una minaccia e un ricatto che produce la coazione all'abiura. Uso massiccio del tempo di grazia fecero le Inquisizioni iberiche contro gli ebrei convertiti; in quel contesto, a fine Cinquecento, il canonista Francisco Peña scrisse un trattato sulla materia rimasto manoscritto.

(E. Brambilla)

Vedi anche

Abiura; Confessione giudiziaria; Correzione fraterna; Denuncia; Editto; Pentimento; Peña, Francisco; Processo; Scomunica; Spontanea comparizione

Bibliografia

Brambilla 2000, Gy 1974, Kelly 2001, Langbein 1974, Langbein 1976, Little 1981, Merlo 1977, Merlo 1981(a)

Teologia della liberazione - L'espressione *teología de la liberación* venne introdotta per la prima volta nel luglio 1968 dal sacerdote peruviano Gustavo Gutiérrez nel corso di un incontro di operatori pastorali organizzato a Chimbote (Perù) dal movimento sacerdotale *Oficina Nacional de Investigación Social*. Già in quella circostanza furono individuate alcune prospettive che sarebbero risultate centrali nella teologia della liberazione: il carattere prioritario, per il teologo, dell'impegno «en la historia […], en el proceso de cambio, de revolución, de emancipación del hombre», rispetto a cui la teologia si presentava come «acto segundo»; l'intima relazione tra l'opera di liberazione dei poveri, la costruzione di una società giusta e la salvezza cristiana; il confronto diretto con il marxismo. Erano prospettive che risentivano dell'influenza della teologia della speranza nata in campo protestante con Jürgen Moltmann, ma che intendevano soprattutto rielaborare, a partire dalla realtà latinoamericana, alcune indicazioni del Concilio Vaticano II, confrontandosi direttamente con i movimenti e le lotte di liberazione in atto in alcuni paesi del subcontinente americano. Ampiamente utilizzata nei documenti redatti dalla prima conferenza generale dell'episcopato latinoamericano, riunitasi a Medellín nell'agosto dello stesso 1968, la categoria di liberazione venne presto delineandosi, oltre che come nuova frontiera della teologia, come chiave di lettura religiosa e sociopolitica fatta propria da un più ampio movimento ecclesiale, che ebbe nelle comunità ecclesiali di base uno dei principali soggetti pastorali.

Nel 1971 apparve a Lima la prima trattazione sistematica di teologia della liberazione, *Teología de la liberación. Perspectivas*, opera dello stesso Gutiérrez, tradotta, nel giro di due anni, in otto lingue diverse. Nel corso degli anni Settanta autori come il brasiliano Leonardo Boff, il cileno Segundo Galilea, l'argentino Juan Carlos Scannone, l'ispano-salvadoregno Jon Sobrino, contribuirono a definire in modo più articolato la riflessione teologica sulla liberazione, sviluppando temi e ambiti di ricerca nella cristologia, nella ecclesiologia, nella spiritualità, attraverso saggi, articoli, riviste e in importanti incontri internazionali di teologia. Ne risultò una sintesi piuttosto audace che andò delineando, sia pure con accentuazioni in parte differenziate, alcune prospettive centrali della teologia della liberazione: la scelta della prospettiva dei poveri, considerati anche, in chiave sociale, come classi sfruttate e popoli oppressi; una visione della salvezza cristiana, e quindi della missione della Chiesa cattolica nel mondo, come liberazione integrale; un modello ecclesiologico circolare e non gerarchico, che rivendicava un rapporto diretto con la Scrittura (*Iglesia popular*); l'assunzione della mediazione delle scienze sociali quale strumento di analisi della realtà economica e sociale dell'America Latina; l'orientamento verso trasformazioni radicali nella società e nella Chiesa; il primato dell'*ortoprassi* sull'*ortodossia*. Il nodo ermeneutico caratterizzante della teologia della liberazione risiede nel tema della salvezza. Si afferma infatti che la dimensione soteriologica investe *tutto* l'uomo e *tutta* la storia umana, essendo stata la storia assunta in *tutte* le sue dimensioni da Cristo. Ed è proprio questo il piano su cui si intende realizzare il superamento della prospettiva di cristianità. Ciò significa soltanto riconoscere l'autonomia delle realtà temporali e della storia nel suo svolgimento – riconoscimento che implica anche una considerazione tutt'altro che negativa del processo di secolarizzazione –, ma porre quale criterio ultimo di giudizio sull'azione del singolo, della comunità ecclesiale, della società intera e della storia l'impegno *nella* e *per la* liberazione, intesa come partecipazione alla lotta dei poveri contro lo sfruttamento e per la costruzione di una società più giusta. Dopo il confronto con i rappresentati di altre teologie operanti su diversi fronti della liberazione, come la teologia nera e la teologia femminista, nel 1976, con la costituzione dell'Associazione Ecumenica dei Teologi del Terzo Mondo (ASETT/EATWOTT), la teologia della liberazione si inserì in un più vasto contesto internazionale stabilendo contatti con teologi asiatici e africani. La seconda metà degli anni Settanta costrinse poi i teologi della liberazione, insieme a molti

altri esponenti della Chiesa latinoamericana, a fare i conti con la realtà di regimi autoritari della cui violenza repressiva furono vittime sacerdoti, religiosi e laici.

Anche se una prima riflessione sulla teologia della liberazione da parte di organismi ufficiali della Santa Sede era stata avviata sin dal 1976, la preoccupazione vaticana nei riguardi dell'ortodossia della teologia della liberazione si accentuò soprattutto a partire dalla fine degli anni Settanta. Gli interventi della Congregazione per la Dottrina della Fede, presieduta dal cardinale Joseph Ratzinger, si appuntarono sia sull'opera di alcuni autori latinoamericani, in particolare Gutiérrez e Boff, sia sul movimento teologico nel suo complesso. Ai due teologi vennero contestate, rispettivamente nel 1983 e nel 1984-1985, alcune tesi, riconducibili, nel caso di Gutiérrez, soprattutto all'impiego, in sede di riflessione teologica, di elementi del pensiero marxista da cui sarebbe derivata una forma di pelagianesimo; tesi legate invece, nel caso di Boff, alla negazione del principio gerarchico nella propria teoria ecclesiologica. In Perú la richiesta da parte della Congregazione di una condanna della teologia di Gutiérrez portò a una frattura all'interno dell'episcopato peruviano, che sull'ipotesi di tale condanna non riuscì, tra l'agosto del 1983 e l'aprile del 1984, a trovare un accordo. Su richiesta dello stesso Ratzinger, nel settembre del 1984, l'intero episcopato peruviano fu invitato a Roma per tentare di raggiungere l'unanimità su un documento di condanna della teologia della liberazione. Dopo aver rifiutato di approvare il testo sottopostole da Ratzinger, la Conferenza Episcopale Peruviana concluse la vicenda con la pubblicazione, il 24 novembre del 1984, di un documento di compromesso, in cui i vescovi, pur mettendo in guardia contro le possibili deviazioni e distorsioni della teologia della liberazione, non condannavano l'opera di Gutiérrez. Boff fu invece ricevuto in Vaticano dal cardinale Ratzinger il 7 settembre 1984, per rispondere ad alcune osservazioni critiche sul suo libro *Igreja: carisma e poder. Ensaio de cristologia militante* (1981). Il colloquio, cui Boff si presentò accompagnato dai due cardinali brasiliani Paulo Evaristo Arns e Aloisio Lorscheider, non portò ad alcun chiarimento, ma a una conferma, da parte della dicastero romano, delle riserve sollevate a proposito del volume. All'incontro fecero seguito una serie di altri interventi fino all'8 maggio 1985, quando fu comminato al teologo brasiliano una sorta di silenzio per un certo periodo. Alla teologia della liberazione, intesa come movimento teologico e pastorale, la Congregazione dedicò poi due istruzioni: la *Libertatis nuntius* (6 agosto 1984), e la *Libertatis conscientia* (22 marzo 1986). Nella prima istruzione gli errori imputati alla teologia della liberazione ruotavano essenzialmente attorno a due accuse: l'assunzione di elementi della ideologia marxista, in base alla quale la teologia della liberazione sarebbe pervenuta all'identificazione tra il «povero della Scrittura e il proletario di Marx»; la messa in discussione della struttura gerarchica della Chiesa cattolica e la conseguente formazione di una «Chiesa parallela» alternativa a quella istituzionale (in *Enchiridion Vaticanum* 1976-: 866-897). La *Libertatis conscientia* intese invece superare il piano della condanna per chiarire piuttosto il significato autentico della liberazione cristiana. Senza riferirsi in modo esplicito alla riflessione latinoamericana, l'istruzione ribadì la primaria valenza soteriologica e trascendente della liberazione cristiana, e il carattere solo conseguente delle sue dimensioni etico-sociali (*Enchiridion Vaticanum* 1976-: 196-344).

In seguito agli interventi vaticani, alcuni teologi come Gutiérrez, Scannone e Galilea si sono sforzati di evidenziare il più possibile i nessi tra la prospettiva teologica della liberazione, le due istruzioni della Congregazione e, più in generale, la dottrina sociale cattolica. Gli aspetti più vicini al marxismo sono stati viceversa sfumati, ma senza rinnegare la prospettiva ermeneutica incentrata sul confronto tra teologia e storia, e l'opzione per i poveri e contro la povertà. In anni più recenti i teologi della liberazione e i settori ecclesiali a loro vicini hanno spostato il piano dell'impegno e della riflessione dalla politica alla società civile, e in particolare ai movimenti: degli indigeni, degli afroamericani, delle donne, della terra e altri, legati a nuove sensibilità emergenti in una America Latina, caratterizzata dall'affermarsi di governi democratici, ma anche dal permanere di gravi difficoltà sociali.

(L. Ceci)

Vedi anche
Benedetto XVI, papa; Comunismo; Concilio Vaticano II

Bibliografia
Ceci 1997, Chenu-Lauret 1985, *Enchiridion Vaticanum* 1976-, Gibellini 1990, Oliveros 1977, Richard 1981, Smith 1991, *Teologia al plurale* 1998

Teresa d'Ávila, santa - Teresa de Cepeda y Ahumada nacque ad Ávila nel 1515 da Alonso de Cepeda, sposato in seconde nozze con Beatrice de Ahumada. Da parte paterna il nonno Juan Sánchez, mercante di Toledo, era un *converso* che fu accusato, condannato e riconciliato come giudaizzante insieme con tutti i suoi figli, tranne il maggiore. All'età di quattordici anni, dopo la morte della madre, Teresa passò un anno come allieva interna presso le agostiniane del Collegio de Maria de Gracia di Ávila. Tornata in famiglia, vi rimase circa quattro anni prima di comunicare al genitore la volontà di farsi religiosa. Di fronte alla decisa opposizione paterna, il 2 novembre 1535 Teresa fuggì di casa e fu accolta nel monastero carmelitano dell'Encarnación in cui, compiuti i due anni di formazione e con l'approvazione del padre, pronunciò i voti definitivi. Il primo periodo di vita religiosa (1535-1562) venne contraddistinto dalla gioia per lo stato raggiunto, dall'infermità e dal declino fisico e da un profondo processo di conversione interiore costellato di grazie mistiche che daranno inizio a una nuova fase della sua vita. A partire dal 1562, all'età di 47 anni, Teresa incominciò infatti la sua opera di fondatrice di comunità riformate all'interno dell'Ordine carmelitano. Al primo monastero, eretto nonostante le accese opposizioni del Consiglio cittadino ad Ávila il 24 agosto 1562, seguirono numerosi altri insediamenti incoraggiati e voluti dal generale dell'Ordine Giovan Battista Rossi, detto Rubeo (1507-1578). Tra il 1567 e il 1571 Teresa intraprese anche alcuni viaggi per dare inizio ai suoi carmeli; inoltre conobbe e conquistò alla sua causa Juan de la Cruz che, divenuto una colonna della riforma, la estenderà anche al ramo maschile dell'Ordine.

Crescevano nel frattempo i contrasti e le incomprensioni intorno all'opera di rinnovamento e alle fondazioni intraprese dalla religiosa e da quanti la seguivano; e nella disputa si andarono delineando posizioni differenti e contrastanti. Da un lato vi erano i carmelitani dell'antico Ordine appoggiati dal generale e dal nunzio apostolico, espressione autorevole dell'orientamento romano; dall'altro i riformati, cosiddetti 'scalzi', supportati dalla monarchia iberica e soprattutto da Filippo II in persona. Il re condivideva infatti l'idea, derivatagli dai secoli precedenti, che il primo e fondamentale scopo dell'azione di governo consistesse nel difendere e nel propagare la fede cattolica. In tal senso Filippo II – forzando a volte la mano alla Curia romana – promosse e sostenne in territorio iberico la riforma degli Ordini religiosi e, in concreto, l'iniziativa teresiana finché questa rimase una realtà prettamente spagnola. Nel marzo 1581, il capitolo dei frati carmelitani tenutosi ad Alcalá de Henares, stabilendo l'erezione della provincia dei carmelitani scalzi, riconobbe formalmente l'opera della fondatrice. Un anno dopo, il 4 ottobre 1582, durante uno dei suoi viaggi apostolici, Teresa si ammalò e morì; la fama di santità che già le veniva riconosciuta in vita crebbe allora considerevolmente rafforzata dai miracoli che a lei venivano attribuiti. Iniziato il processo di canonizzazione, Teresa fu beatificata il 24 aprile 1614 da Paolo V e canonizzata da Gregorio XV il 22 marzo 1622 insieme ai santi Isidro, Ignazio di Loyola, Francesco Saverio e Filippo Neri. Infine, il 27 settembre 1970, Paolo VI l'ha proclamata dottore della Chiesa.

L'esperienza di Teresa non esulò dall'incontro personale con

il soprannaturale; di fronte a ciò nacque un timore, comprensibile sul piano della reazione personale, giustificato anche dalla conoscenza delle vicende e disavventure di alcune donne, come Magdalena de la Cruz, per le quali le manifestazioni di una vita soprannaturale sostanziata di locuzioni interiori, visioni ed estasi, l'insegnamento pubblico o privato di temi spirituali e dottrinali, il ricorso alle Scritture quale inveramento della personale esperienza del divino, erano terminati con un deciso e a volte drastico intervento inquisitoriale. Pesava sulla carmelitana la possibilità di essere assimilata alle correnti eterodosse presenti allora in Spagna. Nella *Relazione IV*, rendiconto sulle personali disposizioni interiori espressamente richiesto a Teresa e da lei indirizzato nel 1576 al suo confessore, il gesuita Rodrigo Álvarez, la carmelitana chiariva il percorso compiuto nella tenace ricerca di guide spirituali in grado di dissipare sia i personali dubbi, sia i sospetti suscitati dal suo carisma. Nella *Relazione* la carmelitana enumerava ben ventidue tra direttori spirituali e confessori a cui aveva richiesto guida e consiglio; ma le notizie dedotte da altre sue opere allungano ulteriormente l'elenco di quanti vennero a conoscenza della sua intimità spirituale. La *Relazione* e gli altri scritti nacquero e si intrecciarono profondamente con la vita, l'esperienza mistica e le fondazioni della carmelitana. Il *Libro de la Vida*, le *Moradas del Castillo interior*, le *Fundaciones*, insieme alle restanti opere, furono inoltre la principale causa dell'attenzione rivolta dall'Inquisizione spagnola all'avventura della 'Scalza' che venne denunciata al tribunale più volte, anche se per differenti motivi, quando ancora era in vita, mentre altre accuse si levarono dopo la sua morte. Nella fase spagnola le denunce riguardarono lo spirito e la persona della carmelitana, il *Libro de la Vida*, ancora manoscritto, e i testi teresiani giunti alle stampe. Solo l'ultima accusa, in seguito, fu riportata di fronte all'Inquisizione romana.

Nella fase spagnola delle denunce, tra il 1574 e il 1575, nel momento in cui il tribunale di Córdoba si stava occupando degli *alumbrados* di Baeza e di Ubeda, iniziò il dialogo tra gli inquisitori di Córdoba e quelli di Madrid. In tale contesto Teresa e il suo *Libro* si trovarono coinvolti nel processo a carico di Tómas Carleval discepolo, insieme al fratello Bernardino, del maestro Juan de Ávila. Le denunce presentate al tribunale di Córdoba riguardarono principalmente la vita della carmelitana che, per la sua condotta e per la pratica dell'orazione mentale, veniva dagli accusatori assimilata alla setta degli *alumbrados* oltre a essere sospetta quale autrice di un libro di rivelazioni; nel marzo del 1575 la denuncia venne trasferita a Madrid dove, però, le critiche non sortirono alcun effetto. Sempre nel corso del 1575 il tribunale di Valladolid requisì il manoscritto del *Libro de la Vida* e lo inviò a Madrid, dove il domenicano Domingo Bañez, incaricato di farne una censura, ne diede un giudizio positivo. Il testo rimase tuttavia in custodia presso l'Inquisizione fin dopo la morte della carmelitana, sebbene alcune copie manoscritte continuassero a circolare; in seguito, dietro richiesta della scalza Ana de Jesús, l'originale fu riconsegnato per approntarne l'edizione curata da Luis de León nel 1588. Nel 1576 anche l'Inquisizione di Siviglia intervenne esaminando direttamente la condotta di Teresa e delle suore scalze presenti in città: sebbene il processo si concludesse in modo favorevole alle carmelitane, tra il 1578 e il 1579 la Madre, che ormai non si trovava più in città, venne denunciata nuovamente all'Inquisizione sivigliana insieme a Jerónimo Gracián e ad alcune scalze.

Le accuse più gravi dell'Inquisizione spagnola nei confronti di Teresa riguardarono, tuttavia, l'*editio princeps* dei suoi libri pubblicata nel 1588 a Salamanca da Luis de León. Questa prima edizione de *Los libros de la Madre Teresa de Jesus fundadora de los monasterios de monjas y frailes Carmelitas descalços de la primera regla* diede luogo, infatti, a denunce, qualificazioni e censure relative all'ortodossia del *Libro de la Vida*, del *Camino de Perfección*, del *Castillo interior* e, in misura molto minore, delle *Relaciones*. Alcuni ravvisarono, sorprendentemente nascosta tra le pagine degli scritti teresiani, una sottile eresia spirituale concernente, soprattutto, il tema delle visioni e delle rivelazioni, quello della natura dell'unione spirituale dell'anima con Dio e il grande capitolo dell'orazione e dei suoi gradi. Altri ancora, perplessi di fronte all'autenticità dei favori e dei doni concessi da Dio alla carmelitana, misero in dubbio che fosse una donna l'autrice degli scritti che circolavano sotto il nome di Teresa. Nonostante lo sforzo di Luis de León, che nella *Lettera* dedicatoria posta in apertura all'edizione del 1588 tentò di dissipare i possibili dubbi e le riserve sull'ortodossia delle opere presentate, si levarono voci di accusa e di denuncia. Questa fase della vicenda inquisitoriale si prolungò dal 1589 al 1598; infatti, un anno dopo l'uscita dell'edizione di Salamanca, il domenicano Alonso de la Fuente (1533-1585) – per molti anni qualificatore del Sant'Uffizio spagnolo – presentò alla *Suprema* uno scritto contro gli errori dottrinali e le eresie contenute nei testi di Teresa. Tra l'ottobre 1589 e il marzo 1591 il domenicano redasse, firmò e inviò ben cinque memoriali contro la dottrina teresiana ritenuta identica a quella insegnata dagli «*alumbrados* de Extremadura y de Jaen». A ciò si aggiunse, nel giugno 1591, il memoriale dell'agostiniano Antonio de Sosa che, in gran parte, ripresentò le critiche avanzate da de la Fuente contro l'orazione di quiete proposta dalla santa nelle tre opere maggiori, contro il quarto grado di orazione descritto da Teresa e contro Luis de León, responsabile della diffusione dei testi.

La *Suprema* prese atto delle lettere e dei memoriali di accusa, li ordinò e conservò, ma non arrivò a nessuna decisione nei confronti degli scritti incriminati. La vicenda inquisitoriale proseguì, poi, tra il Consiglio dell'Inquisizione e alcuni dei suoi teologi incaricati di censurare libri e proposizioni. Nell'aprile 1591 il domenicano Juan de Orellana, prestigioso qualificatore di Madrid e Toledo, presentò anch'egli una breve relazione contro gli scritti a stampa della carmelitana. Nel giugno 1593 il domenicano Juan de Lorenzana compilò una relazione contro i medesimi scritti, criticando la dottrina di Teresa, attaccando Luis de León e Francisco Ribera, rispettivamente editore e biografo della religiosa. Contestualmente chiese la condanna o la revisione degli scritti di Louis de Blois (Blosius), ritenuto maestro, dunque responsabile, degli errori contenuti nelle opere di Teresa; oltre a ciò Lorenzana ricusò come giudici delle opere della carmelitana Bañez e Diego de Yanguas perché ritenuti troppo legati alla religiosa e a lei favorevoli. Il memoriale accusatorio di Lorenzana fu inviato dal Consiglio di Madrid al tribunale di Toledo dove si ingiunse a Orellana di esaminarlo. Il 24 agosto 1593, in un memoriale, Orellana confermò e ripropose le accuse presentate dal confratello Lorenzana, si dichiarò favorevole alla canonizzazione di Teresa, pur considerandola senza dubbio «engañada del diablo», criticò Pedro de Alcántara, favorevole alla santa, accusò con durezza Ribera per la sua biografia teresiana (di cui rifiutò, in particolare, il quinto libro relativo ai miracoli postumi della carmelitana), e infine confutò minuziosamente Luis de León. Ancora una volta la *Suprema* non prese provvedimenti contro gli scritti di Teresa preferendo passare sotto silenzio l'intera vicenda. Questa risoluzione coinvolse il memoriale accusatorio presentato, prima del 14 febbraio 1598, da Francisco de Pisa nel quale venivano riprese in parte le accuse già mosse contro le opere di Teresa. Con quest'ultima denuncia si chiuse la fase spagnola dell'attenzione inquisitoriale alle opere a stampa della carmelitana.

Negli stessi anni in cui avveniva la rapida diffusione degli scritti di Teresa ebbe inizio il suo cammino verso la gloria degli altari; la canonizzazione della riformatrice, infatti, era fortemente voluta e promossa dalla Corona spagnola, dall'Ordine degli scalzi e da un nutrito gruppo di nobili, di cardinali e di vescovi, che chiesero l'avvio e l'espletamento della causa, come testimoniano gli atti del processo e i documenti ad esso collegati. Morta Teresa il 15 ottobre 1582, vennero infatti costituiti, a partire dal 1591, i processi informativi (quello del vescovo di Salamanca 1591-1592, e quello del nunzio Camillo Caetani 1595-1597), che furono inviati nel 1597 a Roma insieme alle lettere postulatorie. A questi seguirono il processo remissoriale *in genere* (1604) e quello remissoriale *in specie*

(1609-1614), da cui scaturì la beatificazione, o più precisamente la facoltà concessa da Paolo V il 14 aprile 1614 di celebrare all'interno dell'Ordine l'ufficio di Teresa nel giorno della morte «tamquam de beata Virgine». Il 12 marzo 1622 vennero infine concessi la bolla e il decreto di canonizzazione.

L'atteggiamento tenuto dall'Inquisizione spagnola nei confronti della parabola teresiana suscitò opposizione tanto che, nel 1594, qualcuno indirizzò anche all'Inquisizione romana un memoriale accusatorio contro i testi a stampa della scalza. Nello scritto, giunto anonimo ma anch'esso da attribuirsi a Lorenzana, Teresa era accostata a Blosius e assimilata a Lutero e ai protestanti per quanto concerneva il tema della certezza della grazia e della libertà dell'uomo nei confronti delle mozioni divine. Nella denuncia si esponeva, inoltre, il timore che testi così delicati, circolando in volgare, fossero accessibili a quanti, a motivo della loro ignoranza e credulità, avrebbero potuto trarne un considerevole pregiudizio per la fede. Da quanto risulta, Clemente VIII non rispose né fece seguire alcun provvedimento a questo primo memoriale romano del 1594. Nel 1605, sempre contro le opere a stampa della carmelitana, arrivò a Roma un ulteriore memoriale; lo studio comparato delle due denunce romane e di quella inviata nel 1593 dal Lorenzana all'Inquisizione spagnola permette di affermare che i tre testi sono intimamente collegati. A differenza di quanto avvenne per la prima denuncia romana, la seconda non fu ignorata; il papato intervenne con decisione, soprattutto a causa dell'implicito tentativo dell'anonimo censore romano di allontanare o vanificare la canonizzazione della santa così fortemente voluta sia in ambito spagnolo che romano. Paolo V affidò, allora, al domenicano Diego Álvarez e al frate minorita Juan de Rada l'esame attento delle accuse rivolte ai testi della carmelitana pubblicati in quegli anni. Le risposte dei due prelati ripresero e confutarono puntualmente le accuse contenute nella denuncia del 1605 asserendo la perfetta sintonia della dottrina teresiana con le verità della Scrittura e l'insegnamento della Chiesa. Il papa ordinò, inoltre, al cardinale Domenico Pinelli, in quel periodo protettore dei carmelitani e dal 4 febbraio 1607 prefetto della Congregazione dei Riti in quanto decano del Sacro Collegio, di informare gli scalzi presenti a Roma dei due memoriali accusatori affinché l'Ordine potesse, a sua volta, redigere delle difese a tutela della Madre e dei suoi libri. Anche Paolo V, come in precedenza Clemente VIII, si preoccupò affinché le accuse non ne compromettessero la buona fama e non ne rallentassero il cammino verso gli altari. Se la denuncia nel 1594 non mutò, ma confermò l'atteggiamento positivo di Clemente VIII nei confronti della carmelitana e del suo Ordine, l'importanza del memoriale del 1605 risiede, soprattutto, nelle apologie e negli approfondimenti dottrinali e teologici sugli scritti e la dottrina di Teresa che questo suscitò; tali studi confluirono poi nei processi di canonizzazione.

Se dunque le denunce non ebbero conseguenze negative sulla canonizzazione della scalza, studi recenti hanno permesso di ricostruire l'impatto di queste su alcune delle prime traduzioni italiane delle opere di Teresa, più precisamente la traduzione della *Vita della Madre Teresa di Gesù* approntata nel 1599 dall'oratoriano Francesco Bordini e quella che, nel 1603, Francesco Soto, anch'egli appartenente all'Oratorio, fece del *Cammino di perfezione* e delle *Mansioni*. In entrambe le edizioni ci si premunì affinché l'esperienza e la dottrina teresiana venissero salvaguardate e scagionate da quelle accuse più volte reiterate davanti alle Inquisizioni. Si è potuto provare come Bordini, coadiuvato da Jerónimo Gracián – quest'ultimo, fedele collaboratore di Teresa, era stato espulso dall'Ordine e in quegli anni si trovava a Roma in qualità di teologo del cardinale Pedro de Deza, protettore di Spagna, e in stretto contatto con Pinelli –, nella sua versione della *Vita* avesse tenuto conto delle accuse rivolte agli scritti e modificato volutamente il testo in alcuni punti aggirando così le critiche portate avanti da Lorenzana. A sua volta Soto aveva presentato alle stampe il *Castello interiore* in una versione sostanzialmente identica all'*editio princeps* circolante in Spagna; tuttavia nell'edizione italiana le accuse rivolte agli scritti teresiani furono recepite e confutate nei testi dedicatori e introduttivi all'opera nei quali il traduttore non redasse una difesa metodica e puntuale, ma si limitò a riprendere e a sottolineare l'ortodossia di quegli aspetti dell'esperienza mistica e del magistero di Teresa maggiormente attaccati da Lorenzana: orazione, ispirazione divina degli scritti, validità e solidità del magistero teresiano.

La canonizzazione di Teresa pose fine alle attenzioni inquisitoriali nei confronti della scalza; ancor prima del 1622 la fama e la fortuna di Teresa si erano andate espandendo, veicolate dalla pubblicazione delle sue opere e dalla fondazione di case riformate dentro e fuori dalla Spagna. Parallelamente, si registrava una larga diffusione della scuola carmelitana che, a partire dalla seconda metà del XVII secolo e grazie all'opera degli scalzi Giuseppe di Gesù Maria e Baldassarre di Santa Caterina da Siena, sempre più profondamente coniugò mistica teresiana e principi teologici della scuola tomista.

A partire dagli anni Sessanta del XX secolo le ricerche hanno sottolineato come Teresa si venne a trovare coinvolta in differenti situazioni storiche 'conflittuali' sia in quanto proveniente da una famiglia *conversa*, sia come donna scrittrice di fenomeni mistici e fondatrice di comunità riformate tra Cinque e Seicento. L'atteggiamento benevolo con cui l'Inquisizione, prima spagnola e poi romana, pur prendendo atto delle accuse e compiendo i passi imposti dalle circostanze, agì nei confronti della carmelitana e dei suoi scritti, anche nella pluralità delle interpretazioni, viene spiegato con la politica regalista promossa da Filippo II nei confronti della Riforma scalza e documentata da precisi interventi della Corona a favore di Teresa e della sua opera. Oltre al favore regio, occorre sottolineare il crescente interesse della Sede apostolica per la Riforma scalza; l'appoggio romano si sostanziò, oltre che nel riconoscimento della piena ortodossia dell'insegnamento teresiano, nella promozione papale di insediamenti scalzi a Roma, nell'ufficiale riconoscimento dell'indipendenza del ramo scalzo all'interno dell'Ordine e infine, nel 1600, nella approvazione in seno agli scalzi della divisione tra il ramo spagnolo (Congregazione di San Giuseppe) e la Congregazione d'Italia, detta di Sant'Elia. La scissione dei due rami venne concessa da Roma al fine sia di assicurare il genuino carisma teresiano, soprattutto in relazione al tema delle missioni, sia per difendere l'indipendenza di una parte dell'Ordine dalle mire e dall'influenza della Corona iberica.

(E. Marchetti)

Vedi anche

Alumbradismo; Báñez, Domingo; *Beatas*, Spagna; Canonizzazione dei santi; Clemente VIII, papa; *Conversos*, Spagna; Filippo II, re di Spagna; Giudaizzanti; Juan de Ávila, santo; León, Luis de

Fonti

ASV, *Congregazione dei Riti*, *Processus*, 3156; 3157

Bibliografia

Ahlgren 1996, Álvarez 1998, Bilinkoff 1989, Égido 1986, Gracián de la Madre de Dios 1604, Llamas Mártínez 1972, Macca 1970, Marchetti 2001, Marchetti 2005, Weber 1990

Teruel - Durante la *Reconquista* le prime notizie di cui disponiamo su Teruel fanno pensare all'esistenza di un nucleo di popolazione cristiana ridotto, che rimase sotto il dominio dei musulmani fino a che, nel 1169, la comunità fu distrutta. La conquista di Valencia da parte degli Almohadi nell'agosto del 1171 provocò la reazione di Alfonso II d'Aragona, che iniziò la fortificazione della città insediando nell'ottobre dello stesso anno Berenguer de Entanza come suo 'tenente'. A partire da quel momento, e fino al XIII secolo, il municipio ('villa') di Teruel fu il punto più avanzato della

frontiera aragonese verso le terre musulmane, fatto che ne influenzò tutta l'organizzazione sociale. Il 7 agosto 1347 Pietro IV concesse a Teruel il titolo di *ciudad*. In seguito fu celebrata la riunione con l'Aragona che pose termine all'appartenenza al Regno di Valencia. Nel 1363, durante la guerra tra Pietro I di Castiglia e Pietro IV d'Aragona, la città cadde nelle mani dei castigliani; fu un periodo in cui Teruel e tutta la sua comunità subirono gli attacchi e i saccheggi delle truppe castigliane, che occuparono la capitale fino a che fu recuperata dagli aragonesi tre anni dopo. L'organizzazione municipale si basava sui *fueros* (privilegi) concessi da Alfonso II, e prese forma definitiva nel corso del XIII secolo, in un processo nel quale la monarchia esercitò un ruolo fondamentale. Nel XV secolo l'autoritarismo dei Re Cattolici si rese evidente anche a Teruel; nel 1482 i sovrani giurarono nella cattedrale di rispettare i *fueros* e due anni dopo (1484) venne introdotta l'Inquisizione, un vero e proprio attentato contro le libertà della città che provocò la resistenza da parte della popolazione locale. L'Inquisizione fu definitivamente istituita a Teruel nel 1485, dopo una prolungata resistenza, e successivamente fu incorporata al tribunale di Valencia.

Il 4 maggio 1484, infatti, *fray* Juan de Zolibera venne nominato inquisitore per tutto il Regno d'Aragona, con ordine di stabilirsi nella città di Teruel, che oppose una ribellione durissima all'introduzione del Sant'Uffizio. Il 23 maggio del 1484 il giudice entrò definitivamente nella città, ospitato nel quartiere dell'Arrabal, nel monastero di JesuCristo dell'Ordine dei mercedari per la redenzione degli schiavi.

Teruel attese gli inquisitori, decisa a opporsi all'introduzione del Sant'Uffizio. L'Inquisizione era osteggiata anche in base a una semplice reazione emotiva; qualche documento arriva a qualificarla come istituzione abominevole e altamente iniqua. Ma non fu un germe di spirito liberale *ante litteram* ciò che spinse quel moto, né il desiderio di mantenere intatte le libertà forali del regno, che Teruel non aveva più, né – come si è voluto supporre – il fatto di essere contaminata dall'eresia. A Teruel c'era un motivo in più per resistere all'Inquisizione: una questione economica di enorme importanza. Centro del *mudejarismo*, ricettacolo di ebrei (che ne avevano fatto un punto di scambio e di raccordo tra il commercio valenciano e quello aragonese), vivaio di *conversos* (che erano aumentati in modo considerevole nel corso del XV secolo), la città temeva giustamente gli scrupolosi sospetti di un tribunale che, con grande facilità, faceva diventare le questioni religiose questioni etniche espropriando i patrimoni. Per questo motivo si temeva lo spopolamento di quella terra a seguito dell'introduzione dell'Inquisizione. Se se ne fossero andati ebrei e *conversos*, sarebbe andato via il capitale di Teruel e la rovina del municipio sarebbe stata completa, come in effetti fu. Cercando di far sollevare il contado ed esponendosi a patire un duro castigo da parte di un sovrano come Ferdinando il Cattolico, Teruel non fece altro che difendere i suoi interessi economici proteggendo i suoi *conversos* e i suoi quartieri ebraici. Oltre a questa ragione fondamentale ce n'erano altre molto importanti che costrinsero a reagire in quel modo. La città si chiese molte volte per quale motivo l'Inquisizione in Aragona avrebbe dovuto iniziare a impiantarsi a Teruel, visto che vi erano centri ben più importanti. Perché accettare ciecamente e senza discutere una decisione che Zaragoza, Valencia, Barcellona e tante altre località rifiutavano di sottoscrivere? Cosa avrebbero risposto i rappresentanti della città quando li si sarebbe accusati di aver consentito un così grave abuso? Teruel seppe sin dal principio che si trattava di una causa persa, ma il rifiuto dell'Inquisizione si mantenne vivo anche per tutto il corso del secolo XVI, visto che si propugnò sempre la difesa dei fori di fronte al continuo assoggettamento da parte del potere centrale.

Nel corso del 1484 e fino all'agosto del 1487 (limite cronologico dell'esistenza di un tribunale autonomo) a Teruel venne aperta una serie ininterrotta di processi, prima per mano di Zolibera, e poi del maestro Martín Navarro. Nell'agosto del 1487 Navarro – fu un caso unico – ebbe il titolo di inquisitore apostolico in tutto il Regno d'Aragona e nelle diocesi di Segorbe e Santa María de Albarracín. Il 18 gennaio del 1495 risulta invece che Micer Juan de Monasterio ebbe il titolo di inquisitore della città e del Regno di Valencia, della diocesi di Segorbe, Tortosa, Santa María de Albarracín e della città e comunità di Teruel. E appare questa la prima attestazione che Teruel apparteneva ormai al tribunale e distretto di Valencia. Nel novembre del 1518 l'Inquisizione di Valencia perse la giurisdizione su Teruel e Mosqueruela, che passarono al tribunale di Zaragoza, in quanto quelle zone appartenevano alla sua diocesi; una misura che fu presa dal *síndico* di Teruel ma che ebbe solo breve durata, visto che cinque mesi più tardi (3 marzo 1519) Valencia recuperò quei territori. Teruel tornò quindi a fare parte dell'Inquisizione di Valencia e stavolta in maniera definitiva, fino all'abolizione dell'Inquisizione.

(V. Fernández Ramírez)

Vedi anche

Aragona, età medievale; Aragona, età moderna; *Moriscos*, Spagna; Valencia; Zaragoza

Bibliografia

Floriano Cumbreño 1925, García Cárcel 1976, García Cárcel 1980, Martínez Díez 1998, Martínez Díez 1998(a), Miguel González 1987, Monter 1990, Pérez Villanueva-Escandell Bonet 1984-2000, Sesma Muñoz 1987

Testimonianza v. *Processo*

Tinti, Giacomo - Fra' Giacomo Tinti da Lodi, dell'Ordine dei frati predicatori, ricoprì la carica di inquisitore di Modena per più di un ventennio dal 1626 al maggio 1647, data della sua morte, in uno dei periodi più delicati del consolidarsi dell'azione del Sant'Uffizio modenese nel braccio di ferro che lo contrapponeva ai duchi della casa d'Este dopo la devoluzione di Ferrara (1598). Molti ebrei, da Ferrara e da altri luoghi, si erano insediati nella nuova capitale del ducato, attirati dalla benevolenza che la casa regnante aveva sempre mostrato verso di loro. Gli Este cercavano di favorire gli ebrei non solo per benevolenza, ma per interesse, perché avevano bisogno dei prestiti dei banchieri ebrei, che svolgevano fra la popolazione un ruolo importante con il prestito su pegno. D'altro canto, essi non volevano inimicarsi troppo la Chiesa, verso cui peraltro serbavano un certo rancore per l'umiliazione subita con la devoluzione del 1598. I duchi tuttavia mostrarono spesso di essere irremovibili nella difesa dei diritti degli ebrei e, nei capitoli rinnovati nel 1640-1641 su pagamento di una considerevole cifra di denaro, concessero agli ebrei residenti nei loro territori privilegi particolari. A Reggio, per esempio, si consentiva agli ebrei di carcerare i cristiani per debiti, li si esonerava dall'imposizione di tasse da parte dei comuni periferici, versando essi direttamente al duca i tributi. Da lungo tempo inoltre gli Este, in contrasto con i decreti pontifici, avevano concesso agli ebrei del Ducato che «sia lecito alli oratori acquistar stabili nello Stato di Vostra Altezza Serenissima e pigliar terreni ad affitto, per sostenere i loro famigliari» (ASMo, *Archivio per materie*, *Ebrei*, b. 14/a).

Per comprendere il profilo e l'opera di Tinti, dobbiamo contestualizzarli nelle vicende che nel 1598 videro Modena passare da semplice vicaria dell'Inquisizione di Ferrara a sede titolare di un inquisitore generale. Fu il terzo inquisitore, Arcangelo Calbetti da Recanati, che nel periodo del suo mandato (1600-1607) diede all'Inquisizione di Modena una struttura stabile, articolata in una quarantina di vicarie foranee. Nei centottantacinque anni della storia dell'Inquisizione modenese, dalla sua costituzione all'editto di abolizione emanato dal duca Ercole III il 7 settembre 1785, il suo organico variò da 150 a 200 persone, una trentina delle quali impegnata nella sola città di Modena. Siamo in grado di ricostruire

le vicende di Giacomo Tinti in modo abbastanza accurato grazie alla ricchissima documentazione conservata presso l'ASMo, nel fondo *Inquisizione*, e soprattutto nelle buste contenenti le *Lettere della Sacra Congregazione Romana* e le *Lettere dei Padri Inquisitori alla Sacra Congregazione Romana* – lo scambio epistolare, cioè, fra l'inquisitore modenese e il Sant'Uffizio di Roma.

Da una statistica relativa all'attività dell'Inquisizione di Modena nell'arco di tempo dal 1599 al 1631, Tinti – divenuto capo del Sant'Uffizio nel 1626 e incluso per soli cinque anni in tale campione – risulta l'inquisitore più attivo. Non limitandosi a ricevere segnalazioni e accuse, intraprende personalmente accurate indagini, come appare da una lettera del 2 aprile 1628 nella quale chiedeva di propria iniziativa informazioni sugli ebrei e sugli abitanti di Spezzano, Formigine e Maranello (ASMo, *Inquisizione*, *Causae Hebreorum*, b. 119, fasc. 43). Egli si trovò anche a dover contrastare il comportamento generalmente remissivo dei parroci – spesso vicari dell'inquisitore – avvezzi a concedere permessi negati dall'inquisitore (ad esempio per la concessione agli ebrei di servi cristiani). A Finale Emilia alcuni ebrei al riguardo affermano: «Chiesi licenza all'Inquisitore, ma poiché non me la volle dare, la chiesi al Rettore, che me la diede» (*ibid*., fasc. 35). Le donne, per prestare servizio in casa di ebrei, dovevano avere superato i quarantacinque anni, e spesso, interrogate davanti al tribunale sulla loro età e sul permesso ricevuto, dichiaravano mendacemente di avere tutti i requisiti necessari. Così fu per una donna di Spezzano che depose: «Ho sempre domandato licenza al Prete Vecchio; e lui ha detto: Purché non mangi di quelli suoi mangiari o dormi» (*ibid*., fasc. 27, 30 maggio 1631). Lo zelo di Tinti nella difesa della fede cristiana e nel tentativo di convertire gli ebrei alla «vera religione» si evince anche dal fatto che è sotto il suo inquisitorato, nel 1629, che Modena ebbe la sua Casa dei catecumeni. A partire dall'Avvento del 1633, Tinti favorì le prediche forzate a cui tutti gli ebrei della città erano obbligati ad assistere. Tra i predicatori che si succedettero sul pulpito vi fu anche il figlio del duca Cesare, Alfonso III, che nel 1629 aveva abdicato in favore del fratello Francesco, abbracciando l'abito francescano col nome di fra' Giambattista d'Este e dedicandosi con ogni energia alla conversione degli ebrei. Con lo zelante ex duca Tinti entrò timidamente in contrasto nella gestione della presunta possessione demoniaca collettiva scoperta nel convento femminile di Santa Chiara a Carpi; un lungo e delicato affare che fu accompagnato dall'apertura di alcuni processi per maleficio (1636-1639).

Una delle questioni fondamentali che Tinti si trovò a dover risolvere fin dall'inizio del suo inquisitorato fu il delicato rapporto con i sovrani: la politica ducale verso gli ebrei oscillava fra benevolenza e protezione, nella necessità però di non contrastare troppo il potere ecclesiastico. Nei rapporti fra potere ecclesiastico e braccio secolare esisteva nel ducato estense una irrisolta conflittualità e, nei primi anni della sua attività inquisitoriale, Tinti si mostrò incline a prevaricare il potere civile ove possibile. Una strenua volontà di autonomia dal potere secolare risalta anche nella preferenza di Tinti a nominare come sui vicari nei centri del contado frati regolari e non più, com'era tradizione, i parroci, strettamente legati a governatori e podestà locali. È quello che avviene nella vicaria di Finale Emilia dove Tinti designò come vicario il frate agostiniano Giacomo Ricci, in carica dal 1631 al 1648. Fu forse proprio a seguito di uno scontro accaduto a Finale nel 1631 che Tinti maturò la scelta di non nominare più membri del clero locale ma frati regolari. Nel febbraio di quell'anno l'inquisitore di Modena fece torturare pubblicamente il banchiere ebreo Alessandro Formigine senza averne preventivamente chiesto licenza al governatore Tiburzio Masdoni che, oltremodo indignato, scrisse al duca Francesco I. Esecutore dell'ordine di Tinti era stato il notaio dell'Inquisizione a Finale Francesco Migliari. L'inquisitore era accusato di essersi servito del braccio secolare senza previa consultazione del governatore. Tinti, interrogato dal segretario ducale, si difese affermando che a Modena gli era stato concesso di servirsi del braccio secolare «una volta per tutte senza far ricorso ogni volta ai Superiori Ministri […] siccome secretissime vanno le cose del Santo Officio» (ASMo, *Inquisizione*, *Causae Hebreorum*, b. 245, lettera di Tinti al duca dell'ultimo giorno di febbraio 1631). Quando il segretario gli rispose che questo stile «non s'adatta al Finale, dove li conviene valersi delle campane e degli esecutori del Governatore», Tinti promise che in avvenire avrebbe assecondato «la mente di Sua Altezza con osservare i termini convenienti» (ASMo, *Rettori dello Stato*, Finale, b. 5750, lettera del 21 marzo 1631). Tinti aveva informato di tutto il Sant'Uffizio di Roma, a nome del quale si pronunciò il cardinale di Sant'Onofrio, non senza un velato rimprovero: «Perché sonando la campana, et servendosi delle carceri, della corda e della corte senza farne minima parola con quel Governatore, ha voluto succederne rumore, et alteratione in quella Terra […] onde nell'avvenire doverà in simili casi governarsi con più prudenza» (ASMo, *Inquisizione*, b. 254, lettera del 12 aprile 1631). Nonostante gli inviti alla cautela, gli atti dell'ASMo mostrano come nel Seicento le denunce sporte al tribunale a carico di ebrei di Finale fossero almeno un centinaio, a riprova dell'attenzione inquisitoriale verso di loro. Certo, accanto alle ragioni della fede, stava la volontà di ottenere denaro con le multe comminate a conclusione dei vari procedimenti. «A monte di questa relazione tra il S. Uffizio e gli ebrei – nota Annamaria Masina – c'è la "gran povertà di questa Inquisitione" modenese […]. Sulle orme della politica di Calbetti, anche il Tinti individua negli ebrei (banchieri e mercanti) una fonte primaria per supplire al dissesto finanziario, facendo loro pagare qualche multa, il che è gradito alla Sacra Congregazione, a patto che "non sia di scandalo, né se ne sentano rumori"» (Masina 1985-1986: 143). Il Sant'Uffizio di Modena era effettivamente fra i più poveri d'Italia, come appare da una lettera scritta da Tinti nel 1639, in cui l'inquisitore registrava un «debito di più di cento scuti» (ASMo, *Inquisizione*, b. 295, 10 dicembre 1639). Agli ebrei questo è tanto chiaro che il rabbino finalese Insacchino Sacerdoti, guardando un editto del Sant'Uffizio affisso ad una colonna, mormora: «Costoro vogliono delli quattrini» (*ibid*., b. 254, lettera del 16 dicembre 1634), mentre Simone Donati e Salomone Castelfranchi, «maltrattati» dall'inquisitore finalese, affermano di voler spendere tutto quello che hanno per non soggiacere più alla sua giurisdizione (*ibid*., *Causae Hebreorum*, b. 245, 7 agosto 1635, e b. 247, 6 maggio 1639). Nel 1631 Tinti decide di servirsi degli ebrei convertiti o neofiti per spiare e indagare l'atteggiamento dei loro ex correligionari. Non appena l'inquisitore invitò gli ebrei convertiti di Finale a denunciare fatti o parole di interesse per il Sant'Uffizio, si presentò subito Anna, figlia di Isacco Prati da Praga, per deporre contro il suo ex marito, l'ebreo Simon Vita, riversando su di lui e sugli ebrei finalesi accuse di inaudita violenza: «Mentre son stata fra gli ebrei ho sentito alcune cose contro la fede cristiana», e addirittura – disse – che la madre di Gesù era una prostituta che aveva generato suo figlio da un rapporto avuto come meretrice (*ibid*., n. 60).

In questi stessi anni Tinti, mosso da Roma, tenta invano di abolire il privilegio concesso agli ebrei dai sovrani estensi di possedere beni immobili – fatto espressamente vietato da Paolo IV, nella bolla *Cum nimis absurdum* del 1555. Nel territorio ducale gli ebrei avevano investito il loro denaro nell'acquisto di case e terreni con il beneplacito del governo estense, che aveva confermato il vecchio privilegio in un articolo dei capitoli concessi agli ebrei nel 1630 da Francesco I: l'art. 26 così suonava: «Che essi Banchieri figliuoli, e compagni durante la loro condotta siano tenuti, e trattati come Cittadini delle Città, e luoghi dove esercitano il Banco, e possano godere delli Statuti, e altre provvigioni fatte à beneficio de Cittadini con facoltà di poter acquistar, e godere Case solamente nelle città dove saranno a far li Banchi. Ma per quanto à li altri stabili già acquistati li potranno ritenere liberamente senz'obbligo alcuno di rivenderli, sì come potranno pigliare in pagamento Case e Terreni come sopra» (ASMo, *Cancelleria Ducale*, Gridario

in volume, vol. B, n. 247, *Capitoli da' osservarsi dalli Hebrei Banchieri nell'essercitio de Banchi Feneratitij dello Stato di Sua Altezza*, anno 1630). La Sacra Congregazione nel 1637 chiese a Tinti di promuovere un'indagine sulle proprietà immobili possedute dagli ebrei, formulando alcune ipotesi per porre fine a quello scandalo. Tinti risponde amareggiato di non poter intervenire in modo significativo: «Il voler levare questi ebrei dall'antico possesso di haver beni stabili in questo Stato sarebbe impresa molto ardua, e s'incontrerebbero, se non impossibilità, al meno gravissime difficoltà con il Signor Duca […]. Per far levare una nuova sinagoga al Finale, mi convenne penare di più di due anni» (ASMo, *Inquisizione*, b. 295, *Lettere dei Padri Inquisitori alla Sacra Congregazione*, I aprile 1637). In effetti la vicenda della sinagoga di Finale mostrava perfettamente le resistenze presenti in territorio estense. Gli ebrei, non potendo più riunirsi nella vecchia sinagoga, chiesero nel 1628 di potersi riunire in una sala più ampia, con il parere favorevole del governatore che si era appoggiato a un articolo dei capitoli del banco feneratizio che concedeva agli ebrei «di fare o tenere uno o più luoghi per loro Sinagoghe». Il duca Cesare concesse subito la licenza. Su impulso del vicario del Finale, l'agostiniano fra' Giacomo Ricci, Tinti iniziò a esercitare pressioni sul duca che nel 1633 ordinò la chiusura dell'edificio, poiché – ci si giustificò – la soffitta in cui il tempio era situato affacciava sulla casa di un cristiano che da lì avrebbe potuto pericolosamente scorgere i riti degli ebrei. Tinti stesso nel 1634 fece un sopralluogo e la sua insistenza con il duca fu tale che Francesco I, dopo un braccio di ferro con Roma, ne decretò la demolizione.

Tinti si distinse anche per lo zelo nella lotta al possesso di libri ebraici proibiti, carcerando e processando, nel biennio 1636-1637, alcuni eminenti ebrei di Modena. Nel 1636 egli intentò un processo per libri proibiti contro Natanael Trabotti, Aaron Modana, Isaac Sanguineti, Salomone Modona e Leone Poggetti. Uno degli inquisiti – Trabotti – si era trasferito da Asti a Modena non ancora trentenne, e da quarant'anni collaborava con il Sant'Uffizio modenese per l'espurgazione di libri ebraici. Il processo, che durò quasi un anno, nacque da una denuncia del *converso* Francesco Maria de Giacinti che aveva dichiarato di aver visto nella sinagoga dei Sanguineti, quando era ancora ebreo, diversi libri proibiti. Eseguita una perquisizione, furono confiscati cinquanta libri. La comunità ebraica di Modena, di fronte a questo giro di vite, scrisse a Tinti una lettera il primo dicembre 1636, chiedendo di poter presentare le liste dei libri corretti e non corretti, in modo da non correre ulteriori rischi. Tinti non solo non accordò alla comunità modenese quanto richiesto, ma emanò un drastico editto (6 giugno 1637), in cui intimava a tutti gli ebrei di consegnare entro otto giorni tutti i loro libri al Sant'Uffizio. Forse solo dopo l'emanazione del bando, si rese conto di andare incontro a una situazione ingestibile, che avrebbe portato nelle sale del palazzo dell'Inquisizione un'enorme quantità di libri. Annullato dunque il decreto l'8 giugno, due giorni dopo ne promulgava uno nuovo in cui si riducevano i libri ritenuti proibiti a venti (ASMo, *Inquisizione*, *Causae Hebreorum*, b. 247, fasc. 25).

L'anno dopo, nel 1638, a Finale si verifica l'ennesimo scandalo che coinvolgeva gli ebrei: il rettore della chiesa parrocchiale, don Andrea Grossi, si era fatto prestare un lampadario, già usato nella sinagoga, per illuminare il Santissimo Sacramento. Tinti, informata la Congregazione, ne ottenne una risposta di fuoco: «Degno non solo di reprensione, ma di castigo, si è reso il Rettore del Finale nell'usare il Lampadario della sinagoga degli Ebrei per illuminare il Santissimo Sacramento nell'oratione delle 40 ore. Onde V.R. ha operato giustamente in proibire la restituzione del medesimo lampadario a gl'istessi Ebrei, non essendo conveniente, com'ella accenna, che debba servire di nuovo alle loro superstitioni» (ASMo, *Inquisizione*, *Causae Hebreorum*, b. 254, fasc. 115). Se dunque da Roma si era lodato lo zelo di Tinti e si era ordinato di risarcire gli ebrei e distruggere il candeliere, l'episodio aveva però dimostrato quale fosse la familiarità fra rabbini e parroci, nonostante la separazione e l'odio che i sacri canoni cercavano di istillare fra le due gerarchie.

Tinti si spense nel maggio del 1647, dopo ventun anni di fervente attività come nono inquisitore di Modena, mentre la Congregazione, alla notizia del trapasso, esprimeva il suo dolore (ASMo, *Inquisizione*, *Lettere della Sacra Congregazione Romana*, b. 255, lettera del I giugno 1647). Bartolomeo Soliani, che già nel 1623 esercitava l'attività di libraio a Modena, nel 1646 prese a stampare libri con bottega in Piazza Grande, costituendo la società tipografica che sarà rilevata da Adeodato Mucchi dal 1864. Nel 1647, l'anno della morte di Tinti, tra le sue prime pubblicazioni figurerà *L'orazione funebre in morte del Padre Maestro F. Giacomo Tinti* (1647).

(M. Perani)

Vedi anche

Calbetti, Arcangelo; Carpi; Catecumeni; Censura, sequestri e roghi di libri ebraici; Confisca dei beni; Ebrei in Italia; Modena; Pene pecuniarie

Bibliografia

Balboni 2005, Collina 1977-1978, Lavenia 1998, Lavenia 2003, Masina 1985-1986, Masina 1988, Perani 1994

Tiziano, predicatore anabattista - Personaggio enigmatico ma di importanza capitale per la diffusione delle idee anabattiste nell'Italia settentrionale. Poco si sa della sua vita. Nacque in data imprecisata agli inizi del Cinquecento nel Veneto orientale, molto probabilmente nella cittadina di Ceneda o nella vicina Serravalle (odierne Vittorio Veneto). Don Pietro Manelfi nei suoi costituti ebbe ad affermare che Tiziano «fu già in Roma in corte d'un cardinale, qual non so, et qui in Roma cominciò imparare la dottrina lutherana» (Ginzburg 1970: 62), ma non si ha modo di verificare l'attendibilità di questo dato. Altre testimonianze affermano che fosse stato prete o frate, finendo poi per esercitare la professione di mercante. Sicura è comunque la sua presenza nei Grigioni alla fine degli anni Quaranta, allorché venne espulso per propaganda anabattista, come risulta da una lettera del pastore di Chiavenna Agostino Mainardi a Heinrich Bullinger del 7 agosto 1549. È questa stessa lettera a rivelare come Tiziano nel soggiorno grigionese avesse frequentato il circolo di amici di Camillo Renato: sebbene quest'ultimo non possa essere ricondotto in senso pieno alle correnti anabattiste, raccolse nondimeno intorno a sé figure che a quel mondo si richiamavano. Tiziano dovette dunque formare lì il particolare credo religioso che avrebbe in seguito insegnato: una sintesi di pratiche anabattistiche, comunitarismo sociale e idee radicali tendenti a ridurre tutti i sacramenti a segni esteriori di una già avvenuta rinascita spirituale. Dopo l'espulsione dai Grigioni passò nel territorio della Repubblica di Venezia, dove cominciò un'opera di predicazione che riscosse un notevole successo: il primo centro della sua attività furono le campagne intorno a Treviso, e soprattutto il paese di Asolo. Qui, grazie all'opera dei primi convertiti (il ricco possidente Nicola d'Alessandria e il notaio Benedetto del Borgo), fu possibile costituire all'inizio del 1550 la prima «giesia anabattista» d'Italia. Di lì Tiziano e i suoi intrapresero un'opera di apostolato che coinvolse tutta l'Italia nord-orientale, con la costituzione di gruppi a Vicenza, Padova, Rovigo, Venezia, spingendosi fino a Ferrara (dove Tiziano prese casa «alla Torre della Fossa», alloggiandovi «moglie e figli») e a Firenze, dove incontrò Manelfi. Continuò anche a frequentare il territorio dei Grigioni nonostante il bando (un suo viaggio in Valtellina è confermato dalla testimonianza di Giovan Battista Tabbachino di Tirano).

L'assidua predicazione portò a un confronto con altre conventicole ereticali di diversa matrice: nell'estate del 1550 a Padova gli anabattisti veneti entrarono in contatto con un gruppo di studenti napoletani che nella città partenopea avevano partecipato a circoli prima valdesiani e poi antitrinitari (qualcuno aveva formulato

anche idee giudaizzanti, come l'ex monaco olivetano Lorenzo Tizzano – talora confuso con Tiziano). In poco tempo l'antitrinitarismo nella sua forma giosefita (negazione della divinità di Gesù Cristo in quanto uomo nato «de copula carnal de Josepho et de Maria», rifiuto dei passi evangelici dove si parla della concezione di Spirito Santo) si diffuse anche all'interno del movimento anabattista; tra i vertici, solo Tiziano si mostrò contrario alle nuove dottrine circolanti, «perché lui allegava che destruggendo una parte [del Vangelo, della dottrina cristiana] se veniria a destruggere il tutto», come riferì Marcantonio d'Asolo (ASVe, S.U., b. 158, reg. III, f. 33*v*). Con tutte le sue perplessità, Tiziano partecipò al «concilio» generale indetto a Venezia nell'autunno 1550 per cercare di risolvere i contrasti interni alla comunità anabattista circa il credo da tenere, così come al successivo incontro di Ferrara. Manelfi anzi affermò che Tiziano fu incaricato prima di chiamare a raccolta per l'incontro veneziano gli anabattisti di Basilea e dei Grigioni, e poi di diffondere per le varie comunità le deliberazioni prese in senso antitrinitario: se il primo dato è fortemente dubbio (nessuno dei partecipanti al Concilio parla di convenuti stranieri), riguardo alla seconda notizia va osservato che le personali convinzioni di Tiziano non gli impedirono di continuare a svolgere importanti funzioni nel movimento anabattista anche dopo la svolta dottrinale. Già sfuggito a precedenti tentativi di arresto, di fronte all'ondata repressiva scatenata dalle confessioni di Manelfi, Tiziano ritornò nei Grigioni, a Coira (Chur); ne fu tuttavia nuovamente espulso nel 1554, quando dovette abiurare posizioni antitrinitarie (cosa che proverebbe una sua successiva adesione al 'giosefismo', a meno che tali idee non gli fossero state attribuite per la fama del movimento italiano). Il testo dell'abiura è conservato in una lettera del pastore di Coira Philippus Gallicius al Bullinger, datata 25 giugno 1554 (Schiess 1904-1906: I, 373-376). Dopo questa data non si hanno più sue notizie.

(C. Santus)

Vedi anche

Anabattismo; Antitrinitarismo; Mainardi, Agostino; Manelfi, Pietro; Renato, Camillo; Tizzano, Lorenzo

Fonti

ASVe, S.U., b. 9, fasc. 2, ff. "*Beltramino*" n. nn.; b. 158, reg. II, f. 36*v*; reg. III, ff. 31*r*-33*v*; reg. IV, f. 56*v*

Bibliografia

Ginzburg 1970, Schiess 1904-1906, Stella 1967, Stella 1969

Tizzano, Lorenzo - Figura singolare e inquieta di eretico radicale, Tizzano non deve essere confuso con il predicatore anabattista Tiziano, sebbene la casuale coincidenza di nome e vicende abbia portato più di uno storico a fondere i due in un'unica persona. Le idee e le principali vicende biografiche del Tizzano sono fornite dalle testimonianze raccolte a suo carico nel corso dei processi del Sant'Uffizio contro i valdesiani napoletani, e soprattutto da una memoria presentata da lui stesso all'Inquisizione di Venezia il 30 dicembre 1553. Da questi documenti si ricava che Tizzano, nato probabilmente nel primo decennio del Cinquecento, era stato per sei anni frate presso il monastero napoletano di Monteoliveto; intorno al 1531-1532 ne uscì, regolarizzando la propria posizione con una bolla della Penitenzieria e un processo davanti all'arcivescovo Gian Vincenzo Carafa, e officiando poi messa per tre anni come prete secolare in alcune chiese della città. Fu in seguito per quattro anni cappellano e procuratore del convento di S. Francesco, dove ebbe a frequentare Giulia Gonzaga, e quindi ancora cappellano di donna Caterina Sanseverino per nove anni. In questo periodo Tizzano fu inserito nel circolo che allora gravitava intorno alla carismatica figura di Juan de Valdés, riuscendo ad incontrarlo alcune volte prima che morisse. Più importanti delle poche parole scambiate con l'esule spagnolo furono tuttavia i libri e le idee ricevute da un altro valdesiano, Juan de Villafranca, e le conversazioni intrattenute con i fratelli Girolamo e Matteo Busale. Progressivamente Tizzano passò dalle iniziali credenze «lutherane» (negazione dell'autorità del papa, del purgatorio, dell'invocazione dei santi, ecc.) a quelle che lui stesso ebbe a definire «opinioni anabaptiste» (intendendo antitrinitarie): «Jesu Christo non è Dio figliol di Dio ab eterno, ma è figliol di Dio adoptivo […] nato di Maria et di Joseph come nascono li altri homini interveniente il coito» (Berti 1877-1878: 70). Tale radicalizzazione comportava il rifiuto di alcuni brani biblici ritenuti contraffatti o aggiunti sulla base di uno studio della Scrittura che si avvaleva da una parte dei nuovi strumenti filologici messi a disposizione dalle edizioni di Erasmo, e dall'altro dalla conoscenza in prima persona della lingua ebraica. Questo elemento suggerisce anche una possibile origine *conversa* di Tizzano (così come per i Busale), ipotesi rafforzata dalla ulteriore svolta dottrinale verificatasi intorno al 1545, quando egli arrivò a credere che «Jesu Christo non è il vero messia promesso nella legge et nelli profeti, et che il messia ha da venir et che non è venuto» (Berti 1877-1878: 70). Questa e le altre «diaboliche opinioni» (morte dell'anima con il corpo per i peccatori; sonno delle anime dei giusti fino al risveglio finale, quando Cristo verrà veramente come messia e re di Israele) furono suggerite a Tizzano dalla frequentazione dell'eterodosso calabrese Francesco «Renato» – frequentatore nei Grigioni di un altro Renato, Camillo – anch'esso studioso di lingua e sapienza ebraica. A sua volta Tizzano diffuse le nuove dottrine presso amici, ex confratelli olivetani (Matteo d'Aversa, Girolamo Capece), conoscenti (alcune nobildonne, tra cui soprattutto la Gonzaga e Isabella Bresegna) e presso alcune monache del convento di S. Francesco.

Dopo due anni di malattia, Tizzano decise di trasferirsi in un nuovo ambiente: si recò così a Padova per studiare medicina, ma – conscio del pericolo di incontrare anche là persone che potessero additarlo come eretico – ebbe l'accortezza di adottare il falso nome di Benedetto Florio. In quei mesi (estate-autunno 1551) andò a vivere con l'ex olivetano Giovanni Laureto e con Bruno Busale, fratello minore di Girolamo: a differenza di quest'ultimo, ricoprì solo ruoli di secondo piano nell'incontro con i gruppi anabattisti veneti. Prove del suo tentativo di diffondere anche in quelle circostanze una versione giudaizzante dell'antitrinitarismo sono comunque fornite dai costituti di Pietro Manelfi e dalla testimonianza del ministro anabattista Marcantonio d'Asolo: «el ragionamento suo fu che mi voleva mostrar per le prophetie che 'l Messia non era venuto et che non era adempito quanto era prophetizato per loro prophetti del advenemento de Christo, et havea lingua hebrea» (ASVe, S.U., b. 158, reg. III, f. 37*v*). Nel dicembre del 1551 l'arresto di Bruno Busale lo spinse a lasciare Padova e a tentare l'imbarco per Napoli; fallito questo tentativo, tornò nel Veneto con la ferma decisione di sgravarsi la coscienza. Si confessò dunque nella basilica del Santo durante la quaresima dell'anno seguente, presentandosi poi spontaneamente davanti all'inquisitore padovano Girolamo Girello nell'ottobre 1553. Seguirono interrogatori svolti sulla base di domande inviate dagli inquisitori romani (27 e 28 ottobre dello stesso anno – e non del 1555 come interpretò Luigi Amabile) e poi un trasferimento al tribunale di Venezia, dove Tizzano fu arrestato e condotto in carcere il 12 ottobre. Da allora le notizie divengono di difficile reperimento: è probabile che sia stato condotto a Roma perché fosse ulteriormente interrogato, ma altre testimonianze sembrano indicare come nel 1555 egli fosse ritornato a Napoli. Personaggio minore, ma di notevole interesse per chi studi la diffusione delle idee eterodosse radicali, Lorenzo Tizzano rientra a buon diritto in quel «*corpus* des vagabonds» proposto da Edouard Pommier per inquadrare quanti consumarono se stessi in una ricerca della verità che ebbe toni esasperati e che fu spesso conclusa da un disilluso e conveniente ritorno alle credenze tradizionali.

(C. Santus)

Vedi anche
Anabattismo; Antitrinitarismo; Bresegna Manrique, Isabella; Busale, Girolamo; Giudaizzanti; Gonzaga Colonna, Giulia; Manelfi, Pietro; Psicopannichia; Tiziano, predicatore anabattista; Valdesianesimo

Fonti
ASVe, S.U., b. 11, fasc. 6; b. 13, fasc. *Giulio Basalù*

Bibliografia
Amabile 1892, Berti 1877-1878, Ginzburg 1970, Lemmi 1939, Pommier 1954, Stella 1967, Stella 1969

Toland, John - Nato in Irlanda sulla Penisola di Inishowen, nella contea di Donegal, si suppone che John Toland (1670-1722) fosse il figlio illegittimo di un prete cattolico e fu probabilmente battezzato con il nome di Seán Eoghain. Lasciata la religione cattolica all'età di sedici anni, studiò all'Università di Glasgow grazie al sostegno economico della Chiesa presbiteriana irlandese che sperava di fare di lui un ministro. Conseguito nel 1690 il grado accademico di *magister Artium* a Edimburgo, studiò poi per due anni a Leida. Nel 1693 si trasferì a Oxford dove, nel 1695, pubblicò anonimo il suo *Christianity not Mysterious* in cui sosteneva che le verità rivelate non potevano essere contrarie alla ragione (nel 1696 una seconda edizione identificava Toland come autore del volume). Nel settembre 1697 il libro venne bruciato a Dublino per le numerose «dottrine eretiche contrarie alla religione cristiana e alla dottrina stabilita della Chiesa di Inghilterra». Anche in Irlanda, dove nel frattempo, all'inizio del 1697, Toland aveva fatto ritorno sperando in un incarico governativo, il libro, denunciato dal pulpito come un attacco sociniano contro la divinità di Cristo, fu condannato dalla House of Commons. Per sfuggire a un ordine di arresto emanato contro di lui, Toland si trasferì a Londra, dove rimase per i successivi cinque anni. Lì entrò in contatto con i politici e gli intellettuali *Whig*, e si fece editore delle opere dei repubblicani del Seicento (Algernon Sidney, Denzil Holles, Edmund Ludlow, John Milton e James Harrington). A partire dal 1701 (anno in cui si recò a Berlino), e sino al 1711 (anno in cui tornò definitivamente in Inghilterra) fece numerosi viaggi sul Continente. Nel 1704 dedicò alla regina Sofia Carlotta di Prussia le *Letters to Serena*, un testo in cui gli attacchi ai pregiudizi e alle superstizioni lasciano intravedere un'ispirazione materialistica. In *Adeisidaemon* (1709) e in *Nazarenus* (1718) Toland ripercorse la storia del cristianesimo dei primi secoli per mostrare come esso celebrasse l'egalitarismo e permettesse la più libera discussione tra i suoi membri. Nel *Tetradymus* (1720) e nel *Pantheisticon* (1720) si fece esplicito sostenitore di una religione naturale di ispirazione panteistica (si deve quasi certamente a lui l'origine di questo neologismo). In *Reasons for Naturalizing the Jews* (1714) sostenne con vigore l'emancipazione civile e politica del popolo ebraico, lodando la tolleranza e i governi che la praticavano. Toland morì in povertà a Londra nel 1722. L'unica opera tolandiana esplicitamente condannata dalla Congregazione dell'Indice nel 1722 fu *Adeisidaemon*; tuttavia solo a partire dall'edizione dell'Indice dei libri proibiti apparsa nel 1786 il nome di Toland fu indicato correttamente, dato che nelle versioni precedenti era apparso storpiato in Relando (ILI: XI, 884). Animatore di circoli libertini, Toland fu estimatore dell'opera di Giordano Bruno, di cui quasi certamente tradusse in inglese lo *Spaccio della bestia trionfante* (versione apparsa anonima nel 1713) e alla cui conoscenza contribuì favorendo un'ampia diffusione delle sue opere.

(S. Villani)

Vedi anche
Bruno, Giordano; Deismo; Tolleranza, dibattito sulla

Bibliografia
Carabelli 1975, Carabelli 1978, Daniel 1984, ILI, McGuinness-Harrison-Kearney 1997, Sullivan 1982

Toledo - Gli 'inquisitori dell'arcivescovado di Toledo' risiedettero, a partire dal settembre del 1483, a Ciudad Real. Nel maggio del 1485 si trasferirono a Toledo, che sarebbe rimasta la loro sede fino alla scomparsa definitiva del tribunale, nel 1820. Il distretto si costituisce assai rapidamente inglobando l'arcivescovato di Toledo, compresa la parte situata in Extremadura, ma lasciando all'Inquisizione di Jaén e poi a quella di Córdoba, in un secondo tempo, l'enclave di Cazorla, troppo lontana, l'arcipretura di Alcaraz e il Campo de Montiel (1488). Tra il 1506 e il 1522 venne annesso al distretto il vescovado di Sigüenza; nel 1522 fu la volta di Guadalupe e nel 1528 fu integrato qualche villaggio del vescovato di Segovia e la parte del vescovado d'Ávila situata a Sud della Cordigliera Centrale, presa invece da Valladolid. I giudici aggiunsero allora ai loro titoli quello di inquisitori «dei vescovati di Ávila e di Segovia al di qua dei Monti» («Inquisidores […] de los obispados […] de Ávila y Segovia de los Montes acá»). Con i suoi 48.000 km² quello di Toledo fu per dimensione il secondo distretto di Spagna, dopo quello di Valladolid. Esso comprendeva Toledo, una delle principali città del regno e sede di un potente arcivescovato primaziale; Madrid, che diventò la capitale politica della monarchia nel 1562, e Alcalá de Henares, dove, nel 1499, il cardinale Francisco Jiménez de Cisneros creò una delle principali università spagnole. La prossimità della capitale ne fece nel XVII secolo il tribunale più prestigioso per il *cursus honorum* degli inquisitori. Perse di importanza nella seconda metà del XVII secolo con la crescita di potere e la progressiva indipendenza della cosiddetta 'Inquisizione di Corte' a Madrid, in origine una semplice succursale del tribunale toletano. La sua istituzione si svolse senza conflitti notevoli, a eccezione di una cospirazione organizzata per assassinare i giudici e rapidamente sventata dal *corregidor* di Toledo nel 1485. La concorrenza di un'Inquisizione specifica affidata all'Ordine geronimiano, molto attiva nel monastero di La Sisla alle porte di Toledo (1486-1491), passò in secondo piano con l'abolizione di questa particolare giurisdizione. Il tribunale controllò il suo territorio con continui soggiorni dei giudici, anche per parecchi mesi, in ciascuna delle città principali del distretto: Ocaña (1488), Talavera (1489), Madrid (1490 e 1492), Torrelaguna (1492). Un tentativo di resistenza dei Mendoza, duchi di Pastrana, che pretendevano di preservare le loro terre dall'Inquisizione, venne bloccato con un trasferimento del tribunale a Guadalajara, loro feudo (1492-1493). A partire da quella data il tribunale divenne totalmente sedentario: alcuni inquisitori andranno a fare la 'visita del distretto', ma i giudici non si sposteranno più in gruppo.

Come accadde per tutti i tribunali dell'Inquisizione spagnola, Toledo si dedicò in un primo momento a perseguire i nuovi cristiani di origine ebraica con la pubblicazione di editti di grazia, la raccolta massiccia di denunce, i processi di massa. Attorno al 1500 un movimento profetico tra i *conversos*, precedentemente riconciliati ed esiliati ai confini dell'Extremadura, venne represso nella regione di Herrera del Duque. La proporzione dei giudaizzanti tra gli accusati superava a quell'epoca il 90%. Molto forte in un primo momento (275 cause all'anno, circa 8.000 riconciliazioni 'in tempo di grazia' tra il 1482 e il 1490), l'attività del tribunale decrebbe a partire dai primi anni del XVI secolo per mancanza di 'materiale', con sempre meno casi di giudaizzanti. Il tribunale attraversò allora una crisi profonda. Dal momento che i salari dipendevano dall'attività (cioè dalle pene pecuniarie), i giudici si dedicarono a incessanti viaggi attraverso il distretto in cerca di accusati: in primo luogo, su richiesta esplicita della monarchia, l'obiettivo furono gli 'inabilitati', cioè i discendenti di condannati che violavano le interdizioni personali pronunciate contro di loro; secondariamente della massa dei blasfemi di ogni genere. Alcune

grosse inchieste contro i pochi *moriscos* della regione produssero una documentazione notevole, ma non portarono molti soldi nelle casse del tribunale. I processi contro gli *alumbrados* (Rodrigo de Vivar, María de Cazalla), suscitati intorno al 1530 dal vigore del gruppo spirituale costituito sull'asse Toledo-Alcalá-Guadalajara, segnarono un momento importante nella storia religiosa della Spagna ma non bastarono per riattivare l'attività del tribunale. A metà del secolo, in una lettera al Consiglio, uno dei due inquisitori allora in carica considerava seriamente l'ipotesi di una chiusura del tribunale, privo d'attività e di prestigio, sull'orlo della rovina e bersaglio di palese ostilità da parte delle autorità locali.

Tutto cambiò bruscamente quando la monarchia, spinta per un verso dal papato, e per l'altro dall'inquisitore generale Fernando de Valdés, si lanciò in una campagna di epurazione degli ambienti 'spirituali' etichettati ormai come 'luterani'. Nel giro di qualche anno, profittando di disposizioni economiche prese per l'intera cattolicità, i problemi di sopravvivenza del tribunale furono risolti. E se anche nella distribuzione dei canonicati concessi dal papato all'Inquisizione spagnola il tribunale di Toledo non riuscì a impossessarsi di quelli di Alcalá per le resistenze del capitolo della basilica dei Santi Justo e Pastor, entrò in possesso di quelli di Toledo (1559) e di Talavera de la Reina (1565). Ma, dal momento che le rendite così raccolte erano ancora insufficienti, l'inquisitore generale attribuì a Toledo le prebende inquisitoriali di Ávila e di Segovia a scapito dell'Inquisizione di Valladolid. Con disposizioni reali venne anche accordata una serie di privilegi, che permise la formazione rapida di una rete di commissari e di familiari che coprì l'intero distretto: se è lecito dubitare della sua efficacia poliziesca, il suo impatto sociale in termini di alleanza tra l'Inquisizione e le *élites* locali è indiscutibile. Nello stesso tempo l'attività repressiva riprese vertiginosamente, prima contro i protestanti, quasi esclusivamente stranieri, e poi al servizio della nuova pedagogia della Chiesa della Controriforma, nelle campagne mirate contro i vecchi cristiani che negavano al clero il diritto di fissare norme morali, e infine contro i *moriscos* deportati da Granada, che giocarono un ruolo importante, anche se non maggioritario, nell'attività del tribunale tra gli anni 1570 e 1611.

Seguì un nuovo declino. Le difficoltà dell'economia castigliana provocarono una contrazione degli introiti che implicò a sua volta ritardi significativi nel pagamento dei salari. Allora gli impiegati, più che alle questioni di fede, preferirono dedicarsi al disbrigo delle indagini sulla purezza di sangue richieste per i futuri commissari e familiari, che potevano portare con sé un bel po' di tangenti. L'attività riguardante i vecchi cristiani rallentò considerevolmente, almeno nelle sue forme giudiziarie, forse perché gli obiettivi erano stati raggiunti, o forse perché stavano emergendo delle resistenze. Rimasero solo, e anzi aumentarono, i processi per magia, soprattutto a Madrid. L'importante comunità marrana, che si era insediata nel distretto e sulla quale il tribunale accumulava sospetti e prove d'infedeltà, protetta dal re di cui essa amministrava le finanze, non poteva invece essere oggetto di processi sistematici. Si dovette attendere la sospensione dei pagamenti dello Stato, avvenuta nel 1647, perché il sovrano autorizzasse delle indagini destinate più a fare pressione sui suoi creditori marrani che a reprimere il loro attaccamento alla 'legge di Mosé'. La *Suprema* pilotò l'operazione organizzando un gruppo per la gestione degli affari tra l'"ufficio di corte' (*despacho de corte*), sezione autonoma del tribunale di Toledo stabilita a Madrid, la sede di Toledo e l'Inquisizione di Cuenca, che si scambiavano informazioni e prigionieri. Alla fine delle indagini furono le finanze reali che si presero l'incarico della gestione dei beni sottoposti a sequestro.

Il secolo e mezzo che seguì fu, almeno per quanto ne sappiamo, un lungo letargo che non venne interrotto se non da qualche dozzina di cause contro i marrani tra il 1720 e il 1725. La rete di agenti locali si era sfilacciata. Le casse erano vuote, gli impiegati del tribunale inattivi. La corte si limitò a giudicare su questioni interne al clero e sulle querele dei devoti, aprendo qualche *dossier* all'anno. L'attività inquisitoriale era concentrata a Madrid, che ormai non dipendeva più da Toledo. La chiusura del tribunale da parte dei francesi, che occuparono la città dal 1808 al 1813, la sua ricostituzione da parte di Ferdinando VII nel 1814, e la sua chiusura definitiva, senza conflitti, nel 1820 appaiono nient'altro che l'epilogo di una lunga agonia.

Gli archivi del tribunale di Toledo sono tra i meglio conservati e tra i più facilmente accessibili tra quelli depositati all'AHN. Questa caratteristica, unita all'importanza del tribunale nell'organigramma inquisitoriale, l'ha reso un soggetto particolarmente amato dalla storiografia. È a partire da esso, o in gran parte a partire da esso, che è stata elaborata la maggior parte dei modelli che sono serviti o servono da riferimento per tracciare la storia dell'Inquisizione spagnola. Anche se le ricerche più datate condividono i limiti della maggior parte degli studi sull'Inquisizione spagnola, che ignorano il ruolo informale svolto dal tribunale al di là dalle cause di fede propriamente dette.

(J.-P. Dedieu)

Vedi anche

Alumbradismo; Castiglia; Castillo, Juan del; Cazalla, María de; *Conversos*, Spagna; Cordóba; Daimiel, *moriscos* di; Fornicazione; Inquisitori di distretto, Spagna; Jaén; *Moriscos*, Spagna; Struttura economica: Inquisizione spagnola; Tovar, Bernardino de; *Tribunal de Corte*; Valdés, Fernando de; Vergara, Juan de

Bibliografia

Beinart 1974-1981, Beinart 1981, Contreras-Dedieu 1980, Dedieu 1979(a), Dedieu 1989, Pastore 2003, Sierra 2006

Toledo, Francisco de - Nato a Córdoba il 4 ottobre o novembre del 1532 da genitori *conversos*, Francisco de Toledo ricevette una formazione filosofica e teologica, forse all'Università di Zaragoza. Nel 1556 fu ordinato sacerdote e due anni dopo entrò nella Compagnia di Gesù. Nel 1558 ottenne la cattedra di Filosofia a Salamanca; dal 1559 a Roma, insegnò Filosofia e dal 1562 fino al 1569 Teologia al Collegio Romano; nel 1569 fu nominato teologo della Penitenzieria apostolica e predicatore pontificio. Autore di opere di filosofia e teologia, scrisse anche commentari sulle Sacre Scritture e guide per parroci e confessori. Nel 1571-1573 seguì il cardinale Giovanni Francesco Commendone nella legazione in Polonia finalizzata alla formazione di una lega cattolica antiturca, nel 1575 fu inviato al duca di Baviera e nel 1580 a Lovanio ricevette da Michel de Bay (Baius) la ritrattazione delle sue tesi condannate da Roma. Ebbe un ruolo dirimente nella contrapposizione interna alla Compagnia tra il generale Claudio Acquaviva e il gesuita spagnolo José de Acosta, spalleggiato da Filippo II. La funzione di consigliere speciale del papa, già durante il pontificato di Gregorio XIV, valse a Toledo una prima candidatura alla porpora sostenuta dal re di Spagna, anche perché, in quanto cardinale, gli fosse conferita la presidenza della congregazione generale della Compagnia di Gesù (che si svolse dal 3 novembre 1593 al 18 gennaio 1594), e in tal modo si contrapponesse alla controversa *leadership* del generale italiano Acquaviva. La posizione politicamente indipendente di Toledo non ne faceva però un confidente del Cattolicissimo. Il 17 settembre 1593 fu nominato cardinale da Clemente VIII. Fino alla sua morte, il 14 settembre 1596, Toledo fu intimo di papa Aldobrandini, il solo di cui il pontefice si fidasse «interamente» insieme con i nipoti Cinzio e Pietro (*Informatione della Corte di Roma*, BAV, *Vat. Lat.* 10337, f. 3*r*); esercitò una funzione di riequilibrio e di freno all'ascesa di Pietro Aldobrandini, che solo dopo la sua morte giocò il ruolo di cardine della Curia e della corte romana. Dal 1589 il gesuita spagnolo fu presente in qualità di consultore in varie Congregazioni: quella per la revisione della Vulgata, l'Indice e il Sant'Uffizio; anche prima della porpora, dal gennaio 1593, entrò nelle congregazioni politiche di Germania-Ungheria e in

quella di Francia impegnata nella gestione delle guerre di religione in Francia e nella 'ribenedizione' dell'eretico relapso Enrico IV, divenuto re di Francia. Rispetto al problema religioso e politico della sua assoluzione, Toledo ebbe un atteggiamento favorevole all'ipotesi di un forte Regno guidato da Enrico di Navarra che equilibrasse la supremazia spagnola e lasciasse al papato un più ampio margine di intervento politico e religioso. Fu il principale critico, all'interno della Congregazione del Sant'Uffizio, dell'intransigente opposizione a Enrico IV frapposta dal cardinale Giulio Antonio Santoro, e insieme a Pietro Aldobrandini condusse a termine la trattativa sulle clausole della 'ribenedizione' con i rappresentanti del re di Francia, il cardinale Arnaud d'Ossat e Jacques du Perron.

(M.T. Fattori)

Vedi anche

Clemente VIII, papa; Congregazione dell'Indice; Congregazione del Sant'Uffizio; Enrico IV, re di Francia; Filippo II, re di Spagna; Francia, età moderna; Gesuiti, Italia; Gesuiti, Spagna; Inquisizione romana; Santoro, Giulio Antonio

Bibliografia

BCJ, Jaitner 1984, Rodríguez Molero 1991, Rovira 1994, Weber 1996

Tolleranza, dibattito sulla - Nella *Iconologia, overo descrittione di diverse imagini cavate dall'antichità, et di propria inventione*, apparsa a Roma per la prima volta nel 1593, con pochi tratti Cesare Ripa descrisse la *Tolleranza* e la definì con la pregnanza semantica del vocabolario cinquecentesco: «si dipinge donna, vestita di berettino, d'aspetto senile, in atto di soportare sopra alle spalle un sasso con molta fatica, con un motto, che dica *Rebus me servo secundis*. Tolerare, è quasi portare qualche peso, dissimulando la gravezza di esso per qualche buon fine, et son pesi dell'anima, alla quale appartiene il sopportare, et tolerare per cagione di virtù i fastidi, et le afflittioni, le quali si dimostrano col sasso, che per la gravità sua, opprime quello, che gli stà sotto. È vecchia d'aspetto, perché la toleranza nasce da maturità di consiglio, la quale è dell'età senile in maggior parte de gl'huomini mantenuta, et adoprata. Et il motto dà ad intendere il fine della toleranza, che è di quiete, et di riposo, perché la speranza sola di bene apparente, fà tolerare, et sopportare volentieri tutti li fastidij». La sua definizione sancisce il significato del termine 'tolleranza' in conformità con l'accezione in uso nella prima età moderna e, a un tempo, marca la distanza con gli sviluppi successivi che ne caratterizzarono la semantica in ragione dei nuovi materiali concettuali che si vennero fondando nel corso della storia politico-religiosa, dall'antichità a oggi.

La tolleranza degli antichi

Caratterizzata da una religione istituzionale di tipo politeista, la *polis* greca non dovette far fronte a tensioni sociali causate dal proselitismo di una parte della comunità nei confronti dell'altra, o a episodi di coercizione per motivi religiosi; non necessitò, quindi, dell'elaborazione di una concezione e di una strategia sociale di tolleranza. L'individuo palesava la sua sovranità nel ruolo di cittadino e la religione, come gli altri aspetti che regolavano l'ordine pubblico, era rivolta al bene collettivo e doveva essere conforme non a una ortodossia o a una verità particolare ma all'interesse dello Stato. D'altro canto, i greci non avevano sentito il bisogno di fornire una legittimazione divina alle leggi. Rendere Dio ispiratore o donatore delle leggi a un tempo civili e religiose (come fu per Mosè) affinché esse risultino vincolanti per il cittadino per i greci prima e poi per i romani non fu necessario. L'obbligo all'obbedienza e al controllo della loro applicazione risiede unicamente nella volontà espressa dai cittadini stessi. Relativismo e sincretismo caratterizzano anche e particolarmente la società romana, che proprio attraverso le conquiste territoriali si trova ad ampliare il suo *Pantheon* di dei, fermo restando il principio della non conflittualità dei nuovi riti con l'identità politica nazionale. Le differenti società politeiste poterono avvalersi di un sentimento religioso comune a dominatori e conquistati. Non essendoci veri o falsi dei, invece di produrre alterità, idolatrie ed estraneità, tale sentimento religioso costituì un elemento di transazione e di composizione di fronte alle diversità culturali tra i popoli. Lo rivelava già Edward Gibbon nella sua *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (II ed. 1776), quando scriveva (cap. II) che i devoti politeisti, che pure erano attaccati ai loro riti, ammettevano la differenza di fedi, forse persuasi che «under various names and with various ceremonies, they adored the same deities». Gibbon riprendeva così le riflessioni di Montesquieu sul mondo greco-romano e i giudizi di Voltaire concernenti la tolleranza come stigma delle culture antiche, ma ne ampliava la ricerca con la sua capacità erudita e con uno spirito d'universalità. Nel paragrafo dal titolo «General observations on the fall of the Roman Empire in the West», nello spazio di poche righe, egli enunciava le cause militari e le cause socio-religiose (la diffusione e gli abusi del cristianesimo) che avevano contribuito alla caduta dell'Impero romano e nel capitolo XV del I volume («The progress of the christian religion, and the sentiments, manners, numbers, and conditions, of the primitive christians»), elencava le cinque principali ragioni dell'affermarsi del cristianesimo: prima della speranza del paradiso, dei miracoli, dell'austerità morale, della disciplina delle comunità dei primitivi fedeli che ne faceva una sorta di Stato nello Stato al di là delle differenze etniche, egli poneva «the inflexible, and, if we may use the expression, the intolerant zeal of the christians». A causa di ciò il cristianesimo avrebbe rifiutato di unirsi «to the maxims of universal toleration» che regolava il bene comune e l'armonia religiosa del mondo antico, e ne avrebbe causato la rovina. La storiografia moderna (in cui spiccano le riflessioni di Arnaldo Momigliano) è erede dello spirito illuminista e delle pagine di Gibbon e appare significativo che la più recente riflessione intorno al concetto di tolleranza rimandi, con Gibbon e oltre Gibbon, all'esemplarità degli antichi e alla relazione riscontrabile tra 'declino' e 'intolleranza', usata come paradigma per l'analisi economico-politica delle nazioni e società contemporanee.

Il cristianesimo: dalla liceità del credo all'universalismo intollerante

Risale all'insegnamento di Mosè (*Ex* 32, 25-28), alla religione ebraica, per diventare carattere del cristianesimo, opporre una religiosità dogmatica, salvifica e conversionistica a un mondo che, seppure attraversato da guerre e da violenze, non aveva conosciuto la tentazione dello sradicamento dell'idolatra, del pagano, dell'eretico, di fronte a un dio esclusivo. Nel cristianesimo storico, costantiniano e postcostantiniano, l'episcopato venne a costituire l'elemento di continuità tra l'amministrazione del sacro e il potere imperiale. Non più solamente *religio licita*, con l'editto di Teodosio, Arcadio e Onorio, del 392, per la religione cristiana si sancisce un vero e proprio capovolgimento rispetto all'età delle persecuzioni: la Chiesa dalla difesa si volge all'attacco, tacciando come «reus violatae religionis» e «reus maiestatis» chi non si professa cristiano. Esemplare in tal senso fu il dialogo fra sordi che caratterizzò, negli ultimi anni del IV secolo, la disputa tra il pagano, il senatore e prefetto di Roma Quinto Aurelio Simmaco e il vescovo di Milano, il cristiano Ambrogio. L'istituzione politica a sua volta, nello Stato cristianizzato, trovava legittimazione nell'autorità divina. D'altro canto, se il *princeps* metteva la sua forza a servizio dell'ortodossia, il clero doveva contribuire all'unità ideologica dello Stato. L'eresia coniugava pertanto l'errore dottrinale e il disordine morale e politico, minava l'ordine e la sicurezza dello Stato. Pur contrario alla forza nelle prime riflessioni, Agostino ritenne sempre più necessario l'uso dell'autorità coercitiva per sconfiggere l'eresia donatista e per obbligare le coscienze alla vera fede seguendo l'evangelico «compelle intrare» (*Lc* 14, 23). Il mosaico di popolazioni e di religioni che connotava il mondo europeo occidentale diventava

dunque una *societas christiana*. Più tardi, in epoca pipinide-carolingia, il proselitismo autoritario aveva ormai unificato la religione dell'Impero Sacro. Così durante il medioevo l'identificazione perfetta tra Chiesa e Stato fu difesa con la penna e con la spada di fronte all'insorgenza delle prime correnti riformatrici gioachimite, spiritualiste e mistiche. La prima età moderna avrebbe fatto i conti con la medesima pretesa di universalismo cristiano come ragione del proselitismo forzato e della violenza dei conquistatori del Nuovo Mondo, nonché delle spoliazioni, delle conversioni e delle espulsioni massicce a danno degli ebrei sefarditi, colpiti dai roghi inquisitoriali sia in Spagna che in Portogallo.

Radicalizzazione del dissenso. Tolleranza, interrogativo della modernità

L'attitudine del cattolicesimo di Roma non lasciava spazi a un atteggiamento tollerante e neppure favorevole a una libertà di coscienza interiore nei confronti di quanti professavano idee ereticali. Risaliva, tuttavia, alla Chiesa medioevale e alla lezione tomista un atteggiamento di una qualche apertura teoretica verso la salvezza dei pagani, un atteggiamento che trovava la sua legittimazione in alcuni passi biblici. Tommaso aveva espresso il suo dissenso per una conversione forzata degli infedeli, ossia di chi non aveva mai incontrato Dio; ma, come Agostino, aveva esortato i credenti a togliere qualsiasi impedimento al riconoscimento della fede che ebrei, gentili, infedeli ed eretici frapponevano volontariamente e colpevolmente tra la propria fede e Dio (*Summa Theologiae*, *Tertia*, *q.* 10, artt. 1-3). In tutti coloro che lottavano contro l'eresia il monito biblico alla mansuetudine, all'indulgenza e alla moderazione doveva lasciare il campo al massimo rigore e alla punizione estrema. L'impegno apostolico del vero cristiano consisteva, per il grande teologo, nel combattere affinché nulla potesse ostacolare lo sviluppo della fede cristiana. Il richiamo alla moderazione, alla misericordia e alle altre virtù cristiane, insieme all'avversione nei confronti del proselitismo coatto, non erano mancati nella teologia tardomedievale tre-quattrocentesca. Tali idee si andavano affermando nel quadro di una distinzione tra il compito del legislatore umano e la legge divina, tra la sacralità della Chiesa e l'autonomia del potere secolare come esposta nel *Defensor pacis* di Marsilo da Padova; o come etica di riconciliazione religiosa e sociale (Nicola Cusano). Pur costituendo un traguardo importante verso l'elaborazione del concetto teorico e pratico di libertà di coscienza, tali tesi erano tuttavia ancora lontane da una formulazione moderna dell'idea di tolleranza.

L'universalismo e la *res publica Christiana* furono definitivamente spezzati dalle 95 tesi di Lutero e da quei religiosi svizzeri, tedeschi, inglesi che percorsero la via della Riforma. Ma anche chi non abbandonò la Chiesa di Roma propose in quegli anni una rinnovata *philosophia Christi*. Nell'intera sua opera, e in particolare nell'*Enchiridion militis christiani* (1515), Erasmo espose una teologia politica della pace, i cui cardini erano l'impegno alla conoscenza filologico-critica della Scrittura e la testimonianza etica della fede, con critiche esplicite e implicite alla coercizione per motivi di fede (si pensi negli *Adagia*, al *Dulce bellum inexpertis*, o, nei *Colloquia*, a un testo corrosivo come *Inquisitio de fide*). Furono le correnti radicali della Riforma e l'erasmismo a riportare al centro del dibattito la questione della liceità dell'uso della forza sul terreno religioso, ma i teologi cattolici, quasi compatti, risposero che il «compelle intrare», estirpare la zizzania perché il grano potesse crescere (*Mt* 13, 24-30) era un dovere dei pastori della Chiesa (si pensi all'opera del frate Alfonso de Castro *De iusta haereticorum punitione*, 1547). Se non mancarono voci anche eminenti in favore dell'insegnamento evangelico, dell'esempio morale e dell'indulgenza verso gli eretici, rimase ripugnante, agli occhi dei più, la detestabile separazione dalla Chiesa voluta dagli eretici; un peccato che obbligava le autorità alla loro persecuzione e all'estrema condanna. Roma trovò in Roberto Bellarmino il campione teologico del rifiuto di ogni libertà di coscienza. Un rischio mortale per l'unità della fede e per la Chiesa che il cardinale descrisse in tutta la sua esecrabilità, esortando i principi cattolici (specie quelli impegnati sul fronte interno contro l'eresia) a non concedere ai sudditi atti di tolleranza, che egli riteneva il peggior male. Ma i tribunali dell'Inquisizione di Spagna, Portogallo e Roma, e i roghi di persone e libri che ne furono il risultato, non spensero, semmai animarono, in Europa, la richiesta di maggiore tolleranza.

Dopo la Riforma. Coercizione, privilegi o tolleranza?

Erede dell'universalismo religioso medievale e delle aspirazioni ireniche umanistiche, il pensiero di Michel de L'Hospital trova le radici nell'ideale della concordia e riconosce nella lettura erasmiana dell'etica cristiana il suo modello. La sua concezione della tolleranza ha come caposaldo (e limite) la precettistica evangelica della sopportazione caritatevole di chi è nell'errore, la *pietas christiana* che, insieme a virtù come la mitezza e la moderazione, sono gli strumenti con cui il credente deve condurre un'indefessa opera di proselitismo e di conversione dei fratelli separati. Ciò che venne caratterizzando i discorsi, gli scritti e l'opera politica di L'Hospital, rendendoli emblematici, fu la sua convinta difesa della libertà di coscienza per tutti i sudditi e la sua fiducia nella possibilità di una via pacifica per la coesistenza delle due fedi, cattolica e calvinista, sul suolo francese. Egli era persuaso che tale coesistenza dovesse costituire solo una tappa, pur necessaria, nel processo di conversione di tutti i cristiani alla giusta dottrina, che «l'unione determinata dalla religione superasse quella che deriva dall'appartenenza allo stesso paese», e che, di conseguenza, «la disunione causata dalla religione è più grande e rilevante di qualsiasi altra» (*La harangue faicte par Monsieur le Chancelier de France le treziesme jour de Ianvier Mil cinq centz soixante estans les estatz convoques en la ville de Orleans*, trad. it. in L'Hospital 1995: 15). Pur consapevole della violenza e del forte radicamento raggiunto dalla lotta religiosa in Francia, e dei gravi rischi a cui era sottoposta la monarchia, L'Hospital non si spinse fino al punto di sottomettere gli ideali della religione alle istanze della politica. Per il cancelliere, la libera coesistenza delle due religioni costituiva il cardine di un processo di pacificazione all'interno del paese; rappresentava una meta politica essenziale per il governo e per la prosperità della nazione e forniva, infine, uno strumento efficace per rafforzare l'autorità del sovrano. L'Hospital sottolinea in diversi scritti che i riformati non sono dei ribelli dalla cattiva coscienza che agitano gli animi contro la Corona, ma sudditi fedeli «convinti di seguire una dottrina buona». È dunque «a profitto degli uomini e della pubblica utilità» che esorta gli organi di governo a percorrere la via della riconciliazione. Per garantire la convivenza pacifica dei sudditi e la coesistenza di due differenti confessioni non si doveva fare appello alla fede ma alle ragioni dello Stato, poiché non era questione «de constituenda religione, sed de constituenda republica»; e molti potevano essere «cives, qui non erunt cristiani»: anche lo scomunicato non cessava di essere cittadino. Si poteva vivere in pace anche con chi avesse opinioni diverse, come poteva vedersi in una famiglia in cui fossero presenti persone di religione differente. Si diceva infatti che «vitia uxoris aut sunt tollenda, aut toleranda» (*Harangue de Michel de L'Hospital, chancelier de France, à l'assemblée des États-généraux, assemblés à Saint-Germain-en-Laye, le 26 août 1561*, in L'Hospital 1995: 41, 39, 36). Gli ideali espressi da L'Hospital divennero elementi ispiratori del dibattito politico e religioso sulla libertà di coscienza che nel corso del tempo avrebbe lasciato alle sue spalle la concezione della tolleranza tradizionale e puramente negativa espressa efficacemente da Ripa nell'*Iconologia*.

«Tuer la pensée d'un homme». Richieste di tolleranza

Prendendo lo spunto dagli eventi francesi che segnarono gli anni del cancellierato di L'Hospital – la congiura di Amboise, la promulgazione dell'editto di Saint-Germain, il massacro di Vassy e la ripresa della guerra civile –, Sébastien Castellion redigeva allora i suoi appassionati consigli alla travagliata terra di Francia, convinto che la principale causa dei conflitti in corso fosse la costri-

zione delle coscienze in fatto di religione. Castellion elenca i falsi rimedi sperimentati contro quella malattia mortale per la società civile e sintetizza in sette punti la scelta necessaria di «laisser les deux religions libres» (*Conseil à la France désolée*, in Castellion 1967: 52), pena la distruzione del paese. Come L'Hospital, Castellion si prefiggeva quale scopo primario il raggiungimento della pace sociale, e come il cancelliere procedeva nella direzione opposta a quanti prospettavano quale unica alternativa la conversione degli eretici con ogni mezzo fino al dissolvimento di ogni alterità confessionale. Tuttavia, a differenza del cancelliere, degli irenisti, dei cosiddetti *moyenneurs*, Castellion si ergeva a difensore della non punibilità degli eretici, del reciproco riconoscimento della dignità delle confessioni e della legittimità della tolleranza. Castellion, tuttavia, andò ben oltre queste aspirazioni quando intervenne nel dibattito accesosi a Ginevra dopo la condanna al rogo di Miguel Servet voluta da Calvino e difesa da Théodore de Bèze. In sintonia con la critica radicale di alcuni esiliati italiani (Jacopo Aconcio, Celio Secondo Curione, Mino Celsi) e spagnoli (Casiodoro de Reina) fuggiti *religionis causa* per non incorrere nelle pene delle Inquisizioni cattoliche e turbati dall'intolleranza della nuova Chiesa ginevrina, Castellion stilò (con lo pseudonimo di Martin Bellius) il trattato *De haereticis an sint persequendi* (1554), subito tradotto in francese con il titolo *Traité des hérétiques*, in cui si chiedeva tra l'altro al re «de permettre en France deux Eglises» (in Castellion 1967: 51). I consigli di Castellion trovarono un'eco nelle opere dei contemporanei e nella libellistica più radicale che accompagnò le guerre civili e gli editti di pacificazione in Francia, e poi, nel Seicento e nel Settecento, nelle opere scritte in difesa degli eretici e della tolleranza. La condanna di Servet, che fece scoprire la violenza del rogo e dell'intolleranza anche al mondo protestante, le polemiche con Calvino e Bèze, contenute in scritti editi e inediti, incontrarono attenti lettori e chiosatori, in particolare in Olanda. Le opere di questi autori, e in particolare di Castellion, e la loro rilevante influenza nel dibattito cinque-seicentesco, fornirono il contributo essenziale al superamento dell'accezione negativa di tolleranza come temporanea sopportazione del male minore, alla lettura delle libertà religiose come espressione di indifferenza dello Stato di fronte agl'imperativi della Chiesa visibile, ma anche nell'affermarsi della tolleranza come espressione della *pietas christiana*, con il riconoscimento amorevole del prossimo e la consapevolezza della legittimità dell'alterità religiosa. La tolleranza si avviava così a diventare una virtù sociale, la causa e il premio della pace e della prosperità dello Stato.

Fu questo l'esito sancito dal teorico della sovranità moderna, Jean Bodin, a conclusione del *Colloquium heptaplomeres* a lui attribuito. Alla fine del dialogo, i saggi incaricati di rispondere all'interrogativo fondamentale posto dal dotto scettico Senamy – «Il n'y a point de doubte que la veritable religion est celle qui a Dieu pour son autheur, mais de scavoir s'il est autheur de celle cy plustost que de celle la, c'est la question» (Bodin 1984: 209) – si accomiatano fraternamente, ma senza aver trovato né un accordo né una risposta comune al nodo sollevato; al contrario, ognuno riparte confermato nella propria fede esclusiva e identitaria. L'opera di Bodin stigmatizza l'insuccesso degli ideali di concordia religiosa e la sconfitta dell'aspirazione irenica frutto di mediazioni e discussioni conciliari o della definizione di un credo minimo condivisibile da tutti i cristiani a partire dalla interpretazione della Scrittura con l'aiuto del lume naturale per raggiungere un accordo confessionale. L'esito del *Colloquium* apre la strada – seppure senza esplorarne gli aspetti costitutivi – alla libertà di religione e alla tolleranza civile quali strumenti essenziali per conseguire la pace e la prosperità della società. Per Bodin, alla libertà non appartiene un valore proprio, ma esso deve soggiacere all'imperativo della ragion di Stato («il ne faut pas oublier que le but de l'Estat n'est pas la liberté, mais la vie bien régleé»); analogamente, alla verità di fede non compete l'universalismo ma la tolleranza. Un ideale di armonia universale, il suo, ricco di riferimenti classici, in cui si dissolvono gli altrimenti insanabili conflitti; una prima risposta alla questione religiosa che agitò la Francia fino a che Enrico IV, convertitosi al cattolicesimo, non concesse l'editto di tolleranza di Nantes (1598). La politica aveva risposto all'interrogativo insoluto delle Chiese cristiane.

Dal privilegio al diritto

La politica di riconciliazione sostenuta da L'Hospital e da Philippe Duplessis-Mornay trovò il suo migliore esito politico con l'editto, che costituì un momento cruciale nella formulazione di una politica di tolleranza nell'Europa della prima età moderna, un risultato conseguito dopo un quarantennio di lotte civili. Ma, pur nella lungimiranza del suo esito giuridico, l'editto non era riuscito a sancire un diritto. Negli articoli dedicati alla religione, la legittimazione della confessione ugonotta sul suolo francese rimase connotata come beneficio nei confronti di una parte rilevante della popolazione, come concessione di un privilegio a sudditi che attraverso i dissesti sociali delle guerre civili avevano ripetutamente proclamato il merito di non avere mai difettato nel garantire il sostegno militare e il consenso giuridico alla monarchia di Francia. In luogo di attribuire uguale dignità alle due religioni, l'editto concedeva alla riformata il privilegio della legalità e la possibilità di essere apertamente esercitata, pur con ampi limiti giurisdizionali e geografici. L'editto di Nantes si diceva perpetuo e irrevocabile, ma come gli 'editti di pacificazione' che l'avevano preceduto rinviava alla Corona il compito di conseguire l'unità e la concordia religiosa dei sudditi nella fede cattolica. Restava infatti un indiscusso dovere del re quello di stabilire la pace sociale e religiosa tra i sudditi garantendo a suo fondamento la confessione cattolica. Lungi dal legittimare un dualismo religioso sul suolo nazionale e dal riconoscere uno statuto di uguaglianza teologica e sociale alla religione protestante, l'editto mirava a delinearne con maggiore efficacia i caratteri di eccezionalità e a definirne i confini, anche se costituiva un passo in avanti nella direzione del pieno riconoscimento dell'uguaglianza civile dei sudditi, fossero riformati o cattolici.

Gli esiti a cui erano pervenute l'esperienza politica e la ricchezza di posizioni e di elaborazioni concettuali dei pensatori del Rinascimento costituiranno un punto di riferimento imprescindibile. Alla base di queste formulazioni non troviamo più – o non più esclusivamente – la richiesta di concessione o di preservazione di privilegi e franchigie sulla base della professione di fedeltà al re, alla sua politica interna ed estera e ai suoi editti, ma la riflessione sui fondamenti e la natura del diritto naturale e delle genti. Quel processo intellettuale non solo verrà ripreso con più consapevolezza da quanti si troveranno a combattere contro l'intolleranza del Re Sole, ma da chi rifletterà sul concetto di tolleranza nel corso delle generazioni successive. Sarebbero stati necessari oltre due secoli di lotte politiche e religiose e di conquiste sociali perché la società potesse realizzare l'utopia di Thomas More e dare vita a uno Stato dove nessuno fosse soggetto a giudizio per questioni di fede.

La tolleranza secondo i moderni: Spinoza, Bayle, Locke

«I maomettani, secondo i principi della loro fede, sono obbligati a usare la violenza per distruggere le altre religioni; tuttavia essi le tollerano da molti secoli. I cristiani non hanno ricevuto altro ordine se non quello di pregare e di educare, e tuttavia, da tempo immemorabile, sterminano con il ferro e con il fuoco quelli che non condividono la loro religione […]. Possiamo essere certi che se i cristiani d'occidente avessero dominato l'Asia al posto dei saraceni e dei turchi, non sarebbe sopravvissuta alcuna traccia della Chiesa greca né essi avrebbero tollerato l'islam allo stesso modo in cui questi infedeli hanno tollerato il cristianesimo». Così scriveva Pierre Bayle nel *Dictionnaire historique et critique* (1697, voce *Mahomet*, nota AA) in un paragrafo accuratamente intitolato «Comparaison de la tolérance des Mahométans avec celle des Chrétiens». Tuttavia non si trattava solo di un'audace comparazione, e basterà leggere la conclusione per comprenderlo: «les hommes se conduisent peu selon leurs principes», si legge; e il passo indica che il

filosofo coglieva un denominatore comune fra le religioni. Tutte le fedi, e in special modo quelle monoteiste che abbiano pretesa universalistica e identitaria, sono intolleranti e portano con sé violenza, odii e coercizione. Dedite o meno al proselitismo, sono comunque pronte a ricorrere al «sacro rigore». Il confronto tra religioni, se limitato al terreno del dogma e della fede, non permetteva di andare oltre il drammatico interrogativo di De L'Hospital: «tu dici che la tua religione è migliore, io difendo la mia: cosa è più ragionevole, che io segua la tua opinione, o tu la mia? o chi ne giudicherà?» (L'Hospital 1995: 16). E dunque si dovevano riprendere e percorrere altre vie oltre a quella indicata da Bodin: una per tutte, quella di Erasmo da Rotterdam. Le Sette Province olandesi, del resto, parvero rappresentare un modello per le libertà che l'organizzazione statale garantiva ai cittadini (purché non cattolici) e per l'assenza di una religione ufficiale di Stato. Ma i Paesi Bassi erano anche la fucina del dogmatismo e dell'intolleranza che pervadevano dall'interno le diverse sette – esemplare fu l'accoltellamento di Baruch Spinoza – e della diffidenza e intolleranza che governavano i rapporti dottrinari tra i gruppi protestanti – un esempio ne fu il Sinodo di Dordrecht (1618-1619). In questo contesto il contributo dei pensatori olandesi e 'la rivoluzione copernicana' operata da Spinoza fornirono gli strumenti per annientare dogmatismi, universalismi, etiche della verità. «Per interpretare la Scrittura – scrisse Spinoza nel *Tractatus theologico-politicus*, 1670 – è necessario approntare la sua storia disinteressata, e ricavare da essa, per mezzo di deduzioni legittime tratte da principi e dati certi, la mente dell'autore» (cap. VII). Le religioni umane, disse, sono espressioni storiche della verità teoretica di Dio e l'errore risiede nell'arrogarsi il diritto di essere 'la vera fede'. Conoscenza e libertà sono diritti inalienabili del credente e del cittadino, secondo il filosofo, e il patto politico deve garantire la libertà di pensare, giudicare ed esprimere idee e convinzioni diverse, anche contrastanti, entro le garanzie giuridiche di una pacifica convivenza.

Bayle fece un passo avanti: egli sancì come «diritto naturale dell'uomo», nella buona politica, non solo libertà di coscienza, la libertà interiore e segreta da tempo riconosciuta e ammessa – Thomas Hobbes del resto prescriveva la conformità pubblica alla religione dello Stato, ma lasciava alla coscienza privata del cittadino la libera scelta di fede –, ma la libertà di esercizio pubblico, di culto e, infine, la libertà di credere o meno. Ecco il suo scandalo. In particolare, il *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, Contrains-les d'entrer* (1686-1688) e il *Dictionnaire* non solo mettono in campo strumenti e argomenti storici e teorici a dimostrazione dell'iniquità della coercizione religiosa, ma soprattutto inducono a concludere che non c'è esperienza pratica o sistema di pensiero che possa offrire la certezza della verità. La consapevolezza della capacità di errare insita nell'uomo e la persuasione dell'ignoranza umana, ossia l'etica del dubbio, devono comportare il riconoscimento di una reciproca tolleranza tra tutti gli esseri umani, di una tolleranza universale da cui neppure gli atei devono essere esclusi. Teorizzatore e difensore della tolleranza universale, Bayle non fu un pensatore politico sistematico ma ebbe chiara la necessità di separare la sfera del potere politico da quella della religione. Il dissenso, l'alterità, presupposto inaccettabile per la dottrina religiosa è questione diversa se si guarda al funzionamento della società civile. Per Bayle la monarchia assoluta è la forma di governo – tra quante egli esamina – che meglio garantisce la pace dello Stato ed è l'unica che, con i mezzi della politica, sia capace di proteggere dalle ribellioni, dai conflitti religiosi, dal falso zelo. La sovranità del monarca, tuttavia, non può e non deve intervenire nelle scelte della coscienza. L'assolutismo risulta dunque la sola forma di governo capace di garantire la sua inviolabilità, la più larga tolleranza 'universale' a tutti i sudditi «virtuosi», ma non a quanti, con il loro fanatismo, favoriscono fazioni, sedizioni e trame, mettendo in pericolo il regime di tolleranza stabilito dal re.

Tuttavia colui che più di ogni altro definì i caratteri della tolleranza moderna, fondandoli sulla netta divisione tra compiti e limiti della Chiesa e dello Stato, fu un contemporaneo di Bayle, John Locke. La sua riflessione filosofico-politica non si colloca in discontinuità nel panorama storico, religioso e filosofico dell'Europa tra Rinascimento e Barocco; anzi il suo pensiero risponde ai migliori interrogativi del fallibilismo inglese e del latitudinarismo del primo Seicento e alla necessità di elaborare una teoria dello Stato che, partendo dalle riflessioni hobbesiane, tenga conto delle richieste libertarie delle guerre di Francia e delle rivoluzioni inglesi. L'*Epistola de tolerantia* (1689, redatta nel corso del 1685-1686) fu scritta in modo significativo durante il suo soggiorno in Olanda, mentre Locke frequentava protestanti di varie confessioni, ebrei, quaccheri, sociniani, deisti. Pur non essendo il solo testo in cui il filosofo affronta la questione, di tutti è certo il più rilevante. «Lo Stato è a mio avviso una società di uomini costituita al solo scopo di conservare e promuovere i beni civili», esordiva; proseguendo: «a mio avviso, una Chiesa è una libera società di uomini che si radunano di loro spontanea volontà per onorare pubblicamente Dio, in quella forma che essi credono sia accetta alla Divinità, per la salvezza delle anime». Stabiliti questi principi, Locke dopo si interroga su «quali siano i doveri di ognuno in rapporto alla tolleranza» («quae cujusque sunt circa Tolerantiam officia»). Tra gli individui e il potere intercorre un patto riconosciuto da entrambe le parti. Chi viola il patto, come gli usurpatori, ma anche i cattolici, fedeli in primo luogo a un sovrano straniero, il papa, e gli atei, privi di un Dio o di un Libro sacro su cui giurare, deve essere messo al bando dalle società dei tolleranti. Né autorità politiche, né chiese, né religioni possono avvalersi della forza dello Stato per obbligare a credere e pregare in un modo.

Storie dell'Inquisizione e condanne all'Indice

Contro la crescente fortuna dell'idea di tolleranza la Chiesa cattolica non esitò a opporre le armi di quegli stessi tribunali fatti oggetto della critica anche sul piano storico. Con un decreto della Congregazione dell'Indice del maggio 1690 firmato da Alessandro VIII venne vietata l'opera di Charles Dellon, *Relation de l'Inquisition de Goa*, apparsa a Leida alla fine del 1687 e a Parigi nel 1688. Quattro anni dopo la stessa sorte toccava all'*Historie de l'Inquisition et son origine* di Jacques Marsollier, apparsa nel 1693, e alla *Historia Inquisitionis* di Philip van Limborch, apparsa un anno prima. Libri «sic prohibitos, et damnatos», che «non si potevano lecitamente, sotto qualsiasi pretesto, far stampare, né conservare, né leggere» (ACDF, *Index*, *Protocolli*, E3, c. 362*r*). Nel 1709 Dellon, medico e viaggiatore, dando alle stampe un'edizione corretta e più completa della *Relation*, che aveva suscitato grande interesse per la sua discorsività e l'esotismo dei racconti concernenti il viaggio nelle Indie, per la descrizione del tribunale preposto alla salvaguardia del cattolicesimo in Asia, per le fasi del processo inquisitoriale e per le tragiche vicende processuali di due gentiluomini in essa riportate, pose la sua opera sotto gli auspici dei principi di Conti e dell'influente vescovo di Meaux, Jacques-Bénigne Bossuet. In questo modo Dellon si accattivò le simpatie non solo dei lettori giansenisti e gallicani, che vi trovavano esempi dell'efferatezza e dell'ipocrisia dei procedimenti giudiziari del Sant'Uffizio, e prove della natura del potere romano, ma anche di quelli protestanti e antispagnoli francesi che per diverse ragioni, politiche e religiose, avevano in orrore i tribunali iberici e romani. L'opera fu tacciata di filocalvinismo ma soprattutto identificata con la politica gallicana sostenuta da Luigi XIV allora in conflitto con il papato.

Anche Marsollier, trinceratosi dietro l'anonimato per esporre la sua interpretazione critica della storia dell'origine e dell'affermazione del tribunale, parve ispirarsi alle posizioni dei giansenisti agli occhi dei cardinali del Sant'Uffizio. Richiamandosi all'insegnamento degli apostoli e alle figure politiche e religiose del primo cristianesimo, nell'*Historie de l'Inquisition et son origine* Marsollier aveva sostenuto l'indipendenza del giudizio dei ministri della Chiesa primitiva da quello dei magistrati nei processi contro gli eretici. La Chiesa aveva avuto numerose occasioni d'intervento

contro il dissenso – come nel caso della pervicace eresia pelagiana – ma si era sempre espressa attraverso pene ecclesiastiche, ossia con la scomunica nei confronti dei laici e con l'interdizione dal ministero e la scomunica nei confronti dei chierici. Si trattava della via giusta, poiché non competeva al potere ecclesiastico di intervenire né direttamente né indirettamente neppure nella deposizione e nella condanna di sovrani caduti nell'eresia o nell'apostasia; né tali errori avrebbero potuto implicare lo scioglimento del vincolo d'obbedienza da parte dei sudditi. Nel sostenere le proprie tesi Marsollier si era avvalso della relazione storica sull'Inquisizione nella Repubblica di Venezia redatta da Paolo Sarpi nel 1613, oltre che di numerosi esempi tratti dalla storia imperiale romana. In tutte le congiunture storiche, sottolineava, i magistrati, allorché dovettero intervenire contro gli eretici, non agirono in ottemperanza a deleghe ecclesiastiche ma solo in ossequio alle leggi imperiali. Ne conseguiva che le pene inflitte agli eretici da parte di un tribunale civile dovevano risolversi in pene pecuniarie o nell'espulsione dell'eretico, senza giungere mai all'estrema condanna prevista dal diritto canonico. Diverso era il caso del disordine sociale e della contravvenzione alle leggi dello Stato di cui, in alcuni casi, si rendevano responsabili gli eretici. Ciò avrebbe implicato un severo intervento da parte dello Stato, il cui compito imprescindibile era quello di tutelare la pace sociale. Tale tesi era per Marsollier la base legittimante di un regime di tolleranza. Se da un punto di vista strettamente dottrinario l'autore ripeteva il principio tradizionale secondo cui la tolleranza risultava distruttiva del credo religioso in quanto conduceva all'indifferenza nei confronti non solo dell'apparato dogmatico ma della stessa religione, tuttavia egli affermava che la libertà di culto e la mutua tolleranza, ben lungi dall'essere motivo di confusione, costituivano un efficace strumento di governo per il mantenimento della pace sociale. Spettava al principe promulgare leggi adeguate al suo paese, abbandonando un percorso durato per troppo tempo, da quando il potere ecclesiastico aveva voluto rendere tangibile il suo peso sul potere temporale, in particolare in relazione al nodo dell'eresia, avviando uno stravolgimento delle antiche consuetudini che si era poi affermato nel corso dei secoli e che, secondo l'autore, si ritrovava nel presente in quei territori in cui operava l'Inquisizione.

Nella riunione del 19 maggio 1694 veniva condannata all'Indice anche l'*Historia Inquisitionis* di Limborch per l'attacco contro le procedure del Sant'Uffizio che, a giudizio dell'autore, teologo protestante, ponevano sotto un temibile giogo i popoli fedeli al papa. Con il poderoso volume dell'*Historia Inquisitionis* Limborch scelse di far sentire la sua voce nell'acceso dibattito che impegnava allora i suoi contemporanei circa la questione della libertà delle coscienze e della persecuzione degli eretici, usando non le rodate armi della controversia anticattolica ma l'armamentario della filologia e della critica storica. Storie delle efferatezze dei tribunali ecclesiastici erano state raccontate con i toni forti della polemica già da Dellon e Marsollier o da Gegorio Leti, che nell'opera *L'Inquisizione processata, opera storica e curiosa* (1681) aveva riversato contro il Sant'Uffizio tutta la sua acredine e il suo sarcasmo. Poligrafo e avventuriero della penna, Leti aveva messo in forma di dialogo le proteste della Religione Christiana presso il trono del Cristo e le esortazioni affinché Gesù intervenga a liberarla dal giogo dell'Inquisizione e dalla tirannia di Roma. Ma l'impegno del Signore non sarebbe servito: inviata a Roma, la Giustizia era stata denunciata dall'Inquisizione e imprigionata nelle carceri pontificie. Diversamente da Leti e da Marsollier, Limborch scelse il terreno della storia e fornì l'edizione diplomatica del prezioso codice medioevale che raccoglieva le sentenze eseguite dagli inquisitori di Toulouse negli anni tra il 1307 e il 1323. Nelle sue intenzioni, le relazioni inquisitoriali, l'asprezza del loro linguaggio originale, la crudezza delle descrizioni, avrebbero dimostrato al lettore contemporaneo meglio di ogni racconto ironico o di ogni opera polemica la natura illegittima di un ufficio che aveva abusato del termine santo e che era preposto a piegare gli uomini alla fede con la violenza, contraddicendo così l'insegnamento evangelico. Limborch aprì l'edizione filologica con un'ampia contestualizzazione e documentazione storica sul tema dell'eresia e della non punibilità degli eretici. Per evitare facili polemiche, egli fece esplicita scelta di usare come fonti per il saggio storico quasi esclusivamente autori, giuristi e storici cattolici, fornendo al lettore una bibliografia. Limborch volle combattere la battaglia in difesa della tolleranza e contro la persecuzione degli eretici non attraverso invettive contro le crudeltà dei cattolici ma presentando un prezioso documento che avrebbe dimostrato, al di là di ogni commento di parte, non solo la crudeltà e l'irrazionalità della persecuzione operata dalla Chiesa, ma l'inammissibilità di ogni forma di persecuzione per motivi di fede. E meritò per questo l'inserimento nell'Indice.

Voltaire e lo spirito dell'Illuminismo

Voltaire e gli illuministi ereditano dai pensatori del Seicento un'idea di 'tolleranza' come virtù nuova e difficile: la tolleranza reciproca tra cristiani («de mutua inter Christianos tolerantia») delineata da Locke, la tolleranza universale di Bayle, la fertile riflessione spinoziana e deista. Secondo quest'ultima, non solo le religioni ebraica e cattolica erano incappate nel vizio dell'intolleranza e della persecuzione, ma tutte le religioni storiche – in particolare quella cattolica, più di tutte avvinghiata al potere politico e alle istituzioni penali – contengono il germe della violenza e dell'intolleranza. Furono questi i materiali costitutivi della moderna idea di tolleranza a cui Voltaire e gli illuministi fornirono nuovi argomenti. Anche avvenimenti come la Rivoluzione (con la 'Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino' del 1789), e prima l'opera riformatrice di alcuni sovrani come Federico II, Caterina II e Giuseppe II (che nel 1781 promulgò un editto di tolleranza per cattolici) furono segnati dalla discussione intorno alla praticabilità politica e ai limiti della tolleranza, ideali dei quali Voltaire, a partire dal XVIII secolo, venne individuato come il principale teorico. Nel *Traité sur la tolérance* (1763), ma anche nelle voci del suo *Dictionnaire philosophique* e dell'*Encyclopédie*, nei suoi *contes e romans*, il filosofo aveva liberato in modo definitivo la riflessione intorno al concetto di tolleranza dal patrocinio della teologia e della dogmatica, e dal dibattito entro l'orizzonte delle religioni storiche; e aveva reso quel concetto parte essenziale dell'operato del sovrano davanti al dovere di tutelare l'ordine pubblico, i diritti e le libertà individuali. Non si trattava dunque più di concessioni temporanee e arbitrarie di tolleranza, ma di diritti riconosciuti («gli uomini nascono e rimangono liberi e uguali nei diritti»), innati e sanciti dalla *lex*, come avrebbe recitato la Dichiarazione del 1789. Era nata un'etica con un Dio astorico, naturale, un'etica senza Dio, che contemplava la tolleranza universale come fratellanza: la tolleranza come virtù. Il riscatto dalla sua semantica negativa con Voltaire si compie nell'ultimo capitolo del *Traité*. L'età dell'Illuminismo acclarava la vittoria della ragione contro le persecuzioni di individui e di minoranze, sanciva la condanna inequivocabile delle Inquisizioni e delle tirannie; ma per questa via sorpassava l'idea stessa di tolleranza. Nel 1789 il brillante oratore rivoluzionario Honoré de Mirabeau puntualizzò: «non predicherò la tolleranza perché la più illimitata libertà di religione è ai miei occhi un diritto così sacrosanto che il termine tolleranza che lo vorrebbe esprimere mi appare, in qualche modo, tirannico esso stesso, poiché l'esistenza dell'autorità che ha il potere di tollerare attenta alla libertà di pensiero, per il fatto stesso che essa tollera e che dunque potrebbe non tollerare» (*Sur la liberté des cultes*, in Mirabeau 1825: VII). La maturazione del concetto di tolleranza si era confrontata con progetti irenici e utopici e non si era limitata alla libertà interiore delle coscienze. Alla certezza di una verità unica e superiore aveva opposto la consapevolezza della fallibilità della conoscenza umana e dunque l'impossibilità o quanto meno l'incertezza intorno alla verità, alla sua preminenza, alla sua unicità. Ma l'etica

del dubbio costrinse la riflessione intorno al concetto di tolleranza a interrogarsi continuamente sui mutamenti di linguaggio, di metodo oltre che sui contenuti, per non rimanere essa stessa prigioniera di una verità unica, religiosa o politica.

Tolleranza oggi

Risale al 1995 la Dichiarazione di principii sulla tolleranza proclamata e adottata dall'UNESCO, dopo che i conflitti politici, economici e di culture nei secoli XIX e XX avevano sollevato nuove questioni e nuovi motivi per la riaffermazione della tolleranza. L'Illuminismo aveva secolarizzato quell'idea, ma i conflitti politici dell'ultimo secolo hanno riproposto esclusioni identitarie, falsi patriottismi e pregiudizi; a loro volta, le Chiese e le comunità religiose di dottrine diverse e talvolta contrastanti nel credo e nel culto, hanno mostrato la loro difficoltà a convivere entro i confini dell'etica e della legalità dello Stato. Roma, del resto, non aveva mai taciuto il suo rifiuto per quel concetto. Nella voce *Tolérance, intolérance, en fait de Religion*, il padre Nicolas Silvestre Bergier, sulle pagine del *Dictionnaire de théologie* (1788-1790), replicava ai Bayle, ai Locke, ai Voltaire che avevano scritto prima di lui che sostenere l'indifferenza delle fedi davanti allo Stato era una «assurdità». Sulla stessa linea si colloca il manuale di teologia di metà Ottocento scritto da Heinrich Denzinger e l'ampia voce *Tolérance* contenuta nel DThC (la si definiva «permissio negativa mali»). Pur con le temporanee aperture del Concilio Vaticano II (Dichiarazione sulla libertà religiosa), l'attuale rifiuto del relativismo da parte della Chiesa cattolica sembra ribadire la condanna per ogni forma di etica del dubbio, che oggi deve necessariamente estendersi al confronto con culture e fedi provenienti da oltre i confini dell'occidente. E tuttavia è stata proprio l'etica del dubbio a mettere fine lentamente ai roghi dei tribunali di fede.

(L. Simonutti)

Vedi anche

Anabattismo; Bayle, Pierre; Calvino, Giovanni; Castro, Alfonso de; Curione, Celio Secondo; Deismo; Dellon, Charles; Enciclopedia; Enrico IV, re di Francia; Erasmo da Rotterdam; Illuminismo; Leggenda nera dell'Inquisizione spagnola; Leti, Gregorio; Letteratura: la rappresentazione; Limborch, Philippus van; Locke, John; Morellet, André; Rivoluzione francese; Sarpi, Paolo; Servet, Miguel; Spinoza, Baruch; Voltaire

Bibliografia

Bainton 1953(a), Bodin 1984, Cantimori 1992, Castellion 1967, Escudero 2006, Firpo 1978, Gilly 1998, Lecler 1951, L'Hospital 1995, Lomonaco 2005, Marshall 2006, Méchoulan-Popkin-Ricuperati-Simonutti 2001, Mirabeau 1825, Nederman-Laursen 1996, Prosperi 1999, Simonutti 1999, Valente 2009, Zarka-Lessay-Rogers 2002

Tomar - Nella prima metà degli anni Quaranta del Cinquecento, l'attività dell'Inquisizione portoghese conobbe una breve, ma intensa stagione repressiva, che investì anche Tomar, cittadina del Ribatejo, regione centrale del Portogallo, dove fu creato un tribunale del Sant'Uffizio. Nel 1541 il re Giovanni III, d'intesa con suo fratello l'inquisitore maggiore Enrico, dispose l'aumento del numero di sedi del Sant'Uffizio portoghese (creato nel 1536) e aprì gli uffici di Coimbra, Lamego e Porto, che cominciarono a operare accanto alle Inquisizioni di Évora e di Lisbona, istituite nella seconda metà del decennio precedente. La notevole fragilità istituzionale che caratterizzava ancora il Sant'Uffizio indusse il sovrano e il principe Enrico a servirsi delle preesistenti strutture giudiziarie diocesane, concedendo la delega inquisitoriale agli ordinari locali, come avvenne con il vescovo Agostinho Ribeiro a Lamego e con il vescovo carmelitano Baltasar Limpo a Porto. Allo stesso modello può essere ricondotto anche il tribunale dell'Inquisizione di Tomar, città dove aveva sede il principale convento dell'Ordine monastico-militare di Cristo, fondato dal re Dionigi nel 1319 a seguito della soppressione dell'Ordine dei Templari. Il territorio soggetto al convento di Cristo era esente da giurisdizione diocesana, ma il priore vi esercitava la carica di autorità ecclesiastica locale con poteri episcopali. E fu proprio a quest'ultimo, il frate geronimiano António de Lisboa (il suo vero nome era António Moniz da Silva), riformatore dell'Ordine di Cristo, che venne trasmessa la delega inquisitoriale in virtù della quale egli fondò il nuovo tribunale, in data sconosciuta. Citando un manoscritto di proprietà privata, Herculano afferma che la sede dell'Inquisizione di Tomar fu aperta nel 1541 e che, in realtà, in un primo momento frate António aveva assunto di propria iniziativa la carica di inquisitore, poi confermata dall'infante Enrico. Come che sia, alla metà del 1542, il tribunale che, in teoria, estendeva le sue competenze a ogni località appartenente all'Ordine di Cristo (ma è improbabile che abbia operato al di fuori dell'area di Tomar), era certamente attivo: aveva infatti ospitato un controverso processo contro un domenicano del convento di São Domingos di Lisbona, una delle prove di forza attraverso le quali l'Inquisizione, secondo una strategia perseguita con tenacia sin dai primi anni di funzionamento, tentò di sconfiggere ogni pretesa di usufruire dei privilegi di esenzione nel foro giudiziario di cui tradizionalmente godevano gli Ordini religiosi.

Sebbene lacunose, le fonti superstiti relative alla storia dell'Inquisizione di Tomar permettono di ricostruirne aspetti essenziali, grazie anche alle carte di alcuni processi (contro i nuovi cristiani Jorge Manuel, Diogo Pires e Isabel Rodigues; oltre alla breve detenzione di Alemanno Parenti, un agente in Portogallo del mercante fiorentino Raffaele Corsini, all'epoca residente a Lione), che sono conservate in un codice del convento di Cristo (ANTT, *Inquisição de Tomar*, liv. único). Il tribunale, con sede nel convento stesso, fu organizzato ricorrendo soprattutto a personale tratto dall'Ordine che vi risiedeva: il priore António fu affiancato con il titolo di assessore dal dottor Pedro Álvares, magistrato regio e giudice dell'Ordine di Cristo; le cariche di commissario e di notaio furono ricoperte a turno da frate Francisco, frate Cosmas, frate Salvador e, occasionalmente, da frate Agostinho, mentre tra coloro che servivano come promotori figurano frate Francisco Margalho e il vicario di Salvador de Serrazes (diocesi di Viseu), António da Costa. Per eseguire gli arresti, infine, si ricorreva alle locali magistrature civili.

L'Inquisizione di Tomar celebrò almeno due *autos da fé* pubblici. Del primo, che si tenne il 6 maggio 1543, si possiede una descrizione dettagliata (ANTT, *CGSO*, liv. 435, cc. 7-9): la processione, partita dall'antica cappella romanica (*charola*) del convento, giunse nello spiazzo delle esecuzioni, dove era stato costruito un palco provvisorio; ascoltata la predica del frate agostiniano Luis de Montoya, furono lette le sentenze alla presenza di decine di frati e cavalieri dell'Ordine di Cristo, del clero cittadino e della folla dei presenti; quindi, una volta pronunciate le abiure di 7 nuovi cristiani condannati come giudaizzanti, fu giustiziata sul rogo la nuova cristiana Brites Gonçalves, originaria di Gouveia, ma residente a Tomar. Circa un anno più tardi, il 20 giugno 1544, fu realizzato un secondo *auto da fé*, nel quale uscirono 13 nuovi cristiani, per la maggior parte mercanti, 3 dei quali (Rui de Andrade, Gaspar de Zuzarte e Jorge Manuel) furono mandati a morte; di un quarto, già defunto, fu bruciata l'effigie insieme alle ossa riesumate. Tre mesi più tardi, il 22 settembre 1544, con il breve *Cum nuper dilectum*, fu sospesa l'esecuzione delle sentenze inquisitoriali in tutto il Portogallo, provvedimento a cui fece seguito, infine, la chiusura del tribunale di Tomar, avvenuta presumibilmente tra il 1546 e il 1547, come per le Inquisizioni di Coimbra, Lamego e Porto. Le ultime due, proprio come il Sant'Uffizio di Tomar, non furono mai più riaperte.

(G. Marcocci)

Vedi anche

Enrico, cardinale infante, poi re di Portogallo; Giovanni III, re di Portogallo; Inquisizione portoghese; Nuovi Cristiani, Portogallo

Bibliografia

Baião 1920, Herculano 1975-1976, Marcocci 2004, Tavares 1987

Tomitano, Bernardino - Il filosofo, medico e letterato padovano Bernardino Tomitano (1517-1576), autore di un importante trattato sulla lingua toscana, commentatore di Aristotele e analizzatore del fenomeno della peste, è un testimone eminente della censura preventiva operante, con espedienti più o meno raffinati, in Italia – ancora prima che entrassero in vigore gli strumenti di controllo della stampa e le norme penali che li resero efficaci – per scelta spontanea degli autori, degli stampatori e dei promotori della stampa. Una manovra di camuffamento di un libro di compromettente paternità ha fatto entrare Tomitano nel campo di osservazione degli studiosi del movimento filoriformatore e dell'Inquisizione in Italia. Nel 1547 infatti egli comparve come autore sul frontespizio della *Espositione letterale del testo di Mattheo evangelista*, che il tipografo Giovanni Griffio pubblicò a Venezia in un'edizione elegantissima. Due anni più tardi, nel 1549, l'Indice dei libri proibiti di Giovanni Della Casa condannò l'*Espositione*; nel 1554 i due Indici di Venezia e di Milano riproposero quella condanna; in tutti gli Indici romani successivi il titolo compare tra le opere destinate al rogo. L'*Espositione letterale* è una prova dell'efficacia della censura libraria repressiva: nessun esemplare di questo libro, in effetti, sopravvisse in Italia; l'unico che si sottrasse alla distruzione è quello esportato da un acquirente tedesco, Victor Augustus Fugger, e riportato in Italia nell'Ottocento dal conte Piero Guicciardini che lo acquistò sul mercato antiquario (BNF, Coll. Guicciardini, 11.7.56).

Per effetto delle condanne negli Indici del 1549 e del 1554 Tomitano si presentò spontaneamente al tribunale inquisitoriale di Venezia nel 1555. Addusse in sua difesa argomenti ferrei. Il testo comparso sotto il suo nome era in realtà opera di Erasmo: egli si era limitato – sostenne – a tradurre fedelmente la *Paraphrasis in evangelium Matthaei* dell'umanista (I ed. Basilea 1522). Il suo – precisò – era stato un lavoro su commissione: l'incarico della traduzione gli era stato dato da Giovanni Gioacchino da Passano, signore di Vaux, che aveva pagato i costi della stampa (e verosimilmente compensato generosamente il traduttore). Confermava questa committenza la dedica dell'opera a Caterina Sauli, moglie di Giovanni Gioacchino, e l'eloquente celebrazione che nella lettera di dedica Tomitano faceva di lei. Per purgarsi da ogni sospetto egli dovette pronunciare davanti al tribunale due orazioni, volutamente piatte e convenzionali, una contro Erasmo (*Oratione del eccellente M. Bernardino Tomitano. Alli Signori de la Santissima Inquisitione di Vinetia*, Padova, Gratioso Perchacino, 1556), e una contro le Chiese riformate (*Oratione seconda de l'eccellente M. Bernardino Tomitano alli medesimi Signori*, s.l.a., ma Padova 1556). Per quanto la prima di queste orazioni fosse una denuncia indiretta di Giovanni Gioacchino da Passano e di sua moglie come sospetti nella fede (ASVe, S.U., *Processi*, b. 12, fasc. *Patris Marini Veneti, alias dicti Zotto*), la nobile coppia si sottrasse per allora alle indagini del tribunale di Venezia, probabilmente per l'autorevolezza e l'influenza del Passano, personaggio di primo piano nella politica italiana della prima metà del Cinquecento, in quanto coordinatore dell'attività diplomatica svolta dai francesi in Italia e capofila del partito filofrancese. Il processo aperto nel 1567 contro Caterina Sauli (ASVe, S.U., *Processi*, b. 25, fasc. *Isabella Frattina*) autorizza peraltro a ritenere che la traduzione e la messa in circolazione dell'*Espositione letterale* – avvio di un programma che comprendeva tutte e quattro le parafrasi erasmiane dei testi evangelici, e forse non soltanto queste – rientrasse in un disegno di preparazione graduale di un terreno di cultura delle idee protestanti, concepito negli anni Quaranta da personaggi influenti e facoltosi, già collegati in una rete che copriva una parte del territorio della Repubblica di Venezia e probabilmente aveva ramificazioni anche altrove (ducato di Mantova).

In questo disegno Tomitano ebbe un ruolo molto marginale. I fili che lo collegavano ad alcuni personaggi molto aperti al discorso di Erasmo (Fortunato Martinengo) e alla teologia dei riformatori (Caterina da Passano Sauli) sono una conseguenza della penetrazione di queste idee in Italia, specialmente a Padova, negli anni Quaranta. Il contributo originale di Tomitano all'*Espositione letterale*, tuttavia, cioè la bella dedica premessa alla traduzione del testo erasmiano – incentrata sul ritorno alla lettura diretta del Vangelo e sull'ideale del 'Cristo povero' – attestano che il filosofo padovano aveva penetrato, e parzialmente assimilato, alcune posizioni dei circoli padovani filoriformatori. La sua partecipazione era probabilmente quella di un uomo di penna sensibile ai temi d'attualità e alle mode intellettuali. Il pronto allineamento alle posizioni ufficiali che egli dimostrò nel 1555 lo mise al coperto da ogni sospetto degli inquisitori (e anche degli storici).

(S. Seidel Menchi)

Vedi anche

Della Casa, Giovanni; Erasmismo; Frattina, Isabella della; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Padova; Venezia

Bibliografia

Ambrosini 2005, Davi 1995, Seidel Menchi 1974, Seidel Menchi 1987, Tedeschi 2000, nn. 3071-3074

Tommaso d'Aquino, santo - Filosofo, teologo, dottore della Chiesa, patrono delle università e delle scuole cattoliche e massimo rappresentante della tradizione scolastica. Nacque a Roccasecca, vicino ad Aquino (Regno di Napoli). Non si conosce la data esatta della sua nascita; normalmente si prende in considerazione la fine del 1224, ma secondo alcuni studi molto ben documentati, come quello di Dominicus Prümmer, l'anno in questione dovrebbe essere il 1227, sulla base della data fornita dal cronista Pietro Calo. Fu il più piccolo dei dodici figli del conte Landolfo di Aquino e della contessa di Teano. Quando compì cinque anni fu inviato, secondo il costume dell'epoca, a ricevere la sua prima formazione con i monaci benedettini di Montecassino; intorno al 1236 fece ingresso nell'Università di Napoli, dove ebbe come maestri Pietro Martino (in Grammatica) e Pietro d'Irlanda (Petrus de Hibernia, in Logica e Filosofia naturale). Tra il 1240 e il 1243 vestì l'abito dei frati predicatori, attratto e diretto da Giovanni di San Giuliano, celebre predicatore del convento di Napoli. Entrò definitivamente nell'Ordine nel 1244 e fu discepolo di Alberto Magno, che accompagnò a Parigi nel 1245 in qualità di alunno. Nel 1248 i due andarono a Colonia, dove Alberto Magno era stato nominato reggente del nuovo *Studium generale*, eretto in quell'anno dal capitolo generale dell'Ordine; Tommaso avrebbe dovuto insegnare sotto la sua autorità come baccelliere. È al suo maestro che Tommaso deve l'influenza più importante per la sua formazione. Tra il 1251 e il 1252 il generale dell'Ordine, consigliato da Alberto Magno e dal cardinale Hugh de St. Cher, nominò Tommaso baccelliere dello *Studium* di Parigi. La nomina può essere considerata come l'inizio della sua vita pubblica, visto che il suo insegnamento richiamò rapidamente l'attenzione tanto di professori che di alunni. Le sue mansioni consistevano principalmente nella lettura delle *Sententiae* di Pietro Lombardo e i suoi commenti su questo fondamentale testo di teologia gli fornirono il materiale e in grande misura lo schema generale per la sua opera maggiore, la *Summa theologiae*. Si licenziò in Teologia a Parigi nel 1256; fece poi ritorno in Italia, dove si dedicò all'insegnamento. Secondo i biografi ricevette

il dottorato in Teologia il 23 ottobre 1257. L'argomento fu la maestà di Cristo; il testo da cui partì («Dalle tue alte dimore irrighi i monti, con il frutto delle tue opere sazi la terra», *Ps* 103, 13) gli fu suggerito – a quanto pare – da un visitatore. La tradizione racconta che Bonaventura da Bagnorea e Tommaso ricevettero il dottorato lo stesso giorno e che ci fu una 'gara' di umiltà tra i due amici per vedere chi tra i due sarebbe stato nominato prima come docente. Da quel momento in poi la vita di Tommaso può essere riassunta in poche parole: pregare, predicare, insegnare, scrivere, viaggiare. Lo incontriamo ad Anagni, Roma, Bologna, Orvieto, Viterbo, Perugia, poi nuovamente a Parigi e infine a Napoli, sempre intento a insegnare e a scrivere. Nel 1259 il papa lo aveva chiamato in Italia, dove per dieci anni percorse la Penisola predicando e insegnando: a Orvieto (1261-1264), a Roma (1265-1267), a Viterbo (1268). Tornò a Parigi nel 1269 e vi rimase fino al 1271 per insegnare all'Università dove, insieme a Bonaventura, riuscì a essere ammesso nel corpo docente nonostante l'opposizione esistente in quella università nei confronti dei professori degli Ordini mendicanti. Fece ritorno a Napoli (1272) e morì due anni dopo (1274) mentre si stava recando a Lione per assistere al Concilio convocato da Gregorio X. Fu canonizzato nel 1323, dichiarato Dottore della Chiesa nel 1567 e patrono delle università cattoliche e dei centri di studio nel 1880, negli anni del pontificato di Leone XIII che, il 4 agosto 1879, con l'enciclica *Aeterni Patris*, dichiarò il pensiero dell'Aquinate come fondamento della vera filosofia cattolica, favorendo così la nascita del cosiddetto neotomismo.

L'apporto principale di Tommaso consiste nel legame che egli stabilisce tra filosofia e teologia o, detto in altri termini, tra ragione e fede. In questo senso egli accolse il pensiero di Aristotele, e in modo particolare il suo procedimento logico-deduttivo, come base della conoscenza, in un mondo che temeva l'averroismo (contro cui Tommaso polemizzò a lungo, specie a Parigi) e che all'epoca era dominato dal platonismo e dall'agostinismo, da cui anche l'Aquinate fu in un primo tempo profondamente influenzato. Di questa prima fase (dal 1245 al 1259) si possono ricordare i commenti alle opere di Pietro Lombardo e di Boezio, l'opuscolo *De ente et essentia* e il libro I della *Summa contra gentiles*. Nella seconda fase del suo pensiero Tommaso considerò la filosofia come una scienza subordinata alla teologia, ma ritenne i loro ruoli e i loro obiettivi fondamentali complementari e distinti, come distinti erano il potere civile e quello ecclesiastico, la natura e la grazia. Egli commentò l'*Etica a Nicomaco* di Aristotele e stabilì così la possibilità di un ordine morale e politico basato sull'idea di Bene, raggiungibile liberamente e volontariamente dall'uomo mediante la conoscenza del mondo. Tommaso influirà su tutta la teologia e la filosofia posteriori, specialmente sulla corrente che da lui prese il nome di tomismo e che ancora oggi mostra vitalità.

Egli scrisse numerose opere, tra le quali spiccano i commenti al pensiero di Aristotele, la *Summa Theologiae*, la *Summa contra gentiles*, il *De ente et essentia*. Tra gli altri scritti che mostrano la personalità e il metodo di Tommaso meritano di essere segnalate le *Quaestiones disputatae*. Si tratta di trattati più completi su questioni non sufficientemente chiarite nelle sue conferenze e nei suoi corsi e sulle quali il filosofo aveva ricevuto domande. E sono un testo prezioso in quanto l'autore, libero dai limiti di tempo e di spazio, vi si esprime liberamente e fornisce tutti gli argomenti pro e contro le opinioni in discussione. L'opera contiene le questioni *De potentia*, *De malo*, *De spiritualibus creaturis*, *De anima*, *De unione Verbi Incarnati*, *De virtutibus in communi*, *De caritate*, *De correctione fraterna*, *De spe*, *De virtutibus cardinalibus*, *De veritate*. I commenti *in libros Sententiarum* e la *Summa de veritate catholicae fidei contra gentiles* anticiparono e prepararono il capolavoro, la *Summa Theologiae*. Tommaso scrisse la sua opera più famosa in quattro anni. Destinata a dargli lustro nei secoli, la considerava semplicemente come un manuale della dottrina cristiana per gli studenti. In realtà si tratta di una esposizione completa e ordinata della teologia, e anche di un sommario della filosofia cristiana diviso in tre parti: la *Prima*, la *Secunda* (divisa a sua volta in due sezioni, la *Prima Secundae* e la *Secunda Secundae*) e la *Tertia*, ciascuna organizzata per *quaestiones*. La *Summa* ha avuto molte edizioni e traduzioni, impossibili da enumerare, poiché il testo, specie a partire dal Cinquecento e grazie alla scuola di Salamanca e ai gesuiti, nonché agli *Studia* dell'Ordine domenicano, costituì la griglia di base per gli insegnamenti di teologia, affiancando oppure sostituendo le *Sententiae* di Pietro Lombardo. Pochi libri hanno avuto così tante riedizioni e così tanti commenti (per la sua controversa storia editoriale si cita solo quello di Tommaso de Vio, cardinale Gaetano, stilato all'inizio del Cinquecento). Alla prima edizione completa della *Summa*, stampata a Basilea nel 1485, ne seguirono presto altre (Venezia 1505, 1509, 1588, 1594; Lione 1520, 1541, 1547, 1548, 1581, 1588, 1624, 1655; Anversa 1575). I curatori dell'edizione voluta da Leone XIII giudicarono come degne di attenzione quelle di Parigi (1617, 1638, 1648), Lione (1663, 1677, 1686) e un'edizione romana del 1773. Di tutte le edizioni antiche si considerano comunque le più esatte quelle di Padova (1689 e 1712) e di Venezia (1755). Delle recenti le migliori sono la cosiddetta Leonina e quella curata da Jacques-Paul Migne (Parigi 1841 e 1877). L'influenza dell'opera nella dottrina cattolica e nella storia dela filosofia è stata immensa; basti dire che il Concilio di Trento faceva riferimento soprattutto a tre testi di consultazione: la Bibbia, i documenti pontifici e la *Summa*.

La *Summa*, e specialmente la *Secunda Secundae partis*, ha fornito nel corso dei secoli ampio materiale al dibattito sulla natura dell'eresia e sui poteri dei tribunali della fede, finendo per prestare argomenti a favore di atteggiamenti moderati o, al contrario, severi. Si pensi solo alla nozione di patto implicito con il diavolo, che Tommaso espone nelle *quaestiones* dedicate alla superstizione (*qq*. 91 sgg. della *Secunda Secundae*) e che costituì una delle basi dell'assimilazione del reato di stregoneria con un crimine ereticale (Kieckhefer 1976); oppure alle parti dedicate al tema del dovere di correzione fraterna (*Secunda Secundae*, q. 33). Quest'ultima sezione dell'opera – anche se la *Summa* giustificava il ricorso alla violenza, alla confisca dei beni e alla pena di morte per combattere l'eresia, peccato contro il primo comandamento e delitto di lesa maestà divina – fornì il pretesto per un aspro dibattito teologico che nel Cinquecento preoccupò la feroce Inquisizione spagnola (Pastore 2001).

(I. Mendoza García)

Vedi anche

Aristotelismo; Averroismo; Bonaventura da Bagnoregio, santo; Correzione fraterna; De Vio, Tommaso; Stregoneria; Superstizione; Vitoria, Francisco de

Bibliografia

Cruz Hernández 1977, Huerga 1999, Kieckhefer 1976, Kluxen 1980, Pastore 2001, Prümmer 1940

Torino - Presenti sin dagli anni Sessanta del XIII secolo, i frati predicatori del convento di San Domenico non ebbero il titolo di inquisitori particolari di Torino per lungo tempo. I documenti dell'epoca attestano che a condurre la caccia contro i valdesi e i catari, nel corso del Duecento, furono i vescovi della città. Diversa la situazione nel Trecento: infatti si ha notizia di inquisitori che itineravano anche per il territorio torinese, aprendo e portando a termine (con diverse condanne a morte) molti processi per eresia: frate Tommaso di Casasco (o Cherasco) istruì in Piemonte almeno 43 procedimenti (1373); frate Antonio di Septo (o Settimo) 206 (1387-1388) (Merlo 1977). Nel 1313 un «frater Io. Taurinensis» (Giovanni?) mandò a morte a Biella alcuni ebrei convertitisi al cristianesimo ma tornati «ad vomitum» (in Ferrua 1992: 149 e nota). All'inizio del XIV secolo le fonti dei frati predicatori registrano sette titoli di inquisitore per la provincia domenicana della

Lombardia Superiore, ma non ve ne era ancora uno specifico per il chiostro di San Domenico di Torino. Del resto, i conventi più attivi nell'ufficio contro l'eretica pravità e nella formazione dei giudici della fede erano allora quelli di Savigliano, Chieri, Asti e Vercelli. Frate Alberto di Castellar agì comunque contro i valdesi nel territorio di Pinerolo (1332-1335); frate Pietro Cambiani di Ruffia perì nella chiesa dei frati minori di Susa, forse per mano di sicari valdesi (1365), e fu il primo di una serie di inquisitori 'martiri' del Piemonte, anche se aveva titolo di giudice per tutta la Lombardia Superiore. Stessa sorte sarebbe toccata al suo successore, frate Antonio Pavoni, che venne ucciso a Bricherasio nel 1374, e un secolo più tardi a frate Bartolomeo Cervere da Savigliano, assassinato nel 1466.

Al compito di combattere l'eresia si aggiunse, alla fine del XIV secolo, anche quello di sradicare la stregoneria in un contesto di grave divisione della Chiesa d'Occidente e in un'area in cui il mito del sabba e del complotto demoniaco ebbe larga diffusione. Di passaggio in Piemonte nel 1403 Vicente Ferrer descriveva un territorio allo sbando in cui aveva dovuto predicare e aveva ottenuto (a suo dire) la conversione di diversi valdesi e 'catari' (Ferrua 1992: 152). Dopo il Concilio di Basilea, intorno al 1455, agì anche nel territorio di Torino l'inquisitore di Vercelli Fazzone De Regibus, che guidò gli spietati processi contro i valdesi della Valle di San Martino; e, stando a una fonte romana, frate Giacomo Buronzo da Savigliano (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, L 7-d, Inquisizione nei domini dei Savoia, appendice documentaria, c. 1*r*). Dopo gli anni Sessanta del Quattrocento è accertato che i maestri generali dell'Ordine dei frati predicatori scelsero di concedere un solo titolo di giudice di fede per Alessandria, Asti, Chieri, Tortona e Torino. Pertanto nel 1474, per un breve intervallo, fu inquisitore il frate Ugo Albini da Chieri. Gli successe il frate Michele Valenti da Torino, che aveva avuto il titolo prima di Albini e che affidò la conduzione di alcuni processi per stregoneria, che portarono ad almeno due roghi, a un suo vicario, Francesco Chiabaudi (Tavuzzi 2007: 241, 254). Nel 1476 si ha notizia che la carica passò per breve tempo a un frate minore («Alexander Favensis», ACDF, *S. O.*, *St. St.*, L 7-d, Inquisizione nei domini dei Savoia, appendice documentaria, c. 1*r*): un dato che potrebbe risultare vero, se solo si pensa che allora era papa il francescano Sisto IV (frate Francesco Della Rovere). Tuttavia l'Ordine dei frati predicatori seppe contrastare il tentativo dei frati minori di espandersi nell'area subalpina e conservare l'esclusiva sull'*officium fidei* in tutto l'attuale Piemonte. Negli anni Ottanta del XV secolo l'ampio distretto precedente fu smembrato ed ebbero per primi il titolo di inquisitori di Torino frate Lorenzo Butini da Alessandria e frate Antonio Ghislandi, che avrebbe conservato la carica fino al 1510 e condusse i cruenti processi per stregoneria di Carignano che costarono la vita a quattro 'colpevoli' (1493-1494, Dainotti 1932; Castagno 2004). Gli successe frate Cornelio da Beinasco, teologo, che avrebbe conservato la carica fino alla morte (1519), in anni in cui il duca Carlo III di Savoia – lamentando la crudeltà dei giudici della fede e il diritto ai beni confiscati – pretese e ottenne dai pontefici che un commissario civile affiancasse l'opera dell'inquisitore. Forse il titolo di giudice della fede di Torino passò già allora a frate Girolamo Rachi da Sanfré, che l'avrebbe tenuto fino al 1547, attraversando anni di guerra e di occupazione militare (1536-1559, con la sostanziale annessione alla Francia) che favorirono la diffusione dell'eresia (Lutero sperò di guadagnare alla Riforma Carlo III; e si è discusso a lungo di un ipotetico passaggio di Calvino dalla Valle d'Aosta e da Torino tra il 1535 e il 1536: Comba 1904; Vietti 1987).

Se nel 1532 i nuclei valdesi del Piemonte, come quelli della Calabria, decisero di aderire alla Riforma, le nuove idee religiose, favorite dalle comunità delle valli, coinvolsero ampi strati della nobiltà e dei ceti professionali. Basti pensare che dal Piemonte vennero personaggi del calibro di Matteo Gribaldi Mofa, Celio Secondo Curione, Giovanni Leonardo Sartori e Lorenzo Davidico. Tuttavia, fino agli anni Sessanta del Cinquecento (e in alcune zone del Piemonte anche oltre quella data) la reazione delle autorità fu intermittente e si alternarono ampi periodi di vacanza giudiziaria a momenti di dura repressione, ora guidata da commissari laici (Pantaleone Bersore, negli anni Trenta, Jalla 1914: 37), ora dai vescovi (è il caso di Pietro Gazzino ad Aosta), ora da inquisitori che ebbero la delega per indagare in tutto il Piemonte o nelle zone visitate in veste di giudici straordinari (il frate francescano Tommaso Illirico, detto da Osimo, nel 1527; tre ecclesiastici delegati nel 1551). I roghi (per eresia e per stregoneria) furono molti; e con i Parlamenti francesi (che provarono a estendere anche al di qua delle Alpi la *Chambre Ardente* istituita dal re Francesco I) fu il Senato di Torino a guidare la politica giudiziaria, anche nel limitare le azioni della polizia feudale, in nome di una più volte rivendicata tradizione gallicana che fu ritenuta valida nelle terre di Savoia, ma anche in Piemonte. L'Inquisizione pertanto ebbe a lungo un ruolo 'ancillare'.

E tuttavia la normalizzazione e l'introduzione della nuova Inquisizione disegnata dalla bolla *Licet ab initio* (1542) si estesero lentamente anche al Piemonte, area che è apparsa marginale nella recente storiografia sul Sant'Uffizio papale, forse a causa della frammentarietà della documentazione disponibile (non sopravvive, a quanto è dato di sapere, nessuna serie documentaria dei cinque tribunali, Torino compresa) e dell'anomalo contesto in cui il Sacro Tribunale si trovò a operare fin dalla riorganizzazione. Teatro di continui scontri bellici e di invasioni militari, il Piemonte della prima età moderna fu il terreno di una strisciante guerra civile e del tentativo ripetuto di porre termine alla presenza valdese (meglio tollerata fu quella ebraica, almeno sino al tardo Seicento). Pertanto la crociata vi si alternò all'ordinaria amministrazione della giustizia religiosa; patti di tolleranza verso i valdesi furono ora concessi, ora revocati (quello di Cavour, nel 1561, costituì una novità in Europa), e la lotta agli eretici si trasformò in guerra alla sedizione e alla lesa maestà umana, nonché in una cartina di tornasole delle mutevoli alleanze internazionali che più tardi, nel Seicento, avrebbero messo quasi a rischio la stessa compagine statuale dei Savoia. La Francia evocava ai duchi lo spettro della divisione interna; Ginevra, che si provò a conquistare *manu militari*, la realtà di un governo cittadino in grado di resistere a una improbabile ricattolicizzazione. In questo quadro il foro inquisitoriale svolse un ruolo particolare, non paragonabile – se non in parte – a quello assolto dal tribunale in altre realtà statuali dell'Italia della Controriforma. Le quattro sedi locali del tribunale (Torino, Vercelli, Asti, Mondovì, diventate cinque con l'annessione definitiva del marchesato di Saluzzo, 1601), agirono con una forte ipoteca secolare che si fece più stringente dalla fine del Cinquecento, durante i cinquant'anni del longevo governo di Carlo Emanuele I (1580-1630). Se Emanuele Filiberto (1559-1580), e in modo più discontinuo il figlio, favorirono l'insediamento degli inquisitori come mezzo per 'italianizzare' e romanizzare uno Stato anfibio, d'altra parte, in nome delle antiche concessioni gallicane di Niccolò V e di due brevi che sembravano permettere l'assistenza dei giudici laici e che risalivano agli anni di Giulio II e di Leone X, vollero mettere bocca sulla scelta dei giudici della fede; intesero controllarli e assoggettarli alle esigenze del governo civile, passata la prima fase di collaborazione che può dirsi conclusa negli anni Novanta del XVI secolo. Così il Sant'Uffizio dovette fare i conti da un lato con una giustizia secolare aggressiva, dall'altro con la pluralità degli antichi e frammentati poteri ecclesiastici (diocesani e non) che agivano anche nel campo dell'eresia con maggiori risorse economiche dell'Inquisizione (si pensi all'abbazia di Pinerolo, data in commenda al nunzio Vincenzo Lauro, che ebbe poteri inquisitoriali e li trasmise all'intrigante successore Ruggero Tritonio; o ai processi di eresia di Chieri e Carignano del 1567 ricostruiti in Pascal 1928).

In ogni modo nel 1559 (pace di Cateau Cambrésis e fine dell'occupazione militare francese) Emanuele Filiberto (la cui moglie Margherita di Valois fu sospettata di proteggere i riformati) scelse

l'alleanza con il papato e la Spagna, con tutto ciò che ne conseguì sul piano dei rapporti con gli eretici. E ascoltò le opinioni dell'alto clero e di alcuni magistrati del Piemonte sul modo migliore di amministrare la giustizia. Riattivando ciò che sopravviveva dell'antica rete locale dell'Inquisizione, fu comunque il frate domenicano Michele Ghislieri, messo a capo della diocesi di Mondovì (1560), a prendere in mano la lotta all'eresia, imprimendole un carattere che ci è noto soprattutto grazie alle carte della Segreteria di Stato papale. Infatti, a condurre la campagna antiereticale Roma delegò in primo tempo soprattutto i nunzi apostolici di Torino: François Bachaud prima e Vincenzo Lauro dopo, quest'ultimo vescovo successore di Ghislieri a Mondovì dopo la sua elezione a pontefice (1566). Ma Bachaud e Lauro furono accusati di arrendevolezza dal Sant'Uffizio per il presunto scarso appoggio dato ai giudici della fede. Con Pio V sul trono di Pietro la musica cambiò rapidamente. Nel 1566 Lauro si presentò al duca e gli notificò che il papa avrebbe volentieri messo in moto «per servitio di Dio et per conservatione et augmento della religione catholica in questo Stato, la Santissima Inquisitione», ma solo a patto che il duca si adoperasse per «conservare inviolabilmente l'autorità […] di quel Santissimo Officio». Emanuele Filiberto replicò che non poteva ancora garantire una regolare attività del tribunale, ma che sperava in breve tempo di «potere accettare et fare osservare la detta Santissima Inquisitione» (lettera a Michele Bonelli, 8 luglio 1566, in Fonzi 1960: 136). Il I ottobre 1566, inoltre, il duca inviò a uno dei suoi ambasciatori a Roma una lettera che costituisce una delle espressioni più dirette dei suoi indirizzi di politica religiosa: «[Nei miei stati] si sono veduti castigar molti heretici et col fuoco et con la galera, et con le carceri et con le amende […]; et quasi si sono fatte et si fanno più esecutioni che in alcuna altra parte […]. Altro è l'esser in Roma lungi dalle insidie; altro è l'esser qui in mezzo di esse, che dove se ne trova manco, più sicuramente si può usar di severità, et dove sono più, con più gran pericolo […], non […] convenendo in questi tempi abbrucciar un huomo la cui morte non fa gli huomini esser migliori, ma si ben i mali farsi peggior e più ostinati […]. Posso io forse fare quello che non ponno i re di Franza e di Spagna [?] So bene che il tollerare gl'heretici è cosa perniciosissima, ma non bisogna ingannarsi: castigarli tutti a me è impossibile, abbruciarne alcuni infiamma crudelmente gli altri […]. Il mio parer [è] che si habbia da usare della mediocrità tanto necessaria in questi tempi, castigando, non disperando, accioché si eddifichi et non si rovini» (in Pascal 1929-1930: 54-57).

Ma il malcontento del Sant'Uffizio e di Pio V non cessò affatto, neppure dopo la punizione dei nuclei ereticali di Nizza, Cuneo, Pigna e Sospello (Pascal 1950-1964). Come scrisse il nunzio, il duca tirava la corda al solo scopo di ottenere un appoggio militare papale per la riconquista di Ginevra. A corte si temeva la rottura dei patti stipulati con le valli valdesi dopo un fallito tentativo di missione e di crociata condotto nel 1560 con al seguito il gesuita Antonio Possevino (De Simone 1958; Scaduto 1959; Prosperi 1996); a Roma si sconfessavano le abiure di massa e le indagini sommarie condotte dai giudici locali (fatta eccezione per lo zelante frate Cipriano Uberti, inquisitore a Vercelli) con troppo riguardo verso la nobiltà e i potenti. Del resto, la figura del primo inquisitore del Sant'Uffizio di Torino dopo l'emanazione della *Licet ab initio* appare assai controversa. Nato a Pinerolo nel 1509 e morto come vescovo di Toulone, frate Tommaso Giacomelli, che succese a Rachi in una data compresa tra il 1547 e il 1557, mantenne l'ufficio dopo la stabilizzazione politica del Ducato di Savoia e restò inquisitore fino al 1565 circa. Maestro di Teologia, aveva professato a Genova o ad Alba e insegnato Teologia a Torino. Sempre a Torino divenne priore del convento di San Domenico negli anni 1532-1533, e di nuovo nel 1543-1548. Nel 1534 fu eletto vicario provinciale dei domenicani, un incarico che ebbe di nuovo nel 1542 e ancora nel 1549 e nel 1561, nonostante le esplicite accuse per eresia che vennero formulate per la prima volta contro di lui mentre predicava a Genova, nel 1542, in un anno cruciale per la storia della Riforma in Italia. La denuncia era partita da un confratello, Graziano da Lodi, e dal vicario della diocesi Marco Prete, ma era stata ripresa dai domenicani Bartolomeo da Varazze e Filippo Cambiaso, che avevano costretto il teologo a deporre in giudizio. Giacomelli allora si difese mandando in stampa una *Apologia […] in Gratianum Laudensem* (apud Taurinorum Augustam, Bernardinus Silua, 1542). Il verboso, violento libretto (esaminato qualche tempo dopo dal Sant'Uffizio) conferma tuttavia i sospetti di eresia che intendeva fugare; la dottrina esposta, infatti, era quella del *Beneficio di Cristo*: siamo salvi, ripeteva il frate senza troppe cautele, per il solo sacrificio misericordioso di Cristo. Più tardi la carica di giudice della fede di Torino non servì a metterlo al riparo da nuove e pubbliche accuse che vennero formulare dal pulpito, nella quaresima del 1557, dal frate minore osservante Francesco Meda. Seguì un atto giurato di pacificazione che non tacitò il detrattore e che costrinse Giacomelli a stilare un secondo testo (*Propugnaculum […] christianae ueritatis defensoris, et haereticae prauitatis accerrimi insectatoris, contra Francisci Meddensis calumnias & errores*, Taurini, Martinus Crauotus, 1559). Da quel momento in poi il giudice mostrò uno zelo direttamente proporzionale ai sospetti di eresia che l'avevano colpito: dopo il 1560 la sua partecipazione alle campagne repressive contro i valdesi e contro gli eretici avrebbe lasciato il segno nella memoria dei riformati, che forse non gli perdonarono il passaggio al campo della repressione. Scipione Lentolo, per esempio, accusò Giacomelli di avere voluto mondare la sua passata eresia con un rigore inquisitoriale degno di un rinnegato, e gli rinfacciò l'avidità con cui aveva imposto multe e confische (Lentolo 1906: 121); altri invece insinuarono che il frate agisse comunque con una certa riluttanza. Non è facile stabilire se quelle opposte accuse avessero qualcosa di vero. Forse a Giacomelli ripugnò di colpire gli eretici con i roghi invece che con le multe (ma condanne a morte ci furono); forse la sua 'conversione' al fronte cattolico (che gli guadagnò un vescovato) lo rese davvero avido e violento, a dispetto della passata vicinanza all'agostiniano Girolamo Negri, sostenitore di una soluzione pacifica al problema dell'eresia. Certo la figura di Giacomelli resta molto ambigua (Prosperi 1978).

Dopo una breve parentesi in cui forse fu giudice frate Leonardo Lappini (1567: ACDF, *S. O.*, *St. St.*, L 7-d, Inquisizione nei domini di Savoia, appendice, c. 1*v*), nell'ufficio di Torino (il 3 aprile 1570?: cfr. *St. St.*, II 2-l, Serie degli inquisitori fino al 1707, c. 109*r*) successe il frate Dionigi Cislaghi da Lampugnano, maestro di Teologia, vicario provinciale nel 1568 e priore del convento di Torino nel 1574. Cislaghi fu molto gradito al duca, ma la sua linea, favorevole alla riconciliazione degli eretici senza l'apertura di formali processi, incontrò l'ostilità di Roma, almeno finché fu vivo Pio V. Tra la fine del 1571 e nel 1572, durante le visite compiute a Nizza, con l'aiuto del nunzio Cislaghi fece abiurare centinaia di eretici affidati poi al gesuita Pietro Cristini per la catechesi. E fu tale la sua sintonia con le autorità civili che nel 1578 Emanuele Filiberto gli chiese di compiere indagini in Savoia, dove l'Inquisizione non riuscì a mettere piede e non seppe vincere le resistenze basate sulla tradizione gallicana (stesso impedimento si ebbe ad Aosta, Ivrea, Nizza e Barcellonette). Già nel 1566 Pio V aveva delegato Domenico Papardi giudice della fede per la Savoia (con sede ad Annecy); ma il frate sarebbe morto nel 1592 senza mai esercitare l'ufficio. Identica sorte avrebbero avuto frate Pietro de Bollo, priore del convento di Chambéry, e frate Bernardino Chapert, che avrebbe rinunciato all'incarico intorno al 1618, incontrata l'ostilità dei vescovi e delle magistrature secolari savoiarde (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, L 7-d, "Sopra la giurisdizione del Sacro Tribunale nella Savoia di là dai Monti", cc. 104*v*-108*v*).

La diffidenza di Roma verso Cislaghi cessò lentamente quando divenne papa Gregorio XIII. Ancora nel 1573, in una lunga lettera indirizzata alla Segreteria di Stato e al cardinale Scipione Rebiba, il nuovo nunzio Girolamo Federici dovette difendersi dalla voce secondo cui gli abitanti di Torino erano «delli tre terzi i due ugonotti»: una maldicenza che gettava discredito sul tribuna-

le, sull'arcivescovo Girolamo della Rovere e sul suo predecessore Lauro. Gli fece eco Cislaghi, che insinuò che la voce venisse da un confratello alle dipendenze del Sant'Uffizio (Uberti?): «simili avisi bene spesso sogliano haver prima origine da qualche inquisitore o altro frate etiamdio dell'Ordine mio […], che forsi non hanno tanto l'ochio al servicio di Santa Chiesa quanto a metersi inanci per omnem viam non havendo patientia di aspetar che sian chiamati a Deo tamquam Aron» (ASV, *S. S. Savoia*, b. 4, cc. 291*r*-292*v*). Il nunzio però approfittò dell'incidente per ottenere da Roma un netto cambio di strategia, voluto da Cislaghi e buono per cancellare le colpe del passato e le presenti: un privilegio per assolvere gli eretici, anche relapsi, a patto che mostrassero un sincero cambiamento di vita e la volontà di farsi cattolici. Secondo l'inquisitore e il nunzio, usando il meccanismo della 'spontanea' comparizione, preceduta da un editto generale, si potevano ottenere buoni risultati; ma si poteva anche mobilitare la rete dei confessori, specie gesuiti, concedendo loro la facoltà di assolvere *in foro conscientiae*. La Congregazione, finché fu segretario il cardinale di Pisa Scipione Rebiba, emulo di Ghislieri, continuò a esigere una linea dura (al punto che il nunzio dovette tacitare quanti nel 1574 chiesero immediate indagini sulla corte della defunta duchessa Margherita, con il rischio di irritare il duca); ma nel 1575, in occasione del giubileo, dovette cedere e permettere la riconciliazione degli eretici occulti. L'anno seguente un cruento episodio di caccia alle streghe avvenuto a Garessio, diocesi di Alba, senza alcun coinvolgimento dell'Inquisizione di Torino, diede occasione a Cislaghi e al nunzio di chiedere la facoltà di assolvere anche i relapsi: un privilegio che fu ottenuto e che chiuse i conti con la stagione dell'eresia a Torino (Lavenia 2008).

A caratterizzare la politica del Sant'Uffizio, del papato e dei duchi negli anni di Gregorio XIII fu anche il progressivo affidamento della lotta antiereticale fuori dalla città alle missioni. Risale agli anni Sessanta del Cinquecento, come si è detto, l'impresa fallimentare del giovane gesuita Possevino, a cui seguirono la guerra aperta e la prima concordia pattizia con i valdesi. Ma cominciarono allora anche le missioni 'mobili' della Compagnia di Gesù in Val Perosa, a Luserna e a Bricherasio. E tuttavia fu solo con l'avvento del cardinale Giacomo Savelli a segretario del Sant'Uffizio che l'opera dei religiosi poté integrarsi con quella del Sant'Uffizio grazie alla concessione della facoltà di assolvere gli eretici senza il ricorso al tribunale (6 novembre 1578: ma la Congregazione si disse scettica sulla sua efficacia). Dal 1580 i gesuiti cominciarono ad agire anche nel Marchesato di Saluzzo, ma i loro successi furono limitati, a dispetto dei toni di cui sono infarcite le relazioni annuali presentate al generale della Compagnia. Per di più i privilegi loro concessi ingelosirono gli altri Ordini religiosi. Se i frati zoccolanti furono impiegati nelle missioni soltanto dopo gli anni Trenta del Seicento, i cappuccini cominciarono ad agire già negli anni Novanta del Cinquecento e rivendicarono (ottenendole) pari facoltà e una spartizione del territorio con i gesuiti. Guidati da Valeriano Berna, il superiore della provincia, i padri Maurizio Gambarini de La Morra, Stefano Gambalò, Filippo Ribotti e altri quattro frati si resero conto, come i loro concorrenti gesuiti (in primo luogo Giovan Battista Roseti), che bisognava adoperare la 'dolcezza', oltre al rigore; ma ciò non impedì ad alcuni cappuccini di agire, specie nel Seicento, come veri e proprio vicari del Sant'Uffizio romano.

Con la sostituzione di Federici con Ottavio di Santa Croce (1577) e con la morte di Emanuele Filiberto (1580) e la piena stabilizzazione dello Stato sabaudo, la fase di transizione seguita alla nascita del Sant'Uffizio romano può dirsi conclusa. Ma la politica del nuovo duca si rivelò più conflittuale di quella del padre. Carlo Emanuele, infatti, pretese subito di decidere in prima persona anche in materia di religione, e i ripetuti attriti da lui innescati con Roma finirono per investire le attività dei giudici della fede. Cislaghi morì nel 1587, e il 20 aprile 1588 nuovo inquisitore di Torino divenne frate Bartolomeo Rocca di Pralormo, già priore del convento di San Domenico nel 1565 e vicario provinciale nel 1580 e nel 1587. Gli successe, il 20 aprile del 1606, frate Camillo Balliani, ex inquisitore di Tortona, che restò in carica fino al 1628, anno della morte, edificando le nuove carceri del tribunale. Già nel primo anno di governo Carlo Emanuele chiese ai cardinali del Sant'Uffizio come dovessero intendersi le parole riguardanti l'"assistenza' nelle cause inquisitoriali che comparivano nei due brevi di Giulio II e di Leone X di cui rivendicava la validità anche dopo la *Licet ab initio*; ma Gregorio XIII rispose che si trattava dei vescovi, e non di deputati laici, lasciando del tutto insoddisfatto il duca. Quattro anni dopo il conflitto con Roma si spostò sulla spartizione dei beni confiscati. Il picco delle controversie si ebbe tra il 1595 e il 1596, e coincise, in parte, con il nodo dell'accettazione dell'Indice clementino. La Congregazione e il nunzio seppero resistere alle pretese del duca, che includevano il diritto di nomina dei giudici, ma dovettero cedere all'iniziativa del potere civile in un clamoroso processo di carattere politico: quello contro la vedova dell'ammiraglio di Coligny.

Figlia della cattolicissima Beatrice Pacheco, Jacqueline d'Entremont era stata fatta catturare da Emanuele Filiberto subito dopo la strage di San Bartolomeo e la morte del marito (1572). La donna era stata imprigionata a Nizza, a Torino e poi di nuovo a Nizza, dove il vescovo della città François Lambert e il nunzio Lauro avevano tentato di ottenere da lei un'abiura segreta, sottoscritta dalla fiera dama soltanto dopo mesi di resistenza e grazie a una formula ambigua concessa in via eccezionale da Rebiba, che da Roma aveva affidato il processo ai due vescovi (1573). Oggetto degli sforzi di conversione di due gesuiti, Achille Gagliardi e André Dawant, una volta liberata l'Ammiraglia era diventata amante del duca, tanto che Emanuele Filiberto (dopo avere tentato di appropriarsi dei suoi feudi, per evitare ulteriori ingerenze protestanti e francesi in terra piemontese) aveva avuto da lei una figlia, Margherita di Non, fatta poi educare cattolicamente da Cassandra Provana di Leynì. Dopo il 1590, infervorata dai successi di Enrico IV di Navarra, Jacqueline si guadagnò l'odio di Carlo Emanuele per l'appoggio dato al partito francese. Inoltre la sua resistenza ad accettare che la piccola Margherita abbracciasse la vita monastica, a cui era stata destinata dal duca, e i primi segni dell'epilessia della figlia, che due esorcisti cappuccini, un frate eremita (Michele Castello) e l'archiatra di Torino Orlando Fresia certificarono come manifestazioni dei cinquanta diavoli che la possedevano, attirarono su Jacqueline, fatta carcerare a Moncalieri, l'infamante accusa di avere maleficiato la figlia e altre monache di Torino con l'aiuto di due servitori: una donna di nome Dorotea e il 'mastro di casa' Giovanni Antonio Molo, uomo curioso di magia (gennaio 1596). Ne nacque un conflitto con l'Inquisizione romana, che provò a salvare la donna rigettando un memoriale dei giuristi e dei teologi del duca in cui si sosteneva che il processo spettasse al Senato di Torino perché il delitto, di misto foro, doveva essere giudicato prima dalla corte secolare e solo dopo, una volta accertata l'eventuale eresia, dal Sacro Tribunale. In un primo tempo Giulio Antonio Santoro, segretario del Sant'Uffizio, promise la nomina di una corte composta di ecclesiastici fedeli al duca; più tardi, affidata la causa all'inquisitore di Torino e al nunzio, pressata dalle insistenze dell'ambasciatore del duca a Roma, la Congregazione concesse che un rappresentante di Carlo Emanuele, il presidente del Senato Clemente Vivaldo, potesse presiedere agli atti di interrogatorio, mentre la Congregazione dei Vescovi e dei Regolari rinnovava le licenze di esorcismo. Si trattava di un *vulnus* al segreto inquisitoriale; ma il Sant'Uffizio, opponendosi alle manovre del duca, riuscì a ottenere che Jacqueline fosse scagionata con semplici ammonizioni (14 marzo 1598). Inoltre la donna fu spinta a firmare una seconda abiura per 'sanare' l'ambiguità del perdono concesso nel 1573. Non pago delle violenze già inflitte, il duca rigettò il provvedimento e fece trasferire Jacqueline a Ivrea, dove l'Ammiraglia morì (1599) sette anni prima che la figlia, sorellastra di Carlo Emanuele, abbracciasse l'abito monastico (Pascal 1962). Un episodio

di abiura femminile altrettanto travagliato fu quello contemporaneo che seguì all'arresto della marescialla di Bellegarde, Margherita di Saluzzo-Cordié, che, carcerata ad Acqui, fu trasferita a Torino e affidata all'inquisitore (Pascal 1960: 574-577).

Negli anni dell'Interdetto contro Venezia, Roma si trovò a fronteggiare un duca sempre più agguerrito. Dopo avere negato il *placet* per la nomina di un giudice non piemontese, destinato all'ufficio di Saluzzo, Carlo Emanuele, spinto forse dal ministro plenipotenziario Pierre Léonard Roncas, scrisse all'ambasciatore a Roma per ricordargli che in Piemonte vigeva la prassi secondo cui, in caso di giudici forestieri, alle sedute del Sant'Uffizio dovesse partecipare un delegato secolare. Inseguendo il sogno di una sorta di Chiesa nazionale gallicana, e senza più le preoccupazioni che per tutto il Cinquecento aveva suscitato la Francia, lacerata dalle guerre civili, Carlo Emanuele I seppe valersi dei conflitti interni all'Ordine domenicano, costringendo la Congregazione a mediare di continuo, e con successi alterni. Ne fecero le spese i giudici nominati nelle sedi piemontesi (e lo stesso Balliani all'atto dell'insediamento, nel 1606); ma ne fecero le spese anche donne e uomini incriminati per stregoneria dalle magistrature secolari, che si posero in concorrenza con il Sant'Uffizio. Nel 1619 una decina di presunte streghe furono mandate a morte a Pinerolo, e non sappiamo come si fosse regolato in tale circostanza l'inquisitore di Torino (Lavenia 2008). In ogni modo, di fronte agli impedimenti posti dalla giustizia civile all'esercizio dell'ufficio, già nel 1620 i cardinali decisero di inviare al nunzio di Torino un'istruzione «ne' casi di maleficj e stregherie», che si limitava tuttavia a ribadire – destinatario il Senato di Torino – la dottrina che vedeva nella stregoneria un reato di misto foro (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, L 7-d, cc. 129*r*-130*r*; un appunto stilato successivamente precisa che «ha poi da essa [istruzione] riceduto la Sacra Congregazione, com'è notorio»).

Nel 1628 una lunga disputa accompagnò anche l'insediamento dell'intrigante frate Girolamo Rebiolo a inquisitore di Torino. In quell'occasione Roma riuscì a scartare il nome di frate Pietro Ballada, priore del convento di San Domenico e teologo di fiducia del duca, e a imporre l'ex inquisitore di Asti, suddito dei Savoia, ottenendo tuttavia un successo solo apparente. Infatti Carlo Emanuele, che aveva accettato le rimostranze del nunzio, l'ebbe vinta nell'impedire per qualche tempo la successione nella sede di Asti e manifestò ancora una volta il desiderio di dare il *placet* solo a giudici non 'forestieri' e di introdurre anche in Piemonte la prassi in uso da tempo nella Repubblica di Venezia (quella di nominare degli assistenti laici che partecipassero ai processi a fianco dei frati inquisitori). Una posizione osteggiata dal Sant'Uffizio, che tuttavia nel 1634, dopo l'ascesa al trono di Vittorio Amedeo I (1630-1637), si trovò invischiato in un caso politico che finì per investire l'ufficio di Torino fino alla morte del duca. Una donna, Margherita Roera, fu convinta a fingersi posseduta dal diavolo e ad accusare un ministro, il favorito di Vittorio Amedeo Lelio Cauda, di avere maleficiato il duca. A spingerla a simulare l'indemoniamento erano stati Ballada e Rebiolo, con l'aiuto di alcuni cortigiani e del cardinale Maurizio di Savoia. Vittorio Amedeo fece gestire il processo a una corte mista composta di frati e vescovi di sua fiducia e al Senato di Torino, e Rebiolo perse il posto di inquisitore (Lavenia 1996). La sede di Torino rimase così inattiva per tutto il corso delle guerre civili che divisero il Ducato dopo la morte di Vittorio Amedeo e che ebbero proprio in quell'episodio una scintilla.

Dopo Rebiolo il giudice della fede di Torino fu frate Francesco Maria Bianchi di Garessio, nominato il 4 settembre del 1640. Egli non seppe appropriarsi di un nuovo caso di malefici a scopo politico ordito da un chierico per assassinare la reggente, Maria Cristina, che fu gestito fino alla condanna a morte del colpevole da una corte mista voluta dalla sovrana (1648). Bianchi concluse il suo ufficio nel 1657, dopo la ripresa della guerra antivaldese (le cosiddette 'Pasque piemontesi', 1655). Il 17 ottobre 1657 gli successe frate Giovan Battista Alessandri di Vercelli, che resse l'ufficio per due anni, fino alla nomina di frate Tommaso Camotti da Chieri (21 aprile 1659). Durante il suo incarico il nuovo sovrano, Carlo Emanuele II (1663-1675), concesse alle comunità riformate delle valli una nuova tolleranza (le 'Patenti di Torino', 14 febbraio 1664) che fu osteggiata dal Sant'Uffizio e permise la tregua fino alla sua temporanea revoca, determinata dall'esempio francese di Luigi XIV che aveva cancellato l'Editto di Nantes di Enrico IV (1598) in favore degli ugonotti (Fontainebleau, 1685). Seguì una nuova campagna di repressione militare che isolò la corte sabauda dalle potenze protestanti europee e si concluse nel 1689-1690 con il 'glorioso' rimpatrio dei valdesi che si erano rifugiati Oltralpe. In quel frangente non è facile stabilire il ruolo giocato dal Sant'Uffizio torinese, che dal 14 agosto 1672 al 1688 fu retto da frate Michele Ludovico Tevenardi di Saluzzo, il giudice che ricostruì la casa dell'Inquisizione adiacente al convento di San Domenico (1678). Fu Roma a stabilire la nullità della nuova tolleranza concessa nel 1694, nominando una congregazione speciale che di fatto fu composta dai cardinali del Sant'Uffizio ed emanò un decreto che però non venne recepito dalle autorità secolari piemontesi (19 agosto del 1694).

A subire le conseguenze del clima religioso e politico che cominciò a respirarsi a Torino sotto Vittorio Amedeo II (1675-1732; dal 1720 ebbe il titolo di re di Sardegna) fu il nuovo inquisitore, frate Clemente Maria de Gubernatis. Lo Stato sabaudo si era esteso e avrebbe continuato a estendersi sino a includere uffici inquisitoriali prima appartenenti ad altre compagini politiche (la sede di Casale, a cui si sarebbero aggiunte Alessandria-Acqui, la Sardegna, Novara e Tortona) e rivendicava i propri diritti in materia di religione e di giurisdizione. Si giunse così a un primo provvedimento di 'espulsione generale' degli inquisitori (1698), che comportò il fatto che a partire dal Settecento i giudici della fede piemontesi poterono dichiarare solo il titolo di vicari, ma non di inquisitori, senza riuscire a esercitare efficacemente l'ufficio. Accadde anche al successore di De Gubernatis, frate Giovanni Andrea Cauvino di Nizza, giudice di Torino dal 24 aprile 1708. L'inizio del secolo XVIII vide un susseguirsi di casi di sortilegio demoniaco a sfondo politico trattati dalla giustizia secolare come meri reati di lesa maestà e puniti con la condanna a morte (un editto contro gli 'inciarmi' di Carlo Emanuele II, 2 luglio 1673, costituiva il precedente). Le proteste di Roma furono inutili: secondo quanto obiettava la corte sabauda, i reati di maleficio, sacrilegio, bestemmia e bigamia, la censura libraria, il controllo della minoranza valdese e di quella ebraica (soggetta a una maggiore segregazione rispetto al passato) erano materie civili, non ecclesiastiche, e non si vedeva perché dovesse occuparsene il Sacro Tribunale pontificio. Fu l'inizio di una decadenza inarrestabile del foro inquisitoriale, accompagnata da molti progetti di 'statalizzazione' del Sant'Uffizio sull'esempio veneziano (il più complesso venne elaborato nel 1748) e dalle continue schermaglie per la concessione del braccio secolare ai giudici della fede. Ciò non impedì tuttavia ai ministri di Carlo Emanuele III (1733-1773) di fare dell'arresto di Pietro Giannone (1736) una materia di scambio per ottenere dalla Sede Apostolica un concordato più favorevole al potere civile sabaudo. Vicario dell'Inquisizione di Torino era allora frate Giovanni Alberto Alfieri da Magliano, che avrebbe lasciato il posto a frate Giovanni Domenico Allono, a cui nel 1762 successe frate Giovanni Domenico Piselli. Stando a una fonte dell'AST (cfr. Silvestrini 1997: 244-245) nel 1744 l'ufficio cittadino contava su una rete di 31 vicariati foranei e sull'ausilio di circa 30 tra crocesignati e patentati. I candidati romani a ricoprire la sede torinese, così come gli altri uffici antichi e nuovi del Piemonte, furono in ogni caso sottoposti per tutto il XVIII secolo a una sorta di *placet* della corte. Con l'ascesa al trono di Vittorio Amedeo III (1773-1796) le cose tuttavia cambiarono, al punto che Pio VI ringraziò il sovrano per il favore che dimostrava verso il Sant'Uffizio (1780). L'obbedienza religiosa, forse, parve di

nuovo costituire per i governi un argine alla sedizione politica, in anni in cui lo spirito dei Lumi si radicalizzava. La fine dei tribunali sabaudi, compreso quello torinese, giunse poi grazie alle armi della Rivoluzione francese, il 23 gennaio 1799.

(V. Lavenia)

Vedi anche

Archivi e serie documentarie: Italia; Assoluzione *in foro conscientiae*; Asti; *Beneficio di Cristo*; Catari; Curione, Celio Secondo; Davidico, Lorenzo; Francia, età moderna; Gagliardi, Achille; Gesuiti, Italia; Giannone, Pietro; Interdetto contro Venezia; Lentolo, Scipione; Mondovì; Nunziature apostoliche; Pio V, papa; Possessione demoniaca; Possevino, Antonio; Rebiba, Scipione; Saluzzo; Santoro, Giulio Antonio; Savelli, Giacomo; Stregoneria, Italia; Tribunali secolari; Uberti, Cipriano; Valdesi di Piemonte; Valle d'Aosta; Vercelli

Fonti

ACDF, *S. O.*, *St. St.*, L 7-d, Inquisizione nei domini di Savoia
AST, *Materie Ecclesiastiche*, *cat. IX*, Inquisizione, 4 buste

Bibliografia

Allegra 1996, Canosa 1986-1990, Castagno 2004, Comba 1904, Dainotti 1932, De Simone 1958, Erba 1979, Felici 2007, Felici 2009, Ferreri 1659, Ferrua 1992, Fonzi 1960, Ginzburg 1989, Grosso-Mellano 1957, Jalla 1914, Jalla 1936, Lavenia 1996, Lavenia 2008, Lentolo 1906, Loriga 1983, Merlo 1977, Pascal 1928, Pascal 1929-1930, Pascal 1950-1964, Pascal 1960, Pascal 1962, Povero 2006, Prosperi 1978, Prosperi 1996, Rorengo 1649, Rosso 2005(a), Scaduto 1959, Segre 1986-1988, Silvestrini 1997, Tavuzzi 2007, Torre 1995, Uberti 1586, Vietti 1987, Villa-Benedicenti 2002, Zanelli 1939-1940

Torquemada, Tomás de - Primo inquisitore generale nei Regni dei Re Cattolici, svolse un ruolo fondamentale nel processo di fondazione del moderno tribunale della fede. Di tutti i personaggi storici ascrivibili all'Inquisizione, Torquemada è sicuramente il più noto a livello popolare; la sua biografia tuttavia è una delle meno conosciute dagli storici in quanto la sua figura, incarnazione stessa dell'istituzione inquisitoriale, è avvolta dalla leggenda. Tomás de Torquemada Valdespino era figlio del *regidor* Pedro Fernández de Torquemada e di Mancia Ortega. Nacque a Torquemada (Palencia) nel 1420. Baccelliere in Teologia, iniziò la carriera ecclesiastica prendendo l'abito dell'Ordine domenicano nel convento di San Pablo di Valladolid, sicuramente sotto la protezione dello zio, il brillante cardinale Juan de Torquemada, allora priore del convento. Questi, un deciso sostenitore e artefice della riforma ecclesiastica, aveva fatto in modo di introdurla nel convento di San Pablo. Tomás ne divenne a sua volta priore e più tardi occupò la stessa carica nel convento di Santa Cruz di Segovia, in cui trascorse ventidue anni. Il suo ultimo luogo di residenza fu il convento di San Tomás di Ávila, da lui stesso fondato anni prima grazie al lascito del tesoriere regio Fernán Núñez e alle donazioni effettuate dai sovrani. I dati a nostra disposizione circa la personalità di Torquemada sono scarsissimi e molti sono poco attendibili. I due tratti salienti del suo carattere messi in evidenza dai contemporanei furono tuttavia l'austerità – non volle mai nessun incarico, titolo o grado scolastico di insegnamento – e la severità, che si estendeva anche ai rapporti con i sovrani. Il priore di Santa Cruz – in questo modo si riferivano a lui i suoi contemporanei – aveva un rapporto molto stretto con i sovrani, dei quali era confessore. Egli esercitò tale ruolo negli anni cruciali in cui si andò definendo il suo pensiero rispetto agli ebrei e ai *conversos*. Un unico documento, un memoriale indirizzato alla regina Isabella, esprime chiaramente la sua opinione a riguardo: «Vostra Altezza deve ordinare che a nessun ebreo siano date rendite reali e men che mai molte, perché è un grande peccato e rovina della nostra fede […]. [Vostra Altezza deve anche ordinare] che gli ebrei e i mori sotto generali pene siano appartati e non vivano tra i cristiani e che portino segni con i quali siano riconosciuti e che nessun ebreo né moro indossi seta in più rispetto a quella concessa al suo stato e condizione […] né panni rossi né cammellotto né oggetti d'oro» (AGS, *Diversos de Castilla*, 1-78).

La politica di isolamento degli ebrei da lui richiesta divenne esecutiva mediante le disposizioni prese nelle *Cortes* di Madrigal del 1476 e successivamente in quelle di Toledo del 1480, che furono le premesse della decisione radicale presa solo pochi anni dopo, ossia dell'espulsione decretata dai sovrani nel 1492. Nel frattempo si stavano progettando le misure che appariva necessario prendere nei confronti dei *cristianos nuevos*. La posizione di Torquemada era delle più intransigenti e mirava alla creazione di un tribunale che si occupasse dell'estirpazione di qualsiasi traccia di giudaismo mediante la criminalizzazione dei *cristianos nuevos*, sui quali ricadeva continuamente il sospetto di cripto-giudaismo. Egli si mostrò incline all'adozione di misure di esclusione sociale nei confronti dei cristiani nuovi, che avevano lo scopo di impedire loro l'accesso a ogni onore e privilegio. Sebbene il suo caso non fosse una eccezione, egli stesso, il Torquemada violentemente anti-*converso*, non poteva tuttavia vantare la *limpieza de sangre* in quanto tra i suoi avi vi erano anche persone di origine ebraica. Fino alla fine dei suoi giorni pertanto egli convisse con questa contraddizione: decisa la fondazione del convento di San Tomás, accolse con gioia la donazione del cortigiano Fernán Núñez, un noto *converso*; ma quando si trattò di ritirarvisi chiese ad Alessandro VI una bolla nella quale doveva imporsi la *limpieza de sangre* come condizione necessaria per l'ingresso nel chiostro.

Nel 1478 i Re Cattolici, con piena soddisfazione del loro confessore, decisero di chiedere al pontefice l'istituzione di un tribunale ecclesiastico con caratteristiche differenti rispetto a quelle che aveva avuto l'Inquisizione medievale, che aveva agito nei Regni di Aragona. La bolla che i sovrani chiesero a Sisto IV non si riferiva infatti allo sradicamento dell'eresia in termini generali bensì giustificava la necessità del tribunale della fede con l'esistenza di eretici giudaizzanti. Si era infine imposta la linea più severa che prevedeva misure repressive e una politica di esclusione a fronte della proposta di evangelizzazione e di assimilazione formulata da un settore della Chiesa che aveva perso la sua influenza ed era stato allontanato dal potere. La nomina di Torquemada a inquisitore generale si verificò a seguito di difficili negoziazioni tra il sovrano e i papi. La prima volta che il suo nome appare legato al tribunale del Sant'Uffizio è nella bolla *Apostolicae Sedis*, concessa da Sisto IV nel febbraio 1482, nella quale era nominato inquisitore insieme ad altri sette frati domenicani affinché esercitassero la loro carica nel Regno di Castiglia nell'ambito dell'antica Inquisizione medievale. Anche se con questo documento il papa ratificava la sua decisione di mantenere nelle sue mani le redini dell'istituzione, tuttavia contestualmente nominava a dirigerlo persone fedeli ai re: non solo Torquemada, ma anche, tra gli altri, Alfonso de San Cebrián il quale – seguendo le istruzioni dei sovrani – aveva raccomandato quegli stessi nomi al papa. Questa formula di transizione non soddisfece Isabella e Ferdinando, che dietro insistenza dei frati riuscirono a ottenere che il pontefice accettasse le loro richieste. Il 17 ottobre del 1483, nel breve *Supplicari nobis*, Sisto IV nominò così Torquemada inquisitore generale in tutti i regni appartenenti alla Corona d'Aragona. Curiosamente non ci fu una nomina, né una concessione di facoltà, per esercitare l'incarico in Castiglia, e per tale motivo, per un certo periodo, i re continuarono a fare ricorso alla bolla del 1482 che lo nominava inquisitore generale in Castiglia insieme con altri frati domenicani. La conferma della sua nomina come inquisitore generale in Castiglia e in Aragona non si ebbe fino al pontificato di Innocenzo VIII, a seguito del quale prese possesso della sua carica a Córdoba, il 5 marzo 1486, di fronte

a Pedro Camañas, segretario reale, e in presenza di due consiglieri in qualità di testimoni. In questo atto egli confermò tutte le commissioni e le subdeleghe fatte da lui in precedenza. Un anno dopo il papa acconsentì al fatto che potesse unire alle sue competenze quelle di giudice d'appello in entrambi i regni, così come gli era stato richiesto insistentemente.

Come primo inquisitore generale Torquemada svolse il compito fondamentale di organizzare da zero il nuovo tribunale: divise il territorio in distretti, dotò il tribunale di un corpo di ministri e di ufficiali che lo servissero e regolò il suo funzionamento con una serie di istruzioni. Queste furono redatte e promulgate in quattro tempi: le prime due furono pubblicate a Siviglia nel 1484, le successive a Valladolid nel 1488, e le ultime ad Ávila nel 1498 (in Jiménez Monteserín 1981). L'inquisitore generale divenne inoltre presidente di uno dei consigli della monarchia, il Consiglio della Suprema e Generale Inquisizione, che fu costituito durante il mandato di Torquemada. Egli delegava le sue facoltà completamente o parzialmente a quest'organo, che procedeva all'esame dei processi e collaborava al governo dei tribunali. I primi tribunali, quelli istituiti durante il mandato di Torquemada, non agirono in distretti chiaramente delimitati, né ebbero sedi fisse, ma in certi casi furono itineranti, ossia non ebbero una struttura stabile come avrebbero avuto in seguito. Si trattava in sostanza di inquisitori che con una *équipe* ridotta viaggiavano da un luogo a un altro «facendo inquisizione». Il primo tribunale si formò a Siviglia, due anni dopo l'emissione della bolla nella quale Sisto IV permetteva la nomina di inquisitori. Il 27 settembre 1480, a Medina del Campo, i sovrani nominarono inquisitori i domenicani Miguel de Morillo e Juan de San Martín, che dopo poche settimane arrivarono nella città andalusa per dare inizio alla loro missione. Due anni dopo, nel 1482, un altro tribunale si installò a Córdoba e poco dopo a Jaén, ma quest'ultimo non durò molto tempo. Anche a Ciudad Real venne costituito un tribunale, ma fu poi sostituito da quello di Toledo. Nella zona dell'Extremadura sappiamo dell'azione di inquisitori nella località di Guadalupe, da dove sembra che i giudici estendessero la loro giurisdizione fino alle diocesi di Badajoz e di Coria. In seguito il distretto fu istituito definitivamente a Llerena. Conosciamo anche l'azione inquisitoriale nelle località di Belalcázar e Puebla de Alcocer, ma senza continuità negli anni seguenti. Già nel 1488 fu creato il tribunale di Murcia e un anno dopo quello di Cuenca, destinati a perpetuarsi. Invece le sedi di Cadice e di Jérez non durarono, visto che Granada dal 1499 fu la terza città di Andalusia, dopo Siviglia e Córdoba, ad avere un tribunale stabile. Più al Nord nel Regno di Castiglia tra il 1488 e il 1503 si trovano inquisitori o tribunali in diverse città prima che ne fosse fondato definitivamente uno (e tra i più importanti) a Valladolid. Nella Corona di Aragona i primi inquisitori furono nominati da Torquemada nella giunta celebrata il 14 aprile 1484 e vennero inviati nelle diocesi di Huesca e di Lérida – che rimasero unite in un tribunale – e in quelle di Zaragoza, Teruel, Valencia e Barcellona. In questi territori l'opposizione alla nuova Inquisizione si manifestò sfruttando in sostanza l'argomento dell'indebolimento dei *fueros*, anche se è certo che i gruppi di *conversos* che furono coinvolti in questa resistenza erano mossi essenzialmente dalla volontà di difendere la loro sopravvivenza. Tra i vari episodi di opposizione il più grave si verificò quando uno degli inquisitori nominati per Zaragoza, Pedro de Arbués, fu assassinato all'interno della cattedrale; fatto che tuttavia non impedì nel 1487 che fosse vinta anche l'ultima resistenza e che gli inquisitori dessero inizio alla loro attività a Barcellona. I territori aragonesi furono infine raggruppati in quattro tribunali: Mallorca, Barcellona, Valencia e Zaragoza.

Il periodo di fondazione fu senza dubbio la fase repressiva più violenta della storia dell'Inquisizione spagnola, non solo per il numero dei processi per eresia conclusi dagli inquisitori ma anche per la gravità delle pene imposte: molti infatti furono i rilasciati al braccio secolare 'in persona', cioè gli imputati mandati al rogo. E si trattò dell'unico periodo nel quale i processati furono esclusivamente cripto-giudei, 'giudaizzanti', secondo il linguaggio inquisitoriale. Il primo *auto de fe* fu celebrato a Siviglia, e si ebbero delle condanne al rogo; nel secondo finirono al rogo anche persone coinvolte nella congiura ordita ai danni degli inquisitori. A Guadalupe, dove risiedeva una consistente comunità giudeo-*conversa*, nel corso del 1485 furono celebrati sette *autos de fe*, un numero che non si sarebbe ripetuto negli anni successivi. Tale ferocia era aggravata dall'effetto a catena di accuse e delazioni, che finivano per colpire interi gruppi familiari anche nel patrimonio.

L'inquisitore generale doveva essere cosciente dell'opposizione che in molti suscitava la sua azione e viveva anche nel timore che qualcuno potesse attentare alla sua vita, come era accaduto ad Arbués. Per tale ragione si circondava di una numerosa guardia che lo proteggeva, secondo quanto riporta Luis de Páramo, formata da cinquanta 'familiari' a cavallo e duecento a piedi. Lo stesso autore racconta che Torquemada sul suo tavolo teneva il corno di un unicorno, la cui proprietà era quella di neutralizzare i veleni. Egli godette sempre dell'appoggio dei sovrani, ma la peculiarità dell'istituzione che governava, nella cui struttura ecclesiastica si inseriva il potere civile, diede origine a problemi giurisdizionali. Sebbene la collaborazione tra l'inquisitore generale e il re Ferdinando fosse la nota dominante del periodo, in qualche momento sorsero tra loro conflitti che mostrano che Torquemada non era disposto a permettere l'ingerenza illimitata della monarchia nell'istituzione che reggeva. Fu motivo di conflitto per esempio la complicata gestione delle finanze inquisitoriali che, nel corso di questa prima fase, erano unite a quelle regie di modo che i beni inquisitoriali erano amministrati dai re. L'inquisitore riuscì a impedire che il sovrano facesse uso dei beni confiscati, proibendo al *receptor* di Zaragoza di pagare gli stanziamenti ordinati dal re. Si arrivò infine a un accordo che prevedeva che sarebbero stati pagati i mandati del re una volta che fossero stati pagati i salari dei membri del tribunale.

Nel 1494, sicuramente a causa dell'età avanzata e delle malattie di cui soffriva, i sovrani chiesero al papa di nominare quattro membri del Consiglio come inquisitori generali. Così fu fatto. Torquemada tenne comunque l'ufficio fino alla morte, avvenuta il 16 settembre 1498, quando aveva quasi ottant'anni. Morì nel convento di San Tomás di Ávila, dove si era ritirato due anni prima. Lì erano state pubblicate sempre nel 1498 le ultime istruzioni del suo mandato e da lì egli aveva continuato a esercitare la facoltà di nomina per le cariche all'interno del tribunale.

(P. Huerga Criado)

Vedi anche

Aragona, età moderna; Castiglia; *Conversos*, Spagna; Ferdinando il Cattolico, re di Aragona; Geronimiani; Inquisitori generali, Spagna; Isabella la Cattolica, regina di Castiglia; Istruzioni spagnole; Páramo, Luis de; Pedro Arbués, santo; Siviglia; Zaragoza

Bibliografia

Dedieu 1979(a), García Cárcel 1976, Huerga Criado 1987, Jiménez Monteserín 1981, Lea 1983-1984, Meseguer Fernández 1984, Páramo 1598, Pérez Villanueva 1980

Torres, Francisco - Francisco Torres (Torrensis nelle opere pubblicate da secolare; Turrianus in quelle da gesuita) nacque a Herrera de Pisuerga presso Valencia intorno al 1509 e morì a Roma il 21 novembre 1584. Entrò nella Compagnia di Gesù il 6 gennaio 1567. Grecista, si dedicò a studi patristici, ma non godette mai di molta considerazione negli ambienti ecclesiastici. Lo si accusava di mancanza di spirito critico e di aver fabbricato citazioni patristiche per dar peso alle sue tesi. Sostenne l'autenticità dei documenti contenuti nelle cosiddette *False decretali* pseudosidoriane contro la critica dei centuriatori di Magdeburgo suscitando la reazione di David Blondel (1628).

L'opera che qui interessa ha per titolo *De sola lectione legis & prophetarum Iudaeis cum Mosaico ritu, & cultu permittenda: et de Iesu in Synagogis eorum ex lege, ac prophetis ostendendo & annunciando. Ad reverendiss. Inquisitores. Libri duo*. Fu stampata a Roma nel 1555, divisa in due libri senza ripartizione di capitoli. Nel primo, Torres confuta due scritti redatti per addurre argomenti contro la proposta, avanzata dal Sant'Uffizio all'indomani del rogo del *Talmud* in Campo de' Fiori (9 settembre 1553), di dare alle fiamme anche i commenti ebraici alla Scrittura. Il secondo è una istruzione a coloro che si trovavano a discutere con gli ebrei, con l'indicazione degli argomenti da far valere. Il libro non era rivolto agli ebrei (non era, quindi, propriamente un libro di polemica antiebraica), bensì ai componenti del Sant'Uffizio per esortarli a togliere agli ebrei tutti i libri ad eccezione della Scrittura, come enunciato nel titolo stesso.

Il Sant'Uffizio avrebbe avanzato, in effetti, una proposta del genere. Nel registro delle decisioni conservato in BAV, *Ott. Lat.* 2532, f. 161, dopo un'annotazione, datata 1553, concernente la richiesta da trasmettere alle autorità civili di Venezia, Mantova e Firenze di certificare l'avvenuto rogo del *Talmud*, si legge: «Item mandavit per omnes terras auferri omnes libros Hebraeorum praeter Biblia, 1557». Segue l'annotazione non datata dell'avvenuta emanazione della bolla *Cum Hebraeorum malitia* (28 febbraio 1593), con cui Clemente VIII condannò in via definitiva il *Talmud*. È evidente che il Sant'Uffizio aveva fatto propria la proposta che Torres aveva formulato nel suo libro, ma è altrettanto evidente che essa non aveva avuto alcun seguito.

Il *De sola lectione legis* documenta la forte tensione che si era verificata tra la Curia (o, almeno, tra alcuni componenti di essa) e il Sant'Uffizio subito dopo il rogo del 9 settembre 1553. Mentre sull'opportunità della distruzione del *Talmud* vi era stato un largo consenso (anche se la possibilità di una sua espurgazione sarebbe stata presa in considerazione negli anni successivi), a proposito degli altri libri, specialmente dei commenti alla Scrittura, l'idea di una loro radicale eliminazione non era stata condivisa da molti e la lettura del *De sola lectione legis* permette di cogliere le ragioni di questa opposizione, che erano di tre ordini: teologiche, giuridiche e pratiche.

È interessante osservare come oltre al consueto richiamo ad Agostino, secondo cui gli ebrei erano i garanti dell'autenticità delle profezie riguardanti Cristo in quanto contenute in libri originariamente non cristiani, Torres citasse (evidentemente perché era stato oggetto di riflessione e di discussione) l'imbarazzante capitolo 11 della Lettera ai Romani, dove è detto che i doni e le promesse divine sono irrevocabili e che, di conseguenza, Israele ha una parte nel piano divino della salvezza. L'opposizione più netta, sul piano teologico, alla distruzione dei commenti alle Scritture dovette comunque venire dal cardinale Guglielmo Sirleto, particolarmente interessato a conoscere l'interpretazione ebraica di passi della Bibbia che i cristiani consideravano annunci del Cristo venturo e della sua opera redentrice come, ad esempio, il cap. 53 di Isaia (BAV, *Vat. Lat.* 6236, ff. 1*r*-13*v*).

Sul piano giuridico, il rogo di Campo de' Fiori doveva aver dato luogo a discussioni di cui si trova più di una eco nel libro di Torres. L'autodafé aveva avuto luogo senza una sentenza di condanna: il decreto del Sant'Uffizio è di tre giorni posteriori all'evento e invoca solamente le precedenti condanne del *Talmud* da parte della Chiesa. Ciò significa che gli ebrei erano considerati *servi ecclesiae* – secondo la teoria medievale sostenuta anche da Tommaso d'Aquino –, quindi non *sui iuris* e, di conseguenza, non titolari di un diritto di proprietà dei loro libri, per cui questi potevano esser distrutti anche in assenza di una condanna formale. Le memorie contro cui Torres polemizzava avevano toccato questo punto: secondo il diritto romano, gli ebrei erano *concives populi Romani* in quanto discendenti di quegli ebrei che, con la *Constitutio antoniniana* del 212 d.C., avevano acquistato la cittadinanza romana, come afferma il *Digesto* (1, 9, *de Iudaeis et coelicolis*, 8). Il fatto che Torres invocasse, in proposito, la *Novella* 146 di Giustiniano (considerata – a torto – la prima condanna del *Talmud*, ma pur sempre espressione dell'autorità imperiale) indica chiaramente che la questione era stata discussa anche sotto questo profilo.

Un altro motivo di contrasto riguardava l'aspetto pratico della connessione tra la conservazione dei libri da parte degli ebrei e la tolleranza della loro pratica cultuale, tolleranza che la Chiesa aveva sempre praticato e che era sanzionata dall'autorità di Gregorio Magno. La tolleranza del culto sinagogale trovava la propria giustificazione nella Lettera agli Ebrei 10, 1 («non possedendo che l'ombra dei beni futuri, ma non la forma stessa delle cose, la Legge non può mai conferire la perfezione a coloro che vengono, ogni anno, ad offrire sacrifici sempre ripetuti»). Il culto ebraico era, pertanto, «ombra dei beni futuri», cioè prefigurazione tipologica dei sacramenti cristiani e in ciò trovava la propria legittimazione. Ma, osservava Torres (non del tutto a torto, occorre ammettere), ciò che prefigurava i sacramenti era il culto del Tempio, più esattamente i sacrifici che vi venivano celebrati, non certo il culto sinagogale per l'espletamento del quale sono necessari, come sostengono gli ebrei, i commenti alla Scrittura. Vi era dunque in Torres un evidente intento di giungere all'abolizione dello stesso culto sinagogale, come traspariva dal titolo stesso della sua opera. Egli non trasse, però, questa deduzione che sarebbe andata contro una tradizione ecclesiastica consolidata, ma questa doveva essere l'opinione del Sant'Uffizio.

Dal libro di Torres si comprende molto bene che il Sant'Uffizio considerava se stesso come l'unico interlocutore degli ebrei, per cui ogni questione che li riguardava avrebbe dovuto essere di esclusiva competenza dell'Inquisizione. Questa si comportò sempre di conseguenza, ma non ottenne mai la sanzione ufficiale di tale competenza esclusiva.

L'odio di Torres per tutto ciò che fosse ebreo era viscerale. Spagnolo, egli viveva nella speranza di poter, un giorno, realizzare una conversione forzata generale degli ebrei. La conversione forzata non era accettata dalla dottrina ecclesiatica più accreditata; era, però, il riposto auspicio del Sant'Uffizio e il libro di Torres ne offre una chiara testimonianza.

(F. Parente)

Vedi anche

Apologetica; Battesimo forzato, Italia; Battesimo forzato, Spagna; Ebrei in Italia; Gesuiti, Italia; Inquisizione romana; *Talmud*

Bibliografia

BCJ, Parente 1998

Tortona - Per tracciare i lineamenti della storia dell'Inquisizione a Tortona è necessario rifarsi alla situazione documentaria. Attualmente conosciamo un elenco degli inquisitori a partire dal 1344 e fino al 1729: da Giacomo da Cremona a Gioacchino Maria Mazzani (Madaro 1926). Ma le conoscenze sono mutile a causa di una duplice perdita: quella dovuta all'esplosione del castello cittadino nel 1609, che danneggiò il convento di San Domenico, sede del Sant'Uffizio; e quella originata dalla distruzione dei documenti voluta dall'imperatore Giuseppe II nel 1782. Già nel 1464 si ha comunque notizia del rogo di ben diciassette streghe da parte dell'inquisitore Paolo Folperti in Valle Staffora. Importante è inoltre quanto riporta la memoria intitolata *Summarium iurium pro temporali iurisdictione S. Ecclesiae Terdonensis*, stampata a Milano nel 1594. Redatta per rivendicare l'autonomia del potere temporale della diocesi di fronte alle pretese di Milano, essa riferisce una serie di testimonianze, risalenti al 1546, nelle quali i vicari del vescovo, al fine di ribadire la permanenza del loro diritto di esercitare giustizia, ricordano numerosi roghi di streghe avvenuti nella prima metà del secolo XVI. L'autorità del vescovo era demandata al suo vicario, che amministrava la giustizia dal palazzo episcopa-

le di Carezzano Inferiore. Dal *Summarium* risulterebbe che tra il 1505 e il 1530 sarebbero state bruciate una trentina di streghe per iniziativa del tribunale vescovile per gli affari temporali. Se però l'esecuzione venne fatta dall'autorità episcopale per il territorio della diocesi, la sentenza fu comunque emessa dall'Inquisizione, con sede a Tortona. Tale procedura, che rispecchiava il diritto del Ducato di Milano, era stata recepita dai vescovi tortonesi con un decreto del 20 marzo 1509. Un processo sul quale possediamo maggiori documenti è quello che si concluse il 10 luglio 1520 con la condanna al rogo (eseguita il 12) di tre streghe: Bianca Capretti di Malvino, Maria Pugassi di Cuquello e Battistina de Verzella. La causa è attestata da una copia della sentenza conservata presso l'ASV (Pagano 2003). Dagli interrogatori emergono accuse ricorrenti: sospetti di maleficio, infanticidio, tempeste, volo notturno, apostasia al demonio, metamorfosi animale. Va per altro notato come, in epoca precedente, fosse stata l'autorità civile a rivendicare la punizione di quel tipo di reato, come ci conferma il rogo di una strega, Sibilla, per ordine del podestà nel 1456. Ci è arrivata anche una raccolta di documenti che vanno dal 1553 al 1589 conservati presso l'Archivio Diocesano di Tortona (segnatura: C 193). Si tratta in tutto di 14 processi che costituiscono la copia di atti presenti in origine nel tribunale inquisitoriale. Quelle carte mettono in evidenza l'intervento dell'Inquisizione locale contro i reati di magia e di diffusione di libri proibiti. Non mancano inoltre testimonianza della diffusione di idee riconducibili alla ricezione popolare di temi della Riforma. In particolare si ricordano posizioni polemiche contro i suffragi, il purgatorio e le messe per i defunti, critiche che toccavano da vicino il mondo confraternale delle campagne e biasimavano l'autorità del clero locale inviluppato in un reticolo di conflitti familiari, faide e tensioni per l'accesso alle risorse che evidenziano i rapporti di forza locali.

(P. Fontana)

Vedi anche
Stregoneria, Italia

Bibliografia
Cammarata 2005, Madaro 1926, Pagano 2001, Pagano 2003

Tortura - Per tortura giudiziaria (*quaestio rigorosa*) si intendono quei mezzi di coercizione fisica impiegati per ottenere da un imputato la confessione di un crimine (prova regina del processo inquisitorio) e da persone sospette o testimoni reticenti informazioni particolari inerenti a un fatto criminoso o ai complici. Il tormento, che ovviamente aveva precedenti nell'antichità e nell'alto medioevo, ricomparve e si diffuse come pratica nei tribunali europei con la rinascita del diritto romano nel secolo XIII. La ragione del suo impiego si impose nel contesto storico della lotta che la società cristiana condusse contro l'eresia medievale. Gli studiosi del diritto sono arrivati alla conclusione che la tortura va intesa come un «incidente» (Peters 1985) inevitabile nel nuovo tipo di sistema giudiziario che si stava affermando: infatti era impossibile usare la procedura romano-canonica senza praticare la tortura, in quanto solo questa avrebbe fatto emergere la *regina probarum*, la confessione. La confessione del colpevole era superiore a qualunque tipo di testimonianza, difficile peraltro da ottenere in quello che oggi definiremmo un delitto di opinione mascherato. La Chiesa cattolica, che ormai stava optando definitivamente per il sistema inquisitorio, ratificò allora l'impiego del supplizio giudiziario nel 1252, con la bolla *Ad extirpanda* di Innocenzo IV, che autorizzò gli inquisitori a servirsene nella lotta contro gli eretici per estorcere da loro la confessione di pratiche devianti nascoste, difficili da scoprire con altri metodi. Vennero in tal modo poste le premesse per una sua applicazione nei processi di stregoneria, crimine occulto per eccellenza, e la trasformazione della stregoneria in reato di apostasia era allo scopo giunta opportuna. La consapevolezza che la pratica del tormento per la ricerca della verità si rivelava fallace, inducendo a confessioni non veritiere, portò dunque alla formulazione di una serie di norme mirate a disciplinarne l'uso. In primo luogo il supplizio giudiziario (che nei crimini 'non enormi' si intendeva limitato alle persone di vile condizione) non poteva essere inflitto arbitrariamente, ma sulla base di indizi solidi che facevano dubitare della sincerità dell'accusato o del teste, se incorrevano in frequenti contraddizioni. Arrivati al tormento, norma cruciale era che esso non doveva causare la morte della persona inquisita, e pertanto andava applicato a parti del corpo non vitali con strumenti adeguati (torchi, pinze) con cui si potesse graduare il dolore, e nel caso della ruota aumentandone il carico destinato a tendere gli arti del torturato. Altre norme importanti disciplinavano la ripetizione della tortura e la sua durata. Non erano soggette al supplizio le donne gravide, i vecchi e i bambini. Agli storpi veniva di solito evitata la *fune*, il mezzo di tortura più comunemente adottato dalle Inquisizioni moderne, che consisteva nel sollevare la vittima con le mani legate, alzarlo e poi farlo cadere di colpo (ma gli squassi, con il tempo, non furono più consentiti dal Sant'Uffizio, che fece cadere in disuso anche il ricorso alle stanghette, al fuoco, alla ruota e alla veglia coatta). La durata del tormento non doveva eccedere lo spazio di un'ora, il numero delle alzate e la ripetizione variavano da sede a sede. Norme precise per la tortura compaiono già nel manuale del frate domenicano Nicolau Eymerich, il *Directorium inquisitorum*, stilato alla fine del XIV secolo, ma furono perfezionate dalla criminalistica del XVI secolo.

Nei processi di stregoneria del tardo medioevo e della prima età moderna si verificò la violazione maggiore di queste regole, e ciò avvenne soprattutto in corti periferiche presiedute da giudici privi di adeguata preparazione giuridica. Nella *Constitutio Criminalis Carolina* (1530/1532), fatta emanare dall'imperatore Carlo V, il ricorso al supplizio giudiziario avrebbe trovato una sistemazione precisa: se ne proibiva l'applicazione in riferimento a crimini commessi da altre persone. La norma venne disattesa, specie nelle persecuzioni delle terre tedesche, dove il *crimen exceptum* fu fronteggiato con le modalità di un *processus extraordinarius*. L'impiego esteso del tormento e l'accettazione del principio della 'chiamata di correo' produssero sinergie letali che costarono un tributo di vittime pari al 50% del dato complessivo europeo: venticinquemila roghi circa, secondo le più recenti stime, esito dell'accettazione come valida delle denunce estorte con la tortura dei complici del presunto complotto stregonesco. Originando un effetto 'domino', le accuse, con reazioni a catena, colpirono intere comunità senza distinzione di stato sociale e sesso. Del resto, si può dire che in tutti i paesi europei si ricorse all'impiego della tortura nei casi di stregoneria. Nelle isole britanniche la Scozia tenne una via di mezzo tra l'Europa continentale e la vicina Inghilterra, dove non si poteva torturare perché vigeva la *Common Law* ma si ricorse ampiamente al *tormentum insomniae*, specie nella grande caccia degli anni 1645-1647 pilotata da John Stearne e Matthew Hopkins. I due cacciatori di streghe nelle loro missioni fecero ricorso a specifici *watcher* e *walker* deputati a tenere sveglie le accusate sorvegliandole e facendole camminare.

Le Inquisizioni mediterranee, come strutture centralizzate, si preoccuparono di regolamentare l'impiego del supplizio nei processi per eresia. Già con le istruzioni di Granada (1526) l'Inquisizione spagnola, attraverso l'autorità della *Suprema*, cercò di limitare gli abusi che si erano verificati e che si verificavano nelle sue sedi periferiche. L'Inquisizione romana, nei processi per stregoneria, non fece l'uso moderato della tortura di cui si è parlato negli studi più recenti, pur regolandola dal centro. Questo lo si può arguire dai processi tenuti nelle sedi inquisitoriali di Siena e di Modena. Un probabile spartiacque nella politica giudiziaria romana si ebbe comunque grazie al ruolo moderatore svolto nel Sant'Uffizio dal cardinale segretario Giulio Antonio Santoro, arcivescovo di Santa Severina. Una lettera da Roma all'inquisitore senese ne riassume l'atteggiamento: «reverendo padre, si è visto il

processo contra Giovanni Domenico Fei da Montepulciano, già cominciato dal vicario episcopale et proseguito da vostra reverentia. Et questi miei illustrissimi et reverendissimi signori cardinali colleghi hanno risoluto che ella gli dia la corda sopra gli inditii che sono contra di lui in processo moderatamente, et in maniera che non rimanga debilitato et storpiato nella sua persona. Et in evento che non se gli possa dare la corda, come ella avvisò con lettera de' XXIIII di luglio, gli faccia fare una grave territione, con farlo legare anco ne' tormenti. E non sopravenendo altro contra di lui dalla tortura o territione che lo aggravi, lo faccia rilasciare, con prohibirgli che per l'avvenire non dia rimedii per guarire alcuno, et gli imponga l'essilio dalla città di Montepulciano et suo distretto per cinque anni» (Roma, 25 settembre 1599, cit. in Di Simplicio 2005: 52-53).

La tortura aveva un suo rituale e nella stanza era sempre presente un certo numero di persone: l'inquisitore, il rappresentante del vescovo e lo scriba. La compresenza tra i due poteri ecclesiastici (l'ordinario e il delegato), nell'atto di torturare così come nel momento di proferire sentenza, era stata resa obbligatoria sin dal Concilio di Vienne (1311-1312) con la lettera pontificia *Multorum querela* tesa a limitare lo strapotere degli inquisitori nei riguardi dei vescovi (CŒD: 380). Così il 13 agosto del 1593 il vescovo di Novara denunciò al cardinale di Santa Severina alcuni seri contrasti con l'inquisitore del luogo che in un processo di stregoneria rifiutava la presenza del suo vicario nella stanza della tortura (Deutscher 1991). La tortura era materialmente praticata da un laico, il boia stesso di solito, che eseguiva anche le sentenze capitali, valendo nel diritto canonico il principio «Ecclesia abhorret sanguinem». Pertanto del supplizio non si criticò mai l'esistenza nel corso della storia del Sant'Uffizio, ma si insistette sulla correttezza della sua applicazione a tutela degli inquisiti. Gli inquisitori locali senesi, per esempio, almeno in una fase iniziale non furono parsimoniosi nell'uso del supplizio. Su un totale di 79 processi di stregoneria dal 1580 al 1666, 31 furono istruiti nel quindicennio dal 1580 alla fine del 1594 e 50 nei settantuno anni successivi. Le accusate che comparvero in giudizio furono 113, cui va aggiunto un uomo. Lo strazio fu applicato in 10 processi nel primo periodo (1580-1594) e in 21 nel secondo (1595-1666). Nella prima fase, quando ancora le disposizioni romane non erano pervenute, su 22 accusate ne furono torturate 15; nella fase successiva, su 57 inquisiti, ne furono torturati 31 (un uomo e 30 donne), ma soltanto 19 su disposizione del Sacro Tribunale, 4 in un processo vescovile e 8 in tre processi laici. Le cifre senesi suggeriscono dunque che siamo in presenza di una disapplicazione progressiva del 'rigoroso esame' da parte dell'Inquisizione. Nel Seicento, inoltre, le norme stabilite a moderazione della tortura confluirono nei manuali per inquisitori: un esempio è il *Sacro Arsenale* di Eliseo Masini. Vi si continò anche a dibattere se la resistenza del sospettato alla tortura comportasse il riconoscimento della sua innocenza; se l'imputato potesse appellarsi contro la decisione di ricorrere alla tortura; se e in quali casi chiedere il consulto di un medico; e si suggerì di attendere le scelte della Congregazione del Sant'Uffizio prima di ripetere i tormenti, e di controllare l'eventuale uso di bollettini magici da parte degli inquisiti che così speravano di resistere al dolore (la demonologia raccontava che la strega poteva usare per sé e per altri il *maleficium taciturnitatis*, arma escogitata dal diavolo per impedire l'efficace corso della giustizia umana).

Su di un piano europeo, nel corso dei secoli XVII e XVIII l'applicazione della tortura nei processi di stregoneria venne sottoposta a critiche sempre più pressanti. Di enorme importanza risultarono le argomentazioni esposte nell'opera *Cautio criminalis seu de processibus contra sagas liber* (1631) di Friedrich Spee, gesuita e professore di Teologia morale all'Università di Paderborn che cercò dall'interno della Chiesa di combattere i meccanismi dei processi di stregoneria ristabilendo le regole del *processus ordinarius*. Adam Tanner e Paul Laymann, anch'essi gesuiti, publicarono trattati di teologia morale nei quali trattando delle procedure penali criticavano l'impiego della tortura. All'inizio del Settecento decisivi sarebbero risultati gli attacchi del pietista Christian Thomasius che, usando Spee, demolì l'affidabilità del supplizio proprio sul piano giudiziario, perché le vittime, non reggendo al cimento, finivano per denunciare degli innocenti. Ormai erano maturi i tempi per l'abolizione. Le prime decisioni ordinamentali arrivarono con Federico II di Prussia, nel 1740. In Italia grande influenza ebbero le riflessioni di Pietro Verri, le cui *Osservazioni sulla tortura* vennero pubblicate postume nel 1804.

(O. Di Simplicio)

Vedi anche

Concilio di Vienne; Diritto canonico; Diritto comune e *inquisitio ex officio*; Eymerich, Nicolau; Innocenzo IV, papa; Manuali per inquisitori; Processo; Santoro, Giulio Antonio; Spee, Friedrich von; Stregoneria, Italia; Stregoneria, Portogallo; Stregoneria, Spagna; Verri, famiglia

Bibliografia

Aureggi 1963-1964, CŒD, Deutscher 1991, Di Simplicio 2005, Fiorelli 1953-1954, Langbein 1976, Lea 1971, Levack 2006, Peters 1985, Sbriccoli 1991, Tedeschi 1991

Toulouse - Antica capitale visigotica (418), poi capitale del reame aquitano (VIII secolo) e dal IX secolo del principato territoriale dei conti di Toulouse. Nel corso dei secoli XII e XIII, sotto i conti di nome Raimondo, la città conosce il tempo dell'eresia, rivendicando la qualità di capitale della resistenza alla crociata contro gli albigesi (1209-1229). Più volte assediata dai crociati (1211, 1213 e 1217-1218), la città resiste con più o meno successo sotto il Regno di Raimondo VI di Toulouse (1194-1222). Il capo della crociata, Simon de Montfort, che ha ottenuto il titolo di conte durante il IV Concilio Lateranense (novembre 1215), viene ucciso sotto le sue mura durante l'ultimo assedio della 'crociata' (25 giugno 1218). Dopo la crociata reale di Luigi VIII (1224-1226), Toulouse, pur senza essere stata posta sotto assedio, vede i propri diritti minacciati: il giovane conte Raimondo VII è scomunicato (gennaio 1226) e i suoi domini sono assegnati alla Corona di Francia. Abbandonando ogni pretesa, il conte di Toulouse è costretto ad accettare le condizioni imposte dal nuovo re di Francia Luigi IX nel trattato di Meaux-Paris (12 aprile 1229). La contea viene sottomessa alla Corona, Toulouse deve distruggere le sue fortificazioni e l'ereditiera Jeanne è promessa a un fratello del re. Raimondo VII deve aiutare nella caccia agli eretici sulle sue terre e finanziare una nuova università fondata nella città con l'appoggio di Roma.

Sotto la direzione del cardinale e legato del papa Romano di Sant'Angelo, un Concilio è riunito a Toulouse (novembre 1229) con l'incarico di organizzare la lotta contro l'eresia in Linguadoca. Con la promulgazione di quarantacinque canoni antiereticali, l'assise istituisce una procedura repressiva e consiglia l'introduzione di una giurisdizione speciale per perseguire i dissidenti religiosi. Il papa Gregorio IX risponde alle richieste del Concilio e con la lettera *Ille humani generis* (22 aprile 1233) crea dei tribunali d'eccezione affidati agli Ordini mendicanti, principalmente ai frati predicatori di Domenico di Caleruega (morto nel 1221), insediati in Francia meridionale dal 1207 e dal 1215 in possesso di una casa tolosana. Il legato del papa e vescovo di Vienne Jean de Bernin, presente a Toulouse, designa come «giudici delegati dall'autorità della Santa Sede all'Inquisizione dell'eretica pravità» i primi inquisitori: il priore del convento di Toulouse, Pons de Saint-Gilles, Pierre Sellan di Toulouse e Guillaume Arnaud di Montpellier. Con la lettera di Gregorio IX si ricorda che gli inquisitori dipendono solo dal sommo pontefice, beneficiano della *plenitudo potestatis* e non hanno più alcun legame con il loro Ordine. La procedura giudiziaria cessa di essere accusatoria, orale e pubblica, e diviene d'ufficio, totalmente segreta e soprattutto fondata sulla delazione. Un primo

© SISMEL EDIZIONI DEL GALLUZZO

tribunale stabile viene creato a Toulouse (1234), vicino al palazzo del conte (il castello detto Narbonnais), in una casa donata da Pierre Sellan vicino alla cinta muraria. Un secondo tribunale d'Inquisizione è creato a Carcassonne, fuori dei confini della contea. Nei primi tempi dell'Uffizio, la presenza degli inquisitori nella capitale della contea provoca forti fermenti popolari (agosto 1234), come testimonia la cronaca contemporanea di Guillaume Pelhisson. Intraprendendo processi postumi ed esigendo l'esumazione di eretici per bruciare i loro resti, gli inquisitori entrano in conflitto con gli abitanti della città e anche con i consoli, una decina dei quali è stata scomunicata: gli inquisitori e poi i frati predicatori sono momentaneamente cacciati dalla città e i loro archivi vengono saccheggiati (ottobre-novembre 1235). Avvenimenti simili hanno luogo a Narbonne e nella città di Albi in seguito all'azione dell'inquisitore Arnaud Cathala (giugno 1234), legato all'Inquisizione tolosana. Sospesa dal papato (1238), che cerca un alleato politico nella persona del conte di Toulouse, l'istituzione inquisitoriale apre nuove inchieste a partire dal suo ritorno agli affari della fede (1241) e organizza una schedatura sistematica delle popolazioni della contea tolosana. Il tribunale lavora anche alla prima elaborazione di una procedura giuridica originale con l'inquisitore Bernard de Caux (1245-1249), giurista brillante e autore del *Processus Inquisitionis*, primo manuale dell'Inquisizione (ca. 1248). Le minacce riguardanti le attività del tribunale sono tuttavia reali. Ad Avignonnet, nel Lauragais, gli inquisitori di Toulouse Guillaume Arnaud ed Étienne de Saint-Thibéry vengono assassinati durante un giro d'indagini e i loro registri sono trafugati (maggio 1242). Il conte Raimondo VII indicato come responsabile e scomunicato, sfortunato nell'alleanza con il re Enrico III d'Inghilterra per la sua disfatta a Taillebourg (il 21 luglio 1242), è costretto a firmare la pace di Lorris (1243); egli partecipa d'ora in poi attivamente alla caccia agli eretici. Se la caduta della roccaforte di Montségur (marzo 1244) di fronte alle armate del siniscalcato di Carcassonne infligge un colpo di arresto alla dissidenza, gli inquisitori da parte loro moltiplicano le inchieste e gli interrogatori, al punto che Bernard de Caux e Jean de Saint-Pierre fanno comparire parecchie migliaia di persone nella regione del Lauragais (1245-1246) (BNP, *Doat*). Alla morte di Raimondo VII (1249), il nuovo conte Alfonso di Poitiers e la moglie Jeanne de Toulouse danno sostegno costante all'istituzione inquisitoriale: le inchieste si moltiplicano (1245-1246), nuove prigioni sono create a Toulouse, nel quartiere di Saint-Étienne e presso l'abbazia di Saint-Sernin. Ma nel conflitto con il papato, i frati predicatori si ritirano dall'ufficio (1249-1255) a favore di un'inquisizione episcopale più moderata.

Il loro ritorno su richiesta di Roma, con Réginald de Chartres e Jean de Saint-Pierre (1255-1257), rilancia le indagini e poi gli arresti e gli interrogatori, in particolare nel Quercy (1255). Con le ricchezze accumulate grazie alle confische dei beni degli eretici, nuove prigioni sono costruite a Villemur o messe a disposizione dall'autorità del conte, come a Lavaur (1269). In questa seconda metà del XIII secolo l'efficacia dell'Inquisizione di Toulouse contro gli eretici non ha più da essere dimostrata, incoraggiata da numerose lettere dei papi Alessandro IV e Urbano IV. L'inquisitore del tribunale di Toulouse, la cui sede permanente si trova nella città, porta ormai negli atti il titolo di inquisitore nel reame di Francia *Tolosae residens* (residente a Toulouse) o *in partibus Tolosanis*. Rigorosamente delimitato, il suo territorio d'intervento conta parecchie province ecclesiastiche: la provincia d'Auch (Béarn, Armagnac, Bigorre, Comminges, una parte della Guyenne), il Quercy, l'Agenais (diocesi di Cahors, Agen), il Bordelais, il Rouergue (diocesi di Rodez, Mende, Le Puy) e la provincia di Toulouse (diocesi di Toulouse, Lavaur, Saint-Papoul, Rieuz, Lombez, Montauban) che è creata ufficialmente nel XIV secolo. L'appoggio dei frati predicatori agli inquisitori diventa in quest'arco di tempo molto attivo. La collegialità inquisitoriale che regna a Toulouse comporta anche la partecipazione dei frati del convento agli interrogatori (1273). Quando il conte Alfonso di Poitiers muore, seguito da Jeanne (agosto 1271), la contea viene definitivamente riunita alla Corona di Francia (ottobre 1271). Centro di un siniscalcato reale, la città, tenuta dagli Ordini mendicanti, non partecipa alle insurrezioni contro l'Inquisizione che scoppiano a Carcassonne alla fine del XIII secolo. La riorganizzazione religiosa delle diocesi nel XIV secolo, la creazione dell'arcivescovado di Toulouse (26 maggio 1317) da parte di Giovanni XXII, ma anche la fama crescente della basilica di Saint-Sernin e del centro intellettuale che è divenuto la sua università, fanno di Toulouse una città di ortodossia per eccellenza. La traslazione delle reliquie di Tommaso d'Aquino nella chiesa dei domenicani (1369) rafforza tale immagine. In questi decenni, l'Inquisizione di Toulouse conosce inquisitori come Bernard Gui (1307-1324) e Pierre Brun (1324-1342), che redigono nuovi manuali come la *Practica Inquisitionis heretice pravitatis* (ca. 1321-1324) e lavorano attivamente con i confratelli di Carcassonne.

I secoli seguenti vedono assottigliarsi e poi scomparire un'istituzione inquisitoriale tolosana che non ha più ragione d'essere, per mancanza di finanziamenti e per assenza d'eretici; l'ultimo atto di fede conosciuto risale al 1374. I poteri degli inquisitori sono progressivamente stati intaccati dai vescovi sin dal Concilio di Vienne (1311-1312) e dal Parlamento di Parigi, che gioca un ruolo importante sotto l'autorità del re negli affari della fede. L'arcivescovo di Toulouse entra in conflitto con l'inquisitore (1364), considerando che l'ufficio è stato abolito. La repressione delle dissidenze spetta ormai ai tribunali reali e un Parlamento si stabilisce nella città (1420). Dei numerosi casi di stregoneria e di magia, attestati dalle fonti rimaste per Toulouse in questo periodo, si fanno carico i funzionari del re. Gli inquisitori non esercitano più veramente l'incarico, manifestando la loro esistenza con i reati di blasfemia (1423). Alcuni giudici vengono a volte destituiti (Étienne Lacombe nel 1411) o perseguitati per eresia (Arnaud de Badet nel 1534). Con la Riforma, l'esistenza dell'Inquisizione diviene puramente nominale, anche se l'incarico porta ancora qualche profitto, se è vero che a Toulouse due pretendenti si contendono la funzione (1414). Fino al 1575 il vicariato dell'Inquisizione è costantemente presente nella città, ma poi gli edifici vengono ripresi dai domenicani per stabilirvi una comunità. L'inquisitore titolare Pierre de Lalaine è costretto a traslocare nel tribunale dell'Inquisizione di Carcassonne, dipendende da Roma; gli archivi dell'istituzione sono trasferiti nel convento di Toulouse (1576). Secondo Jacques Percin, storico dell'Ordine domenicano a Toulouse, Antonin Massoulié, nominato il 21 febbraio 1693, fu l'ultimo frate predicatore a portare il titolo di inquisitore di Toulouse, pensionato dal re, non residente nella città: il titolo e l'ufficio si estinsero con lui nel 1706.

(L. Albaret)

Vedi anche

Bernard de Caux; Concilio di Vienne; Conti di Toulouse; Crociata contro gli albigesi; Gregorio IX, papa; Gui, Bernard; Jean de Saint-Pierre; Linguadoca; Pelhisson, Guillaume; Réginald de Chartres; Simon de Montfort

Bibliografia

Albaret 2004, Biget 2003, Dossat 1959, Macé 2004, Mundy 1997, Vicaire 1987, Wolff 1961

Tovar, Bernardino de - Il primo *alumbradismo* toletano ha in Bernardino de Tovar una delle figure di maggior rilievo. Parziali indizi lo vedono presente nei circoli di Salamanca della *beata* Francisca Hernández e, in seguito, nelle attività di apostolato tra i discepoli di María de Cazalla a Guadalajara. La perdita delle carte relative al suo processo inquisitoriale priva però gli storici di una conoscenza diretta del suo pensiero e della sua influenza, che siamo costretti a ricostruire sulla base delle informazioni contenute in altri processi. La causa contro il fratello, il dottor Juan de Vergara, segretario dell'arcivescovo Alonso de Fonseca, ci fornisce alcuni

dati sui suoi primi passi. Sappiamo che frequentò abitualmente gli ambienti devoti di Francisca Hernández negli anni successivi al moto delle *comunidades*. Insieme con altri giovani chierici, tra i quali c'erano suo fratello, *fray* Gil López, e il *bachiller* Antonio de Medrano, Tovar acquisì una particolare devozione e familiarità con la *beata*, trasferendosi con lei a Valladolid nel 1522. Quando Vergara tornò nelle Fiandre lo persuase a lasciare la vecchia capitale castigliana per recarsi a studiare presso l'Università di Alcalá de Henares. Nella regione di La Mancha Tovar frequentò i circoli di María de Cazalla, con la quale intrattenne una corrispondenza oggi andata perduta. Lì esercitò una notevole influenza su altri studenti della stessa università che come lui provenivano da famiglie *converse* e che assimilavano con entusiasmo il metodo dell'orazione meditativa per il raggiungimento di Dio. I Cazalla erano a servizio della casa dei Mendoza a Guadalajara e Tovar indirizzò molte altre persone, come Juan del Castillo e Diego Hernández, agli ambienti di palazzo. Alla vigilia dell'editto toletano del 1525 contro gli *alumbrados* Tovar esercitava già un notevole ascendente su molti religiosi che avrebbero in seguito confessato di essere stati attratti dalle sue idee. È difficile sbilanciarsi su quali fossero i fondamenti della sua dottrina, ma il suo 'luteranesimo' non poté essere molto distante dal dichiarato erasmismo del fratello. Le accuse di Francisca Hernández lo vedono partecipe di conversazioni nelle quali ridicolizzava la rigidità dell'osservanza e gli abusi di certe pratiche rituali come le bolle di indulgenza. E la dichiarazione di Hernando de Lunar nel processo contro Vergara confermano la disaffezione di Tovar nei confronti delle orazioni ritualizzate e l'ammirazione per il culto libero e autentico delle prime comunità cristiane. Senza poter disporre di ulteriori dettagli allo stato attuale delle nostre conoscenze si può affermare che la dottrina di Tovar ebbe la coerenza e la solidità sufficienti per destare ammirazione e seguito tra molti spirituali.

La riapertura del processo contro gli *alumbrados* nel 1529 mise i Vergara in una difficile posizione. Francisca Hernández era stata catturata a Valladolid, e a nulla servì la difesa pubblica dal pulpito di *fray* Francisco Ortiz. Fu incarcerata a Toledo; sottoposta a ferreo interrogatorio, e considerando la benevolenza che riuscivano a suscitare le sue delazioni tra i giudici inquisitori, la donna non esitò a incolpare Tovar e Vergara, Pedro Cazalla, sua sorella María, lo stampatore Miguel de Eguía e altri sacerdoti e umanisti di Alcalá. Gli inquisitori sospettavano che Tovar fosse l'ispiratore di una grande trama luterana estesa per tutto il regno, ma come abbiamo detto la sua eresia si limitava probabilmente all'adesione ad alcune proposizioni erasmiane e a una non celata ripugnanza nei confronti dei metodi dell'Inquisizione e alla redditizia bolla della *Cruzada*. Del resto, più che le idee professate, fu il delitto di oltraggio alla giustizia del Sant'Uffizio il motivo specifico della cattura e dell'incarcerazione del fratello Juan de Vergara, nel 1533. La sua caduta dopo la morte del suo signore e protettore è apparsa a Marcel Bataillon il simbolo di un cambiamento di epoca: la fine della tolleranza nei confronti dell'erasmismo in Spagna. Tovar aveva preceduto il fratello nelle carceri del Sant'Uffizio, e la corrispondenza segreta che gli arrivò attraverso il fratello fu scoperta e finì per rovinare la vita personale e professionale di entrambi. Vergara fu condannato ad abiurare *de vehementi* e a subire l'infamia dell'*auto de fe* pubblico, che si celebrò nella plaza de Zodocover il 21 settembre 1535, di fronte a quegli stessi concittadini sui quali per anni aveva esercitato potere e di cui aveva destato il rispetto. Bernardino de Tovar, come dovette scoprire il fratello, era già morto nelle carceri del Sant'Uffizio più di un anno prima, il 14 febbraio del 1534.

(J.J. García Bernal)

Vedi anche

Alumbradismo; Castillo, Juan del; Cazalla, María de; Celain, Juan López de; Eguía, Miguel de; Erasmismo, Spagna; Medrano, Antonio de; Ortiz, Francisco; Vergara, Juan de

Bibliografia

Andrés Martín 1984, Bataillon 1996, Longhurst 1958-1963, Márquez 1980, Ortega Costa 1978, Ortega Costa 1986, Pastore 2004, Selke 1968

Travaços, Manuel - Figlio di Agostinho Fernandes Travaços, titolare della prestigiosa carica di giudice generale dell'India al momento della morte, e di Joana Clemente, Manuel Travços fu il primo portoghese condannato a morte dall'Inquisizione come luterano. Nato a Lisbona intorno al 1542, aveva circa 28 anni quando fu posto agli arresti dal locale tribunale del Sant'Uffizio. Celibe, baccelliere in Diritto canonico all'Università di Coimbra, all'epoca Travaços abitava presso la madre, ma aveva alle spalle importanti esperienze formative. Frequentatore delle librerie della Rua Nova, a Lisbona, profondo conoscitore del latino e delle Scritture, aveva viaggiato in Italia, dove sarebbe avvenuto il suo contatto con le idee della Riforma.

Alcune esternazioni di Travaços provocarono la presentazione di numerose denunce al Sant'Uffizio di Lisbona. Tra le altre cose, avrebbe affermato che il papa non era il pastore universale della Chiesa, che le indulgenze non portavano alcun vantaggio, che le opere non erano necessarie ai fini della salvezza, che la confessione era inutile, che i vangeli non contemplavano il culto delle immagini, che il matrimonio dei sacerdoti non era peccato, che Cristo non aveva istituito gli Ordini religiosi, che i luterani erano più fedeli alla legge di Dio dei cattolici e che dunque i primi dovevano imporsi sui secondi. Travaços rivelò di conoscere le posizioni di Erasmo, di Lutero, di Melantone e di Calvino (di quest'ultimo aveva letto l'*Istituzione della religione cristiana*, 1536). Interrogato dagli inquisitori nel corso di 34 sessioni, fu sottoposto a tortura per due volte e denunciò varie persone, tra cui l'umanista Damião de Góis, catturato pochi mesi dopo dall'Inquisizione di Lisbona. La sentenza emessa contro Travaços fu di condanna a morte. La maggior parte dei giudici ritenne la sua confessione insincera e dettata dalla paura del castigo. Uscì nell'*auto da fé* celebrato l'11 marzo 1571, che si concluse con il suo rogo (gli atti della causa si trovano in ANTT, *IL*, proc. 10.259).

Travaços rappresenta uno dei rari casi di portoghesi processati dal Sant'Uffizio le cui idee religiose sembrano aver avuto effettivamente un fondamento nella lettura delle opere di Lutero, Calvino e di altri riformatori europei. In genere, infatti, il tribunale si trovò di fronte a sostenitori di un protestantesimo superficiale, intriso di ignoranza. La causa contro Travaços si inserisce nel più ampio contesto di una serie di arresti di protestanti compiuti dall'Inquisizione portoghese in un momento storico segnato da alcuni grandi eventi: il Concilio di Trento si era chiuso nel 1563 e i suoi decreti erano stati accolti in Portogallo con vigore di legge già l'anno seguente; in Castiglia era in corso una violenta offensiva inquisitoriale contro il luteranesimo (a partire dal 1558-1559); nel 1562 era scoppiata in Francia la prima di otto guerre di religione, che si trascinarono fino al 1589; nel 1563 l'Inghilterra aveva promulgato i 39 articoli con cui si fornì una solida base alla Chiesa anglicana; nel 1570 papa Pio V scomunicava la regina inglese Elisabetta I. Sono tutti episodi che andarono a favorire un clima di cui bisogna tener conto per comprendere la generalizzazione del sospetto verso il protestantesimo che si diffuse allora anche in Portogallo e fece da sfondo al processo di Travaços.

(P. Drumond Braga)

Vedi anche

Enrico, cardinale infante, poi re di Portogallo; Góis, Damião de; Inquisizione portoghese; Protestantismo, Portogallo

Fonti

ANTT, *IL*, proc. 10.259: processo di Manuel Travaços (1570-1571)

Bibliografia
Braga 2003, Pereira 1998

Treviso - Sede principale e stabile dell'Inquisizione romana nella Repubblica di Venezia, con continuità della presenza inquisitoriale fin dal medioevo. L'ufficio fu ricoperto da un frate minore conventuale. Non si hanno notizie dell'archivio proprio del Sant'Uffizio né di materiale inquisitoriale conservato nell'Archivio diocesano, salvo un inventario di 102 casi (denunce, processi, sentenze) che copre gli anni tra il 1530 e il 1585. L'Inquisizione di Treviso fu soppressa con il decreto del 28 luglio 1806 da Eugène Beauharnais, viceré d'Italia. Documenti riguardanti l'Inquisizione di Treviso si possono reperire nell'Archivio del Sant'Uffizio di Venezia, nelle carte delle magistrature statali veneziane sia centrali che locali, e nel materiale conservato nella biblioteca del Trinity College di Dublino. Lettere settecentesche da Treviso sono conservate in ACDF, *S. O.*, *St. St.*, GG 4-g.

(A. Del Col)

Vedi anche
Archivi e serie documentarie: Italia; Venezia

Bibliografia
Del Col 2006, Liberali 1974, Serena 1923

Tribunal de Corte - Quando fu fondata l'Inquisizione spagnola, Madrid non era particolarmente importante nel panorama urbano della Castiglia. Per tale ragione la città non divenne sede di alcun ufficio del tribunale e fu inserita nel distretto inquisitoriale di Toledo. I giudici della fede la visitarono per la prima volta nel 1490, processando un certo numero di giudaizzanti. In seguito ci fu una seconda visita, ma senza che ne derivasse uno speciale interesse nei confronti della città. Più tardi, a partire dalla metà del XVI secolo, iniziò a risiedervi un commissario dell'Inquisizione di Toledo. Le cose cambiarono quando la corte spagnola cominciò a risiedere stabilmente a Madrid, sotto Filippo II, nel 1561: di colpo le dimensioni della città raddoppiarono grazie all'arrivo di una popolazione cosmopolita portatrice di innovazioni culturali e dotata di una grande capacità di *leadership* (tutte caratteristiche che l'Inquisizione considerava come pericolose). Con la corte si trasferì a Madrid il Consiglio dell'Inquisizione; ma la *Suprema* non esercitò in un primo momento alcuna giurisdizione sulla città, la quale continuò a dipendere dal tribunale di Toledo che concentrò sulla capitale la sua attività. Si moltiplicarono le visite del distretto, e il numero degli inquisitori toletani passò da due a tre (1568), mentre il lavoro del commissario subiva un notevole incremento.

Con il passare degli anni Madrid si trasformò nella capitale permanente della più potente monarchia del mondo e nella seconda città – a partire dagli inizi del Seicento la prima – di tutto l'ambito geografico coperto dall'Inquisizione spagnola. Il sistema tradizionale di controllo non bastava più. A partire dal 1583 il Consiglio nominò direttamente un 'commissario del Sant'Uffizio a Madrid' distinto da quello dell'Inquisizione di Toledo. Questi assunse presto il grosso del lavoro del tribunale: riceveva denunce, raccoglieva informazioni e le trasmetteva a Toledo dopo essersi consultato su ogni caso con la *Suprema*. Intorno al 1590 la *Suprema* iniziò a impiegare inquisitori che non appartenevano al tribunale di Toledo al fine di visitare la capitale. Nel 1593 si creò a Toledo un quarto posto per un inquisitore che di fatto risiedeva a Madrid e formava una squadra insieme con il commissario nominato dalla *Suprema*. Il trasferimento temporaneo della corte a Valladolid (1602-1607) segnò solo un breve ritorno al sistema antico. Intorno al 1620 la figura dell'inquisitore residente a Madrid si andò progressivamente istituzionalizzando. Lo si chiamava solitamente 'inquisitore di Corte' o 'assistente di Corte' e giudicava nella città le cause di poco conto, consultandosi con la *Suprema* senza trasmettere le cause a Toledo se non nei casi più gravi. La retribuzione era però a carico di Toledo anche se di fatto egli agiva in modo indipendente. Sotto Filippo IV l'apertura di cause altamente politiche – come quelle del monastero di San Plácido (1628-1647), del Cristo de la Paciencia (1630-1632) e di Benito Ferrer (1624) – mostrarono sempre più la necessità di rafforzare la presenza inquisitoriale nella capitale. Inoltre nel 1624 (caso Ferrer) e nel 1632 (caso del Cristo de la Paciencia) gli *autos de fe* furono tenuti a Madrid, ufficialmente per conto dell'Inquisizione di Toledo, di fatto per ordine diretto del Consiglio. Dal 1638 comparve anche un fiscale proprietario del cosiddetto 'Ufficio di Corte' (in precedenza i titolari della carica erano stati provvisori).

Nel 1644 si tornò bruscamente alla situazione del 1583 al fine di ovviare alle tensioni esistenti fra il tribunale di Corte e quello di Toledo. Nonostante questo, la necessità impose il ristabilimento dell'"Ufficio di Corte' con un inquisitore residente (1647, ratificato nel 1648). Negli anni Cinquanta del Seicento, durante la grande repressione dei *conversos* portoghesi, l'ufficio riceveva le testimonianze, arrestava i colpevoli, conduceva i primi interrogatori, si consultava sui casi con la *Suprema* e ripartiva poi gli imputati tra le Inquisizioni di Toledo e Cuenca, in base alla capacità di assorbimento di ognuna, processando direttamente molti imputati a Madrid. A partire dal 1659 gli inquisitori di Corte smisero di fregiarsi del titolo di inquisitori di Toledo e acquisirono negli anni successivi ufficiali propri, la cui retribuzione passò a loro carico. Il tribunale così era diventato indipendente senza che fosse stata presa una decisione ufficiale in tal senso, e senza tagliare del tutto il legame con l'Inquisizione di Toledo. Il famoso *auto de fe* di Madrid del 1680 fu celebrato nominalmente dal tribunale di Toledo; e solo nel 1752 l'Inquisizione di Corte smise di ammettere i familiari di Toledo nella sua confraternita di San Pedro Mártir in base a un accordo tra i due tribunali che ufficializzò la rottura.

Il distretto della nuova Inquisizione si limitò sempre al territorio municipale della città di Madrid. Nel 1755 fallì un tentativo di estenderlo fino a cinque leghe nei suoi dintorni, secondo il modello del tribunale degli *alcaldes de Casa y Corte*. Non avendo canonicati nel distretto e amministrando direttamente la *Suprema* i sequestri che attuava, l'ufficio non aveva entrate proprie e si mantenne grazie al denaro trasferito da altre Inquisizioni. Negli anni Cinquanta del XVII secolo fu edificato forse a Madrid un edificio per il tribunale, con annesse carceri segrete. E il tribunale celebrava i propri *autos* (il primo nel 1659) nel convento domenicano di Santo Domingo el Real. L'Inquisizione di Corte divenne più tardi il tribunale di distretto più prestigioso del Sant'Uffizio spagnolo e costituì per i giudici una sorta di anticamera di un posto nel Consiglio. Fu del resto il *Tribunal de Corte* a portare a termine i processi più eclatanti del XVIII secolo (contro Melchor de Macanaz e Pablo de Olavide), pur in stretto contatto con la *Suprema*. Quel tribunale inoltre nella prima metà del Settecento processò numerosi *conversos*. Molti aspetti della sua storia, tuttavia, aspettano ancora di essere chiariti. Il suo archivio, che era distinto da quello della *Suprema*, sparì dopo l'abolizione del tribunale, nel 1821.

(J.-P. Dedieu)

Vedi anche
Conversos, Spagna; Macanaz, Melchor de; Olavide y Járegui, Pablo de; San Plácido, processi del monastero di; *Suprema*; Toledo

Bibliografia
Blázquez Miguel 1990(b), Contreras-Dedieu 1993, Dedieu 1989, Domínguez Salgado 1994

Tribunali secolari - Il Sant'Uffizio, recitava una relazione stilata al tempo di Paolo V, «è superiore non tanto a tutte l'altre inquisizioni del mondo, ma anco a tutti i tribunali profani, dai quali si

libera ogni reo contraventore delle leggi umane tutta volta che in eresia si truovi aver peccato» (in Firpo 1958: 97). L'Inquisizione voluta dai papi era un foro superiore a ogni altro perché stabiliva il grado di eresia (il sommo crimine) presente in ogni peccato e in ogni reato e superava così le pretese di interferenza delle magistrature secolari (i «tribunali profani»). E tuttavia il rapporto tra foro inquisitoriale e foro civile ha avuto una storia travagliata che in queste poche battute potrà essere ricostruita necessariamente solo a grandi linee.

Giustizia plurale, materie miste. Il tardo medioevo

Il potere delle magistrature civili di occuparsi di delitti attinenti alla fede (o al suo retto esercizio) poggiava in sostanza su tre principi rintracciabili nel *Codex Iuris Civilis* giustinianeo, che raccoglieva anche la legislazione tardoimperiale varata da Teodosio I in poi, in un cruciale arco di tempo in cui il vertice politico dichiarò il cristianesimo la sola fede ammessa nel mondo romano occidentale e orientale e si incaricò di proteggerne il culto ufficiale. Tale potere si fondava in primo luogo sull'idea che l'eresia fosse un grave crimine di carattere *pubblico*; in secondo luogo sulla sua assimilazione a un reato di *lesa maestà*; in terzo luogo sul pericolo del turbamento dell'ordine sociale che poteva derivare da una palese devianza religiosa (sul rischio, cioè, che si potesse suscitare lo *scandalum*). Le norme varate nel V secolo contro ariani, donatisti e manichei lo mostrano con chiarezza, specie le leggi che regolavano l'applicazione delle pene prescritte (il bando, la confisca, la morte). Fu in quel tempo che Agostino legittimò l'uso della forza per combattere le eresie quando fosse fallita la correzione evangelica; ma per il clero, anche nei secoli successivi, rimase assai problematico il rapporto con il sangue delle vittime, anche se versato nell'ambito della legge. Così, quando con il collasso dell'Impero l'esercizio di una parte della giustizia passò nelle mani di vescovi e di abati, il sacramento dell'ordine e la legislazione canonica, risalente a Gregorio Magno, impedirono ai chierici con estremo rigore di 'contaminarsi' applicando direttamente la pena capitale (e più tardi la tortura) a quei fedeli che fossero stati imputati per delitti comuni oppure di natura religiosa. L'impurità del sangue, infatti, avrebbe comportato la condizione di *irregularitas*, a cui il clero cristiano intese sottrarsi affidando l'esecuzione dei castighi corporali (anche se inflitti per sentenza di un foro ecclesiastico allo scopo di punire crimini 'religiosi' o 'morali') al cosiddetto *braccio secolare*: si trattasse di una semplice polizia (feudale, cittadina, statuale) o delle stesse magistrature civili, vecchie e nuove.

Tra il VII secolo (epoca dei Concili toletani, che vararono la prima organica legislazione antigiudaica) e il XII (età della prima sistemazione grazianea del *ius canonicum*) l'istituto della scomunica (come monito a comparire in giudizio e come pena) fondò il potere di intervento ecclesiastico in materia di eresia, affidato al papato e ai tribunali ordinari della Chiesa; un potere che tuttavia non rimase esclusivo neppure dopo il XIII secolo, quando il diritto canonico si arricchì con le raccolte di decretali e venne istituita l'Inquisizione apostolica delegata affidata, in larga parte, agli Ordini mendicanti. Contro i catari e i valdesi, infatti, fu riscoperta (ma di fatto vigeva) l'antica legislazione romana e si aggiunse un *corpus* di leggi varato dall'Impero, nel momento in cui finiva la minorità di Federico II, per volere di Innocenzo III e Onorio III. Esso recepiva anche la terza costituzione (*De hereticis*) del Concilio Laterano IV, riunitosi cinque anni prima, che rafforzava la lotta all'eresia. Lo stesso Innocenzo IIII, nel 1199, con la decretale *Vergentis in senium*, regolando la pena della confisca dei beni aveva stabilito che l'eresia fosse equiparata a un reato di lesa maestà, imponendo alle autorità temporali l'obbligo di assistere la Chiesa nel compito di sradicare l'eresia (si invocava ancora una volta l'ausilio del braccio secolare). Il principio fu ribadito nelle bolle emanate dai suoi successori, che diedero vita all'Inquisizione papale, e nei Concili francesi del XIII secolo; ma ciò non impedì che il conflitto con l'Impero e con i poteri secolari portasse questi ultimi ad agire, in diverse circostanze, *senza* e persino *contro* il mandato della Chiesa. A Melfi, nel 1231, per volere di Federico II furono emanate alcune norme (valide però solo per il Sud Italia) che stabilivano la 'precedenza' del potere civile (*De hereticis et patarenis*): la repressione dell'eresia era compito degli ufficiali imperiali, coadiuvati, in un secondo momento, dal clero. Del resto, nel secolo XIII il concetto e l'immagine dell'eresia avevano finito per includere la pura disobbedienza politica, e le magistrature civili, anche con eclatanti atti di guerra crociata, ebbero tutto l'interesse ad agire con solerzia a fianco o prima della Chiesa: la cancellazione dei templari da parte del potere reale francese fece da esempio. Altrove, nei comuni italiani, la legislazione statutaria incorporò le leggi antiereticali imperiali e pontificie, stabilendo che la polizia collaborasse con i tribunali ecclesiastici al fine di estirpare il male dell'eresia (Padovani 1985).

Ma come delimitare quel crimine? La Chiesa assimilò sempre più alla lesa maestà divina un vasto campo di reati (primo fra tutti il maleficio, interpretato come un delitto originato da un potere derivato da un patto occulto con il diavolo) che andavano ben al di là del campo ristretto della deviazione dalla retta fede (si usò a tale scopo la categoria di 'sapore di eresia'). E in questo senso contribuì a innescare un lungo conflitto giudiziario (che si alternò a momenti di proficua collaborazione) che dimostra come dopo il XIII secolo si apra l'epoca d'oro del pluralismo giuridico occidentale (Prodi 2000). Infatti nella dottrina civilistica e canonistica dei secoli XIV-XVI si finì per individuare un campionario di delitti per i quali si verificava (ed era possibile prevedere) una molteplicità di interventi (concorrenti o divergenti) da parte di più magistrature che si dicevano abilitate ad agire in modo *cumulativo*: quella ordinaria della Chiesa, quella delegata degli inquisitori papali (laddove operassero) e quella civile (imperiale, reale, feudale, cittadina). Si trattava, per usare le parole del tempo, dei *crimina mixti fori*, contro i quali potevano agire ora il foro esterno ecclesiastico (ordinario oppure delegato), ora il foro civile: a concludere la causa poteva essere chi l'aveva aperta (secondo la dottrina romanistica della *preventio*, che favoriva il foro che agiva per primo); oppure si potevano svolgere due processi paralleli: uno per contestare al reo le colpe di eresia, l'altro gli annessi crimini di natura secolare. Il caso più evidente era costituito dalla stregoneria: i tribunali ecclesiastici, sulla carta, erano destinati a punire solo il patto demoniaco, gli aspetti ereticali dei sortilegi o l'abuso di *res sacrae*; mentre il foro civile era preposto all'indagine e alla repressione dello scandalo e del danno materiale provocato dai malefici. Ciò spiega perché parte dei processi per crimini diabolici sia da ricondurre, anche nell'Europa cattolica, alla responsabilità di tribunali secolari. Tuttavia di natura simile erano considerati altri delitti come la bigamia e la poligamia, la sodomia e la bestilità, la bestemmia e il sacrilegio, l'aborto e l'usura, sebbene in un quadro normativo forse ancora più complesso (specie per quel che concerneva il prestito illecito, vietato dai canoni). L'Inquisizione e i tribunali ecclesiastici rivendicarono sempre di essere il foro che poteva stabilire in via esclusiva se un reato avesse o meno implicazioni ereticali.

In epoca moderna quelle materie miste subirono una lenta ma inesorabile trasformazione: divennero da cumulative *esclusive*, man mano che il quadro del pluralismo giuridico europeo si avviò a semplificazione con la Riforma (che abolì, in terra protestante, l'esistenza dei tribunali ecclesiastici e la validità del diritto canonico) e con il coevo rafforzamento degli Stati territoriali. Per la repressione dei reati misti nei paesi cattolici (dove il foro ecclesiastico venne conservato) non fu affatto indifferente come si sciolse quella concorrenza, che, è bene ribadirlo, si risolveva spesso in una stretta collaborazione e in intesa: ideologica, normativa e di polizia. L'accento, infatti, poteva essere posto sul peccato teologico o sulla nocività sociale; sulla natura ereticale e religiosa di delitti come quelli di magia o, al contrario, sugli aspetti di scandalo, di lesa maestà, di danno materiale (di 'maleficio'). Era chiamata in causa, per quella via, la competenza di un foro su un determinato delitto:

in sostanza una questione giurisdizionale, che ebbe tuttavia risvolti più ampi, anche per la vicenda dei tribunali inquisitoriali cattolici. Ma quei tribunali non sopravvissero ovunque, neanche dove si conservò la fede romana. Nel Quattrocento (quando le magistrature secolari ed ecclesiastiche, in reciproca emulazione, cominciarono in tutta l'Europa a estendere i tentacoli sulla disciplina dei comportamenti e innescarono la prima caccia alle streghe su vasta scala) in Francia si era già avviato un processo di 'laicizzazione dell'eresia' che, dopo la battaglia conciliarista e gallicana, iscrisse i reati di fede nell'orbita dell'intervento repressivo dei Parlamenti e della Corona, implicando la trasformazione dei delitti di morale e di stregoneria in reati di competenza dei tribunali civili, più che di quelli ecclesiastici ordinari e delegati. Più tardi, con il Concordato del 1516 e con l'ordinanza di Villers-Cotterêts (1539) quel processo fu portato a conclusione. In assenza di un'Inquisizione delegata dal papa e affidata alla Corona o agli Ordini religiosi (un progetto che tramontò dopo il 1551), fu l'episcopato e poi il foro secolare soltanto a decidere come punire l'eresia e i crimini misti, con risultati piuttosto cruenti, almeno a giudicare dall'entità della seconda caccia alle streghe sul suolo francese (ma le letture del passato oggi vengono sfumate: Soman 1992).

I paesi iberici

Nei paesi cattolici del Mediterraneo, invece, furono le tre moderne Inquisizioni centralizzate a decidere la natura, religiosa o civile, dei reati misti e a chi spettasse la legittima competenza per reprimerli; inoltre, per lungo tempo, non fu messo in discussione che il crimine ereticale in senso stretto spettasse in via *esclusiva* ai giudici del Sacro Tribunale, che si servivano degli apparati di polizia civile come braccio esecutivo delle sentenze emesse dall'autorità ecclesiastica inquisitoriale. Inoltre, per quel che riguarda la Spagna imperiale (ma il discorso vale anche per il Portogallo), la concessione pontificia in virtù della quale a guidare il Sant'Uffizio dovesse essere la Corona tramite ufficiali comandati sul territorio e coordinati da un inquisitore generale (che operava tuttavia per delega papale, e a cui si affiancò più tardi un Consiglio supremo), risolse un potenziale conflitto in stretta simbiosi: il più alto tribunale ecclesiastico diventava un foro unificante, esteso senza grandi distinzioni su tutti i Regni, in mano alla Corona, che se ne servì per colpire le minoranze etnico-religiose; dipendeva dai re come gli altri apparati giudiziari civili, si dotava di un vertice che figurava tra i *Consejos*, destinava al fisco secolare larga parte degli introiti derivanti da pene pecuniarie e agiva, quando occorreva, come tribunale destinato a colpire i privilegi giuridici locali e il mero dissenso politico. Pertanto, se vi fu un conflitto tra i diversi fori destinati a disciplinare la vita religiosa e morale dei fedeli, esso si verificò soprattutto fra i tribunali diocesani e gli Ordini religiosi da un lato e la giustizia inquisitoriale iberica dall'altro; una giustizia che ebbe, in un primo tempo, ben poco da temere dalla concorrenza delle magistrature civili. Quanto alle materie miste, spettarono soprattutto al Sant'Uffizio, anche se non in modo esclusivo. L'esempio più evidente è quello del reato di sodomia, che nella Penisola iberica era sentito come un pericolo urgente anche perché si riteneva quel 'vizio' sessuale tipico della minoranza araba. Una prammatica di Ferdinando il Cattolico autorizzò l'Inquisizione da lui impiantata nei Regni di Aragona ad agire contro la sodomia (1505), ma il provvedimento non si estese mai alla Castiglia. Con un breve del 1524 Clemente VII legittimò tale assimilazione tra eresia e sodomia permettendo così ai giudici della fede aragonesi (a Valencia, Barcellona e Zaragoza) di agire severamente per sradicare il *vitium nefandum* e la bestialità. Non si trattava affatto di una giurisdizione esclusiva, ma cumulativa, il che permise ai tribunali civili aragonesi di continuare a perseguire il crimine con mezzi anche più sbrigativi ma a fianco del Sant'Uffizio. Un'analoga scelta fu operata da Giovanni III re di Portogallo, che avrebbe promulgato una prammatica che autorizzava l'Inquisizione lusitana a perseguire quel delitto (1553), seguendo la stessa dottrina che aveva classificato il reato di sodomia tra i *crimina mixti fori* (dunque perseguibili anche dalle magistrature civili). Nel 1562 Pio IV, imitando gli atti di Clemente VII, autorizzò l'inquisitore generale e i giudici lusitani a perseguire il crimine contro natura alla stregua di una vera eresia. Quel breve venne poi confermato da Gregorio XIII nel 1574. Più difficile risulta invece stabilire in che misura i tribunali secolari iberici abbiano agito anche contro un altro crimine misto che suscitava grave allarme sociale, la stregoneria semplice e diabolica; tuttavia alcuni squarci sulla concorrenza tra le magistrature civili, vescovili e inquisitoriali sul terreno dei delitti di sortilegio e di maleficio fino ai primi anni del Seicento sono venute da alcune ricerche recenti condotte sulla Navarra e sull'Aragona, anche se non sulla Castiglia, in cui forse il delitto suscitò meno timori (Monter 1990, Gari Lacruz 1991, Tausiet Carlés 2000).

La vera spina nel fianco nei rapporti tra l'Inquisizione spagnola e i tribunali civili divenne con il tempo la polizia del Sant'Uffizio, quella schiera di familiari e di patentati abilitati al porto d'armi che godevano del privilegio di foro anche quando avessero commesso reati comuni (a giudicarli doveva essere solo la stessa Inquisizione). Tra il 1545 e il 1553 Carlo V aveva già sospeso il godimento di tali immunità, nel tentativo di limitare lo strapotere del personale del Sacro Tribunale. Ma Filippo II avrebbe abbandonato quella linea, concedendo ai familiari una sorta di intangibilità dalla giustizia secolare. La materia, da allora in poi, fu regolata dalle *concordias* (per la Castiglia la prima è del 1553), cioè da documenti elaborati da una giunta mista composta da periti del *Consejo* di Castiglia e di quello dell'Inquisizione. I tribunali del Sant'Uffizio ignorarono però i limiti imposti al numero dei familiari e allo strapotere del loro foro, provocando così le proteste delle *Cortes* e dei magistrati secolari. Nel 1626, con la creazione di una giunta destinata a regolare i conflitti (che sfociavano in processi o in atti di grave violenza), si cercò di arginare il problema, ma senza risolverlo. Così nel 1696 si giunse alla convocazione di una *Junta Magna* che tentò di riformare il sistema in profondità. Il cambiamento giunse solo nel XVIII secolo, quando i privilegi dei familiari furono arginati dal regalismo dei Bourbon.

La Penisola italiana

Mancando di un potere politico unitario, l'Italia moderna ebbe una vicenda più complessa. L'allarme suscitato dalla Riforma portò alla fondazione del Sant'Uffizio papale, solo tribunale che ebbe giurisdizione sull'intera Penisola (Prosperi 1996); ma in un primo tempo, quando ancora la rete degli uffici inquisitoriali era debole, a legiferare contro l'eresia e ad agire più o meno duramente furono le autorità civili, o meglio una parte di esse (senza tenere conto del ruolo dei vescovi e dei nunzi). La Congregazione dovette poi mediare per stabilire il suo diritto a processare gli eretici in ogni singola realtà politica tramite i suoi frati giudici della fede. Ciò comportò che nel Vicereame di Napoli, dominio di Spagna, il controllo romano fosse dissimulato grazie all'ampia rete delle diocesi (i vescovi agirono anche come inquisitori delegati, mentre nella capitale finì per risiedere un ministro) e che la concessione del braccio secolare fosse sottoposta a una sorta di *exequatur*. A Lucca invece (città in cui larga parte del patriziato e dei ceti mercantili era compromessa con il dissenso religioso) le istituzioni repubblicane impedirono l'ingresso degli inquisitori papali affidando la repressione dell'eresia e dei reati di costume e di stregoneria a tribunali secolari che agirono con l'aiuto del vescovo: l'*Offizio sopra la religione* e la magistratura delle *Cause delegate*. Le loro procedure (basate sul diritto inquisitorio) non furono più miti di quelle in uso nel Sant'Uffizio, ma prestarono più attenzione a preservare i patrimoni delle famiglie compromesse con l'eresia dalla pena dell'esproprio. Se i piccoli ducati padani di fatto cedettero davanti alle richieste della Congregazione e le affidarono il controllo sui crimini ereticali e misti in modo quasi esclusivo (se si eccettua la tutela politica delle minoranze ebraiche), più complessa fu la vicenda nelle altre due repubbliche cittadine di Genova e di Venezia, dove le autorità

civili pretesero che a partecipare alle decisioni importanti e alle sedute del tribunale ci fossero anche assistenti laici designati dallo Stato. La Serenissima impose questa scelta nel 1547, istituendo per Venezia la magistratura dei *Savii all'eresia*: tre deputati nominati dal governo per coadiuvare gli inquisitori. Nel 1550 un'altra norma estese alla Terraferma la presenza negli uffici del tribunale dei delegati del governo, i *rettori*. Un analogo percorso seguì Genova, che scelse dei *Protettori del S. Ufficio* (quattro nel 1548, due dal 1552 in poi) per assistere alle attività del Sant'Uffizio. Tali figure avevano soprattutto lo scopo di informare i governi delle sentenze emanate, aggirando il segreto che circondava le procedure del tribunale pontificio. Inoltre, sempre a Venezia, non si accettò di buon grado che le materie miste fossero trattate dall'Inquisizione e perciò, in nome del diritto dell'autorità civile a castigare i delitti che suscitassero scandalo, si diede vita alla magistratura degli *Esecutori contro la bestemmia*, costola del Consiglio dei Dieci istituita nel 1537 e interamente secolare. Nel corso del tempo essa finì per occuparsi anche di un nodo delicato come quello del controllo degli stranieri presenti nella Laguna, e nel XVII secolo comminò almeno due condanne a morte (1617) applicando una procedura in un primo tempo segreta e valida anche nell'altra magistratura civile della Repubblica, quella degli *Inquisitori di Stato*, di cui però sappiamo ben poco. Quanto allo Stato fiorentino, in un primo tempo Cosimo I istituì degli 'inquisitori e commissari sopra l'eresia'; inoltre alcuni magistrati del tribunale degli Otto di Guardia e di Balìa affiancarono il Sant'Uffizio in alcuni processi come quello a Ludovico Domenichi (1551). Più tardi nel Granducato l'Inquisizione potè agire con ampia libertà, ma ciò non impedì che negli anni Venti del Seicento si tentasse di introdurre una magistratura secolare per contrastare la presunta diffusione dei reati di maleficio. Il progetto naufragò per l'opposizione di Roma. A Milano il Senato rivendicò sempre il diritto a concedere l'*exequatur* e nei primi anni del Seicento le magistrature secolari del ducato agirono con mano pesante contro la stregoneria, scavalcando spesso gli inquisitori locali. Nel Piemonte sabaudo, che invocava gli usi della tradizione gallicana, il Sant'Uffizio dovette fare i conti con una giustizia feudale e civile aggressiva. Dopo il Parlamento francese, fu il Senato di Torino a guidare la politica giudiziaria e a impedire che si nominassero inquisitori a Nizza, in Valle D'Aosta e in Savoia. Contro i valdesi si ricorse spesso all'azione militare o all'opera dei missionari; e se fino agli anni Sessanta del Cinquecento la lotta antiereticale fu guidata anche da commissari laici, Emanuele Filiberto favorì poi – non senza titubanze – l'insediamento degli inquisitori, mentre Carlo Emanuele I, soprattutto all'inizio del Seicento, in nome di antiche concessioni di Niccolò V e di brevi che risalivano agli anni di Giulio II e di Leone X, pretese di avere diritto a scegliere i giudici della fede operanti nei suoi territori (fece nominare frati a lui fedeli) e invocò l'adozione nel Piemonte di una prassi simile a quella di Venezia per avere propri assistenti laici alle sedute del tribunale. Nel Sei e Settecento alcuni casi di sortilegio a scopo politico furono trattati da tribunali speciali di tipo civile.

La questione della stregoneria fu un nervo scoperto nei rapporti tra il foro civile e quello ecclesiastico, e lo divenne ancora di più dopo che la bolla *Coeli et Terrae* di Sisto V (1586) dichiarò che i reati di sortilegio, di magia e di maleficio non erano più di misto foro ma tutti ereticali. La trattatistica giurisdizionalista italiana contestò quell'atto di imperio papale e si aprirono numerosi e violenti casi di conflitto, almeno fino agli anni Trenta del Seicento, un po' in tutto il Centro-Nord Italia (quasi nulla sappiamo della ricezione della bolla in terra iberica). Ma le altre materie miste rimasero nel limbo: l'Inquisizione romana non volle mai occuparsi di sodomia (se non come risvolto di altri delitti ereticali) e rimise il nodo dell'usura ai tribunali diocesani; ma non volle cedere sui reati di bestemmia, poligamia e sacrilegio, che intese trattare senza interferenze da parte del foro civile. Furono questi dunque gli ambiti di conflitto con le magistrature secolari della Penisola, specie dopo l'intensificarsi della battaglia giurisdizionalistica alla fine del Seicento e all'inizio del Settecento, quando a Milano, in Piemonte e anche altrove gli Stati presero a limitare la sfera di intervento degli uffici inquisitoriali partendo proprio dai reati di sacrilegio e di bestemmia e dai delitti di 'veneficio' e magia. La denuncia pronunciata da Paolo Sarpi nel suo discorso *Sopra l'Officio dell'Inquisizione* (1613) ebbe dunque un effetto ritardato e bisognò attendere che gli Stati non avessero più convenienza a delegare la polizia morale e di opinione ai frati perché le sue parole inducessero a una reazione legittimata da un passato giocato in chiave ideologica: «gli ecclesiastici da molte centenara d'anni in qua non hanno altro scopo, che assumersi giurisdizione temporale». La via per opporsi a Roma era quella di rivendicare che i governi civili avevano diritto a intervenire nei campi misti in nome dell'ordine pubblico, senza accettare alcuna estensione della nozione di eresia a reati di natura meramente secolare (Sarpi 1958: 151).

Un terreno di conflitto a sé con i tribunali civili della Penisola e dello stesso Stato Pontificio fu la condizione giuridica dei crocesignati, patentati e familiari del Sacro Tribunale. La loro crescita, determinata da fattori di prestigio sociale e dalla concessione di privilegi, in primo luogo quello di foro e di portare armi, fu contrastata, a partire dal Seicento, non solo nel ducato di Milano e a Genova, ma in tutti gli Stati Centro-settentrionali, non senza la crescente collaborazione della Curia romana, che negli anni di Innocenzo XI tentò una riforma della polizia del Sacro Tribunale affidandosi al consiglio del giurista Giovanni Battista De Luca per limitare la schiera di patentati che agiva al di fuori di ogni controllo anche nello Stato pontificio. E tuttavia è bene ricordare che la violenza dei familiari si faceva scudo contro i tribunali ordinari di una costituzione pontificia, la *Si de protegendis* di Pio V (1569), che aveva disposto di trattare quanti impedivano a vario titolo l'assoluta libertà dei membri del foro inquisitoriale alla stregua di veri eretici.

La materia dei libri e le abolizioni dell'Inquisizione

Altra sfera di conflitto tra foro civile e inquisitoriale fu quella del libro e della censura, che vide in particolare il governo di Venezia intenzionato a difendere l'industria editoriale lagunare dal controllo asfissiante della Chiesa. La legge che disciplinò a lungo l'*imprimatur* o permesso di stampa (1562) prescriveva l'analisi preventiva dei testi da parte dell'inquisitore e dei Riformatori allo Studio di Padova; ma anche altrove le magistrature civili intervennero in ciò che pertineva all'impressione e alla circolazione del libro: è il caso del tribunale del Collaterale a Napoli, del Senato a Milano e di altre istanze giudiziarie altrove. Ciò non impedì agli Indici di avere il loro effetto dopo la stampa, e all'*imprimatur* ecclesiastico di contrastare l'edizione di testi contrari alla Chiesa di Roma non solo sul piano della fede, ma anche del diritto. Fu nel Settecento che i rapporti di forza si ribaltarono: nel 1743 il granduca di Toscana Francesco Stefano emanò una nuova disciplina che attribuiva il rilascio del permesso di stampa solo al governo secolare. Nella Milano austriaca il ministro Anton von Kaunitz si mosse sulla stessa linea (1768), e così fecero il governo spagnolo e quello portoghese. La nuova censura di polizia limitò il Sant'Uffizio in anni in cui declinava l'efficacia delle liste degli Indici ed ebbe caratteristiche ben diverse dalla censura ecclesiastica. Tramontato il timore dell'eresia, l'attenzione era rivolta ora all'obbedienza civile e all'ordine pubblico. Quello stesso vento che aveva mutato la legislazione in materia di stampa portò nei decenni successivi all'abolizione dei tribunali del Sant'Uffizio in tutti i paesi cattolici con l'eccezione dello Stato pontificio. Quel processo di cancellazione dei tribunali della fede fu più travagliato in Spagna, meno altrove; e tuttavia significò ovunque un rafforzamento irreversibile dei tribunali secolari dello Stato sui reati di morale e di opinione, di cui non fece più parte (non senza eccezioni) l'eresia. Con la fine del foro inquisitoriale le magistrature e la polizia civile non erano più il braccio secolare ma le nuove agenzie della disciplina sociale

e politica, che agivano senza fare ricorso a pene spirituali con effetti civili come la scomunica.

(V. Lavenia)

Vedi anche

Abolizione dei tribunali, Italia; Abolizione del tribunale, Portogallo; Abolizione del tribunale, Spagna; Abuso di sacramenti e sacramentali; Aragona, età moderna; Assistenti laici; Bestemmia; Bigamia e poligamia, Italia; Bigamia e poligamia, Portogallo; Bigamia e poligamia, Spagna; Censura libraria; *Concordias*; Familiari, Italia; Familiari, Portogallo; Familiari, Spagna; Federico II, imperatore; Inquisizione portoghese; Inquisizione romana; Inquisizione spagnola; Processo; Sarpi, Paolo; Savi all'eresia; Sodomia; Sodomia, Portogallo; Stregoneria; Usura; Venezia

Bibliografia

Adorni Braccesi 1994, Amabile 1892, Balancy 1999, Braga 2003(b), Brambilla 2000, Brambilla 2003, Brambilla 2006, Brown 1972, Carrasco 1985, Castellano-Dedieu-López-Cordón 2000, Ceriotti-Dall'Asta 2008, Ciappara 2001, Del Col 1991, Del Col 2006, Del Col 2008(a), Derosas 1980, De Vergottini 1952, Firpo 1958, Fosi 2007, Fumi 1910, Gacto 1990, Gari Lacruz 1991, Infelise 1999, Landi 2000, Lauro 1991, Lavenia 2001, Lavenia 2008, Lea 1887, Lea 1983-1984, Maisonneuve 1960, Montanari 1994, Monter 1990, Moore 1987, Morelli Timpanaro 2003, Padovani 1985, Pérez Villanueva 2000, Peyronel Rambaldi 1995, Prodi 2000, Prosperi 1996, Righi 1986, Rivero Rodríguez 1993, Sarpi 1958, Sciuti Russi 2009, Siebenhüner 2006, Signorotto 2009, Silvestrini 1997, Soman 1992, Tausiet Carlés 2000, Tomás y Valiente 1980

Trinity College v. *Archivi e serie documentarie: Dublino*

Triora, processi di - Il caso di stregoneria di Triora (ricostruito per la prima volta da Michele Rosi nel 1898) si svolse tra il 1587 e il 1589. Le procedure furono iniziate, su richiesta del podestà Stefano Carrega, dal vicario del vescovo di Albenga, Gerolamo del Pozzo, e dal vicario inquisitoriale. Le prime indagini portarono all'arresto di alcune donne del paese ligure. In poco tempo le presunte streghe fecero i nomi di altre complici, alcune appartenenti alle famiglie più in vista della zona. Durante la prima ondata di interrogatori, condotti con l'uso della tortura, morirono Isotta Stella e un'altra carcerata a causa delle ferite procuratesi gettandosi dalla finestra del carcere nel tentativo di fuggire. La china presa dal processo creò insoddisfazione e si diffuse così l'idea di ricorrere a Genova per sollevare dall'incarico Pozzo. Una richiesta, inoltrata dagli anziani del Comune il 13 gennaio 1588, doveva sortire effetto e il vicario di Albenga abbandonò Triora lasciando in carcere quattordici persone e iniziando un nuovo processo per stregoneria a Baiardo, nella diocesi di Ventimiglia. Dopo una richiesta del Senato perché l'indagine venisse portata a termine, in maggio arrivò da Genova l'inquisitore che, interrogate le accusate, che negarono ogni addebito ritrattando quanto detto davanti a Pozzo, fece liberare una giovane di tredici anni, confessatasi colpevole, che abiurò pubblicamente in chiesa, condannandola a digiuni e preghiere. Poco dopo l'inquisitore ritornò a Genova, ma la questione non era affatto chiusa. L'8 giugno arrivava da Genova un commissario straordinario incaricato dalla Repubblica di risolvere l'affare: Giulio Scribani. Questi spostò la sua attenzione da Triora a tutta la zona. Le indagini portarono a numerosi arresti e alla confessione di tipici reati originati dalle accuse di stregoneria: filtri malefici, infanticidi, balli notturni diabolici. Dopo aver esteso i processi ad altri borghi vicini, Scribani scrisse a Genova per richiedere la condanna a morte di alcune streghe di Andagna. Le indagini si stavano estendendo anche a Ventimiglia, Castelfranco, Montalto, San Remo, Badalucco e Porto Maurizio. La Repubblica decise così di far rivedere i processi dall'uditore Serafino Petrozzi che smontò le indagini per la mancanza di prove e per l'essersi estese a questioni spettanti al foro ecclesiastico. Le accusate, sostenne, avrebbero dovuto essere processate dal giudice ecclesiastico e solo dopo potevano essere condotte dinanzi a quello secolare. Da Genova, con una lettera sottoscritta dal doge (1 agosto 1588), il commissario fu invitato ad attenersi alle procedure e a rivedere i processi per i quali aveva chiesto le sentenze capitali portando prove sufficienti. Seguendo le indicazioni ricevute Scribani rifece i processi e il 30 agosto confermò le condanne a morte. Un nuovo consulto genovese, ispirato da Petrozzi, approvò le richieste. Tale conclusione fu convalidata dal Senato il 13 settembre 1588. Cinque accusate furono dunque inviate a Genova. Nell'estate del 1588 l'Inquisizione di Genova richiese però di intervenire rivendicando la competenza del foro. Il 27 settembre 1588 il doge scrisse pertanto al Sant'Uffizio romano affermando di avere accolto le riserve mosse dall'inquisitore. La documentazione fu inviata a Roma; e a quel punto il cardinale segretario Giulio Antonio Santoro, il 2 dicembre 1588, intervenne con una lettera per fermare i giudici accusandoli di «inumanità et crudeltà» per le procedure adottate. Le sentenze finali dell'Inquisizione romana furono emesse tra il 1588 e il 1589. Gli imputati, lontani da Triora, avevano ritrattato le confessioni. Si ordinò quindi in linea di massima di rifare gli interrogatori e di cercare gli eventuali corpi del reato (strumenti diabolici o morti per infanticidi). Alla fine vennero emesse ventuno sentenze. Il cadavere di Isotta Stella venne riesumato dal letamaio dove era stata seppellito e gli fu dato degna sepoltura ecclesiastica. L'unico uomo inquisito, Biagio de Cagne, fu condannato ad abiurare a Triora. Le 19 donne inquisite furono condannate a penitenze salutari (tre) e ad abiurare pubblicamente a Triora (sette). Invece coloro che, ammonite a dire la verità, non avessero confermato le loro prime confessioni, rilasciate (otto). Per una imputata si richiese che l'Inquisizione genovese istruisse il processo e lo inviasse a Roma.

(P. Fontana)

Vedi anche

Genova; Santoro, Giulio Antonio; Stregoneria, Italia; Tribunali secolari

Fonti

ACDF, S. O., *Decreta*, 1588, p. 274; 1589, pp. 22*v*, 50*r*, 53*v*-55*r*, 86*r*, 90*r*, 94*v*

Bibliografia

Coppo-Panizza 1990, Ferraironi 1955, Giana 2007, Panizza 1997, Romeo 1990, Rosi 1898

Turchetto (Giorgio Filalete, *detto* il) - Ricostruire la biografia di questo misterioso eretico costituisce un'operazione piuttosto problematica: del Turchetto sappiamo solo quel poco che può trapelare da voci e dicerie, rapidi incisi in testimonianze inquisitoriali, noterelle frettolose in registri conventuali o universitari – in altre parole, sparsi frammenti di una vita trascorsa nel segreto. Il nome stesso del Turchetto solleva alcune questioni: si assume qui l'idea che i personaggi via via nominati come «Giorgio Filaletto», «Georgius Turca» o «Zorzi Turcho» siano solo variazioni onomastiche di Giorgio Filalete Macedone, detto il Turchetto perché «figlio d'un Turcho aut Turcha» o «perché era turcho, e fu fatto christiano» (Seidel Menchi 1994: 519, 533). La prima testimonianza è fornita dall'agostiniano Giulio da Milano, che affermò di averlo conosciuto «scolaro» nel convento bolognese di S. Giacomo intorno al 1531: già allora appariva «homo non senciero della vita sua», tanto che avrebbe di lì a poco lasciato il convento (Seidel Menchi 1994: 515). Nella seconda metà degli

anni Trenta il Turchetto dovette fare la conoscenza del riformatore strasburghese Martin Butzer, come testimonia il riferimento presente in una lettera di quest'ultimo ai «fratelli delle chiese di Venezia, Ferrara, Modena e Bologna». Tracce sicure riemergono a Modena, dove nell'ottobre 1540 egli si trovò a svolgere l'«officio luteranesco», propagandando idee riformate con la complicità del siciliano Lisia Fileno, *alias* Camillo Renato: quando questi venne arrestato, il Turchetto riuscì a fuggire, riparando probabilmente a Ferrara, dove forse conobbe Celio Secondo Curione. Quel che è certo è che i due si ritrovarono insieme a Lucca tra il 1541 e il 1542: il Turchetto si guadagnava da vivere come insegnante, non senza «publicamente ragionare […], disputare, cridare per deffensione delle opinione heretice et […] dire che era stato instituito et ammaestrato da Martino Bucero nella Allemagna» (ASVe, S.U., b. 19, fasc. Agostino Curione). Il governo lucchese non apprezzò tale predicazione pubblica e sollecitò Curione e Turchetto a lasciare la città nell'estate del 1542.

I due raggiunsero insieme Zurigo, ma il Turchetto proseguì per Basilea, dove incontrò due ex domenicani del convento lucchese di S. Romano, da lui in precedenza convinti ad apostatare: uno di loro, fra' Benedetto da Villa Basilica, è identificabile con lo stampatore eterodosso Pietro Perna. Il Turchetto si immatricolò insieme a questi all'Università di Basilea nel dicembre 1542, studiando il greco e l'ebraico e risiedendo presso un altro famoso tipografo, Johannes Oporinus. Notizie sparse e frammentarie collegano in questo periodo il Turchetto anche a personaggi del calibro di Bernardino Ochino e Pietro Martire Vermigli. Nel 1545 entrò al servizio di Pietro Carnesecchi come «spenditore» presso la sua residenza veneziana: era stato don Germano Minadois a consigliare l'assunzione del Turchetto in quanto «spirito divino», come ebbe a testimoniare più tardi lo stesso Carnesecchi. Intorno al 1548 il Turchetto passò a Padova alla corte della ricca ed eterodossa gentildonna Caterina Sauli da Passano: contemporaneamente – o nei tre anni precedenti, per noi oscuri – si legò ai circoli del dissenso ereticale mantovano, conoscendo Endimio Calandra, Silvio Lanzoni ed Ettore Donati. Quest'ultimo il 23 settembre 1567 testimoniò davanti all'inquisitore che il Turchetto gli aveva dato allora «un libro latino che trattava della Trinità, quale era statto composto dal Serveto» (ASVe, S.U., b. 25, fasc. Isabella della Frattina). L'attività di diffusore delle idee antitrinitarie in Italia è confermata anche dalla successiva denuncia al tribunale veneziano da parte del francescano Antonio de Barges, il quale il 4 dicembre 1554 affermò: «Giorgio Turchetto è pestifero et ha portato in Italia el libro chiamato Michiel Serveto translatato et ha fatto gran danno» (ASVe, S.U., b. 159, reg. 1554-55, f. 63*r*). Nel corso degli anni Sessanta il Turchetto continuò a risiedere a Padova, dove insegnò come «repettitore o secondo maestro alla scholla publica», frequentando il figlio di Curione, Agostino, e continuando a mettere in circolo opere eterodosse (fu cliente assiduo di numerosi librai padovani, presso cui fece rilegare libri non meglio precisati). Dopo un'indagine infruttuosa condotta dal podestà di Padova, ulteriori denunce (da cui emerse anche che nel luglio 1566 il Turchetto era ospite dell'ambasciatore francese a Venezia) portarono il Sant'Uffizio ad aprire una vera e propria caccia all'uomo: anch'essa tuttavia si concluse nel nulla, cosicché gli inquisitori mantovani si accontentarono di spiccare il 4 agosto 1568 un bando in contumacia contro di lui e di altri dodici «heretici absenti»; due anni dopo la sua effigie venne pubblicamente bruciata a Mantova. Probabilmente il Turchetto dovette finire la propria irrequieta esistenza in Moravia, presso la comunità anabattista di Lompomburg: qui infatti lo aveva invitato a raggiungerlo l'esule istriano Girolamo Perosino, in una lettera indirizzata all'«amico mio […] messer Giorgio» il 13 aprile 1570.

Cercando di ricomporre questi frammenti di vita in un percorso biografico unitario, Silvana Seidel Menchi ha proposto di identificare il Turchetto nella figura altrettanto misteriosa del poligrafo Ortensio Lando, autore di opere letterarie dotate di notevole carica critica dal punto di vista sociale e religioso: nonostante le numerose e suggestive somiglianze dottrinali e biografiche, all'ipotesi manca ancora un riscontro definitivo. «Agitatore senza volto, umanista e biblista senza penna – scrive la Menchi – Giorgio Filalete resta inafferrabile per lo storico come lo fu per l'inquisitore» (Seidel Menchi 1994: 512).

(C. Santus)

Vedi anche
Antitrinitarismo; Calandra, Endimio; Carnesecchi, Pietro; Curione, Celio Secondo; Della Rovere, Giulio; Ferrara; Frattina, Isabella della; Lando, Ortensio; Lucca; Modena; Ochino, Bernardino; Perna, Pietro; Renato, Camillo; Servet, Miguel; Vermigli, Pietro Martire

Fonti
ASVe, S.U., bb. 19; 25, fasc. 4/7; 159

Bibliografia
Pagano 1991, Seidel Menchi 1994, Stella 1967, Stella 1969

Tyrrell, George - Tyrrell (6 febbraio 1861-15 luglio 1909) è considerato l'esponente più noto del movimento modernista inglese. Nasce a Dublino, cresce nel calvinismo, ma si converte prima all'anglicanesimo e poi, nel 1879, al cattolicesimo. Nel 1880 entra nella Compagnia di Gesù e viene ordinato sacerdote nel 1891. Nel 1894 insegna Etica, e due anni dopo viene inviato a Londra, dove entra nella redazione della rivista dei gesuiti «The Month». Nel 1897 pubblica *Nova et Vetera. Informal Meditations for Times of Spiritual Dryness*. Inizia così la sua carriera di scrittore, si avvicina ai circoli liberali, a figure di simpatizzanti del modernismo (Wilfrid Ward, Friedric von Hügel, Henri Bremond) e al pensiero di studiosi non scolastici come Henri Bergson, Maurice Blondel, Wilhelm Dilthey, Adolf von Harnack, Alfred Loisy, Paul Sabatier, Albert Schweitzer, Ernst Troeltsch, Otto Weiss. In quella che può essere considerata la prima fase dell'evoluzione del suo pensiero, Tyrrell si definisce un 'cattolico liberale', segue e sviluppa le idee di John Henry Newman, fa appello al richiamo alla luce interiore presente nella coscienza. Le sue posizioni teoriche superano di gran lunga la filosofia dell'azione di Blondel e le disquisizioni intorno alla dogmatica di Edouard Le Roy per riallacciarsi direttamente al tema della comprensione e dell'autocomprensione avviato da Lucien Laberthonnière. Tyrrell introduce così nella riflessione teologica la psicologia e la psicoanalisi, considerando il subcosciente collettivo una categoria di pensiero in grado di spiegare il persistere della fede anche in un mondo dominato dalla scienza. D'importanza capitale fu la sua amicizia con von Hügel, che lo avvicinò alla critica biblica e alla filosofia neokantiana, e quella con Maude Dominica Petre, che incontrò nel 1900, con la quale condivise gli entusiasmi per un rinnovamento della Chiesa cattolica e affrontò gli anni della crisi modernista. Si aprì allora la seconda fase della sua attività (1901-1907), la fase del 'disincanto', che si concluse con il ripudio del 'cattolicesimo liberale'. Il disagio per il dottrinarismo neoscolastico dominante e l'approccio fondamentalmente mistico lo portarono ad affermare la relatività delle formulazioni dogmatiche e delle verità divine. Con opuscoli anonimi, Tyrrell critica l'atteggiamento della Chiesa romana di fronte alla modernità, sottolinea la divaricazione fra la fede e le sue formule arcaiche, l'ossequio spesso esteriore all'autorità ecclesiastica, cercando di trovare una sintesi fra religione e modernità, esperienza spirituale e dottrina teologica, fedeltà alla Chiesa e libertà scientifica.

Fra il 1903 e il 1904 fa circolare *The Church and the Future*, nel quale sottolinea le differenze fra le proprie idee e quelle del cattolicesimo ufficiale, e *A Confidential Letter to a Friend Who is A Professor of Anthropology*, nella quale radicalizza l'approccio al dogma: le ricerche storiche sulle origini cristiane scardinavano

molte presunzioni rispetto alla concezione del dogma e delle istituzioni cristiane, ridimensionando la funzione stessa del dogma e rendendo ormai impossibile l'accordo con la teologia ufficiale cattolica. In breve tempo la posizione di Tyrrell nella Compagnia si fa precaria. In questi anni è ospite fisso di Petre, prima amica, poi esecutrice testamentaria e biografa, che gli riserva un piccolo *cottage* nella sua proprietà a Storrington, nel Sussex, dove resterà fino alla morte continuando a scrivere. Nel 1906, dopo il rifiuto di ritrattare le affermazioni di *A Confidential Letter*, di cui conferma di essere l'autore e in cui non cerca una conciliazione fra le affermazioni della scienza e la fede, ma tende a dare una prova della validità della fede cercandola nell'interiorità e sottraendola alla disputa epistemologica, viene espulso dall'Ordine dei gesuiti, non è più incardinato da nessun vescovo e, di conseguenza, è impossibilitato a celebrare la messa. Tyrrell identifica la rivelazione con l'esperienza vitale che si esplica nella coscienza di ogni uomo. L'esperienza religiosa trova nel Vangelo forza e non scienza, le formule dogmatiche sono cibo per il cuore e non per l'intelligenza, e la volontà va conformata a quella divina. Cosicché il pensiero cristiano deve essere vincolato alle esperienze religiose che deve sforzarsi di tradurre in concetti e simboli e non in affermazioni dogmatiche o stereotipate. Le esperienze religiose sono la sostanza della rivelazione (la *lex orandi*). Nel 1907 esce anche *Lex credendi*, un testo nel quale Tyrrell insiste sull'idea che il cattolicesimo sia una sintesi del processo religioso dell'umanità, dal paganesimo al giudaismo. E il suo pensiero assume tratti sempre più immanentistici. La rivelazione equivale a un fenomeno universale della storia dello spirito umano, di cui il cristianesimo è la formula più alta. Dio è nel cuore della creazione, nella vita di ogni uomo, e ogni uomo può percepirlo. La rivelazione è presente in tutte le religioni, anche se in modo più intenso nel cristianesimo. E consiste in un'esperienza interiore, indipendente dalle teologie, che hanno una funzione subordinata rispetto alla vita e alla fede.

L'ultima fase, fra il 1907 e il 1909, è caratterizzata dalla scoperta di un nuovo filone del cattolicesimo liberale, e Tyrrell si accosta agli scritti di Lord Acton, Ignaz von Döllinger, ma anche di John Colet, Erasmo, Scipione de' Ricci, Henri-Baptiste Grégoire. Anche quando accetterà l'attributo di modernista, Tyrrell rivendicherà sempre la sua appartenenza alla Chiesa romana e il diritto a una 'leale opposizione'. Il 22 ottobre del 1907 fu scomunicato per avere criticato l'enciclica *Pascendi* che condannava il modernismo. Con veemenza, nel 1908, rispose al cardinale Desiré-Félicien-François-Joseph Mercier, che lo indicava come l'incarnazione dell'errore modernista, in *Medievalism. A Reply to Cardinal Mercier*: egli non aveva mai voluto abbandonare la comunione con la Chiesa; modernismo significava fede nel cattolicesimo e nel mondo moderno, rigettando la nostalgia per un passato tramontato per sempre. Alla sua morte, nel 1909, gli fu negato il funerale cattolico per non aver ritrattato in presenza di un sacerdote. Fu sepolto nel cimitero anglicano di Storrington, accompagnato dagli amici di sempre: Petre, von Hügel e Bremond, che per aver guidato le preghiere e pronunciato il discorso di commiato fu sospeso *a divinis*. A tre anni dalla morte Petre avrebbe curato la pubblicazione di *Autobiography and Life of George Tyrrell*, che fu prontamente inserita nell'Indice dei libri proibiti.

(I. Biagioli)

Vedi anche

Acton, John Emerich Edward Dalberg; Bergson, Henri; Blondel, Maurice; Döllinger, Johann Joseph Ignaz von; Grégoire, Henri-Baptiste; Loisy, Alfred; Modernismo; *Pascendi Dominici gregis*; Petre, Maude Dominica; Pio X, papa

Bibliografia

Leonard 1982, Loome 1979, Petre 1912, Rolando 1978, Sagovsky 1990, Schultenover 1981, *Tyrrell* 1958, Visintin 1999

© 2010 SCUOLA NORMALE SUPERIORE

Uberti, Cipriano - Le principali fonti per ricostruire la vita di Cipriano Uberti (?-1597), inquisitore domenicano di Vercelli (dal 1563), Ivrea (1566-1569) e Aosta (1572), sono alcune note autobiografiche presenti in sue opere a stampa. Nella prima egli fornisce un'interessante informazione riguardante la sua famiglia, quando ricorda di avere visto «Bernardo Uberti mio padre con infiniti altri gentilhuomini andar tutti con altro popolo con le mazze da cavalieri contro le streghe in sussidio et aiuto [dell'inquisitore] per prenderle; che erano condotte da Albiano e da certe cassine d'Ivrea; et prese le condussero con molta maestà a S. Domenico sotto il padre maestro Tomaso Jacomelli [Tommaso Giacomelli, inquisitore di Torino]» (Uberti 1586a: 16). In quello stesso convento di San Domenico di Ivrea Cipriano si era poi fatto frate, e nel 1559 era diventato priore. Nella seconda e più ampia nota autobiografica, premessa alla sua *Tavola delli Inquisitori* (Novara, Francesco Sesalli, 1586), Uberti ricorda di essere stato chiamato a ricoprire tale ruolo «ad instanza dell'Illustrissimo et Reverendissimo Padre Maestro fra' Michele Ghislerio Alessandrino supremo inquisitore di tutta la christianità, il quale dopo fu fatto pontefice massimo, sotto il quale Ponteficato ha hauto diverse commissioni in Piemonte per le quali ha patito molte persecutioni». Uberti richiamava quindi le circostanze di tali «persecutioni» (come «nel dar al brazo secolare Georgio Oliveta [Olivetta], nel processar alcuni religiosi fautori d'heretici et invocatori de demonii, nel carcerare due abbadesse apostate et heretiche e nel processare le streghe di Ghialante [Challant], nel mantenere l'autorità ecclesiastica, [nel confutare] l'heresia nova di coloro che dicevano niuno ha da intrare in paradiso sino al giorno del giuditio»); menzionava le opere da lui composte «in servicio di detti inquisitori, de' crocesignati et in confusione delli heretici» (ossia il «Libro della Croce e la Cronologia delli inquisitori») e chiudeva la sua nota riferendo di essere stato mandato da Gregorio XIII «a Lione et a Borgo in Bressa per cause importanti et a Novello per ricordar alcune liti di importanza nate tra il vescovo d'Alba et i signori di Novello, al quale fu drizzato un breve dal sudetto Gregorio che per l'ordinario del luogo si intende Ordinario Ecclesiastico» (Uberti 1586: 16*v*). Degna di nota appare la proposta di Uberti di un'identità che si costruisce sul filo delle «persecutioni» subite da parte di un giudice della fede disposto a qualsiasi sacrificio in nome della tutela dell'ortodossia, una sorta di «mistica inquisitoriale», come è stata definita (Simoncelli 1988: 5), in grado di trasformare i persecutori in perseguitati; la redazione e la pubblicazione di una *Tavola delli inquisitori* domenicani era del resto anch'essa funzionale all'elaborazione di un'identità inquisitoriale forte.

Del maestro Giorgio Olivetta, processato da Uberti e condannato a morire sul rogo a Vercelli nel 1566 come eretico relapso, non si sa molto; il domenicano accenna al suo caso anche nel *Libro terzo della croce* (Milano, Pacifico Ponzio, 1586), dove menziona Olivetta tra gli iconoclasti, tra quanti hanno disprezzato la croce «quale con tante ingiurie e bestemie hanno maladetto e con le mani, ferri, denti et altre cose perseguitato» (Uberti 1586b: 206). Più difficili da identificare sono i «religiosi fautori d'heretici» processati dal domenicano. Quanto agli invocatori di demoni e agli indemoniati va ricordato che Uberti fu anche autore di un volume di *Discorsi o vero trattatello sopra la moltitudine de Aretitij o spiritati* (Torino, Antonio Bianchi 1598), ricco di un'interessante casistica inquisitoriale, relativa anche a pratiche magiche e superstiziose – un altro degli aspetti ai quali l'inquisitore domenicano si dimostrò molto attento. Il riferimento alla badessa apostata ed eretica si può forse ricondurre, con buona approssimazione, al caso – riferito da Marcantonio Bozzo da Arona, «spia papista» (Pisoni 1984) e riportato in un dispaccio del cardinale Scipione Rebiba al nunzio Vincenzo Lauro (Fonzi 1960: 322-324) – di Francesca Bozzo, badessa di San Michele di Ivrea, fatta carcerare dall'inquisitore nel monastero di Santa Chiara della stessa città, e da lì aiutata a fuggire da quattro uomini armati, mandati da due eretici: il cistercense Antonio Panizza da Saluzzo e Cesare Bozzo (che poi sposerà Francesca, riparando con lei in Monferrato), con i quali la monaca era in contatto (Bertolotti 1891: 59). Contro questa rete ereticale, le cui connessioni si rivelarono piuttosto ampie, Uberti scatenò una capillare azione repressiva. E certo non meraviglia quanto la stessa 'spia', alla fine del suo memoriale, riferisce – non sappiamo con quanta fondatezza, né con quali intenti strumentali –, ricordando che Bozzo «più volte me ha pregato, che io cercassi qualcheduno per far dare una archibusata a fra' Cipriano inquisitore che gli haria dato cento scudi, et più volte me ha persuaso che io lo dovessi fare io, perché egli era stato la roina de mia sorella [Francesca, sorella della spia Marcantonio] et che non saria stato peccato altrimente facendolo, perché sono tali inquisitori persecutori de christiani e [sono] delli veri ministri dell'Antichristo» (Tibaldeschi 1990: 64). Delle streghe di Challant Uberti invece torna a parlare nel *Libro quarto della croce* (Uberti 1586c), insistendo su un aspetto particolare delle pratiche attribuite alle donne processate, nel ricordare che «in venti e più processi formati a Chialant diocesi d'Augusta Pretoria del 1579 si trova l'istesso, cioè che il demonio a tutte quelle donne gli ha fatto conculcare la croce» (Tibaldeschi 1990: 65). Molti furono gli uomini e le donne coinvolti in questi processi, che suscitarono forti opposizioni e resistenze nei confronti dell'operato di Uberti da parte dell'*élite* locale e di membri del Senato di Savoia, così da richiedere diversi interventi diretti e pressioni da parte del duca Emanuele Filiberto. Conflittuali furono anche i rapporti tra Uberti e il vescovo di Vercelli Marco Antonio Vizia, oggetto egli stesso di indagini inquisitoriali alla fine del Cinquecento. Il riferimento alla «heresia nova», infine, sembra documentare la circolazione, nella zona posta sotto la giurisdizione di Uberti, della dottrina della *psychopannichia* – il sonno delle anime dopo la morte –, fornendo così un elemento in più sulle idee diffuse all'interno dei gruppi locali filocalvinisti.

Particolarmente attento al controllo sui libri, il domenicano Uberti si adoperò con solerzia e puntigliosità nell'applicazione dell'Indice clementino, come appare dai suoi frequenti ricorsi alla Congregazione dell'Indice, e come emerge tra l'altro da una lettera da lui indirizzata al cardinale Agostino Valier il 10 gennaio 1600 – nel corso dell'indagine ordinata dalla Congregazione dell'Indice sulle biblioteche degli Ordini regolari –, dove descrive il proprio modo di procedere: «Quanto alla lista delli libri prohibiti, li dico che il mio stillo è statto sino al principio di abbruggiare ogni anno il mercore santo tutti i libri veramente heretici o pieni di superstizioni o incanti, dico in Vercelli et in Ivrea quando vi vaddo, non in Agosta io non ne ho mai abbrugiati alcuni per i contrasti ch'hanno sempre fatto i vescovi et massime i due ultimi; ho però publicato l'antico Indice et mandato sempre che da quatro anni in

qua tutti i raccordi che qua et in Ivrea ho fatto publicare la onde in queste due diocesi già quatro volte mi sono fatto consignare le liste di tutti i libri et lodato Dio pur uno non è restato che non gl'habbi consignati». Uberti descrive anche le principali tipologie di libri sequestrati, con notevole cognizione di causa (per esempio in merito alla *Démonomanie* di Jean Bodin, ai testi di Martin Butzer, agli scritti di Ambrogio Catarino Politi, alle *Postillae* di Johann Wild e alle bibbie in volgare) (Tibaldeschi 1990: 46). In materia di libri proibiti o sospetti sostenne con forza le prerogative dell'Inquisizione, richiamandosi alla bolla *In Coena Domini* per negare che i confessori (secolari e regolari) fossero in grado di assolvere i penitenti che avessero letto testi proibiti e affermare che essi dovevano sempre e comunque essere consegnati al giudice (Frajese 2006: 247).

(A. Malena)

Vedi anche

Bodin, Jean; Catarino, Ambrogio; Crocesignati; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Pio V, papa; Porcelli, Giovan Battista; Psicopannichia; Stregoneria; Valier, Agostino; Vercelli

Bibliografia

Fonzi 1960, Frajese 2006, Pisoni 1984, Quétif-Échard, Simoncelli 1988, Tibaldeschi 1984, Tibaldeschi 1990, Uberti 1585, Uberti 1586, Uberti 1586(a), Uberti 1586(b)

Uceda, Diego de - Nato a Córdoba, a servizio di Fernando de Córdoba, *clavero* (custode e difensore) dell'Ordine di Calatrava, fu il protagonista del primo processo antiluterano cui diede inizio l'Inquisizione spagnola, nel 1528. John E. Longhurst, che ha dedicato al personaggio uno studio ormai divenuto un classico, giunse alla conclusione che Uceda fu un fervente difensore della spiritualità di Erasmo, le cui tesi associò imprudentemente a quelle di Lutero, destando così il sospetto degli investigatori del Sacro Tribunale (Longhurst 1950). Attraverso opere come l'*Enchiridion* o i *Colloquia*, Uceda aveva assorbito le posizioni dell'umanista olandese circa la confessione come atto interiore dell'anima e circa le immagini come semplici strumenti che risvegliano nell'anima sentimenti di pietà. Lo zelo erasmiano di Uceda, che leggeva ad alta voce interi passaggi della *Institutio principis christiani*, fu alla base dei primi sospetti di eterodossia tra i servitori di Fernando de Córdoba, almeno stando alla dichiarazione del suo maggiordomo Francisco de Ayala. Un comportamento scandaloso che gli sarebbe costato caro avvenne durante un viaggio dalla Corte a Córdoba, nel 1527. Uceda si era fermato in una locanda dove si era vantato di avere letto varie opere di Erasmo, menzionando imprudentemente il nome di Lutero nel corso del suo esaltato discorso. In seguito egli discusse di Erasmo con l'arciprete di Arjona, Garci Álvarez. Così, una volta giunto a Córdoba, fu arrestato. Un tale Rodrigo Durán, che lo aveva udito parlare con scetticismo dei miracoli e ripudiare il culto feticista delle immagini, non esitò ad accusarlo di fronte all'Inquisizione di Toledo, che dopo aver confermato la sua testimonianza con la dichiarazione del suo servitore, agì immediatamente. La confessione di Uceda si mantenne con prudenza nella linea delle proposizioni ammesse da Erasmo (il pentimento come atteggiamento del credente di fronte alla confessione, le immagini ispiratrici di sentimenti di pietà, ecc.). E tuttavia, nonostante il significato ortodosso di questa dichiarazione, Uceda fu trasferito nella prigione di Toledo, dove gli inquisitori non riuscirono a provare il suo formale luteranesimo. L'imputato abiurò *de vehementi* nell'*auto de fe* del 22 luglio 1529 e fu condannato a diciassette mesi di prigione per forte sospetto di eresia derivante dall'avere elogiato in pubblico i testi di Erasmo che iniziavano proprio allora a essere espurgati. Nello stesso *auto de fe* comparvero Pedro Ruiz de Alcaraz e Isabel de la Cruz, i due maestri degli *alumbrados*.

(J.J. García Bernal)

Vedi anche

Alumbradismo; Cruz, Isabel de la; Erasmismo; Erasmismo, Spagna; Erasmo da Rotterdam; Protestantesimo, Spagna; Ruiz de Alcaraz, Pedro

Bibliografia

Bataillon 1996, Longhurst 1950, Longhurst 1969, Wagner 1984

Udine - Udine fu una delle sedi principali e stabili dell'Inquisizione romana in età moderna e l'ufficio fu sempre ricoperto dai frati minori conventuali. Ci sono notizie molto frammentarie sulla presenza di inquisitori a Portogruaro e Cividale nel primo Trecento e a Udine nel 1499. Prima dell'istituzione della Congregazione del Sant'Uffizio si conosce un processo inquisitoriale, iniziato nel 1531 a Cividale da uno dei due provveditori della Comunità e da due consiglieri e continuato dall'arcidiacono e da un canonico appositamente deputati dal capitolo di Cividale contro un imputato accusato di idee luterane. Dopo la creazione della Congregazione alcuni processi per adesione alle idee della Riforma furono condotti a Udine nel 1543-1544 e nel 1550 dal vicario patriarcale, che godeva anche di autorità delegata apostolica; un processo in Cadore nel 1548 da parte del vicario e giudice del maleficio, concluso con sentenza di riconciliazione e rifatto dall'Inquisizione di Venezia nel 1549. Anche in altri casi intervenne l'Inquisizione di Venezia: nel 1550 a Spilimbergo, nel 1552 contro un imputato di Udine, mentre una denuncia contro un nobile friulano nel 1555 venne rimessa a Luca Bisanti, vescovo suffraganeo e vicario generale del patriarca. Nell'aprile del 1556 un gruppo di artigiani di Porcia fu incriminato sempre presso l'Inquisizione di Venezia, che concluse il processo nel 1558. Nel novembre del 1556 risulta presente e operante a Udine l'inquisitore Bonaventura Farinerio da Castelfranco in un processo condotto dal vicario patriarcale Luca Bisanti. Questa pluralità di giudici continuò negli anni seguenti.

L'azione sistematica del Sant'Uffizio nel patriarcato di Aquileia cominciò nel luglio del 1557 con l'arrivo a Udine del nuovo vicario generale Giacomo Maracco, che conservò nelle sue mani l'archivio, si servì del personale della Curia patriarcale e fu il giudice di fede prevalente. Contemporaneamente negli anni 1558-1559 la diocesi di Concordia aveva un proprio inquisitore, fra' Francesco Pinzino da Portogruaro, delegato dall'inquisitore generale di Venezia fra' Felice Peretti, e negli anni seguenti un inquisitore generale. Soltanto con il breve di Gregorio XIII *Cum sicut accepimus* del 25 giugno 1574 l'inquisitore di Aquileia fra' Giulio Columberto da Assisi ebbe la giurisdizione anche su Concordia e la esercitò dal 16 gennaio 1575, ma le due sedi continuarono a restare distinte per il personale, gli archivi e la presenza dell'ordinario, il vescovo di Concordia o il patriarca di Aquileia, spesso sostituiti dai rispettivi vicari generali. Il primo inquisitore di nomina apostolica risulta essere fra' Giulio Columberto (23 gennaio 1569), già titolare dell'ufficio per nomina da parte del vicario generale dell'Ordine il I settembre 1566. Prima del 1574 gli inquisitori di Aquileia furono cinque, quelli di Concordia tre, quelli di Aquileia e Concordia dal 1575 al 1806 trentuno, senza computare Columberto, già compreso tra quelli di Aquileia, e uno dei due mandati affidati a fra' Girolamo Maria Zanettini (1784-1787, 1800-1806), annoverando invece tre inquisitori nominati che non presero servizio. I tribunali dell'Inquisizione nella Repubblica di Venezia funzionavano inoltre sulla base di particolari accordi tra il governo e Roma, che prevedevano la presenza ai processi del rettore veneziano della città, cioè il luogotenente a Udine e il provveditore a Portogruaro. Per questo motivo Cividale, almeno per tutto il Cinquecento, può essere considerata una ulteriore sede del Sant'Uffizio nel patriarcato di Aquileia, con l'assistenza del locale provveditore veneziano e due giudici della fede: l'inquisitore e il decano del capitolo come delegato del patriarca. L'Inquisizione di Udine fu soppressa da Éu-

gene Beauharnais, viceré d'Italia con il decreto del 28 luglio 1806 e poco prima l'archivio integro fu trasferito nell'Archivio arcivescovile.

L'attività di repressione dell'eresia era regolata da speciali norme del diritto canonico, che definivano i diversi tipi di procedura e le relazioni tra confessori e tribunali della fede. Nella Repubblica di Venezia i rapporti tra le autorità statali e i giudici inquisitoriali furono complessi e talvolta difficili. Spesso interveniva il Consiglio dei Dieci con decisioni che di norma appoggiavano, ma anche controllavano e talvolta impedivano l'azione del Sant'Uffizio. Nei primi anni di funzionamento dell'Inquisizione nel patriarcato di Aquileia i rapporti con il luogotenente di Udine furono improntati a un'ottima collaborazione, mentre il provveditore di Cividale e il Consiglio della comunità di Cividale si opposero strenuamente ai tentativi fatti dal vicario patriarcale Maracco di processare alcuni nobili, professionisti e artigiani cividalesi a Udine, ottenendo alla fine dal Consiglio dei Dieci che i processi si tenessero nella loro città alla presenza dell'inquisitore e del provveditore. Altri momenti di forte frizione tra il Sant'Uffizio e le autorità statali ebbero luogo nel 1596, 1601, 1609, quando i luogotenenti di Udine rifiutarono di prestare nelle mani dell'inquisitore il giuramento di osservare il segreto sull'attività del Sacro Tribunale. Nel 1608 l'inquisitore Girolamo Asteo fu costretto alla fuga per gravi disaccordi con il provveditore generale della fortezza di Palmanova, che lo voleva catturare a tutti i costi in seguito ad un ordine di espulsione da parte del Senato perché l'inquisitore si era rifiutato di assolvere il segretario del provveditore che non intendeva consegnare alcuni libri proibiti. Nel 1652 il luogotenente di Udine fece stracciare la procedura sommaria fatta contro un coadiutore della propria cancelleria per lettura di libri proibiti e ottenne che gli inquisitori di Stato stabilissero che le procedure sommarie non dovessero più essere messe per scritto «in forma di processo» e che più tardi il Senato richiedesse che venissero effettuate con l'assistenza del rettore veneziano, secondo il capitolare di Sarpi, prassi che poi non fu messa in atto.

Il Sant'Uffizio di Aquileia e Concordia è finora l'unica sede dell'Inquisizione romana per cui sono disponibili ricerche sistematiche sul suo funzionamento in quattro periodi diversi tra metà Cinquecento e metà Seicento. I principali risultati emersi sul piano della storia istituzionale modificano assunti che paiono derivare da inconsapevoli analogie con l'Inquisizione spagnola che i documenti hanno invece mostrato infondate. Alla metà del Cinquecento, tra il 1557 e il 1559, il giudice della fede più importante era il vicario patriarcale Maracco, che decideva autonomamente la conduzione dei processi, mentre l'inquisitore era una figura secondaria. Alcuni processi furono ancora iniziati da altri giudici, secolari ed ecclesiastici. La prevalenza del vicario patriarcale sull'inquisitore proseguì molto probabilmente fino alla prima metà degli anni Ottanta, quando fra' Felice Passeri da Montefalco (1580-1584) entrò in conflitto per questioni giurisdizionali con il vicario patriarcale Paolo Bisanti e cercò di esautorarlo, nominò un proprio notaio, si fece consegnare l'archivio e conservò lui i processi, ma alla fine fu rimosso dall'ufficio per ordine dei cardinali della Congregazione. L'ufficio inquisitoriale di Aquileia e Concordia cominciò ad avere entrate proprie nel 1578 e negli anni seguenti, con il godimento di diversi benefici semplici su chiese, cappelle e altari nel patriarcato, che producevano una rendita media annua di circa 218 ducati, e diventò autonomo finanziariamente nel 1591, quando il 9 febbraio Clemente VIII concesse una pensione annua di 100 scudi d'oro in oro, pari a 129 ducati, sulla mensa vescovile di Concordia. L'inquisitore fra' Girolamo Asteo da Pordenone (1598-1608) al suo arrivo trovò in cassa un attivo di 300 zecchini d'oro, pari a 483,9 ducati, che investì in terreni per ordine della Congregazione, ottenendo alla fine un'entrata annua complessiva di circa 372 ducati. Pur godendo di una piena indipendenza economica, fra' Girolamo nell'attività processuale operò in pieno accordo e su un piano di parità con il patriarca di Aquileia e il vescovo di Concordia, si serviva di personale proprio, ma anche di quello delle Curie vescovili e conservava lui l'archivio. I rapporti con la Congregazione del Sant'Uffizio non furono molto frequenti, dato che l'inquisitore ricevette una media di sette lettere all'anno, da cui risulta quindi che non informasse i cardinali di tutti i casi più rilevanti. Per esempio la tortura e la sentenza capitale contro Domenico Scandella detto Menocchio furono decise dai giudici di fede locali e alla Congregazione fu solo comunicata l'avvenuta esecuzione della condanna a morte, senza che i cardinali disapprovassero in qualche modo l'intraprendenza dell'inquisitore e del vescovo di Concordia. Riguardo alla mobilità sul territorio, mentre fra' Felice Passeri si recava molto spesso anche nei piccoli centri, soprattutto del patriarcato di Aquileia, Asteo cominciò a nominare propri commissari e vicari con poteri limitati in alcune località importanti o per casi particolari, in modo da poter controllare più agevolmente le due diocesi e rendere così meno impellente la necessità di recarsi personalmente nei paesi per condurre le cause. Nella prima metà del Seicento i vicari foranei dell'Inquisizione risiedevano normalmente a Cividale, Gemona, Palmanova, Pieve di Cadore, Sacile, San Daniele, Tolmezzo nel patriarcato di Aquileia, a Pordenone nella diocesi di Concordia. A Palmanova, fortezza veneziana al confine orientale, l'azione del Sant'Uffizio fu molto limitata dal provveditore generale, che non tollerava restrizioni alla propria autorità sia sui soldati mercenari, molti dei quali erano luterani, calvinisti, greco-ortodossi, musulmani, sia sui residenti civili.

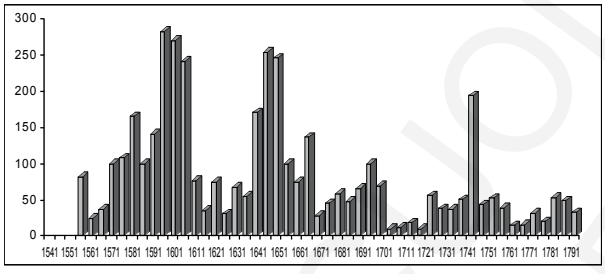
Alla metà del Seicento l'inquisitore fra' Giulio Missini da Orvieto (1645-1653) risulta essere il giudice della fede prevalente rispetto agli ordinari, che egli interpellava e convocava quando riteneva necessario, secondo le norme canoniche. Non si sa quando questa prassi si affermasse, mancando studi sul periodo 1609-1644. Missini unificò inoltre l'archivio, portando da Portogruaro a Udine le carte antiche all'insaputa del vescovo di Concordia, che protestò inutilmente presso il papa durante una visita *ad limina*. I notai erano unicamente frati dello stesso Ordine. Fra' Giulio fu anche un giudice fortemente stanziale, che si serviva regolarmente dei due vicari generali a Udine e Portogruaro, della rete dei vicari foranei e di commissari nominati appositamente. A loro era affidata la raccolta delle denunce e qualche procedura sommaria, mentre l'inquisitore si riservava l'attività processuale importante nelle due sedi principali. Raramente si recava sul territorio per i processi, mentre tenne alcuni cicli di prediche quaresimali a Pieve di Cadore, Palmanova e Gemona. Non sembra che il controllo centralizzato da parte della Congregazione del Sant'Uffizio fosse così forte come generalmente supposto, dato che Missini informò i cardinali soltanto nel 5% dei casi, eseguendo poi diligentemente le loro disposizioni. È stato già dimostrato che la situazione friulana non era eccezionale nella Repubblica di Venezia, e ci sono buone ragioni per sostenere che neanche la Repubblica di Venezia va considerata in generale come peculiare e anomala nel contesto italiano. Per i primi decenni di attività dell'Inquisizione romana in Italia non sono disponibili altri archivi integri, oltre a quelli di Udine e di Venezia, mentre per il periodo seguente mancano analisi sistematiche e dettagliate per le aree dotate di fondi completi.

Gli editti del Sant'Uffizio di Aquileia e Concordia conservati sono quattordici datati tra il 1584 e il 1788, poco più della metà dei quali emanati al principio del servizio dell'inquisitore. La loro forma varia nel tempo: i primi sono intestati all'autorità diocesana con l'indicazione dell'inquisitore, mentre la dicitura della Santa Inquisizione comincia solamente nel 1599; tre editti del Seicento sono intestati al solo inquisitore; nel primo Settecento mancano documenti del genere per il conflitto insorto a questo riguardo tra la Repubblica di Venezia e Roma e nel secondo Settecento ritorna l'intitolazione ai due giudici della fede, più solenne e lunga, con la menzione anche del luogotenente di Udine. Il contenuto degli editti all'inizio sembra deciso localmente, mentre in quelli del Seicento si ritrova il formulario stabilito dalla Congregazio-

ne e in quelli del secondo Settecento il formulario richiesto dalla Repubblica Serenissima. Sulla base degli inventari è anche possibile avere un'idea dei libri in uso da parte degli inquisitori: non erano solo manuali inquisitoriali, testi giuridici, opere sulle eresie, trattati demonologici, Indici dei libri proibiti, ma anche libri di prediche, testi letterari e opere storiche, sulle nuove scoperte geografiche e sulle missioni in Oriente. Il numero dei volumi subì forti variazioni: nel 1598 erano 103, nel 1629 soltanto 37, nel 1636 calarono ulteriormente a 30, nel 1645 tornarono ad aumentare a 72, per passare nel 1654 a 117, nel 1655 a 128 e così via. Nell'ultimo inventario del 1785-1787 l'estensore si lamentò che molti libri erano scomparsi.

Tra il 1557 e il 1800 in Friuli furono denunciate, indagate attraverso deposizioni di testimoni, processate formalmente o sottoposte alla procedura sommaria 3.547 persone, secondo gli atti contenuti nella serie processuale, mentre gli studi di Mariangela Sarra e di John Tedeschi-William Monter calcolavano rispettivamente 2.457 imputati e 2.453 imputati tra il 1557 e il 1786 e l'inventario di Luigi De Biasio 2.591 imputati tra il 1557 e il 1798. I dati aggiornati provengono da una nuova catalogazione più articolata di tutti gli atti processuali, condotta dal Centro di Ricerca sull'Inquisizione dell'Università di Trieste e finanziata dall'Istituto Pio Paschini di Udine, che ha preso in considerazione anche il resto del fondo *Santo Officio*. Nelle rimanenti buste si trovano in effetti 522 nuovi imputati, che portano la cifra a 4.069 nel periodo 1557-1800. A questi ne vanno aggiunti 15 che compaiono in documenti senza data, più altri 5 denunciati negli anni 1804 (3), 1816, 1823, per un totale complessivo di 4.089 imputati tra il 1557 e il 1823.

Attività dell'Inquisizione di Aquileia e Concordia, 1557-1800



L'analisi cronologica dell'attività inquisitoriale mostra tre picchi d'intensità, il più alto tra il 1596 e il 1610, in corrispondenza con il servizio di Asteo, uno leggermente inferiore tra il 1646 e il 1655, in corrispondenza con il servizio di Missini e un altro tra il 1746 e il 1750, in corrispondenza con il servizio di fra' Carlippolito Baratti da Rovigo. I delitti contro la fede perseguiti sono stati raggruppati in undici categorie, il cui sviluppo cronologico è in genere vario, eccetto che per i reati di magia e stregoneria, che da soli coprono un terzo del totale e il cui andamento risulta simile a quello dell'attività generale. All'interno dei processi per magia e stregoneria gode di un particolare rilievo il fenomeno dei benandanti, uomini e donne, controstregoni che operavano per ottenere dei buoni raccolti, parlavano con i morti, riconoscevano le streghe e ne contrastavano i malefici.

I tipi di procedure utilizzati nell'attività dell'Inquisizione di Aquileia e Concordia, come in quella delle altre sedi locali, furono il processo formale (quando il tribunale agiva direttamente contro l'imputato con la citazione a comparire, l'arresto o l'interrogatorio), le denunce e le informazioni (deposizioni di testimoni che non avevano seguito in un processo vero e proprio) e infine la procedura sommaria (quando l'imputato si presentava volontariamente o su imposizione del confessore). Come si può osservare nella tabella, nel Cinquecento i processi formali furono un terzo dei procedimenti, ma calarono molto nei secoli seguenti fino a scomparire; le denunce e le informazioni nel secondo Cinquecento e nel Seicento furono circa la metà e in seguito divennero un terzo; mentre le procedure sommarie, che nel secondo Cinquecento erano un decimo del totale, aumentarono moltissimo, divenendo circa la metà dei procedimenti nel Seicento e quasi i due terzi nel Settecento. Rapportando il numero delle procedure sommarie all'intero periodo di attività queste risultano il 42% di tutti i casi, mentre i processi formali sono solamente il 13%.

Tipi di procedura utilizzati nell'Inquisizione di Aquileia e Concordia

	processi formali	%	informazioni e denunce	%	procedure sommarie	%	totale
1557-1600	384	36,89	557	53,51	100	9,60	1041
1601-1650	97	7,60	544	42,60	636	49,80	1277
1651-1700	32	3,53	444	49,12	428	47,35	904
1701-1750	12	2,42	168	33,94	315	63,64	495
1751-1800	0	0,00	130	36,93	222	63,07	352
totale	525	12,90	1843	45,29	1701	41,80	4069

Per l'Inquisizione di Aquileia e Concordia è disponibile un elenco affidabile delle condanne capitali, da cui risulta che ne furono emanate quindici nel Cinquecento, ma furono giustiziati soltanto tre imputati in Friuli (Ambrogio Castenario, 1568; Daniele di Dionisio, 1588; Domenico Scandella, 1599) e uno a Roma (Alessandro Iechil, 1574, già condannato a morte a Udine nel 1571). Una sentenza fu annullata in appello a Venezia (Hieronimo Venier, 1544), un imputato fuggì dalla prigione prima dell'esecuzione (Bernardino della Zorza, 1567), mentre un'altra fu eseguita sul cadavere di un condannato morto in carcere (Domenico «marangon», 1583). Gli altri otto condannati a morte erano contumaci: Giovanni della Guartanutta, 1570; pre Fabio Martini da Siena, 1581; Antonia detta la «Mulizza», moglie di Filippo Sacagnini, 1583; Gregorio pellicciaio, 1593; Usbetta, vedova di Horneo Ciculini, il figlio Mattiassio, Stefano Vuolar e la sorella Lenca, 1594. Sempre nel Cinquecento altri due imputati processati a Udine furono estradati e condannati a morte a Roma: Marcantonio Varotta (Barotto) nel 1568 e pre Pietro Kuplenik nel 1595. La gran parte delle imputazioni riguardavano l'adesione alle idee della Riforma o il luteranesimo, eccetto i casi di Antonia la «Mulizza» (magia), Usbetta e Mattiassio Ciculini, Stefano e Lenca Vuolar (maleficio) e Domenico Scandella (varie eresie formali). Le sentenze capitali per magia e maleficio non furono emesse per la gravità del delitto in sé, ma perché gli imputati avevano subito una prima condanna in contumacia, non si erano presentati al tribunale ed erano rimasti nella scomunica per oltre un anno. L'ultima condanna a morte in Friuli fu quella contro Domenico Scandella, promulgata l'8 agosto 1599 ed eseguita dal provveditore veneziano di Portogruaro qualche giorno dopo. Nel Seicento e Settecento non vennero comminate sentenze capitali, ma si ha solo notizia di cinque morti avvenute nelle diverse carceri: Giovanni Pietro Franceschini (processo formale per libri proibiti), 1648; il benandante Michele Soppe (processo formale per stregoneria e maleficio), 1650; la curatrice Angioletta dalle Rive (processo formale per stregoneria e maleficio), 1651; pre Giovanni Paolo Moreale (processo formale per sollecitazione in confessione), 1698 nel domicilio coatto; Antonio Darino (processo formale per bestemmie ereticali e proposizioni eretiche), 1703.

Il personaggio più importante della storia friulana inquisito per eresia fu il patriarca di Aquileia Giovanni Grimani (1546-1593), processato a Roma nel 1550-1552, denunciato una seconda volta alla Congregazione del Sant'Uffizio nel 1561 e assolto nel 1563 da una commissione di vescovi al Concilio di Trento. Gli studi sugli inquisiti nel patriarcato di Aquileia e nella diocesi di Concordia sono molti, non solo quelli famosi di Carlo Ginzburg su Domenico Scandella detto Menocchio e sui benandanti, ma anche altri che riguardano gli aderenti alla Riforma durante il Cinquecento a Udi-

ne, Spilimbergo, Maron di Brugnera e Porcia (in particolare pre Lucio Paolo Rosello), Gemona, Cividale, Portogruaro, nei paesi della Carnia, a Gorizia, nel Goriziano e in altre località friulane, le monache di Santa Chiara di Udine, i contadini anabattisti di Cinto. Altri ancora analizzano la magia e la stregoneria in tutto il Friuli, la diffusione dei libri proibiti, le conversioni dei soldati mercenari nella fortezza di Palmanova, alcuni ebrei convertiti, i rapporti tra cristiani ed ebrei, la conversione di un cattolico all'ebraismo, la mistica Marta Fiascaris e vari altri casi di pertinenza del Sant'Uffizio, secondo una notevole bibliografia ora disponibile in un volume, che contiene anche la nuova schedatura di tutti i fascicoli processuali e la prosopografia degli inquisitori (Del Col 2009).

(A. Del Col)

Vedi anche

Archivi e serie documentarie: Italia; Benandanti; Fiascaris, Marta; Grimani, Giovanni; Menocchio (Domenico Scandella *detto*); Rosello, Lucio Paolo; Sisto V, papa; Venezia; Vescovi, Italia; Vittime

Bibliografia

Ancona 2006, Bonetti 2002, De Biasio 1976, De Biasio 1978, De Biasio 1992, Del Col 1990, Del Col 1998, Del Col 2000(a), Del Col 2006, Del Col 2009, Gri 2001, Lavenia 2006, Minchella 2010, Monter-Tedeschi 1986, Salimbeni 1977, Sarra 1988, Trebbi 1984, Trebbi 2002-2003, Visintin 2008

Umiliati - Gli umiliati furono uno dei numerosi prodotti del risveglio evangelico della fine del XII secolo, un tentativo di ripercorrere la vita di Cristo e degli apostoli come descritta nei Vangeli, nel quadro di un ritorno a una idealizzata Chiesa primitiva. Apparvero nell'Italia del Nord negli anni Settanta del XII secolo e, secondo un cronista di Laon, erano cittadini delle città lombarde che «vivevano in casa con le proprie famiglie, sceglievano una forma peculiare di vita religiosa, si astenevano da menzogne, giuramenti e azioni legali, si accontentavano di un vestiario semplice e lottavano per la fede cattolica. Essi si rivolsero al papa [allora era Alessandro III] e lo supplicarono di confermare il loro *propositum*. Egli lo concesse, a condizione che facessero ogni cosa umilmente e onestamente, ma proibì loro espressamente di organizzare incontri privati (*conventicula*) o di permettersi di predicare in pubblico. Rifiutando l'ordine apostolico essi divennero disobbedienti, per cui furono scomunicati. Si chiamavano umiliati perché non usavano vestiti colorati ma si limitavano ad indossare abiti semplici» (Anonymus Laudensis 1882: 442 sgg.). La testimonianza è precisa e attendibile, quantomeno nel punto in cui fa implicito riferimento alla decretale *Ad abolendam*, emanata da Lucio III nel novembre 1184, con l'appoggio dell'imperatore Federico Barbarossa al Concilio di Verona. In essa, insieme a catari, ai 'poveri di Lione' e ad altri gruppi meno documentati, gli umiliati furono definiti come eretici.

La pratica più allarmante degli umiliati, secondo la decretale, era la loro insistenza nel predicare senza autorizzazione. Essi si rifiutavano anche di prestare giuramenti, come emerge chiaramente dalla testimonianza dell'anonimo di Laon e da successive lettere papali, che difendevano la necessità di giurare in determinate circostanze. Il canonista Tancredi di Bologna (ca. 1185-ca. 1236) espresse la stessa opinione in una glossa sopra la *Ad abolendam* scritta all'incirca negli anni 1210-1215, dopo che gli umiliati erano stati riammessi nella Chiesa: «oggi sono stati accolti dalla Chiesa perché non avevano peccato in nulla, se non nel fatto di condannare chi presta un giuramento» (Admont Stiftsbibliothek 22, f. 72*va*). La natura 'ereticale' dei primi umiliati dunque non dovrebbe essere enfatizzata. Essi non si differenziavano su questioni di dottrina dalla fede ritenuta ortodossa dalla Chiesa romana. Nel 1199 Innocenzo III lamentava con il vescovo di Verona che un arciprete della diocesi avesse scomunicato quanti non erano ancora tornati all'obbedienza e venivano chiamati umiliati contro la loro volontà, e che tuttavia agli occhi del papa apparivano non eretici ma credenti pienamente ortodossi. Mentre l'anonimo di Laon aveva identificato il gruppo come «quelli che si chiamavano» umiliati, la lettera di Innocenzo III mostra che allora c'era riluttanza a usare quel nome. Infatti la mancanza dell'uso del termine in lettere ufficiali fino al 1211 (quando fu usato per la prima volta dalla penna del legato papale Gerardo di Sesso) significa che il nome 'umiliati' aveva assunto risvolti quanto meno peggiorativi se non proprio ereticali (non diversamente dall'uso successivo del termine 'beghine' nell'Europa del Nord). Sebbene manchino esempi documentati di azioni contro di loro nel corso del XII secolo, il dato dimostra che la *Ad abolendam* cominciava ad avere effetto. Le connotazioni negative del nome rimasero perfino dopo l'approvazione del gruppo (1201), come dimostrano le espulsioni degli *humiliati* da Cerea (1203) e da Faenza (1206).

L'impatto della condanna papale dipendeva come sempre dai fattori locali e non era uniforme. È tuttavia degno di nota che al volgere del secolo gli umiliati fossero in grado di rivolgersi al papa, Innocenzo III, in cerca di approvazione. A quella data tre distinti elementi erano già riconoscibili all'interno del gruppo: i chierici, che seguivano l'*ordo canonicus*; i regolari, uomini e donne che vivevano in comune; e i laici, uomini e donne, sposati o meno, che conducevano una vita religiosa restando nelle proprie case (i primi terziari). Nel 1201 questi elementi furono riconosciuti come tre Ordini, sotto il controllo delle case di Viboldone, Vialone, Lodi e Como. I membri laici erano autorizzati a organizzare riunioni e ad esortarsi a vicenda per una vita migliore, ma non a predicare in materia di fede. La regola adottata dalle case regolari, la *Omnis boni principium*, combinava elementi della regola benedettina con la consuetudine canonica di Santa Croce a Mortara. Un'enfasi particolare sul lavoro manuale si manifestò soprattutto attraverso la lavorazione della lana e la produzione di tessuti. Nel 1216 Jacques de Vitry incontrò gli umiliati a Milano e più tardi li descrisse come impegnati a convertire con la predicazione «matrone e vergini», insieme a «nobili e potenti cittadini». Alla metà del XIII secolo questo *Ordo humiliatorum* aveva raggiunto un'espansione spettacolare. Nel 1288 il terziario Bonvesin della Riva ricordava che c'erano più di duecento case del secondo e sette canoniche del primo Ordine solo nella città e nel territorio di Milano (cfr. Bonvesin de la Riva 1898: 78, 81). Le sue cifre sono piuttosto problematiche, ma la misura del successo che esprimono è innegabile. Gli umiliati infatti erano diventati una presenza fondamentale nella vita religiosa, economica e amministrativa dell'Italia settentrionale, con case che si estendevano dalla Liguria al Veneto, fino alla Toscana e all'Umbria. Membri dell'Ordine furono invitati come esperti lanaioli a insediarsi in città come Perugia (1279) ed erano spesso attivi quali funzionari degli uffici di numerosi comuni. A Siena e a Firenze, alla fine del XIII e nel XIV secolo, per esempio, servivano come tesorieri cittadini. Tuttavia i loro piani di espansione dall'Italia verso il Regno di Francia di fatto fallirono.

Alla fine del XIV e nel XV secolo gli umiliati diminuirono progressivamente e persero prestigio. All'inizio del XIV secolo adottarono la regola di san Benedetto ed entrarono in possesso di vaste proprietà, paragonabili a quelle degli Ordini monastici e mendicanti. Ma i 'terziari' scomparvero a un certo punto da molte città, forse verso la fine del Trecento. Più tardi l'Ordine fu spazzato via dal vento della Riforma e della Controriforma. Nel 1571, con la lettera *Quemadmodum solicitus pater*, Pio V ordinò la chiusura delle case maschili, come reazione al loro rifiuto di riformarsi, ma forse anche a causa dell'attentato a colpi di archibugio compiuto due anni prima da uno di loro, Donato Farina, contro l'arcivescovo e cardinale di Milano Carlo Borromeo. Le comunità femminili – forse da sempre numericamente più ampie di quelle maschili – furono lasciate lentamente scomparire nei secoli seguenti. Alcuni beni

degli umiliati servirono a dotare economicamente alcuni uffici dell'Inquisizione papale.

(F. Andrews)

Vedi anche

Ad abolendam; Beghine e begardi; Catari; Innocenzo III, papa; Carlo Borromeo, santo; Lucio III, papa; Struttura economica: Inquisizione romana; Valdo e valdismo medievale

Bibliografia

Alberzoni-Ambrosioni-Lucioni 1997, Andrews 1999, Anonymus Laudensis 1882, Bonvesin de la Riva 1898

Università, Italia - Il difficile equilibrio all'interno delle università tra identità civica e religione 'cittadina', e il tentativo di organizzare le sedi universitarie nelle diverse realtà territoriali si inserisce in complessi progetti culturali, in cui esse vennero ad assumere i connotati e il ruolo di «publica scuola dello Stato». Tra il XV e il XVI secolo le Università divengono i centri privilegiati della politica culturale delle singole realtà politiche della Penisola, nella definizione in atto degli strumenti ideologici, politici e culturali di realtà quali Venezia, il Ducato mediceo, la Parma farnesiana, il Piemonte sabaudo, la Sardegna, non solo per la funzione di prestigio che offrivano, e per le cospicue entrate finanziarie che permettevano, ma anche per l'esigenza di formazione specialistica, in particolare giuridica, del ceto burocratico da impiegare in quei settori amministrativi funzionali alla costruzione dello Stato. Mentre dal punto di vista della circolazione culturale e del dibattito intellettuale e scientifico nelle aule universitarie e nelle accademie, considerate come forme di aggregazione e sociabilità tra gli uomini di cultura, venne mantenuta una relativa tolleranza, gli interventi statali riguardarono soprattutto gli aspetti istituzionali, con politiche protezionistiche atte a creare degli Studi unici per lo Stato come a Pisa e a Padova, o con la tendenza alla loro regionalizzazione e provincializzazione a Pisa, Siena, Parma, Piacenza, Padova, Bologna. Già dal XV secolo le università si posero in una dialettica tra tradizionale difesa delle *libertates* studentesche – tramite i diritti esercitati dai rettori degli studenti –, i poteri delle corporazioni, come i collegi professionali, e in particolare dei giuristi controllati dai gruppi dirigenti cittadini, e il ruolo di cancellieri dello Studio esercitato dalle autorità vescovili, garanti tradizionali dell'ortodossia cattolica nel conferimento delle lauree. A questa molteplicità di corpi politici attivi nella vita degli Studi si aggiunsero le istituzioni e le magistrature volute dall'autorità centrale. L'Università di Napoli dipendeva sin dal XV secolo dalle decisioni del sovrano. Lo Studio di Roma si sviluppò in obbedienza alle bolle papali, mentre i rettori venivano scelti tra i prelati della Curia. A Bologna, al generale indebolimento del tradizionale ruolo del rettore, fece da contrappeso la sempre maggiore ingerenza dei rettori del Collegio di Spagna, con privilegi conferiti dal pontefice stesso in materia di giurisdizione criminale nel 1544 con breve di Paolo III, confermato poi da Pio IV nel 1563; al tempo stesso, nonostante tali privilegi, nel XVI secolo una serie di deroghe alle disposizioni pontificie portò a un ampliamento del potere del legato su qualsiasi altra autorità. A Siena e a Padova dominavano l'attività universitaria le figure dei *Savi allo Studio* per la prima e dei *Riformatori allo Studio* per la seconda, una magistratura creata nel 1517. A Ferrara e Torino invece mantennero a lungo autonomia decisionale e giurisdizionale le figure dei rettori-studenti, che seguirono però l'indirizzo comune ad altri Studi di scegliere i lettori nell'ambito dei collegi dottorali cittadini. Le corporazioni studentesche mantennero relativa autonomia nello Studio di Padova, dove attraverso tumulti e sedizioni gli studenti riuscirono ancora per gran parte del Cinquecento condizionare le scelte del governo in materia dei 'lettori', sfruttando l'importanza che per Venezia aveva il mantenimento del prestigio del «celeberrimo» Bò nel quale confluivano i migliori docenti e studenti da tutta Europa. Esemplari nel caso padovano le difficoltà in cui si trovò la Serenissima di fronte alle richieste degli studenti: il rifiuto della cattedra al giurista Andrea Alciato e la conseguente partenza per Bologna nel 1543 di Mariano Sozzini, o la partenza nell'aprile del 1555 di Matteo Gribaldi Mofa, ebbero come conseguenza una vasta defezione dallo Studio patavino di molti studenti che preferirono seguire i loro maestri a Bologna, e nel caso del Mofa, una rivolta che mise «in gran disordine lo studio», in un periodo di massima diffusione della 'peste' ereticale. Analogo fu quanto avvenne a Bologna dove nel 1562 la nazione germanica protestò contro gli arresti e le torture fatte infliggere dal legato ad alcuni studenti tedeschi coinvolti in una rissa, e decise di abbandonare, con la tradizionale forma della secessione, lo Studio fin quando il Senato bolognese non ottenne dal pontefice assicurazione che i loro diritti sarebbero stati da allora in avanti rispettati.

Ma in questo confronto tra definizioni statutarie e realtà, tra diritti giurisdizionali dei rettori e influenza del potere politico, è necessario enucleare alcuni momenti del processo di ingerenza nella protezione e nel controllo della vita culturale e morale esercitato con sempre maggiore pressione dalla Chiesa di Roma nel corso del XVI secolo. Le facoltà giuridiche, grazie anche al rilevante peso politico dei collegi professionali, vennero ad assumere un ruolo politico preponderante, per l'investitura che questi ultimi ottennero, in città come Urbino, Parma e Piacenza, o in numerose città dello Stato pontificio, dell'autorità di conti palatini, con la conseguente facoltà di conferire gradi dottorali e di formare i quadri giudiziari e amministrativi locali. Ma al tempo stesso in quella che è stata definita la 'rivoluzione' scientifica del XVI secolo, di cui molte sedi universitarie furono teatro, l'atteggiamento ermeneutico filologico-critico di derivazione umanistica, l'esigenza di rinnovamento delle basi concettuali e della prassi giuridica, il problema del metodo nell'invenzione e nella disposizione degli argomenti delle diverse «scientie» si sposò ai problemi che in ambito medico-filosofico ponevano, anche a livello religioso, la stretta connessione tra i dibattiti filosofici sull'unità dell'intelletto e sull'immortalità dell'anima e la conoscenza anatomica, i labili confini che dividevano conoscenza filosofica e ricerca sul corpo umano e le riflessioni sullo statuto del sapere anatomico, sviluppando nessi profondi tra rinnovamento metodologico ed epistemologico ed eterodossia. Certo è che la pressione esercitata dalle autorità ecclesiastiche fu maggiore nei riguardi della diffusione di discipline filosofiche e di pratiche mediche, per il ruolo che i medici rivestivano nel delicato momento di passaggio tra la vita e la morte.

Un primo intervento dell'autorità ecclesiastica in materia di diffusione di idee ereticali nella divulgazione filosofica e nel dibattito universitario è la bolla di Leone X del 1513, la *Apostolici Regiminis*, che ribadiva la condanna della dottrina della mortalità dell'anima individuale. Nel caso esemplare di Pietro Pomponazzi, la denuncia per eresia nel 1514, e poi alla pubblicazione nel 1516 del *Trattato sull'immortalità dell'anima*, non ebbero conseguenze serie per il filosofo, che anzi continuò l'insegnamento, mantenendo integro il suo prestigio accademico. Certo pesò sulle sorti del Pomponazzi la protezione accordatagli dal cardinale Pietro Bembo; ma più in generale il pragmatismo di ecclesiastici come l'allora vescovo di Bergamo Niccolò Lippomano e l'esigenza da parte delle autorità veneziane di mantenere alto il prestigio dello Studio permisero quella continuità di cui ogni rivoluzione culturale necessita per maturare e diffondersi.

Un ambito delicato di intervento nell'insegnamento universitario riguardò in particolare il controllo della prassi annuale della dissezione anatomica pubblica, che rinviava a una serie di problemi di ordine antropologico, prima ancora che religioso, di procedure di trattamento del corpo e di riti di inserimento dei defunti all'interno della comunità. A Roma, come a Padova e in altre sedi, l'elezione dei protagonisti della dissezione, il *lector*, l'*ostensor* e l'*incisor*, spettava tradizionalmente al collegio dei medici, mentre le norme che riguardavano la scelta dei cadaveri da utilizzare, di

solito individuati tra i giustiziati, implicavano una serie di pratiche purificatorie come il prelevamento in luoghi lontani dalla città, per evitare che la contaminazione del corpo si diffondesse nell'ambiente cittadino – come nel caso di Bologna – e durante la notte; o che non fossero cittadini dello Studio, come prescritto a Firenze e a Pisa, e che in ogni caso non fossero «cives honesti», e di «origine onorata», come attestano le decisioni prese a Firenze, Genova, Perugia. Una disposizione della Congregazione dei deputati romani del 1569 prevedeva inoltre che le anatomie pubbliche venissero compiute su corpi scelti da categorie particolari ed emarginate dalla società, «ex corporibus iudeorum, sive aliorum infidelium, qui publico supplicio damnatur» (in Carlino 1994: 100). Nella compresenza dell'aspetto del giudizio e del conforto, duplice anima dell'espletamento dell'attività inquisitoriale, sempre a Roma l'arciconfraternita di San Giovanni Decollato, nell'accompagnare i condannati a morte, i corpi dei quali il governatore e i rettori dello Studio avevano deciso di utilizzare «per far la notomia», assicuravano loro che avrebbero avuto una degna sepoltura e la possibilità del cammino di redenzione della loro anima, per non provocare crisi e disagi psicologici durante l'opera di conforto. Riti, prescrizioni, pratiche atte a preservare il sacro nella comunità e nelle istituzioni preposte al trattamento del giustiziato si scontravano nella realtà con la prassi padovana delle anatomie private, occasione per gli studenti di fare pratica sul cadavere, e dagli stessi studenti sempre più richieste, insieme alla possibilità di un aumento del numero delle dissezioni pubbliche. In generale negli anni Sessanta del XVI secolo si infittirono le disposizioni per regolamentare le lezioni di anatomia creando situazioni affatto diverse: a Bologna si moltiplicarono gli interventi per censurare la pratica della dissezione pubblica, e a nulla valsero le suppliche dei consiglieri dell'università degli artisti al Senato per una modifica dei decreti restrittivi; mentre a Padova, sebbene le lezioni private di anatomia venissero proibite formalmente da un'interdizione del vescovo e del podestà (1569), le disposizioni vennero applicate solo a singole figure di medici, implicati nella diffusione dell'eresia e incappati nella maglia inquisitoriale come Niccolò Buccella.

La dialettica tra sorveglianza, repressione e deroghe nella prassi si misura anche nel controllo dell'attività dei librai e degli editori, e delle 'botteghe' di farmacisti e speziali. Molti sono i nomi coinvolti nei processi ereticali del Sant'Uffizio lagunare per il possesso e la diffusione di libri inseriti negli Indici pubblicati a Venezia e Roma; nel 1543 editti vennero emanati contro tipografi ed editori dalla magistratura degli Esecutori contro la Bestemmia – attività di controllo proseguita nel 1547 dai Tre savi all'eresia –, e a Roma per il controllo della stampa in città, e ancora a Bologna, Ferrara e Modena. Nel 1545 si mosse anche l'arcivescovo di Siena per uniformare la città alle disposizioni già presenti a Lucca, Ferrara e Firenze, mentre gli Indici veneziani del 1549 e del 1555 (quest'ultimo, mai applicato, permise di inquisire il docente di Logica a Padova Bernardino Tomitano e il giureconsulto Guido Panciroli per la pubblicazione nel 1547 dell'erasmiana *Paraphrasis in evangelium Matthaei*), e quello romano del 1559 tentarono di impedire lo scambio con l'Europa e la diffusione non solo di libri pericolosi dal punto di vista religioso, ma anche di interesse culturale e di divulgazione scientifica. Quei provvedimenti, che coinvolsero nella loro attuazione l'intero sistema ecclesiastico, in parte mitigati dall'Indice del 1564, proibivano tutte le opere stampate in paesi riformati, impedendo l'aggiornamento scientifico e imponendo scelte drastiche ai molti medici che si erano fino a quel momento mossi sul crinale delle diverse tradizioni di critica religiosa e culturale.

Anche in questo caso la prassi si rivelò essere ben diversa dalle disposizioni: ripetute furono le richieste, poi assecondate, di molti medici per essere abilitati all'esercizio della professione e al diritto di lettura e studio dei libri e commenti filosofici e medici sui quali basavano il loro lavoro. Nel marzo del 1559 il medico fiorentino Andrea Pasquali, riferendosi alla proibizione di libri scientifici e di autori commentati come Ippocrate e Galeno, era preoccupato di perdere, insieme ai libri in suo possesso, le annotazioni apposte ai loro margini, che gli servivano quali strumenti di lavoro: «da questa proibizione e confisca […] nasce ora un maximo inconveniente, che tutti li medici che da trenta o quaranta anni in qua hanno studiato et assettato i loro libri con lunghe vigilie et studi ne restano privi» (in Rotondò 1973: 1452). Interessante anche la testimonianza di Oddo Quarto da Monopoli che nel suo memoriale apologetico del 1566 spiegava come la stessa Signoria di Venezia avesse sempre concesso ampie deroghe al possesso di libri inseriti nell'Indice, e come molti, che erano «homini cattholicissimi», e altri «dottori et scolari», non volessero rinunziare a libri cui erano legati. La corrispondenza tra la Congregazione romana del Sant'Uffizio e l'inquisitore di Pisa successiva al 1559 mostra poi le possibilità che si offrivano a studenti e professori che non volevano privarsi dei loro preziosi libri: questi potevano confessarsi in occasione della Pasqua ed essere assolti da quel genere di censure, grazie alla mediazione della Compagnia di Gesù, investita dal problema di evitare di «legare molte anime». Il nodo era dunque quello di distinguere caso per caso come permettere ai professori ed esponenti della nobiltà di mantenere il possesso dei libri proibiti, come quando nel 1568 l'inquisitore di Pisa chiese se era il caso di applicare l'Indice di Paolo IV in una città universitaria di quella importanza, dal momento che «vi sono molti libri di legge e di medicina, con qualche addition di questi pravi heretici». In ogni caso gran parte delle biblioteche furono risparmiate, e la circolazione dei libri proibiti continuò grazie al legame dei mercanti lucchesi con Lione e alla collaborazione dell'editore Sébastien Gryphe, all'attività tra Basilea e l'Italia del lucchese Pietro Perna, o ancora del libraio ducale alla corte di Cosimo I Lorenzo Torrentino, coadiuvato da Arnoldo Arlenio che si avvaleva, per i contatti e lo scambio di libri, di Johannes Oporinus a Basilea, della mediazione dei mercanti di San Gallo in Svizzera, attraverso le vie della Valtellina e della Valchiavenna. A Bologna il permesso di tenere con sé libri proibiti fu concesso a Ulisse Aldovrandi, mentre sia a Siena sia a Bologna si posseggono ancora oggi copie di libri stampati da Perna. A Pisa, nella cui Biblioteca Universitaria si conserva una delle poche copie dell'*In haereticis coërcendis quatenus progredi liceat* di Mino Celsi (stampato da Perna nel 1577), si registrarono anche episodi di corruzione del giudice della fede locale che nel 1566 aveva lasciato, in cambio di «qualche cortesia […] come donargli tre o quattro giulii[…]», che circolassero alcuni «testi canonici con l'additioni del Molineo (Charles Dumoulin)». Il tentativo di controllo dei libri in possesso di studenti tedeschi e di professori universitari coinvolse nel sistema inquisitoriale anche la figura dei bidelli dell'università, i quali a Pisa avevano già il ruolo di informatori dell'Auditore allo Studio, magistratura creata da Cosimo I per sorvegliare l'attività universitaria, e che vennero sempre più impiegati come strumenti dell'attività dell'Inquisizione (si veda in proposito Prosperi 2003e).

Nel frattempo l'*Instructio circa Indicem librorum proibitorum ad omnes inquisitores* fatta pubblicare da Michele Ghislieri a Milano nel febbraio del 1559 permetteva di conservare testi proibiti a patto che venissero cancellati dai volumi i nomi degli autori, e che non venissero mai citati allorquando si trattasse di argomenti in essi trattati. La noma dell'*imprimatur* ecclesiastico e la politica dei privilegi pontifici di stampa, per il loro carattere 'universale', limitavano il controllo della produzione libraria al tipo di rapporto e di influenza che il papa esercitava in un determinato territorio e sulle autorità politiche; nel lungo periodo la politica dei privilegi si rilevò uno strumento importante dal punto di vista commerciale, e favorì l'incremento delle tipografie romane a scapito di centri tautonomi come Venezia, che subì una battuta d'arresto sin dagli anni Settanta del Cinquecento. Censure e privilegi comportarono così un costante rimodellamento delle norme inquisitoriali alle singole realtà e ai singoli contesti; e la moltiplicazione ed estensione delle competenze dell'attività dell'Indice dopo il 1596 permise una po-

litica di esteso controllo ma al tempo stesso di mitigazione delle norme e delle pene, e favorì alcune particolari categorie di lettori a cui era concesso il possesso e la lettura di libri proibiti (soprattutto i nobili, il clero e coloro che esercitavano una professione, ossia giuristi e medici).

Oltre al controllo del mercato libraio e delle forme di diffusione del sapere, continuarono nel corso del secolo XVI gli interventi sull'attività universitaria e sull'esercizio della professione, in particolare medica: costretti nel 1559 da Ghislieri a imporre ai malati l'obbligo di confessarsi per non essere privati delle cure mediche, e più tardi obbligati da un giuramento secondo il quale non dovevano curare coloro che non si volevano confessare, numerose sono le attestazioni di aperte proteste o di silenziosi sotterfugi dei medici per sfuggire alle draconiane misure imposte, e nel rispetto della loro fedeltà al giuramento ippocrateo; e continue mediazioni e compromessi vennero elaborati in seguito alla promulgazione nel 1564 della bolla di Pio IV *In Sacrosancta*, che imponeva il giuramento di fedeltà alla Chiesa cattolica ai laureandi in Filosofia e Medicina in conseguenza dei decreti del Concilio di Trento. Ai medici ebrei, con una disposizione del 30 marzo 1581 di Gregorio XIII, fu invece imposto il divieto assoluto di curare pazienti cristiani, confermato dalla promulgazione l'anno successivo della bolla *Antiqua Iudaeorum Improbitas* nella quale si fissavano i casi in cui gli ebrei potevano ricadere nelle competenze dei tribunali inquisitoriali. Proliferano negli epistolari richieste in merito al comportamento da adottare nei singoli casi, come la richiesta di indicazioni sulla condotta da seguire avanzata nel 1582 dal vescovo di Reggio Emilia alla Congregazione dei Vescovi e Regolari, rispetto ad alcuni medici ebrei della città. Preceduti da iniziative di Paolo IV (o dal caso, che pare unico, dell'intervento del patriarca di Venezia nel 1512 contro un medico ebreo che svolgeva la sua professione sprovvisto della regolare licenza), anche questi episodi rivelano le strategie di adattamento che il Sant'Uffizio e le competenti autorità ecclesiastiche e civili dovettero adottare nella prassi, e i molteplici apparati di controllo che la Chiesa tra XVI e XVII secolo ebbe a sua disposizione contro dissidenti religiosi ed ebrei, ma anche contro la divulgazione e l'arricchimento del dibattito scientifico, contribuendo a tracciare quella storia delle università in Italia, di cui si sono sottolineate la chiusura e il progressivo isolamento.

Se sui problemi di ordine pubblico vi era un certo margine di tolleranza, in campo dottrinale gli strumenti di controllo che vennero attivati tentarono di colpire la mobilità degli studenti, in una situazione in cui la *peregrinatio* accademica poteva trasformarsi in un veicolo della propaganda religiosa eterodossa, soprattutto da parte di coloro che provenivano da Oltralpe. Il capo II del decreto *De reformatione* emanato nel dicembre del 1563 dal Concilio di Trento individuava le disposizioni che dovevano essere diffuse per tutti coloro ai quali apparteneva la responsabilità dell'università, affinché «procurino diligentemente che […] vengano interamente ricevuti i canoni ed i decreti di questo Santo Concilio» e perché «i maestri, dottori, ed altri insegnino ed interpretino nelle medesime università quelle cose, le quali sono di fede cattolica», in un complesso disegno pedagogico in cui il momento dell'istruzione, come trasmissione di capacità e abilità tecniche, doveva essere subordinato alla formazione morale, della pietà e dei costumi (CŒD). La vita degli studenti venne sempre più regolamentata attraverso il potenziamento della rete di collegi, come la creazione del Borromeo e del Ghislieri a Pavia, o con il tentativo di riforma attuato dal cardinale Gabriele Paleotti nella seconda metà del Cinquecento per il Collegio di Spagna nella città di Bologna; istituzioni esemplari del clima postridentino, esse vennero modellate sui contemporanei collegi-convitti gesuitici, quale il Collegio Germanico a Bologna, i cui compiti educativi e formativi erano finalizzati a un progetto pedagogico di vasta portata e pensati come «un seminario universale» che si rivolgeva all'aiuto non solo di quanti erano «determinati allo stato ecclesiastico […] ma di tutti li stati; perché di quella gioventù che in esso s'allena, altri saranno persone di governo nelle repubbliche et città loro, altri padri di famiglia […], altri prelati et altri d'altre professioni» (Lucáks 1965-). E le università italiane mostrarono ben presto la necessità di essere concorrenziali con i collegi gesuitici e con quelli istituiti da altri Ordini religiosi – somaschi, barnabiti, teatini –, tentando di coinvolgere autorità civili ed ecclesiastiche nella creazione, sulla base di questi nuovi indirizzi formativi, di rinnovati convitti per gli studenti. Se nei casi di Bologna e di Padova queste diverse realtà collegiali non sempre coesistettero pacificamente, in altri, come a Piacenza, fu proprio il duca Ranuccio I Farnese a favorire i collegi dei gesuiti, nel tentativo di fare dell'università «una docile funzione dello Stato». In altri ancora la loro stessa fondazione, in realtà come Cagliari e Sassari, fu da stimolo per avviare la costruzione di sedi universitarie indipendenti dai collegi degli Ordini.

In seguito alla bolla di Pio IV nel caso di Padova fu il potere conferito ai conti palatini di addottorare gli studenti e permettere il proseguimento degli studi ai numerosi scolari tedeschi luterani, greci ortodossi ed ebrei che non potevano rendere la professione di fede cattolica e avevano trovato uno spazio di apertura nella natura imperiale e non pontificia dei privilegi che i conti palatini godevano nel dominio veneziano. Aspro fu comunque il confronto tra le ragioni di Venezia e la linea del Sant'Uffizio, che riteneva funzione precipua dell'università educare giovani obbedienti alla fede cattolica. Subito dopo il Concilio l'intransigenza del nunzio pontificio a Venezia e del vescovo di Padova contro rettori e studenti della *natio* alemanna delle due facoltà fece sì che, nell'incerta reazione della Repubblica, «molte delle suddette nationi si han partido dal Studio». Nel 1565 l'ambasciatore veneto a Roma cercò di mediare con Pio IV, dimostrandogli che non ne derivava danno solo allo Studio e alla Repubblica ma anche alla Sede Apostolica, perché «non era da sperar che chi uscisse dalli studii di Germania dovesse esser cattolico, dove dal Studio di Padoa uscirian pur molti oltramontani cattolici». Ma il rinnovato zelo di Pio V nel 1567 non solo pretese la professione di fede, ma che si rifiutasse l'ammissione allo Studio di quanti non avessero prima giurato fedeltà alla religione cattolica nelle mani del vescovo di Padova, mentre il nunzio Giovanni Antonio Facchinetti tentò, ma invano, di persuadere i patrizi veneti che era ignominiosa «questa tolleranza del vivere lutherano» da parte di Venezia. Il conflitto tra autorità della Serenissima e Roma si inasprì nel corso della seconda metà del secolo XVI, al punto che con la morte di Pio V e l'elezione a doge di Niccolò da Ponte la Repubblica richiamò allo Studio molti studenti non cattolici e pretese «libertà di religione a chi si sia» (Stella 2001: 380).

Dopo il 1580 il sopravvento nel governo di Venezia dei cosiddetti 'giovani', il cui atteggiamento di rifiuto di ogni intromissione della Curia romana all'interno della Repubblica acuì una politica di scontri e di mancate mediazioni che avrebbe portato all'inizio del XVII secolo alla vicenda dell'Interdetto, manifestò sempre più chiaramente l'ostilità per ogni norma che limitasse la libertà dell'ateneo patavino: nel 1587 venne conferito un ampio privilegio di immunità agli studenti eterodossi, che avrebbero potuto conservare le tradizionali *libertates*, ma che sarebbero stati al sicuro anche dalle persecuzioni inquisitoriali (Stella 2001: 380). Questo clima di apertura facilitò lo sviluppo di uno dei più importanti centri del progresso scientifico tra la fine del XVI secolo e gli inizi del XVII secolo, tanto che Galileo Galilei nel 1640 ebbe a pentirsi di aver lasciato l'ambiente veneto, dove trascorse i suoi «diciotto anni migliori». Ma nel corso del secolo anche lo Studio patavino avrebbe cominciato a dare segnali di involuzione e decadenza, a causa dello scadimento della qualità degli insegnamento e, tra l'altro, della mancata coerenza riguardo alla linea da adottare nel campo delle esercitazioni anatomiche, sebbene quella pratica fosse lo strumento più adatto ad attirate l'afflusso degli studenti e la presenza dei 'lettori' più celebri. E mentre anche lo Studio di Padova si veniva sempre più provincializzando, le conseguenze dell'Inter-

detto non si fecero attendere: nel 1612 la Repubblica tolse ogni valore legale ai dottorati conferiti dai conti palatini, escludendo automaticamente dalla laurea chi si rifiutasse di prestare la professione di fede; nel frattempo la magistratura dei Riformatori allo Studio, per non perdere un notevole numero di studenti poveri e senza mezzi, istituì il Collegio veneto degli artisti nel 1616 e il Collegio veneto dei giuristi nel 1635, trasferendo ad essi il ruolo di conti palatini, ma con il dovere di rispondere all'autorità veneziana.

Resta ancora da verificare, proprio nella discrepanza tra imposizioni e realtà, quanto intellettuali, giuristi e medici siano riusciti a recepire delle tracce di un dibattito religioso e scientifico vario e vivace, insinuatosi tra le pieghe del mercato librario dell'Europa protestante, e mediato dall'ambiente accademico del Seicento. Tra la fine del XVII e il XVIII secolo la vivacità delle ricerche in campo biologico indica comunque che una qualche ripresa di libertà ci fu, e che si accentuò progressivamente fino all'avvento dei Lumi. E sulla base di una riflessione critica e di rinnovate letture storiografiche, occorre rivedere anche la storia del rapporto tra rinnovamento logico e metodologico delle 'scientie' e arti, guardando agli stimoli forieri dei successivi sviluppi scientifici, nel legame che intercorse tra dibattito universitario, mondo accademico e società civile nel XVI e XVII secolo.

(S. Ferretto)

Vedi anche

Aldrovandi, Ulisse; Anatomia; Averroismo; Bologna; Borri, Girolamo; Conforto dei condannati; Concilio di Trento; Cremonini, Cesare; Du Moulin, Charles; Ebrei in Italia; Galilei, Galileo; Gesuiti, Italia; Giuramento; *Imprimatur*; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Indici dei libri proibiti, Roma; Interdetto contro Venezia; Padova; Permessi di lettura; Pisa; Pomponazzi, Pietro; Scienze della natura; Stampatori; Stranieri, Italia; Venezia

Bibliografia

Brizzi-Pini 1988, Brizzi-Varni 1991, Carlino 1994, CŒD, Frajese 2006, Grendler 1977, Lucáks 1965-, Prodi 1991, Prosperi 2003(e), Rotondò 1973, Stella 1964(a), Stella 2001

Università, Portogallo v. *Coimbra*; *Collegio delle Arti di Coimbra*; *Gesuiti, Portogallo*; *Homem, António*

Università, Spagna - L'Inquisizione medievale fu affidata dai pontefici ai vescovi e agli inquisitori dell'Ordine domenicano per combattere l'eresia albigese. Dopo la sua sconfitta militare a Muret (1213) si voleva estirpare ogni traccia di dissenso, ma ancora cent'anni dopo il vescovo – e futuro papa – Benedetto XII continuava le indagini inquisitoriali sulla città di Montaillou, circostanza che ha reso possibile un celebre studio di Emmanuel Le Roy Ladurie. L'Inquisizione fu presto introdotta anche in Aragona, dove giudicò e condannò *conversos* ebrei e musulmani, eretici, reati di bestemmia e di sortilegio. I frati si recavano nei vari luoghi e fissavano un termine per le delazioni; e giudicavano poi in segreto. Se il reo abiurava gli era imposta una penitenza, doveva portare segni distintivi infamanti, un abitello, andare in processione o subire frustate; in caso contrario, secondo quanto si apprende dal *Directorium inquisitorum* di Nicolau Eymerich (stilato nel XIV secolo, ma edito solo nel 1503), se vi erano seri indizi si applicava la tortura, e in caso di condanna senza pentimento il reo veniva rilasciato al braccio secolare. Sebbene sia individuabile qualche traccia di attività inquisitoriale e se le tensioni tra *cristianos viejos*, ebrei e *conversos* fossero gravi, in Castiglia non sembra che in epoca medievale sia stata introdotta lo stesso tipo di Inquisizione.

Approvata da Sisto IV nel 1478 su richiesta dei Re Cattolici, la moderna Inquisizione venne invece estesa ai diversi Regni di Spagna. Si rivolgeva con durezza contro i giudeo-*conversi*, in modo particolare dopo la loro conversione forzata del 1492, e contro i *moriscos*, costretti a battezzarsi da Carlo V alcuni decenni dopo. Con la rottura di Lutero e la nascita degli altri gruppi riformatori il Sant'Uffizio spagnolo ampliò i suoi compiti per salvaguardare l'unità della fede, tanto che a farne le spese fu anche il mondo universitario. L'Europa restava divisa in due blocchi, il Nord protestante e il Sud cattolico. Nel 1499 fu fondata dal Consiglio municipale di Valencia un'Università cittadina, grazie al pontefice Alessandro VI, originario di quella regione, che l'approvò due anni dopo. Nella sua facoltà di Medicina insegnarono Lluís Alcanys e altri *conversos* provenienti dalla scuola di chirurgia creata alcuni anni prima. Processato dall'Inquisizione, Alcanys fu condannato al rogo nel 1506. Qualche tempo dopo prese il suo posto il docente di chirurgia Jaume Torres, insieme a vari parenti; egli ebbe maggiore fortuna, dato che gli furono solo confiscati i beni, mentre la figlia dovette vendere la sua biblioteca all'asta. In quegli anni di distruzione delle comunità ebraiche fu arso sul rogo anche il padre di Joan Lluís Vives, mentre le spoglie di sua madre furono riesumate ed ugualmente bruciate. Vives, esiliato sin da giovane, si rifugiò a Parigi e a Lovanio, poi a Bruges; l'Università di Alcalá de Henares gli offrì una cattedra che l'umanista tuttavia non poté accettare. Più tardi, in un momento cruciale per i rapporti tra università e Sant'Uffizio, l'inquisitore generale Diego de Deza confiscò delle carte all'umanista e professore di Salamanca Elio Antonio de Nebrija – *cristiano viejo* – quando questi tentò di applicare la grammatica al testo biblico. Anni dopo si lamentava affermando di sentirsi sotto una specie di servitù («¿He de decir a la fuerza que no sé lo que sé? ¿Qué eslavitud o qué poder es este tan despótico? ¿Qué digo decir? Ni escribirlo encerrado entre cuatro paredes [...]»). L'Università di Alcalá de Henares, approvata anch'essa da Alessandro VI e fondata dal cardinale Francisco Jiménez de Cisneros, inquisitore generale e arcivescovo di Toledo, intraprese comunque la pubblicazione della Bibbia poliglotta, alla quale collaborarono alcuni *conversos*; quando Nebrija passò a lavorare in quello Studio la Bibbia poliglotta era quasi conclusa ed egli fu incaricato di rivedere la Vulgata (incarico che rifiutò). Negli anni seguenti l'influenza di Erasmo si diffuse anche per le aule di Alcalá e l'imperatore vedeva di buon occhio il grande umanista fiammingo, che sembrava offrire una sorta di una via di mezzo tra i luterani e i cattolici più zelanti. Un'ammirazione condivisa da Alonso de Fonseca, successore di Cisneros a Toledo, e dall'inquisitore generale Alonso Manrique de Lara. Questi riunì una *junta* a Valladolid per discutere delle sospette opere erasmiane, ma essa non giunse a una qualificazione.

A quell'epoca l'Inquisizione si occupava di focolai di *conversos alumbrados* a Guadalajara e a Valladolid. Nella sua difesa una delle donne processate denunciò Bernardino de Tovar e il suo fratellastro, l'umanista Juan de Vergara, professore ad Alcalá, segretario di Cisneros, discepolo di Erasmo, con il quale convisse per un certo periodo nei Paesi Bassi mentre viaggiava con il seguito dell'imperatore. Vergara dovette abiurare i suoi errori, pagò una forte somma di denaro e venne recluso per un lasso di tempo in un monastero; alla fine venne però riabilitato. Altri erasmiani di Alcalá subirono dei processi con esiti diversi: Juan de Valdés, che fuggì in Italia, Mateo Pascual, Pedro de Lerma, lo stampatore Miguel Eguía. A questi processi ne seguirono altri ancora più severi al tempo del potente inquisitore generale Fernando de Valdés contro gruppi di erasmiani o di luterani di Siviglia e Valladolid. Carlo V, dal suo ritiro a Yuste, spinse per un castigo esemplare. Perfino l'arcivescovo di Toledo Bartolomé de Carranza fu sottomesso dall'Inquisizione a un lungo processo con l'accusa di avere sostenuto proposizioni luterane; un processo che si sarebbe concluso a Roma nel 1576. E l'attacco all'università continuò pur restando al centro dell'attenzione dei tribunali i *conversos* e i colpevoli di stregoneria, superstizione e condotte disoneste. Per altro verso, proprio i processi dei primi anni del regno di Filippo II dimostra-

no che al funzionamento e alla giustificazione ideologica della repressione collaborarono anche eminenti figure di professori, come qualificatori o come accusatori (talvolta mossi da odi accademici): si pensi solo al caso del domenicano Melchor Cano, che insegnava Teologia all'Università di Salamanca insieme a Domingo de Soto.

Non vi erano solo i teologi, i biblisti e gli umanisti. A Salamanca l'Astronomia e le Matematiche erano state insegnate a lungo da *conversos*. Il medico Abraham Zacuto vi scrisse in ebraico il suo trattato o *Almanaque* (1478), anche se non si sa se poté insegnare nelle aule a causa della sua fede di origine, che lo spinse intimorito a spostarsi in Portogallo. Il testo fu tradotto tre anni dopo dal professore di Astrologia Juan de Salaya, *cristiano nuevo*, come anche lo furono Pedro Sánchez Ciruelo e in seguito Jerónimo Muñoz, che proveniva dalla cattedra di Valencia. Vi insegnarono anche illustri studiosi di ebraico: per esempio Pablo Coronel e Alonso de Zamora, che passò ad Alcalá nel 1512. A partire dalla fine del XV secolo, tuttavia, gli statuti di *limpieza de sangre* presero a essere introdotti nei *Colegios Mayores*, negli Ordini militari e in quelli regolari, nei capitoli delle cattedrali e per il reclutamento nell'Inquisizione. A Salamanca alcuni proposero di introdurli sin dall'inizio del XVI secolo; più tardi il rettore fece la stessa proposta in consiglio, ma Filippo II ordinò che non si affrontasse la questione. In quel periodo si ebbero anche delle indagini inquisitoriali su un nucleo di persone che leggevano o ammiravano Pierre de la Ramée (Petrus Ramus). E furono posti sotto processo alcuni docenti *cristianos nuevos*: Luis de León, gli ebraisti Gaspar de Grajal e Martín Martínez de Cantalapiedra, così come il professore di Osuna Alonso Gudiel. Nel 1571 un docente, León de Castro, insieme con il domenicano Bartolomé de Medina, li aveva denunciati per affermazioni ereticali e per avere disprezzato la Vulgata e anche per la traduzione del Cantico dei Cantici fatta da Luis de León. Furono arrestati e incriminati; Grajal e Gudiel morirono in prigione mentre *fray* Luis, dopo avere abiurato, venne spostato in una cattedra minore. Subì una nuova persecuzione nel 1582 – allora fu assolto – mentre Cantalapiedra ebbe sorte peggiore, visto che fu privato della cattedra. León de Castro attaccò anche Benito Arias Montano per la sua edizione della Bibbia poliglotta di Anversa, anche se senza successo. In quel periodo si aprirono anche diversi processi contro il grande umanista Francisco Sánchez de las Brozas (detto Brocense), denunciato da alcuni studenti per aver criticato le immagini, dubitato dell'esistenza dei re magi e per avere affermato che le undicimila vergini erano solo undici. La sua morte nel 1600, a ottant'anni di età, fece in modo che il processo non fosse continuato. Furono momenti di tensione anche nei consigli accademici: si discuteva per esempio della sostituzione o della riforma della grammatica latina di Nebrija. Filippo II, che aveva chiesto che fosse riformata, in seguito ne impose una stilata da un gesuita; ma in molti si opposero, perché avevano i loro testi – il Brocense aveva pubblicato la sua *Minerva*, anche se non ottenne la licenza per usarla – e il re dovette fare marcia indietro. Nel 1570 lo stesso Filippo II ordinò all'arcivescovo di Valencia Juan de Ribera una visita dell'università. Ci furono scontri e il prelato si decise a mandare in prigione alcuni professori di Teologia che si opponevano alla sua visita con l'appoggio della municipalità; dato che erano qualificatori del Sant'Uffizio, il tribunale rivendicò tuttavia i privilegi di foro, cosa che produsse nuovi conflitti e l'intervento di Madrid. La comparsa di libelli e di pasquinate contro Ribera provocò nuovi scontri; l'Inquisizione, del resto, non agiva con la dovuta celerità per punire i colpevoli. L'inquisitore generale Diego de Espinosa appoggiò l'arcivescovo e iniziò le indagini, anche se con qualche reticenza; il prelato, da parte sua, fece arrestare il rettore e vari professori, sospendendo loro le licenze. Alla fine il conflitto politico fu comunque appianato: gli arrestati furono liberati e altri vennero trasferiti al tribunale episcopale.

Ma l'Inquisizione influì sulla vita universitaria con altri strumenti: gli Indici dei libri proibiti ed espurgati, con i quali controllò libri e saperi per secoli (alla loro stesura collaborarono esponenti delle università stesse). Gli Indici pretendevano di preservare la Spagna dalla Riforma, ma ostacolarono anche il contatto con la nuova scienza che si stava sviluppando in Europa. Dal canto suo la censura reale dei libri, introdotta dai Re Cattolici, divenne più severa sotto Filippo II: precedeva la pubblicazione, regolava la loro importazione e la vendita. Isolare e preservare non competeva solo all'Inquisizione: il re era al suo fianco in quest'attività di controllo. Il sovrano proibì anche ai castigliani di studiare nelle università estere, con l'eccezione dell'Aragona, di Bologna – nel Collegio di Spagna – di Coimbra, di Roma e di Napoli. Lovanio non si salvò dalla proibizione, in quanto un resoconto inviato alla *Suprema* vi aveva denunciato la presenza di alcuni studenti spagnoli sospetti. I primi Indici dei libri proibiti furono pubblicati da Paolo IV nel 1557 e nel 1559. Quello di Pio IV fu iniziato nella XVIII sessione del Concilio di Trento, ma non poté essere approvato prima della chiusura dell'assise la quale, nell'ultima sessione (la XXV), ne delegò al pontefice la stesura. L'Indice fu infine approvato con la bolla *Dominici gregis* del 24 marzo 1564. Già in precedenza vi erano stati in Spagna editti di condanna di libri e l'imperatore Carlo V aveva affidato la redazione di un Indice all'Università di Lovanio (fu pubblicato nel 1546 e integrato quattro anni dopo). Esso ispirò i primi Indici a stampa spagnoli del 1551, che l'inquisitore generale Fernando de Valdés integrò nel 1559. A lui si deve inoltre un catalogo di edizioni proibite della Bibbia (1554) con l'obiettivo di eliminare quelle protestanti, e in generale si proibivano quelle scritte in lingua volgare. La traduzione in valenciano o catalano del frate domenicano Bonifacio Ferrer (XIV secolo, pubblicata più di cento anni dopo) venne distrutta quasi interamente e se ne è conservata solo una pagina. Sorte migliore toccò alle traduzioni castigliane di *fray* Ambrosio Montesinos (1502). Gaspar de Quiroga, successore di Valdés, promulgò due Indici di libri proibiti ed espurgati nel 1583 e 1584 nella linea di quello tridentino; l'Università di Salamanca collaborò alla sua lunga preparazione. Essi erano rivolti contro la fede protestante, anche se crearono ostacoli anche allo sviluppo della scienza e delle conoscenze più in generale. Era condannato naturalmente *Il Principe* di Niccolò Machiavelli a causa del suo realismo politico, ben diverso dalle visioni stereotipate del principe cristiano con le quali si adulava la monarchia; ma l'Indice colpì anche qualche testo di Jean Bodin – la sua opera *Les six livres de la République* fu espurgata a fondo nel 1594 –; gli *opera omnia* del giurista Charles Du Moulin (Molineus) e alcuni libri di François Douaren e di Antonio de Roselli sull'autorità papale. Altri furono testi espurgati, come il *De asse* di Guillaume Budé. Dei medici fu condannata tutta l'opera di Miguel Servet, come grande eretico, e furono espurgati Paracelso, Arnau de Vilanova, Amato Lusitano e Huarte de San Juan, insieme ad alcuni scienziati: Giulio Cesare Scaligero, Conrad Gesner – genero di Zwingli – Girolamo Cardano, Georg von Peurbach ed Erasmus Reinhold.

Ma la rottura radicale con la nuova scienza si verificò senza dubbio agli inizi del XVII secolo, dopo la condanna romana di Copernico nel 1616 e il lungo processo contro Galileo, sebbene né l'uno né l'altro figurino nei successivi Indici spagnoli. La Chiesa adottò un atteggiamento di chiusura di fronte all'eliocentrismo, che pareva opporsi al letteralismo scritturale. Le religioni volevano imporsi sulla scienza: Johannes Kepler fu condannato dai teologi dell'Università di Tübingen; Calvino fece bruciare Servet sul rogo. Un processo contro di lui era stato iniziato anche a Zaragoza, dove lo si voleva far venire. Come scrisse Erasmo nel suo *Encomium moriae*, i teologi sono irascibili e dichiarano eretica ogni persona che la pensa diversamente da loro. A quanto sembra, l'opera di Copernico veniva insegnata a Salamanca, anche se forse si usavano solo le sue tavole e i suoi calcoli. In ogni caso i professori di astronomia conoscevano bene la sua opera: è il caso di Jerónimo Muñoz, Gabriel Serrano e Hernando de Aguilera, che spinse affinché Copernico comparisse nei *curricula* degli statuti di Diego de Covarrubias (1561), da dove passò poi in quelli di Juan de Zúñiga (1594). Copernico non è più menzionato invece nella raccolta

degli statuti del 1625. Ancora all'inizio del XVIII secolo l'oratoriano Tommaso Tosca, vicerettore a Valencia, non osava impiegare Copernico se non sottolineando che si trattava di una delle tante ipotesi astronomiche in campo. Insomma, i nuovi e voluminosi Indici del Seicento avevano aggravato l'isolamento delle università spagnole. Nel 1612 venne pubblicato l'Indice dei libri proibiti ed espurgati di Bernardo Sandoval y Rojas. Secondo quella lista, i libri erano «maestri silenziosi» in grado di comunicare e diffondere l'eresia. E nel 1632 un altro e ancora più voluminoso Indice, quello di Antonio Zapata Cisneros aggiunse, dichiarandolo nel prologo, più di 2.500 autori. L'inquisitore aveva affidato le espurgazioni a persone «di provata erudizione, dottrina e zelo, così tra gli assistenti di questa corte, come tra altri delle più qualificate università» spagnole. Seguirono poi gli Indici di Antonio de Sotomayor, oltre alla promulgazione di numerosi editti di condanna in mezzo alle varie edizioni delle liste (a predominare nell'opera di controllo dei libri erano ormai gli Studi dei gesuiti). Si percepisce, con il tempo, un maggiore rigore nei confronti della scienza: appaiono così Tycho Brahe, Kepler e Carolus Clusius, i geografi Mercator (Gerhard Kremer) e Sebastian Münster. Il *Dioscórides* di Andrés Laguna fu sottoposto ad una attenta espurgazione, e così anche la *Sacra Philosophia* del medico Francisco de Vallés; si fecero più profonde le correzioni di Paracelso e dei suoi discepoli, e di Arnau de Vilanova, anche se non dei suoi libri medici.

Le colpe per tale stato di cose, comunque, non possono essere tutte addossate al tribunale della fede. L'Inquisizione era solo uno strumento nelle mani della monarchia, delle *élites* dominanti nell'alta burocrazia e nelle aule, dei *colegiales majores*; degli Ordini religiosi e dell'alto clero, della Chiesa. Nelle università maggiori (Salamanca, Valladolid e Alcalá de Henares) le cattedre di Leggi e di Canoni erano occupate in buona parte dai collegiali, mentre nelle facoltà di Arti, Filosofia e Teologia dagli Ordini. In questi e in altri centri molti si identificarono con la vigilanza e con i procedimenti dell'Inquisizione. Vari inquisitori generali furono collegiali maggiori o professori di Salamanca e di altre università. Le facoltà fornivano al tribunale teologi, canonisti e persino medici: a Valencia eminenti professori del XVI secolo, come Luis Collado o Juan Plaza, ottennero il posto di medico nel foro inquisitoriale. Essere medico, qualificatore o familiare dell'Inquisizione comportava privilegi e prestigio. Intorno al 1551 il rettore Joan de Salaya, che era qualificatore, trascorreva tre ore al giorno con il *plenum* della facoltà di Teologia eseguendo la revisione dei libri confiscati. In seguito fu l'Inquisizione a riservarsi la censura; si sottoponevano al rettore solo le orazioni pronunciate nelle aule o negli atti accademici di conferimento dei gradi. A Salamanca i consigli dei professori qualificavano numerosi libri e impostavano le censure: per esempio nel 1601 uno zelante domenicano chiese ai dottori che si proibisse l'uso del castigliano nei sermoni o nei devozionari che, riportando frasi della Scrittura, avrebbero potuto portare a errori di interpretazione. Il consiglio dei dottori e maestri fu tollerante: essi potevano essere utili per alcuni frati e parroci di campagna che conoscevano poco il latino, per il pubblico o per la «gente volgare e illetterata». Le stesse forze che dominavano le università provocarono dunque la loro decadenza, che proseguì nel Settecento nonostante qualche riforma portata avanti dalla nuova dinastia. L'Inquisizione era rifiorita alla fine del XVII secolo grazie all'arrivo dei *conversos* portoghesi e mantenne il suo rigore durante il regno di Filippo V, il primo Borbone. Diego Mateo de Zapata e Juan Muñoz Peralta furono arrestati con l'accusa di giudaismo; erano loro il vertice della Reale Società di Medicina di Siviglia, che dal 1700 tentava di rinnovare le conoscenze mediche, in particolare circa la circolazione del sangue. Le università erano tuttavia in decadenza e la gran parte dei professori restò attaccata alla tradizione.

L'Inquisizione partecipò in diverse occasioni anche alle lotte al vertice del potere. Melchor de Macanaz, uomo chiave del governo di Filippo V, tentò di introdurre cattedre di Diritto reale, come aveva fatto Luigi XIV in Francia. Contrastato dai collegiali, fu denunciato all'Inquisizione e costretto ad andare in esilio a vita a Parigi; a poco gli valse in questo caso la protezione regia. Il tribunale non agì invece contro Gregorio Mayans quando venne denunciata la pubblicazione della *Censura de historias fabulosas* (1742), che Nicolás Antonio aveva lasciato inedita. Elaborando la *Biblioteca Hispana Vetus* Antonio si era imbattuto nelle cronache falsificate da un gesuita del XVI secolo (Jerónimo Román de la Higuera, 1538-1611) allo scopo di comprovare la storia originaria della Chiesa spagnola, ossia la venuta di san Giacomo con dieci apostoli sul suolo iberico. Il Sant'Uffizio non volle intervenire e il cardinale Gaspar de Molina, presidente del Consiglio di Castiglia, ordinò la confisca dei manoscritti di Mayans. In una lettera gli fece presente quale fosse la sua colpa: aveva ingiuriato la nazione spagnola nella vita di Nicolás Antonio, che introduceva la *Censura de historias fabulosas*. Non si arrivò comunque a provvedimenti più gravi. Mayans procedeva del resto con cautela quando acquistava i libri che gli servivano fuori dalla Spagna. Egli si procurò la licenza dell'Inquisizione per leggerli e in qualche caso chiese che fossero inviati al nunzio: fece così per esempio con alcuni volumi di Samuel von Cojecci, autore del codice prussiano. I potenti invece non chiedevano il permesso: Manuel de Roda fu autorizzato a introdurre libri senza registrarli. Quando il marchese de la Ensenada Zenón de Somodevilla incaricò Mayans della redazione di un codice si vantò di avere letto quell'autore e disse che avrebbe tenuto in considerazione il codice prussiano e altri italiani. Il progetto fallì con la caduta di Ensenada; in ogni caso l'assimilazione del diritto naturale protestante da parte di Mayans fu limitata, visto che gli autori del nuovo diritto naturale vennero tutti interpretati con una lente tradizionale. Nel suo progetto di piano degli studi per le università affidatogli da Roda Mayans raccomandò di stampare le *Prelecciones* di Johannes Heinecke sui libri di Hugo Grotius e Samuel von Pufendorf ma purché fossero prima espurgate, «come ho disposto io stesso che si faccia».

L'Inquisizione perse forza durante i regni di Ferdinando VI e di Carlo III. Voltaire attribuì tale fenomeno al conte di Aranda, Pedro Pablo Abarca de Bolea, «en rognant les griffes et en limant les dents du monstre (il tribunale)»; ma la sua attività aveva iniziato a declinare ben prima. Continuarono in ogni caso a essere frequenti le denunce di libri o di tesi di dottorato; e ancora nel 1778 l'Inquisizione istruì un processo contro Pablo de Olavide per l'*Evangelio en triunfo*. Anche gli Indici continuarono a essere aggiornati. Nel 1707 Diego Sarmiento e Vidal Marín raccolsero tutta la tradizione precedente e Andrés de Orbe y Larreátegui pubblicò un supplemento. Quattro decenni più tardi gli Indici furono rinnovati da Francisco Pérez Prado, che voleva porre un argine alla diffusione del giansenismo e dell'antiregalismo, nonché alla nuova critica del *Dictionnaire* di Pierre Bayle. Poco prima erano stati proibiti, con notevole ritardo, Grotius e Pufendorf e negli anni successivi furono pubblicati editti contro Montesquieu, Rousseau, Voltaire, D'Alembert e l'*Encyclopédie*; contro Jean-Jacques Burlamacchi, Emerich de Vattel e Christian Wolff, nuovi autori di diritto naturale e delle genti; contro il canonista Zeger Bernhard Van Espen, i penalisti Cesare Beccaria, Gaetano Filangieri, ecc. In seguito l'Indice si concentrò sulle storie o sulle notizie della Rivoluzione francese e sui libri di propaganda rivoluzionaria, che furono raccolti con ampiezza nell'Indice dell'inquisitore Agustín Rubín de Zeballos del 1790.

Le proibizioni non servirono tuttavia a nulla, e neanche il cordone militare che José Moñino y Redondo, conte di Floridablanca, volle istituire sui Pirenei. Nel suo ultimo periodo l'Inquisizione comunque si riattivò; l'inquisitore generale Antonio de Lorenzana volle perfino aprire un processo per bigamia nei confronti del favorito Manuel Godoy e fu inviato a Roma a consolare Pio VI, maltrattato da Napoleone. Si procedette contro anche vari professori di Salamanca: contro Ramón de Salas, contro il matematico Benito Bails, contro Menéndez Valdés, e a Valladolid contro Gregorio Vicente e José Mariano Beristain, quest'ultimo per la sua

vita disordinata. José Pérez ebbe problemi quando fu rettore di San Fulgencio di Murcia, Fausto Elhuyar nel seminario di Vergara; e ne ebbe anche il chimico francese Louis Proust. L'Inquisizione d'altra parte continuò a condannare libri: l'abate Gabriel Bonnot de Mably, Étienne Bonnot de Condillac, John Locke (1805). Blanco White (José María Blanco Crespo) dall'Inghilterra deplorava la carenza degli studi in Spagna: «i teologi sono riusciti a mantenere l'istruzione pubblica al loro livello. Persino i rami della scienza che sembrano meno legati alla fede non riescono a sfuggire alla tirannia dei teologi». A quella tirannia pose fine Napoleone quando invase la Penisola e suo fratello Giuseppe I, re di Spagna, abolì l'Inquisizione. D'altra parte, mentre si lottava contro i francesi, iniziava la rivoluzione, e le *Cortes* di Cadice, dopo lunghe sessioni e dibattiti, soppressero il tribunale nel 1813. Ma Ferdinando VII nel momento di recuperare il trono lo ricostituì e immediatamente gli inquisitori procedettero contro le università che, come quella di Valencia, avevano applaudito l'assise che aveva decretato la sua abolizione. Il Sant'Uffizio fu definitivamente soppresso nel 1820 con un regio decreto prima della prima riunione delle *Cortes* della parentesi liberale. Quando tre anni dopo il re recuperò il potere assoluto decise di non ricostituirlo; e affidò le sue funzioni a delle Giunte di Fede presiedute dai vescovi in ciascuna diocesi. Quella di Valencia condannò al rogo un maestro elementare, Cayetano Ripoll, mettendo in tal modo la parola fine a una brutalità che ricordava i tempi passati. Anche allora Ferdinando VII tentò di restaurare l'assolutismo mediante una repressione senza precedenti. La Chiesa di Roma continuava la sua lotta contro il liberalismo; più tardi la raggiunta unità d'Italia mise fine al potere temporale dei papi (1870) e pochi anni prima nel *Sillabo* Pio IX aveva ribadito la condanna di ogni idea moderna. A lungo continuarono a essere pubblicati gli Indici dei libri proibiti.

L'ombra dell'Inquisizione – il giudizio su di essa – ha continuato a fluttuare tra storici e gli ideologi spagnoli per molto tempo. Negli anni precedenti o vicini alla sua abolizione essa fu attaccata duramente da Juan Antonio Llorente e da altri liberali – come avevano fatto i protestanti per secoli; poi altri la studiarono, valorizzando il suo significato, mentre conservatori come Marcelino Menéndez Pelayo la difendevano. E lo spirito di autori di questa linea non è ancora morto.

(M. Peset)

Vedi anche

Alcalá de Henares, *Alumbradismo*; Arias Montano, Benito; Biblisti, processi ai; Cano, Melchor; Carranza, Bartolomé de; Cisneros, Francisco Jiménez de; Copernicanesimo; Domenicani, Spagna; Erasmismo, Spagna; Gesuiti, Spagna; Godoy, Manuel; Illuminismo, Spagna; Immacolata Concezione; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Indici dei libri proibiti, Spagna; Inquisitori generali, Spagna; León; Luis de; *Limpieza de sangre*, Spagna; Macanaz, Melchor de; Muñoz y Peralta; Juan; Nebrija, Elio Antonio de; Olavide, Pablo de; Salamanca; Tovar, Bernardino de; Valladolid; Valladolid, *junta de*; Vergara, Juan de; Vives, Juan Luis; Zapata, Diego Mateo de

Bibliografia

Albiñana 1988, Alcalá 1984(a), Alcalá 1991, Alcalá 2001, Álvarez de Morales 1995, Ardit Lucas 1972, Baer 1929-1936, Bataillon 1977, Bataillon 1991, Benítez Sánchez-Blanco 1990, Caro Baroja 1961, Caro Baroja 1967, Caro Baroja 1968, Caro Baroja 1970, Caro Baroja 1978, Defourneaux 1959, Defourneaux 1963, Domergue 1982, Febrer Romaguera 2003, Fernández Álvarez 1974, Ferrer Benimeli 2006, Gacto 2006, García Cárcel 1976, García Cárcel 1980, Gil 1981, González González 1987, Homza 2000, ILI, Kamen 1997, Lea 1983-1984, Le Roy Ladurie 1975, Lloréns 1977, Llorente 1812-1813, Llorente 1980, Longhurst 1958-1963, Martín Gaite 1969, Martín Gaite 1970, Menéndez Pelayo 1986, Navarro Brotóns 1985, Navarro Brotóns 1995(a), Netanyahu 1995, Pardo Tomás 1986, Pardo Tomás 1987, Pardo Tomás 1988, Pardo Tomás 1991, Pérez Villanueva-Escandell Bonet 1984-2000, Peset Llorca 1960, Peset Llorca 1975, Peset Reig 1986, Peset Reig-Peset Reig 1968, Peset Reig-Peset Reig 1974, Pinta Llorente 1933, Pinta Llorente 1935, Pinta Llorente 1946, Pinta Llorente 1952, Pinta Llorente 1954, Pinta Llorente-Palacio y de Palacio 1964, Pinta Llorente 1970, Pinto Crespo 1983, Reusch 1886, Rodríguez-San Pedro Bezares 1986, Sierra y Corella 1947, Tellechea Idígoras 1962-1994, Tellechea Idígoras 1962, Tellechea Idígoras 1962(a), Tellechea Idígoras 1977, Tellechea Idígoras 2006, Tovar-Pinta Llorente 1941

Urbano VIII, papa (Maffeo Barberini) - Nacque a Firenze il 5 aprile 1568. Perfezionò gli studi nel Collegio Romano di Roma e nell'Università di Pisa, dove nel 1588 si addottorò *in utroque Iure*. Con l'aiuto dello zio, il protonotario apostolico Francesco Barberini, intraprese rapidamente e con successo la carriera a Roma: fu impegnato in uffici della Curia pontificia sin dal 1589 e, sotto Clemente VIII, ebbe sia incarichi di governo nello Stato della Chiesa, sia missioni di rappresentanza come prelato domestico del papa. Nel novembre 1604, presi gli ordini maggiori e nominato arcivescovo titolare di Nazareth, fu designato nunzio in Francia. Fra i brevi pontifici attestanti le attribuzioni nell'incarico, ricevette una speciale *facultas absolvendi haereticos*. Alla morte di Clemente VIII (5 marzo 1605), grazie al sostegno del cardinale inquisitore Pompeo Arrigoni rimase alla corte di Enrico IV. Fu creato cardinale da Paolo V l'11 settembre 1606, tornò in Curia l'anno successivo e nel 1608 fu consacrato vescovo di Spoleto. Nel gennaio 1610, proprio in ragione delle sue notevoli competenze giuridiche, fu scelto come cardinale prefetto della Segnatura di Giustizia, uno dei principali organi giurisdizionali della Curia. Quindi, l'ufficio di legato di Bologna lo allontanò da Roma dal 1611 al 1614. Rientrato, nel 1616 fu ammesso a far parte della Congregazione dell'Indice e nel 1622 di quella *De Propaganda Fide*.

Morto Gregorio XV, il 6 agosto 1623 fu eletto papa. Nel lungo pontificato Barberini (Urbano VIII morì a Roma il 29 luglio 1644), furono emanati numerosi provvedimenti normativi relativi al Sant'Uffizio. Circa i regolari condannati a penitenze, Urbano VIII stabilì nell'ottobre 1626 che non potessero essere promossi a gradi o uffici religiosi del proprio Ordine, senza grazia pontificia o del Sant'Uffizio riunito sotto la presidenza del pontefice. Con novella del 5 novembre 1631, ribadì che le costituzioni apostoliche in materia di fede e di Sant'Uffizio dovevano avere validità per tutti i regolari, compresi quelli appartenenti a Ordini privilegiati; la loro osservanza, secondo quanto disposto dalla costituzione del 15 dicembre 1633, doveva essere richiamata dai superiori degli Ordini non meno di una volta l'anno. Più in generale, con editto del 14 aprile 1633, papa Barberini rinnovò tutte le costituzioni apostoliche dei predecessori in materia inquisitoriale.

Nell'ambito del diritto sostanziale, il 10 agosto 1624, con una circolare del Sant'Uffizio a tutti i vescovi e inquisitori periferici d'Italia, fu ribadito che, in tema di *sollicitatio ad turpia*, i penitenti erano tenuti a denunciare i confessori anche qualora avessero acconsentito alle molestie subite. Quindi, con costituzione del 23 marzo 1628 i giovani tra i venti e i venticinque anni diventarono punibili del delitto di ascoltare confessioni o celebrare messa senza ordinazione sacerdotale; e con costituzione del 13 marzo 1625 fu vietato il culto non approvato di persone in odore di santità. Importante anche la bolla del I aprile 1631 contro gli astrologi: Urbano VIII rinnovava nell'occasione le precedenti disposizioni contro i sedicenti manovratori di forze occulte, includendovi la fattispecie delle pratiche magiche contro le vite del pontefice e dei suoi consanguinei (a subire la condanna a morte per avere attentato magicamente alla vita del papa fu Giacinto Centini); dava altresì

competenza a procedere ai tribunali del vicario e del governatore di Roma, nello Stato pontificio ai cardinali legati e negli altri Stati agli ordinari e agli inquisitori periferici.

Con particolare riferimento ai rapporti con l'Inquisizione spagnola, almeno dall'aprile 1628 un agente deputato dall'inquisitore generale dei Regni di Spagna seguiva i procedimenti del Sant'Uffizio romano di suo interesse (con la consueta consegna giurata del silenzio). Quindi, con bolla del 23 settembre 1643, Urbano VIII impose che consultori, consiglieri e procuratori fiscali dell'Inquisizione spagnola fossero ordinati *in sacris* prima del loro ingresso in carica e che non fossero nominati in soprannumero. Circa l'Inquisizione nel Nuovo Mondo, con costituzione del 22 aprile 1625 fu data facoltà (per cinque anni) di assolvere dal delitto di apostasia gli indigeni delle colonie portoghesi battezzati e tornati ai culti originari; quindi, con provvedimento del 10 marzo 1627 fu decisa la soppressione di un canonicato in tutte le chiese cattedrali e collegiate delle Indie occidentali sotto il dominio spagnolo per applicarne frutti e redditi al personale della locale Inquisizione.

In tema di controllo editoriale, un decreto del 22 maggio 1625 vietò la pubblicazione di libri che trattassero la controversia *de Auxiliis*. Più in generale, un decreto «de non imprimendis libris» del 18 settembre 1625 tentò di arginare le edizioni uscite senza autorizzazione ecclesiastica. Quindi, il 2 aprile 1631 furono revocate le licenze di leggere libri proibiti, ordinandone la consegna agli inquisitori e assegnando la competenza per nuove licenze allo stesso Sant'Uffizio. Per iniziativa di Urbano VIII si ebbero altresì le prime prese di posizione romane contro le dottrine contenute nell'*Augustinus* di Cornelis Jansen (1641-1643).

Nel campo della procedura, intorno al 1624 iniziò la circolazione manoscritta di un importante documento, l'*Instructio pro formandis processibus in causis strigum, sortilegiorum et maleficiorum*, edita parzialmente in volgare nel 1625 nel *Sacro Arsenale* di Eliseo Masini. Con *decretum* del 25 maggio 1628 fu poi decisa la condanna alla galera per tre anni e il risarcimento dei danni di chi deponesse il falso nei processi del Sant'Uffizio. Un'altra ordinanza del 1631 stabilì che i procedimenti contro chi divulgasse falsi miracoli fossero istruiti indifferentemente dagli ordinari o dagli inquisitori, con precetto però di reciproca informazione. Una moderazione delle misure prescritte per eseguire le sentenze è ravvisabile nella decisione del 1627 di vietare la pena pubblica dei condannati *de levi suspicione*.

Come appare dai verbali, data al 1625 la denominazione di *Congregatio Sancti Officii* al posto di *Congregatio Sanctae Inquisitionis*. Il 14 settembre 1628 Urbano VIII diede anche disposizioni affinché le sue adunanze si tenessero regolarmente nel convento di Santa Maria sopra la Minerva e non nelle dimore dei cardinali inquisitori. Cardinali segretari durante il lungo pontificato Barberini furono due stretti consanguinei del pontefice: il fratello cardinale Antonio (1629-1633) e il nipote Francesco (1633-1644 e oltre). E proprio alla collezione di manoscritti del cardinal nipote Francesco appartenevano i tre registri di corrispondenza del Sant'Uffizio relativi agli anni 1626-1628 conservati in BAV, *Barb. Lat.* 6334-6336. Si tratta di fonti che mostrano la Congregazione impegnata nell'ordinaria amministrazione della rete inquisitoriale, nella supervisione dell'attività giurisdizionale locale, nei rapporti con cardinali, vescovi, nunzi, principi secolari.

Il pontificato di Urbano VIII fu la cornice di vicende processuali largamente approfondite. Il 21 dicembre 1624 in Campo de' Fiori fu bruciato il corpo del già defunto arcivescovo di Spalato Marcantonio De Dominis; il 15 giugno 1633 Urbano VIII pronunciò il verdetto di condanna di Galileo Galilei all'abiura *de vehementi* e a una pena detentiva a discrezione (sentenza registrata e firmata dai cardinali della Congregazione il 22 giugno 1633). Di rilievo anche la pagina dei rapporti tra il papa e Tommaso Campanella, rimasto in custodia dell'Inquisizione romana dall'agosto 1626 al gennaio 1629, e trasferitosi in Francia nell'autunno 1634.

(G. Brunelli)

Vedi anche

Arrigoni, Pompeo; Astrologia; Barberini, Francesco; Campanella, Tommaso; Canonizzazione dei santi; Congregazione del Sant'Uffizio; De Dominis, Marcantonio; Disputa *de Auxiliis*; Galilei, Galileo; Giansenismo; *Indios*; *Instructio pro formandis processibus […]*; Permessi di lettura; Sollecitazione in confessionale

Bibliografia

«Analecta» 1886-1887, *Bullarium Taurinense* 1857-1872, Del Bene 1666, *Inquisizione e Indice* 1998, Lutz 2000, Mayaud 1992, Pastor 1886-1933

Urbino - Il compito di tracciare le linee di una storia dell'Inquisizione nel territorio di Urbino si presenta poco agevole sia per la mancanza di studi specifici, sia per una certa difficoltà di accesso alle fonti d'archivio. Tuttavia si dispone di una buona quantità di informazioni circa la diffusione del dissenso religioso nel Ducato alla fine del Quattrocento e per tutto il secolo successivo. Malgrado i possedimenti ducali appaiano meno permeabili alle infiltrazioni eterodosse rispetto a molti territori circostanti (Faenza, Modena, Ferrara), tuttavia non sembrano mancare indizi relativi all'esistenza di forme di contestazione, a partire dall'episodio clamoroso della morte di Emilia Pio, la gentildonna compagna di Elisabetta Gonzaga nelle discussioni del *Cortegiano* di Baldassar Castiglione, defunta nel 1528 senza chiedere i sacramenti. Il 1528 fu anche l'anno del ritorno in territorio urbinate, in qualità di vescovo di Gubbio, di Federico Fregoso, altro protagonista del *Cortegiano*, assai mutato dai tempi di Guidubaldo da Montefeltro. Influenzato da Erasmo e da Jacopo Sadoleto, aveva approfondito lo studio della Scrittura e, soprattutto, della cultura ebraica. I suoi scritti e la sua corrispondenza rivelano una spiccata attenzione al duplice problema della riforma personale e di quella della Chiesa, ma, soprattutto, intendono affermare la necessità di abbandonarsi con fiducia al Signore, confortati dalla conoscenza della Scrittura e delle lettere di san Paolo. Il vescovo dedicò alla duchessa Eleonora Gonzaga il suo *Pio et christianissimo trattato della oratione*, pubblicato postumo nel 1542, in cui la preghiera veniva considerata essenzialmente come riflessione sui meriti della passione di Cristo. Il tema della giustificazione per sola fede doveva evidentemente stare molto a cuore a Eleonora, accomunata da Pietro Paolo Vergerio, in una lettera del giugno 1540, a Vittoria Colonna, Renata di Francia e Margherita di Navarra. La duchessa, pur risiedendo quasi stabilmente tra Pesaro, Urbino e Fossombrone, riuscì ugualmente a intrecciare una fitta serie di relazioni con personaggi di spicco del mondo della riforma cattolica: si può ricordare qui la frequentazione con il benedettino cassinese Gregorio Cortese, al principio degli anni trenta abate del monastero di San Pietro a Perugia, e la parentela con Caterina Cybo madre della sfortunata Giulia, prima moglie di Guidubaldo Della Rovere. Malgrado la figura di Eleonora sia da valutare con una certa prudenza, giacché appare oscillante tra istanze riformistiche e atteggiamenti ortodossi, i suoi legami con il mondo della Riforma appaiono inequivocabili, rinsaldati anche da un importante viaggio a Venezia e Padova compiuto nel 1536. A Padova fu ospite di Bembo, attorno a cui si radunava in quel tempo una cerchia di riformatori che comprendeva Aonio Paleario e i due bresciani Emilio degli Emilii e Vincenzo Maggi. In generale, sembra possibile identificare, tra gli anni Venti e gli anni Quaranta del Cinquecento, un significativo rapporto Urbino-Venezia, rafforzato dalla presenza nella città lagunare di Gian Jacopo Leonardi, inviato ducale, in rapporti di amicizia con Sebastiano Serlio, Pietro Aretino, Tiziano e Nicolò Franco. Sempre in quest'ottica, appare rilevante il legame della duchessa con Antonio Brucioli che nel 1537 le dedicherà il suo commento a Isaia e, successivamente, uno dei *Dialogi*, inviando idealmente gli altri a Francesco Maria, Guidubaldo, Giulio Della Rovere.

Inoltre la duchessa compare nel quarto dialogo in compagnia di Camillo Orsini, Vittoria Colonna e Federico Fregoso.

A partire dall'edizione del 1537, la seconda (la *princeps* è del 1526), fa la sua comparsa nei *Dialogi* di Brucioli, in qualità di interlocutore, un altro personaggio legato alla corte di Urbino, Pietro Panfilo. Denunciato per eresia all'Inquisizione nel 1551 (ciò che non gli impedì tuttavia di ricoprire negli stessi anni la carica di abbreviatore apostolico), figlio del medico curante di Elisabetta Gonzaga, Panfilo fu da quest'ultima presentato in giovane età a Bembo, al cui servizio rimase probabilmente fino al 1530; fu quindi siniscalco di Eleonora fino al 1550, anno della morte della duchessa. Nei *Dialogi* discute con Antonio Gallo, gentiluomo della corte urbinate, nipote di Angelo, importante rimatore al tempo di Federico da Montefeltro. Le accuse mosse a Panfilo, relative alla diffusione dell'eresia nel territorio di Fossombrone, sia tra la corte ducale sia tra gli abitanti del contado, lo vedevano imputato per avere insegnato il disprezzo per la confessione, per le elemosine, per il culto dei morti, le immagini sacre, l'autorità del papa e degli ecclesiastici in genere. A suo carico inoltre anche la frequentazione di altri due eretici del territorio urbinate, Nicolò da Mondavio e, soprattutto, Bartolomeo della Pergola che, venuto in contatto con le nuove dottrine attraverso Alvise Priuli e Marcantonio Flaminio, dopo avere predicato a Modena nel 1544 ed essere stato costretto all'abiura, era tornato al paese natale. Trasferitosi a Roma, Panfilo intrattenne rapporti con numerosi cardinali e vescovi tra cui Marco Vigeri della Rovere, vescovo di Senigallia, sostenitore di un'opera di riforma della Chiesa, da condurre con la guida del cardinale Reginald Pole, animato da un'attesa quasi millenaristica analoga a quella che emerge dalle pagine di un altro corrispondente di Panfilo, il cappuccino Giovanni Salon da Valenza, conoscitore dell'astrologia e della cultura ebraica. Proprio il filone degli studi ebraici e del sincretismo sembra imporsi come una delle linee guida nell'approfondimento del dissenso religioso nel territorio urbinate. Già si è fatto cenno alla perizia di Fregoso negli studi ebraici: si deve ora ricordare come nell'estate del 1537 la duchessa Eleonora avesse intrattenuto lunghi colloqui con Fregoso stesso e con Agostino Steuco di Gubbio. Quest'ultimo, in particolare, era stato bibliotecario dal 1525 del convento di S. Antonio di Castello a Venezia, al quale il cardinale Domenico Grimani aveva destinato la propria biblioteca ricca di manoscritti ebraici, molti dei quali appartenuti a Giovanni Pico della Mirandola. Gli interessi rivolti all'approfondimento degli studi cabalistici non facevano del resto che sviluppare tendenze attive già al tempo di Federico da Montefeltro: la sua biblioteca comprendeva in effetti numerosi testi ebraici, oltre a una traduzione del *Corano* eseguita da Flavio Mitridate, maestro di lingua ebraica di Pico. Lo stesso Mitridate eseguì per il primo duca urbinate la traduzione di due opere astrologiche arabe, tramandate dal codice *Urb. Lat.* 1384 della BAV.

Il quadro ora accennato incrina dunque la tesi dell'apparente estraneità del ducato alle tematiche ereticali e inquisitoriali. Restano tuttavia le difficoltà, ricordate in apertura, dovute a una documentazione relativamente scarsa. Presso l'Archivio di Stato di Urbino, così come nei fondi archivistici depositati presso la Biblioteca Universitaria della città, non è rimasta documentazione inquisitoriale. Presso l'ASF, nel fondo *Ducato di Urbino*, classe I, divisione G, f. CLXXVIII è possibile trovare una serie di lettere di inquisitori nelle quali si richiede l'arresto di sospetti presenti nel territorio del ducato. Pochi e tardi i documenti in ACDF.

(M. Faini)

Vedi anche

Aretino, Pietro; Bembo, Pietro; Benedettini Cassinesi; Brucioli, Antonio; Cabbala; Colonna, Vittoria; Corano; Cortese, Gregorio; Flaminio, Marcantonio; Franco, Nicolò; Fregoso, Federico; Gubbio; Orazioni; Paleario, Aonio; Pergola, Bartolomeo della; Pole, Reginald; Priuli, Alvise; Renata di Francia; Sadoleto, Jacopo; Vergerio, Pier Paolo

Bibliografia

Biferali-Firpo 2007, Caponetto 1953, Caponetto 1985-1986, Carcereri 1911, Pastore 1982

Usque, Abraham - Abraham Usque *alias* Duarte Pinel, figlio di Salomon, apparteneva a una famiglia ebraica di origine spagnola (il cognome deriverebbe dall'antica Osca, città dell'Aragona, oppure dalla castigliana Zamora) che, a seguito del decreto di espulsione del 1492, si era spostata in Portogallo e successivamente nelle Fiandre. A Lisbona, Usque aveva esercitato l'arte 'cartularia' stampando opere in latino (*Latinae gramatices compendia. Eiusdem tractatus de calendis*, 1544) e si era accinto a tradurre in spagnolo il Pentateuco.

Dopo un soggiorno ad Anversa (1545-1549), si trasferì in Italia dove a Ferrara iniziò a collaborare nel 1552 con Álvaro e Jerónimo de Vargas (rispettivamente padre e figlio) in qualità di tipografo nella realizzazione di un *Libro de Oracyones de todo el anno* (1552) e nella più impegnativa impresa di edizione della *Biblia en lengua española traduzida palabra por palabra de la verdad Hebrayca por muy excelentes letrados vista y examinada por el officio de la Inquisicion. Con priviligio del yllustrissimo Señor Duque de Ferrara* (1553). Con quest'ultima opera Usque, in società con Vargas, può essere identificato come il realizzatore materiale del progetto editoriale di Gracia Nasi, mirante a riavvicinare gli ebrei alla loro religione utilizzando testi della liturgia ebraica tradotti in lingua spagnola e portoghese, in modo tale da essere comprensibili a tutti e soprattutto a quegli ebrei che avevano perso il legame con la loro lingua d'origine. Nel 1553, oltre alla *Biblia*, Usque stampò due opere in spagnolo, *Mahazor. Orden de Roshasanah y Kipur* e *Psalteiro de David in Hebrayco dicho Thehylim* (ristampato nel 1554), e in portoghese la *Consolaçam as Tribulaçoes de Israel* composta da Samuel Usque, un altro membro della famiglia, attivo a Ferrara nel medesimo periodo in cui vi operò Abraham. Dal prologo del *Psalteiro* emerge come Abraham Usque, oltre a essere tipografo ed editore insieme ai Vargas della *Biblia*, ebbe anche una parte attiva in qualità di traduttore. Nel 1554 uscirono dai torchi di Usque l'*Hystoria de Menina y Moça* e un'opera in spagnolo (*Vysyon Delectable de la Philosophia y artes liberales*).

Nel 1555, anno della pubblicazione dell'*Orden de oraciones de mes arreo*, insieme a Moisè Pardo, Usque acquistò da Jerónimo de Vargas l'attrezzatura necessaria per la stampa, ma è probabile che già dagli anni precedenti si fosse reso autonomo dai Vargas utilizzando esclusivamente come marca tipografica una benaugurante sfera armillare con chiari richiami alla sua provenienza lusitana (la sfera costituiva infatti anche il simbolo araldico del re di Portogallo, Emanuele I). Pubblicando l'*Orden de oraciones*, Usque si propose di restituire una versione semplificata del libro di preghiere introducendone una nuova da lui composta: oltre a essere tipografo, editore e traduttore, si propose pertanto anche come autore. A Ferrara, Usque poté lavorare in un clima sereno protetto dai duchi d'Este e dalla stessa Gracia Nasi, *alias* Beatriz de Luna, stabilendo la propria stamperia in via Vignatagliata, all'interno del quartiere di San Romano e pubblicando 29 opere. Ma con l'elezione al soglio pontificio di Paolo IV (Gian Pietro Carafa), che intensificò i controlli e la censura editoriale, il clima favorevole agli ebrei sefarditi mutò.

Nel 1556 Usque fu incarcerato per debiti e uscì di prigione solo grazie all'intercessione di Jacob Abravanel, che garantì a suo nome davanti all'ufficiale delle Gabelle di Ferrara. Nello stesso anno pubblicò una satira contro le donne (*Shiltey ha-gibborim*) composta da Jacob da Fano, accompagnata da un'elegia finale, anch'essa in ebraico, firmata da Salomone Hazan, in memoria degli ebrei bruciati ad Ancona per mano dell'Inquisizione nel 1555 che, menzionati uno ad uno, venivano presentati come martiri. Quel testo procurò a Usque una denuncia, nel febbraio 1559, da parte del cardinale Antonio Michele Ghislieri (il futuro papa Pio V) presso il

Duca estense che però non ebbe effetti poiché l'accusato all'epoca si trovava già fuori dal territorio estense.

Si suppone infatti che egli sia rimasto a Ferrara almeno fino al 1558. Visto l'inasprimento del clima di repressione nei confronti degli ebrei – Usque fu accusato da Ghislieri di aver preso parte alla composizione «d'un scelerato libro fatto in lode di quei marrani che tanto giustamente furono già fatti abrusciare in Ancona» (Yerushalmi 1989: 98-99) –, nel 1559 si trasferì a Venezia dove cercò di riprendere il proprio lavoro acquistando matrici per la stampa a caratteri ebraici da Mazo di Parenzo con il patto che non fossero usate in Italia. È ipotizzabile che, non potendo più svolgere la propria attività a Venezia, né in nessuna altra città italiana, si muovesse alla volta di Costantinopoli, dove avrebbe potuto liberamente usare i caratteri ebraici. Con la sua partenza si chiuse in Italia la stagione editoriale sefardita, che riprese solo cinquant'anni più tardi ad Amsterdam dove si cominciarono nuovamente a pubblicare testi della tradizione ebraica tradotti in spagnolo e portoghese partendo proprio da quelli editi a metà Cinquecento da Usque a Ferrara. È probabile che in Turchia Abraham ritrovasse numerosi personaggi appartenenti alle comunità sefardite incontrati nel corso della sua peregrinazione attraverso l'Europa, tra i quali si ricordi, oltre a Grácia Nasi, soprattutto un altro membro della famiglia Usque, lo scrittore nonché stampatore Salomon Usque, da alcuni studiosi identificato con il marrano portoghese Duarte Gomes. Impegnato in quel periodo a tenere i contatti con l'ambasciata inglese, Salomon (di cui è supposto un legame filiare con Abraham) è conosciuto soprattutto per aver tradotto in castigliano le *Rime* di Francesco Petrarca.

(M.T. Guerrini)

Vedi anche

Bibbia; Ferrara; Luna, Beatriz de; Marranesimo; Nazione portoghese in Europa: secoli XVI-XVII; Nazione portoghese in Italia: secoli XVI-XVII; Nuovi Cristiani, Portogallo; Paolo IV, papa; Pio V, papa; Usque, Samuel; Vargas, Jerónimo de; Venezia

Bibliografia

Leoni 1992, Leoni 2001(a), Leoni 2002, Roth 1943, Segre 1992, Yerushalmi 1989

Usque, Samuel - Di origini spagnole, Samuel Usque era forse parente dell'Abraham Usque che negli anni Cinquanta del Cinquecento ebbe un'importante tipografia a Ferrara. La sua data di nascita è sconosciuta. Alcuni studiosi la fanno risalire al 1492, ma l'opinione comunemente accettata è che Samuel Usque sia nato a Lisbona all'inizio del XVI secolo e morto poi a Safed, in data ignota. Come molti ebrei convertiti della prima metà del Cinquecento, abbandonò il Portogallo, forse ancora sotto il regno di Emanuele I (morto nel 1521) e comunque prima del 1540. Si diresse a Ferrara, dove pubblicò la sua opera più importante – la *Consolação às Tribulações de Israel* –, impressa dalla stamperia di Abraham Usque, con dedica a Beatriz de Luna («All'illustrissima signora Grácia Nasi»). L'opera fu poi pubblicata ad Amsterdam nel 1559 in un'edizione che passò per quella originale. Marcatamente apologetico e scritto in portoghese («era sconveniente abbandonare la lingua che mi ha allattato e prenderne in prestito un'altra per parlare ai miei conterranei», Usque 1989: II, f. 6), lo scritto narra le sofferenze di cui erano stati vittima gli ebrei nella loro storia, dai tempi biblici fino al presente. Dei fatti a lui contemporanei Usque manteneva viva la memoria: era il caso del massacro degli ebrei di Lisbona nel 1506 – «la mattanza di Portogallo, anno 5266» –, descritto con parole commosse. La *Consolação* si compone di tre dialoghi, sulla scia della riscoperta degli umanisti di quel genere letterario. Tra i personaggi figurano Yacob, una sorta di *alter ego* dell'autore, e i profeti Nimeo e Zicareo (chiara l'allusione ai Giacobbe, Naum e Zaccaria biblici), che contribuiscono a rimarcare la veridicità di tutte le profezie che rendono evidente il concretizzarsi di una presunta missione storica. Il primo dialogo analizza i tormenti degli ebrei fino alla prima distruzione del tempio. Il secondo ripercorre gli avvenimenti fino alla seconda distruzione del tempio. L'ultimo, infine, è dedicato alle sofferenze delle epoche successive. Ispirata costantemente alle Scritture, la *Consolação*, attraverso uno stile spiccatamente bucolico-pastorale di elevato valore letterario, sviluppa la filosofia esoterica ebraica, combinata con l'esoterismo di correnti cabalistiche e neoplatoniche – allora molto diffuse –, ma permeata al tempo stesso dalle forti tensioni messianiche e profetiche che innervavano il pensiero ebraico. Inserita in tutti gli Indici proibiti lusitani, l'opera di Usque fu riedita in Portogallo solo tra 1906 e 1908.

(Z. Santos)

Vedi anche

Battesimo forzato, Portogallo; Cabbala; Ferrara; Gomes, Duarte; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Indici dei libri proibiti, Portogallo; Indici dei libri proibiti, Spagna; Luna, Beatriz de; Marranesimo; Massacro di Lisbona; Nuovi Cristiani, Portogallo; Usque, Abraham

Bibliografia

Martins 1946, Martins 1989, Martins 2002(a), Remédios 1906-1908, Remédios 1927, Usque 1989

Usura - Il termine *usura* deriva etimologicamente da *usus*; non ha dunque in sé all'origine un'accezione negativa. Fu poi applicato nello specifico alla *usura lucratoria*, definita come lucro direttamente connesso al contratto di prestito. In tale forma fu condannata dalla Chiesa, indipendentemente dalla natura monetaria o meno del lucro stesso. Un'infinità di cose rientrano nella categoria di ciò che è *praetio aestimabile*, compresa l'imposizione al mutuatario di qualsivoglia *onus* o di un impegno che possa comportare una privazione della sua libertà. Per lungo tempo, nel linguaggio ecclesiastico – ma non solo – prestito a interesse e usura vengono a coincidere, a prescindere sia da considerazioni relative al tasso di interesse praticato, sia dalla valutazione delle condizioni del mutuante e del mutuatario. L'usura non può mai essere ammessa, in quanto contraria alla legge naturale, divina, ecclesiastica. Per quanto concerne le Scritture, si trova sostegno a tale affermazione in alcuni passi dell'Antico testamento e, nel Nuovo, nella pericope di *Lc* 6, 35 («Mutuum date, nihil inde sperantes»). Sul piano canonistico vari sono i riferimenti, tra cui essenziale è un passo della costituzione *Ex gravi* del Concilio di Vienne (1311): coloro che con pertinacia sostengono che l'usura non è peccato devono essere puniti dai tribunali della fede come eretici (CŒD). Nel XV secolo specie per iniziativa dei frati minori e in funzione antiebraica, si diffusero i Monti di Pietà, che ebbero anche un ruolo nella discussione sull'usura; più tardi le Inquisizioni iberiche provarono a inserire l'usura tra i reati di loro competenza.

Il denaro fu a lungo inteso come oggetto che si consuma con l'uso. La giustizia commutativa dunque, come nel caso di beni fungibili, impone l'esatta equivalenza di ciò che è dato e di ciò che è restituito; era affermata anche l'idea del trasferimento del dominio all'atto del prestito. Alcune aperture, evidenti nel tardo medioevo, si trasmettono all'epoca moderna, sollecitate anche dalla mutata situazione economica e dal grande sviluppo dei commerci, che davano ulteriore importanza ai preesistenti strumenti finanziari e contrattuali e ne richiedevano di nuovi. Nonostante questo, i principi di fondo rimangono invariati. Le dottrine relative alla liceità del prestito a interesse, portate avanti per esempio da Calvino o da Charles du Moulin, sono condannate. Dopo il Concilio di Trento, il Catechismo romano ribadisce la dottrina tradizionale, definendo l'usura come ciò che si riceve in sovrappiù rispetto al capitale prestato, indipendentemente dalla natura

strettamente monetaria o meno di tale sovrappiù. Peraltro, sul piano concreto, è notevole anche se non incontrastata l'estensione dei titoli estrinseci che, in quanto esterni al mutuo, legittimavano la riscossione di un interesse sul prestito. La molteplicità di situazioni inedite rendeva talora difficile la valutazione delle fattispecie, via pur esperita dalla casistica. Si moltiplicano gli interrogativi, come pure le opere teologico-morali e giuridiche che trattano della materia. Ciò genera una serie di interventi da parte di Roma: bolle pontificie (*Cum onus*, 1569, sui censi; *In eam pro nostro*, 1571, sui cambi; *Detestabilis avaritiae*, 1586, sul triplo contratto), nonché interventi delle Congregazioni del Sant'Uffizio e dell'Indice.

Tra i titoli estrinseci di interesse, il *periculum sortis*, cioè il rischio di capitale, era molto discusso. In merito si ha, nel 1645, un interessante pronunciamento del Sant'Uffizio. Alcuni missionari in Cina, dove anche i cristiani praticavano prestiti a tassi altissimi in ragione del rischio, avevano inoltrato richiesta di chiarimenti alla Congregazione di *Propaganda Fide*, che, data l'importanza e difficoltà dell'argomento, si era rivolta alla Sant'Uffizio. La risposta ai dubbi proposti dai missionari si configura come sostanzialmente concessiva: i fedeli «non sunt inquietandi». La natura stessa dell'atto, fondato sul parere dei qualificatori del Sant'Uffizio e ratificato da Innocenzo X, equivaleva sostanzialmente al riconoscimento ufficiale del rischio di capitale. Non vi fu tuttavia un'unanime accettazione; anzi, alcuni autori giunsero a svuotare di significato il pronunciamento o addirittura a metterne in dubbio l'esistenza. Comunque varie questioni relative alla Cina o ad altre situazioni analoghe continuarono a lungo a essere poste alle Congregazioni.

Ancora nel 1749 il Sant'Uffizio, alla presenza del pontefice, indicava la legittimità del titolo relativo al rischio di capitale; peraltro si invitavano i missionari a suggerire grande prudenza ai fedeli in una materia così delicata e difficile. Non a caso, i pronunciamenti del Sant'Uffizio a favore di questo titolo si ripresentano a partire dalla metà del XVIII secolo. Dagli anni Sessanta-Settanta del Seicento, per vari decenni prevalgono nella Chiesa le correnti rigoriste. Ciò comporta un arretramento delle posizioni in materia di usura, o quanto meno una grande prudenza, anche in quegli ambiti che in precedenza avevano espresso posizioni innovative, ma volevano evitare l'accusa di lassismo. Spesso è il Sant'Uffizio a essere investito della censura di libri 'pericolosi' in materia. Ciò avviene talora su sollecitazione di illustri personaggi della Chiesa di Francia, sede privilegiata del rigorismo. Tra tali testi spicca la *De usu licito pecuniae dissertatio theologica* (1673) di un frate minimo di Toulouse, Emmanuel Maignan, noto per la sua multiforme attività in vari ambiti. L'opera fu poi posta all'Indice nel 1679: lo stesso anno nel quale furono condannate da Innocenzo XI alcune proposizioni concernenti l'usura (condanne che trovano un antecedente in quelle di Alessandro VII del 1666). Peraltro l'esame della documentazione interna del Sant'Uffizio e dell'Indice mostra che non vi è un orientamento univoco, pur nel prevalere delle tendenze rigoriste, particolarmente sensibili in materia di usura e di contratti. Oggetto di vivace discussione è anche il *titulus legis civilis*, cioè la liceità o meno del titolo legale di interesse; le discussioni in merito si riflettono nelle deliberazioni del Sant'Uffizio, numerose soprattutto tra XVIII e XIX secolo. Su tale argomento la disponibilità si accresce dopo la fine dell'antico regime, con una certa accettazione dei diritti della pubblica autorità e il riconoscimento della possibilità per il fedele di adeguarsi in questa materia alle disposizioni civili.

Negli anni Quaranta del Settecento l'affermarsi di una mentalità favorevole al prestito a interesse, purché 'di commercio' e a tasso moderato, aveva provocato molte discussioni. La pubblicazione dell'opera di Scipione Maffei (*Dell'impiego del danaro*, 1744), dà luogo a un intervento romano, per il quale è riunita una commissione preparatoria, i cui lavori sono di grande interesse per cogliere gli orientamenti non uniformi della Chiesa dell'epoca. L'enciclica *Vix pervenit* di Benedetto XIV, pubblicata il I novembre 1745 e indirizzata ai vescovi d'Italia, riafferma da un lato la dottrina tradizionale e i consueti divieti, dall'altra apre la strada alla legittimazione di una grande varietà di forme contrattuali, non identificabili con il mutuo vero e proprio.

Nell'Ottocento si moltiplicano gli interrogativi posti alla Penitenzieria apostolica e al Sant'Uffizio da vescovi, o anche da sacerdoti, in difficoltà quando nel ministero della confessione si trovano ad affrontare la questione del prestito a interesse. Le risposte date dagli organismi romani tendono a ripetere le formulazioni dell'atto del 1645: i fedeli «non sunt inquietandi», alla sola condizione che riconoscano il ruolo magisteriale di Roma in materia. Si favorisce così un orientamento pastorale più duttile e sensibile ai problemi dei fedeli. Alcuni autorevoli personaggi del Sant'Uffizio si spingono anche più in là. È il caso di Vincenzo Garofali (1823), che riconosce la necessità di applicare la dottrina nella specificità della storia e ritiene lecito il prestito di commercio, o di Maurizio B. Olivieri (1824), che giunge ad ammettere il prestito a interesse moderato rivolto agli indigenti, se vantaggioso per loro. Era sempre più comunemente riconosciuta come fattore discriminante l'entità del tasso richiesto.

Il divieto del prestito a interesse è ribadito ancora nel *Codex iuris canonici* del 1917. Sullo sfondo permane la classica dottrina dell'usura; si ammette tuttavia la possibilità di stipulare contratti di prestito a titolo oneroso, purché a tasso moderato (canone 1543). Un ulteriore mutamento si ha con il *Codex* del 1983, dove non si parla più di usura, ma semplicemente di contratti, per i quali, se non contrari al diritto divino o a diverse prescrizioni del diritto canonico, valgono le norme del diritto civile (canone 1290).

(P. Vismara)

Vedi anche

Casistica; Du Moulin, Charles; Ebrei, età medievale; Giansenismo; Lassismo

Bibliografia

CŒD, Gamba 2003, Le Bras 1950, Nelson 1949, Prodi 2009, Spicciani 1990, Taveneaux 1977, Todeschini 2002, Vismara 2004, Vismara 2009

© 2015 SISMEL EDIZIONI

Vaaz, Duarte - Duarte Vaaz o Odoardo Vaez, conte di Mola e giudice presso la Gran Corte della Vicaria, era un nobile di origine portoghese processato per giudaismo a Napoli negli anni Cinquanta del Seicento. La famiglia Vaaz de Andrada aveva acquisito ampi possedimenti terrieri e uno *status* nobiliare nel Regno di Napoli durante la prima metà del XVII secolo, sotto la guida del prozio di Duarte, Miguel. Un'indagine inquisitoriale sulla famiglia era già stata condotta nel 1614, ma senza alcun risultato, e, pare, con poco effetto sulla sua ricchezza e sulla sua reputazione. La sua ascesa vertiginosa fu interrotta quando il ministro del Sant'Uffizio di Napoli, Camillo Piazza, aprì un'inchiesta contro Duarte e diversi membri della famiglia. La confisca delle proprietà di Vaaz, avvenuta subito dopo l'incarcerazione, fu uno dei motivi dell'agitazione partenopea del 1661 contro il Sant'Uffizio, che portò a una serie di negoziazioni tra il viceré, gli ufficiali dell'Inquisizione e i seggi (consigli rappresentativi) della città di Napoli. Nel 1662, dopo più di un anno di proteste da parte dei deputati dei seggi di Napoli, il viceré abrogò la confisca dei beni di Vaaz su disposizione di Madrid, ponendo così fine a quella crisi del tribunale dell'Inquisizione delegata a Napoli (una crisi comunque di minore livello rispetto ad altre del Cinque e del Seicento). Il processo fu trasferito a Roma, dove Vaaz abiurò pubblicamente e fu condannato a portare l'abitello. Restò in carcere fino alla sua morte, avvenuta nel 1671.

A prescindere dai complessi aspetti giudiziari del processo, esso appare degno di nota per le testimonianze che fornisce sulla mobilità geografica e sociale dei nuovi cristiani portoghesi dopo l'unificazione delle Corone spagnola e portoghese nel 1580. La famiglia Vaaz infatti era riuscita a emigrare dal Portogallo in Italia del Sud dopo il 1580 e aveva prosperato nonostante le sue origini, riuscendo per oltre cinquant'anni a tenere lontani da sé i sospetti circa le sue pratiche religiose e il suo retroterra etnico. Questa vicenda di successo e di integrazione straordinari, seguiti da un rapido e tragico tracollo, rappresenta un episodio importante della diaspora dei *conversos*, un fenomeno che ebbe luogo non solo in Italia ma in tutto il mondo mediterraneo e nelle colonie di oltremare di Spagna e Portogallo.

Per un pieno apprezzamento del significato avuto dal processo Vaaz nei contesti storici in cui maturò bisogna attendere uno studio dell'ampia documentazione sul caso conservata presso l'ACDF, che comprende un manoscritto del processo oltre alla corrispondenza intercorsa tra Roma e Napoli. Altro materiale potrebbe essere conservato nelle carte del fondo *Sant'Uffizio* dell'ASDN, attualmente in corso di riorganizzazione e di inventariazione (Romeo 2003).

(P. Mazur)

Vedi anche
Confisca dei Beni; Napoli; Nuovi Cristiani, Portogallo

Fonti
ACDF, *S. O.*, *St. St.*, BB 4a-d, LL 4-h

Bibliografia
Amabile 1892, Bonazzoli 1981, Romeo 2003, Scaramella 2002, Scaramella 2003, Sirago 1980, Visceglia 1988

Valdés, Alfonso de - Pur non avendo mai direttamente sofferto delle attenzioni dell'Inquisizione spagnola, Alfonso (probabilmente fratello maggiore e non, come hanno pensato alcuni, gemello del riformatore Juan de Valdés) sembra essere sfuggito alle grinfie del tribunale davvero per poco. Egli era nato probabilmente nel 1492 a Cuenca, in una famiglia di origini ebraiche. Lo zio materno, sacerdote, era stato bruciato sul rogo dall'Inquisizione come giudaizzante nel 1491. Il padre Hernando, *regidor* della città di Cuenca, aveva più volte protestato presso le *cortes*, per i processi a catena che coinvolsero gran parte dei *conversos* di Cuenca a partire dal 1501. Nel 1512, mentre il padre perorava la loro causa presso il sovrano, il fratello maggiore Andrés arrivò addirittura a minacciare gli inquisitori della città entrando armato, con un gruppo di uomini, nei locali del tribunale. La lotta aperta che i due Valdés avevano condotto contro il tribunale della fede e contro l'inquisitore di Cuenca Antonio del Corro, sarebbe stata punita solo un anno più tardi, nel 1513, con un processo che li vide imputati come «fautores de herejes» e «impedidores del Santo Oficio» e una pubblica condanna nell'*auto de fe* del 1513 (Jiménez Monteserín 1995; Pastore 2004: 173). Né Alfonso né il fratello Juan ricordarono mai quello spiacevole incidente.

A quanto pare Alfonso non si immatricolò presso le Università di Salamanca o di Alcalá de Henares, ma entrò direttamente al servizio della Corona. Una svolta decisiva nella carriera fu l'assunzione come *protégé* da parte del Gran Cancelliere Imperiale di Carlo V, Mercurino Arborio da Gattinara, nell'ambiente del quale egli divenne un esperto latinista e un tenace ammiratore di Erasmo. Nel 1521 Alfonso partecipò alla dieta di Worms quale servitore civile imperiale, e l'anno successivo divenne segretario della Cancelleria, salendo nella gerarchia fino a diventare nel 1526 il segretario latino di Carlo, con responsabilità su un'ampia gamma della corrispondenza diplomatica. Durante quel periodo Erasmo conquistò un notevole seguito, sia presso la corte imperiale sia in Spagna, e l'umanista olandese non ebbe un seguace più intelligente e fedele di Alfonso de Valdés. Fu in qualità di servitore dell'imperatore che Alfonso compose, nel 1527, un breve testo in forma erasmiana, il *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*, dedicato al Sacco di Roma accaduto quell'anno. In esso, per bocca dell'«Arcidiacono», uno dei protagonisti, egli assolveva l'imperatore da ogni responsabilità per la violenza e la distruzione che avevano avuto luogo nella Città Eterna, attribuendo invece tutta la colpa a Clemente VII, a causa della sua ingerenza nei rapporti tra Carlo e Francesco I dopo la cattura di quest'ultimo a Pavia nel 1525. Il dialogo agì come veicolo per la trasmissione delle opinioni erasmiane sulla riforma della Chiesa, che furono amplificate nel secondo testo erasmiano di Alfonso, il *Diálogo de Mercurio y Carón*, pubblicato nel 1528. Frutto della formazione umanistica dell'autore, il testo presenta la scena immaginaria di un incontro tra Mercurio, il messaggero alato degli dei, e il nocchiero Caronte. Mercurio narra in dettaglio le esperienze del suo peregrinare nell'Europa cinquecentesca, racconto il cui risultato è un aspro attacco contro la violenza della politica e gli abusi della Chiesa. Tra i condannati all'Ade appaiono nel racconto un duca, un vescovo, un cardinale, un consigliere di Enrico VIII d'Inghilterra, un servitore del re di Francia, un prete privo di carità, un teologo scolastico e un venditore di bolle papali. Tra i lodati, invece, ci sono un vescovo santo, un cardinale che ha

© 2013 EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

abbandonato per disgusto il Sacro Collegio, un frate veramente povero e una santa donna che non è stata monaca bensì donna sposata con famiglia. I due dialoghi vennero colpiti dall'Inquisizione spagnola nel 1532 e un anonimo inquisitore, glossando a margine le censure, non poté non notare come l'autore non solo si scagliava contro i religiosi ma anche contro il Sant'Uffizio «perché cautamente usa il termine 'lupi' per designare i ministri del Sant'Uffizio, come sono soliti fare i *conversos*» (Valdés 1997, cit. in Pastore 2004: 175).

Del resto le opinioni erasmiane in quel periodo stavano perdendo popolarità in Spagna e nella stessa cerchia di Carlo V. Tuttavia, il segretario imperiale continuò a giocare dietro le quinte un ruolo importante alla dieta di Augsburg del 1530. Carlo V convocò quell'assemblea nel tentativo di unire la Chiesa e i signori tedeschi contro la minaccia turca, e gli scritti di Valdés mostrano come l'imperatore e Filippo Melantone fossero vicini, nell'estate di quell'anno, a un accordo che, se ratificato sia da Roma che da Lutero e dai principi tedeschi, avrebbe potuto sanare la frattura almeno nella Chiesa tedesca. Purtroppo, la posizione di Alfonso fu indebolita dalla morte del suo amato patrono Gattinara, avvenuta poco prima dell'apertura della dieta in giugno, e i principi rifiutarono di accettare un accordo basato su tre punti: comunione sotto le due specie, fine del celibato del clero e proibizione delle messe private nelle regioni 'evangeliche' dell'Impero. Valdés avvertì un profondo senso di fallimento ed evitò forse la punizione per i suoi dialoghi morendo di peste, a Vienna, il 6 ottobre del 1532.

(J. Edwards)

Vedi anche

Carlo V, imperatore e re di Spagna; Corro, Antonio del, il vecchio; Cuenca; Erasmismo; Erasmismo, Spagna; Erasmo da Rotterdam; Melantone, Filippo; Valdés, Juan de

Bibliografia

Caballero 1995, *Doce Consideraciones* 1979, ILI, Jiménez Monteserín 1995, Jiménez Monteserín 1997, *Los Valdés* 1997(a), Pastore 2004, Valdés 1993, Valdés 1994(a), Valdés 1997

Valdés, Fernando de - Nacque a Salas (Asturias) nel 1483, morì a Madrid il 9 dicembre 1568, e fu inquisitore generale e arcivescovo di Siviglia. Funzionario modello della monarchia spagnola, Valdés fece una carriera eccezionale nell'apparato statale salendo tutti i gradini dell'amministrazione, e completò con successo al vertice dell'Inquisizione e del vescovato di Siviglia le sue funzioni amministrative e pastorali, dopo essersi creato un circolo di clientele che si rivelerà cruciale per l'attuazione dei suoi disegni riformatori. Dopo avere studiato Diritto canonico a partire dal 1512 nel Colegio de San Bartolomé di Salamanca, cominciò la sua vita pubblica nel 1517 a servizio del cardinale Francisco Jiménez de Cisneros e partecipò in modo significativo alla redazione delle *Nuevas Constituciones* dell'Università di Alcalá de Henares. Nel 1520 fu inviato nelle Fiandre a fianco del canonico Juan de Vergara per rappresentare il capitolo della cattedrale di Toledo presso il cardinale Guillaume de Croy, viaggio in occasione del quale fu presentato a Carlo V. Iniziò allora la sua carriera politica e la sua ascesa folgorante nell'apparato statale, partendo dai Pirenei. Nel 1523 infatti ottenne dall'imperatore il mandato di *visitador* in Navarra, missione che portò a termine con successo riducendo all'obbedienza i partigiani della dinastia spodestata, all'indomani del contrattacco francese per riconquistare il regno, e attuando uno stretto controllo dei conti, mandato che portò alla redazione da parte di Valdés delle *Ordenanzas*, promulgate nel 1525 da Carlo V e dalla madre, la regina Juana.

Il 7 aprile 1524 Valdés cominciava la sua carriera nell'apparato inquisitoriale, dopo essere stato nominato dall'imperatore membro della *Suprema*. L'incarico di consigliere fu tuttavia di breve durata poiché egli fu ben presto chiamato a svolgere altre funzioni. Nel corso del suo passaggio al Consiglio istruì parecchi processi, tra cui quello del suo vecchio compagno di viaggio nelle Fiandre, Vergara, senza intervenire a suo favore. Egli assistette anche alla conferenza di Valladolid convocata nel 1527 per pronunciarsi sulle opere di Erasmo come pure a una *junta* sulle streghe, dove si distinse pronunciandosi contro il ricorso alla pena capitale nei confronti delle accusate per tale genere di delitti. Nel corso di quegli anni strinse una solida amicizia con Francisco de los Cobos, un altro segretario imperiale che godeva di un credito crescente presso Carlo V e che avrebbe giocato un ruolo cruciale nella condotta degli affari interni del regno. Alla morte di un suo zio divenne canonico della cattedrale di Oviedo (1528), un beneficio che conservò fino al 1533. Nominato vescovo di Elna nella primavera del 1529, il 12 gennaio 1530 fu messo a capo del vescovato di Orense. Nel 1532 ebbe la mitra di Oviedo e adempì ai suoi obblighi apostolici organizzando un Sinodo diocesano nel 1533 e poi visitando la diocesi nel 1535, anni nel corso dei quali le sue funzioni pastorali lo tennero lontano dalla corte. Nel 1535 fu nominato presidente della Real Chancillería di Valladolid. Il 30 maggio 1539 il suo nome era in predicato per il vescovato di León e lo stesso anno fu nominato presidente del Consiglio Reale. Il 17 gennaio 1540, prese possesso del vescovato di Sigüenza, alla guida del quale s'impegnò a conciliare i suoi obblighi pastorali con le sue funzioni amministrative realizzando quattro visite della diocesi. Con la partenza di Carlo V per le Fiandre nel 1543 egli divenne consigliere del giovane principe Filippo al fianco di Juan Pardo de Tavera e di Cobos, il che lo portò a sedere nel Consiglio di Stato, senza tuttavia esserne nominato membro. Nel 1546, alla morte di García de Loaysa y Mendoza, don Fernando prendeva possesso della mitra di Siviglia. Nominato pubblicamente durante il concistoro del 29 agosto 1546 alla guida dell'arcidiocesi, si circondò, come a Oviedo, di amministratori scelti che lo sollevarono dal compito di gestire gli affari correnti della diocesi permettendogli di risiedere a corte e non nella diocesi: Miguel de Arévalo, a cui Valdés chiese di lasciare che i gesuiti esercitassero liberamente il loro ministero, e poi Gaspar Cervantes de Gaete al quale successe, il 28 marzo 1556, l'influente Juan de Ovando. Nonostante i diversi impegni amministrativi e religiosi, Valdés si dedicò in un primo tempo alla sua missione apostolica realizzando una visita della diocesi che durò circa un anno e mezzo e si impegnò a promuovere una riforma del clero, approfittando della sua presenza alla guida dell'arcivescovato per far stampare le *Constituciones* del capitolo della cattedrale. Approntò anche una riedizione delle costituzioni sinodali del suo predecessore Diego de Deza e lavorò per una riforma del clero che lo portò a confliggere con il capitolo della cattedrale, in seno a cui tentò di piazzare i suoi protetti.

Nel 1547 Paolo III lo nominò inquisitore generale (breve del 20 gennaio 1547). Venendo dalla presidenza del Consiglio di Castiglia, ben più importante di quello dell'Inquisizione, la nomina equivaleva quasi a una disgrazia. Ma Valdés avrebbe reagito facendo dell'Inquisizione ciò che non era mai stata prima: un ingranaggio essenziale nella macchina della monarchia iberica. Nel 1557 perse interamente il favore reale, allorché rifiutò di soddisfare pienamente alla richiesta da parte di Carlo V di un anticipo di 150 000 ducati come contributo al finanziamento della guerra. Dopo parecchi rinvii egli acconsentì ad anticipare un terzo della somma richiesta, il cui ammontare del resto non sarebbe stato versato, a sentire l'interessato, se non dopo l'incasso di alcuni debiti. In seguito a questa marcia indietro la famiglia reale gli impose di ritornare nella sua diocesi per occuparsi delle funzioni pastorali, e solo la scoperta di circoli protestanti a Siviglia e a Valladolid avrebbe permesso all'inquisitore generale di riconquistare il favore dei sovrani. Secondo alcuni storici, la portata dell'evento sarebbe stata deliberatamente enfatizzata nel tentativo, presto coronato da successo, di ritrovare i favori del sovrano. Valdés agitò la minaccia del rischio luterano in una Spagna che egli presentò al re come già

pericolosamente affetta dal male ereticale. Bisogna tuttavia considerare il fatto che Valdés reagì come un uomo d'apparato e, di fronte alla fioritura di movimenti erasmiani ed evangelici in un contesto religioso segnato dalla mobilitazione contro il protestantesimo, l'inquisitore generale spinse i suoi uomini a compiere una retata negli ambienti di Siviglia e di Valladolid.

In queste circostanze, le azioni poi intraprese da Valdés per riformare il Sant'Uffizio testimoniano il credito ritrovato sia presso i monarchi sia presso il papato, autorità imprescindibili al momento di portare a buon fine una riforma dell'apparato divenuta urgente per adattarlo alle nuove esigenze. Nella *relación* del 9 settembre 1558 rivolta a Paolo IV, Valdés stabiliva una filiazione diretta tra gli *alumbrados* e i circoli protestanti e denunciava l'incuria dei suoi predecessori che avevano permesso al male di espandersi. Egli tracciava, inoltre, una lista di richieste presto esaudite: in particolare, la revoca dei privilegi pontifici che autorizzavano la detenzione di libri proibiti; la possibilità di fronte alla minaccia protestante di condannare a morte i dogmatizzanti; infine la facoltà per i giudici di processare tutti i sospetti, quali che fossero la loro dignità o il loro rango. L'ultima richiesta doveva annullare i privilegi di giurisdizione che permettevano ai vescovi di non essere giudicati dall'Inquisizione. Le richieste furono rapidamente soddisfatte da Paolo IV e furono accompagnate da un finanziamento di centomila ducati per coprire le spese per la persecuzione dei protestanti in Spagna; una somma che sarebbe stata prelevata dai frutti e dalle rendite di cattedrali, chiese, collegiate e monasteri di Spagna, ma la cui esazione risultò difficile da realizzare.

Se Valdés accarezzava da tanto tempo l'idea di una riforma del Sant'Uffizio che permettesse di assicurarne la lunghissima durata, gli avvenimenti di Siviglia e di Valladolid dovevano affrettarne la messa in opera e rafforzarne la portata. E così, mentre la minaccia protestante veniva sbandierata come uno dei principali problemi della monarchia di Filippo II, il Sant'Uffizio si vedeva investito di una legittimità nuova che ne faceva un baluardo contro la diffusione delle dottrine riformate nella Penisola iberica. Quando Valdés divenne capo del tribunale, l'Inquisizione non contava che dodici sedi peninsulari, a cui si aggiungevano i distretti insulari di Mallorca, Sicilia, Sardegna e Canarie (quest'ultimo dipese dall'Inquisizione di Siviglia fino al 1567). Il progetto di creazione del tribunale di Galizia, che fino ad allora dipendeva dall'assai ampio distretto di Valladolid, già avanzato nel 1520, fu rilanciato nel 1558 con lo scopo di controllare i porti attraverso cui si temeva un'infiltrazione del protestantesimo. Esso fu realizzato tuttavia solo nel 1574, dopo un tentativo frustrato nel 1562. In compenso, la configurazione degli altri distretti non subì cambiamenti significativi, tanto Valdés si mostrò attento a consolidare le istituzioni ereditate dai Re Cattolici. Egli intraprese soprattutto una revisione finanziaria profonda e duratura dell'apparato inquisitoriale, destinata a garantirgli indipendenza e ad assicurargli visibilità. A partire dalla riforma valdesiana, il fisco inquisitoriale non veniva più alimentato unicamente dalle ammende e dai beni confiscati dei condannati (il cui ammontare spettava del resto alle finanze reali). Esisteva già allora la dotazione di una *canonjía de la Inquisición* dovuta a un privilegio accordato nel 1501 da Alessandro VI secondo il quale il primo canonicato rimasto vacante nelle diocesi spettava di diritto all'inquisitore del luogo; ma il privilegio fu fonte di conflitti e di litigi interminabili tra i capitoli e l'Inquisizione e, per di più, lasciava persistere forti disparità di reddito tra i vari inquisitori e tra i giudici e i loro funzionari. Valdés, arrivato alla guida del tribunale, cercò a sua volta di dotarlo di fonti di reddito stabili. Il breve *Inter cœteras sollicitudines* del 7 gennaio 1558 emesso da Paolo IV su richiesta di Valdés soppresse in tutte le chiese metropolitane, cattedrali e collegiate il primo canonicato e la prima prebenda rimasti vacanti, assegnando integralmente le loro risorse al Sant'Uffizio. Questa riforma costituì un salto qualitativo sostanziale poiché mirava a migliorare l'istituzione e non le singole persone, permettendo al tribunale di non dipendere più dal contributo delle condanne per avere i mezzi per attuare i suoi indirizzi. Tuttavia, bisognò attendere Pio V perché il breve fosse ratificato e la misura divenisse effettiva (1566).

Dopo avere garantito la salute finanziaria dell'istituzione, l'inquisitore generale si impegnò anche a definirne e a innovarne le procedure. Le *Instrucciones* dette di Valdés furono promulgate a Madrid il 2 settembre 1561 e si presentavano come una sorta di prolungamento delle norme pubblicate dalla presidenza di Alonso Manrique de Lara. Riprendendo l'insieme delle *cartas acordadas* che, dopo le *Instrucciones* di Tomás de Torquemada, avevano avuto lo scopo di precisare o di definire diversi aspetti del processo inquisitoriale adeguandole all'evoluzione del tribunale e delle sue attribuzioni, il nuovo codice di procedura forniva un quadro di azione omogeneo e uniforme per l'insieme della Penisola, offrendo così una garanzia di giustizia e di efficacia un tempo assente o carente. È probabile che l'esperienza dei processi di Valladolid e di Siviglia, dove parecchie centinaia di cause erano state portate a termine in un tempo assai breve e con il ricorso a personale aggiuntivo, avesse messo in luce i punti deboli della procedura allora in vigore. Lo spirito codificatore di Valdés fece il resto per dare corpo a una nuova raccolta di procedure che riprendeva le tappe principali del processo formalizzando i diversi momenti, a partire dalle denunce fino alle sentenze da pronunciare contro i condannati. In questo campo, le istruzioni non proposero grandi innovazioni e non facevano altro che precisare le tendenze della procedura inquisitoriale esistente in Castiglia fin dall'inizio del XVI secolo: isolamento del detenuto senza possibilità di contatto con l'esterno; principio del segreto assoluto da mantenere fino al termine del processo (l'accusato non era mai informato in modo preciso delle accuse pendenti contro di lui né dell'identità degli accusatori); ricerca dell'autoaccusa da parte dei testimoni; assenza di un confine netto tra la fase istruttoria e la fase probatoria, con la facoltà di aggiungere in ogni momento nuove accuse; assenza di un termine stabilito al processo, che permetteva al giudice di articolare *ad arbitrium* il passaggio da una fase all'altra della causa. In queste condizioni l'accusato non poteva contare che sulle proprie risorse, sulle proprie capacità di resistenza di fronte ai rigori fisici del carcere e a una dura prova psicologica che mirava essenzialmente a ottenere una confessione se non spontanea, almeno personale e completa. Le confessioni non dovevano limitarsi a un semplice riconoscimento formale delle imputazioni a carico dell'accusato, di cui questi veniva tenuto all'oscuro fino all'accusa, ma dovevano condurre a una confessione completa e perfetta comprendente la denuncia dei complici. E la tortura doveva accelerare la conoscenza di dettagli complementari, quando l'accusato confessava i fatti ma negava l'intenzione, o quando le sue confessioni non concordavano con le deposizioni dei testimoni, o ancora quando egli rifiutava di denunciare i suoi complici.

Sul piano concreto, Valdés resse il tribunale in anni di allarme antiprotestante. Dopo il 1540, le accuse di 'luteranesimo', che si moltiplicavano nella Penisola, segnalavano l'inquietudine crescente del Sant'Uffizio di fronte alle dottrine dei riformati. Negli anni 1557-1558 la scoperta dei circoli criptoprotestanti ed evangelici di Siviglia e di Valladolid segnò un cambiamento decisivo nella strategia del tribunale. L'Inquisizione doveva ora estirpare i germi della religione riformata nella Penisola, reprimendo in modo radicale e violento quei movimenti. Oggi gli studiosi riconoscono che la maggior parte degli individui giudicati per 'luteranesimo' avevano aderito davvero alle dottrine protestanti e avevano contribuito a far nascere circoli organizzati sotto forma di criptocomunità nelle principali città dell'impero spagnolo; ma la rapidità e la vastità della repressione, proprio come la qualità di certi individui giudicati dal Sant'Uffizio, avversari notori di Valdés (era il caso di Constantino Ponce de la Fuente o di Juan Gil a Siviglia), seminarono dubbi sui fondamenti di quell'azione orchestrata da Valdés. Del resto, prendendo forza dall'imponente repressione antiluterana, l'Inquisizione spagnola (nata contro i *conversos*) intraprese da

allora in poi una profonda offensiva contro i vecchi-cristiani per controllarne le forme di religiosità e impedire un contagio riformato nella Penisola. L'attenzione inquisitoriale si estese ai predicatori, alle biblioteche, e mirò a stabilire un profondo controllo sui fedeli e sulle loro concezioni religiose. L'Inquisizione spagnola, in sostanza, anticipò l'interiorizzazione dei precetti ridefiniti durante il Concilio di Trento (chiusosi nel 1563), imponendo una sistematica repressione dei cosiddetti 'delitti minori' (proposizioni, bigamia, superstizione e stregoneria), spesso semplici devianze morali, che furono artificiosamente assimilate all'eresia per assicurarne una più capillare repressione.

Una delle caratteristiche salienti del mandato di Valdés fu il controllo imposto sulla scrittura e la circolazione dei libri. Dal 1551 fu realizzata un'edizione spagnola dell'Indice di Lovanio, con lievi modifiche, mentre a partire dall'anno successivo si aprirono le inchieste sulle edizioni latine della Scrittura. Nel 1554 fu pubblicata la *Censura General de Biblias*, mentre nel corso degli anni seguenti diverse *cartas acordadas* proibirono le nuove opere. Infine, cinque anni più tardi, la pubblicazione del primo Indice spagnolo evidenziò il nuovo orientamento dell'apparato inquisitoriale all'indomani della scoperta di focolai protestanti a Siviglia e Valladolid. La pubblicazione da parte di Valdés dell'Indice spagnolo nel 1559 segnava infatti una svolta, e il Sant'Uffizio spagnolo decideva ormai quali erano le opere considerate nefaste per la fede indipendentemente dalle liste di libri proibiti pubblicate dalle Università di Lovanio e di Parigi, e da Roma. L'Indice spagnolo abbandonava la distinzione fra gli eretici di prima classe e gli altri stabilita dall'Indice pontificio di Paolo IV, pubblicato qualche mese prima di quello di Valdés. Non si definiva più il grado d'eresia dell'autore né chi era da considerare eretico: bastava che un autore venisse citato nel catalogo per essere ritenuto tale. Inoltre, l'Indice spagnolo si distingueva dagli altri per il rigore con il quale pretendeva di essere applicato. Accanto alle opere degli eresiarchi, furono vietate le opere più apertamente anticlericali e gli scritti più polemici di Erasmo, tra i quali i *Colloquia*, l'*Elogio della follia* o il *Modus Orandi* e soprattutto l'*Enchiridion Militis Christiani*, in lingua latina o in volgare. Tuttavia, le opere di pietà religiosa erasmiana non incorsero globalmente nel divieto di lettura. In compenso, numerosi scritti di maestri quali Juan de Ávila, Luis de Granada o Francisco de Borja, che difendevano una spiritualità interiore, furono censurati, e così le traduzioni castigliane di Johannes Tauler o dell'*Espositione del Pater Noster* di Girolamo Savonarola (mentre le versioni originali, soprattutto in latino, continuarono a circolare). Gli inquisitori si mostravano così assai preoccupati di evitare che le dispute filosofiche, politiche o religiose arrivassero fino al popolo. In latino, tutto o quasi poteva essere discusso, nei limiti di una relativa ortodossia, ma non in castigliano; e su 670 opere che contò l'Indice, circa 170 erano in lingua romanza. Anche le opere letterarie e teatrali spagnole fecero il loro ingresso nell'Indice, specie quelle più polemiche, per il loro carattere irriverente o per il loro contenuto scandaloso. Alcuni scritti inseriti nella lista erano apertamente erasmisti e antiromani, come quelli di Alfonso de Valdés, ma la maggior parte riprendeva i temi anticlericali propri del basso medioevo e considerati ormai sconvenienti (si pensi al *Cancionero General* scritto da Hernando del Castillo nel 1511 e riedito nel 1557). Complessivamente, furono diciannove le opere letterarie messe all'Indice nel 1559. La lista pertanto si dimostrò innovativa non tanto per il numero di opere proibite, quanto per il rigore con cui si cercava di applicare la censura, che da allora in poi si limitò più alle opere degli eresiarchi ma si estese a tutto ciò che, agli occhi dei qualificatori, era suscettibile di snaturare le cose sacre o costituiva una critica eccessivamente irriverente dei difetti del corpo clericale.

Valdés accese anche la miccia e diede inizio al più controverso processo nella storia del tribunale del Sant'Uffizio: quello contro l'arcivescovo di Toledo e primate di Spagna Bartolomé de Carranza. Si trattò di un fatto di portata unica, tanto per la qualità dell'accusato quanto per l'eccezionale durata della causa – diciassette anni –, e soprattutto per le tacite trattative tra il Consiglio reale e la Curia papale in ordine al diritto a giudicare la causa. Quel processo clamoroso rivelò chiaramente la duplice natura, allo stesso tempo religiosa e politica, dell'istituzione inquisitoriale e la qualità delle relazioni tra il papato e la monarchia spagnola. Carranza venne accusato di luteranesimo a partire dalle denuncie raccolte contro di lui nella campagna inquisitoriale contro i circoli criptoprotestanti di Valladolid e a causa della pubblicazione, avvenuta lo stesso anno, dei suoi *Comentarios del Catecismo cristiano*, in cui la formulazione di certi passi poteva prestare il fianco a controversie. Nonostante il breve concesso da Paolo IV che riconosceva al tribunale la facoltà di istruire un processo anche contro un dignitario, l'inconsistenza delle accuse, l'inimicizia profonda tra Valdés e Carranza, la condotta esemplare dell'arcivescovo, che a più riprese, all'epoca di Trento o in Inghilterra, aveva dato prova di un'ortodossia al di sopra di ogni sospetto, e le lungaggini della procedura spinsero i successori di Paolo IV a privare il Sant'Uffizio spagnolo della giurisdizione sulla causa. Nonostante la sollecitudine di Valdés a ottenere l'incarcerazione di Carranza, effettiva dal 22 agosto 1559, il 23 febbraio 1560 il primate chiese la ricusazione dell'inquisitore generale e l'allontanamento di due dei suoi stretti collaboratori nell'istruzione del processo, facendo valere davanti agli arbitri l'inimicizia profonda di Valdés nei suoi confronti e la sua notoria parzialità. Fatto unico nella storia del tribunale, l'inquisitore generale e i suoi assessori furono privati del *dossier*; ma in compenso l'Inquisizione spagnola si riconobbe pienamente competente per giudicare e rifiutò il rinvio della causa presso la Sede Apostolica (cosa avvenuta più tardi).

A partire da allora la carriera di Valdés perse smalto. Se il processo proseguì il suo corso per diciassette anni, prima di concludersi con una controversa abiura dell'arcivescovo, avvenuta a Roma nel 1576, la ricusazione e i dubbi che questa causa sollevava nell'ambito del clero valsero a Valdés l'avversione della Curia romana, la diffidenza di Filippo II e la riprovazione di molti padri del Concilio, che difesero a spada tratta Carranza, il cui *Catecismo* venne perfino approvato dalla commissione riunita per stilare un nuovo Indice nel 1563. Il trasferimento di Carranza a Roma e del suo processo presso il Sant'Uffizio romano (1567), dopo la revoca, disposta da Pio V l'anno prima, di tutte le attribuzioni che permettevano all'Inquisizione spagnola di intervenire in quel caso, costituirono un affronto inflitto a Valdés, tanto che l'inquisitore generale fu progressivamente destituito dalle sue prerogative. Dal 1565 Diego de Espinosa, presidente del Consiglio reale e consigliere della *Suprema*, fu nominato inquisitore coadiutore di Valdés, assumendo progressivamente le sue funzioni. A partire da allora, indebolito dalla malattia, Valdés intervenne sempre meno nelle questioni pubbliche e morì il 9 dicembre 1568 a Madrid, lasciando gran parte dei suoi beni per opere di carità e fondazioni pie. La sua salma fu trasferita nel suo villaggio natale di Salas, nella chiesa che Valdés aveva fatto costruire, e fu poi collocata in un maestoso mausoleo all'interno dello stesso tempio, opera di Pompeo Leoni.

(M. Boeglin)

Vedi anche

Alumbradismo; Aragona; Bibbia; Carranza, Bartolomé de; Castiglia; Cisneros, Francisco Jiménez de; Concilio di Trento; Erasmismo, Spagna; Erasmo da Rotterdam; Espinosa, Diego de; Filippo II, re di Spagna; Francisco de Borja, santo; Gil, Juan (dottor Egidio); Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Inquisitori generali, Spagna; Istruzioni spagnole; Juan de Ávila, santo; Lettere circolari; Manrique de Lara, Alonso; Paolo IV, papa; Pardo de Tavera, Juan; Ponce de la Fuente, Constantino; Protestantesimo, Spagna; Sesso, Carlo di; Simancas, Diego de; Siviglia, processi di; Stregoneria, Spagna; Struttura economica: Inquisizione spagnola; Torquemada, Tomás de; Valdés, Alfonso de; Valladolid, *junta de*; Valladolid, processi di; Vergara, Juan de; Vescovi, Spagna

Bibliografia

Civale 2002, González Novalín 1968-1971, González Novalín 1980, ILI, Martínez Millán 1979, Pastore 2000, Pastore 2003, Pinto Crespo 1983, Tellechea Idígoras 1962-1994

Valdés, Juan de - Nato a Cuenca nei primi anni del Cinquecento, discendente di *conversos*, era figlio del *regidor* della città di Cuenca Fernando de Valdés e fratello di Alfonso de Valdés, che fu segretario dell'imperatore Carlo V. La famiglia d'origine ebbe parecchi problemi con l'Inquisizione spagnola. Lo zio per parte materna, Hernando de la Barrera, fu condannato al rogo come giudaizzante nel 1491; il padre si scontrò per tutta la vita con l'Inquisizione di Cuenca, che avviò una serie di processi a catena contro i *conversos* della città. Nel 1513 il padre e il fratello furono sottoposti a processo e condannati come «fautores de herejes» e «impedidores del Santo Oficio» (Jiménez Monteserín 1995).

Molto poche e frammentarie sono le notizie sui suoi anni spagnoli e sulla sua formazione. Nel 1523 si trovava ad Escalona come paggio della servitù di Diego López Pacheco, marchese di Villena, intorno al quale si era formato un gruppo di *alumbrados* guidati da un predicatore laico, il maestro di tutti gli *alumbrados*, Pedro Ruiz de Alcaraz. L'insegnamento *alumbrado* di Alcaraz dovette penetrare a fondo in Valdés, che già nella prima opera spagnola, e poi soprattutto negli scritti italiani, avrebbe ripreso e rielaborato molte idee del maestro, dalla svalutazione della «scientia» a favore dell'«esperientia», all'accentuazione dell'importanza di un'illuminazione individuale su ogni altra forma di conoscenza religiosa, lettura delle Scritture compresa. Non pare che Valdés sia stato mai chiamato a deporre al processo di Alcaraz, malgrado la moglie di questi l'avesse citato come testimone a favore del marito. È probabilmente l'apertura dei primi processi contro gli *alumbrados* di Guadalajara lo spinse ad allontanarsi dal circolo del marchese di Villena, cui avrebbe però dedicato la sua prima opera, il *Diálogo de doctrina cristiana* (1529). Nel 1526 è tra gli allievi di Francisco de Vergara, famoso grecista, fratello di Juan de Vergara e dell'*alumbrado* Bernardino de Tovar. Anche grazie al fratello Alfonso, segretario latino dell'imperatore, Juan fu in contatto con il gruppo di intellettuali erasmisti di Alcalá de Henares e tenne una corrispondenza epistolare con lo stesso Erasmo. Nel 1529 il *Diálogo* fu difeso contro le accuse di alcuni teologi da Juan de Vergara e dallo stesso inquisitore generale Alonso Manrique de Lara. La convinta difesa sarebbe stata poi usata dall'Inquisizione come capo di accusa nel processo contro Vergara. In realtà il *Diálogo*, all'interno del quale vennero riportati ampi stralci della letteratura protestante (Gilly 1991), è uno splendido esempio di eclettismo in cui rifluiscono temi tipicamente erasmiani, echi precisi di dottrine riformate, da Lutero a Œcolampadius e influssi della spiritualità radicale castigliana (Pastore 2004).

Le fughe degli erasmiani di Alcalá, e un'Inquisizione che stava diventando sempre più aggressiva e sospettosa, lo convinsero alla fuga. Nell'agosto del 1531 Juan de Valdés si trasferì a Roma e, anche se non sappiamo quasi nulla di questa sua permanenza, un salvacondotto del papa datato proprio 1531 lo descrive come «camerarium et Cesareae Maiestatis secretarium». Anche grazie ai contatti politici del fratello Alfonso, che stava tentando un accordo con i riformati e con Melantone, Juan seppe trovare solidi appoggi. Alla morte di Alfonso, nel 1532, ne tenne per qualche tempo i contatti politici in Italia, diventando uno dei referenti del partito imperiale in Italia. Stretta fu la corrispondenza, anche politica, con il cardinal Ercole Gonzaga. Nel 1532 Valdés era a Mantova, dove conobbe Giulia Gonzaga, cui avrebbe poi dedicato la sua opera principale, l'*Alfabeto Cristiano*. Dopo alcuni mesi a Napoli sarebbe tornato a Bologna, assistendo all'incontro tra Carlo V e Clemente VII. A partire dal 1534 Valdés soggiornò quasi stabilmente a Napoli, e i suoi contatti politici si diradarono molto. Ritiratosi a Chiaia, Valdés continuò a godere delle rendite di alcuni benefici e, favorito dal viceré Pedro Álvarez de Toledo, nel 1537 fu nominato ispettore delle fortificazioni napoletane. Nel 1535 avrebbe accolto in casa il potente segretario imperiale Francisco de los Cobos e il futuro ambasciatore a Roma Diego Hurtado de Mendoza, arrivati a Napoli al seguito di Carlo V. Proprio durante il soggiorno dell'imperatore in Italia Valdés sperimentò una profonda conversione religiosa, stimolata dall'intensa corrispondenza con Bernardino Ochino, che lo trasformò in uno dei *leaders* più carismatici del movimento spirituale italiano. Coniugando nel suo insegnamento, esoterico e fortemente graduale, dottrine degli *alumbrados* e nuove suggestioni riformate, Valdés divenne il punto di riferimento, prima e dopo la morte, di un intenso movimento riformatore che scosse profondamente il mondo religioso e spirituale italiano, dal vasto movimento legato al *Beneficio di Cristo*, all'elitario mondo degli spirituali (Firpo 1990), senza mai rompere con la Chiesa cattolica. A Napoli, del resto, Valdés diede vita a un cenacolo in cui si dibattevano questioni religiose e spirituali e a cui presero parte personalità come Bernardino Ochino, generale dei cappuccini poi passato alla Riforma, l'abate Pietro Martire Vermigli, il marchese Galeazzo Caracciolo, il protonotario Pietro Carnesecchi, che morì al rogo come eretico. Non mancarono donne appartenenti alla nobiltà: tra le altre la principessa Giulia Gonzaga, la marchesa e poetessa Vittoria Colonna, la duchessa Caterina Cybo. Per questo gruppo Valdés scrisse l'*Alfabeto cristiano* (1546), le *Cento e dieci divine considerazioni* (1550) e una serie di piccoli trattati di tematica religiosa; per lo stesso gruppo tradusse anche i *Salmi*, il *Vangelo di San Matteo*, le *Epistole di San Paolo* e la sua opera *Diálogo de la lengua* (1535). I suoi testi religiosi si diffusero, oltre che nelle traduzioni in italiano, in copie manoscritte, alcune delle quali giunsero in Spagna, in particolare nel circolo eterodosso di Valladolid. Solo una delle opere, il *Diálogo de doctrina cristiana*, fu pubblicata vivente l'autore. Le altre, inclusa l'unica di carattere letterario, il *Diálogo de la lengua*, circolarono in forma manoscritta prima di essere pubblicate postume; alcune non furono mai pubblicate fino ai giorni nostri e non si conosce il testo in castigliano delle due opere più importanti, l'*Alfabeto cristiano* (1536) e le *Cento e dieci divine considerazioni*. Valdés scrisse anche commenti a diversi libri della Scrittura, dei quali si conservano il *Comentario a los Salmos* (1537), quello all'*Epístola a los romanos* y *Corintios* (1538-39), quello all'*Evangelio según San Mateo* (1539) e il *Catecismo para niños* (inserito nell'Indice dei libri del 1549).

La morte lo colse nel 1541, prima che tutte le sue dottrine fossero condannate e che i suoi discepoli fossero messi in fuga e dispersi. Il pensiero di Valdés ha dato origine a molte interpretazioni spesso contrapposte: lo si è letto come erasmiano, *alumbrado*, calvinista, cattolico. In anni recenti Valdés e il valdesianesimo sono stati al centro di un imponente studio che ne ha messo in evidenza gli insospettabili legami politici e istituzionali e la molteplicità degli esiti, evidenziando come attorno a Valdés si fosse agglomerato uno dei filoni più importanti del dissenso religioso italiano del Cinquecento, arrivato spesso a infiltrarsi ai vertici della stessa Chiesa cattolica (Firpo 1990). La forza del suo messaggio avrebbe travalicato i confini italiani prorompendo con radicalità nell'Europa della Riforma. Domingo Ricart e Massimo Firpo hanno ricostruito la fortuna del messaggio valdesiano, che si diffuse dalle Fiandre all'Inghilterra, sino all'Europa orientale, tra gli antitrinitari (Ricart 1958, Firpo 1990), oltre a tornare a influenzare in Spagna molte delle dottrine poi bollate come protestanti nei processi del 1558-1559.

(I. Mendoza García)

Vedi anche

Alumbradismo; Antitrinitarismo; Calvinismo; Calvino, Giovanni; Carnesecchi, Pietro; Colonna, Vittoria; Curione, Celio Secondo; Erasmismo; Erasmismo, Spagna; Gil, Juan (dottor Egidio); Giorgio Siculo; Gonzaga Colonna, Giulia; Manríque de Lara, Alonso; Napoli; Ochino, Bernardino; Pole, Reginald; Protestante-

simo, Italia; Protestantesimo, Spagna; Valdés, Alfonso de; Valdesianesimo; Vergara, Juan de; Vermigli, Pietro Martire

Bibliografia

Bakhuizen Van Den Brink 1969, Bataillon 1972, Bataillon 1996, Caballero 1995, Doce Consideraciones 1979, Firpo 1990, Gilly 1991, Ginzburg-Prosperi 1975, Hamilton 1993, ILI, Jiménez Monteserín 1995, Kinder 1983, *Los Valdés* 1997, Martínez Millán 1976, Nieto 1979, Pastore 2004, Ricart 1958, Tedeschi 2000, nn. 3092-3363, Valdés 1856, Valdés 1925, Valdés 1944, Valdés 1964, Valdés 1975, Valdés 1988, Valdés 1994, Valdés 1997, Valdés 2009

Valdesianesimo - Rifugiatosi in Italia tra il 1530 e il 1531 a seguito dell'offensiva inquisitoriale condotta in Spagna contro gli *alumbrados*, Juan de Valdés si era stabilito definitivamente a Napoli intorno al 1535, dopo qualche anno passato alla corte del papa come agente imperiale (grazie anche all'autorevole protezione del fratello Alfonso, uomo di fiducia di Carlo V e segretario imperiale, morto nel 1532). Ufficialmente ispettore delle fortificazioni del Regno, l'esule spagnolo si diede a un'intensa opera di insegnamento religioso, riunendo attorno a sé un discreto numero di uomini e donne – per lo più di elevata condizione sociale – conquistati dal fascino e dal carisma della sua figura. Il messaggio che Valdés diffondeva tra i suoi discepoli consisteva in una singolare mescolanza di *alumbradismo*, erasmismo e luteranesimo. Dalla matrice *alumbrada* derivavano il principio dell'illuminazione interiore come sola fonte valida di conoscenza, nonché le contrapposizioni tra il debole, fallace «lume naturale» e la certezza del «lume della fede» e tra vana «scientia» e vissuta «experientia». Di Lutero, Valdés condivideva in pieno la dottrina della giustificazione per sola fede, relegando contemporaneamente (al pari di Erasmo) i riti e le «cerimonie» del cattolicesimo tradizionale nella categoria dell'ipocrisia e della 'superstizione'.

La sovrapposizione tra Valdés e Lutero, tuttavia, era soltanto parziale (anche se riguardava il punto centrale della teologia luterana). Da un lato, infatti, il rifiuto di ogni autorità costituita e persino delle Scritture, destinate a restare lettera morta per chi vi si accostasse senza l'illuminazione dello spirito, poteva condurre a esiti radicali, lontanissimi tanto dal cattolicesimo quanto dalla Riforma (come di fatto sarebbe accaduto più tardi). D'altra parte, questa stessa insistenza sull'interiorità dell'esperienza cristiana era compatibile con l'accettazione della Chiesa cattolica; dal principio della giustificazione per sola fede non derivavano necessariamente quelle conseguenze di rottura radicale con la Chiesa romana che Lutero aveva tratto. Il rispetto dell'autorità ecclesiastica si manteneva però esclusivamente sul piano esteriore, non su quello della fede e della coscienza. La Chiesa come istituzione visibile – peraltro considerata ormai lontana dall'originaria ispirazione evangelica – era necessaria a mantenere la pace e la concordia tra gli uomini; ma al suo interno si muoveva un gruppo più ristretto, composto dai «rigenerati» sottoposti alla sola legge dello spirito, che costituivano la vera chiesa. Di qui il gradualismo e l'esoterismo che contraddistinguevano l'insegnamento valdesiano, dettati non solo da ragioni di prudenza, ma anche e soprattutto dalla concezione del cristianesimo come cammino di perfezione interiore, che procedeva per tappe e rivelazioni progressive; coloro che si trovavano già avanti sulla via della libertà cristiana avevano il dovere di non scandalizzare i «fratelli infermi» che erano rimasti indietro.

Il messaggio di Valdés, che venne espresso sia in forma orale, sia attraverso un'intensa produzione di scritti (diffusi dagli stessi seguaci in forma manoscritta e pubblicati soltanto dopo la sua morte), seppe attrarre uomini e donne di ogni parte d'Italia. Oltre a una nutrita schiera di adepti napoletani (tra cui Giovan Francesco Alois, Tommaso Minadois e Mario Galeota), furono conquistati alle dottrine del Valdés, direttamente o attraverso la propaganda dei discepoli, patrizi veneziani come il futuro vescovo di Bergamo Vittore Soranzo e Alvise Priuli, fiorentini come il protonotario Pietro Carnesecchi (giunto a Napoli nel 1540 e avvicinatosi a Valdés tramite Giulia Gonzaga), bolognesi come Giovan Battista Scotti, gardesani come Iacopo Bonfadio, pugliesi come Donato Rullo; ma Valdés ispirò anche predicatori famosissimi come Bernardino Ochino il quale, mentre predicava a Napoli nel 1540, «faceva professione di pigliare quasi un thema di molte sue prediche da Valdesio, mediante una carticella che lui li mandava la sera inanzi alla matina che doveva predicare» (Valdés 1994: CIII).

A partire dalla primavera-estate del 1541, i valdesiani (o 'spirituali', come essi stessi talvolta si definivano) cominciarono a svolgere un'intensa attività propagandistica volta alla diffusione degli scritti e delle dottrine dell'esule spagnolo, che peraltro morì nel luglio di quell'anno. Era, beninteso, una propaganda assai poco chiassosa – in linea non soltanto con le caratteristiche dell'insegnamento di Valdés, ma anche con la prudenza imposta dai sospetti che già gravavano sul circolo napoletano – e, soprattutto, molto ambiziosa nei suoi obiettivi. Si trattava di conquistare al nuovo cristianesimo valdesiano prelati e cardinali di grande prestigio politico e culturale e, successivamente, di raccogliere i frutti di quelle autorevoli protezioni per raggiungere attraverso la stampa un uditorio molto più vasto. I principali protagonisti di queste attività furono Marcantonio Flaminio e Pietro Carnesecchi. Durante il suo soggiorno napoletano (febbraio 1540ca.-maggio 1541) Flaminio divenne, più che discepolo, il collaboratore prediletto di Valdés, fino ad assumere il ruolo di erede riconosciuto del suo insegnamento. Fu proprio lui il principale artefice della 'conversione' del cardinale inglese Reginald Pole al valdesianesimo, attraverso una serie di lettere inviate da Napoli a Priuli, familiare di Pole. Quest'ultimo venne letteralmente conquistato dalla propaganda valdesiana, tanto che dopo la morte di Valdés, nel luglio del 1541, finì con l'ospitare nel suo ritiro viterbese molti dei discepoli dell'esule spagnolo, tra i quali proprio Flaminio e Carnesecchi. Il sodalizio, noto appunto come *ecclesia Viterbiensis*, sarebbe diventato a sua volta, per qualche tempo, il nuovo centro di irradiazione del valdesianesimo; proprio da Viterbo, con ogni probabilità, partirono le iniziative che avrebbero portato alla pubblicazione degli unici due scritti di Valdés stampati in Italia (l'*Alphabeto christiano* e il catechismo *Qual maniera si devrebbe tenere a informare insino dalla fanciullezza i figliuoli de christiani delle cose della religione*, entrambi editi nel 1545).

Nell'estate del 1542, a Viterbo, Flaminio portò a termine la revisione del *Beneficio di Cristo*. Il trattatello era stato redatto pochi anni prima da un benedettino amico di Flaminio, Benedetto Fontanini da Mantova; nel suo rifacimento, Marcantonio vi rifuse a piene mani l'insegnamento di Valdés. Sotto l'aspetto 'dolce' e innocente di uno dei tanti testi di pietà in volgare (protetto tuttavia da un prudente anonimato), si celava dunque un messaggio che, pur non contenendo nessuno spunto polemico nei confronti dell'autorità ecclesiastica, propagandava apertamente la consolazione portata alle coscienze afflitte dalla dottrina della giustificazione per sola fede, inquadrandola in quella concezione 'spirituale' del cristianesimo tipica di Valdés e dei suoi seguaci. Prima della stampa veneziana del 1543 – che ebbe un enorme successo – il *Beneficio* venne fatto circolare largamente in manoscritto; anche in questo caso, come era accaduto con Pole, Flaminio e i suoi amici puntarono in alto. I primi lettori del *Beneficio* ancora inedito furono infatti cardinali come Giovanni Morone e Gasparo Contarini e vescovi come Gian Matteo Giberti; la copia che Carnesecchi portò a Firenze nell'estate del 1542 sarebbe poi confluita tra le carte del maggiordomo del duca Cosimo, Pierfrancesco Riccio. Tutto questo accadeva alla vigilia della prima (poi fallita) convocazione del Concilio a Trento, quasi certamente allo scopo di influenzarne le decisioni. Nello stesso contesto si inquadrava anche la sapiente opera di propaganda orale svolta da Flaminio, in accordo con Pole, nei confronti del cardinale Morone tra la fine del 1542 e l'inizio

del 1543, durante e dopo il viaggio che questi compì alla volta di Trento, essendo stato nominato legato conciliare assieme allo stesso cardinale inglese. Secondo quanto avrebbe dichiarato molto più tardi l'eterodosso bolognese Giovan Battista Scotti – che a quella data si era ormai appiattito sull'identificazione piena del valdesianesimo con la «doctrina lutherana» formulata dalle autorità inquisitoriali – dopo il viaggio a Trento «esso reverendissimo cardinale Morone haveva mutato sententia circa alle cose della fede catholica» ed era stato convertito da Pole e da Flaminio alla «doctrina lutherana» (cit. in Dall'Olio 1999: 147)

Dopo i primi decreti conciliari sulla giustificazione (ai quali Pole fece in modo di non trovarsi presente), il valdesianesimo cominciò a perdere slancio. Le prime azioni inquisitoriali contro i gruppi ereticali italiani, poi, ebbero un duplice effetto sui seguaci dell'esule spagnolo: da un lato, misero a tacere i meno determinati; dall'altro, spinsero molti verso posizioni sempre più radicali, fino a confluire nelle conventicole di orientamento riformato o ad approdare all'esilio volontario, come fecero, tra gli altri, Galeazzo Caracciolo, Apollonio Merenda, Lattanzio Ragnoni. In qualche altro caso, facilitati dallo spiritualismo valdesiano, gli ex seguaci dell'esule spagnolo arrivarono a condividere dottrine estreme come l'antitrinitarismo. Dal valdesianesimo, ad esempio, provenivano Girolamo Busale e Giulio Basalù, antitrinitari e legati agli ambienti anabattisti veneti.

Nel frattempo, in alcuni elementi particolarmente zelanti dentro e fuori la Curia romana, tra cui il cardinale Giampietro Carafa, era andata maturando una fortissima avversione per i valdesiani. A poco a poco, Carafa e i suoi alleati si erano convinti che il valdesianesimo altro non fosse che luteranesimo mascherato e arrivarono alla conclusione che una parte della Chiesa stessa si stava avviando pericolosamente verso l'eresia e forse, anzi, vi era già del tutto immersa. Per qualche tempo, tale convinzione rimase minoritaria. Essa tuttavia fu con ogni probabilità alla radice della fondazione stessa dell'Inquisizione romana nel luglio del 1542; non a caso uno dei primi provvedimenti del nuovo tribunale fu la convocazione a Roma di Bernardino Ochino. Negli anni seguenti, in particolar modo sotto il pontificato di Giulio III, gli inquisitori romani cominciarono a raccogliere prove contro Morone, Pole, Soranzo, la Gonzaga, Carnesecchi (che era già sfuggito a un primo processo nel 1546) e molti altri. Quando poi Carafa divenne papa con il nome di Paolo IV (1555-1559), venne celebrata una grande quantità di processi: il più clamoroso fu senz'altro quello contro Morone, che rimase per ben due anni in carcere, mentre Carnesecchi e Soranzo furono costretti all'abiura. Sempre al pontificato del Carafa risale l'unico decreto del Sant'Uffizio in cui venga ricordato Valdés, allo scopo di dannarne la memoria («Io. Valdesius. Reiteretur citatio in partibus Hispaniarum in civitate Conchensi contra heredes ad damnandum opera et personam sui auctoris», ACDF, *S. O.*, *Decreta*, vol. 1, pp. 330-331, 17 marzo 1556).

Dopo la breve parentesi moderata di Pio IV, saliva al soglio pontificio l'inquisitore Michele Ghislieri, con il nome di Pio V (1566-1572). Questi, che condivideva pienamente la linea di Paolo IV, attuò una durissima repressione contro i gruppi ereticali di tutta l'Italia e contemporaneamente portò a termine la resa dei conti con quel poco che restava del valdesianesimo italiano. Il documento più emblematico di tale orientamento è il lunghissimo processo contro Carnesecchi, al termine del quale il protonotario fiorentino venne condannato a morte (1567). Le domande e le osservazioni degli inquisitori romani fanno capire chiaramente come i giudici equiparassero senza residui valdesianesimo e luteranesimo, nonostante i disperati tentativi dell'imputato per affermare il contrario. Ma lo scopo del processo Carnesecchi non era soltanto giudiziario: alla Chiesa romana, ormai controllata e dominata dal Sant'Uffizio, interessava anche imporre la propria interpretazione del passato recente. Di qui le insistenti domande su personaggi ormai defunti da tempo, come Pole, Flaminio e altri, allo scopo di dimostrare che davvero vescovi e cardinali erano caduti in una pericolosa eresia e che pertanto la durezza dell'Inquisizione era perfettamente giustificata. Operazioni analoghe vennero compiute anche in altri processi, come quello contro il mantovano Endimio Calandra (1568); ma forse ancora più rivelatrice della mentalità degli inquisitori romani è l'opera di 'schedatura' del processo Morone a opera di Giulio Antonio Santoro, il *Compendium*, che fino a non molto tempo fa era l'unico documento noto sulla vicenda giudiziaria del cardinale milanese. Sotto lo sguardo di Santoro, la raffinata spiritualità valdesiana si trasformava in una vasta cospirazione di cui era necessario ricostruire le trame, le appartenenze, le complicità, senza curarsi di tutto il resto.

(G. Dall'Olio)

Vedi anche

Alois, Giovan Francesco; *Alumbradismo*; Anabattismo; Antitrinitarismo; Bembo, Pietro; Benedettini Cassinesi; *Beneficio di Cristo*; Calandra, Endimio; Carnesecchi, Pietro; Colonna, Vittoria; Concilio di Trento; Contarini, Gasparo; Flaminio, Marcantonio; Fontanini, Benedetto; Galeota, Mario; Giulio III, papa; Gonzaga Colonna, Giulia; Morone, Giovanni; Nicodemismo; Ochino, Bernardino; Paolo III, papa; Paolo IV, papa; Pio IV, papa; Pio V, papa; Pole, Reginald; Priuli, Alvise; Santoro, Giulio Antonio; Soranzo, Vittore; Valdés, Juan de

Bibliografia

Caponetto 1972, Dall'Olio 1999, Firpo 1990, Firpo 2005, Firpo-Marcatto 1981-1995, Firpo-Marcatto 1998-2000, Firpo-Pagano 2004, Flaminio 1996, Ginzburg-Prosperi 1975, Lopez 1976, Marcatto 2003, Pagano 1991, Valdés 1994

Valdesi di Calabria, età medievale - 1265-1335: due date, al centro delle quali, secondo una consolidata storiografia, si collocano le prime presenze valdesi nell'alta Calabria tirrenica. All'origine dovette trattarsi di presenze occasionali, legate probabilmente a quei traffici commerciali che ancora nella seconda metà del Quattrocento collegavano il porto di Paola, snodo delle attività mercantili provenienti dalla bassa Provenza, con l'interno della costa tirrenica cosentina. Da fonti seicentesche, come l'*Histoire des Vaudois* di Jean Paul Perrin o l'*Histoire ecclésiatique des Eglises Réformées* di Pierre Gilles, emergono, però, le prime e senz'altro più lineari testimonianze sulla 'ragnatela migratoria' valdese medievale dalla Francia meridionale e dalle valli piemontesi al Sud d'Italia. Occorre anzitutto precisare che la particolarità di queste due storie sembra essere quella di contenere un implicito, ma pressante invito a considerare quella migrazione dei valdesi strettamente connessa a problemi demografici ed economici sorti nei contesti geografici di partenza nel corso del secondo medioevo. Una traccia, questa, che, avendo posto un preciso legame tra causa e effetto, cioè tra fenomeno migratorio e diffusione della presenza valdese nel Mezzogiorno d'Italia, è stata spesso assunta come la più attendibile e, quindi, è stata anche la più ripresa negli studi. Da Perrin, il primo storico 'ufficiale' dei valdesi, rileviamo che proprio sul versante della valle del Crati s'insediarono, verso il 1370, alcuni giovani valdesi provenienti dalle valli di Pragelato nel Delfinato per cercare nuovi luoghi «pour y habiter, en travaillant à la terre». La fertilità dei campi, idonei a produrre «vin, huyle d'olive, et chastagnes», e la presenza «des montagnes propres pour la nourriture du bestail, et en tirer du bois pour bastir avec commodité», accanto allo spopolamento dei luoghi e alle incentivanti condizioni offerte a quei giovani dai signori del luogo, favorirono il progressivo insediamento dei coloni con le loro famiglie nei luoghi di San Sisto, La Guardia, Vaccarizzo, Rose, Argentina, San Vincenzo e Montalto, tutti insediamenti non molto distanti dalla città di Cosenza, cioè siti in quella regione della Calabria che costituiva un vivace centro d'affari (Perrin 1618: I, 196-197). Poiché l'agricoltura costituiva nel secondo medioevo l'asse portante dell'economia lo-

cale, possiamo immaginare come sia stato naturale, nella fertile valle del Crati, favorire soprattutto l'insediamento di contadini e il conseguente sorgere di borgate, casali o 'motte' convergenti, non a caso, su Cosenza. Sul piano propriamente storico, inoltre, sappiamo come la dinastia angioina cercasse di favorire le città demaniali al fine di farne una forza capace di equilibrare il peso della feudalità, sforzandosi di estendere, con la concessione di statuti, capitoli o il riconoscimento di specifiche consuetudini, le attribuzioni delle magistrature municipali e di preservare le fonti della ricchezza locale e, quindi, le attività della zona. Questa politica da un lato favorì una certa coscienza civica evidente soprattutto in alcune città calabresi (Cosenza, Catanzaro, Crotone e Reggio), dall'altro stimolò i signori locali ad adeguarsi alle richieste avanzate dalle comunità loro soggette e, quindi, ad accordare statuti e altro ancora idonei a garantire e a definire reciproci diritti.

È in questa cornice storica che s'inscrive il racconto di Perrin, caratterizzato anche dal resoconto di un composito circuito a sfondo economico che passa dal Nord al Sud, certamente non isterilito più tardi dalle drammatiche vicende politiche del Regno, causa di quel trasferimento di egemonia commerciale del Mezzogiorno verso potentati economici esterni, i cui effetti, dalla fine del secolo XIV in avanti, si sarebbero manifestati progressivamente nel legame sempre più organico di società e culture mediterranee con il grande mercato internazionale. Si trattava di una direzione inversa rispetto a quella che avevano espresso e continuavano a esprimere sempre più debolmente società e culture di tradizione tardomunicipale nel Mezzogiorno d'Italia. Essa probabilmente si collegava al compimento progressivo, in sede interregionale, di una serie di processi integrativi tra vecchie e nuove orbite del potere regale nella sua fase di iniziale dominio economico-politico, come quella avviata dagli Angioni e, in una certa misura, realizzata dagli Aragonesi. Del resto non sembra sufficiente parlare di semplice trasferimento di contadini valdesi da un luogo a un altro, di innesto improvviso di comunità eterodosse nel Sud della Penisola italiana, dove la presenza dei catari veniva già individuata a chiare lettere tra il 1183 o il 1184 da Gioacchino da Fiore, quanto piuttosto di un quadro ben ordinato di presenze radicatesi in questo territorio attraverso una pluralità di tragitti, frutto non solo di tensioni religiose (si pensi, per esempio, agli effetti provocati dallo scisma d'Occidente), ma anche di logiche centralità economiche collegate ad avvicendamenti politico-dinastici. Non possiamo dimenticare, infatti, che gli Angioini provenivano dall'area provenzale e il loro spostamento nel Sud Italia dovette interessare, anche in virtù dell'intreccio 'milizia-feudo', un certo trasferimento delle popolazioni dipendenti direttamente dalla corte, favorendo forse anche l'insediamento nelle nuove regioni dei valdesi.

Alcune frasi del racconto di Perrin di recente sono apparse agli studiosi rivelatrici di una perduta presenza valdese nel Mezzogiorno e probabilmente anticipatrice dei calabro-valdesi. Nell'elencare le motivazioni del trasferimento dei giovani valdesi in «quelque contree propre» ubicata nelle terre italiche del Mediterraneo, Perrin afferma che l'organicità, fertilità e qualità delle terre calabresi si evidenziavano agli occhi dei nuovi venuti attraverso una sorta di comparazione con l'esperienza da questi maturata in analoghe terre prossime alla Calabria: «Ils trouuerent en Calabre des terres incultes et mal peuplees, et neantmoins tres fertiles, ainsi qu'ils pouuoyent iuger par celles qui estoyent circonuoisines» (Perrin 1618: I, 196). «Come potevano giudicare dalle terre vicine», si legge: ma quali terre, esattamente?

La risposta a questa domanda è stata intravista, in qualche misura, nel racconto del secondo storico ufficiale dei valdesi: Pietro Gillio, francesizzato in Pierre Gilles. Egli riprese la stessa narrazione di Perrin, ma in un momento diverso, più di vent'anni dopo, mostrando un maggiore realismo e cercando di far cogliere la grave precarietà demografica ed economica della situazione delle valli, inserendo il flusso migratorio delle sue genti in un contesto territoriale molto più generale e soprattutto in rapporto ad altri fatti storici. Infatti, accanto alle varie crisi legate alle persecuzioni religiose, dalle quali erano derivate vere e proprie spinte demografiche, Gilles, alla fine del secondo capitolo della sua *Histoire*, edita a Ginevra nel 1644, metteva in evidenza, prima di introdurre il tema della massiccia ondata emigratoria verso il Mezzogiorno d'Italia, l'importanza della coscienza associazionistica valdese dovuta alla storica, crescente marginalizzazione delle comunità rispetto al tessuto sociale di appartenenza, cioè ai luoghi d'origine. Proprio da questa marginalizzazione, a parere del Gillio, erano risultati sia il rafforzamento della compattezza delle comunità, sia l'affermarsi di quella tensione ideale attenuata e sorretta dall'opera dei barba, prima, e dai ministri riformati dopo, cioè da coloro i quali, in definitiva, svolgevano da sempre il ruolo di conduttori delle comunità e quindi anche della passata diaspora valdese. Scriveva Gilles: «Et aussi les Barbes accoustumoyent dès le commencement leurs disciples à une obeyssance tant absoluë, qu'aucun n'eust osé entreprendre chose aucune extraordinaire sans l'advis, et permission des conducteurs, ni aussi refuser de faire chose aucune licite et possible en ayant le commandement» (Gilles 1881: I, 26). Dopo questa specifica premessa, che rivestiva nell'economia del racconto la funzione di una comunicazione capace di un'osmosi rapida con le novità del costume religioso, delle funzioni dei ministri e della conoscenza evangelica introdotta nelle valli piemontesi dal calvinismo, rifacendosi sia a Perrin, sia ad altre fonti di prima mano, di cui pure disponeva, Gilles, nel capitolo terzo, prospettava la presenza valdese nell'Italia meridionale con il seguente titolo: «Réformés multiplians és Valées envoyent des peuplades en divers lieux, et principalement en Calabre, et Apouille, en quel temps, et comment. Soit des Pasteurs des Valées pour elles», introducendo così per la prima volta, e a differenza di Perrin, il tema della diffusione valdese anche in «altre parti del Regno di Napoli» e precisamente in Puglia e in Sicilia. Nel racconto proposto da Gilles, che evidentemente raggruppa, in un tentativo di sintesi storica dagli esiti alterni, le ragioni di più migrazioni delle comunità valdesi dal mondo alpino in direzione della Provenza e del Sud d'Italia, così si legge: «Ma la maggior parte [dei valdesi] andò a stabilirsi in Calabria, Puglia e luoghi circonvicini, quasi all'estremità dell'Italia verso oriente, dove furono invitati da uno dei Signori della Calabria il quale, per opportunità, incontratosi per caso con alcuni di questi valdesi delle Valli e avendo sentito da essi che avevano bisogno di nuove abitazioni, offrì loro la possibilità di ottenere delle terre libere e fruttose in Calabria, quante ne volessero (purché fossero persone per bene e virtuose), pagando solamente a tempo debito ai legittimi proprietari un ragionevole canone d'affitto. Dato ciò, il popolo mandò in ricognizione uomini capaci che, avendo trovato il luogo piacevole, ottennero una larga estensione di territori fertilissimi, com'era provato dai frutti che nascevano spontaneamente (e andavano perduti per mancanza di abitanti)» (trad. da Gilles 1881: I, 27-28).

Ora, questa presenza valdese in Calabria viene collocata dal Gillio nel 1335, circa un secolo e mezzo dopo l'impianto originario dei valdesi nelle Valli alpine, vale a dire molto tempo dopo l'installazione di colonie di provenzali nelle alte terre della Daunia e in alcune località circonvicine della Capitanata e della Campania. Sappiamo che con l'ordinanza del 1269 Carlo I d'Angiò, per tenere a bada i saraceni di Lucera, che effettuavano scorribande verso l'entroterra appenninico, aveva fortificato il demanio di Crepacore, in Capitanata, con soldati provenienti dal Mezzogiorno francese. Si tratta di un insediamento storico, oggi è sempre più chiaro, a componente valdese, a cui farà riferimento lo stesso Gillio nel prosieguo del suo racconto, compreso tra gli attuali Comuni di Celle San Vito, Faeto, Monteleone di Puglia, Montaguto, Greci ed Orsara di Puglia e che ci lascia immaginare, anche sulla base di Perrin, un primo, stabile insediamento valdese nel Mezzogiorno d'Italia di giovani valdesi in «quelque contree propre» e da cui poi si diramarono per l'alta Calabria tirrenica. Nella valle del Crati, dunque, quei giovani valdesi ebbero modo di verificare la

produttiva di quelle terre e l'utilità di quei boschi, come, del resto, «potevano giudicare […] dalle terre vicine» (Perrin 1618: I, 196). Infine, come in Capitanata anche in Calabria i valdesi trovarono la possibilità di vivere con una certa tranquillità sotto l'egida di signorie feudali bisognose di ripopolare le proprie terre demograficamente afflitte da un endemico spopolamento. I guai con l'Inquisizione, insomma, sarebbero venuti solo dopo la Riforma protestante e a partire dalla seconda metà del Cinquecento, quando, grazie all'apparato di controllo ecclesiastico, il sotteso mondo ereticale valdese radicatosi nel meridione d'Italia cominciava a fuoriuscire proprio da quegli ambienti marginali che ne avevano garantito l'autonomia e la sopravvivenza attraverso lunghi processi di mimetizzazione e di occultamento.

(A. Tortora)

Vedi anche
Catari; Valdo e valdismo medievale

Bibliografia
Gilles 1881, Perrin 1618, Stancati 2008, Tortora 2004, Tortora 2009, Tortora-Fratini 2009

Valdesi di Calabria, età moderna - La storia dei rapporti tra le comunità valdesi stanziate in Calabria e in Puglia e la Congregazione dell'Inquisizione inizia con due date fondamentali. In primo luogo, con il Sinodo di Chanforan, i cui lavori si aprirono il 12 settembre del 1532, questi antichi 'eretici' decisero di abbandonare il tradizionale modello di vita appartato e autosufficiente, e di aderire alla Riforma protestante. In secondo luogo il 2 febbraio del 1554, come suo primo atto ufficiale contro l'eresia valdese, il Sant'Uffizio romano promulgò un decreto con il quale si ordinava di procedere «contra memoriam et famam» di Pietro Valdo.

Prima di queste due date, i contatti tra gli 'ultramontani' e i cattolici, in Italia meridionale, essendo caratterizzati da frequenti scambi commerciali, non avevano dato adito a scontri o a polemiche religiose. I valdesi erano riusciti a preservare le prerogative e gli stili di vita tradizionali, puntando sulla separazione sociale dal contesto cattolico, contando sulla protezione dei feudatari che in quei luoghi avevano richiesto il loro trasferimento. Dai contratti di affitto delle terre che ottenevano in gestione dall'aristocrazia meridionale, sappiamo che essi avevano ottenuto ampia autonomia non soltanto nella possibilità di seguire il loro credo religioso, ma anche per conservare il linguaggio proprio (l'occitano) e il rigido sistema di maritaggi, che non consentiva, o almeno non favoriva, la formazione di coppie miste. Una fitta rete di corrispondenza epistolare, poi, li manteneva in contatto con le comunità stanziate in Francia meridionale e in Italia del Nord. Periodicamente essi venivano visitati dai loro 'barba', e certa documentazione testimonia la presenza, in Puglia, di personalità religiose anche di rilievo. Il relativo stato di isolamento, l'indiscusso disinteresse per il proselitismo religioso, il sistema di maritaggi endogamico, preservò queste popolazioni dall'interesse repressivo della Chiesa almeno sino alla fine degli anni Quaranta del Cinquecento. Ma anche per la prima metà del decennio seguente, se contrasti con le autorità ecclesiastiche ci furono, esse venivano generalmente sanate con il pagamento di mere pene pecuniarie.

I motivi di attrito, che iniziarono a manifestarsi nei primi anni Cinquanta del XVI secolo, furono dovuti all'intensificarsi delle azioni inquisitoriali antiereticali in tutta la Penisola e al diverso atteggiamento delle stesse comunità valdesi, che, avendo abbracciato i dettami non soltanto teologici della Riforma protestante, iniziarono ad avere al proprio interno, e nei rapporti con il contesto cattolico, un atteggiamento affatto differente. Se il 1554 può essere considerato uno spartiacque nella politica antivaldese della Chiesa di Roma, nei medesimi anni Cinquanta si può assistere allo sviluppo di un nuovo rapporto delle comunità meridionali con i correligionari dell'Italia settentrionale che sfociò nella calata di predicatori propriamente riformati in Calabria (casali di Guardia Piemontese, San Sisto, Vaccarizzo, Fuscaldo, oltre che Cosenza) e in Puglia (Vulturara, San Galdo, San Bartolomeo, Celle). Ormai è chiaro che il tradizionale sistema 'clericale' dei 'barba' era stato accantonato dai 'calabrovaldesi' in favore di nuove guide religiose, in una logica seguita da tutte le comunità valdesi stanziate in Italia. Ma, a differenza di quelle nordiche, il problema che si pose alle popolazioni stanziate in Italia meridionale fu certamente quello dell'isolamento: le *enclaves* valdesi di Calabria e di Puglia iniziarono a essere percepite dalle autorità ecclesiastiche locali come un vero e proprio corpo estraneo, sollecitate, queste, dalle sempre più radicali prese di posizione romane. Una vasta campagna antiereticale venne operata da Nicolás Bobadilla in quelle regioni già alla fine degli anni Quaranta. Il gesuita aveva 'visitato' la Calabria, ponendo particolare attenzione alla presenza di personalità o cenacoli eterodossi che denunciava «occultamente e destramente» a Roma, considerando le sue missioni come «scorrerie di cavalleggeri». Dalla diocesi di Monteleone, egli scriveva a Roma: «Io vado purgando la diocesi. Fazio tremar il mundo, parte con justitia castigando, parte con lo bono» (cit. in Parente 1992). Non è certo però che il gesuita abbia mai incontrato le comunità valdesi.

A partire dalla metà degli anni Cinquanta la Congregazione del Sant'Uffizio iniziò a interessarsi alla questione inviando in Calabria, nei casali abitati dai valdesi, ex eretici riconciliati con il compito di spiare le credenze, gli usi, i costumi e la politica religiosa di quelle popolazioni, per riferire dettagliatamente a Roma della situazione. Costoro dovevano altresì informare direttamente Michele Ghislieri del comportamento del clero locale, poiché la strategia unitaria applicata dalla Congregazione fu sempre quella di reprimere l'eresia, e al contempo disciplinare le autorità ecclesiastiche preposte al controllo di quelle popolazioni. Dalle informazioni che il riconciliato fra' Giovanni da Fiumefreddo inviò direttamente a Ghislieri, a partire dall'autunno del 1558, la Congregazione aveva ottenuto informazioni sufficientemente esaustive sul credo religioso dei valdesi, sulla loro mobilità sociale, sui contatti con le capitali della Riforma, ma anche sul comportamento del clero locale, e in particolar modo del vicario episcopale, il vescovo di Lesina Orazio Greco. Se il loro credo religioso rispecchiava in pieno le posizioni teologiche di stampo marcatamente calvinista (rigetto dell'autorità del papa, del clero, e della Chiesa di Roma, rigetto della credenza nel Purgatorio, dell'invocazione dei santi, delle indulgenze, del culto per le immagini, ecc.), l'aspetto che più colpì fu la presenza, nelle comunità, di predicatori provenienti dall'Italia settentrionale. Al tempo stesso preoccupava l'antica abitudine del clero locale di risolvere le vertenze religiose con il pagamento di sanzioni pecuniarie.

Cervello della vasta campagna antiereticale contro i valdesi di Calabria fu Ghislieri, per il quale il problema del crimine di fede esteso a un'intera comunità o etnia si coniugava con la sua radicata diffidenza verso il clero diocesano, per il quale non nascondeva il suo sostanziale disprezzo. Purtuttavia fu proprio il vicario vescovile di Cosenza a essere autorizzato per primo da Roma a effettuare un tentativo di 'riduzione' di quelle comunità ai dettami della Chiesa. Il prelato, dopo aver fatto abiurare collettivamente quelle popolazioni, scriveva trionfalmente a Ghislieri di avere risolto definitivamente il problema, con la riconciliazione dell'intera comunità. Ma i suoi entusiasmi furono subito raffreddati da una violentissima risposta dello stesso cardinale Alessandrino, che dopo avergli ricordato il pressappochismo e la negligenza delle sue azioni di disciplinamento, lo esautorava dall'incarico, richiamando in quelle regioni il domenicano Valerio Malvicini, uomo di fiducia non solo della Congregazione, ma dello stesso Stato spagnolo, e dal viceré delegato per un'ampia campagna di censura libraria.

Il primo atto di questo nuovo indirizzo impresso all'azione inquisitoriale fu l'arresto a Cosenza, nella primavera del 1559, del predicatore cuneese Giovan Luigi Pascale. In catene, e sottoposto a

violente pressioni fisiche e psicologiche, il giovane era in procinto di essere inviato a Roma. Al sommo inquisitore dovette esser stato riferito della durezza con la quale veniva trattato il prigioniero, e in una lettera inviata a Giulio Pavesi, il domenicano vicario di Napoli con deleghe inquisitoriali per il Regno, il 28 maggio 1560 il cardinale scriveva: «intendiamo che Giovan Aloigi Pascale la notte dorme in una prigione umida, di maniera che marcisce il letto. Perhò desidero che Vostra Reverentia sia con quel guardiano a farli instantia et ordinargli che lo voglino mettere in una prigione sicura, ma che sia perhò sana, acciocché il poverino possi conoscere che l'officio che si fa con lui, si fa per carità, et non per danno del corpo, ma per la salute dell'anima».

Tre domenicani dunque sovrintendono alla questione dei valdesi di Calabria: a Roma governa saldamente la Congregazione del Sant'Uffizio Michele Ghislieri; a Napoli Giulio Pavesi è il ministro delegato dell'Inquisizione romana; a Cosenza, Valerio Malvicini coordina le azioni di repressione sul luogo. La svolta si verifica quando quest'ultimo, sapientemente imbeccato da Roma, promulga, forse nel febbraio del 1561, un testo di ordinanze con le quali si disciplinava l'intera comunità valdese stanziata nei casali cosentini. In esse i motivi squisitamente religiosi si fondevano con quelli che concernevano la vita quotidiana, le usanze sociali e linguistiche e le consuetudini matrimoniali. Le ordinanze erano viste da Malvicini come la giusta pena per eretici che, dopo l'abiura, avrebbero dovuto pagare un prezzo per gli antichi errori. Esse riguardavano il disciplinamento della vita quotidiana (divieto di assembramento di più di sei individui; controllo della mobilità e dei rapporti epistolari con la Francia meridionale e il Nord Italia), l'educazione scolare (obbligo per tutte le comunità di far frequentare alle giovani generazioni la scuola cattolica), la lingua (obbligo di parlare in italiano, evitando espressamente l'occitano), le norme matrimoniali (obbligo di sposarsi con italiani, creando coppie miste), la vita liturgica (obbligo giornaliero, prima del lavoro, di assistere alla messa), rapporti con il clero locale (stipendiare religiosi e predicatori, offrire elemosine alle chiese parrocchiali). La reazione al nuovo regime di vita da parte delle comunità valdesi non fu univoco. I barba consigliarono la fuga, mentre, se i ricchi possidenti cercarono di non esasperare la situazione, la maggior parte della popolazione ebbe un moto di chiaro rigetto che sfociò in aperta ribellione. In effetti, dalla corrispondenza di Malvicini si evince come il problema principale consisteva da un lato nella paura per la possibile dispersione della comunità valdese, e dall'altro nelle azioni di chiara intolleranza e di aperta sfida alle autorità ecclesiastiche e statali che i valdesi andavano effettuando. In quel clima già di per sé compromesso, pesò fortemente la decisione dei feudatari del luogo, gli Spinelli, di abbandonare la tradizionale difesa delle comunità valdesi, affittuarie delle loro terre, sotto le pressioni inquisitoriali e statali che pretendevano, pena la confisca delle terre, la denuncia di tutti gli eretici stanziati nei loro domini.

L'ormai aperta ribellione sortì un vero e proprio scontro militare con l'armata del governatore della provincia. La decisione giudiziaria dell'Inquisizione romana di considerare i valdesi, sui quali pesava la precedente abiura formale ancorché «in moltitudine», come i veri e propri relapsi, passibili dunque di una condanna alla pena capitale, aggravò ulteriormente la situazione. La repressione sfociò nella strage nel giugno del 1561. Le cifre relative ai valdesi uccisi in quel frangente non sono del tutto chiare: ai morti originati dallo scontro armato con le milizie del governatore (circa 600 unità) bisogna aggiungere il supplizio di 88 tra 'principali' e ostinati, orrendamente impalati, i cui corpi furono così lasciati a costeggiare, in uno scenario macabro, la strada che portava da Fuscaldo a Cosenza. Ma la gran parte delle esecuzioni avvenne nei giorni successivi, quando la popolazione incarcerata fu sottoposta a processi che videro il ricorso a un tribunale misto, laico ed ecclesiastico, che è stato definito 'a modo di Spagna'.

In quei drammatici giorni sul posto erano arrivati anche alcuni padri gesuiti, questa volta impegnati nel ministero di conforto dei condannati a morte. Lo stesso Ordine religioso venne impiegato, negli anni successivi, nel disciplinamento delle comunità valdesi di Puglia. L'uso della confessione sacramentale per riconciliare la popolazione, unito alla fuga di un cospicuo numero di abitanti dei casali tra Vulturara, Celle, San Bartolomeo e Castelluccio, e all'eco degli avvenimenti calabresi, che servì da monito ai correligionari pugliesi, portò a una risoluzione del 'problema' adottando una strategia quasi incruenta. In Calabria proprio la memoria di quegli avvenimenti portò a legittimare il potere personale degli abati di San Sisto, che ebbero da Roma le deleghe inquisitoriali per gestire la situazione dopo la strage, e che alimentarono, sino alla metà del XVII secolo, la paura per quelle popolazioni «eretiche marce», anche quando la crisi religiosa in Italia era ormai da tempo risolta. Quel potere locale si manteneva sulla memoria di quei drammatici avvenimenti, e non permise, per quasi un secolo, l'uso di diverse forme di integrazione etnico-religiosa. Un riflesso di questo stato di cose furono le successive pubblicazioni delle antiche ordinanze con cui si tentò di disciplinare le comunità valdesi nel febbraio del 1561. Esse verranno riproposte, con qualche dovuto aggiustamento, nel 1592, nel 1608, nel 1628, nel 1634 e nel 1672. In Puglia al contrario le strategie 'missionarie' dei gesuiti favorirono un'integrazione di quel che restava dell'antica comunità, senza che la memoria di quegli avvenimenti fosse prolungata oltre il lecito. Ne è riprova la freddezza con la quale, all'inizio degli anni Ottanta del Cinquecento, fu accolta la deposizione, davanti al ministro delegato dell'Inquisizione romana per il Regno, di due zelanti cattolici della Vulturara, volta a denunciare il vescovo locale che aveva fatto rimuovere dalla cattedrale gli abitelli crocesegnati, simbolo di una stagione tanto cruenta quanto ormai superata.

La strage dei valdesi di Calabria, se risolse violentemente il problema della presenza di una minoranza etnico-religiosa in Italia, costrinse i vertici della Congregazione a riflettere sui deleteri effetti derivanti dalle teorie sulla punizione esemplare dell'eretico impenitente o recidivo, quando esse venivano applicate a un'intera comunità. Gli avvenimenti calabresi furono di gran lunga la pagina più atroce della crisi religiosa cinquecentesca in Italia, e la propaganda protestante se ne servì immediatamente nella polemica contro la Chiesa di Roma e i suoi metodi sanguinari. Per contro è significativo notare che, pur se con alterne vicende, negli anni che seguirono la strage in Puglia i gesuiti misero a punto un metodo di riconciliazione di segno affatto opposto, caratterizzato non soltanto dalla mitezza dell'approccio alle locali comunità valdesi, ma anche dalla riservatezza e dall'uso massiccio del sacramento della penitenza che di fatto sostituiva e faceva le funzioni dei tribunali di fede. Sarà questa la strategia che, in seguito, verrà impiegata più ampiamente anche in contesti geografici decisamente più vasti.

(P. Scaramella)

Vedi anche

Confessione: gli intrecci; Gesuiti, Italia; Martirologi; Pascale, Gian Luigi; Pio V, papa; Valdesi di Calabria, età medievale; Valdesi di Linguadoca; Valdesi di Piemonte; Valdo e valdismo medievale

Bibliografia

Balma 1960, De Boni 1864, Marranzini 1983, Parente 1992, Pontieri 1939, Scaramella 1999, Tedeschi 2000 nn. 5680 sgg., Tortora 2004

Valdesi di Linguadoca - La ricerca sul valdismo ha conosciuto a metà del XX secolo un progresso spettacolare, dovuto principalmente alle scoperte di Antoine Dondaine. La Linguadoca, che fino a quel momento era praticamente assente dalle fonti, si è trovata improvvisamente in primo piano. Fu merito di Dondaine avere rinvenuto a Madrid un manoscritto che contiene un trattato (*Liber Antiheresis*) di mano certa di Durand de Huesca, già noto come valdese convertito a Pamiers da Diego de Osma nel 1207 e

che nell'anno successivo doveva ricevere da Innocenzo III l'approvazione per la *professio fidei* che egli aveva sottoposto al papa. Nacque allora ufficialmente il movimento dei 'poveri cattolici', che fino al 1254 rimasero in Catalogna dedicandosi alla predicazione e alla scrittura di testi polemici contro i catari. La *professio fidei* si propose con l'autorità di un vero manifesto di Valdo e dei suoi fratelli, richiamandosi forse al *propositum vitae* sottomesso da Valdo al papa nel 1179. Il *propositum* fu il primo passo di una travagliata vicenda proseguita nel 1190 con una disputa solenne tenuta a Narbonne, durante la quale Valdo e i suoi primi seguaci furono giudicati non ortodossi da un chierico inglese chiamato a giudicare dall'arcivescovo della città Bernard Gaucelin. Si ha notizia della disputa dal piccolo trattato *adversus Waldenses* composto da Bernard, abate premonstratense de Fontcaude, che denuncia anche alcuni presunti errori contro la fede dei seguaci di Valdo. I re d'Aragona Alfonso II (1194) e Pietro II (1198) emanarono delle misure penali contro i valdesi e altri eretici e contro i loro fautori. Pietro II si spinse fino a prevedere la pena del rogo. Egli si recò più tardi anche a Carcassonne, il cui visconte era suo vassallo, e provocò in presenza dei legati cistercensi dei dibattiti teologici in seguito ai quali i valdesi, e poi i catari, vennero dichiarati eretici (febbraio 1204). Ma se non sappiamo se queste misure ebbero qualche effetto in Aragona e in Catalogna, è certo che non ne ebbero alcuno in Linguadoca. Come dice il cronista Guillaume de Puylaurens, i valdesi allora disputavano animatamente di fede contro i catari e perciò venivano accolti bene da una parte del clero in odio all'eresia dei perfetti. Le presunte confessioni successive rese all'Inquisizione nel corso del Duecento sembrano confermare le parole del cronista: tra di esse quella di un notaio che sostenne che nel 1208 a Laurac aveva visto il predicatore valdese Bernardo di Prim discutere con un perfetto (cioè un cataro) di nome Isarn de Castres, in presenza della popolazione del castello. L'anno dopo la Linguadoca venne invasa dai crociati provenienti da Nord. Principale obiettivo del pellegrinaggio armato erano gli albigesi; e tuttavia un ruolo non secondario dovette giocarlo anche la persecuzione contro i valdesi. Infatti, quando i crociati diretti dal legato Robert de Courson nel 1214 presero il castello di Morlhon en Rouergue, bruciarono, stando alle testimonianze, sette valdesi. Si capisce dunque perché Bernardo Prim abbia lasciato il paese imitando Durand de Huesca. Egli si recò presso la Curia e nel 1210 ottenne da Innocenzo III una regola analoga a quella del catalano, ma più attenta alla povertà di vita.

Alla periferia del nucleo cataro di Lauragais, nel Castrais, nel Quercy, nel Rouergue, a Béziers e a Narbonne, i predicatori valdesi erano bene accolti ed erano i principali se non gli unici oppositori dei catari. Pur condannati dalla gerarchia, erano ben visti dal clero locale di modesta origine, che a causa della sua istruzione era poco capace di combattere contro la predicazione catara, basata sulla conoscenza del Nuovo Testamento. A Montauban, a Gourdon e nei castelli del Quercy ebbero luogo discussioni tra valdesi e catari. A Montauban gli adepti dei valdesi sono maggioritari, avevano un cimitero, un ospedale e scuole ed erano sul punto di diventare un Ordine vero e proprio. Quando il paese fu colpito dall'interdetto essi invitarono i loro fedeli a partecipare a una cena del Giovedì Santo, con il pane, il vino e il pesce. Prim avrebbe spiegato il senso del rito a papa Innocenzo III, dicendo che non pretendevano di consacrare, ma facevano ciò affinché i fedeli che non potevano comunicarsi (a causa dell'interdetto) non si 'indurissero' a causa di quella situazione. Quarant'anni dopo iniziò la repressione.

Nel 1249 papa Innocenzo IV, dietro iniziativa del conte di Borgogna, invitava i frati predicatori di Besançon a reprimere l'eresia valdese diffusa a tal punto nella diocesi «da infettare con il suo veleno la maggioranza della popolazione». Questa missione non ebbe seguito per mancanza di mezzi, come constatò cinque anni dopo Alessandro IV. Nel 1273 l'inquisitore di Tolosa Renoux de Plassac, dando la caccia ai catari nella regione di Villefranche de Rouergue, scoprì alcuni borgognoni nei villaggi vicini a l'Aveyron. Essi negarono qualsiasi legame con le eresie e gli eretici, ma uno di loro disse di avere visto bruciare due valdesi quando era nel suo paese. Dieci anni dopo, nel 1283, l'inquisitore di Besançon inviò nel Midi un prete di Chapelle Saint-Sauveur nel Giura, Jean Philibert, la cui storia è raccontata da Bernard Gui nella sentenza che lo mandava al rogo il 20 settembre del 1319. Convertito da quelli che era incaricato di perseguire, egli era stato arrestato nel Giura nel 1298. Inizialmente rifiutò di prestare giuramento ma poi, davanti all'arcivescovo a Besançon, giurò e venne rilasciato. Nominato inquisitore di Toulouse nel 1307, Gui perseguì insieme a Philibert 150 borgognoni stabilitisi in Guascogna (Armagnac, Astarac e Pardiac), 32 nel Bas-Rouergue, e due vicino a Cordes, nella regione di Albi, come pure una manciata di adepti occitani. I valdesi di Guascogna erano stati visitati da cinquantadue fratelli, dei quali quaranta erano borgognoni residenti tra loro. C'erano dei borgognoni anche in Lomagne, ed era stato grazie a uno di loro che Gui aveva cominciato le indagini. Era un abitante di Beaupuy, che aveva ospitato il grande perfetto cataro Pierre Authié. Quest'ultimo fu arrestato nel vicino villaggio di Comberougier, dove c'erano anche dei valdesi. Il loro gruppo non aveva alcuna simpatia per la teologia catara, ma i loro precetti morali impedivano loro di denunciare una persona che rischiava la pena di morte. Le procedure di Gui durarono a lungo: Jean Philibert passò nove anni in prigione prima del rogo e le ultime condanne risalgono al 1322. Ce ne furono in totale 75, di cui dieci al rogo. Tra queste quella di una vecchia che, invitata a giurare davanti alla pira, si rifiutò dicendo di non volere cadere in errore in prossimità della morte. Gli accusati della Guascogna erano stati ascoltati a partire dal 1311, mentre quelli del Rouergue, che testimoniarono solo a partire dal 1320, furono condannati nel 1322. È probabile che l'arcivescovo d'Auch si sia opposto a quelle persecuzioni che partivano dalle terre della Corona di Francia e venivano condotte da un inquisitore delegato che non aveva mandato alcuno nelle terre della sua diocesi.

Pur essendo noti sin dalla pubblicazione da parte di Philippus van Limborch del registro delle sentenze di Gui nel 1692, questi procedimenti sono rimasti ai margini della storia valdese. Lo stesso si può dire di un documento d'origine meridionale riguardante quattro valdesi del Rodano. Essi furono interrogati e condannati da Jacques Fournier, il futuro papa Benedetto XII, quando era vescovo di Pamiers. Un 'diacono' valdese e la sua nutrice, un bottaio e sua moglie erano stati arrestati a Pamiers e inviati ad Avignone. Giovanni XXII li aveva rinviati a Fournier che fece annotare al suo cancelliere i dettagli delle risposte alle sue domande. Egli pare avesse fatto ogni sforzo per convertire i quattro valdesi, ma alla fine dovette mandarli al rogo (corse anche voce che per questo avesse pianto).

Dagli interrogatori dei giudici emerse che i 'fratelli' (i valdesi di professione) formavano un Ordine a cui si accedeva attraverso i voti classici di povertà, celibato, obbedienza e mediante l'imposizione delle mani. Il primo degli ordini era il diaconato, seguito a 33 anni (l'età perfetta) dal sacerdozio. L'Ordine era gestito dai 'maggiori', e i 'fratelli' ricevevano una seria istruzione frequentando le scuole. La teologia dogmatica non si distingueva da quella cattolica se non per il rifiuto del purgatorio e dei suffragi per i morti. La teologia morale invece forniva agli inquisitori pane per i loro denti: obiezione di coscienza al giuramento, alla menzogna, all'omicidio, e di conseguenza alla giustizia penale. Si trattava di precetti ricavati direttamente dal Vangelo che obbligavano il credente e i membri degli Ordini, il che costituirebbe una differenza radicale rispetto al catarismo. Quanto ai sacramenti, i 'fratelli' ne riconoscevano sette; e tuttavia non li amministravano tutti. Praticavano infatti solo la confessione (senza assoluzione), l'imposizione delle mani e, a titolo eccezionale, solo la domenica di Pasqua, l'eucaristia, dopo una Cena del Giovedì Santo con pane, vino e pesce.

(J. Duvernoy)

Vedi anche

Benedetto XII, papa; Carcassonne; Catari; Crociata contro gli albigesi; Dondaine, Antoine; Gui, Bernard; Huesca, Durand de; Innocenzo IV, papa; Linguadoca; Toulouse; Valdo e valdismo medievale

Bibliografia

Dondaine 1959, Dossat 1967, Dossat 1973, Duvernoy 1965-1972, Duvernoy 1974, Duvernoy 1999, Gui 1886, Guillaume de Puylarens 1976, Limborch 1692, Selge 1967(a), Thouzellier 1969

Valdesi di Piemonte - All'interno delle vicende, dai contorni non sempre facili da definire, delle popolazioni alpine occitaniche si colloca la più precisa storia dei valdesi di Piemonte. Il fenomeno valdese costituisce un fatto davvero straordinario nell'Italia 'cattolica e romana': una storia di quasi otto secoli di opposizione all'egemonia religiosa del cattolicesimo romano. Il fatto religioso si inserisce nel corpo di una minoranza dai caratteri culturali sufficientemente definiti. Attualmente le cosiddette Valli valdesi comprendono un'area a Occidente di Pinerolo, in provincia di Torino, che si estende sulle valli del Pellice e di Angrogna, sulla bassa valle del Chisone con appendici sui rilievi che culminano a Prarostino e nel vallone di Pramollo, e, infine, sulla Valle Germanasca (l'antica Val San Martino). Questi territori rappresentano il centro storico del valdismo moderno, ma sia nel passato sia nel presente il dato geografico non si mostra altrettanto compatto e limitato, coinvolgendo, in varia misura, ambiti territoriali più vasti. Per comodità di sintesi, la storia dei valdesi di Piemonte fino alla loro emancipazione, a metà Ottocento, può essere suddivisa in tre grandi periodi, anche se tale periodizzazione, come in generale tutti i tagli cronologici, è inevitabilmente soggetta a margini di opinabilità, se non di arbitrarietà.

Il primo periodo va dalla diffusione dell'eresia medievale, sul finire del secolo XIII, sino alla vigilia della Riforma protestante. La storiografia, dal Cinquecento a oggi, ha tentato di spiegare la diffusione e il radicamento del valdismo tra le montagne delle Alpi occidentali, ricorrendo a ipotesi più o meno fantasiose, spesso non esenti da forti condizionamenti apologetici o denigratori dettati dalle contingenti necessità di una polemica che si è sviluppata con toni aspri tra cattolici e protestanti. In assenza di documentazione che aiuti a chiarire i modi e i tempi dell'insediamento eterodosso, non rimane che limitarsi a constatare una presenza: eretici valdesi, e non, compaiono nel Piemonte occidentale dopo la metà del Duecento, anche se non mancano accenni anteriori – dai primi decenni dello stesso secolo –, troppo generici e di non facile interpretazione; essi sembrano suggerire soprattutto la possibilità del transito per le terre alpine e subalpine di eretici, provenienti così dalla pianura Padana come da Oltralpe. Fino a quasi tutto il Quattrocento i valdesi non sono i soli eretici in Piemonte, né le montagne rappresentano l'unico ambiente che li accoglie, né sono facilmente definibili le connotazioni dottrinali delle multiformi espressioni eterodosse. Le fonti in nostro possesso, tutte di origine inquisitoriale o connesse alla polemistica cattolica, tendono a comprendere le varie manifestazioni di non conformismo religioso sotto la generale e generica etichetta di 'valdese', anche se si tratta per lo più di fenomeni complessi in cui convergono apporti di diversa provenienza e natura, dal dualismo cataro al francescanesimo, dal Libero Spirito a un evangelismo pauperistico di difficile definizione. Le zone interessate sono molte: dalle valli di Lanzo fino alle valli del Cuneese, alle aree subalpine. Gli ambienti e i gruppi sociali coinvolti sono eterogenei: dall'aristocrazia agli artigiani, dai montanari ai contadini; dalle 'quasi-città', quali Chieri, a piccoli villaggi della pianura e delle valli. Il tutto caratterizzato da intensa mobilità geografica: dal piano alla montagna, e viceversa, da un versante all'altro delle Alpi.

A partire dall'ultimo quarto del Duecento l'attività degli inquisitori, prevalentemente provenienti dalle file dei frati predicatori, tende a divenire abbastanza continuativa, con momenti di maggiore o di minore intensità repressiva. In particolare, occorre segnalare l'iniziativa del frate minore Francesco Borrelli, inquisitore nelle diocesi transalpine di Arles, Aix, Vienne e Tarentaise. Agli inizi degli anni Ottanta del Trecento è assai attivo nella diocesi di Embrun, in cui trova gli stimoli per procedere *manu armata* contro i valdesi dell'alta valle del Chisone, che pure era dipendente dalla diocesi di Torino, ma la cui popolazione risultava in stretto contatto con i valdesi di alcune valli minori del Delfinato. Con la collaborazione del castellano di quest'ultima valle e del balivo di Briançon nell'ottobre del 1384 fu raccolto un esercito composto da qualche centinaia di cavalieri e di fanti di entrambi i versanti delle Alpi Cozie, che devastò l'alta Val Chisone e costrinse gli abitanti, scampati all'eccidio, alla fuga o all'emigrazione, temporanea o definitiva.

Nel Quattrocento e agli inizi del Cinquecento la situazione sembra farsi più chiara, grazie soprattutto al decisivo appoggio di alcuni documenti sicuramente di origine valdese. È il periodo in cui fiorisce una letteratura valdese – intorno alla quale esistono ancora molte zone d'ombra e discordanti interpretazioni, ma che è oggi oggetto di attente ricerche a opera di filologi e letterati –, scritta in una lingua a base provenzale, forse addirittura una costruzione linguistica appositamente ideata per l'uso letterario. Si consolidano i legami con l'ussitismo boemo che pare fornire il supporto teorico-dottrinale e teologico a un valdismo che appariva soprattutto come un modello comportamentale ispirato a un evangelismo essenziale, scarno e moralmente rigoroso, alieno dalle sofisticate riflessioni della tradizione scolastica ed ecclesiastica: la base è l'interpretazione fedele del testo biblico. Tali fermenti culturali vengono vissuti dai gruppi valdesi nella situazione di clandestinità alla quale sono costretti. Pur avendo i loro *barba* (i predicatori itineranti, scelti per lo più tra i montanari e preparati alla predicazione, in un primo momento, nelle 'scuole' – assai arduo è darne un sia pur labile profilo istituzionale –, e, poi, al fianco di predicatori più anziani ed esperti), i valdesi dissimulano spesso la loro fede, partecipando ai riti e alle pratiche sacramentali delle chiese cattoliche. Una situazione difficile – il pericolo della repressione e il sospetto della presenza di delatori sono sempre in agguato – che non impedisce di mantenere in vita un'organizzazione che collega i valdesi delle Alpi occidentali, cisalpini e transalpini, con i confratelli della Provenza e dell'Italia meridionale e trova il suo centro operativo nelle assemblee sinodali che riuniscono periodicamente i *barba* per discutere e decidere sui problemi dei gruppi valdesi.

Tutto ciò è in tanto rilevante in quanto i valdesi sottoposti alle dominazioni sabauda e delfinale furono oggetto dell'"ultima crociata' interna alla cristianità, indetta nel 1487 da Innocenzo VIII con la lettera *Id nostri cordis*. Indirizzata all'arcidiacono cremonese Alberto dei Capitani e all'inquisitore Biagio Berra, frate predicatore, essa intendeva colpire i «Pauperes de Lugduno sive Valdenses» della provincia ecclesiastica di Embrun e delle «partes Pedemontanae», oltre che delle aree circostanti. Di fatto, nella regione pedemontana la crociata si rivolse soltanto contro gli eretici della valle di Pragelato, ossia l'alta valle del Chisone. Il nunzio e commissario apostolico Alberto dei Capitani nell'autunno del 1487 procede a una «prima fase giudiziario-inquisitoriale» (Benedetti 2005b), per passare nella primavera del 1488 all'azione armata vera e propria. I crociati, sotto il comando del luogotenente generale del Delfinato, Hugues de la Palud, in pochi giorni sbaragliano le deboli resistenze degli abitanti che avevano cercato rifugio per lo più in 'balme' (rifugi) ritenute adatte a garantire una certa difesa e protezione. Gli effetti sono scontati: uomini uccisi, imprigionati, messi al bando; case devastate, beni materiali razziati. Infine, avviene una grande 'umiliazione' collettiva. Scrive lo stesso Alberto dei Capitani: «tutta la moltitudine confluì a Mentoulles, dove, celebrati i divini uffici, fu purificata dal vecchio fermento e, divenuta pasta nuova fu

restituita all'unità cattolica». Ciò significa che a decine, se non a centinaia, di persone furono imposte le croci gialle che seguivano alle dichiarazioni di pentimento e sanzionavano, mediante un simbolo 'infamante', il cedimento di fronte agli uomini di Chiesa. Pesanti furono anche le conseguenze economiche: le comunità della val Pragelato dovettero sborsare ben seimila scudi sotto forma di 'composizione', ovvero per ricomporre il legame da loro infranto, mediante l'eresia, con l'ordinamento civile e religioso. Ciononostante, la crociata del 1487-1488 non riuscì a piegare del tutto gli abitanti del Pragelatese (e delle vicine valli del Brianzonese). Anzi nel giro di pochi anni essi ebbero la forza di iniziare una pratica di lungo percorso legale presso la corte di Parigi per giungere a ottenere la propria riabilitazione.

Il secondo periodo muove dalla contrastata e lenta adesione alla Riforma protestante, nel terzo e quarto decennio del secolo XVI, per terminare con un fenomeno migratorio di notevoli dimensioni conseguente alla revoca dell'Editto di Nantes del 1685 e a una successiva campagna militare da parte dei Savoia. I Valdesi di Piemonte, Delfinato e Provenza, come i loro confratelli dell'Italia meridionale, dimostrano una straordinaria capacità di collegarsi a esperienze religiose ed ecclesiali che si sviluppano in Europa, in terre anche molto lontane quali la Boemia. È pensabile che essi non si sentissero coinvolti nei grandi rivolgimenti che agitavano la cristianità occidentale agli inizi del secolo XVI? Dopo avere allacciato contatti con i protestanti svizzeri, nel 1532 i *barba*, convenuti da tutte le zone della diaspora valdese, decidono per l'adesione alla Riforma, non senza discussioni e contrasti al loro interno: anzi la decisione suscita reazioni negative presso i fratelli di Boemia. Si pensi che l'influenza dell'ussitismo era stata così intensa che i valdesi di Paesana, nella valle del Po, pochi anni prima, attendevano la venuta di un re boemo che li avrebbe liberati dal giogo della Chiesa romana e avrebbe garantito condizioni di uguaglianza sociale. Il partito filo-protestante infine prevale e la Chiesa valdese viene proiettata in una nuova dimensione europea con uno speciale legame con le aree francofone. I *barba*, destinati a trasformarsi in 'pastori' sul modello transalpino, decidono presto di tradurre la Bibbia in francese: una decisione che assume valore di simbolo. L'adesione alla Riforma, l'occupazione francese del Piemonte nel 1536 e le dure lotte contro i Savoia determinano l'emergere di una nuova identità dei gruppi valdesi. Si tratta del definirsi dei valdesi come 'popolo-chiesa', che è un'efficace espressione adattata sulla definizione di *plebs sacra* data dal riformatore Guillaume Farel ai valdesi delle Alpi occidentali: tant'è che la pace di Cavour (5 giugno 1561) è stipulata, oltre che dal delegato del duca di Savoia, non solo da pastori, ma dai rappresentati delle comunità delle Valli, a sanzionare il riconoscimento di un'entità così religiosa come socio-politica, la cui presenza viene definita geograficamente. Gli accordi di carattere territoriale assumono un'importanza decisiva nella definizione dello spazio valdese, spazio che rimarrà tale, si può dire, per quasi tre secoli, cioè fino alle norme di Carlo Alberto del 1848. Grosso modo viene modellato il territorio che abbiamo descritto all'inizio di questa voce sulla storia dei valdesi di Piemonte: valli Pellice e Angrogna, valle Germanasca e bassa valle Chisone con le appendici di Prarostino e di Pramollo.

Diversi sono i destini dei valdo-protestanti della valle di Pragelato – antica denominazione dell'alta valle del Chisone –, i quali poterono beneficiare della loro dipendenza dalla Francia e delle garanzie dell'editto di Nantes (1598). Ma dopo la metà del Seicento la situazione di tutti i valdesi andò precipitando verso un periodo molto difficile. Negli Stati sabaudi si giunse nella primavera del 1655 a una guerra repressiva antivaldese di grande violenza (le cosiddette 'Pasque piemontesi' o, meglio, la 'Primavera di sangue'), che costrinse le popolazioni a organizzarsi militarmente e a sostenere una tenace resistenza con forme di autentica guerriglia. Tali vicende ebbero varia risonanza in tutta l'Europa protestante e si conclusero con una momentanea tregua accompagnata dall'emanazione delle cosiddette Patenti di Torino' (14 febbraio 1664), in cui si stabiliva, fra l'altro, l'obbligo della presenza di un delegato ducale alle riunioni sinodali: norma che rimarrà valida fino al 1858. La revoca dell'Editto di Nantes (1685) e una nuova campagna di repressione militare da parte sabauda (1686) determinarono un'ampia dispersione delle popolazioni valdesi. Numerosissimi furono i valdesi che riempirono le carceri di diverse località del Piemonte. Altri invece furono costretti all'esilio in Svizzera e in Germania (nel Württemberg, nel Baden e nell'Assia), dove furono fondate alcune colonie che presero il nome di villaggi delle valli, quali ad esempio Gross-Villar, Klein-Villar, Pinache, Pérouse, Bourset, Mentoulles, Luserne (Wurmberg), Roure (Rorbach), Waldensberg.

Il terzo periodo si estende dal cosiddetto Glorioso Rimpatrio del 1689 alle Lettere Patenti di Carlo Alberto (1848). Molti dei rifugiati in Svizzera, circa un migliaio, tra l'agosto e il settembre del 1689 ripresero il cammino verso le valli. Bisognava percorrere oltre duecento chilometri di strade difficili e impervie attraverso monti e valli, dal lago Lemano fino alle proprie terre alpine: una lunga marcia, che è stata definita dalla storiografia valdese il Glorioso Rimpatrio, alla quale seguirono mesi di aspra guerriglia. Il 4 giugno 1690 Vittorio Amedeo II riconcedeva ai valdesi di ristabilirsi nelle proprie terre. Così con alterne vicende dovute all'oscillazione della politica sabauda nei loro confronti, i valdesi rioccuparono i territori determinati dalla pace di Cavour e ulteriormente precisati dalla successiva normativa, che trova una sistemazione in un *compendio* del 1740: «Le comunità nelle quali sono tollerati i Religionari essere le seguenti, cioè: nella Valle di Luserna: Angrogna, La Torre, San Giovanni, Villar, Bobbio e Rorà. Nella Valle dell'Inverso Perosa al di là del Chisone: Inverso Porte, Inverso Pinasca, Pramollo, Pomaretto, San Germano e Chanuviere, ossia Villar Alto. Nella Valle di San Martino: Riclaretto, Prali, Massello, Salsa, Rodoretto, Traverso, Cibrano, San Martino, Faetto Boville, Perrero. Nel Mandamento di San Secondo: Roccapiatta, San Bartolomeo e Prarostino».

Diverso è il destino dei riformati nell'alta valle del Chisone: tra il 1698 e il 1730 progressive decisioni legislative riescono a mettere del tutto fuori legge la presenza protestante in questa valle ceduta nel frattempo ai Savoia. Una nuova ondata migratoria si diresse, attraverso l'ospitale Svizzera, alla volta delle colonie in Germania. Per buona parte del Settecento le comunità valdesi si trovarono impegnate a normalizzare la loro organizzazione interna e la loro presenza nello Stato sabaudo, contando sulla costante solidarietà di larga parte del mondo protestante europeo, in particolare di Inghilterra, Olanda e Svizzera: tale solidarietà si attuava in vario modo, così attraverso l'azione diplomatica, come per mezzo della propaganda pro-valdese, come mediante cospicui aiuti finanziari per il mantenimento di pastori e studenti, di maestri e poveri.

Nel Settecento i legami del mondo valdese con le correnti culturali contemporanee non vengono meno, assicurati non solo dai pastori che studiano all'estero, ma anche da quei valligiani che in qualità di precettori o amministratori si spargono per tutta Europa e che, al ritorno nelle valli, ripropongono quanto hanno appreso nella permanenza all'estero. Mutamenti culturali e modificazioni sociali hanno spesso profonde relazioni: nelle valli si va costituendo una ricca borghesia formata da commercianti, che, favoriti dai legami religiosi, riescono a intrattenere rapporti d'affari a vasto raggio, e persino da industriali. Si trattava di un mondo in lento cambiamento e disponibile a recepire i nuovi orientamenti politico-ideologici prodotti dalla stagione illuministica, i quali trovarono modo di esprimersi, in forma pubblica e attraverso l'assunzione di responsabilità amministrative, da parte di pastori e di 'laici' valdesi, anche nel 'ghetto' alpino durante il periodo napoleonico. La 'questione valdese', sull'onda dei rivolgimenti che stavano cambiando il volto dell'Europa e dell'Italia, si imponeva e non poteva lasciare indifferenti gli ambienti liberali piemontesi, sotto la cui pressione, infatti, si pervenne alle Lettere Patenti di Carlo Alberto

(17 febbraio 1848), nelle quali finalmente si affermava: «I Valdesi sono ammessi a godere di tutti i diritti civili e politici degli altri sudditi sabaudi». Il secolare isolamento era rotto.

(G.G. Merlo)

Vedi anche

Apostolici; Boemia; Crociate; Delfinato; Francescani, età medievale; Provenza; Torino; Valdesi di Calabria, età medievale; Valdesi di Calabria, età moderna; Valdesi di Linguadoca; Valdo e valdismo medievale

Bibliografia

Armand Hugon-Gonnet 1953, Armand Hugon-Molnar 1974, Beda Pazé-Pazé 1975, Benedetti 2005(b), Benedetti 2006, Benedetti 2009, Biller 2001(a), Cameron 1984, Fratini 2004, Genre 2006, Genre 2007, Genre 2008, Gonnet 1958-1998, Jalla 1914, Jalla 1936, Merlo 1977, Merlo 1984-1991, Merlo 1988(a), Pazé 2005, Scaduto 1959, Schneider 1981, Spini 1989, Tedeschi 2000, nn. 5680-5854

Valdo e valdismo medievale - *Valdo e le origini del valdismo*. Il valdismo e i suoi rappresentanti, i valdesi, prendono il loro nome da Valdo, un uomo che visse a Lione nella seconda metà del XII secolo e che probabilmente era giunto ad accumulare cospicue sostanze svolgendo la professione di mercante (il nome *Petrus* anteposto a Valdo appare nel XIV secolo e non è degno di fede). Intorno al 1170 sembra che Valdo sia passato attraverso una conversione, in seguito alla quale diede i suoi denari – forse accumulati anche con il prestito a usura – ai poveri, si separò dalla moglie e mise le sue due figlie in un monastero dell'Ordine di Fontevrault: secondo la cronaca dell'Anonimo di Laon, composta prima del 1220, la conversione fu provocata dall'ascolto della leggenda di sant'Alessio in una piazza di Lione (Anonymus Laudensis 1882); secondo la relazione dell'inquisitore Étienne de Bourbon (ca. 1250), dall'ascolto del Vangelo. Valdo si fece tradurre dal latino parte della Bibbia e alcune sentenze dei Padri da Étienne d'Anse e Bernard Ydros, e li imparò a memoria. Egli trovò velocemente alcuni seguaci, sia uomini che donne, che fecero professione di povertà e predicarono, fatto che, soprattutto nel caso delle donne, fece scandalo. La ricerca più recente ha giudicato questa predicazione come non contraria ai desideri dell'arcivescovo di Lione, il cistercense Guichard de Pontigny (Rubellin 1998). Potrebbe dunque essere stato lo stesso Guichard a inviare Valdo presso Alessandro III per il III Concilio Lateranense, dove egli (stando all'Anonimo di Laon) fu accolto in modo 'straordinario'. Tuttavia secondo la relazione (critica) del curiale inglese Walter Map, Valdo e i suoi compagni vennero sottoposti a un esame attento su questioni riguardanti la natura di Cristo, in cui fallirono totalmente. Ciononostante, sembra che il papa avesse approvato il riconoscimento del proposito di povertà di Valdo, demandando però all'ordinario lionese il problema della *licentia predicandi*. Negli anni seguenti ebbe luogo a Lione un Sinodo provinciale guidato dal cardinale Henri de Marcy, legato papale nella Linguadoca. Non è da escludere che il legato abbia voluto affidare anche ai valdesi una forma di predicazione esortativa ed esemplare in funzione anticatara (Papini 2002): in ogni caso Valdo fu costretto di fronte al Sinodo provinciale a prendere formalmente le distanze dal catarismo.

Cacciata da Lione, scomunica e divisioni

Nel 1181 i valdesi persero contemporaneamente due protettori: Alessandro III e Guichard de Pontigny. Il successore di Guichard, Jean Bellesmains, proibì infatti ai valdesi di predicare. La mancata sottomissione fece sì che venissero espulsi dalla città (1183). L'anno seguente, con la decretale *Ad Abolendam*, in accordo con l'imperatore Federico I, Lucio III li scomunicò, accostandoli ad altri eretici ugualmente condannati. Iniziò allora la diaspora valdese: a Nord della Francia, in Borgogna, nelle Fiandre, nelle zone confinanti dell'Impero (Toul, Metz, Strasburgo, Lorena), in Provenza e in Linguadoca, in Guascogna, in Aragona e in Lombardia. All'inizio del XIII secolo i valdesi del Mezzogiorno di Francia furono rappresentati da Alain de Lille, nella sua *Summa*, come eretici 'donatisti' che confessavano reciprocamente i loro peccati e che, in forza di un'interpretazione letterale della Bibbia, non potevano né mentire, né giurare, né uccidere. Alain li descrisse come una setta che, consentendo anche alle donne di predicare, doveva essere dedita a riunioni segrete e lascive, mentre rifiutava il suffragio per i defunti e dunque l'esistenza stessa del Purgatorio. La *Summa* di Alain de Lille insisteva particolarmente sulla predicazione, giudicata 'scandalosa', a differenza di quanto sostenuto da Durand de Huesca, che nel *Liber Antiheresis* (probabilmente finito tra il 1204 e il 1206) difese i predicatori valdesi, ma respinse le loro posizioni più radicali come il rifiuto del giuramento e della *iurisdictio*. Dicendosi favorevole ai 'poveri di Lione', Durand prese invece le distanze dai 'poveri lombardi', che, guidati da Giovanni da Ronco, come gli umiliati esaltavano il lavoro e avevano assunto posizioni in parte contrarie alla Chiesa cattolico-romana, tanto da essere espulsi dallo stesso Valdo dal movimento dei 'poveri di Lione'.

Tutto ciò avvenne negli stessi mesi in cui (forse nel 1206 o nel 1207), Valdo moriva, quasi certamente prima della disputa svoltasi a Pamiers nel 1207, nel corso della quale Durand fece rientro nell'obbedienza romana e divenne priore dei 'poveri cattolici'. La *professio fidei* e il *propositum conversationis* del gruppo guidato da Durand vennero accettati nel 1208 da Innocenzo III. La *professio fidei* si basava forse su quella di Valdo, ma vennero introdotti numerosi cambiamenti per evitare che i 'poveri cattolici' dessero vita a un nuovo Ordine religioso. Nel marzo 1210 Durand fu nominato 'prevosto' dei 'poveri cattolici' e nel 1212 si ritirò a Elne, in Catalogna. Due anni prima un gruppo di 'poveri di Lione' e di 'poveri lombardi', guidato da Bernardo Prim (o Primo) e da Guillaume Arnaud, aveva chiesto l'approvazione papale per la loro *conversatio* e, sotto il nome di 'poveri riconciliati', si era insediato nel territorio della diocesi di Cremona. L'iniziativa di Bernardo e Guillaume non riguardò i 'poveri di Lione' e i 'poveri lombardi' (o 'ultramontani' o 'italici'), che cercarono invece di unirsi durante un incontro svoltosi a Bergamo nel 1218. Le circostanze dell'incontro si ricavano da una lettera che i 'poveri lombardi' inviarono ai loro fratelli e sorelle dal di là delle Alpi, tramandata nella cronaca del cosiddetto Anonimo di Passau (ca. 1270).

Diffusione e repressione

Dopo la cacciata da Lione, i predicatori valdesi erano penetrati in Germania, nell'alto Reno e nella Mosella, in Alsazia, in Lorena e nel territorio di Liegi, a Trier, Mainz e Strasburgo. In un secondo tempo si spinsero anche nell'Alta e Bassa Austria, lungo la valle del Danubio, ma non è chiaro se i valdesi 'austriaci' provenissero dal Mezzogiorno della Francia o dalla Lombardia. Al di là delle Alpi le differenze dogmatiche non sembrano comunque essere state così marcate come in Italia settentrionale. Secondo l'Anonimo di Passau (un inquisitore?), nella seconda metà del XIII secolo nell'Alta e Bassa Austria c'erano valdesi in quaranta parrocchie. Nel Sud della Francia, nonostante le crociate contro gli albigesi e la nascita dell'Inquisizione papale, i valdesi poterono insediarsi relativamente bene, come a Montauban (Quercy), dove predicavano apertamente, possedevano un cimitero e un ospizio, impegnandosi pure nella lotta contro i catari. La sistematica azione inquisitoriale condotta da Bernard Gui negli anni Venti del Trecento spinse molti valdesi del Sud della Francia a fuggire o a uscire di scena. Dalla fine del XIII secolo le attestazioni della presenza dei valdesi in Lombardia si rarefanno, mentre aumentano decisamente dalla prima metà del XIV secolo nelle Alpi Cozie, nei due versanti italiano e francese, forse chiamati da signori feudali che volevano servirsene nei loro possedimenti nelle valli alpine.

A partire dalla seconda metà del Trecento gruppi di valdesi si insediarono anche nell'attuale Puglia e in Calabria. Non è chiaro se nelle valli alpine predicarono i 'poveri lombardi' o i 'poveri di Lione', ma appare evidente che, nel XIV secolo, la distinzione tra i due rami del valdismo aveva perso ormai gran parte del suo significato.

I valdesi 'tedeschi'

A seguito della colonizzazione a Est, i valdesi di lingua tedesca si diffusero fino alla fine del XIII secolo e agli inizi del XIV secolo nelle città della Boemia e della Moravia, dove già dagli anni Trenta del Trecento vennero perseguitati dapprima dall'Inquisizione papale e poi da quella vescovile. Nella marca del Brandeburgo e nella Pomerania i valdesi furono messi sotto inchiesta dal 1336; la persecuzione riprese vigore negli anni Novanta del Trecento, sotto la guida dell'inquisitore Peter Zwicker, che in seguito spostò la sua azione in Austria. Dalla seconda metà del XIV secolo i valdesi tedeschi attraversarono una dura crisi; alcuni predicatori tornarono al cattolicesimo, cooperando con l'Inquisizione papale. I valdesi 'tedeschi' furono soccorsi dai loro fratelli 'italiani', come attestano quattro lettere che viaggiarono dalla Penisola italiana verso i due predicatori convertiti, Johannes Leser e Seyfridus. In questo contesto fu redatto il *Liber electorum*, una storia dei valdesi e del valdismo in cui Valdo risulta come un primitivo fondatore della Chiesa (con il nome apostolico di Pietro) e la narrazione si ferma alla donazione di Costantino (rifiutata come falso). I valdesi di lingua tedesca furono decimati alla fine del XIV secolo in una grande ondata di persecuzioni, non solo nel Brandeburgo e in Austria, ma anche nelle città del Reno (Mainz, Strasburgo) e fino in Svizzera (Berna, Freiburg). I valdesi 'tedeschi' sopravvissuti caddero sotto l'influsso ussita e intorno alla metà del XV secolo cercarono di costruire in Germania una Chiesa valdese-ussita. Esponente di spicco di questi tentativi fu Friedrich Reiser, nato nei primi anni del XV secolo a Daiting presso Donauwörth da una famiglia valdese, ordinato ministro nel 1418 a Norimberga, sostenitore dell'unione di valdismo e ussitismo. Reiser morì sul rogo a Strasburgo nel 1458. Non diversamente furono uccisi i suoi epigoni Matthëus Hagen (nello stesso anno, a Berlino) e Stefano di Basilea (nel 1467, a Vienna).

I valdesi romanzi

I valdesi di lingua romanza si trovavano in Piemonte e nel Delfinato. Qui vi era un comune, Freissinières, nel quale i valdesi rappresentavano la maggioranza, mentre in due comuni, Valute (Vallouise) e L'Argentiére, i valdesi costituirono una forte minoranza. Dagli anni Trenta del Trecento furono perseguitati dai frati minori inquisitori, che agivano nel Delfinato, mentre il Piemonte fu percorso dai frati predicatori inquisitori di Lombardia. Nel 1369 fu nominato inquisitore di Arles, Aix, Ambrun e Gap il frate minore Francesco Borrelli che perseguitò i valdesi fino all'inizio degli anni Novanta del Trecento. Nel XV secolo i valdesi furono accomunati a streghe e stregoni (con il termine *vauderie* fu spesso indicata la stregoneria) e vennero perseguitati dai giudici ecclesiastici in combutta con le autorità secolari. Negli anni 1487-1488 i valdesi del Delfinato furono l'obiettivo di una crociata condotta da Alberto Cattaneo, arcidiacono di Cremona, che aveva solo 22 anni e non capiva la lingua parlata dalle sue vittime. Le persecuzioni – delle quali la crociata fu solo l'ultimo atto – provocarono una nuova emigrazione verso il Sud della Francia, nel Lubéron e in Provenza. Tuttavia la protezione del re di Francia (concessa nel 1507) e la Riforma protestante cambiarono radicalmente l'orizzonte valdese della prima età moderna. Già nel 1526 un *barba* – così erano chiamati i predicatori presso i valdesi romanzi – di nome Martin doveva aver portato libri riformati sul versante meridionale delle Alpi. Nell'autunno del 1530 i barba Georges Morel e Pierre Masson si misero in viaggio, probabilmente da Mérindol, verso la Provenza, per incontrare i riformatori Johannes Œcolampadius a Basilea e Martin Bucer a Strasburgo. I due, educati all'umanesimo, mostrarono poca comprensione per i semplici barba e la loro storia; e rimproverarono loro di avere vissuto e predicato di nascosto e di essere scesi a qualche compromesso con il cattolicesimo, mantenendo per esempio il celibato ecclesiastico. Ciononostante, dopo il Sinodo di Chanforan del 1532 (a cui partecipò Guillaume Farel), i valdesi alpini aderirono alla Riforma e al calvinismo con un processo lungo che può dirsi concluso soltanto nel 1560. Inoltre vennero riconosciuti come precursori della Riforma del XVI secolo. La loro adesione alle chiese riformate nate allora implicò tuttavia una parziale perdita di identità, e da ultimo la scomparsa della confessione auricolare. D'altra parte essa assicurò la sopravvivenza di una letteratura valdese in lingua romanza nata nella seconda metà del XV secolo, attraversata da influssi ussiti e taboriti, salvata dalle biblioteche di Dublino, Cambridge e Ginevra.

Valdismo o valdismi medievali?

Nell'ultimo quarantennio, dopo le ricerche di Kurt-Victor Selge, Dietrich Kurze, Alexander Patschovsky, Gabriel Audisio e Peter Segl, la percezione del valdismo e della sua storia sembra essere radicalmente mutata. Negli anni Ottanta del secolo scorso Grado G. Merlo ha posto il problema dell'unità del valdismo medievale: si dovrà parlare di valdismo o di valdismi medievali? Nel 1989 Audisio sembrò propendere per la prima ipotesi: «in realtà la continuità dei 'poveri di Lione' è manifesta, giacché nel corso di tutta la loro storia incontriamo un profilo irriducibile, coerente e permanente che si compone, a mio avviso, di cinque elementi: sul piano dottrinale, la difesa della povertà, il rifiuto della pena di morte, del giuramento e del purgatorio; sul piano disciplinare, un'organizzazione autonoma di predicatori itineranti, poveri, gerarchizzati, anche quando i caratteri concreti di tale organizzazione si mostrino variabili; sul piano sociale, una situazione di diaspora e una forte omogeneità rurale, conservata grazie a una sapiente endogamia; sul piano culturale, una lingua propria, libri propri e un corpo di intermediari che facevano da tramite fra la tradizione orale e quella scritta; sul piano psicologico, una memoria comune e il sentimento di appartenere a una comunità antica, minoritaria, votata alla verità» (Audisio 1989: 306). In realtà la distinzione proposta da Merlo era diacronica e cronologica: il periodo arcaico del valdismo avrebbe poco a che fare con il valdismo quattro-cinquecentesco, e ancor meno con il valdismo riformato, che non impoverì affatto il movimento. Dal punto di vista del valdismo delle origini, la Riforma fu un tradimento delle origini (mitiche); per il valdismo riformato, invece, il valdismo delle origini fu un oggetto identico a se stesso, in grado di dare un nome a un gruppo che da allora iniziò a definirsi compattamente 'valdese' e a riflettere sulla propria storia. Ma quanto e in quale misura la storia del valdismo coincise con la coscienza del singolo individuo che si definiva 'valdese'? Per Peter Biller il 'monovaldismo' di ogni singolo 'valdese' assume un'identità ben definita solo se osservato dal punto di vista della manualistica inquisitoriale. La domanda «valdismo o valdismi?» è poi particolarmente urgente in relazione alle donne valdesi, che secondo Biller per più di tre secoli e mezzo, dagli inizi fino all'adesione alla Riforma, formarono un duraturo 'Ordine di sorelle', mentre per i più vecchi studiosi di storia valdese (come Giovanni Gonnet) sarebbero di fatto sparite con la 'clericalizzazione' del valdismo intorno al Trecento. Dal punto di vista della storia delle donne, dunque, la tesi della continuità, difesa anche da Biller, reggerebbe poco se messa in relazione con le valdesi (Feuchter 2003).

(K. Utz Tremp)

Vedi anche

Ad abolendam; Boemia; Catari; Concilio Laterano III; Crociata contro gli albigesi; Delfinato; Giuramento; Huesca, Durand de; Gui, Bernard; Hus, Jan; Innocenzo III, papa; Inquisizione medieva-

le; Linguadoca; Provenza; Purgatorio; Stregoneria, età medievale; Umiliati; Valdesi di Calabria, età medievale; Valdesi di Piemonte

Bibliografia

Anonymus Laudensis 1882, Armand Hugon-Gonnet 1953, Armand Hugon-Molnar 1974, Audisio 1984, Audisio 1989, Benedetti 2009, Biller 2000, Biller 2001, Biller 2006, Biller - Hudson 1994, Cameron 2000, de Lange-Utz Tremp 2006, Feuchter 2003, Gonnet 1958-1998, Kurze 1975, Merlo 1984-1991, Modestin 2006, Papini 2002, Paravy 1993, Patschovsky 1979, Rubellin 1998, Segl 1984, Selge 1967(a), Utz Tremp 2000

Valencia - Nella Corona d'Aragona, di cui Valencia faceva parte, l'Inquisizione era già presente nel 1232, e un'Inquisizione autonoma operò a Valencia intorno ai primi decenni del XV secolo. Questo tribunale medievale era meno attivo del suo successore moderno, ma processò un gran numero di persone ed emanò sentenze di morte. I primi inquisitori della nuova Inquisizione spagnola arrivarono a Valencia nel dicembre del 1481, e sebbene le fonti relative alla fase iniziale siano scarse, i giudici sembrano essere stati molto attivi fin dall'inizio. Il distretto del tribunale subì leggere variazioni durante i primi decenni, e più tardi finì per includere gran parte del Regno di Valencia, Teurel nel Sud-est dell'Aragona, e il vescovato di Tortosa nel Sud della Catalogna. Gli inquisitori impiegati presso il tribunale erano per lo più castigliani, mentre gli altri dipendenti erano in prevalenza locali. Alcune famiglie, come il potente clan Del Olmo, servirono il tribunale per generazioni. Ciò diede al tribunale forte continuità e buone relazioni locali, e può costituitr in parte il motivo per cui l'Inquisizione di Valencia sembrò capace di coesistere bene con le autorità civili del luogo. La maggior parte dei conflitti verteva su problemi di giurisdizione sui familiari del tribunale in cause civili e criminali, mentre le corti secolari erano felici di lasciare al Sant'Uffizio i processi per eresia e non contestavano la sua esclusiva giurisdizione su tali reati.

Non sapremo mai quanti casi furono giudicati dall'Inquisizione spagnola, ma le *relaciones de causas* indicano che solo Zaragoza, tra tutti i tribunali, giudicò più casi di Valencia ne periodo tra il 1554 e il 1700. Le 113 *relaciones de causas* relative a Valencia rivelano che furono trattate 4941 cause. Le accuse più frequenti erano quelle contro i *moriscos* (3003 cause) e quelle riguardanti proposizioni ereticali (603 cause). Importante città portuale, Valencia ebbe anche un'ampia immigrazione: vi furono perciò processati diversi protestanti, 252 dei quali sono registrati nelle *relaciones*. I principali tratti caratteristici del tribunale di Valencia che emergono dalle *relaciones* sono la quantità di processi contro i *moriscos* e il declino dell'attività inquisitoriale dopo che i *moriscos* furono espulsi negli anni 1609-1614. Un'altra caratteristica è il basso numero di esecuzioni, 97 su 4941 casi. Il periodo precedente era stato molto più sanguinoso, con almeno 754 esecuzioni nei 1997 processi aperti prima del 1530. Molti procedimenti si rivolsero contro i giudaizzanti e sembrano aver determinato un totale sradicamento dell'ebraismo valenciano. Nelle *relaciones de causas*, relative come si è detto a un periodo successivo, troviamo solo 27 processi contro giudaizzanti, la maggior parte dei quali emigrati dal Portogallo. Le fonti relative al tribunale di Valencia sono fra le meglio conservate della Spagna, sebbene molto sia andato perso. L'AHN di Madrid custodisce 6 libri (*libros*) e 692 fascicoli (*legajos*) di documenti provenienti dall'archivio del distretto, oltre a *relaciones* e lettere da e per Valencia un tempo conservate presso l'archivio della *Suprema* in Madrid.

(G.W. Knutsen)

Vedi anche

Aragona, età moderna; Catalogna; *Moriscos*, Spagna; Proposizioni ereticali; *Relaciones de causas*; Stranieri, Spagna; Teruel

Bibliografia

García Cárcel 1976, García Cárcel 1980, Gonzalez-Raymond 1996, Haliczer 1990

Valencia, Pedro de - Nacque a Zafra, città in cui iniziò i suoi studi, che proseguì sotto la guida dei gesuiti di Córdoba, maturando un interesse nei confronti delle Scritture. Studiò Legge a Salamanca a partire dal 1573 e affinò in seguito la sua formazione di latinista. Si avvicinò a Benito Arias Montano nel 1578, dopo che questi aveva pubblicato un *Index expurgatorius librorum* indulgente con l'opera erasmiana. Il rapporto fu intenso negli anni 1578-1579, ma la collaborazione tra i due proseguì fino alla morte del mentore, avvenuta nel 1598. Nel 1587 Pedro de Valencia, a trentadue anni, si sposò con la cugina, Inés de Ballesteros, e si trasferì a Zafra, dove fu docente della scuola ducale tra il 1590 e il 1607. Lì preparò la sua unica opera pubblicata in vita: *Academica sive de iudicio erga verum ex ipsis primis fontibus* (Anversa, 1596). Si trattava di un complesso testo filosofico destinato a essere un commento di scritti ciceroniani, ma Valencia vi realizzò una magnifica analisi sui criteri e le certezze della verità da Socrate fino a Cicerone. Nel 1607, dodici anni prima della morte, che lo colse a sessantaquattro anni, fu designato cronista reale. La nomina comportò un sostanziale miglioramento delle condizioni economiche ma anche una grande quantità di impegni, che andavano dalla censura dei libri fino alla redazione di cronache di Filippo III, dai resoconti delle Indie alla stesura di pareri di esperto classicista. Alla fine della sua vita Valencia si dedicò anche alla difesa dell'ortodossia del suo maestro Montano. Elaborò inoltre un energico resoconto degli abusi commessi nell'*auto de fe* di Logroño del 1610, nel quale furono sentenziati per stregoneria ventinove imputati dell'alta valle di Baztán, in Navarra. Morì a Madrid il 10 aprile del 1620.

Gli scritti più importanti dal punto di vista sociale si trovano nei suoi *Discursos*. Merita segnalare il *Tratado acerca de los moriscos de España*, il *Discurso sobre las brujas* y *cosas tocantes la magia* e il *Discurso contra la ociosidad*. Sui *moriscos* e le streghe Pedro de Valencia offrì un punto di vista tollerante rispetto alle posizioni repressive che si imposero in determinati momenti della storia della Spagna. Egli propose la dispersione al posto dell'espulsione dei *moriscos* e propugnò la loro integrazione e dissoluzione all'interno della società cristiana, da favorire con la dispersione, i matrimoni misti e l'evangelizzazione. Quanto alle sue considerazioni sulle streghe egli le espose all'arcivescovo di Toledo e inquisitore generale Bernardo de Sandoval y Rojas dopo l'*auto de fe* di Logroño del 1610. Valencia affermava che i sabba e la stregoneria non potevano essere spiegati con l'azione del diavolo in quanto era improbabile che Dio la potesse consentire. Non negò che alcune pratiche attribuite agli stregoni fossero reali, ma condannò i procedimenti attraverso i quali si estorcevano le confessioni agli accusati, in modo particolare la tortura. Le azioni degli stregoni non avevano per Valencia niente di sovrannaturale. Molte erano frutto di pura fantasia. Nel suo *Discurso contra la ociosidad* egli difese il lavoro femminile e condannò l'alto numero di sacerdoti e redditieri oziosi presenti in Spagna, mostrando una grande sensibilità per le questioni sociali. Le relazioni, i pareri e i discorsi di Pedro de Valencia contribuirono dunque alla formazione del moderno pensiero occidentale.

(T.A. Mantecón Movellán)

Vedi anche

Arias Montano, Benito; Indici dei libri proibiti, Spagna; *Moriscos*, Spagna; Paesi Baschi, caccia alle streghe nei; Sandoval y Rojas, Bernardo de; Stregoneria, Spagna

Bibliografia

Croche de Acuña 1984, Gómez Canseco 1993, Holgado Redondo 2001, Jones 1979, Laursen 2009, Maravall 1970,

Nieto Ibáñez 2002, Suárez Sánchez de León 1997, Valencia 1993-2008

Valentini, Filippo - Discendente da una famiglia dell'oligarchia cittadina in antichi rapporti con gli Este, Valentini nacque a Modena nel 1512. Fu noto uomo politico, letterato e riformatore. Dopo gli studi umanistici e la laurea in Diritto a Bologna, intraprese la carriera politica nell'organo di governo di Modena, il Consiglio dei Conservatori, ricoprendo importanti incarichi. In contatto dal 1535 con i circoli petrarchisti e degli 'spirituali', Valentini si guadagnò la stima di Pietro Bembo, di Benedetto Varchi, di Reginald Pole, di Ludovico Beccadelli e di Gasparo Contarini, del quale divenne segretario nel 1536-1537, negli anni di massimo impegno riformatore del porporato. Valentini fu uno dei fondatori e dei principali animatori dell'Accademia modenese, un circolo rinomato a livello cittadino e nazionale per il suo impegno nel rinnovamento culturale e nella propaganda riformata, nel quale si raccolsero intellettuali ed eterodossi modenesi e italiani (Ludovico Castelvetro, Giovanni Grillenzoni, Francesco Porto, Gabriele Falloppia, Niccolò Machella, Camillo Renato, Bartolomeo Fonzio, Bartolomeo Della Pergola, Tommaso Bavellino). Valentini si distinse sia per la produzione letteraria e per i suoi interventi nei dibattiti culturali del tempo (da quelli sulla lingua a quelli sul pensiero di Machiavelli) sia per la sua opera di riformatore religioso. Poco sopravvive delle sue composizioni in rima (un poema, alcuni sonetti ed epigrammi, una traduzione in ottave di Orazio), mentre è stato recentemente edito il suo *Il principe fanciullo*, un trattato sull'educazione del principe dedicato a Ercole II e a Renata d'Este per il futuro duca Alfonso. Il trattato, redatto nei primi anni Quaranta, costituì un precoce esempio di antimachiavellismo e una raffinata sintesi dei molteplici interessi di Valentini, proponendo un modello formativo e una concezione dello Stato di stampo erasmiano, fondati su una concezione umanistica dell'educazione e una visione etica del potere politico, ma con innesti originali tratti dalle esperienze religiose, politiche e culturali proprie dell'autore, peculiarmente intrecciati. La proposta educativa dell'opera sul piano religioso si basava su dottrine riformate radicali, e in particolare su una concezione fortemente spiritualistica della religione, recepite da Valentini attraverso la lettura di opere valdesiane e protestanti e i contatti con esponenti di rilievo del non conformismo religioso (Giovanni Bertari, Girolamo Teggia, Camillo Renato, Bartolomeo Fonzio, Bartolomeo Della Pergola). Da altri scritti emerge anche la sua visione irenica e latitudinarista. Nonostante il suo spiritualismo e la formale sottomissione a Roma (sancita dalla sottoscrizione del formulario di fede imposto da Giovanni Morone nel 1542 agli accademici), stando alla documentazione Valentini assunse un vero e proprio ruolo pastorale all'interno della comunità riformata modenese, assolvendo alla funzione della predicazione e dell'amministrazione della cena, e contribuì molto a rafforzare il movimento protestante a Modena. L'attivismo religioso valse a Valentini la fama di «capo della setta luterana» della città e l'avvio di procedimenti inquisitoriali a suo carico nel 1545 (non conservati tuttavia nei fondi del Sant'Uffizio modenese). Una solida rete di protezioni, di cui Valentini godette da parte di membri influenti della Curia, dei duchi estensi e del Consiglio dei Conservatori, neutralizzò l'azione repressiva del Sant'Uffizio sino al 1555. In questi anni Valentini continuò a ricoprire cariche di rilievo nelle istituzioni pubbliche cittadine, presso il governatore di Parma Camillo Orsini e il vescovo di Trento, il cardinal Cristoforo Madruzzo. Obbligato a portarsi a Roma per subire il processo inquisitoriale insieme con Ludovico Castelvetro e altri, benché avesse abiurato in forma privata di fronte al vescovo Egidio Foscarari, riparò in Svizzera. Qui ebbe occupazioni saltuarie in campo politico e culturale e strinse rapporti con gli eretici italiani della diaspora. Morì a Piur in data ignota.

(L. Felici)

Vedi anche

Beccadelli, Ludovico; Bembo, Pietro; Castelvestro, Ludovico; Contarini, Gasparo; Erasmo da Rotterdam; Fonzio, Bartolomeo; Foscarari, Egidio; Madruzzo, Cristoforo; Modena; Modena, Accademia; Morone, Giovanni; Pergola, Bartolomeo della; Petrarca, Francesco, e petrarchismo; Pole, Reginald; Renato, Camillo; Varchi, Benedetto

Bibliografia

Firpo 2005, Peyronel Rambaldi 1979, Valentini 2000

Valer Marmolejo, Rodrigo de - Nacque a Lebrija, alla fine del XV secolo, morì a Sanlúcar de Barrameda intorno al 1550. Figura eminente della spiritualità andalusa della metà del XVI secolo, fu oggetto di due processi inquisitoriali. Incrociando i dati forniti da due suoi biografi protestanti del XVI secolo, il fantomatico Reginaldo González de Montes, autore delle *Artes Aliquot*, e Cipriano de Valera, con alcuni documenti notarili si può supporre che nacque approssimativamente tra gli anni 1495 e 1500. Spesso presentato come un *cristiano viejo* nobile, il Rodrigo de Valer che presentano le scritture notarili è piuttosto un uomo proveniente dalla piccola borghesia di Lebrija, proprietario di vari uliveti e vigneti e di case a Siviglia. Sua moglie, Ana Bernal de Arroyo, era una donna di probabile ascendenza *conversa* imparentata con i Cabeza de Vaca di Jérez. Intorno alla metà degli anni Venti del Cinquecento Rodrigo Valer Marmolejo sperimentò una conversione religiosa che lo portò a lasciare i suoi obblighi familiari e professionali per dedicarsi alla meditazione religiosa e alla predicazione. Presentato dai biografi riformati come un uomo di grande pietà religiosa, sosteneva il ritorno allo spirito e alla lettera del Nuovo Testamento. Le motivazioni di tale conversione sulla via di Damasco si ignorano, ma l'*hidalgo* tagliò i suoi legami con il mondo ostentando umiltà e dandosi agli esercizi di pietà, attaccando violentemente i chierici e i sacerdoti che incrociavano il suo cammino, causa ai suoi occhi della corruzione che affliggeva la Chiesa e tutti gli Stati della Cristianità. Basando la sua predicazione sulle Scritture egli rispondeva ai religiosi che lo criticavano affermando con molta semplicità e animo profondo che la sapienza non gliela avevano inculcata gli insegnamenti che aveva ricevuto ma gli proveniva dallo Spirito Santo; e denunciava in pubblico l'ignoranza degli ecclesiastici, considerandosi inviato da Cristo stesso per operare sotto la sua autorità.

Tanta veemenza lo portò fatalmente a scontrarsi con gli inquisitori. In una data prossima al 1538 subì un primo processo inquisitoriale, forse in conseguenza di proposizioni irriverenti contro certi ufficiali del Sacro Tribunale. Nell'autunno del 1541 subì una seconda condanna inquisitoriale nella quale fu costretto ad abiurare in pubblico. Anche se i giudici cominciavano a nutrire dubbi sulla sua salute mentale, fu riconciliato, ma i suoi beni furono confiscati e venne condannato a un periodo di reclusione penitenziale. Dopo la seconda condanna l'Inquisizione perseguì vari membri della sua cerchia, in particolare due dei suoi seguaci di Siviglia, Juan Gil, detto il dottor Egidio, e il maestro Francisco Vargas, animatori della comunità criptoprotestante della capitale andalusa che fu smantellata nel 1557. Presentato spesso come il primo riformato di Andalusia o anche come un *alumbrado*, Valer non fu accusato di questo: come riporta Cipriano de Valera, sul suo *sanbenito* era stata posta la scritta: «Apostata e pseudoapostolo, che ha detto di essere stato inviato da Dio». Si può supporre che avesse letto Lutero, le cui opere passarono probabilmente tra le sue mani; ma le sue critiche e le sue proteste si riscontrano anche in altri circoli desiderosi di una riforma della Chiesa e animati da un'afflato ascetico. Tenendo conto di ciò, non è sorprendente che Valer discutesse accoratamente con i giudici della «vera Chiesa di Cristo, dei suoi mali e dei suoi segnali, della giustificazione dell'uomo e di simili punti fondamentali della religione cristiana», come osserva Valera

(cit. in Boeglin 2007). Si trattava di proposizioni che non caratterizzavano esclusivamente i seguaci della Riforma, ma al contrario erano caratteristiche di quel movimento spirituale castigliano che, dagli *alumbrados* fino agli erasmiani e ai luterani di Siviglia, manifestava una fede profonda nella grazia divina e il desiderio di una religione più interiorizzata, scevra dalle devozioni e dal ritualismo esteriori. Nel caso di Valer, tuttavia, tale inclinazione spirituale si manifestava non senza una vena miracolistica e profetica che poco si accordava con la sensibilità dei seguaci di Erasmo e persino dei primi *alumbrados*. Egli, del resto, era molto vicino a un certo Gómez Camacho, santone di Jérez che si vantava di possedere la capacità di comunicare con l'aldilà e che era già allora un ardente sostenitore del culto dell'Immacolata Concezione e un uomo assai incline alle estasi e alle apparizioni miracolose.

Valer, scrisse Valera, morì a più di cinquant'anni di età recluso per penitenza in un convento a Sanlúcar de Barrameda, dove venne trasferito per tenerlo lontano da Siviglia e per evitare che continuasse a creare aperto scandalo contraddicendo i predicatori durante le messe pubbliche alle quali assisteva con gli altri penitenti.

(M. Boeglin)

Vedi anche

Alumbradismo; Gil, Juan (dottor Egidio); González de Montes, Reginaldo; Siviglia, processi di

Bibliografia

Bataillon 1996, Boeglin 2007, Castrillo Benito 1991, Gil 2005, Menéndez Pelayo 1986

Valier, Agostino - Nacque a Venezia il 7 aprile 1531 da una famiglia nobile legata all'oligarchia veneziana che espresse due dogi. Fu nipote della sorella del cardinale Bernardo Navagero, predecessore di Valier sulla cattedra di Verona. I primi studi di carattere letterario furono condotti a Venezia, poi nel 1547 studiò a Padova Filosofia, Diritto Civile e Canonico, infine Teologia. Fu consultore del Senato veneziano e professore di Filosofia; nel 1561 seguì lo zio Navagero, creato cardinale da Pio IV. Fece parte di alcuni circoli teologici e spirituali vicini al cardinale Carlo Borromeo. Da aprile a dicembre del 1563 assistette alle ultime due sessioni del Concilio di Trento, come accompagnatore dello zio che fungeva da legato. Spiritualmente vicino all'*entourage* di Filippo Neri, dal punto di vista ecclesiale fu al seguito di Borromeo, nel cui ambito fece anche le prime esperienze pastorali. Vescovo dal 1562, successe allo zio alla diocesi di Verona nel 1565, e si distinse per un impegno pastorale letteralmente fedele al Tridentino (nella sua diocesi dal 1565 al 1599 celebrò 34 Sinodi; fondò il seminario; riformò i monasteri femminili, mise mano alle scuole di dottrina cristiana). Pur risiedendo in modo stabile a Verona, fece lunghi soggiorni romani, fino alla sua morte. Dal 1578 al 1579 fu visitatore apostolico della Dalmazia e dell'Istria; nel 1581 visitò Venezia insieme a Lorenzo Campeggi. Nel dicembre 1583 fu creato cardinale da Gregorio XIII, della cui fazione fece parte. Di sentimenti politici simpatetici con il Regno di Francia, si ascrisse a quella parte del Sacro Collegio meno politicamente connotata, anche se ricevette il veto spagnolo per l'elevazione al soglio pontificio sia nel 1592 che nel 1605. Tra gli amici personali del cardinale Ippolito Aldobrandini (Clemente VIII), a cui fu vicino anche dopo l'elezione al papato, fu legato da amicizia anche a Federico Borromeo. Autore prolifico, alle opere giovanili su temi filosofici e ad alcune composizioni poetiche e drammatiche, seguirono le opere della maturità centrate su temi pastorali, di morale cristiana o testi di letteratura comportamentale per le diverse categorie di cristiani: cardinali, vescovi, curati, monaci e monache, donne sposate, vergini consacrate, vedove. Prima della porpora, Valier scrisse un trattato dedicato ad Antonio Carafa, *De Perfecto Cardinali*, scritto nel 1575, ma pubblicato solo nel 1586 insieme a un trattato sul vescovo. La *Instrutione d'ogni stato lodevole delle donne christiane*, uscito a Venezia nel 1575, individua nella modestia femminile e nell'educazione cristiana dei figli il contributo sociale delle mogli. Nel 1586 scrisse anche una vita di Carlo Borromeo, che presentò come il modello dell'ascetismo episcopale e intransigente campione della fede, la *Vita Caroli cardinalis Borrohomaei* [*sic*], anche se nel *De cauta imitatione sanctorum episcoporum* prese maggiormente le distanze dal modello borromaico. Al secondo Borromeo dedicò in seguito l'opera *De occupationibus diacono S.R.E. cardinale dignis*, scritta nel 1587, e, nel 1595, sostenne insieme al cardinale Gabriele Paleotti la sua candidatura alla sede arcivescovile di Milano. Non fu mai ufficialmente protettore della Repubblica di Venezia ma svolse una funzione ufficiosa di referente della Serenissima in concistoro e suo portavoce nelle questioni politiche più spinose di fine Cinquecento: l'assoluzione della scomunica del re di Francia Enrico IV e la devoluzione del feudo di Ferrara alla Sede Apostolica (avvenuta poi nel 1598).

Una funzione di raccordo tra Roma e Venezia è parimenti evidente nel tipo di intervento portato avanti da Valier all'interno della Congregazione dell'Indice, nell'opera di espurgazione e rimessa in commercio di libri proibiti nella categoria *donec expurgantur*. Per questa sua funzione politica e culturale, per il fatto di essere comunque considerato appartenente al cosiddetto 'partito della riforma' in Curia, fece parte di importanti Congregazioni temporanee, come la Congregazione della visita della diocesi di Roma, o quella per l'esame dei candidati alle sedi episcopali in Italia e nelle isole adiacenti o la Congregazione per la revisione della bolla di Gregorio XIV in relazione alla devoluzione del feudo di Ferrara. Tra gli organismi curiali stabili fu membro solo della Congregazione dell'Indice, a cui appartenne a partire dal pontificato di Sisto V, dal 1587 e dove rimase, con varie interruzioni, fino al 1603, quando fu estromesso per via della questione dei Messali veneti. Già nel 1602 la linea di Valier, moderata e filovenenziana, fu sconfitta e marginalizzata dalla controffensiva del Sant'Uffizio in materia di libri.

La sua attività di censore non è stata per il momento messa in relazione con la sua produzione letteraria in ambito religioso, come due espressioni di una medesima politica culturale. In ogni modo Valier fu inserito nella Congregazione dell'Indice quando Sisto V ne rinnovò quasi integralmente la composizione, con Federico Borromeo, Marcantonio e Ascanio Colonna, Girolamo Della Rovere, Vincenzo Laureo, Costanzo Sarnano, William Allen e con la sola riconferma di Paleotti. In questa fase, durata dieci anni, la nuova Congregazione rimise in discussione tutte le proscrizioni operate del Sant'Uffizio e successive al 1564, le scelte dei predecessori in materia di lettura della Bibbia in volgare e chiese la restituzione agli ordinari delle facoltà di concedere dispense di lettura di versioni integrali o parziali della stessa. Valier si adoperò in modo particolare nell'opera di espurgazione delle opere stampate da rimettere in commercio, compresa l'opera di Erasmo e altre della tradizione umanistica Quattro e Cinquecentesca, invertendo decisamente la tendenza proibitoria, tipica della fase della Congregazione soggetta alla guida di Guglielmo Sirleto. In quegli stessi anni fu consultore dell'Indice anche il servita Paolo Sarpi che lavorò in accordo con Valier. Tali scelte, che non incontrarono il favore di Sisto V, furono riviste tra 1588 e 1590, quando Valier fu estromesso dalla Congregazione per poi rientrarvi nel settembre 1592, con Clemente VIII. Con Valier (e con Roberto Bellarmino e Sarnano) furono ripresi anche i suoi orientamenti censori, di cui restano tracce negli Indici non promulgati del 1593 e del 1596. Durante la crisi del 1593-1596 che coinvolse la Congregazione dell'Indice, il Sant'Uffizio e Clemente VIII, Valier, favorevole a una moderazione delle proibizioni in materia di libri e di lettura della Bibbia tradotta, fu estromesso nella fase di revisione dell'Indice promulgato nel 1596. Negli anni successivi fu incaricato di gestire eccezioni e di accordare permessi specifici che concedessero la lettura di testi che contenevano parziali traduzioni bibliche e si

distinse per i tentativi di favorire, là dove le proibizioni lo permettevano, moderati spazi di decisione da lasciare in mano agli ordinari. Anche nell'ambito del controllo di manifestazioni estatiche e mistiche, Valier si adoperò per una moderata razionalizzazione delle pratiche devote e delle letture inerenti, favorendo comunque un modello aristocratico ed elegante di letteratura religiosa, contrario allo stile sgraziato e ripetitivo delle opere controriformiste, propendendo per moderate espressioni di disciplina (si veda il testo circolato manoscritto *De cautione adhibenda in edendis libris* ora in Cipriani 2008).

Morì il 23 maggio 1606.

(M.T. Fattori)

Vedi anche

Allen, William; Bibbia; Borromeo, Federico; Carlo Borromeo, santo; Clemente VIII, papa; Concilio di Trento; Congregazione dell'Indice; Enrico IV, re di Francia; Filippo Neri, santo; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Paleotti, Gabriele; Permessi di lettura; Sarpi, Paolo; Sirleto, Guglielmo; Sisto V, papa; Venezia; Verona

Bibliografia

Caravale 2003, Cipriani 2008, Cistellini 1975, Fattori 2004, Fragnito 1997, Fragnito 2005, Frajese 2006, Jedin-Alberigo 1950, Niero 1994, Tacchella 1972

Valladolid - Il tribunale di Valladolid era il più grande fra i tribunali del Sant'Uffizio fondati in Spagna per quanto riguarda la dimensione geografica del distretto soggetto al suo controllo, e rimane uno dei meno conosciuti. La data esatta della sua fondazione è incerta. Mentre Henry Charles Lea sostiene che fu impiantato nel 1485 (Lea 1983-1984), le testimonianze documentarie conservate suggeriscono che il tribunale abbia iniziato la sua attività in una data più tarda. Il primo arresto è del settembre 1488. Tuttavia, nel 1493 la sede del tribunale risulta nella città di Palencia, a Nord di Valladolid. Si sono conservate testimonianze che indicano che tra il 1493 e il 1495 un tribunale inquisitoriale operava dalla città di Palencia su un distretto il cui territorio includeva la città di Valladolid. Il 24 dicembre 1498 Pedro de Barahona e il *bachiller* Rodrigo furono nominati inquisitori sui vescovati di Palencia, León, Burgos, Valladolid. Questo documento implica che un distretto inquisitoriale, formato dall'unione di quelli in precedenza separati dei tribunali di Valladolid, Burgos e Palencia, fosse stato creato per ordine della *Suprema*. La sede di quel tribunale non è specificata, ma attorno al 1502 un tribunale fu alla fine ricostituito stabilmente a Valladolid, con gli inquisitori che esercitavano la giurisdizione sulle aree dei tribunali soppressi di Palencia, León e Burgos. Attorno al 1507, il Sant'Uffizio di Valladolid aveva anche assorbito i territori dei precedenti tribunali di Salamanca, Ávila e Segovia.

Durante i decenni che seguirono il 1507, tuttavia, il tribunale di Valladolid fu oggetto delle successive riorganizzazioni dei distretti dei tribunali ordinate dalla *Suprema*. Gli ampliamenti territoriali tra il 1498 e il 1507, infatti, avevano portato alla formazione di un distretto di dimensioni eccessive, e il Consiglio iniziò a preoccuparsi che l'estensione del distretto di Valladolid potesse impedire il suo corretto funzionamento. Di conseguenza, tentò di ridurne le dimensioni. Nel 1514, parti del vescovado di Burgos furono assoggettate al controllo dell'Inquisizione di Navarra: alle proteste avanzate dagli inquisitori di Valladolid, la *Suprema* rispose che la decisione era stata presa per migliorare la campagna condotta dal Sant'Uffizio contro l'eresia in quelle regioni. Similmente, la *Suprema* nel 1521 decretò che il vescovado di Calahorra dovesse essere ceduto all'autorità dell'Inquisizione di Navarra. Quando gli inquisitori di Valladolid si lamentarono ancora una volta per questa decisione, la *Suprema* rispose di essere stata costretta a tale passo perché «l'Inquisizione di Valladolid non può fare visite, come sarebbe opportuno, nella città di Calahorra; dato che il suo distretto è troppo ampio» (Contreras-Dedieu 1980). Il distretto di Ciudad Rodrigo fu ceduto al Sant'Uffizio di Llerena attorno al 1524. Nel 1533 ampie parti dei vescovati di Segovia e d'Ávila situate al Sud della *Cordillera Central* furono anch'esse poste sotto il controllo del tribunale di Toledo. Infine, dopo un paio di mancati tentativi negli anni Venti del Cinquecento, nel 1574 un tribunale indipendente fu istituito a Santiago de Compostela in Galizia, con l'effetto che gli inquisitori di Valladolid persero pure il controllo sopra questa regione.

Malgrado tali riduzioni, il tribunale di Valladolid continuò a essere il più esteso della Spagna. Attorno al 1574 il suo distretto copriva un'area complessiva di 89.673 km quadrati, che comprendeva praticamente l'intera *meseta* settentrionale che formava la 'Vecchia Castiglia' come pure le regioni di León e delle Asturias. Quest'area geografica si estendeva sopra ben undici vescovadi: Burgos, Burgo de Osma, Valladolid, Palencia, Ávila, Segovia, Salamanca, Zamora, Astorga, León, Oviedo. Il distretto di Valladolid era dunque quasi il doppio di quello dei tribunali di Toledo (48.151 km quadrati), di Zaragoza (43.151) e di Llerena (42.266), rispettivamente il secondo, il terzo e il quarto in ordine di grandezza tra i distretti inquisitoriali della Spagna. Esso comprendeva anche diverse università, tra cui quelle di Salamanca e Valladolid. Gli inquisitori di Valladolid, molti dei quali avevano studiato in tali istituzioni, furono incaricati di supervisionare la loro ortodossia fino all'abolizione del tribunale (Prado Moura 1995, Sáenz Berceo 1999). L'estensione del distretto che erano tenuti a controllare provocava tuttavia notevoli problemi ai giudici. Mentre nel corso del XVI secolo gli inquisitori di Valladolid avevano protestato contro la cessione ad altri tribunali dei territori soggetti al loro controllo, nel XVII secolo la situazione era molto diversa. Gli inquisitori stessi si lamentavano con la *Suprema* per l'eccessiva estensione. Il problema emerse in particolare quando, nel 1607, il Consiglio impose a tutti i tribunali del Sant'Uffizio di visitare l'intero distretto soggetto al loro controllo nell'arco di tre o quattro anni. Gli inquisitori di Valladolid accettarono malvolentieri di assolvere a quel dovere e prepararono un piano delle visite rispondendo però che, a loro avviso, vista l'ampia estensione del distretto, sembrava più ragionevole fissare un periodo di dieci anni: «no sera alargarse mucho las visitas si en diez años se visitasen los onçe obispados deste distrito por su turno» (Sáenz Berceo 1998). Di fatto, nonostante le istruzioni della *Suprema*, nessuna delle visite fatte dagli inquisitori di Valladolid durante la prima metà del XVII secolo coprì mai più di una singola diocesi alla volta.

Resta difficile valutare con certezza l'attività del tribunale tra il 1488 e il 1834. Gli archivi originali sono dispersi e l'assenza di testimonianze documentarie rende impossibile una misura dell'attività del distretto prima della metà del XVI secolo. Tuttavia per il periodo successivo all'anno 1550 ca. esistono le *relaciones de causas* inviate da Valladolid alla *Suprema*. Una dettagliata analisi di queste *relaciones de causas*, condotta da Jaime Contreras e da Gustav Henningsen, rivela che tra il 1540 e il 1700 l'Inquisizione di Valladolid mise sotto processo 558 persone: 265 di queste, e cioè quasi la metà del totale, erano criptogiudaizzanti. La cifra totale comprende 87 persone accusate di avere espresso proposizioni ereticali o blasfeme e 58 arrestate per credenze superstiziose o per stregoneria. Tenendo conto di queste cifre, il tribunale di Valladolid, con i suoi 558 processi, appare il meno attivo tra tutti quelli della Corona di Castiglia, ponendosi decisamente dietro le Inquisizioni di Granada (4.157 processi), Toledo (3.740), Llerena (2.851), Galizia (2.203), Siviglia (1.962), Murcia (1.735), Córdoba (883) e perfino delle Canarie (695). Il tribunale di Valladolid si colloca in ultima posizione anche quando si confronti il numero di *relaciones de causas* mandate da Valladolid con il numero dei rapporti inviati dai tribunali del *Secretariat* di Aragona e delle *relaciones* mandate alla *Suprema* dai tribunali del Nuovo Mondo: Messico, Lima e Cartagena de las Indias. Possibile, viene da chiedersi, che il tribunale che controllava il più vasto distretto inquisitoriale

della Spagna fosse anche il meno attivo nel corso del XVI secolo? In effetti, una simile conclusione forte e sorprendente non tiene conto del fatto che sembrano esistere considerevoli lacune nelle *relationes* consegnate da Valladolid alla *Suprema* prima del 1700. Per fare un esempio, mentre Contreras e Henningsen indicano un solo processo a un *morisco*, le testimonianze documentarie, benché esigue, rivelano con certezza che vi furono più processi del genere (Contreras-Henningsen 1986: 114).

L'attività del tribunale tra il 1700 e l'abolizione del Sant'Uffizio nel 1834 è meglio nota grazie alle recenti ricerche di Ángel de Prado Moura. Durante quel periodo furono processati 1.223 individui, di cui 795 uomini e 428 donne. La stragrande maggioranza di questi (715 persone ovvero quasi il 60%) erano sospetti criptogiudaizzanti dei quali si sa che almeno 192 avevano origini portoghesi. La posizione importante occupata tra le vittime del tribunale di Valladolid dai giudaizzanti di origini portoghesi non deve sorprendere. La vicinanza del Portogallo, con cui il distretto inquisitoriale di Valladolid aveva in comune un confine, spiega in parte questa tendenza. In più, numerosi nuovi cristiani portoghesi transitavano attraverso il distretto di Valladolid nei loro viaggi verso la Francia del Sud (Prado Moura 1996, Prado Moura 2002). Una delle particolarità del tribunale fu anche l'intensa attività che svolse nella repressione dei giudaizzanti dopo lo scoppio della Guerra di Successione (1701-1714). Negli altri distretti, come quelli dell'Inquisizione di Logroño, di Llerena o di Granada, lo scoppio della guerra portò invece a una temporanea sospensione della campagna di repressione contro i criptogiudaizzanti. A Valladolid, al contrario, il periodo che va dal 1701 al 1715 vide l'arresto e il processo di 342 sospetti giudaizzanti. Solo tra il 1701 e il 1705 il tribunale arrestò e processò per tendenze giudaizzanti 294 individui, fra uomini e donne (Prado Moura 2002).

In forte contrasto con l'intensa campagna contro i criptogiudaizzanti, il tribunale di Valladolid fu decisamente meno vigoroso nella repressione di sospetti *moriscos*. Senza dubbio, questa relativa inattività fu dovuta in parte alla loro ridotta presenza nel distretto. Il peso demografico della popolazione *morisca* nella Vecchia Castiglia infatti non era in alcun modo paragonabile a quello dei distretti inquisitoriali di Aragona, Valencia o Granada. Un censimento effettuato dall'Inquisizione nel 1594 valutava la popolazione *morisca* residente nel distretto del tribunale pari a 8.336 individui, la maggior parte dei quali erano concentrati in città come Segovia, Palencia, Medina del Campo, Arévalo e Valladolid. Si sono conservate solo frammentarie testimonianze riguardanti gli arresti dei *moriscos* nella prima metà del XVI secolo. Nel 1523 il tribunale ne arrestò molti a Segovia e altri arresti ebbero luogo ad Arévalo nel 1540. La persecuzione delle comunità dei *moriscos* da parte del Sant'Uffizio di Valladolid fu decisamente ridotta dopo la stipula di una *concordia* tra gli inquisitori e i *moriscos* nel 1558. Tale accordo, simile e probabilmente ispirato a quello stipulato tra l'Inquisizione di Zaragoza e i *moriscos* di Aragona nel 1553, consentiva ai *moriscos* di pagare all'Inquisizione una tassa nota come il *situado*, in cambio della quale venivano loro assegnate l'equivalente di un'amnistia e la protezione delle proprietà contro le confische da parte del Sant'Uffizio. Nel 1558 le comunità delle città di Ávila, Segovia, Palencia, Medina del Campo, Arévalo, Piedrahita e Valladolid stipularono un accordo con il Sant'Uffizio di Valladolid con un enorme pagamento annuale pari a 400.000 *maravedis*. Tuttavia, non tutti i *moriscos* furono compresi nell'accordo del 1558, poiché alcuni si erano rifiutati di contribuire alla tassa, e perfino quelli che si erano impegnati a pagarla regolarmente furono morosi. Nel 1563 un oste, Lope Mancebo, fu consegnato alle autorità secolari. Nonostante il silenzio delle *relationes de causas*, i documenti indicano che il distretto di Valladolid continuò ad agire contro alcuni *moriscos*. La repressione riprese vigore a partire dagli anni Ottanta del Cinquecento, dopo che la fine della rivolta di Granada portò all'arrivo di *moriscos* deportati da quella regione. Nel 1588, 15 dei 44 condannati, fra uomini e donne, fatti sfilare in un *auto de fe* organizzato dal Sant'Uffizio di Valladolid il 3 aprile erano *moriscos*, tre dei quali furono consegnati al braccio secolare. Tale stato di cose continuò fino a quando Filippo II non decretò nel 1609-1610 l'espulsione definitiva dei *moriscos* dalla Spagna (Contreras 1990).

L'episodio più infame della storia del tribunale di Valladolid non riguardò, tuttavia, né i giudaizzanti né i *moriscos*. Il tribunale di Valladolid giocò un ruolo ben noto nell'incriminazione e nella distruzione di una cellula filoluterana che si era insediata nella città durante la prima metà del XVI secolo. La scoperta a Valladolid di un gruppo eterodosso, e di altri in Siviglia, scioccò la Spagna e i suoi governanti. Durante uno spettacolare *auto de fe* organizzato nel maggio del 1559, che durò oltre dodici ore, i condannati furono condotti per ascoltare le loro sentenze. Fra coloro che furono condannati al rogo, ci fu anche Agustín de Cazalla, predicatore reale e cappellano del re Carlo V. Più tardi, in un secondo *auto de fe* tenuto nell'ottobre dello stesso anno, comparvero altri 30 'luterani', tra cui il governatore civile della città di Toro, Carlo di Sesso.

(F. Soyer)

Vedi anche

Biblisti, processi ai, Spagna; Carranza, Bartolomé de; Castiglia; *Concordias*; *Conversos*, Spagna; Filippo II, re di Spagna; Giudaizzanti; Marranesimo; *Moriscos*, Spagna; Protestantesimo, Spagna; *Relaciones de causas*; Sesso, Carlo di; Siviglia, processi di; Valladolid, processi ai gesuiti di; Valladolid, processi di

Bibliografia

Contreras 1990, Contreras-Dedieu 1980, Contreras-Henningsen 1986, Lea 1983-1984, Prado Moura 1995, Prado Moura 1996, Prado Moura 2002, Sáenz Berceo 1998, Sáenz Berceo 1999

Valladolid, *junta de* - «Oremus Dominum, ut illis crassis ventribus indat mentem aliquanto saniorem». Con queste parole: «preghiamo il Signore che renda più saggia l'intelligenza di questi uomini ben pasciuti», Erasmo si rivolge ai lettori della sua *Apologia ad monachos quosdam hispanos* che l'umanista fiammingo si vide costretto a scrivere nel 1527 per difendersi dagli attacchi che i frati mendicanti spagnoli, con l'appoggio di una parte dell'*élite* castigliana, avevano lanciato contro la sua opera. Alla fine del 1526 le notizie che arrivavano dalla guerra in Ungheria spinsero Carlo V a convocare le *Cortes* a Valladolid. In apparenza con questo atto l'imperatore volle intensificare lo sforzo militare al fine di frenare l'avanzata turca, sebbene egli pensasse in realtà a Roma e a Clemente VII. Le *Cortes* dunque avevano un solo obiettivo: raccogliere fondi castigliani per l'impresa. Tuttavia nel momento stesso in cui ciò accadde il mondo dei frati mendicanti si ribellò contro il prestigio di Erasmo, che con sempre maggiore insistenza veniva qualificato come empio. La goccia che fece traboccare il vaso fu la traduzione e la pubblicazione in Spagna del suo *Enchiridion militis christiani*, molto critica nei confronti del clero regolare. Le proteste arrivarono al punto che l'Inquisizione, e più concretamente l'inquisitore generale Alonso Manrique de Lara, noto per la sua simpatia nei confronti dell'umanista fiammingo, decise di intervenire. L'occasione era ideale visto che, grazie alla riunione delle *Cortes*, si trovavano a Valladolid tutti i superiori degli Ordini, ai quali Manrique confermò la proibizione – già promulgata – di attaccare Erasmo in pubblico. I frati, del resto, non erano abilitati ad avviare accuse e denunce: lo era invece l'Inquisizione. I rappresentanti del clero regolare argomentavano che era in gioco la continuità stessa della Chiesa, e lo fecero ricorrendo al principio di anteporre «l'autorità divina all'autorità umana». Di fronte agli erasmiani, che occupavano posti di potere nelle più alte istanze del governo imperiale, inclusa la carica di inquisitore generale, si levò un autentico esercito ribelle costituito da migliaia di frati che

innalzavano la bandiera dell'interesse supremo della Chiesa. Così i loro superiori chiesero l'esame pubblico delle opere di Erasmo da parte di una commissione di eminenti teologi, abbondanti nella Spagna di quel tempo. Si desiderava infatti la proibizione dell'opera erasmiana in via cautelativa, richiesta a cui però si opponeva l'Inquisizione, che non aveva ostacolato la diffusione dell'*Enchiridion*. I frati avrebbero voluto fungere da consultori incaricati dell'esame dei libri e di qualificare i possibili errori di Erasmo, che la *Suprema* poi avrebbe dovuto giudicare.

Fu ciò che di fatto avvenne. I frati si dedicarono con vigore al compito di vagliare i testi di Erasmo. Secondo Marcel Bataillon essi organizzarono «una vera e propria caccia all'eresia attraverso le opere di Erasmo», mettendo insieme tutte le accuse possibili da usare contro l'olandese. Il 28 marzo 1527 si conclusero i lavori dei frati, che si riunirono con l'inquisitore generale, coadiuvato da due consiglieri privati di Carlo V. Dopo una giornata intera piena di dibattiti ci si accordò per riassumere le accuse in uno scritto al fine di evitare le ripetizioni inutili. In questo primo contatto si nota che, a fronte delle abbondanti e dure accuse mosse da parte dei francescani e dei domenicani, i benedettini, i cistercensi e i geronimiani furono meno ostili a Erasmo. Il 15 aprile il libello delle censure era ultimato e si stabilì di inviarlo ai teologi delle Università di Alcalá e di Salamanca i quali erano contestualmente convocati per esporre le loro opinioni e i loro pareri di fronte a una congregazione che avrebbe dovuto riunirsi a Valladolid il giorno dell'Ascensione. Il documento finale avrebbe dovuto essere inviato a Roma insieme con lo stesso Erasmo, in modo che l'umanista potesse difendersi. Sulla carta Erasmo aveva personaggi influenti dalla sua parte: lo stesso Consiglio Reale, con il cancelliere Mercurino Arborio da Gattinara e gli altri membri; l'arcivescovo di Toledo Alonso de Fonseca Ulloa (che si rilassava con la lettura di Erasmo), e non ultimo l'arcivescovo di Siviglia e inquisitore generale Alonso Manrique. La conferenza fu rimandata dapprima al 15 giugno e poi al 27 dello stesso mese; a partire da quel momento la *junta* si riunì tre volte alla settimana, per un totale di venti sessioni, oltre alle due inaugurali. Infine, il 13 agosto 1527 Manrique comunicò ai suoi membri la decisione di rimandare i lavori a causa dei pericoli derivanti da una epidemia che si stava per abbattere su Valladolid.

Tutto sembrava indicare che, tra i teologi chiamati da Manrique, i salamantini fossero contrari a Erasmo, mentre i complutensi fossero in suo favore. Le accuse in ogni modo erano riassunte in capitoli di estensione diseguale, anche se si constata una particolare tendenza a sottolineare le affermazioni che avvicinavano di più l'umanista agli eretici antitrinitari del cristianesimo primitivo, in special modo alle posizioni proprie degli ariani. Erasmo fu puntualmente informato di tutto quello che accadeva nella congregazione; in ultimo ricevette una lettera da Alfonso de Valdés nella quale questi gli trasmise un suggerimento di Manrique, che voleva che redigesse una spiegazione su alcuni punti discussi delle sue opere in cui ribadisse fermamente la propria ortodossia. Così, dopo varie lettere inviate a Manrique in cui abbozzava la sua difesa, Erasmo scrisse l'*Apologia ad monachos quosdam hispanos*, che fu pubblicata agli inizi di ottobre del 1527. Consigliato dai seguaci spagnoli, tuttavia, egli decise di ritardarne la diffusione; e così sarebbe accaduto, se un fatto imprevisto non avesse determinato una scelta contraria. Alla morte dell'editore Johannes Froben, infatti, un esemplare del libro fu rubato; una volta giunto a Colonia, il testo fu ripubblicato nel marzo del 1528, e fu questo il momento in cui Erasmo autorizzò la distribuzione dell'edizione preparata da Froben.

Il responso finale della *junta* (come c'era da aspettarsi vista la qualità teologica, ma anche politica, dei sostenitori del celebre scrittore) fu un trionfo per Erasmo: a essere qualificata come sediziosa non fu la sua opera ma la propaganda a lui contraria. Ci furono voti di esimi erasmiani che diedero ragione a Erasmo, ma che insistevano, con argomenti poco attuabili sul piano pratico, sulla necessità di mantenere occulti alcuni suoi insegnamenti al grande pubblico, ai piccoli, al popolo, alle donne, ai deboli e agli ignoranti, in quanto lo scandalo che avrebbe provocato la volgarizzazione delle opinioni l'umanista avrebbe potuto portare la Spagna allo scisma ereticale. Nonostante tutto, si ha la sensazione che in questa importante riunione non venisse solo giudicata l'opera di Erasmo. In questo contesto – ci troviamo nel 1527, l'anno del Sacco di Roma – la politica imperiale di Carlo V si poggiava sulla visione del gran cancelliere Gattinara e sul segretario Alfonso de Valdés, i quali erano riusciti a guadagnare alle loro posizioni il duca d'Alba, il duca di Béjar, l'arcivescovo di Toledo, quello di Jaén e quello di Bari, così come il domenicano García de Loaysa, vescovo di Osma e confessore dell'imperatore. Quegli uomini erano tutti ferventi ammiratori di Erasmo e riuscivano a conciliare la repulsione nei confronti della politica del papa con il desiderio di ortodossia e con il fervore evangelico. Inoltre si trovavano tutti in contrasto con i rappresentanti diplomatici italiani: Baldassar Castiglione, nunzio pontificio, Bernardo Navagero, ambasciatore veneziano, e Alessando Andrea da Napoli, che continuamente si burlavano dell'opera erasmiana così come del fatto che gli spagnoli avessero trasformato l'umanista fiammingo nel loro idolo. Alla fine apparve evidente che era in ballo qualcosa di più di una disputa attorno ad alcune parti, più o meno essenziali, dell'opera di Erasmo; persino di qualcosa in più rispetto a una discussione attorno alla natura dell'umanesimo. In realtà nell'arco di tempo in cui si tenne la *junta* si stavano gettando le basi della contrapposizione ideale, politica e religiosa che riguardava il futuro dell'Europa.

(A. González Polvillo)

Vedi anche

Carlo V, imperatore e re di Spagna; Erasmismo; Erasmismo, Spagna; Erasmo da Rotterdam; Loaysa, García de; Manrique de Lara, Alonso; Valdés, Alfonso de

Bibliografia

Avilés Fernández 1980(a), Bataillon 1977, Bataillon 1991, Revuelta Sañudo-Morón Arroyo 1986

Valladolid, processi ai gesuiti di - Il 18 marzo 1586 il gesuita Antonio Marcén, già provinciale di Castiglia e in quel momento provinciale di Toledo, ricevette a Madrid l'ordine di presentarsi entro sei giorni innanzi al tribunale dell'Inquisizione di Valladolid. Non appena il padre giunse a destinazione venne immediatamente incarcerato, sorte che toccò anche ad altri due religiosi del Collegio di Monterrey, in Galizia: Francisco Lavata e Juan López Challer. A quasi un anno di distanza, il 26 febbraio 1587, avrebbe dovuto conoscere i rigori del carcere inquisitoriale anche il rettore del Collegio di Villagarcía de Campos, Jerónimo de Ripalda. Per la Compagnia di Gesù spagnola si trattò di uno *shock* senza precedenti, anche perché inizialmente nulla si seppe circa i reali capi d'imputazione a carico dei padri; «de los detenidos – scriveva a Roma il provinciale di Castiglia Pedro de Villalba – no sabemos nada más que si estuvieran en las Indias» (Astrain 1902-1925: III, 380). Nei quattro mesi successivi, inoltre, altri ventuno gesuiti furono convocati e costretti a subire interminabili interrogatori; alcuni di loro vennero persino tenuti prigionieri per alcune settimane. Lentamente la verità venne a galla: tutto era partito dalla denuncia di un gesuita, il padre Diego Hernández, del Collegio di Monterrey, che nell'estate del 1584 aveva riferito all'Inquisizione alcune confidenze che delle donne della città galiziana gli avevano fatto circa un anno prima. Le donne avevano detto che un altro padre, Sebastián de Briviesca, le aveva sollecitate in confessionale, aveva permesso loro di ricevere la comunione più volte al giorno, anche con più ostie contemporaneamente, e infine aveva loro insegnato «doctrinas y proposiciones heréticas y otras próximas a heregía y de alumbrados» (Pastore 2003: 441). Sulla base di questa segnalazione Marcén, provinciale *pro-tempore* di Castiglia, decise

di inviare di nuovo il padre Hernández a Monterrey per interrogare le donne, mettere per iscritto le loro dichiarazioni e fargliele sottoscrivere. Ma secondo la minuta ricostruzione dello storico gesuita Antonio Astrain, il racconto degli eventi non fu chiesto direttamente alle interessate bensì al rettore, Francisco Lavata, e al consultore del collegio, Juan López Challer, e in confessione. Solo dopo aver trascritto le dichiarazioni dei padri Hernández chiese alle donne di apporre la loro firma. Messo di fronte alla denuncia Briviesca negò tutto ma Marcén, nel gennaio del 1584, decise comunque di spedirlo in Italia, dove poco dopo passò all'Ordine dei cappuccini.

Era stato in un primo momento lo stesso Hernández a risolvere in senso negativo il dubbio circa la necessità di portare a conoscenza l'Inquisizione dell'increscioso episodio, ma il gesuita avrebbe di lì a pochi mesi cambiato idea, perché nell'estate del 1584, nonostante tutte le pressioni del provinciale, decise di informare gli inquisitori di Valladolid non solo del comportamento delittuoso di Briviesca ma anche di quello di Marcén, reo di avere fatto di tutto per occultare l'accaduto al Sant'Uffizio e di avere preferito far espatriare i padri caduti in errore invece di denunciarli al tribunale, intaccandone gravemente la giurisdizione. Una condotta che tra l'altro non era del tutto nuova per l'ex provinciale: sul tavolo degli inquisitori arrivò infatti anche il *dossier* concernente il padre Francisco de Ribera, accusato di avere predicato dottrine eterodosse a Segovia e di essere stato inviato da Marcén in Italia senza informare il Sant'Uffizio. Nel castello accusatorio degli inquisitori il confessionale appariva come un inquietante e intollerabile metodo ordinario di governo all'interno della Compagnia. Nel caso specifico delle donne sollecitate di Monterrey l'ex provinciale aveva fatto un uso spregiudicato del foro della coscienza, raccogliendo informazioni in confessione, ottenendo il silenzio delle donne coinvolte dietro la promessa del segreto delle rivelazioni, dicendo loro che, nel caso in cui fossero state ascoltate dai giudici, avrebbero potuto dichiarare di non sapere nulla, contando poi su una successiva assoluzione sacramentale. A giudicare dalle indicazioni che Marcén avrebbe dato in quell'occasione ai suoi sottoposti, il confessionale si trasformava nello strumento per arrivare ad una soluzione tutta 'interna' dell'episodio, anche dal punto di vista del controllo delle vittime: il provinciale avrebbe ordinato ai confessori di «quietar» e «apaçiguar el negoçio» e di vegliare su eventuali futuri rimorsi di coscienza delle donne per la mancata denuncia all'Inquisizione. Come era facile prevedere a essere messo sotto processo non fu soltanto Marcén ma l'istituto stesso della Compagnia di Gesù, le sue Costituzioni, la sua disciplina interna, i suoi indirizzi teologici, la sua *Ratio Studiorum*, le sue strategie pastorali, la sua indipendenza rispetto al tribunale della fede spagnolo e agli interessi della monarchia *hispana* più in generale.

In questo clima di attacco alla Compagnia i frati domenicani giocarono un ruolo di primo piano nel rivolgere accuse e nello scatenare indagini da parte dei tribunali competenti. (Pastore 2003: 409 ss.). Era avvertito come profondamente irritante che i gesuiti rifiutassero sistematicamente incarichi di rilievo nell'istituzione inquisitoriale, come quelli di qualificatore o di consultore, e si riteneva per lo meno sospetta l'abitudine di accettare all'interno dell'Ordine candidati *cristianos nuevos*. Ma a inquietare l'Inquisizione era anche il tipo di insegnamento teologico imperante nei sempre più numerosi e frequentati collegi gesuitici, e in questo ambito furono soprattutto i domenicani a gettare benzina sul fuoco, gelosi del loro incontrastato monopolio nella produzione e nella trasmissione del sapere teologico. Lo scontro sull'ortodossia dell'insegnamento teologico gesuitico, polemica strisciante già da alcuni anni, sarebbe esploso in tutta la sua virulenza proprio all'indomani della conclusione dei processi di Valladolid, a seguito della pubblicazione della *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* di Luis de Molina (Lisbona, 1588), atto di origine dell'annosa controversia *de Auxiliis*. Agli attacchi dei domenicani andavano poi ad aggiungersi le voci provenienti dall'interno della Compagnia spagnola, e non esclusivamente dal fronte dei cosiddetti *memorialistas*, avversi al centralismo romano e al governo del generale Claudio Acquaviva e inclini a una più stretta sottomissione dell'Ordine agli interessi della monarchia.

Il processo ai gesuiti di Valladolid rappresentò dunque una sorte di resa dei conti, il tentativo da parte dell'Inquisizione spagnola di spezzare una volta per tutte quel regime di autonomia di cui i padri gesuiti godevano in virtù dei privilegi che la Sede Apostolica aveva loro accordato nel corso degli anni, il più importante tra i quali era naturalmente la possibilità di assolvere nel foro della coscienza dal peccato di eresia occulta. Gli inquisitori si misero da subito all'opera consegnando all'esame di cinque consultori (tre francescani, un domenicano e un secolare) le bolle papali di concessione di privilegi, le costituzioni e le regole dell'Ordine, e persino la versione della *Ratio Studiorum* che Acquaviva aveva da pochissimo tempo inviato in Spagna. Le opinioni esprimevano tutte, pure in modo diverso, un giudizio negativo sugli aspetti ormai divenuti classici della polemica antigesuitica: la regola dell'obbedienza cieca, l'assoluzione nel foro della coscienza dal peccato di eresia, la pratica della correzione fraterna come vero e proprio metodo di governo, l'uso delle conoscenze acquisite in confessionale, la licenza di leggere libri proibiti, l'affermazione secondo la quale nella *Vulgata* sarebbero contenute falsità, la troppa libertà nel discostarsi dall'insegnamento di Tommaso d'Aquino.

A tale autorevole pronunciamento si sarebbe aggiunto il terribile *J'accuse* del domenicano Diego de Chaves, confessore di Filippo II, che in un memoriale in otto *folios* consegnato al monarca all'inizio del 1587 condensò tutta la sua avversione nei confronti della Compagnia. Ai gesuiti spagnoli non rimaneva che chiedere soccorso al generale Acquaviva, il quale a sua volta invocò l'intervento del papa. Effetto immediato dell'interessamento di Sisto V fu una lettera, del marzo 1587, del cardinale Girolamo Rusticucci al cardinale Gaspar de Quiroga, *Inquisidor Mayor*, e al nunzio pontificio in Spagna. L'intervento romano non fece che esacerbare il risentimento degli inquisitori contro i gesuiti, rei di aver osato chiedere l'aiuto esterno del pontefice. Quando Acquaviva informò Sisto V del sequestro delle bolle e della *Ratio Studiorum* il pontefice si rivolse nuovamente a Quiroga, sempre attraverso Rusticucci, e con ancora maggiore durezza: l'ordine stavolta fu di restituire i documenti alla Compagnia e di sospendere il processo a carico dei quattro gesuiti. A complicare le cose fu un episodio che dimostra ancora una volta quanto i padri spagnoli 'ribelli', avversari di Acquaviva, sapessero approfittare di ogni situazione per gettare ombre sinistre sull'intera Compagnia, sobillando la già sovreccitata sospettosità dell'Inquisizione. Sei giovani padri spagnoli furono scelti per recarsi in Transilvania, dove ben trenta religiosi erano stati poco prima uccisi dalla peste; le patenti per l'espatrio che Villalba aveva firmato in bianco a Salamanca furono trasformate a Valladolid, dal suo vicario Jerónimo de Acosta, in patenti di viaggio per Roma, dato che dalla Città Santa i padri avrebbero dovuto passare e che lì avrebbero potuto successivamente ricevere quelle per la destinazione finale. Dionisio Vázquez e Enrique Enríquez, due tra i principali *memorialistas*, informarono prontamente l'Inquisizione, la quale denunciò la pericolosità di un Ordine che inviava giovani religiosi in terre infette da eresia (si fece presente che la peste luterana in Spagna della fine degli anni Cinquanta era stata causata da «predicadores teólogos que pasaron en Alemania con el Rey, siendo príncipe, [y que] volvieron pervertidos» (Astrain 1902-1925: III, 395), ravvisando altresì nel cambio dei salvacondotti un sicuro indizio di frode. Quiroga suggerì allora a Filippo II di impedire da quel momento in avanti l'espatrio dei gesuiti – altri erano in partenza per Roma per partecipare alla congregazione dei procuratori – senza prima fornire informazioni all'Inquisizione circa l'identità dei padri e lo scopo della loro missione. In tal modo era di fatto impedita la libera comunicazione tra la Spagna e Roma, cosa che fece andare su tutte le furie papa Peretti. Minacciato di essere deposto dalla carica e persino di essere privato della dignità

cardinalizia, Quiroga si risolse infine a restituire i libri alla Compagnia. Il problema dei padri sotto processo giunse a una soluzione solo nell'aprile del 1588: furono assolti, con l'unica eccezione nei riguardi di Marcén, al quale si proibì l'accesso a cariche di governo per due anni (pena che fu in seguito cancellata per intercessione del marchese di Almazán). Ma per raggiungere quel risultato il papa aveva dovuto rimuovere la causa ultima della discordia tra Inquisizione spagnola e gesuiti, il privilegio di assolvere dall'eresia *in foro conscientiae* (Pastore 2003: 447).

(P. Broggio)

Vedi anche

Alumbradismo; Assoluzione *in foro conscientiae*; Báñez, Domingo; Correzione fraterna; Disputa *De auxiliis*; Domenicani, Spagna; Gesuiti, Spagna; *Limpieza de sangre*, Spagna; Quiroga, Gaspar de; Sisto V, papa; Sollecitazione in confessionale, Spagna

Bibliografia

Astrain 1902-1925, Beltrán de Heredia 1971-1973, Broggio 2004, González Novalín 1994, Mir 1913, Pastor 1886-1933, Pastore 2003, Rivera Vázquez 1989

Valladolid, processi di - Tradizionalmente la storiografia spagnola ha considerato le città di Siviglia e di Valladolid come i grandi epicentri dello sviluppo e della diffusione della spiritualità eterodossa spagnola nel Cinquecento. Ma a differenza di quanto accadde a Siviglia, la pronta e aggressiva reazione del tribunale inquisitoriale di Valladolid, che culminò nella celebrazione dei due *autos de fe* del 1559, soffocò qualsiasi tentativo di divulgazione delle idee riformate nel cuore della Castiglia. Così, la possibilità che uomini come Pedro o Agustín de Cazalla trasmettessero per iscritto alcune delle loro idee in materia di fede, come avevano fatto i riformatori sivigliani, abortì immediatamente. Solo il frate domenicano Domingo de Rojas, condannato nell'*auto de fe* dell'8 ottobre 1559, era riuscito a scrivere un'opera che sarebbe rimasta inedita: gli *Artículos de la fe* (Tellechea Idígoras 1983: 87).

A distanza di poco tempo dalla scoperta del nucleo riformato di Siviglia, tra 1557 e 1558 iniziarono ad arrivare al tribunale inquisitoriale di Valladolid informazioni e denunce che segnalavano alcuni individui, tra cui molti membri altolocati della società castigliana, come seguaci di idee e pratiche della Riforma. I primi arresti arrivarono immediatamente. Secondo quanto comunicò lo stesso inquisitore generale Fernando de Valdés all'imperatore Carlo V nel suo ritiro a Yuste, all'origine di tutto vi fu l'arresto a Zamora di Cristóbal de Padilla, servitore della marchesa di Alcañices (Alonso Burgos 1983: 66). Allarmati dalle deposizioni di Padilla, gli inquisitori intensificarono la loro azione repressiva man mano che dichiarazioni successive aprivano nuove piste circa l'identità delle persone sospettate di eresia. Così accadde con Francisco e Beatriz de Vibero, fratelli di Pedro e Agustín de Cazalla, le cui confessioni favorirono le urgenti misure repressive messe in campo per catturare tutti i convertiti.

I sospetti, più di cinquanta persone, non tardarono a essere identificati dagli inquisitori, che procedettero al loro arresto. Il comportamento di molti degli indiziati aiutò non poco il lavoro degli agenti del Sant'Uffizio: alcuni di loro non fuggirono, confidando nel fatto che le prove che li incriminavano non erano così sostanziali ed evidenti da determinare un processo; altri si sentivano al sicuro, protetti dall'elevata posizione sociale; pochi si dettero precipitosamente alla fuga. Fu il caso del genovese residente in Castiglia Carlo di Sesso, reputato dalla storiografia come il promotore del movimento di Valladolid. Questi cercò di raggiungere il territorio francese accompagnato da frate Rojas, ma prima di arrivare alla frontiera furono entrambi arrestati in Navarra dall'Inquisizione. Il loro arresto si verificò solo nel giugno 1558, anche se già da qualche mese il Sant'Uffizio era al corrente della loro attività, secondo quanto si ricava dalla dichiarazione rilasciata il 5 maggio 1558 da Pedro de Cazalla, parroco di Pedrosa. Il sacerdote affermò che Sesso, con il quale era unito da un'amicizia che durava da più di quattordici anni, gli aveva detto in passato varie volte che il purgatorio non esisteva e aveva pronunciato altre affermazioni che contraddicevano la dottrina ufficiale della Chiesa cattolica. Chiamò in causa, inoltre, uno dei più importanti esponenti della Chiesa spagnola, l'arcivescovo di Toledo, Bartolomé de Carranza, con cui Sesso aveva trattato di controverse questioni in materia di fede senza però che l'arcivescovo prendesse provvedimenti contro di lui. Ciò attirò i sospetti dell'Inquisizione su Carranza, che fu quindi arrestato il 22 agosto 1558. Attraverso la testimonianza di Cazalla si apprendeva che Sesso era stato il principale animatore di un movimento iniziato a Logroño, dove il riformatore italiano aveva risieduto nei primi tempi della sua permanenza in Spagna. Lì aveva convertito sua moglie, Isabel de Castilla, e una nipote di questa che viveva con i due, Catalina de Castilla. Entrambe le donne erano di sangue reale e appartenevano all'*élite* della società castigliana. Sesso proseguì la sua opera di proselitismo nella città di Toro, nella provincia di Zamora, dove dal 1554 ricopriva la carica di *regidor*. Lì si produsse la conversione di Antonio de Herrezuelo e di sua moglie, Leonor de Cisneros, e quella di altri esponenti dell'alta società castigliana come Ana Enríquez, figlia della marchesa di Alcañices, o Juan de Ulloa Pereira, commendatore dell'Ordine di San Juan. Anche il fratello del potente cappellano reale Agustín de Cazalla, Pedro, parroco nella provincia di Valladolid, subì l'influenza delle idee del riformatore italiano. Il movimento guidato da Sesso si era così diffuso verso Palencia e verso Valladolid. I riformatori castigliani mantenevano inoltre contatti con il gruppo eterodosso aragonese e anche con l'attivo circolo sivigliano: già nel 1555 uno dei massimi precursori del movimento protestante sivigliano, il dottor Juan Gil, si era incontrato a Valladolid con Sesso e Pedro de Cazalla per discutere sulla giustificazione per fede.

Dalla corte la scoperta del circolo riformato di Valladolid fu vista con straordinaria preoccupazione e come particolarmente grave: il 27 aprile 1558 l'inquisitore Juan Vázquez informò Carlo V dell'arresto di Pedro de Cazalla. Pochi giorni dopo, il 3 maggio, dal suo ritiro di Yuste l'anziano sovrano scriveva con urgenza a sua figlia, la principessa Giovanna, in quel momento reggente. In quella lettera appoggiava qualsiasi misura presa dall'inquisitore generale Fernando de Valdés e chiedeva alla principessa tutto l'appoggio e il rigore necessari per frenare l'avanzata sul suolo castigliano di quella eresia che aveva già diviso i possedimenti imperiali ereditati dal nonno Massimiliano. Il Sant'Uffizio continuò a inviare dispacci a Carlo V sulla situazione dei riformatori di Valladolid. Il 25 maggio scriveva Carlo V a Giovanna: «non so se sarà sufficiente ciò che in questi casi si fa di solito qui, che chiedendo misericordia […] e ricevendo qualche penitenza la prima volta li perdonano, perché a questi resterebbe libertà di rifare lo stesso danno […], soprattutto trattandosi di rei confessi come lo sono stati quasi tutti gli inventori di queste eresie […]. E quindi si deve vedere se si può procedere contro di loro come contro […] perturbatori della repubblica, che avevano il fine di incorrere in caso di ribellione […]. Credete, figlia, se in questo inizio non si castiga e rimedia […] senza escludere nessuno, non mi prometto che in futuro il re o qualcun altro si lancerà a farlo» (Lea 1983-1984: III, 235-236). Una copia della lettera fu inviata quel giorno stesso a Filippo II. Frate Prudencio de Sandoval, cronista di Carlo V, scrisse della sua presa di posizione energica e decisa contro l'eresia nei suoi ultimi anni di vita a Yuste: «parlando della prigionia di Cazalla e di altri eretici, disse […]: ho già scritto agli inquisitori che mettano la maggiore cura possibile, perché non devono dimenticarsi di bruciare nessuno di questi […], perché tutti questi sono dogmatizzatori e si sbaglierebbe a non bruciarli, come io ho sbagliato a non bruciare Lutero […], e allo stesso modo io non dovevo mantenere la parola che gli avevo dato, ma solo vendicare l'ingiuria che aveva fatto a Dio.

Che se il delitto fosse stato solo contro di me, allora sarei stato obbligato a mantenere la parola, ma per non averlo ucciso quell'errore andò sempre di male in peggio, tanto che credo che tutto si risolverà solo se si uccidono» (Sandoval 1955-1956: III, 499). La determinazione dell'imperatore trovò conferma in Valdés. Nel settembre dello stesso anno l'inquisitore generale scrisse una lettera a Paolo IV in cui espose dettagliatamente le terribili conseguenze che sarebbero derivate se le idee riformate di Valladolid e Siviglia si fossero propagate nei territori spagnoli. Alcuni mesi dopo, il 4 e il 7 gennaio 1559, lo stesso Paolo IV concesse due brevi attraverso cui autorizzava il Sant'Uffizio spagnolo a una pur limitata giurisdizione sull'episcopato e ammetteva il rilascio al braccio secolare dei penitenti anche se supplicavano clemenza quando ci fossero motivi per non credere alla sincerità della loro conversione. Con quei documenti, aumentò sensibilmente il potere repressivo del tribunale inquisitoriale e la capacità di controllo sul circolo di Valladolid nei mesi che precedettero la celebrazione dell'*auto de fe* del 21 maggio 1559. Il peso dell'accusa mossa contro un personaggio importante come l'arcivescovo Carranza fu rilevante nella richiesta di tali concessioni.

Gli interrogatori che si svolsero allora di fronte ai fiscali del Sant'Uffizio continuarono a coinvolgere personaggi molto diversi, spesso appartenenti all'*élite* castigliana. Così per lo meno risulta dalle dichiarazioni rilasciate al tribunale inquisitoriale: il gruppo di Valladolid sembrava riunirsi nella casa di Leonor de Vibero, madre dei fratelli Pedro e Agustín de Cazalla, canonico della cattedrale di Salamanca, predicatore e cappellano reale dal 1542 al 1552. Entrambi, influenzati dal discorso riformatore di Sesso, finirono per essere processati dall'Inquisizione. La casa dellla madre era divenuta dunque un centro dell'attività di proselitismo portata avanti dai *leaders* del circolo. Una delle prime arrestate, Ana Enríquez affermò di essere stata persuasa nella sua eresia proprio da Beatriz de Vibero, figlia di Leonor. Stando alla sua testimonianza, «doña Beatriz […] mi convinse che la verità dello spirito e la salvezza l'aveva già scoperta e che era certa della sua salvezza […] in virtù dei soli meriti della passione di Gesù Cristo […] e io, non essendo sicura e avendo molti dubbi […] pensai di rivolgermi al padre frate Domingo de Rojas [e lui] mi ripeté [ciò che] doña Beatriz mi aveva già detto [e] mi rivelò di tenere Lutero in grande stima e […] che non c'erano che due sacramenti, il battesimo e la comunione» (Alonso Burgos 1983: 80-81). In quella casa, secondo altre testimonianze, il gruppo dei riformatori si dedicava alla lettura commentata di libri di teologia e di argomento religioso composti da autori dichiaratamente protestanti, come Calvino e Lutero, o da altri sospetti per l'Inquizione, come Juan de Ávila e Luis de Granada. Dall'inizio del 1558 il tribunale di Valladolid era ormai in allarme per la diffusione di opere ereticali nel territorio sotto la sua giurisdizione (il 2 gennaio 1558 era avvenuta una prima requisizione di libri). Nelle liste compilate dagli ufficiali del Sant'Uffizio si incontrano, insieme a opere di autori classici come Virgilio o Giuseppe Flavio, i titoli di alcuni dei più importanti libri di riformatori spagnoli del Cinquecento come Constantino Ponce de la Fuente, Juan Pérez de Pineda, o Juan de Valdés, nonché di autori stranieri mal visti come Erasmo da Rotterdam o Sébastien Castellion (Schäfer 1902: III, 101-103).

In quel circolo, inoltre, si realizzavano anche pratiche religiose di stampo riformato, come la celebrazione della 'cena' (termine protestante per designare la messa) e la comunione sotto le due specie, e si organizzavano riunioni nel convento cistercense delle sorelle di Betlemme, dove si recavano alcuni componenti del gruppo. Cinque *beatas* e nove monache di quel convento furono condotte alle carceri inquisitoriali. José I. Tellechea Idígoras ha sottolineato l'importanza del «carattere clandestino di [quella cripto-chiesa che] costringeva i suoi adepti all'occultamento e alla dissimulazione; a una vita esteriore normale e a una vita nascosta che si sfogava in conventicole e riunioni segrete dove si poteva dare liberamente testimonianza della propria nuova fede, delle proprie aspirazioni e speranze […]. Molti dei protagonisti non sono affatto teologi di professione, ma credenti che esprimono come possono il loro *credo* acquisito e solo quelli che possedevano una maggiore cultura religiosa avrebbero potuto farlo con sfumature più attente e con un lessico più preciso […]. Appare [in tutti loro] molto vivo lo spirito di coesione del gruppo: si incoraggiavano gli uni con gli altri e si scrivevano lettere. Si raccomandavano a vicenda il mantenimento del segreto sulla propria adesione e di non farlo sapere ai rispettivi confessori [e] in modo del tutto comprensibile si registra un proposito fermo al momento in cui l'Inquisizione iniziò a operare: si misero tutti d'accordo per non conversare e per non denunciarsi […]. Nella coscienza collettiva del gruppo, essi soltanto servivano Dio come veri cristiani […] e tra di loro si chiamavano fratelli […]. Per altri versi, il gruppo era animato da un forte spirito di proselitistismo, carico di speranze: persuadevano i loro uditori o adepti che era Dio ad averli inviati e a fare dire loro quelle cose [e] dicevano di portare Dio dentro di sé e che quanto insegnavano era il Vangelo» (Tellechea Idígoras 1983: 80-81, 87-88). Man mano che gli arresti si succedevano, l'importanza e la forza del gruppo diveniva sempre più evidente. Valdés, consapevole della gravità della situazione che stava affrontando e avvertito già dagli avvenimenti che si erano verificati a Siviglia dopo la scoperta dell'altro grande focolaio di riformatori, agì con prontezza ed efficacia e spinse i membri del tribunale di Valladolid a occuparsi, senza altre dilazioni, di ciascuna causa che si fosse presentata e ad agire con tutta la diligenza possibile contro gli accusati e i sospetti. Per rendere più agile l'istruzione dei processi ancora pendenti, Valdés chiamò a Valladolid gli inquisitori di altri distretti, come Cuenca e Murcia, nonché i vescovi di Palencia e di Ciudad Rodrigo, ex membri della *Suprema*, che avevano perciò esperienza degli strumenti e delle procedure inquisitoriali.

Il risultato dell'attività giudiziaria non si fece attendere e più di cinquanta persone furono condotte nelle carceri inquisitoriali di Valladolid. Qualche mese dopo, il 21 maggio 1559, fu celebrato nella piazza di San Francisco della capitale castigliana, con tutta la solennità del caso, un primo *auto de fe* pubblico. Grazie a diversi resoconti coevi e alla documentazione del tribunale inquisitoriale, si è a conoscenza della gravità e del sicuro impatto emotivo che quel rito produsse nella società castigliana del tempo, che difficilmente sarebbe potuta restare indifferente: «dai signori inquisitori [fu annunciato] che tutte le persone di più di quattordici anni di età […] si trovassero presenti ad ascoltare il sermone e l'esecuzione della sentenza che lì avrebbe avuto luogo, sotto pena di scomunica, e che nessuna persona andasse quel giorno a cavallo [e] fu tanta la gente che quel giorno si trovò in città […] che non si può credere; perché con tutta la grandezza della città e l'abbondanza di case e di alloggi non c'era posto dove potesse entrare tanta gente [ed] era tanta la gente che si trovò quel giorno ad assistere allo spettacolo che sembrava una congregazione generale del mondo, tanto che perdeva la speranza di potere addirittura ascoltare quanto doveva accadere». Furono presenti il principe don Carlos e sua zia, la principessa Giovanna di Portogallo, che per l'assenza di Filippo II deteneva la reggenza di Castiglia: «[erano] accompagnati da tutta la corte, grandi signori e prelati, e tra questi il reverendo arcivescovo di Siviglia e vescovo di Palencia e Ciudad Rodrigo e il conestabile e l'almirante di Castiglia con molti altri grandi signori e dame e signore e servitrici delle Loro Altezze, accompagnati e scortati dalla guardia spagnola a piedi» (Alonso Burgos 1983: 110). La presenza regia nell'*auto da fe* sanciva senza dubbio l'importanza di una manifestazione che, nel programma politico della monarchia spagnola, trascendeva il piano religioso: allora, infatti, le sentenze pubbliche rinsaldavano la posizione del Sant'Uffizio nella società iberica proprio come garanzia della ferrea confessionalità dello Stato spagnolo.

Apriva il corteo in processione in quel primo *auto de fe* l'effigie di Leonor de Vibero, che era morta prima della fine del processo. La sua figura era vestita a mo' di anziana donna e portava una mitra

disegnata con fiamme. La seguiva il feretro con i resti mortali di Leonor, che avrebbero dovuto essere purificati dal rogo nella pubblica piazza. La lista completa dei processati in quel primo *auto de fe* registra i fatti e i nomi che seguono: furono condotti al rogo, oltre alle spoglie di Leonor de Vibero, Agustín de Cazalla, Francisco de Vibero, Beatriz de Vibero, Alonso Pérez, Cristóbal de Ocampo, Cristóbal de Padilla, Antonio Herrezuelo, Juan García, Francisco Pérez de Herrera, Catalina Ortega, Catalina Román, Isabel de Estrada e Juan Blázquez; furono riconciliati Pedro Sarmiento de Rojas, Luis de Rojas, Mencía de Figueroa, Ana Enríquez, María de Rojas, Juan de Ulloa, Juan de Vibero, Constanza de Vibero, Leonor de Cisneros, Francisca Zúñiga de Baeza, Marina de Saavedra, Isabel Domínguez, Antón Mínguez, Antón Asel, Daniel de la Cuadra e Juana Silva. Oltre a questi, uscì nell'*auto de fe* anche Gonzalo Baeza, giudaizzante portoghese (Alonso Burgos 1983: 107). Una volta che i condannati furono arrivati nella piazza di San Francisco, Agustín de Cazalla fu condotto sullo scranno più alto del palco allestito per l'occasione, vicino a suo fratello, Francisco de Vibero. Subito il frate domenicano Melchor Cano prese la parola e iniziò un lungo sermone contro le pratiche ereticali. Quindi, data la condizione di sacerdoti, Cazalla, suo fratello e Alonso Pérez furono sospesi dagli ordini sacri, passo previo obbligatorio affinché i chierici, come il resto dei condannati a morte, potessero essere consegnati al braccio secolare. Furono condotti in groppa a degli asini fino alla piazza della Puerta del Campo, dove erano stati sistemati i roghi. A eccezione di Antonio Herrezuelo, tutti ritrattarono prima di morire, professarono il pentimento e chiesero clemenza: dopo una nuova e più estesa confessione, furono giustiziati per impiccagione, evitando in tal modo il rogo.

Alcuni mesi più tardi, le indagini realizzate dal Sant'Uffizio a Valladolid continuavano a produrre nuovi capi di incriminazione contro i prigionieri chiusi dall'inizio dell'anno nelle carceri inquisitoriali. L'importanza delle testimonianze raccolte e il significativo numero di imputati che attendevano ancora la sentenza indussero a celebrare un secondo *auto de fe*, che seguì di appena cinque mesi il precedente. Il rito pubblico dell'8 ottobre 1559 fu presieduto dal re Filippo II in persona. Lo accompagnavano don Carlos, la principessa Giovanna e il principe di Parma, Alessandro Farnese, nipote di Filippo II. Come accaduto in maggio, al secondo *auto de fe* assistette una notevole rappresentanza della nobiltà castigliana, guidata dal conestabile e dall'almirante di Castiglia; insieme a loro, il duca d'Arcos, il marchese di Astorga, il duca di Nájera, il marchese di Denia, il conte di Ureña, il conte di Benavente, quello di Buendía, i rappresentanti degli Ordini militari di San Giovanni di Gerusalemme e di Montesa, l'arcivescovo di Siviglia e i vescovi di Palencia, Cuenca e Zamora. L'*auto de fe* fu seguito da qualcosa come 200.000 spettatori, secondo quanto riportò un funzionario fiammingo che si trovava presente (Menéndez Pelayo 1986). Il dato è probabilmente esagerato, ma la presenza del sovrano attesta di per sé la straordinaria solennità e dignità assunta dal secondo *auto de fe*. In esso comparvero, rilasciati al braccio secolare e condannati al rogo, Carlo di Sesso, Pedro de Cazalla, Domingo Sánchez, frate Domingo de Rojas, Juan Sánchez, Eufrosina de Mendoza, Marina de Guevara, Catalina de Reinoso, Margarita de Santisteban, Pedro de Sotelo, Francisco de Almarza, María de Miranda; Juana Sánchez fu condannata in effigie e fu bruciata la sua statua. Furono riconciliati Isabel de Castilla, Catalina de Castilla, Francisca de Zúñiga Reinoso, Felipa de Heredia, Catalina de Alcaraz, Ana de Mendoza, Ana Hernández, Ana de Castro, Teresa de Olmos, Francisca de Coca, Catalina de Herrera, Isabel de Pedrosa, Juana Sánchez; altri riconciliati furono: Francisco Blanco, *morisco*; Pedro de Aguilar, che si era fatto passare per ufficiale dell'Inquisizione; Antón Sánchez, punito per essersi presentato come falso testimone nelle cause di fede (Alonso Burgos 1983: 115). Le cronache riportano un fatto curioso accaduto durante la celebrazione della cerimonia: mentre veniva condotto al rogo, Sesso avrebbe rimproverato al sovrano: «come potete lasciarmi bruciare!»; Filippo II gli avrebbe risposto: «io porterei legna per far bruciare mio figlio se fosse scellerato come voi» (Tellechea Idígoras 1977b: 109). La verosimiglianza del racconto può essere naturalmente messa in dubbio, ma l'atteggiamento duro del sovrano nei confronti di Sesso dimostra comunque il coinvolgimento del potere regio nella questione religiosa, senza dubbio un punto fondamentale della politica inaugurata dal figlio di Carlo V, destinata a segnare la traiettoria della Corona castigliana nel corso dell'epoca moderna.

Con la celebrazione dei due *autos de fe* la repressione inquisitoriale aveva centrato il suo principale obiettivo: il circolo di riformatori di Valladolid era stato sterminato e i suoi *leaders*, dopo aver patito un rigoroso procedimento, erano stati condannati. Attraverso le liste dei nomi dei condannati si possono trarre alcune importanti conclusioni circa il focolaio ereticale di Valladolid: tutte le persone coinvolte erano spagnole, a eccezione di Sesso, curiosamente colui che maggior influenza aveva avuto sul pensiero eterodosso del movimento di Valladolid. Altra caratteristica dei membri di quel gruppo fu la generale provenienza da settori privilegiati della società castigliana, nonché dall'interno di singoli ambienti familiari. Alcuni erano di origine *conversa* e vicini a posizioni dottrinali prossime all'*alumbradismo* castigliano. Tra essi si trovava invece uno scarso numero di commercianti o artigiani. Anche il clero era rappresentato in modo singolarmente elevato tra gli arrestati: spiccavano, senza dubbio, i fratelli Cazalla, *leaders* del movimento riformato di Valladolid.

Sebbene l'*auto de fe* dell'8 ottobre 1559 avesse significato la fine per il cosiddetto «focolaio protestante di Valladolid», nel corso del secolo si succedettero nuove azioni inquisitoriali che portarono a nuovi castighi negli *autos de fe* pubblici del 28 ottobre 1561, I ottobre 1570 e 3 aprile 1588 (Schäfer 1902: III, 71-78). Nel primo furono condannati un totale di 37 imputati. Ne furono giudicati luterani tredici: frate Domingo Guerrero, dell'Ordine dei mercedari e maestro di Teologia, condannato al *sambenito* e al carcere perpetuo; Lope Manrique Borgoñón, originario di Burgos; furono invece puniti in effigie Hernando Calderedo, abitante di Valladolid; Sebastián Barbado; i francesi Pierre de Lerin, Guillermo Francati, Pierre Moret, Jacques de Cabis, Jean Barbisus, Maurice de Laya e Jacques de Paris (nomi in parte ispanizzati); i tedeschi Juan Canz Iniguilberto e Antonio Durin (nomi ispanizzati). Altri 21 furono accusati per motivi di vario genere. Infine, vi furono due accusati di essere seguaci della setta di Maometto e un altro rilasciato per blasfemia. Il quadro è dunque molto diverso da quello offerto dagli *autos de fe* del 1559: a circa due anni di distanza, i condannati per luteranesimo coprivano meno della metà delle sentenze inflitte dall'Inquisizione. Anche l'origine dei processati merita un commento: poco più di un terzo degli imputati giudicati luterani era originaria dei territori della Corona di Castiglia, mentre negli *autos* precedenti si trovava solo il nome di uno straniero, Sesso, il quale, sposato da tempo con l'influente Isabel de Castilla, godeva di una solida posizione sociale nella Penisola. La situazione si ripropose nell'*auto de fe* celebrato il I ottobre 1570. Ernst Schäfer riferisce di un totale di dodici castigati per luteranesimo: di questi solo due, il mercante Diego Flores, abitante di Lerma (Burgos), e il contadino Pedro del Corral, residente a Valencia de don Juan (León), erano di origine castigliana. Il già esiguo numero si ridusse ancora di più nel successivo *auto de fe*, celebrato il 3 aprile 1588, dove l'unico imputato processato per luteranesimo fu il mercante inglese Roberto Sinay, riconciliato e condannato al carcere perpetuo.

Grazie a un attivo ed efficace esercizio di repressione, il Sant'Uffizio era riuscito a estirpare ogni tentativo di diffondere idee protestanti nel cuore della Spagna, rendendo così impossibile una loro penetrazione nella mentalità religiosa del popolo castigliano. Tellechea Idígoras ha così riassunto il processo che condusse alla sconfitta subita dal protestantesimo castigliano: «l'incipiente nucleo protestante castigliano di Valladolid e dei suoi dintorni fu

soffocato dalla terribile repressione inquisitoriale che culminò nei due grandiosi *autos de fe* del 1559 […]. Senza tempo per scendere in questioni raffinate o di dettaglio, o per maturare adeguatamente la propria identità teologica, il gruppo castigliano accolse volentieri il sostrato comune di un vasto movimento già allora, allo stesso tempo, scissore e scisso in tutta Europa […]. È necessario infine riconoscere che ci troviamo di fronte a una genuina fioritura protestante, alla quale semplicemente mancò il tempo e la possibilità di maturare» (Tellechea Idígoras 1983: 79, 89).

(T. López Muñoz)

Vedi anche

Alumbradismo; *Auto de fe*, Spagna; Cano, Melchor; Carlo V, imperatore e re di Spagna; Carranza, Bartolomé de; Castiglia; Cazalla, famiglia; Erasmismo, Spagna; Erasmo da Rotterdam; Filippo II, re di Spagna; Gil, Juan (dottor Egidio); Granada, Luis de; Inquisizione spagnola; Juan de Ávila, santo; Paolo IV, papa; Pérez de Pineda, Juan; Ponce de la Fuente, Constantino; Protestantesimo, Spagna; *Sambenito*; Sesso, Carlo di; Siviglia, processi di; Valdés, Alfonso de; Valdés, Juan de; Valladolid

Bibliografia

Alonso Burgos 1983, García Cárcel-Moreno Martínez 2000, Kamen 1985, Lea 1983-1984, Márquez 1980, Menéndez Pelayo 1986, Sandoval 1955-1956, Schäfer 1902, Tellechea Idígoras 1977, Tellechea Idígoras 1977(b), Tellechea Idígoras 1983, Tellechea Idígoras 2005(a), Thomas 2001

Valle Camonica - Alla fine del secondo decennio del Cinquecento risale la più grande caccia alle streghe finora nota nella storia italiana, quella avvenuta in Valle Camonica, interessante per quanto riguarda sia gli elementi culturali del sabba che le scelte delle autorità statali veneziane. Il vescovo di Brescia Paolo Zane e fra' Vincenzo Maggi, vice inquisitore delegato dall'inquisitore della Lombardia e della diocesi di Brescia, nel maggio-giugno 1518 si erano recati nella valle e avevano processato per stregoneria diabolica oltre un centinaio (o un centinaio e mezzo) tra uomini e donne, con l'aiuto di sei vicari appositamente delegati dal vescovo a Pisogne, Darfo, Breno, Cemmo, Edolo. Tra fine giugno e metà luglio i giudici della fede fecero eseguire le sentenze capitali contro 62 streghe e stregoni (o 64, o 66, o 70, o 80, secondo i vari documenti) e sequestrarono i loro beni. Circa altrettante erano le persone in carcere sotto processo, su circa 5.000 abitanti dei paesi interessati. Per due terzi i condannati a morte erano donne.

La mancanza di documentazione adeguata e gli striminziti accenni in quella disponibile permettono di immaginare solo vagamente i contorni dell'intervento: il vescovo andò di persona in Valle Camonica in risposta a richieste giunte, probabilmente da autorità o da notabili locali, giudicò particolarmente grave la situazione, tanto che superò tutti i disagi personali connessi al viaggio e alla permanenza. Ci fu una campagna di predicazione, alcuni imputati confessarono subito le proprie colpe e vennero condannati a pene leggere, ma la maggior parte non adottò questa strategia e molti furono sottoposti a tortura. Ciascuno di loro rivelò fino a 40-50 nomi di altri supposti partecipanti al sabba e riconobbe di aver ucciso con i malefici fino a 40-50 bambini, in un caso anche 200, una donna addirittura tre dei suoi figli. Sembra che tutti i condannati a morte venissero bruciati vivi, segno che erano ostinati, cioè non disposti a confessare, o recidivi. Le condanne vennero emesse da giudici diversi in luoghi diversi: il 23 giugno 7 donne e un uomo a Breno, il 17 luglio 8 donne a Pisogne, condannate dal delegato don Bernardino Grossi, che poco dopo ne fece bruciare altre 7 (Del Col 1988, Previdprato 1992). Il vescovo e i suoi delegati ebbero la parte preponderante nella persecuzione, mentre la figura del vice inquisitore domenicano restò defilata.

Il Consiglio dei Dieci venne subito informato dei fatti gravissimi già il 14 luglio, i rettori veneziani di Brescia scrissero il 19 e 29 luglio (le lettere mancano) e inviarono tra l'altro anche una relazione preparata da un testimone oculare incredulo. Alla fine del mese il potente Consiglio veneziano bloccò l'azione inquisitoriale in Valle Camonica, ordinando al podestà di Brescia di recarsi segretamente nella valle, farsi consegnare dal vescovo tutti i processi in corso e quelli già conclusi per mandarli ai capi del Consiglio e avviare un'indagine sul comportamento dei giudici della fede riguardo gli esami dei testimoni, la confisca e il modo con cui i beni dei condannati erano stati divisi e a chi erano assegnati in godimento; i vicari, inquisitori, notai e il capitano della valle dovevano presentarsi agli stessi capi per rispondere del loro comportamento. L'intervento statale fu drastico: trattandosi di questioni concernenti la vita e i beni dei sudditi, il governo non accettava limitazioni della propria autorità neppure se sostenute dal diritto canonico e volle avere tutte le informazioni dirette possibili. L'11 agosto arrivarono a Venezia i processi e il giorno dopo il nunzio pontificio Altobello Averoldi parlò lungamente con i capi dei Dieci in Collegio. Il nunzio infatti intendeva prendere direttamente in mano la difficile e spiacevole situazione che si era creata, accontentando le autorità della Repubblica, ma richiamandole all'obbligo di rispettare la giurisdizione ecclesiastica. Il 23 agosto il Consiglio dei Dieci affidò al nunzio i processi e l'incarico di prendere le decisioni più opportune, il papa delegò subito dopo il caso ad Averoldi, il Consiglio dei Dieci chiese al papa che questi rivedesse i processi a posto del vescovo di Brescia o dei suoi vicari, e contemporaneamente che accertasse le responsabilità dei giudici precedenti ed eventualmente li punisse. Il nunzio quindi nominò suoi delegati i vescovi di Famagosta e di Capodistria, che tuttavia non andarono subito in Valle Camonica, dove invece il vice inquisitore continuò una certa attività processuale, arrivando ai ferri corti con il podestà di Brescia. Finalmente nel luglio del 1520 il vescovo di Capodistria, il domenicano Bartolomeo Assonica, si recò nella valle ma a sua volta arrestò quattro o cinque stregoni, facendo sollevare così più volte la discussione nel Consiglio dei Dieci sulla effettiva realtà del sabba. Il vescovo fu richiamato a Venezia e ci fu una violenta diatriba tra il nunzio e il vice doge Luca Tron, che sosteneva che i racconti del sabba erano pazzie e che nessuno andava sul monte Tonale. In risposta alle scelte veneziane il papa inviò il 15 febbraio 1521 un breve agli ordinari e agli inquisitori della Repubblica di Venezia nel quale precisava i poteri del nunzio ed elencava i soprusi perpetrati dal governo contro il diritto canonico: rifiuto di eseguire sentenze, proibizione di procedere ulteriormente, ordine di consegnare i processi, sospensione del pagamento delle spese ai giudici della fede. Infine il pontefice stabiliva che questa pretesa superiorità giurisdizionale venisse punita con le dovute censure canoniche.

Il governo veneziano decise allora di stabilire delle regole ferree per lo svolgimento dei processi inquisitoriali, prevedendo tra l'altro la costante presenza di due giuristi laici in Valle Camonica e poi dei rettori, della loro corte e di quattro giuristi bresciani per il proseguimento delle cause in città. Queste norme del 21 marzo 1521 furono ratificate dalla Sede Apostolica. Poco dopo anche il vescovo di Limassol, scelto appositamente dai Dieci e mandato nella valle come giudice inquisitoriale, fu esonerato dall'incarico dallo stesso Consiglio dei Dieci il 27 luglio 1521 non si sa per quali ragioni, ma probabilmente perché sosteneva pure lui che la stregoneria era un'effettiva opera del diavolo. La persecuzione delle streghe in Valle Camonica fu chiusa d'autorità dal governo veneziano in modo spiccio, senza tante spiegazioni di ordine teologico o canonistico e senza aspettare questa volta l'approvazione della Sede Apostolica.

(A. Del Col)

Vedi anche

Brescia; Nunziature Apostoliche; Sabba; Stregoneria, Italia; Tribunali secolari; Venezia

Bibliografia
Bernardelli Curuz 1988, Del Col 1988, Previdprato 1992, Ricchini 2009

Valle d'Aosta - Per secoli gli storici valdostani hanno negato la presenza dell'Inquisizione nel loro territorio. Solo negli ultimi vent'anni nuovi studi basati sull'analisi di documenti ignoti alla storiografia precedente hanno permesso di concludere diversamente. Si è infatti osservato che almeno a partire dalla nomina a vescovo di Aosta di Oger Moriset nel 1416 è iniziata un'indagine che ha coinvolto le diverse parrocchie alla ricerca di eretici. Sin dai primi viceinquisitori attestati – Bartholomeus Revettini compare nel 1428 – la direzione delle inchieste pare saldamente in mano a membri dell'Ordine dei frati minori, salvo un breve periodo intorno al 1460 in cui ricopriva la carica Balduynus Scutifferii, vicario generale della diocesi. Degno di nota è l'importante ruolo svolto dal procuratore fiscale – ecclesiastico con il compito di difendere nella causa la fede cattolica – che operò sia nella fase istruttoria precedente alla formulazione dell'accusa, sia nel corso del processo per richiedere la tortura e la condanna degli inquisiti. È da sottolineare, inoltre, che più volte è stato garantito il diritto alla difesa: un esperto in diritto affiancava l'inquisito per fornirgli un sostegno quanto meno giuridico e per cercare di dimostrare l'infondatezza delle accuse. Altra funzione di garanzia può essere vista nel ruolo del consiglio di *providi viri* che ordinariamente il viceinquisitore interpellava prima di decidere in merito all'applicazione della tortura.

Bersaglio principale delle inchieste paiono essere state all'inizio le donne che praticavano forme di guarigione attraverso l'uso di formule e rituali particolari. Assai presto, però, le inquisite furono accusate di antropofagia, come avvenne nel 1428 per Johanneta Cauda, personaggio emblematico tanto da comparire non solo nella documentazione della castellania sabauda di Cly, ma anche negli *Errores gazariorum*, 1437 ca.). A partire dalla metà del secolo alle accuse di infanticidio e di antropofagia si aggiunsero quelle di orge svoltesi nel corso degli incontri tra adepti del diavolo. In questo panorama si assiste a inchieste a carico sia di donne, forse la maggioranza, sia di uomini. Pare essere stata comminata frequentemente la condanna al rogo. Su una quarantina di casi esaminati la metà circa risulta aver subito tale supplizio; il numero tuttavia potrebbe essere stato più alto perché per molti processi non ci è pervenuta la sentenza definitiva. Poco si conosce del periodo che segue alla metà del XVI secolo a causa della scarsità di documenti. Pare comunque che al tentativo dell'ufficio inquisitoriale di Vercelli, affidato ai frati domenicani, di estendere la giurisdizione inquisitoriale nella valle aprendo cruenti processi per stregoneria a Challant (1580-1581, il giudice era Cipriano Uberti, sua *longa manus* un vicario di nome Daniele di Bonifacio), le autorità sabaude abbiano risposto esaudendo i desideri e le proteste delle comunità locali e lasciando in mano del vicario episcopale la conduzione di processi per eresia.

(S. Bertolin-E.E. Gerbore)

Vedi anche
Sabba; Stregoneria; Torino; Uberti, Cipriano; Vercelli

Bibliografia
Bertolin-Gerbore 2003, De Tillier 1994, Duc 1901-1915, Lavenia 2008, Zanolli 1983

Valle di Blenio - L'area è, insieme alla Leventina e alla Riviera, una delle valli 'ambrosiane': affidata alla Chiesa milanese nel 948, la valle scelse il protettorato dei tre Cantoni originari svizzeri nel 1496, pur restando parte della arcidiocesi di Milano. La Valle di Blenio partecipò dunque a due mondi diversi: da un lato i Cantoni, anche cattolici, che ritenevano la funzione ecclesiastica uno strumento di governo; dall'altro la diocesi, con i due arcivescovi Borromeo (Carlo e Federico) che in risposta al potere secolare cercarono di usare i poteri della bolla *In coena Domini*. In questo contesto, i processi per stregoneria che si aprirono in questa area risultano interessanti, anche perché condotti *necessariamente* dal giudice laico, la *Magica Camera*, dove siedevano gli eletti della comunità e i giurati delle famiglie più importanti della valle. Nessun processo poteva essere condotto senza il loro consenso, né si poteva applicare la tortura o emettere una sentenza senza autorizzazione del magistrato secolare. Quanto alle cause in materia di malefici, i giudici laici si rifacevano alle procedure inquisitoriali del tempo – anche perché sino al 1614 mancarono altre indicazioni sulla base delle quali formalizzare i processi, compresa la parte, delicatissima, delle confische a carico dei condannati e dei banditi. La Curia diocesana milanese cercò di mettere dei paletti agli ufficiali laici – del 1608 è un *Editto […] sul modo di procedere nelle cause di stregoneria* –, ma alla fine accettò quello stato di cose, ostinandosi a proporre l'*ausilio* di un ecclesiastico esperto di demonologia, proposito che rimase inapplicato. Che fare, dunque, se non spingere i curati all'opera di prevenzione, usando il confessionale con *discrezione* e ricorrendo direttamente a Milano nei casi riservati in modo da aggirare quel «tribunale secolare, il quale […] fa giustizia severa et esecutiva sin alla morte col fuoco […] ma ciova poco all'anime»? Qualche volta le autorità secolari cedevano, e qualche sospetto fu inviato a Milano, un porto più 'sicuro'.

Anche a Blenio la credenza nella stregoneria fece le sue vittime. Il culmine della violenza copre gli anni dal 1645 all'ultimo scorcio del 1676. Ci sono rimasti 128 fascicoli di altrettanti inquisiti, mentre le sentenze sono 68, anche se è probabile che molti incartamenti siano spariti. Il grosso delle vittime non apparteneva ai ceti marginali (13%); anzi il 22% era costituito da membri di famiglie eminenti, e la fetta maggiore (65%) risulta dedita alle attività legate alla pastorizia. Dai costituti dei processi sopravvissuti risulta inoltre chiaramente che accusatori e accusati appartenevano allo stesso mondo, erano cioè vicini di casa, quando non parenti, e avevano alle spalle contenziosi e risentimenti antichi. Quando si giungeva al processo in verità la comunità aveva *già* emesso una *prima sentenza* della quale in qualche modo il tribunale teneva conto, pur valutando con scrupolo le circostanze, e ammettendo spesso dei testimoni a favore degli imputati. In materia di cause per stregoneria Blenio documenta comunque delle varianti di non poco conto, anche riguardo alla composizione di genere degli accusati: nel periodo considerato, le donne inquisite sono 67 e gli uomini 61, più che in altri contesti; quanto alle sentenze emesse, 35 furono a carico di donne e 33 di uomini. Non solo: a Blenio, come in altri luoghi delle Alpi, resta traccia di una organizzazione stregonesca di tipo 'militare' ben costituita, con cariche precise (luogotenente, scriba, caneparo, console, capitano, tenente, alfiere, portabandiera). Difficile capire esattamente il senso di una *congretatione* che, stando al racconto degli inquisiti, allude all'esistenza di *truppe* in cui convergevano anche i *reggimenti* delle valli vicine – il riscontro con la Val Leventina è documentato –, radunandosi alle calende di maggio in un luogo specifico, a somiglianza dei *benandanti*; segno comunque che ogni generalizzazione in materia di stregoneria non aiuta a comprendere bene un fenomeno molto complesso, spia di un dissenso sociale forse a più facce.

(C. Di Filippo Bareggi)

Vedi anche
Benandanti; Borromeo, Federico; Carlo Borromeo, santo; Milano, età moderna; Poschiavo; Sabba; Stregoneria; Val Leventina; Val Mesolcina

Bibliografia
Baratti 2000, Braghetta 1977, Laorca 1992

© 2015 SISMEL EDIZIONI

Val Leventina - Con la Riviera e Blenio, la Leventina è una delle valli 'ambrosiane': affidate alla Chiesa milanese nel 948, passò poi alla dominazione viscontea. Il cantone svizzero di Uri tentò di impadronirsene, sfruttando ogni debolezza del ducato, sino al passaggio della valle al suo pieno dominio nel 1480. La Leventina dipendeva dall'arcidiocesi milanese, ma Uri esercitava un controllo stretto sulla Chiesa locale – elezione diretta e controllo dei parroci, giuramento di fedeltà ai signori svizzeri. La stregoneria risulta essere stata di competenza del tribunale civile locale, il Tribunale del Maleficio o Camera Maleficiale, costituita da quattro giurati, eletti dal Parlamento, e dai maggiori funzionari locali, compreso il *Landfoch*, sempre urano e spesso affiancato da due legati del cantone.

Il culmine della caccia avvenne nel corso del XVII secolo. Interessanti sono i dissapori documentati fra le autorità civili locali e la Curia milanese. Già sotto il governo di Federico Borromeo, il vicario di valle, Bartolomeo Bedra – un gesuita che ricopriva una carica *inventata* dal cardinale proprio per controllare un clero di valle assai riottoso – si era lamentato delle modalità *laiche* di gestione della stregoneria. Nei diversi *memoriali* inviati a Milano (ASDM, *Tre Valli*, vol. 86) si stigmatizzava che le streghe si *cercassero* con mezzi assolutamente riprovevoli. Non sapendo come cavarsela, le autorità civili si appoggiavano a personaggi ambigui, come un negromante chiamato Adam Scioh – un ebreo? – dai poteri personali a dir poco inquietanti, dato che di streghe «n'ha denontiate non so quante nominandole et pur non le ha mai viste né conosciute» (f. 157). Ma anche altrove lo stile era il medesimo. Bastava un sensitivo per *smascherare* le streghe e iniziare un massacro, sollecitando la volontà giustizialista della popolazione locale: «Leventina tutta in parlamento pubblico domanda che li siano mandati doi frati inquisitori o che vogliano doprar quello maestro negromante». È la volontà popolare all'origine stessa dei processi: importante è *farli*, e non lo *strumento* che si usa per condurli. Bedra minacciò l'impostore, senza poter evitare la morte, in un solo giorno, di otto donne. A fronte dei processi, la Curia milanese lamenta sempre un problema di *incompetenza* del giudice laico. «In una di queste valli –appunto la Leventina – nel corso di un anno – il 1607 – si sono abrugiate da settanta persone». Era dunque necessario vigilare sul «modo che si tiene per giustizia in cause tali dalla società secolare […] acciò non patisca l'innocente»: ci volevano insomma dei «giudici periti», «perché facendose altrimenti, occorrerà che sarà condannato il giusto et assolto il debole». Naturalmente, Milano difendeva la sua giurisdizione proponendo la fondazione a Biasca di un tribunale dell'Inquisizione, o quanto meno la nomina di una «persona ecclesiastica» delegata che insieme ad un «perito urano» che avrebbero potuto essere «come medico spirituale e temporale del maleficio». La proposta è contenuta in un *Editto della curia milanese sul modo di provvedere nelle cause di stregoneria* cui si affiancavano le *Istruttioni ai curati delle Tre Valli sul modo di procedere contro le donne sospettate di stregoneria* del 1608. E poiché le autorità civili non mostrarono di collaborare, furono le *Istruttioni* a essere utili: il curato avrebbe vigilato, avrebbe rafforzato l'istruzione religiosa, non avrebbe dato retta alle chiacchiere della gente, avrebbe confessato, e, all'occorrenza, avrebbe inviato gli eretici e i seguaci del demonio a Milano, ma in grande segretezza, allo scopo appunto di evitare con accortezza l'intervento del tribunale secolare. Ciò non impedì che fossero celebrati almeno 150 processi durante il Seicento: 38 sentenze furono emesse contro uomini e 112 contro donne; 93 furono le condanne a morte, 18 le pene del bando, 2 le carcerazioni a vita, mentre 4 sentenze furono sospese e 32 persone vennero scarcerate.

(C. Di Filippo Bareggi)

Vedi anche

Borromeo, Federico; Milano, età moderna; Poschiavo; Sabba; Stregoneria; Valle di Blenio; Val Mesolcina

Bibliografia

Baratti 2000, Braghetta 1977, Laorca 1992

Vallisneri, Antonio - Figlio di Lorenzo, giudice al servizio degli Estensi, e di Maria Lucrezia Davini, Antonio Vallisneri (Trassilico, in Garfagnana, Lucca, 3 maggio 1661-Padova, 18 gennaio 1730, Fig. 49) ebbe una formazione tradizionale, riservata ai giovani delle migliori famiglie del tempo. Il progresso dei suoi studi fu strutturato secondo il modello classico gesuitico, articolato nei corsi di Grammatica, Umanità, Retorica e Filosofia. Tale modello d'istruzione gli permise di acquisire una sicura conoscenza della lingua e della letteratura latina, che l'avrebbe accompagnato per tutta la vita e che sarebbe stata la premessa della sua intensa frequentazione dei classici della lingua volgare e della sua piena padronanza della lingua italiana. Nel 1682 passò all'Università di Bologna, dove fu allievo diretto di Marcello Malpighi e venne a contatto con le tesi corpuscolaristiche e con quelle cartesiane, ma soprattutto con lo sperimentalismo galileiano, integrato dai più noti studiosi di quell'ambiente con il pensiero baconiano, al fine di neutralizzarne i pericolosi risvolti metafisici che avevano portato al processo e alla condanna dello scienziato pisano. Alla formazione del giovane Vallisneri concorse però anche il magistero di Giovanni Girolamo Sbaraglia, le cui lezioni seguì con attenzione, sebbene all'insaputa di Malpighi. Dall'insegnamento di Sbaraglia Antonio trasse una notevole attenzione per l'istanza empirica, che estrapolò dal contesto tradizionalista sostenuto da quell'autore e inserì nel quadro concettuale moderno, conciliandola con la medicina razionale malpighiana di cui era seguace. Laureatosi nel 1685 nello Studio di Reggio Emilia, Vallisneri passò a far pratica a Venezia, Padova e Parma, dove rimase sino al 1687. A Venezia seguì come tirocinante Jacopo Grandi e Lodovico Testi e, a Parma, Giuseppe Pompeo Sacco. Ristabilitosi in patria, esercitò la professione in diverse condotte dal 1687 al 1700 e si dedicò a un intenso periodo di osservazioni naturalistiche, volto soprattutto a confutare la tesi della generazione spontanea. Chiamato nel 1700 all'Università di Padova sulla cattedra di Medicina pratica allo scopo di favorire l'affermazione della filosofia sperimentale, nel 1709 passò sulla seconda di Medicina teorica e nel 1711 sulla prima, che tenne sino alla morte.

In ambito medico Vallisneri sottolineò sempre, in sintonia con Francesco Redi e Malpighi, la stretta connessione fra questi studi e quelli naturalistici e anatomici, in netta polemica con la tradizione aristotelica e galenica e, in particolare, contro il riduzionismo empirico del pur stimato Sbaraglia. Solo inserito in un quadro teorico consapevole l'approccio empirico poteva infatti essere producente. In tal senso Vallisneri prospettava un perfezionamento della terapeutica che, partendo dalle prescrizioni di Ippocrate e dalle scoperte anatomiche e naturali dei moderni, sperimentasse con cautela i rimedi antichi e recenti, costruendo un patrimonio di conoscenze atte a migliorare le capacità d'intervento della medicina. Il modello a cui faceva riferimento doveva però coniugare la ricerca empirica sul campo con il paradigma meccanicistico e corpuscolarista, di cui Antonio era convinto sostenitore e a cui affidava il compito dell'inquadramento generale dei fenomeni, dell'elaborazione degli strumenti interpretativi e delle possibili ipotesi terapeutiche. La prassi che ne derivava doveva mettere alla prova l'efficacia e, nei casi positivi, avvalersi, delle molte proposte vecchie e nuove della letteratura farmacologica. Una particolare attenzione era riservata ai farmaci specifici, come il mercurio e la china-china, e a quelli, ma con estrema cautela, resi disponibili dalla manipolazione chimica applicata alla medicina. Pure non sfuggiva a Vallisneri il peso che nella terapia avevano gli elementi psicologici e la necessità di prescrivere talvolta anche farmaci giudicati inutili, evitando però assolutamente i dannosi, per tranquillizzare l'«opinione» che avevano i pazienti della malattia.

Dopo essere riuscito a ottenere in patria uno spazio professio-

nale come medico pratico, Vallisneri concentrò i suoi interessi sugli studi naturalistici, iniziando da uno sforzo di osservazione e di descrizione etologica degli insetti, che registrò nei *Quaderni di osservazioni* e nei *Giornali sopra gl'insetti*, opere che rimasero manoscritte (ora in corso di pubblicazione in Vallisneri 2004-) e che stese fondamentalmente tra il 1694 e il 1701. In esse e nelle successive opere a stampa di argomento entomologico Antonio si impegnò nella falsificazione della tesi della generazione spontanea, nella confutazione, in nome del metodo sperimentale, dell'aristotelismo biologico e in una battaglia ideale a favore del libero pensiero. Nello stesso tempo cercò di realizzare uno sforzo di descrizione e di ordinamento degli insetti e dei loro comportamenti, in una prospettiva baconiana di contributo all'illustrazione di un settore della storia naturale sino a quel tempo assai lacunoso e ricco di errori e di false credenze. In quest'ottica elaborò un criterio di classificazione nel contempo etologico e morfologico e si adoperò per un rinnovamento della nomenclatura naturalistica.

Negli anni successivi alla nomina sulla cattedra patavina arricchì i suoi interessi su molteplici versanti e diede vita a un periodo di intensa attività editoriale. Fra i molti temi trattati sono da ricordare gli studi su diverse forme di parassitosi intestinali e non, sull'origine microbica delle malattie epidemiche, sull'etologia e sulla morfologia di diversi animali, sull'origine meteorica delle sorgenti perenni, sul processo embriogenetico e sull'origine dei fossili. Notevole fu l'impegno che dedicò alle iniziative periodiche erudite e, in particolare, a «La Galleria di Minerva» (1696-1717), di cui fu un assiduo collaboratore, e al «Giornale de' Letterati d'Italia» (1710-1740: 1710-1727 il periodo di collaborazione di Vallisneri), che fondò con Scipione Maffei e Apostolo Zeno e che rappresentò uno strumento fondamentale per la realizzazione della sua egemonia culturale in Italia sul versante delle scienze mediche e naturali negli anni Venti e Trenta del Settecento. Autore volgare dalla prosa spesso tersa ed efficacissima, Vallisneri sviluppò anche interessi linguistici e lessicografici, sostenendo l'esigenza di usare la lingua italiana anche in ambito scientifico e affrontando per la prima volta il problema della lemmatizzazione di una lessicografia scientifica di settore, con la compilazione, a partire dal 1726, di un dizionario medico-naturalistico, uscito postumo nel 1733.

Per carattere, formazione e scaltrita prudenza Vallisneri riuscì sempre a evitare seri problemi con l'Inquisizione, nonostante la scabrosità dei temi trattati e la sua libertà filosofica, chiaramente manifestata soprattutto nei carteggi privati. Ma il Sant'Uffizio rimase sempre una sua preoccupazione e lo indusse in più occasioni, come era largamente diffuso negli ambienti scientifici progressisti del tempo, ad atteggiamenti di autocensura, necessari per potere pubblicare alcune opere senza difficoltà. A confrontarsi con l'Inquisizione lo troviamo già nel 1679, a diciotto anni, mentre è a Reggio Emilia allo studio della retorica sotto la guida del padre gesuita Previdelli. Qui, in una lettera al cugino Francesco Mattacodi del 16 dicembre comunica che i frati domenicani gli avevano sequestrato dei libri e che era riuscito a farsene restituire una ventina solo a seguito di notevoli pressioni, rallegrandosi però di avere distribuito i volumi, evidentemente proibiti, fattigli avere da Mattacodi, prima dell'arrivo dei controlli inquisitoriali. Negli anni della formazione universitaria bolognese entra in contatto con un ambiente consapevole dei rischi a cui poteva esporsi un seguace della nuova scienza a manifestare liberamente le proprie teorie e le interpretazioni delle proprie ricerche e che, per questo, aveva scelto un indirizzo accentuatamente empirico e osservativo, evitando il più possibile, almeno sul piano pubblico, l'adesione a modelli interpretativi che si ponessero in alternativa a quelli fatti propri dall'ortodossia ecclesiastica. A tale impostazione e a questa prudenza Vallisneri si ispirò poi sempre, evitando di esporsi non solo a censure inquisitoriali, ma a qualsiasi polemica dalla quale avrebbe potuto avere da perdere e che non avrebbe potuto con sicurezza controllare da una posizione di forza. Gli strumenti che utilizzò per ottenere questo risultato e, nel contempo, per riuscire ugualmente a diffondere le proprie concezioni e a realizzare una vera e propria egemonia culturale in ambito medico e naturalistico nei primi tre decenni del Settecento furono: 1) l'uso sistematico, soprattutto nei periodici eruditi, ma non solo, dei contributi anonimi, pseudonimi o attribuiti a suoi allievi e collaboratori; 2) il ricorso all'autocensura, nelle opere a stampa, delle tesi che avrebbero reso difficoltosa o inopportuna la pubblicazione; 3) la regolare comunicazione privata, attraverso il carteggio, delle teorie e delle notizie autocensurate nelle opere a stampa, a completamento e per più facile intelligenza di queste ultime; 4) l'episodica e velata integrazione, nelle recensioni anonime sul «Giornale de' Letterati d'Italia», dei passi censurati nelle sue opere pubblicate; 5) l'utilizzo del classico stratagemma di dichiararsi a favore di una tesi, ma di apportare nel contempo le argomentazioni che la confutano. Per il ricorso all'anonimato o alla copertura con uno pseudonimo o con l'attribuzione ad altri di propri scritti, esempi possono essere quelli dei contributi più critici nei confronti della medicina e della scienza tradizionali inseriti ne «La Galleria di Minerva» con lo pseudonimo di Ettore della Valle, reso però noto come tale a corrispondenti e amici. Un altro esempio è quello dell'edizione postuma dei consulti medici di Malpighi del 1713, condotta da Vallisneri sotto il nome del suo allievo Girolamo Gaspari, come Antonio chiarì a Johann Jakob Scheuchzer in una lettera del 22 dicembre 1712, ma che si guardò però poi bene dal rivelare ad altri, quando l'edizione fu duramente criticata dall'ambiente filomalpighiano raccolto attorno a Ippolito Francesco Maria Albertini. Per gli atteggiamenti di autocensura nelle opere, l'episodio forse più noto, a proposito della spiegazione dell'origine dei fossili marini sulle montagne, è quello della dissimulazione pubblica del suo antidiluvialismo, esplicitato invece con chiarezza ai corrispondenti nel carteggio. In particolare, in un capitolo del *De corpi marini, che su' monti si trovano* (1721), Antonio sembrò far propria la tesi biblica di una vita degli uomini antidiluviani che raggiungesse i mille anni di età, dando però subito notizia, nel carteggio con Louis Bourguet, di avere finto di aderire a questa ipotesi per motivi di necessità pratica, per evitare un rifiuto della licenza di stampa, e di aver comunque esposto, per rendere palesi le sue effettive opinioni, più argomenti che falsificavano il racconto biblico rispetto a quelli che lo sostenevano. Un'autocensura e un'ambiguità che, nel contesto del tempo, venivano chiaramente decifrate dagli studiosi contemporanei grazie allo stratagemma illustrato e ai chiarimenti che circolavano con la corrispondenza, ma che, sino a qualche decennio fa e prima dell'edizione dell'epistolario (Vallisneri 1991-1998, Vallisneri 2004-), provocò significativi fraintendimenti storiografici e la convinzione di una arretratezza scientifica vallisneriana del tutto falsa.

Un episodio in cui Vallisneri, nonostante le sue cautele, si trovò a dovere fronteggiare il rifiuto di un revisore ecclesiastico a licenziare la sua opera e nel quale, per rendere noto l'intervento censorio patito, si avvalse sia del carteggio che della recensione anonima sul «Giornale de' Letterati d'Italia», fu quello in cui l'aristotelico padre Giovanni Maria Antonio Angeli negò l'approvazione per la stampa all'*Istoria della generazione*, a causa del richiamo, quantunque critico, compiuto da Antonio all'animalculismo di Nicolas Malebranche e alla similitudine che questi propose fra metamorfosi degli insetti e resurrezione di Cristo. Grazie alla mediazione di Pier Caterino Zeno e alle pressioni di autorevoli amici alla fine Angeli cedette, ma Vallisneri dovette togliere i riferimenti indicati alle tesi di Malebranche. Alla censura subita Antonio reagì però sul piano privato definendo, nel carteggio con alcuni corrispondenti e, in particolare, con Pier Caterino, il censore un ignorante e uno stolto e, sul piano pubblico, nella recensione all'opera sul «Giornale», dando una velata notizia dei riferimenti a Malebranche che fu costretto a togliere, rendendoli quindi noti e annullando gli effetti della censura.

In molti suoi manoscritti e, soprattutto, nel suo imponente car-

teggio, Vallisneri trattò poi i temi scientifici, ma anche morali, con libertà e notevole distacco dalle posizioni sostenute dall'ortodossia religiosa. Un atteggiamento che, per un verso, rende impossibile comprendere in modo adeguato la sua opera e la sua riflessione senza la conoscenza di questi documenti e che, per l'altro, delinea una figura di scienziato e di intellettuale che, pur intimamente cattolico e in ottimi rapporti con le istituzioni ecclesiastiche e i suoi rappresentanti, era caratterizzato da un'estrema emancipazione di pensiero, che avrebbe potuto procurargli più di un problema con l'Inquisizione se non avesse mantenuto la prudenza che sempre ebbe, evitando di sostenere in pubblico tutte le posizioni alle quali invece aderì in privato.

(D. Generali)

Vedi anche

Bacon, Francis; «Giornale de' Letterati d'Italia»; Malebranche, Nicolas; Scienze della natura; Inserto iconografico

Bibliografia

Generali 2004, Generali 2007, Generali 2008, Porcia 1986, Vallisneri 1733, Vallisneri 1991-1998, Vallisneri 2004-

Val Mesolcina - Feudo antico dei de Sacco, la Mesolcina fu venduta nel 1480 a Gian Giacomo Trivulzio in un momento di confusione nel quale la valle – dipendente dal vescovo di Coira (Chur) – fu divisa fra una parte alta, legata attraverso il monte San Bernardino ai Grigioni, e una parte bassa fedele a Milano. Il 1480 coincide anche con l'entrata della Mesolcina nelle Leghe in quanto Comungrande, membro paritetico della Federazione svizzera. La signoria di Trivulzio durò sino al 1549, quando la valle comprò la propria *libertà* riscattandosi con un esborso onerosissimo non a caso ottenuto grazie agli svizzeri.

Anche la Mesolcina ebbe la sua stagione di processi per stregoneria. Il primo documentato risale al 1492; il culmine appartiene invece al Seicento. Tuttavia di fondamentale importanza appare la fine del Cinquecento, con i processi del 1583, ultimo anno di governo dell'arcivescovo di Milano Carlo Borromeo. La data coincide con il tentativo del cardinale di intervenire laddove non sembrava esserci spazio per la riorganizzazione tridentina, per sostenere un vescovo, quello di Coira, quasi prigioniero in una città completamente protestante. Borromeo venne chiamato dalle autorità locali: alla stregua delle comunità riformate che avevano a suon di maggioranza abbandonato la vecchia Chiesa, esse volevano affermare con forza la propria autodeterminazione confessionale a restare cattoliche. Comunque sia, la valle avrebbe dovuto procedere contro il reato di stregoneria a norma degli statuti: il *maleficio* doveva essere punito dal solo giudice secolare. Ma sappiamo che la magistratura laica spesso non dava garanzie quando si muoveva su un terreno così scivoloso, ricorrendo talora a personaggi inquietanti come dei sensitivi: è il caso della valle Leventina. Non meraviglia dunque che un inquisitore come quello che accompagnò san Carlo sembrasse migliore quanto a competenza ed equità. La situazione delle valli ticinesi dipendenti dai Cantoni Originari Cattolici era però ben diversa, e quello che fu permesso a Borromeo in Val Leventina gli fu decisamente negato dalle autorità grigione: i componenti della Centena – organo di governo della valle – vennero processati, ma, dopo un lungo braccio di ferro non furono condannati per il reato di cospirazione politica, quali collaborazionisti di un'autorità straniera e 'nemica' (perché cattolica e spagnola). Ciò non impedì nell'immediato di inquisire 110 persone come streghe o stregoni – i maschi indagati risultano 27. 57 se la cavarono con poco in quanto semplicemente sospetti; 14 furono condannate a penitenze varie – fra le quali Domenico Quattrino, prevosto della locale collegiata di S. Vittore –, 5 furono sentenziate in contumacia, 16 assolte e solo 11 condannate. Dopo questo episodio la caccia alle streghe continuò a lungo e gli statuti di valle furono addirittura modificati accogliendo la stregoneria fra i reati perseguiti dalle autorità.

La documentazione conservata è piuttosto lacunosa, il che pregiudica la ricerca. Dai *rolli* della Valle apprendiamo che l'ultimo processo fu celebrato nel 1740 e che il grosso delle cause è ascrivibile al 1616-1619 (anni resi caldissimi dalla guerra dei Trent'anni e dall'insurrezione valtellinese) e alla metà del secolo. Entro il 1627, gli indiziati noti sono 254, mentre i processi e le sentenze conservate fra il 1602 e il 1740 rivelano 114 persone effettivamente coinvolte. Da un esame sommario, le loro caratteristiche sono interessanti. In crescita la presenza di maschi adulti: nel *rollo* del 1627, i maschi sono 52 su 254 indiziati, mentre secondo la serie dei processi 35 su 114; i condannati a morte uomini saranno però solo 6 su 21. Ancora, appare che processati per stregoneria erano interi nuclei familiari, di fatto votati a una vera 'morte' sociale e messi fuori gioco anche economicamente grazie agli espropri a carico di condannati e banditi. Entrato il reato di *stregheria* fra quelli sottoposti al giudice ordinario, essa diventò quindi –ma qui ci vorrebbero studi puntuali – *anche* uno strumento di controllo politico e sociale rilevante. Come meravigliarsi che intere serie di fonti siano sparite?

(C. Di Filippo Bareggi)

Vedi anche

Borromeo, Federico; Carlo Borromeo, santo; Milano, età moderna; Poschiavo; Sabba; Stregoneria, Italia; Val Leventina; Val Mesolcina

Bibliografia

Boldini 1960-1962, Borromeo 1984, Romeo 1990, Santi 1979

Valtanás, Domingo de - Nacque a Villanueva del Arzobispo (Cazorla) nel 1488, morì ad Alcalá de los Gazules nel 1567. Entrato nell'Ordine domenicano, studiò a Salamanca. Nel marzo 1521 fu chiamato dall'ex inquisitore generale e arcivescovo di Siviglia Diego de Deza come professore del Collegio di Santo Tomás appena fondato a Siviglia, con l'intento di farne uno studio universitario. Nel giro di un anno ne il divenne rettore, discusse con il fondatore dei nuovi statuti che da allora lo regolarono e raccolse le sue ultime volontà. La sua ascesa universitaria fu rapida ma altrettanto effimera: già nel 1524 Valtanás risultava gravitante attorno all'altra fondazione domenicana della città, il convento di San Pablo. È probabile che dopo la morte di Deza, nel luglio 1523, gli fosse venuto a mancare un appoggio, ma vi furono contrasti con i confratelli anche su un altro punto: proprio allora il Collegio-Università di Santo Tomás, adeguandosi a quanto già stabilito ad Alcalá, aveva finito per accettare gli statuti di *limpieza de sangre*. Valtanás ne aveva oppugnato la legittimità evangelica e canonica, risultando alla fine in minoranza rispetto alla volontà della maggior parte dei collegiali e, sembra, dello stesso Deza.

Ben presto Valtanás entrò nelle grazie anche del nuovo arcivescovo di Siviglia, nonché inquisitore generale Alonso Manrique de Lara, che nel 1527 affidò a lui e al giovane Juan de Ávila una serie di missioni itineranti nei territori dell'arcivescovato. Come avrebbe raccontato più tardi, Manrique gli aveva allora concesso facoltà straordinarie per riconciliare *in foro conscientiae* eretici e giudaizzanti pentiti. Fu uno dei predicatori di maggiore successo nell'Andalusia della prima metà del Cinquecento. A sostenerne attività e fondazioni furono i nomi più illustri dell'aristocrazia andalusa, tra cui don Rodrigo Ponce de León, la duchessa di Arcos, la contessa di Feria e soprattutto Teresa de Zúñiga, la duchessa di Béjar, che patrocinò la maggior parte delle imprese de domenicano. Quando, dopo il processo inquisitoriale del 1561, a Valtanás verrà imposto un esilio perpetuo dal territorio sivigliano, gli inquisitori, di fronte alle proteste, motiveranno la sentenza con «la amicizia e i rapporti che ha, in questa città e nelle altre più im-

portanti di Andalusia, con personaggi importanti e nobildonne» (Valtanás 1963: 19). Ma Valtanás incontrò anche un enorme successo di pubblico. A Siviglia la sua detenzione da parte degli inquisitori fece scalpore, e in città circolarono pasquini scritti per sostenere «san Baltanás y los demás mártires de la Inquisición» (Valtanás 1963: 21).

Autore di una strabordante produzione editoriale, non sempre coerente né particolarmente originale, che spaziava dai commenti biblici ai manuali per confessori, a trattatelli di filosofia morale e naturale, a piccoli compendi di storia locale, dove spesso riprendeva testi altrui, Valtanás seppe però incarnare, come scrisse il suo più assiduo biografo, Álvaro Huerga, le inquietudini e i problemi del suo tempo. Con un'ingenuità a tratti sconcertante e una certa esaltata incoscienza Valtanás perorò posizioni distanti dalla politica inquisitoriale dell'epoca: si scagliò contro gli statuti di *limpieza* e contro ogni discriminazione nei confronti dei nuovi convertiti, esaltandone anzi la spiritualità; difese i gesuiti ai loro inizi, quando erano ancora nell'occhio della ciclone e particolarmente invisi al suo Ordine di appartenenza; infarcì di testi biblici in volgare i propri scritti quando la predicazione e la circolazione di questi ultimi era vietata. Convinto sostenitore della confessione e della comunione frequente, fu uno dei direttori spirituali e confessori più richiesti e, con idee pericolosamente vicine all'*alumbradismo*, fu condannato come confessore sollecitante alla veneranda età di settantaquattro anni.

Nella sua opera si mescolano senza troppa coerenza tratti erasmiani e superstiziosi, biblismo e devozioni tradizionali. Forse l'unico tratto di continuità, che lega prediche e operette di ogni genere, è un convinto paolinismo, che fa delle profuse citazioni dell'opera di san Paolo il punto di partenza per un netto rifiuto di ogni politica di discriminazione nei confronti dei *conversos*. La sua opera più famosa, la *Apología de los linajes*, pubblicata nel 1556, era un inno a san Paolo – al suo tentativo di integrare ebrei e 'gentili' – e ai grandi teologi e uomini di Chiesa *conversos* che la Spagna aveva conosciuto. La citazione di passi biblici era particolarmente amata dal domenicano, e due anni più tardi avrebbe dedicato senza esitazione all'arcivescovo di Siviglia nonché inquisitore generale Fernando de Valdés la sua *Exposicion de los Evangelios*. Nella dedicatoria spiegava di voler rendere il Nuovo Testamento, scritto per unire ebrei e gentili, immediatamente accessibile a tutti, perché tutti potessero accedere alla 'buona novella'. Nello stesso 1558 Valdés si accingeva a proibire «cualquier traduccion o exposicion de las Escrituras en romance». I due tomi finirono così all'Indice l'anno successivo, ma trovarono sorprendente fortuna tra i missionari del Nuovo Mondo, segnando un passaggio singolare nella storia della circolazione del Vangelo in volgare (Pastore 2003: 154). L'Indice di Gaspar de Quiroga avrebbe ripreso la condanna (1583). Nell'Indice di Valdés fu condannata anche la sua *Vita Christi*, rifluita nella silloge di scritti spirituali che andò sotto il nome di Francisco de Borja con il titolo *Obras del Christiano*.

La parabola di Valtanás si chiuse nel 1561 con un processo per *sollicitatio ad turpia*. Valtanás, che era già stato ammonito nel 1545, ammise le proprie colpe, confessando di avere avuto «tocamientos» e rapporti illeciti con religiose e semplici penitenti (Civale 2007). Il processo fu portato avanti nel segreto più totale e nulla trasparì dei motivi della condanna. Dato l'alto numero di penitenti, molte delle quali nobildonne, il caso dovette preoccupare non poco le autorità sivigliane, che affidarono ai gesuiti molte delle donne sollecitate da Valtanás, come avevano fatto del resto con altri famosi predicatori della 'riforma' sivigliana condannati in quegli anni (Pastore 2001, Civale 2007). Valtanás abiurò *de vehementi* e nel febbraio del 1563 fu condannato alla reclusione perpetua nel monastero di Alcalá de los Gazules, dove morì nel 1567.

(S. Pastore)

Vedi anche

Alumbradismo; Assoluzione *in foro conscientiae*; Bibbia; *Conversos*, Spagna; Deza Tavera, Diego de; Domenicani, Spagna; Gesuiti, Spagna; Indici dei Libri proibiti, Cinquecento; Juan de Ávila, santo; *Limpieza de sangre*, Spagna; Manrique de Lara, Alonso; Siviglia; Siviglia, processi di; Sollecitazione in confessionale, Spagna; Valdés, Fernando de

Bibliografia

Alcalá 1984(b), Asensio 1952, Bataillon 1996, Beltrán de Heredia 1957, Beltrán de Heredia 1960, Civale 2007, ILI, Huerga 1958, Huerga 1959, Huerga 1989, Pastore 2003, Pastore 2004, Valtanás 1963

Valtellina - Le regioni montane hanno rappresentato un'area favorevole alla presenza e alla circolazione nelle credenze della magia e della stregoneria fra il tardo medioevo e gli inizi dell'età moderna, e il caso della Valtellina ne è una conferma. Testi a stampa ben noti, dal *Malleus maleficarum* di Heinrich Kramer alla *Lucerna inquisitorum haereticae pravitatis* del domenicano Bernardo Rategno da Como, riferiscono dei processi e delle condanne capitali che vengono istruiti dagli inquisitori inviati da Como, diocesi cui era soggetta la Valtellina, contro le streghe che nel Quattrocento e ai primi del Cinquecento avrebbero operato a Ponte, Berbenno, Chiavenna e Bormio. Lo stesso fra' Bernardo racconta dei suoi sopralluoghi e delle deposizioni di testimoni che avevano individuato altri compaesani «in ludo cum diabolo». Purtroppo non sono conservati, se non in misura molto limitata, gli incartamenti processuali. Alcune tracce, emerse dagli archivi notarili e dagli atti dei consigli comunali, rinviano comunque ad uno stillicidio di azioni inquisitoriali condotte con caparbietà, anche se non sempre concluse da una sentenza capitale: a Morbegno nel 1438, di 12 donne e un prete carcerati per magia, divinazione e rapporti con il diavolo, una sola finisce sul rogo, mentre gli altri vengono assolti o subiscono pene spirituali pubblicamente inflitte; sempre a Morbegno, nel 1450, due donne accusate di partecipazione al sabba sono esiliate per tre anni dopo aver subito un rituale d'infamia (sono trascinate per il borgo su un'asina, con una mitria in testa e indossando l'abitello segnato con croci gialle). A Bormio il lavoro dell'inquisitore procede più speditamente: cinque donne vengono bruciate nel 1483, ed altrettante nel 1485 (ma il *Malleus* riporta l'indicazione di un numero più alto di roghi).

La perdita, o comunque la notevole riduzione, della giurisdizione ecclesiastica da parte di Como in seguito all'incorporazione dei territori di Valtellina, Chiavenna e Bormio da parte delle Leghe Grigie nel 1512, trasferisce gli interventi sulle accuse di maleficio e di stregoneria, già di competenza inquisitoriale, alle autorità civili, non meno incisive nell'azione repressiva, come dimostrano le 34 donne «infette di stregherie» decapitate a Bormio dopo il processo ad opera del Magnifico Consiglio, o i 130 casi istruiti a Poschiavo fra 1631 e 1753 dal comune. Lo zelo degli inquisitori domenicani, che non aveva mancato di suscitare fra Quattro e Cinquecento proteste dei valtellinesi e inviti alla moderazione da parte della città di Como, non riusciva ora ad esercitarsi in maniera diretta su un territorio che appariva pericolosamente aperto alla circolazione delle opinioni della Riforma. Tuttavia, se era loro precluso l'accesso ai baliaggi delle Leghe Grigie, gli uomini della riorganizzata Inquisizione Romana operavano sui confini. E non mancavano di mandare denunzie ai cattolici rimasti in Valtellina perché spingessero le autorità dei Grigioni a espellere i rifugiati: così raccontò nel 1557 nella sua *Apologia* a stampa il fiorentino Michelangelo Florio (padre del più celebre John Florio), rifugiatosi oltre confine e diventato ministro della Chiesa di Soglio in Val Bregaglia dopo aver gettato il saio francescano ed essere fuggito dalla natìa Firenze, lungo un percorso che doveva portarlo a diventare pastore della chiesa italiana di Londra. Ma accanto al suo caso ce ne furono molti altri, tanto che si può parlare della migrazione di singoli e di interi gruppi familiari. Tale fu il gruppo dei membri della calvinista

ecclesia Cremonensis, uno dei quali, Paolo Gaddi, fu pastore della chiesa di Teglio. Il radicamento delle idee calviniste nello Stato di Milano fu favorito dalla circolazione di uomini e di libri attraverso la via della Valtellina. Su tutto questo si esercitò la sorveglianza dell'Inquisizione. I domenicani di Como sono attivi sulla materia del controllo degli eretici, malgrado i contrasti che li oppongono ai canonici della cattedrale e i conflitti aperti con l'autorità civile (che in realtà temeva connivenze con i religiosi sospetti in materia di fede). Altrettanto vigili sono i domenicani del convento valtellinese di Morbegno nel coadiuvare l'opera antiereticale. Alcune azioni clamorose suscitano però reazioni altrettanto eclatanti: su impulso di Ghislieri, già divenuto papa Pio V, il rapimento del ministro evangelico Francesco Cellario, già francescano osservante, poi arso sul rogo a Roma, scatena le proteste violente di Coira (Chur) e di Zurigo contro la «pestilentissima cloaca» del convento di Morbegno, le cui attività insidiano la libertà della Chiesa riformata e l'ordinamento dello Stato delle Leghe Grigie. Oltre che con Como, non mancano contatti dei domenicani di Morbegno con il Sant'Uffizio di Bergamo, miranti ad incarcerare gli eterodossi che transitavano sul territorio di quella diocesi (vedi il caso del medico Cristino del Botto da Ardesio, che, rifugiato a Tirano, continuava a introdurre libri ereticali a Bergamo). Anche nei primi anni del Seicento sono documentati i rapporti fra gli inquisitori di Como e di Bergamo per la sorveglianza, tramite spie, di soldati d'oltralpe e di mercanti provenienti dalla Valtellina, che si temeva smerciassero libri a Bergamo. Ma il cosiddetto «sacro macello» del 1620 con la eliminazione violenta dei riformati con la fuga dei sopravvissuti ridusse l'interesse degli inquisitori che operavano negli spazi confinanti con la Valtellina, anche se a Bergamo un nucleo di rifugiati propensi alla conversione continuò a suscitare preoccupazione per eventuali contagi ereticali.

(A. Pastore)

Vedi anche

Bergamo; Como; Cremona; Kramer, Heinrich; Pio V, papa; Poschiavo; Rategno, Bernardo; Scrofeo, Modesto; Stregoneria

Bibliografia

Chabod 1938, Firpo 1996(a), Firpo-Pagano 2004, [Florio 1557], Giorgetta 1980, Giorgetta 1983, Mazzali 1988, Pastore 1975, Prosperi 1996, Tedeschi 2000, nn. 4481-4554

Van Helmont, Franciscus Mercurius - Nato nei Paesi Bassi spagnoli, van Helmont 1614-1699 (?) soggiornò anche in Inghilterra e in Germania, dove morì. Era figlio del più noto Jan Baptist, medico e alchimista, che pure era stato inquisito. Fu incarcerato dal Sant'Uffizio romano nel 1662, e fu consegnato alla Congregazione dal principe elettore Philip Wilhelm di Neuburg, che l'aveva fatto catturare a Kitzingen (1661). Ottenne di essere scarcerato già nel 1663 per l'appoggio di un altro principe tedesco, Christian August di Sulzbach, da poco convertito al cattolicesimo e con il quale Roma non intendeva scontrarsi. A quella data Van Helmont non aveva ancora dato nulla alle stampe, ma le sue idee difformi dall'ortodossia cattolica erano abbastanza note, tanto che a suo stesso dire egli si aspettava di finire sul rogo. Le opere successivamente pubblicate (per l'elenco e le attribuzioni cfr. Coudert 1999) furono tradotte in varie lingue ed ebbero una discreta eco. Van Helmont fu anche il tramite per il quale Gottfried Wilhelm Leibniz venne a conoscenza del pensiero filosofico della quacchera Anne Conway, che influì sull'elaborazione del concetto di monade. Nodi centrali dell'atteggiamento di van Helmont furono il rifiuto delle Chiese costituite e l'eclettismo religioso. Egli propugnava una religione fondata sul solo lume interiore, priva di strutture e di autorità. Nel suo pensiero, come nella sua esistenza, vi è il confuso e curioso frammischiarsi di elementi diversi: una mescolanza di pensiero cristiano ed ebraico, combinato con idee provenienti dal neoplatonismo, dall'occultismo rinascimentale, dalla tradizione ermetica, dallo gnosticismo.

Sensibile al fascino della cabbala di Yitzhak Luria, per un certo periodo aderisce al quaccherismo. Pur interessante segnale di orientamenti diffusi (quelli dei 'cristiani senza Chiesa' di cui parla Leszek Kolakowski), le idee di van Helmont appaiono tuttava non originali. Ciò vale sia per la presa di posizione antistituzionale e misticheggiante, sia per l'adesione al millenarismo. La professione di millenarismo era tutt'altro che rara in quest'epoca, anche negli ambienti interessati ai problemi della scienza. Van Helmont sostiene che vi sarà un regno millenario dei santi e in tale contesto cerca di interpretare e calcolare la durata della storia umana, stabilendola sulla base di computi assai complessi. Della censura al *Seder olam* (peraltro attribuito a van Helmont in modo non definitivo), posto all'Indice nell'anno 1700, fu incaricato un personaggio importante nella Roma erudita della seconda metà del Seicento, Giovanni Pastrizio. Il fatto che si tratti di uno 'scrittore di ebraico' della Biblioteca Vaticana segnala il timore nei confronti di un personaggio ritenuto giudaizzante, come già si evince dalle accuse a lui rivolte all'atto dell'incarcerazione. Nel *votum* Pastrizio attacca anche vivacemente il rifiuto nei confronti dell'istituzione ecclesiastica e le critiche a pontefici o a diversi momenti della storia della Chiesa di Roma. Altro testo oggetto di censura è il *De revolutione animarum humanarum* (pubblicato a Londra nel 1684 in latino e in inglese), dedicato alla metempsicosi: ad avviso di van Helmont, la reincarnazione va spiegata in funzione del problema della salvezza. L'inquisitore di Parma lo aveva segnalato a Roma come testo pericoloso che aveva una qualche circolazione in Italia, e venne posto all'Indice nel 1707.

(P. Vismara)

Vedi anche

Cabbala; Gnosticismo; Leibniz, Gottfried Wilhelm; Paracelso; Quaccheri

Bibliografia

Coudert 1999, Hutton 1996, ILI, Kolakowski 1969, Orio de Miguel 2002, Vismara 2005

Vanini, Giulio Cesare - Nato a Taurisano (Lecce) nel gennaio 1585 da Giovan Battista e da Beatrice López de Noguera, nel 1603 Giulio Cesare Vanini prese i voti con il nome di fra' Gabriele nel convento napoletano del Carmine Maggiore e, qualche anno più tardi, il I giugno 1606, conseguì la laurea *in utroque Iure* presso il Collegio dei Dottori, annesso allo Studio partenopeo. Nel 1608 si trasferì a Padova nell'intento di seguire i corsi accademici in Teologia o forse *in Artibus*; ma il 28 gennaio 1612 le sue aspettative furono bruscamente interrotte da un grave provvedimento disciplinare del generale dell'Ordine carmelitano, Enrico Silvio, che mirava a relegarlo in un oscuro convento del Cilento. Associatosi al confratello Giovanni Maria Ginocchio, Vanini preferì tentare la fuga in Inghilterra, dove forse sperava di affermarsi come filosofo-teologo, critico dei principi del Concilio tridentino. La via della fuga fu accuratamente preparata dall'ambasciatore inglese a Venezia, Dudley Carleton, che lo affidò alle cure dell'amico John Chamberlain e lo pose sotto la protezione del potente primate d'Inghilterra, George Abbot, arcivescovo di Canterbury, che lo ospitò a Lambeth Palace fin dall'arrivo a Londra, il 20 giugno 1612, e l'8 luglio lo obbligò a pronunciare nella *Mercers' Chapel* l'abiura dal cattolicesimo.

Il difficile rapporto con Abbot, puritano tutto d'un pezzo e intransigente rigorista di stampo calvinistico, indusse Vanini a riprendere i contatti con il mondo cattolico attraverso il nunzio di Francia Roberto Ubaldini. Nel marzo del 1613 egli fece pervenire a Paolo V un memoriale, purtroppo perduto, il cui contenuto ci è reso noto da un verbale della Congregazione del Sant'Uffizio

(ACDF, S. O., *Decreta* 1613, ff. 166 e 168). Sappiamo perciò che insieme a Ginocchio avanzò al papa le seguenti richieste: 1) l'assoluzione *in foro fori* con facoltà concessa al confessore di scioglierlo da ogni peccato («absolutionem in foro fori dari facultatem confessario ipsos absolvendi a quibusvis casibus»); 2) la liberazione dai voti della religione del Carmelo («liberari a votis Religionis»); 3) la possibilità di vivere in abito secolare o sacerdotale («ut vivere possint in habito presbiteri saecularis»). Il punto controverso di tutta l'operazione era nella richiesta di assoluzione *in foro fori*, che implicava l'ammissione di una colpa di ordine giuridico e non di una deviazione in materia di fede, con la conseguente assunzione di responsabilità davanti alla giustizia ordinaria e non *in foro conscientiae* o sotto il profilo della giustizia spirituale. Le sue proposte furono esaminate dal Sant'Uffizio nelle sedute dell'11 aprile e del 22 agosto 1613 (*Decreta* 1613, ff. 413-414), in cui il pontefice ribadì la linea, già da tempo adottata, di concedere il perdono in presenza di comparizioni spontanee e previa la formale abiura dalla religione anglicana.

Venuto a conoscenza del suo tentativo di lasciare l'Inghilterra, il 2 febbraio 1614 Abbot pone Vanini agli arresti dapprima in Lambeth Palace e in seguito (dal 14 febbraio) nella Gatehouse. Nei due *reports* che prepara per i suoi amici, Dudley Carleton e James Montagu, l'arcivescovo attribuisce a Vanini una «strange equivocation» e ce lo descrive come uno spregiudicato dissimulatore che in un primo interrogatorio avrebbe dichiarato di aver rinunciato al papismo e di aver scelto di vivere e morire nella fede anglicana e, in un secondo interrogatorio, avrebbe capovolto le proprie posizioni precisando che la rinuncia al papismo doveva intendersi come rinuncia a diventare papa e che la fede anglicana abbracciata era quella praticata in Inghilterra prima della riforma di Enrico VIII. In realtà dal verbale (Archives of the Archdiocese of Westminster, *Series* A, XII, n. 23, ff. 49-52) sottoscritto il 15 febbraio 1614 davanti alla *High Commission* – e misteriosamente finito negli archivi della cattolica diocesi arcivescovile di Westminster – si evince che Vanini sarebbe stato sospettato di aver avuto contatti con i cattolici imprigionati nel Newgate, di aver accusato di antitrinitarismo e di arianesimo il calvinismo e il puritanesimo britannico, nonché di essere tendenzialmente miscredente per aver lasciato nella sua cella i libri di Niccolò Machiavelli e di Pietro Aretino «super institutiones» (con evidente riferimento al *Principe* del primo e al *Ragionamento delle corti* del secondo).

Fuggito dalla Gatehouse con l'appoggio dell'ambasciatore spagnolo Diego Sarmiento de Acuña e con il sotterraneo consenso dello stesso Giacomo I d'Inghilterrra, Vanini si reca da Ubaldini, chiedendo di pubblicare con licenza della Congregazione del Sant'Uffizio un'*Apologia pro Concilio Tridentino*, in 18 libri, purtroppo perduta. Il 31 luglio 1614 il nunzio ne dà notizia al segretario dell'Inquisizione romana, Giovanni Garzia Millini, suggerendo di vietarne la pubblicazione e di obbligare l'ex frate a rientrare a Roma per essere sottoposto a più stretto controllo da parte della gerarchia ecclesiastica. La proposta è accolta dal pontefice con decreto del Sant'Uffizio, datato 28 agosto 1614 («Sanctissimus iudicavit ut ei [Nuntio] rescribi ut mittat unum exemplar dicti operis et suadeat dictum Julium Cesarem ut redeat in Italiam», ACDF, *S. O.*, *Decreta* 1614, ff. 420-421). Il tentativo di riportare il filosofo in Italia è messo in atto il 14 ottobre 1614 da Ubaldini che, fingendo di approvare la pubblicazione dell'*Apologia*, gli consegna una lettera di raccomandazione per l'inquisitore romano. Ma Vanini non cade nella trappola e, anziché raggiungere Roma, si ferma a Genova, dove stringe amicizia con Scipione Doria che gli affida l'incarico di insegnare la filosofia al figlio Giacomo. Il 19 gennaio 1615, in occasione dell'arresto di Ginocchio da parte del capitano di Chiavari per ordine dell'inquisitore genovese, si affretta a lasciare la Repubblica, temendo di subire la stessa sorte. Quindi si reca a Lione dove dà alle stampe l'*Amphitheatrum aeternae providentiae divino-magicum, Christiano-physicum, nec non astrologo-catholicum Adversus veteres Philosophos, Atheos, Epicureos, Peripateticos et Stoicos* (Lugduni, apud viduam Antonii de Harsy, 1615), dedicato a Francisco De Castro e munito di privilegio reale.

Ai primi di luglio del 1615 Vanini è di nuovo a Parigi da Ubaldini e, con il pretesto di presentargli l'*Amphitheatrum*, prudentemente mascherato in un progetto pseudo-apologetico, sonda – per il tramite del cardinale – i reali obiettivi della gerarchia ecclesiastica. Certo ormai di essere nel mirino dell'Inquisizione, rompe definitivamente il legame con il nunzio e con la Chiesa cattolica e cerca protezione e successo negli ambienti di corte e nei circoli libertini che proliferavano nella capitale francese. Parigi gli apre così le porte dell'agognato successo e gli offre la protezione di personalità di primo piano. Dalle *Histoires Memorables* di François Rosset sappiamo che un intellettuale scozzese, identificabile con Thomas Dempster, lo presentò ad Arthur D'Epinay de Saint-Luc, abate *commendataire* dei benedettini di Redon, che a sua volta lo mise in contatto con François de Bassompierre, potente uomo di corte, annoverato tra i *Dix-sept Seigneurs* di Francia. Tra gli altri suoi protettori, tutti di altissimo rango, figuravano Nicolas Brûlart, guardasigilli, Adrien de Monluc, conte di Cramail, rampollo della più alta nobiltà tolosana, Jean de Castelpers, barone di Panat, e infine il poco più che ventenne Enrico II duca di Montmorency, uno dei più grandi mecenati della Francia meridionale, protettore del poeta Théophile de Viau e di un gruppo di poeti ed intellettuali come Balthasar Baro, Peire Godolin, Charles Sorel, Mathurin Régnier, François Rosset, Alexandre Hardy, Simon du Cros e Jean de Mairet. All'interno di tale *milieu* culturale Vanini poté respirare quel clima di libertà intellettuale che lo indusse a farsi promotore di un razionalismo radicale, capace di mettere a soqquadro i principi della tradizione filosofica medievale e rinascimentale, nonché i dogmi della teologia e le più disparate credenze religiose. Il frutto più maturo di tale orientamento fu il *De admirandis reginae deaeque mortalium arcanis*, stampato da Adrien Perier il I settembre 1616 con approvazione ecclesiastica del frate minorita Edmond Corradin e del dottore reggente Claude Le Petit. Assunto ben presto a modello dai libertini come fosse il loro *vademecum* o la loro bibbia, il libro ebbe un immediato *succès de scandale* tanto da costringere la Facoltà teologica della Sorbonne a intervenire, il I ottobre, ad appena un mese di distanza dalla pubblicazione, con una sentenza di condanna, motivata dalla presenza nel testo di «quosdam errores contra communem omnium fidem» (Archives Nationals de France, *Reg.* MM 251, 1608-1633, f. 68). Il provvedimento costrinse Vanini a cercare un rifugio più sicuro e a spostarsi nella cattolicissima Toulouse, dove fu protetto da Cramail, che aveva dato vita a un cenacolo di poeti, noto come Accademia dei Filareti o *Amoureux de la vertu*.

Il 9 febbraio 1619, quando ormai la politica di normalizzazione di Luigi XIII non poteva più tollerare le punte estreme del radicalismo di Vanini, Toulouse gli riservò la tragica fine del rogo. Tutta la vicenda del processo, dall'arresto alla sentenza definitiva, presenta non pochi punti oscuri sui quali l'insufficienza della documentazione non consente di far luce. Le fonti più immediate, più vicine al rogo, dalla cronaca scritta da Nicolas de Saint-Pierre per le *Annales de l'Hotel de ville* agli anonimi *canards* del 1619, sono eccessivamente ambigue e non ci forniscono sicuri punti di riferimento. Inaffidabili sono altresì le versioni della *Doctrine curieuse* di François Garasse e della *Historia Galliae* di Gabriel B. Gramond per essere manifestamente dettate da odi e malevolenze di parte; sicché non abbiamo notizie certe né sulla natura delle delazioni che portarono all'arresto, né sulla quantità e identità dei testimoni che si pronunciarono contro il filosofo, né sulla parte che vi ebbero gesuiti, come Pierre Coton. Catturato dai *Capitouls* Paul Virazel e Jean d'Olivier il 2 agosto 1618, Vanini, trovato in possesso di «plusieurs siens escriptz qui ne marquoient que de questions de théologie et de philosophie» (Archives Municipales de Toulouse, *Cronique 290*, VI, BB. 278, ff. 13-14), fu deferito alla *Cour de Parlement* appena tre giorni dopo con l'accusa di ateismo. Il Parlamento lo processò sotto le vesti di Pomponio Usciglio, nella convinzione

– suggerita dai *carmina congratulatoria* che accompagnano l'*Amphitheatrum* – che il nome Giulio Cesare fosse stato adottato dal filosofo per erigersi a novello Cesare, conquistatore delle Gallie al verbo dell'ateismo. Il processo si chiuse il 9 febbraio 1619, allorché in seduta plenaria la *grand' Chambre* e la *Tournelle*, convocate sotto la presidenza di Gilles Le Masuyer, pronunciarono a maggioranza dei voti l'*arrêt de mort*. In quello stesso giorno nella Place du Salin, gremita da un migliaio di persone, il boia eseguì scrupolosamente la sentenza: strappò al condannato la lingua con le tenaglie, lo appese alla forca, lo gettò sul rogo e, infine, sparse al vento le sue ceneri mortali.

All'eliminazione fisica del filosofo seguì la condanna dei suoi scritti. L'iniziativa partì da Jean Rudèle, vicario arcivescovile di Toulouse, e dall'inquisitore Pierre Girardel, i quali sollecitarono il Parlamento a emettere l'*arrêt* del 26 ottobre 1619 che li autorizzava a controllare tutta la produzione in vendita presso le botteghe dei librai tolosani. Si finì così con il dar corpo a un vero e proprio Indice tolosano dei libri proibiti. Furono ispezionate ben 21 librerie e furono sequestrati poco più di un migliaio di volumi per un totale di qualche centinaio di titoli. Numerosi scritti furono dati alle fiamme e altri furono riammessi alla circolazione, previa correzione. La tempesta si quietò nel giugno del 1620 allorché Rudèle poté accertarsi, per il tramite dell'abate Barthès, che la Facoltà teologica parigina aveva già condannato il *De admirandis*. Ciò nonostante lo scrupoloso vicario sottopose entrambi i testi vaniniani al giudizio dei teologi tolosani e procedette a una nuova e più severa condanna dichiarandoli «veri Dei cultui et agnitioni contrarios atheismi tanto periculosiores assertores quanto occultiores et libertatis abominandae vindices» (Archives Départementales de la Haute-Garonne, 1 G 410, *pièce* 8).

Nello stesso torno di tempo a Roma giungeva a conclusione l'iter procedurale di censura del *De admirandis*, messo in moto nel 1617 da Paolo Vicari da Garessio, che segnalò il libro a Paolo Emilio Sfondrati, che a sua volta lo trasmise a Francesco Maddaleni Capiferro, segretario della Congregazione dell'Indice. Approntate le note censorie dei consultori Camillo Cesari (7 settembre 1618), Sebastiano de Paolis (19 luglio 1619) e Nicola Modaffari (giugno 1620), con decreto del 3 luglio 1620 (ACDF, *Index*, *Diarii* II, f. 198), il *De admirandis* fu condannato con la formula del *donec corrigatur*, riportata nell'Indice spagnolo redatto da Antonio de Sotomayor (1640) e in quelli successivi.

(F.P. Raimondi)

Vedi anche

Ateismo; Ginocchio, Giovanni Maria; Libertinismo; Millini, Giovanni Garzia

Bibliografia

Foucault 2003, ILI, Papuli 1975, Raimondi 2000, Raimondi 2003, Raimondi 2005, Spini 1950, Vanini 1990, Vanini 2010, Vasoli 1999

Varchi, Benedetto - Fu un intellettuale repubblicano al servizio dei Medici. Nato a Firenze nel marzo 1503, trascorse la giovinezza, tra passioni letterarie e impegno civile, durante gli anni burrascosi delle «mutationi di stato»: dal gonfalonierato a vita di Pier Soderini alla prima e incruenta restaurazione medicea nel 1512, dai bagliori dell'ultima repubblica al suo tragico epilogo nel 1530 e alla spietata repressione sotto Alessandro de' Medici, passando per i pontificati 'fiorentini' di Leone X e di Clemente VII, arbitri nel bene e nel male dei destini della città. Presto abbandonata la professione notarile trasmessagli dal padre, Varchi assecondò la naturale inclinazione per le lettere e la poesia, insofferente verso un mondo di cortigiani da cui volle sempre tenacemente distinguersi, avendone fatto esperienza nella 'famiglia' romana del colto chierico di Camera Giovanni Gaddi. E svolse le mansioni di precettore privato presso casate influenti, e di sentimenti repubblicani, quali i Pazzi, i Lenzi, i Martelli; soprattutto presso gli Strozzi, che egli seguì in volontario esilio dopo l'ascesa al potere di Cosimo I nel 1537, distaccandosene poi disgustato dai costumi e dalla spregiudicata ambizione dei cosiddetti grandi. Condusse vita errabonda e inquieta, da eterno studente, fra Padova, Bologna e Ferrara, non scevra da qualche suggestione 'spirituale', come si desume dalla conoscenza (diretta o indiretta) di personalità quali Gaspare Contarini o Marcantonio Flaminio; finché il duca di Firenze richiamò l'ex repubblicano nel 1543, allettato dalla fama letteraria che questi si era procurato, per rivitalizzare le languenti istituzioni culturali del principato mediceo, facendo di lui una stella di prima grandezza nell'Accademia Fiorentina.

Nella città natale Varchi spese l'ultimo ventennio dell'esistenza profondendo le migliori energie nella stesura dell'*Hercolano* e della *Storia fiorentina*, opere che vedranno la luce postume, rispettivamente nel 1570 e nel 1721, mentre le *Lezzioni* accademiche usciranno per i torchi dei Giunti nel 1590. Tuttavia queste ultime non sfuggirono alle maglie della censura ecclesiastica, con il divieto di pubblicazione comminato dal frate domenicano Tommaso Buoninsegni su mandato dell'inquisitore, senza essere provviste di glosse marginali che condannassero espressamente la dottrina dell'eterno ritorno propugnata, nel solco dell'aristotelismo eterodosso, da Varchi, «uno scrittore al quale non è stata ancora resa la giustizia che merita» secondo l'autorevole giudizio di Eugenio Garin. Meno nota è la vicenda che portò al decreto di interdizione della *Storia fiorentina* formulato dalla Congregazione dell'Indice, durante il pontificato di Innocenzo XIII, nel dicembre 1724 (ACDF, *Index*, *Protocolli* 1724-1725). Furono incaricati di visionare il testo, apparso con la falsa indicazione della città di Colonia, in realtà Augsburg, l'abate benedettino Bonaventura Finardi e il frate minorita Eustachio Entrerio, consultori della Congregazione. Naturalmente, le censure si appuntarono sui giudizi troppo liberi espressi dall'autore circa la vita e i costumi del clero, inclusi vescovi e cardinali, implacabilmente messi alla berlina come superbi, avari e ambiziosi. Alla difesa d'ufficio della memoria dei sommi pontefici Clemente VII e Paolo III, accusati di nepotismo, si affiancò nei censori quella della Chiesa nell'età della Riforma, quando l'intendimento dell'imperatore era – secondo Varchi – «di voler il papa a quell'antica simplicità e povertà ritornare, quando i pontefici senza intromettersi nelle temporali cose, solo alle spirituali vacavano». Né stupisce l'attenzione manifestata dai consultori per il casato mediceo, definito tirannico da messer Benedetto nella persona di Alessandro, primo duca di Firenze, con l'uccisione del quale da parte del cugino Lorenzino la dinastia aveva rischiato di essere detronizzata a beneficio degli Asburgo: anche perché l'opera dello storico fiorentino vedeva finalmente la luce nello scenario della *querelle* che opponeva i maggiori potentati europei, *in primis* la corte imperiale, per la contrastata successione in Toscana. Concludeva la serie delle censure, con un occhio di riguardo questa volta al principato farnesiano di Parma, la confutazione dell'acquiescenza di Paolo III verso lo scellerato e orrendo crimine attribuito a Pierluigi Farnese nei confronti del pio vescovo di Fano Cosimo Gheri (cc. 282*r*-284*v*; 331*r*-332*v*).

A fronte delle accuse di servilismo e di acquiescenza politica, acriticamente e lungamente tramandate, merita segnalare la rivalutazione e le nuove acquisizioni circa la figura e l'opera di Varchi nell'ultima e più avvertita generazione di studiosi: capace di cogliere – è il caso di Paolo Simoncelli – nella sua produzione letteraria un'insospettata suggestione religiosa criptoriformata che finì per approdare nell'edizione del *Sermone alla croce* (1549), vera e propria parafrasi del *Beneficio di Cristo*; oppure di tracciarne – è il caso di Massimo Firpo – un ancora più incisivo profilo religioso, tra «il buon Valdesio» e il «chiaro Puntormo» che egli ebbe a celebrare nei suoi sonetti, fino a suggerire una militanza ereticale da parte del letterato, identificato come uno dei responsabili, se non l'artefice, del complesso programma iconografico, di inequi-

vocabile contenuto eterodosso, effigiato sulle pareti del coro della medicea basilica di San Lorenzo. In effetti, Varchi recitò a Firenze un ruolo da intellettuale militante, lanciandosi nelle controversie letterarie, linguistiche e religiose, mentre da storico rivendicò l'autonomia di un'identità repubblicana da preservare e affermare all'ombra stessa del principato.

(S. Lo Re)

Vedi anche

Beneficio di Cristo; Contarini, Gasparo; Firenze; Flaminio, Marcantonio; Pontormo; Valdesianesimo

Bibliografia

Bramanti 2002, Firpo 1997, Garin 1989, Lo Re 1998(a), Lo Re 2008, Pirotti 1971, Plaisance 2004, Simoncelli 1979

Vargas, Jerónimo de - Ebreo lusitano, definitosi «hispano», ma anche portoghese, di Jerónimo de Vargas non si conosce con precisione l'origine geografica, anche se si potrebbe supporre una provenienza dalla Penisola iberica a seguito dell'espulsione degli ebrei operata in prima battuta dai sovrani spagnoli (1492) e di quella ordinata pochi anni più tardi dal re del Portogallo Emanuele I (1497). Dal 1551 Jerónimo, figlio di Álvaro de Vargas, si trovava in qualità di «mercator» a Ferrara, città dalla quale fu impegnato a gestire una fitta rete di affari con Venezia, Pesaro e Ancona, dove risiedevano altri membri della famiglia. A Ferrara Jerónimo fu attivo soprattutto sul fronte editoriale. Stabilitosi inizialmente in Borgo dei Leoni (in contrada San Guglielmo, dov'era ubicata la maggior parte delle tipografie ferraresi), nel 1554 i documenti lo collocano nelle contrade di Santo Spirito e di Boccacanale, nel maggio 1557 in quella di Sant'Agnese e dopo pochi mesi nel quartiere di San Romano.

Dopo un'iniziale vicenda giudiziaria che lo vide contrapporsi nel novembre 1551, in società con Diogo Pires, a due tipografi cristiani (Leonardo da Brescia e Giovanni Maria Nicolini da Sabbio), risultati inadempienti nella realizzazione di una Bibbia in lingua spagnola che Vargas e Pires avevano loro commissionato, Jerónimo entrò in possesso delle attrezzature sequestrate a Nicolini e iniziò, insieme al padre Álvaro *alias* Yom Tob Atias, una collaborazione con Abraham Usque che nel marzo 1553 portò alla stampa della *Biblia en lengua española traduzida palabra por palabra de la verdad Hebrayca por muy excelentes letrados vista y examinada por el officio de la Inquisicion. Con priviligio del yllustrissimo Señor Duque de Ferrara*. La *Biblia* fu impressa in castigliano in due versioni. In quella cristiana fu apposta una dedica al duca Ercole II, che aveva personalmente difeso l'opera di fronte alle lettere allarmate inviategli da tre illustri membri del Concilio di Trento (Gaspar Jofre Borgia, vescovo di Segorbe; Sebastiano Pighino, cardinale e secondo presidente del Concilio; Marcello Crescenzi, legato pontificio). La versione ebraica fu invece dedicata a Beatriz de Luna, che costituiva l'anima della comunità sefardita ferrarese, una figura alla quale tutti gli ebrei lusitani facevano costante riferimento. Nel 1552, periodo in cui attendeva alla stampa della *Biblia*, Vargas aveva inoltre pubblicato il *Libro de Oracyones de todo el anno*, il *Sedur de Oracyones des mes* e l'*Orden de Silhot*, riportando sul *colophon* di queste opere la propria marca tipografica raffigurante una nave in un mare in tempesta.

L'atto con il quale cedette i torchi ad Abraham Usque e a Moisè Pardo è datato 1555. È possibile che già da questa data, dismessi i panni dell'editore, Vargas avesse deciso di partire alla volta di Pesaro per sistemare alcuni affari in quella città, da dove fece ritorno a Ferrara solo nei primi mesi del 1557. Con questa attestazione si interrompono le notizie sulla sua vita, mentre per altri membri della famiglia un ultimo atto rogato dalla Camera Ducale di Ferrara risale al 1559 e vede attivo un Duarte Vargas impegnato nel pagamento di una partita di panni di lana: l'attività editoriale aveva rappresentato solo una parentesi nella vita di Jerónimo che comunque continuò a portare avanti, in linea con la propria tradizione familiare, l'esercizio dell'arte della mercatura.

(M.T. Guerrini)

Vedi anche

Bibbia; Espulsione degli ebrei, Portogallo; Espulsione degli ebrei, Spagna; Luna, Beatriz de; Nazione portoghese in Europa: secoli XVI-XVII; Nazione portoghese in Italia: secoli XVI-XVII; Usque, Abraham

Bibliografia

Hassán 1994, Leoni 1997, Segre 1992

Vaud, Pays de - Ripercorrere la vicenda dell'Inquisizione nel Vaud significa fare la storia di una lunga maturazione. La prima menzione del tribunale nella diocesi di Losanna – che inglobava tra l'altro la totalità dei possedimenti dei Savoia a Nord del lago Léman come pure quelli del vescovo di Losanna – risale al 1267. In quell'anno papa Clemente IV affidò l'*officium* all'Ordine dei frati predicatori nelle diocesi di Besançon, Ginevra, Losanna, Sion, Toul, Metz e Verdun, creando così un'ampia giurisdizione inquisitoriale. Per quanto riguarda la diocesi di Losanna, bisogna comunque aspettare il primo quarto del secolo XV per assistere a un'attività inquisitoriale regolare. Essa fu dovuta all'inquisitore Ulric de Torrenté che inaugurò una serie quasi ininterrotta di inquisitori in carica tra il 1423 e il 1494. Successivamente, la lista diventa più lacunosa fino alla Riforma, che pone termine alla storia dell'Inquisizione nella regione. Sotto Ulric de Torrenté (1423-1442) la giurisdizione iniziale allargata a sette diocesi si ridusse a quelle di Losanna, Ginevra e Sion, il che permise un'attività più efficace.

Gli inquisitori venivano nominati di solito tra i frati predicatori di Losanna. Questi ultimi designavano dei viceinquisitori per coprire meglio un territorio che, nonostante la divisione della giurisdizione iniziale, restava ampio: oltre al Vaud, esso comprendeva il basso Valais, cioè le terre dipendenti dalla Savoia e dall'abate di Saint-Maurice nella diocesi di Sion, come pure la diocesi di Ginevra, la cui parte più grande era situata in alta Savoia. Sotto l'inquisitore Thomas Goga (1477-1482), l'apparato inquisitoriale raggiunse l'apogeo con non meno di sei viceinquisitori, anche se la conquista del basso Valais da parte del vescovo di Sion Walter Supersaxo negli anni 1475-1476 aveva sbarrato agli inquisitori l'accesso a questa diocesi. Durante la seconda metà del XV secolo la diocesi di Ginevra fu invece percorsa in lungo e in largo da viceinquisitori usciti dalla comunità ginevrina dei frati predicatori ma operanti sotto l'autorità dell'inquisitore di Losanna, prima dell'istituzione di una sede propriamente ginevrina al volgere del secolo: Jean Muserii è attestato nel 1502 come primo inquisitore di Ginevra.

La repressione esercitata dai frati predicatori inquisitori fu in un primo tempo diretta contro i valdesi (l'inquisitore Ulric de Torrenté presiedette nel 1430 un processo ai valdesi della città svizzera di Friburgo); ma ben presto essa cambiò bersaglio per combattere una «setta di eretici valdesi moderni» (*heresis illorum hereticorum modernorum Valdensium*). Si trattava di una presunta setta di streghe e di stregoni la cui persecuzione divenne un fenomeno di massa in epoca moderna. Il Vaud conobbe parecchie cacce alle streghe durante il XV secolo: intorno al 1440 e nel 1448 nel territorio di Vevey in riva al lago Léman; negli anni 1458-1461 nei possedimenti periferici del vescovo di Losanna; al volgere degli anni Ottanta del Quattrocento di nuovo in riva al lago Léman e nel 1498 a Dommartin, una signoria appartenente al capitolo della cattedrale di Losanna. Di norma il 'successo' della repressione dipendeva dall'intesa tra le istanze coinvolte: l'Inquisizione delegata dalla Sede Apostolica, il vescovo di Losanna e il signore locale. Solo nel caso di Dommartin il capitolo, istruendo esso stesso dei

processi con l'intermediazione di un frate predicatore inquisitore, scavalcò il vescovo che ritenne lesi i suoi diritti. Tra i vescovi di Losanna due sono noti per aver favorito in modo particolare la repressione della stregoneria: Giorgio di Saluzzo (1440-1461) e Benoît de Montferrand (1476-1491). Essi delegarono a tal fine dei vicari speciali, che agivano in stretta collaborazione con i frati predicatori inquisitori. Il numero delle vittime è per il momento impossibile da valutare, poiché l'analisi delle fonti contabili contenenti le registrazioni delle spese di esecuzione, le uniche in grado di fornire un qualche ordine di grandezza, è solo agli inizi.

(G. Modestin)

Vedi anche

Besançon; Sabba; Stregoneria, età medievale; Valdo e valdismo medievale

Bibliografia

Andermatten-Utz Tremp 1992, Maier-Ostorero-Utz Tremp 1997, Modestin 2007, Modestin 2007(a)

Vecchi Cattolici - La definizione dell'infallibilità del papa nella costituzione dogmatica *Pastor aeternus*, emanata nel corso del Concilio Vaticano I, chiarì la lunga questione della 'dottrina', del 'magistero' e della autorità più alta nella Chiesa, ma fu subito contestata, e lo sarà anche dopo. L'affermazione e la ricezione del dogma appartiene dunque al capitolo più avvincente della recente storia della teologia.

Già durante il Concilio, a Roma, un gruppo di prelati, soprattutto i vescovi della minoranza di lingua tedesca, avevano deciso di opporre un serrato rifiuto alla proclamazione del dogma dell'infallibilità. L'ultimo che, il 10 aprile 1871, si sottomise fu il vescovo di Rottenburg, Karl Joseph von Hefele. Invano i gruppi di opposizione, che vedevano nel nuovo dogma una rottura della tradizione e scorgevano il nuovo negli infallibilisti, avevano sperato fino alla fine nel sostegno dei vescovi alla loro protesta. Il 26 agosto 1870 trentadue professori – soprattutto di Bonn, di Monaco e di Breslau – approvarono la 'dichiarazione di Norimberga' (Nürnberg), in cui si promuoveva la convocazione di un libero Concilio a Nord delle Alpi per la correzione del dogma dell'infallibilità. Nel settembre 1871 ebbe luogo a Monaco il primo congresso dei cosiddetti 'Vecchi Cattolici', con delegati dalla Germania, dall'Austria e dalla Svizzera, e rappresentanti della Chiesa anglicana e di Utrecht. Poiché molti antinfallibilisti erano stati scomunicati dai loro vescovi, ma volevano continuare a prendere parte alla vita della Chiesa e ai sacramenti, si discusse, considerando la difficile posizione degli scomunicati, se non fosse necessario creare una comunità *ad hoc*. Contro il consiglio dello storico della Chiesa Johann Joseph Ignaz von Döllinger, si giunse però alla costruzione di una Chiesa vera e propria. Nel 1873 Josef Hubert Reinkens fu scelto come primo vescovo 'vecchio cattolico' e fu consacrato dal vescovo di Utrecht. Pio IX, in una enciclica del 21 novembre 1873, dichiarò nulla l'elezione, sacrilega la consacrazione, eretici scomunicati Reinkens e i suoi seguaci.

Curiosamente, a quanto è dato fin qui di sapere, negli archivi dell'Inquisizione e della Congregazione dell'Indice si trova poco materiale sui Vecchi Cattolici, sebbene entrambe le Congregazioni si siano occupate assai presto degli oppositori dell'infallibilità. Tra il 1868 e il 1877 vennero messi all'Indice ben diciassette scritti in lingua tedesca che si riferivano *direttamente* al Vaticano I e ai suoi decreti (gran parte dei quali nel 1871, dunque al culmine della crisi che portò allo scisma). Nel 1876 e nel 1877, dopo la costituzione della Chiesa vecchio-cattolica, si giunse a una seconda e più ampia ondata di divieti. La Curia romana infatti si ritenne costretta a un significativo giro di vite, tanto più che gli antinfallibilisti si consideravano Vecchi Cattolici. Dei diciassette scritti messi all'Indice dodici erano di Johann Friedrich von Schulte (un praghese studioso di diritto canonico e di storia del Diritto), dell'allievo di Döllinger Johann Friedrich e dello studioso del Nuovo Testamento Joseph Langen di Bonn. Le opere di questi e altri Vecchi Cattolici (tra cui Friedrich Michelis, docente di Filosofia a Braunsberg, Johannes Huber, professore di Filosofia di Monaco, e l'ex professore di Storia e Letteratura Johann Matthias Watterich) furono inserite nell'Indice con altri quattordici scritti tra il 1875 e il 1877. Il numero totale dei libri indicizzati dei Vecchi Cattolici è comunque più elevato. Nonostante la Congregazione dell'Indice nel 1871 avesse a disposizione molti consultori in grado di leggere opere in lingua tedesca (Theodor Beelen; Augustinus De La Croix; Augustin Theiner; Albuin Patscheider, Heinrich Smeulders; Joseph Kleutgen; Johann Florian Decurtins; Francesco Nardi; Luigi Puecher Passavalli), i libri degli oppositori del Concilio vennero affidati al Sant'Uffizio, che aveva a sua disposizione solo un consultore (Theiner) e un qualificatore (Johann Baptist Franzelin) che intendevano la lingua tedesca. Su quella scelta dovettero giocare un ruolo la gravità della frattura dei Vecchi Cattolici (si trattava di eresia, di scisma) e il fatto che la Congregazione dell'Indice, sotto il prefetto Girolamo d'Andrea e il segretario Angelo Vincenzo Modena, era apparsa favorevole a un indirizzo moderato che agli occhi di Pio IX apparve non affidabile. Franzelin poi aveva esercitato un decisivo influsso nella preparazione della costituzione dogmatica *Pastor aeternus* ed era tra i più strenui difensori dell'infallibilità. La maggior parte dei divieti fu così pronunciata dal Sant'Uffizio, non dalla Congregazione dell'Indice. Ciò valse per la prima fase subito dopo il Concilio, e dunque per tredici scritti negli anni 1871 e 1872, ma anche per altri sei che vennero posti all'Indice tra il dicembre del 1876 e il 1877. Franzelin produsse tre consulti nella primavera del 1871. Essi riguardavano rispettivamente *Die Macht der römischen Päpste über Fürsten, Länder, Völker, Individuen nach ihren Lehren und Handlungen seit Gregor VII. Zur Würdigung ihrer Unfehlbarkeit beleuchtet (und den entgegengesetzten Lehren der Päpste und Concilien der ersten 8 Jahrhunderte über das Verhältniß der weltlichen Gewalt zur Kirche gegenübergestellt)* di von Schulte; *Die Irrlehre des Honorius und das vaticanische Decret über die päpstliche Unfehlbarkeit. Ein Versuch zur Verständigung* di Aemil Ruckgaber e *Ist die Lehre von der Unfehlbarkeit des römischen Papstes katholisch?* di Wenzel Joseph Reichel. Più tardi vennero denunciati così tanti testi che Franzelin, per la seduta del Sant'Uffizio del 20 settembre 1871, fece seguire un parere complessivo dal titolo *De Libro Friderico Sculte et nonnullis opuscolis contra auctoritatem ac definitoris Vaticani concilii scriptis*. Nella stessa seduta fu indicizzato anche il *Tagebuch des Vaticanischen Concils* di Friedrich (non è conservato alcun consulto). Nel 1872 Franzelin scrisse un breve parere anche sul *Kleinen katholischen Katechismus von der Unfehlbarkeit*. Nel 1876 e nel 1877 Kostantin Schäzler compose due doppi consulti *De rituali et de catechismo Ecclesiae veteris-catholicae*, sull'opera *Geschichte des Vatikanischen Konzils* di Friedrich così come sul testo *Ueber die Einheit der katholischen Kirche* di Reinkens. Insieme fu condannato – senza uno specifico parere – lo scritto di Reinkens *Ist an die Stelle Christi für uns der Papst getreten?*.

Nella Congregazione dell'Indice Heinrich Smeulder rilasciò un parere su *Janus. Der Papst und das Concil* di von Döllinger, così come su *Das vaticanische Dogma* di Joseph Langen; Puecher Passavalli esaminò le *50 Thesen über die Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse der Gegenwart* di Friedrich Michelis; Nardi *Der Jesuiten-Orden* di Johannes Huber; Michael Haringer *Die unfreie und die freie Kirche* di Jakob Buchmann, *Verfassung der Kirche im Jahrhundert der Apostel* di Johann Mathias Watterich, *Der Kampf gegen die deutschen Theologen und die theologischen Fakultäten in den letzten zwanzig Jahren* e *Der Mechanismus der Vatikanischen Religion* di Friedrich, così come *Die trinitarische Lehrdifferenz zwischen der abendländischen und der morgenländischen Kirche* di Langen. Per *Zwei Thesen für das allgemeine Concil* di Georg Karl Mayer fu chiesto il parere del gesuita rettore del Collegio Germanico, Andreas Steinhuber. Per *Cölibatszwang* di Schulte non si trova negli atti

alcun consulto. Nell'ambito della letteratura francese sul Concilio vennero proibite *La vérité sur le concile* di Jean Wallon e *Le concile du Vatican* di Edmond de Pressensé. Per quanto riguarda quella italiana furono colpiti, tra gli altri testi, *Otto mesi a Roma durante il Concilio Vaticano* di Pomponio Leto; *La scomunica di un'idea* di Giovan Battista Savarese; *L'infallibilità del Romano Pontefice ed il Concilio Vaticano* di Rocco Bombelli; e i saggi dal titolo *Il Concilio Vaticano sta in mezzo agli estremi* di Antonio Cicuto.

La politica di censura contro gli oppositori del Concilio Vaticano I resta non chiara. Sebbene, in conformità con la seconda norma generale dell'Indice, i libri degli 'eretici' che trattavano *ex professo* di religione fossero vietati in via generale e non avessero bisogno di alcun esame, si giunse comunque a singole proibizioni. D'altra parte si riconobbe ben presto l'inefficacia di quello strumento di repressione. Nel 1874, esaminando due scritti di Vecchi Cattolici, i consultori dell'Indice stabilirono «esse intentionem ac voluntatem ut quaecumque alia huius generis opera in lucem prodirent, tamquam praedamnata censeantur». E tuttavia nel 1877 un altro libro di un vecchio cattolico fu nuovamente messo all'Indice singolarmente. La politica 'negativa' di censura della Curia fu integrata da una 'positiva' politica libraria pilotata da Roma. Mentre le descrizioni del Concilio di Friedrich, di Lord Acton e di Eberhard Zirngiebl vennero messe all'Indice, si diffuse la traduzione tedesca di un'opera del cardinale Henry Edward Manning dal significativo titolo *The True Story of the Vatican Council* e si fece comporre un'altra storia ufficiale per intervento dell'arcivescovo di Firenze Eugenio Cecconi. Anche nel caso dell'opera *Die Macht der römischen Päpste* di von Schulte, Franzelin raccomandò la siffatta condotta: «Necessarium etiam esset, ut ab aliquo vel pluribus catholicis scriptoribus in Germania palam detegerentur huius hominis manifesta sophismata et paene incredibilis ignorantia in rebus theologicis» («sarebbe necessario anche che da uno o più scrittori cattolici fossero smascherati in Germania i palesi sofismi di quest'uomo, nonché la sua quasi incredibile ignoranza in materia di teologia»). Nel 1884 il vecchio cattolico Franz Heinrich Reusch e il suo *Der Index verbotener Bücher*, che dedicava un capitolo al Vaticano I, rischiarono di finire all'Indice. L'opera però fu risparmiata e diede persino l'impulso a una grande riforma dell'Indice stesso condotta da Leone XIII.

(D. Burkard)

Vedi anche

Acton, John Emerich Edward Dalberg; Congregazione dell'Indice; Döllinger, Johann Joseph Ignaz von; Hefele, Carl Joseph von; Infallibilità papale; Pio IX, papa; Reusch, Franz Heinrich

Bibliografia

Burkard 2001, Hasler 1977, Reusch 1883-1885, Schatz 1992-1994, Wolf 2001(a)

Venezia - Non sono molte le notizie relative all'attività inquisitoriale a Venezia nel periodo medioevale. A partire almeno dal 1249 un'Inquisizione ducale – cui veniva riconosciuta la libertà di procedere d'ufficio contro l'eresia – aveva operato in Laguna, in conformità con quanto accadeva in molti altri contesti urbani i cui statuti consideravano l'eresia un *publicum crimen* e ne prevedevano la persecuzione nell'ambito della consueta procedura penale. Alcuni «probi et discreti et catholici viri» erano così incaricati di indagare in materia d'eresia in collaborazione con il patriarca, secondo un sistema «misto di secolare e d'ecclesiastico» che, in virtù dell'interpretazione dell'eresia stessa come di un reato contro la comunità, determinava quella sorta di primato laico sull'attività repressiva che avrebbe continuato a caratterizzare a lungo l'azione antiereticale in terra veneta. Benché le connotazioni istituzionali rimangano incerte – le prime sicure testimonianze di attività risalgono al 1256 – si trattava di una vera e propria magistratura pienamente operativa e dipendente dal potere civile. In un primo momento competente su eretici e usurai, questa estese via via le proprie prerogative su altri reati. In territorio veneto – o meglio nella Marca trevigiana – operava nondimeno dalla metà del XIII secolo un'Inquisizione ecclesiastica che seguiva i confini delle province degli Ordini regolari e che quindi, in linea del tutto teorica, estendeva la propria giurisdizione anche alla città di Venezia e al suo dominio. Gli inquisitori – prima scelti tra i frati predicatori e dopo il 1254 fra i minori – dovevano intervenire su un territorio molto vasto, che abbracciava all'ingrosso gran parte dell'attuale Veneto, il Friuli e la diocesi di Trento. Venezia aveva sin da subito manifestato aperta ostilità nei confronti dell'istituzione, negandole di fatto qualsiasi possibilità di ingerenza in città e opponendo alle rivendicazioni in questo senso l'esistenza di un'apposita struttura, diretta emanazione del potere civile, come l'Inquisizione ducale. Fra il 1272 e il 1275 però la vicenda di Michele Orio, podestà veneziano di Padova messo sotto accusa dall'Inquisizione francescana mentre si trovava a Venezia, aveva in qualche modo costretto il governo ad accettare una sorta di compromesso – l'intervento di un inquisitore in città, la pubblicazione delle sentenze di scomunica dell'imputato e così via – che, per quanto episodico, aveva messo in luce le crescenti difficoltà insite nella negazione a oltranza di qualsiasi forma di giurisdizione all'ufficio inquisitoriale ecclesiastico. Tanto più che Roma non riteneva che la città fosse in grado di mettere in atto un'efficace politica antiereticale, e aveva buon gioco nell'imputare tale debolezza all'ostilità verso l'Inquisizione francescana. In effetti un significativo cambiamento sarebbe avvenuto di lì a poco: il 4 agosto 1289, dopo due anni di aspre trattative e sotto la costante minaccia dell'interdetto, il governo veneziano e Niccolò IV giungevano a un accordo: agli inquisitori francescani veniva riconosciuta la possibilità di esercitare l'incarico in città e la facoltà di spostarsi all'interno di tutto il dominio per svolgere le indagini ritenute opportune. Potevano istruire processi ed emettere sentenze che non fossero capitali, per le quali sarebbe stata necessaria la presenza dell'ordinario. Inoltre, il Comune si faceva carico di finanziare il tribunale, ricevendone in cambio i proventi delle sanzioni e delle confische che l'ufficio avrebbe messo in atto.

La nuova Inquisizione tuttavia non andava a sostituirsi alla preesistente magistratura ducale incaricata della vigilanza sull'eresia: semplicemente l'affiancava secondo una divisione delle competenze tutt'altro che chiara. Appariva chiara, al contrario, nella decisione di mantenerle entrambe la volontà veneta di bloccare sul nascere qualsiasi ulteriore rivendicazione della giurisdizione pontificia sugli eretici. Di fatto, il dinamismo dell'ufficio appena creato non dovette essere rilevante: i processi probabilmente non furono molti e coinvolsero perlopiù persone non originarie della città, che vi si trovavano per mercatura o lavoro e prive di effettive possibilità e volontà di proselitismo. Forse anche per questo motivo nel 1385 lo stipendio dell'inquisitore fu ridimensionato e, nel 1423, completamente annullato. Ciononostante inquisitori francescani dovettero continuare a operare, verosimilmente in qualche collaborazione con il tribunale patriarcale, che fra Quattro e Cinquecento processò alcuni eretici e altre persone incorse nel reato di magia e maleficio.

Ancora nel corso della prima metà del Cinquecento la repressione all'eresia sembra distinguersi per la fluidità delle procedure, in attesa di una codificazione che sarebbe avvenuta, *grosso modo*, solo con gli anni Sessanta. In questo periodo presumibilmente l'autorità del patriarca prevalse su quella dell'inquisitore, sebbene non mancarono casi in cui le due figure operarono in modo congiunto. Del resto, almeno durante i primi decenni del secolo, l'Inquisizione locale poté fare affidamento su un personale scarso, e dovette forzatamente appoggiarsi alla cancelleria della Curia patriarcale. Già in questo periodo inoltre emersero due elementi che avrebbero caratterizzato il funzionamento futuro del tribunale nella Repubblica: da un lato si ripropose il marcato coinvolgimen-

to delle autorità civili nelle vicende processuali; dall'altro, nel tentativo da parte pontificia di contenere per quanto possibile quella che veniva interpretata come un'interferenza, si attribuì al nunzio pontificio il ruolo di giudice, integrandolo di fatto all'interno di una struttura repressiva. Una sorta di giudice aggiunto, quindi, cui vennero riconosciute nel 1521 le prerogative di sottoporre i processi a esame e di procedere insieme a inquisitori e ordinari, i quali talvolta finirono relegati in posizione subordinata. In definitiva, anche i decenni precedenti e gli anni immediatamente successivi all'istituzione della Congregazione del Sant'Uffizio, nel 1542, videro variabilmente intrecciarsi le competenze del patriarca, dell'inquisitore e del nunzio. Questi, congiuntamente oppure in modo separato, istruirono processi, promossero indagini ed emanarono sentenze.

La situazione, così incerta e scarsamente funzionale ai fini del controllo sull'eterodossia, cominciò a cristallizzarsi nella seconda metà degli anni Quaranta, quando di fronte alla diffusione senza precedenti del dissenso in terra veneta, fu necessario incrementare sia gli sforzi repressivi sia l'organizzazione degli strumenti da utilizzare a questo fine. Il processo contro il vescovo di Capodistria Pier Paolo Vergerio (1545-1549) fornì in tal senso un'occasione di ripensamento circa l'attività inquisitoriale e, in una certa misura, costrinse le autorità civili a concedere apertamente l'appoggio alla repressione di dottrine eretizzanti. Nel 1549 infatti il Consiglio di Dieci concedeva sia le forze per effettuare l'arresto del vescovo, sia l'estradizione di quest'ultimo a Roma. Nel frattempo intanto, il 22 aprile 1547, applicando quella che ormai stava diventando una prassi di controllo laico sul funzionamento dei tribunali della Terraferma, il governo nominava autonomamente tre deputati laici – i Tre savi all'eresia – incaricandoli di affiancare il tribunale nel corso dei processi e di vagliare le sentenze e le richieste di inquisitore, nunzio e patriarca, nonché di tenere informato il governo circa l'attività del Sant'Uffizio. Ciononostante, almeno agli inizi, agirono talvolta come giudici veri e propri, incaricandosi ad esempio, di istruire processi e di giudicare questioni relative alla circolazione di libri proibiti. Tale funzione sarebbe stata gradualmente abbandonata in favore di una forma di controllo più defilato, ma politicamente importante, dell'operato inquisitoriale. Per parte sua la Repubblica continuò a considerarli una magistratura a tutti gli effetti, dotata di autonomi poteri giudiziari e indirettamente incaricata di attutire i contraccolpi dell'azione inquisitoriale sul piano commerciale, sociale e diplomatico. Si trattava, di fatto, della riproposizione sotto altre forme e in un contesto completamente mutato, della vecchia Inquisizione ducale.

Con l'inserimento nel tribunale della magistratura laica – i cui membri venivano indicati dapprima dal Minor Consiglio, dal 1556 dal Collegio e infine dal 1595 dal Senato ed erano scelti sempre fra il più alto patriziato – Roma otteneva l'appoggio delle autorità civili e Venezia una forma di controllo interno sul Sant'Uffizio, che andava ormai assumendo la fisionomia che ne avrebbe caratterizzato il funzionamento fino alla caduta della Repubblica. Nel 1559 anche il patriarca – che fino a quel momento aveva proseguito una limitatissima attività autonoma soprattutto relativamente a casi di magia e superstizione – diveniva a tutti gli effetti membro regolare del tribunale. A partire dal 1560 inoltre l'incarico di inquisitore – che era stato fino a quel momento ricoperto da minori conventuali nominati dai superiori dell'Ordine – fu sempre assegnato a un domenicano indicato direttamente dalla Congregazione del Sant'Uffizio, che gli assegnò la carica di commissario e inquisitore generale del dominio veneto. Da quel momento i domenicani – in virtù di nomina apostolica – sostituirono stabilmente i francescani. Sebbene non si trattasse di una regola rigidamente applicata, il governo esercitò costanti pressioni, spesso coronate dal successo, affinché gli inquisitori fossero scelti fra religiosi originari dei territori della stessa Repubblica.

Attorno al 1560 si può quindi parlare dell'inizio a Venezia di una pratica inquisitoriale regolare e piuttosto stabile: alle sedute prendevano parte l'inquisitore (domenicano), il nunzio e il patriarca (o, all'occorrenza, i loro vicari) e almeno uno dei tre Savi all'eresia, oltre ovviamente al personale di cancelleria. Il tribunale aveva ormai assunto delle caratteristiche che lo connotavano come una sorta di snodo politico di fondamentale importanza nei rapporti diplomatici fra Venezia e Roma. Terreno di scontro su cui misurare i rapporti di forza e le ambizioni del giurisdizionalismo veneto e talvolta occasione di ricomposizione diplomatica, il tribunale costituì un sistema in tensione che risentì anche nel funzionamento quotidiano della propria natura ibrida. Tale natura comportò, fra l'altro, che per l'ordinaria amministrazione il tribunale fosse costretto a fare abitualmente ricorso al supporto laico: le carceri utilizzate per la custodia di imputati e di individui già sentenziati colpevoli, ad esempio, erano spesso quelle pubbliche, tranne per alcuni periodi. Le torture – praticamente era usata sempre la corda, in rari casi la tabella arroventata applicata ai piedi – venivano di norma messe in atto nelle apposite sedi di magistrature come i Signori di notte al Criminal o al Civil, ricorrendo inoltre al personale medico qui operante sia per stabilire l'abilità o meno a sopportare i tormenti, sia per la vigilanza nel corso del supplizio. La sorveglianza laica fu particolarmente attenta per quanto riguardava la questione delle estradizioni a Roma, concesse sempre con grande parsimonia, in particolare se le richieste in questo senso riguardavano sudditi veneti. Soprattutto in seguito alla contestata decisione di consegnare Giordano Bruno, nel 1593, il Senato diede istruzione ai Savi e ai rettori delle città di Terraferma di prestare una speciale attenzione a questo riguardo.

I secoli successivi non portarono a significativi mutamenti nell'assetto istituzionale del tribunale che anzi – a partire dal 1548 a Brescia e a Bergamo, quindi nel 1550 nelle altre sedi – era stato reduplicato per le sedi periferiche, sedi in cui i rettori veneti svolgevano il ruolo che a Venezia era riservato ai Savi. In questo senso l'erosione progressiva – ma non certo lineare – dei margini di azione del Sant'Uffizio fu il risultato sia del nuovo contesto storico in cui si trovò ad operare, sia dell'applicazione dei principi sarpiani. Dal 1613, infatti, la tutela laica sul Sant'Uffizio seguì – pur in modo non univoco e con variazioni anche significative dovute alle contingenze e allo stato dei rapporti con Roma – i principi fissati nel capitolare *Sopra l'officio dell'Inquisizione*, commissionato dal Senato a Paolo Sarpi. Basandosi sul presupposto che la Congregazione del Sant'Uffizio non poteva rivendicare autorità su istituzioni precedenti, come la duecentesca Inquisizione veneziana di natura comunale – così come, sottolineava significativamente il servita, sull'Inquisizione spagnola –, Sarpi suggeriva una serie di norme tese a limitare i margini di autonomia del tribunale e destinate ad attribuire un ruolo rilevante tanto alla tutela statale sullo stesso Sant'Uffizio, quanto alle magistrature civili in ambiti altrove ritenuti di pertinenza inquisitoriale. Così, solo a titolo di esempio, operazioni magiche che non comportassero l'abuso di sacramenti o un'implicita adesione a dottrine dogmaticamente pericolose, dovevano essere giudicate esclusivamente dal Consiglio di Dieci o da organismi delegati. Della stessa bestemmia semplice o non ereticale doveva continuare a occuparsi la magistratura degli Esecutori contro la bestemmia. Il Sant'Uffizio veneto dipendeva insomma, secondo Sarpi, dalla Repubblica, era «independente [da Roma], eretto e constituito dalla medesima [Repubblica] e perciò debbe reggersi con le proprie consuetudini e ordinazioni, senza obligo di ricevere ordini d'altrove» (Sarpi 1958). Il risultato fu quello di contenere o frenare l'intraprendenza di un'Inquisizione che – anche a causa di un'oggettiva inadeguatezza della struttura rispetto al compito di controllare una città come Venezia – si vide costretta a perseguire solo una esigua minoranza dei casi di cui venne a conoscenza. La stessa consuetudinaria attività di raccolta delle spontanee comparizioni e di celebrazione dei processi si andò significativamente esaurendo: nel corso del Seicento si passò dalle tre abituali «riduzioni» settimanali a due, per finire, sullo scorcio del Settecento, a riunioni del tutto episodiche e via

via meno frequenti. Al tempo stesso aumentarono i procedimenti interrotti tanto agli esordi quanto in fase avanzata e pertanto mai arrivati a sentenza. Non tutti i processi celebrati dal Sant'Uffizio veneziano – l'esempio degli anabattisti nominati da Pietro Manelfi nel 1551, processati tutti a Venezia fra 1552 e 1554 è solo uno dei tanti possibili – riguardarono episodi verificatesi in città: con una certa frequenza infatti il tribunale si trovò a dover giudicare casi provenienti dalla Terraferma e dallo Stato da mar. Questo accadeva perché l'inquisitore veneziano aveva giurisdizione sull'intero dominio veneto, e Venezia assumeva spesso il ruolo di tribunale d'appello. Inoltre, soprattutto nel corso del Sei e Settecento, furono piuttosto numerosi i casi in cui il Senato o il Consiglio di Dieci ordinarono che procedimenti avviati in altre sedi dello Stato fossero giudicati nella Dominante.

Il profilo statistico sull'attività del Sant'Uffizio veneziano è stato finora ricostruito esclusivamente – con l'eccezione di alcuni studi riguardanti periodi limitati – sulla base dell'inventario 303 dell'ASVe, frutto del lavoro di riordino dell'archivio compiuto fra il 1868 e il 1870 dagli archivisti Giuseppe Giomo e Luigi Pasini. Si tratta di uno strumento che, pur rimanendo ad oggi l'unico punto di partenza per le ricerche, è nondimeno datato e assai fuorviante, tanto da inficiare in modo significativo qualsiasi stima, e utilizzabile più che altro per ricavare ordini di grandezza. Secondo il catalogo, nel periodo 1541-1794 sarebbero state processate 3592 persone in 2910 processi, distribuiti in 150 buste numerate progressivamente. Le ulteriori 14 buste della serie del Sant'Uffizio, dalla 151 alla 164, conservano miscellanee di processi, corrispondenza e materiali di diverso genere. Le quattro buste *Criminalia Ss. Inquisitionis* conservate presso l'Archivio della Curia patriarcale contengono atti processuali prodotti appunto dalla Curia patriarcale in un arco cronologico compreso fra il 1461 e il 1622 e non si possono quindi definire propriamente parte dell'archivio del Sant'Uffizio.

Pur nei limiti indicati, è possibile dire che l'evoluzione delle aree di interesse e di intervento inquisitoriale non si discostò troppo da quella che contraddistinse il resto d'Italia: se i primi decenni del Cinquecento furono segnati da un'attenzione più marcata – probabilmente legata al clima creatosi con la persecuzione delle streghe della Valcamonica del 1518 – nei confronti di reati ascrivibili alla magia, già a partire dagli anni Quaranta l'impegno si spostò decisamente verso il movimento di Riforma che si andava diffondendo e inquietava tanto le autorità laiche che quelle religiose. Fino agli anni Ottanta l'obiettivo primario fu quindi costituito dalla lotta a luterani, calvinisti e alle numerose manifestazioni della 'Riforma radicale', colpendo via via sempre più duramente anche la circolazione libraria. Lo scorcio del secolo fu infatti un periodo duro per quanti a Venezia si dedicavano alla produzione e alla vendita di libri, come attesta fra l'altro la condanna a morte del libraio Pietro Longo, nel 1588. Le perquisizioni nelle librerie – pratica che in seguito fu pressoché abbandonata – furono piuttosto frequenti, così come i fascicoli aperti contro individui appartenenti al mondo del libro. La sorveglianza dell'inquisitore non si limitava ovviamente alla circolazione, ma si estendeva alla censura preventiva. Gli spettava infatti il rilascio di una fede che accertasse la consonanza del testo alla religione cattolica, mentre la concessione effettiva della licenza competeva al potere secolare. In questo senso le regole stabilite dal Concordato del 1596, che aveva fatto seguito al mancato accoglimento in terra veneta dell'Indice clementino, avrebbero costituito – con una cospicua parentesi fra il 1656 e il 1696 – il punto di riferimento per la pratica censoria a Venezia fino alla caduta della Repubblica.

Come altrove, la prevalenza della lotta contro la Riforma venne gradualmente ridimensionandosi. All'incirca dalla metà degli anni Ottanta del Cinquecento si aprì un periodo – i cui connotati sono peraltro ricostruibili solo nelle linee essenziali, vista la pressoché totale perdita della documentazione relativa al periodo 1594-1615 – qualificato da un'intensa e preponderante attività antimagica, in qualche modo legata a una zelante applicazione della bolla *Coeli et terrae* di Sisto V (1586). A questa preoccupazione si affiancò a partire almeno dagli anni Trenta del Seicento una crescente attenzione nei confronti della disciplina del clero, e soprattutto nei confronti dei reati di sollecitazione in confessionale. In quest'ambito l'Inquisizione dovette peraltro scontrarsi di frequente con il potere civile, che reclamava la propria competenza sui casi di sollecitazione che non fossero stati propriamente compiuti *in actu confessionis*, e non si configurassero quindi come un abuso del sacramento. Nello stesso arco cronologico, la caccia a luterani, calvinisti e in genere ad aderenti a strutturate dottrine ereticali andò a sovrapporsi e a sfumarsi nel tentativo di contenimento di una eterodossia dai contorni indefiniti e che si potrebbe definire di matrice libertina. Molto più complessa da identificare e da combattere, visto che era rappresentata da percorsi personali che raramente sfociavano nell'organizzazione di gruppi strutturati, tale miscredenza diffusa e modulata secondo vari livelli di consapevolezza si insinuò profondamente nel tessuto veneto e costituì il principale obiettivo del tribunale, sempre più in ansia di fronte alle traduzioni cittadine – anche a livello popolare – di forme di eterodossia venate di miscredenza e di incredulità. Gli organici tentativi degli anni Quaranta del Seicento per bloccare la produzione e la circolazione della letteratura libertina prodotta in ambienti vicini all'Accademia degli Incogniti – con i processi contro gli editori e librai Francesco Valvasense e Giacomo Batti (1648) – non sortirono comunque effetti duraturi, e l'Inquisizione dovette ripiegare su più modeste strategie di controllo, riuscendo a intervenire solo sporadicamente e perlopiù con intenti che appaiono di natura dissuasiva. L'abuso dei sacramenti in genere – fosse ascrivibile a operazioni magiche o rientrasse nell'ambito della sollecitazione – costituì una seria fonte di preoccupazioni soprattutto fino agli anni Venti del Settecento. In seguito anche quest'ambito andò allineandosi alla progressiva contrazione dell'attività inquisitoriale che contrassegnò il secolo. L'azione contro la magia e le pratiche superstiziose perse di incisività – così come le iniziative contro i giudaizzanti, nei confronti dei quali il tribunale si era applicato con solerzia tanto nel Cinque quanto nel Seicento –, mentre rimase tutto sommato ben presente quella contro proposizioni ereticali di vario genere, generalmente oramai – come si è detto – di tipo miscredente o libertino.

Per quanto riguarda le pene, nel caso di imputazioni di una certa rilevanza, soprattutto nel corso del Seicento fu frequente la condanna al remo dai tre ai dieci anni. Nel secolo precedente si era prestata maggiore attenzione al pericolo che i condannati potessero diffondere dottrine ereticali all'interno delle galere, ambienti ritenuti particolarmente ricettivi. Le pene detentive, di durata variabile, ottenevano di norma ampi ridimensionamenti dopo un anno o due di prigionia. Secondo stime probabilmente destinate a essere riviste verso l'alto, complessivamente il Sant'Uffizio veneziano pare aver rilasciato al braccio secolare per l'esecuzione delle condanne a morte almeno 31 persone. Mancando però spesso la relazione dell'esecuzione, non è possibile dire esattamente se queste furono o meno portate a termine. Del resto, molti di questi procedimenti non hanno lasciato traccia alcuna fra le carte dell'archivio del tribunale. Ad ogni modo, ai 28 condannati nel corso del Cinquecento – in prevalenza imputati di luteranesimo, anabattismo, calvinismo o comunque di reati riconducibili alla diffusione di dottrine ereticali – non ne seguì nessuno nel secolo successivo, a differenza di quanto accadde in alcuni tribunali della Terraferma. Tre condanne furono invece applicate nel Settecento (due nel 1705 e l'ultima nel 1724), tutte per abuso di sacramento. Nella maggior parte dei casi, per evitare problemi derivanti da un'eccessiva pubblicità, le sentenze venivano eseguite nottetempo e prevedevano l'annegamento del reo, o almeno l'occultamento del cadavere in mare dopo lo strangolamento in carcere. Esistevano poi vicende particolari: nel 1724, il veronese Antonio Fontana fu imputato di aver rubato e abusato a fini magici di alcune ostie consacrate. Chi veniva riconosciuto

colpevole di furto di materiale sacro era di norma processato e spesso messo a morte dal Consiglio di Dieci. Fontana subì invece un doppio processo: uno proprio da parte del Consiglio di Dieci per il furto, e uno dal Sant'Uffizio per l'abuso. Le modalità dell'esecuzione rispettarono simbolicamente gli usi di entrambe le istituzioni: fu decapitato, il suo corpo fu bruciato e le ceneri disperse in laguna.

(F. Barbierato)

Vedi anche

Ateismo; Censura libraria; Ebrei in Italia; Estradizione, Inquisizione romana; Ghetto; *Imprimatur*; Libertinismo; Interdetto contro Venezia; Manelfi, Pietro; Marca Trevigiana; Nunziature apostoliche; Sarpi, Paolo; Stampatori; Savi all'eresia; Valle Camonica; Vergerio, Pier Paolo

Bibliografia

Barbierato 2006, Del Col 1988, Del Col 1991(a), Del Col-Milani 1998, Grendler 1977, Grendler 1979, Ilarino Da Milano 1935, Infelise 1992, Ioly Zorattini 1980-1999, Martin 1989, Martin 1993, Pullan 1983, Sarpi 1958, Tedeschi 1991

Ventimiglia - A causa soprattutto della vicinanza della Francia, sconvolta dalle guerre di religione, dell'estremo frazionamento delle giurisdizioni civili ed ecclesiastiche nell'estremo Ponente ligure, e infine della stentata presenza delle autorità genovesi in questo lembo del proprio territorio, l'attività dell'Inquisizione romana nella città e nella diocesi di Ventimiglia fu caratterizzata da peculiari difficoltà e da strategie di intervento mutevoli, improntate talvolta alla durezza, talvolta alla flessibilità. In ogni caso, soprattutto a partire dagli anni Ottanta del Cinquecento, la Congregazione del Sant'Uffizio fu capace di stabilire un saldo collegamento tra i tribunali locali e l'ufficio di Genova, sorvegliandolo dall'alto.

La prima emergenza ereticale, favorita dalla protezione accordata ai calvinisti in questa zona da parte di Claudio di Savoia-Lascaris, si manifestò, nella seconda metà degli anni Sessanta del Cinquecento, soprattutto in alcuni centri appartenenti alla diocesi di Ventimiglia ma compresi nei domini del duca di Savoia, quali Tenda e Pigna. In tale occasione la reazione inquisitoriale, promossa da Antonio Richelmi e da Cornelio Oddo, due frati del convento domenicano di Taggia, fu condotta in modo itinerante insieme con il vescovo Carlo Grimaldi: di questa fase, e precisamente per la fine del 1566, si sono conservate alcune abiure recitate da parte di filocalvinisti nel duomo di Ventimiglia. Sappiamo inoltre che nel dicembre del 1569 il Sant'Uffizio ordinò al nuovo conte di Tenda, Onorato, di catturare e di consegnare a Grimaldi i due eretici Innocenzo Gui e Antonio Chianta, quest'ultimo già condannato nel 1565 dall'inquisitore di Genova. Nel periodo 1572-1573 una nuova, massiccia offensiva giudiziaria fu inaugurata a Tenda e conclusa nella vicina cittadina di Sospel dal nuovo vescovo Francesco Galbiati e da un non meglio identificato fra' Timoteo, non appartenente al convento di Taggia, nella cui figura, verosimilmente, è lecito scorgere un vicario inquisitoriale appositamente istruito dalla Congregazione romana. Al febbraio 1574 risale l'abiura pubblica di Chianta, pronunciata ancora una volta nel duomo di Ventimiglia: è da rimarcare che l'eretico, nonostante la condizione di relapso, ebbe la grazia della vita e la restituzione dei beni confiscati da parte di Galbiati.

Per quanto concerne la repressione della stregoneria, siamo a conoscenza di alcune condanne capitali comminate dai vescovi locali già negli ultimi anni del XV secolo. Per gli anni Settanta e Ottanta del Cinquecento invece si registrano procedimenti istruiti da Galbiati insieme con un non meglio identificabile vicario dell'Inquisizione, ma anche da alcuni giudici secolari, in particolare a Baiardo e nel piccolo marchesato di Dolceacqua. Solo dopo la vicenda dei processi di Triora, almeno per quanto concerneva la parte rivierasca e genovese della diocesi, il Sant'Uffizio riuscì a unificare la giurisdizione in questa materia, affidandola all'inquisitore di Genova. Al contrario, nel novembre del 1594 la Congregazione stabilì che le terre diocesane sottoposte al duca di Savoia fossero sorvegliate dal giudice della fede di Torino. E tuttavia, come emerge da alcuni casi giudiziari successivi per negromanzia e magia, concernenti in particolare Pigna, i cardinali sul piano pratico avrebbero spesso preferito delegare le cause al nunzio di Torino.

All'inizio del XVII secolo, all'interno del dominio genovese, il Sant'Uffizio aveva ormai affermato l'autorità dell'inquisitore centrale sia nei confronti dei rappresentanti del potere civile sia verso gli altri giudici delle fede presenti nel territorio. Nel marzo del 1610 i cardinali della Congregazione rivolsero una brusca reprimenda al vescovo di Ventimiglia Stefano Spinola, intimandogli di non ostacolare l'attività del Sant'Uffizio di Genova nelle terre della sua diocesi.

(S. Ragagli)

Vedi anche

Genova; Savona; Torino; Triora, processi di

Bibliografia

Calvini 1982, Coppo-Panizza 1990, Pascal 1950-1964, Rossi 1886

Ventimiglia, Salvatore - Salvatore Ventimiglia e Statella, principe di Belmonte, fu vescovo di Catania, deputato del Regno e ultimo inquisitore generale del Sant'Uffizio siciliano (Palermo, 1721-1797). Stimato fautore del rinnovamento ecclesiastico e culturale dell'isola nella seconda metà del XVIII secolo, fu tra i primi e più noti esponenti della massoneria siciliana. Dal 1754 presidente dell'Accademia del Buon Gusto di Palermo, costituita da studiosi ed ecclesiastici di tendenze riformiste e muratoriane, fu membro della *Deputazione de' regii studj e del Convitto Real Ferdinando* di Palermo sin dal 1778, anno della costituzione. In gioventù studiò con i gesuiti nel Collegio Carolino di Palermo, dove fu introdotto ai classici latini e greci e ricevette una solida formazione umanistica. Dopo un breve periodo trascorso nella solitudine della certosa benedettina di S. Stefano del bosco in Calabria, tornò nella sua città e prese dimora presso i padri olivetani di S. Filippo Neri. La preparazione qui acquisita nel campo della teologia e della storia ecclesiastica lo accreditò agli occhi dell'arcivescovo, il rigorista e filogiansenista monsignor Marcello Papiniano Cusani, che lo volle accanto a sé come vicario generale. Più tardi lasciò Palermo per assumere l'incarico di vescovo della diocesi di Catania (1757-1772). Autentico pastore d'anime, nella città etnea sostenne numerose opere benefiche a beneficio dei più poveri e abolì alcuni privilegi della Curia. La sua azione umanitaria ebbe concreta visibilità con l'edificazione dell'Albergo dei Poveri (1776), voluto da Carlo di Borbone, il sovrano a cui Ventimiglia, sostenitore del regalismo illuminato, si era avvicinato con grandi speranze per il riscatto civile dell'isola. Sul versante dell'istruzione, richiamò «i buoni studi» e «le discipline ecclesiastiche a sodezza ridusse» (Scinà 1824-1827), rinnovando l'insegnamento con l'apporto di studiosi come Leonardo Gambino e Giovanni Agostino De Cosmi, che sarebbe divenuto un brillante riformatore degli studi. Diede inoltre un nuovo e più moderno assetto al seminario, e lo arricchì con una stamperia da cui uscirono alcune grammatiche e numerosi testi dell'antichità latina, greca ed ebraica. Nel periodo catanese, grazie anche alla sua lunga militanza nella massoneria e all'assenza di pregiudizi circa la produzione d'oltralpe, verso cui nutrì piuttosto grande curiosità e interesse, Ventimiglia si circondò di massoni e intellettuali di tendenze culturali eterogenee: circostanza che contribuì immediatamente alla formazione di quel ritratto di 'vescovo illuminato' che tanta fortuna ebbe soprattutto negli ambienti laici. La privata libreria di Ventimiglia, il prestigioso fondo 'ventimil-

liano' da lui donato nel 1783 all'Università di Catania, raccolse la più scottante produzione coeva e rappresentò un importante centro di irradiazione culturale per molte generazioni di studiosi; dai testi di Voltaire e Claude-Adrien Helvétius, a quelli di Paul Henri Thiry d'Holbach e Febronius, i numerosi volumi acquistati, alcuni dei quali giunti nelle mani del vescovo attraverso i canali massonici, furono al centro di conversazioni serali che si tennero con frequenza nel suo studio privato (Romano 1983). È di questi anni, che sono anche i più noti della sua lunga attività riformatrice, la stesura di un *Compendio della dottrina cristiana* di ispirazione giansenista, destinato all'insegnamento nella diocesi di Catania, che incontrò non poche resistenze da parte del viceré Giovanni Fogliani, interessato a sostituire quel catechismo 'disposto in lingua siciliana' con quello di Jacques Bénigne Bossuet. Il vescovo difese strenuamente le sue ragioni e resistette alle reiterate pressioni finalizzate al ritiro del compendio sino al 1772, quando lasciò la prestigiosa sede episcopale per accettare, l'anno dopo, il vescovato 'senza cura di anime' di Nicomedia, per cause che attendono ancora di essere integralmente ricostruite.

L'ultima fase della vita di Ventimiglia fu caratterizzata dall'assunzione dell'importante carica di inquisitore generale di Sicilia, che tenne sino all'anno della soppressione del tribunale operata dal viceré Domenico Caracciolo (1774-1782). Questa nomina sembrerebbe in aperto contrasto con la precedente attività di vescovo riformatore, fautore di un cristianesimo evangelico orientato verso i più poveri; peraltro, di fronte alle iniziali rivendicazioni dell'amministrazione viceregia, miranti alla progressiva esautorazione dei poteri dell'Inquisizione, Ventimiglia si irrigidì nella difesa a oltranza della sua funzione, che ricondusse direttamente all'autorità della Sede Apostolica, sollevando così problemi più ampi inerenti al giurisdizionalismo settecentesco; sul piano strettamente processuale egli sostenne l'inviolabilità del 'segreto', da lui considerato come l'anima stessa dell'Inquisizione, e si dichiarò per l'inappellabilità dei giudizi del Sant'Uffizio, esprimendo valutazioni che lo allontanarono dalle più moderne conquiste della civiltà giuridica. Accanto alla difesa di tali prerogative, va pure registrata la scarsa attenzione riservata da Ventimiglia alla repressione della massoneria e al controllo della circolazione clandestina di libri; problemi invece considerati di allarmante attualità sia dai vescovi che dal governo.

L'abolizione dell'Inquisizione di Sicilia, proclamata con decreto del 16 marzo 1782, comportò anche la distruzione degli atti dei processi, proprio secondo la volontà di Ventimiglia. Il rogo delle carte consegnò così a un definitivo silenzio i nomi di tutti coloro che a livelli differenti avevano contribuito al funzionamento della macchina inquisitoriale. E se è certo che, in tal modo, «il segreto divenne un fatto caratteristico della Inquisizione siciliana, anche sotto il profilo della memoria storica» (Renda 1997), più incerte risultano ancora le conoscenze circa i motivi che spinsero Ventimiglia ad assumere le difese dell'Inquisizione. Restano così aperte le ipotesi che egli intendesse accelerarne il processo di dissoluzione o, al contrario, che l'atto di soppressione andasse ben oltre le sue intenzioni.

Ventimiglia morì a Palermo, all'età di 76 anni, l'8 aprile 1797.

(N. Cusumano)

Vedi anche

Abolizione del tribunale, Spagna; *Febronius*, febronianesimo; Giansenismo; Illuminismo; Massoneria; Muratori, Lodovico Antonio; Sicilia

Bibliografia

Renda 1997, Romano 1983, Scinà 1824-1827, Strano 1830

Ventura di Raulica, Gioacchino - Nato a Palermo l'8 dicembre 1792, Gioacchino Ventura dei baroni di Raulica fu allievo dei gesuiti. Infatti, nonostante la soppressione dell'Ordine (1773), esistevano ancora luoghi (nell'Impero russo e in Sicilia) dove si perpetuava la tradizione della Compagnia di Gesù. Dopo gli studi di umanità sentì la vocazione religiosa nei confronti della Compagnia ed entrò in noviziato nel 1808. Nel 1817, quando ormai la Compagnia era stata restaurata da Pio VII e riconosciuta ufficialmente, si sentì inadeguato alla spiritualità ignaziana. Passò allora presso la comunità dei teatini di Palermo e pronunciò i voti solenni nel 1818. Da quel momento si dedicò alla filosofia, entusiasmandosi per il pensiero di Félicité Robert de Lamennais, di cui divenne il più fermo seguace in Italia. Testimonianza dell'influsso del pensatore francese si può trovare nel *De iure* (1826) e nel più maturo *De metodo philosophandi* (1828).

Nel 1830 divenne ministro generale dei teatini. La condanna del pensiero di Lamennais, avvenuta nel 1832 e confermata nell'enciclica *Singulari nos* del 1834, indusse Ventura di Raulica a un silenzio operoso. Mutò quindi il suo acceso tradizionalismo in un pensiero politico e giuridico moderato. Il suo impegno per il liberalismo si fece deciso con l'avvento al trono pontificio di Pio IX. Nel corso della primavera del 1848 auspicò un appoggio sincero del papato alla causa dell'indipendenza italiana. Si espresse per l'indipendenza della Sicilia dai Borboni e scrisse a favore della prospettiva di un Regno siciliano indipendente. Quando Pio IX dovette cedere alla piazza dopo le manifestazioni del 16 novembre 1848, Ventura di Raulica approvò il nuovo ministero democratico insediatosi a Roma, nel quale Antonio Rosmini, nonostante le pressioni del papa, non aveva voluto entrare. Per questo fu ripreso da Rosmini ed entrò in conflitto con lui (cfr. lo scambio delle lettere tra i due in Malusa 1999: 424-441). Ventura di Raulica cercò di conciliare le posizioni del governo democratico con le ragioni di un papato costituzionale, o comunque di un cristianesimo delle libertà, ma scontentò entrambi i partiti. Era stato impressionato dalla rivolta dei cittadini di Vienna dell'ottobre 1848, e scrisse su di essa una sorta di orazione, che recitò nella chiesa teatina di Sant'Andrea della Valle, il 27 novembre 1848. Rimasto a Roma, fu favorevole alla Repubblica romana, ma fino all'ultimo rimase su posizioni di mediazione: anche durante il periodo della tregua tra le armi francesi e le milizie della Repubblica (maggio 1849) tentò di negoziare un accordo *in extremis*. Quando dovette accettare la realtà di un intervento francese, lasciò Civitavecchia per Montpellier e poi si trasferì a Parigi.

Il periodo francese della vita di Ventura di Raulica fu motivo per lui di soddisfazioni. Divenne predicatore alla moda, in un ambiente ormai dominato dal regime di Napoleone III. Tenne diverse lezioni sul pensiero di san Tommaso e propose una visione tradizionalistica 'rinnovata'. I critici si sono divisi sulla valutazione da dare all'impennata liberale del periodo 1847-1849, a fronte di una moderata ripresa della dottrina delle due filosofie, l'una inquisitiva, l'altra dimostrativa, nel nome del ritorno allo studio di Tommaso d'Aquino. Notevole successo ebbero anche le sue conferenze alla Magdaleine di Parigi sulla ragione filosofica e sulla ragione cattolica (1851). Morì a Versailles il 2 agosto 1861.

Il nome di Ventura di Raulica si lega all'attività repressiva delle Congregazioni romane per un solo evento: la condanna del suo opuscolo *Discorso funebre pei morti di Vienna* (Roma, Cairo, 1848), avvenuta nella seduta della Congregazione dell'Indice del 30 maggio 1849. Questa inclusione dello scritto nell'*Index librorum prohibitorum* ha però quasi del casuale. Durante la primavera del 1849 la Congregazione dell'Indice era stata convocata a Napoli, per sollecitazione del cardinale Luigi Lambruschini, uno dei più strenui avversari di Rosmini. Il cardinale Angelo Mai, trovandosi a disagio di fronte a un previsto processo sugli scritti di Rosmini *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa* e *La costituzione secondo la giustizia sociale*, accusati di veicolare dottrine pericolose per la Chiesa, si dimise da prefetto dell'Indice. Era chiaro che i prelati che premevano per una pronta convocazione della Congregazione si proponevano di agire rapidamente contro Rosmini delegittiman-

dolo di fronte al papa ed alla Curia. Venne allora designato quale prefetto dell'Indice il cardinale Giacomo Brignole. La Congregazione scelse per l'esame dei due scritti rosminiani due consultori presenti nella città campana: monsignor Pio Bighi e monsignor Giovanni Battista Cannella. Inoltre, in via straordinaria, designò, in luogo dei consultori assenti, altri quattro consultori nelle persone di docenti del Seminario di Napoli. Poiché neppure il segretario della Congregazione, padre Tommaso Antonino Degola, era presente a Napoli, Brignole nominò come segretario *pro-tempore* monsignor Pietro Giannelli, della Nunziatura apostolica di Napoli. I consultori si riunirono il 29 maggio 1849 e furono d'accordo nel condannare le due opere rosminiane per le teorie politiche e antropologiche pericolose che venivano esposte. I pochi cardinali della Congregazione presenti a Napoli (Brignole, Lambruschini, Mai, Lorenzo Girolamo Mattei, Anton Francesco Orioli, Luigi Vannicelli Casoni), riunitisi il giorno dopo, convennero per la condanna. Su sollecitazione di Lambruschini ritennero inoltre che sarebbe stato conveniente accomunare nella condanna di Rosmini altri due esponenti del pensiero cattolico che in un certo senso erano stati criticati per i loro atteggiamenti riformistici: Vincenzo Gioberti e Gioacchino Ventura di Raulica. Così, senza un'istruttoria preliminare, facendo riferimento a non meglio precisate decisioni di condanna degli scritti di questi autori prese in precedenza, i cardinali, il 30 maggio 1849, condannarono, oltre ai due scritti di Rosmini, il *Gesuita Moderno* di Gioberti, e il *Discorso funebre pei morti di Vienna*. Si scrisse da parte di Giannelli che la condanna aveva incluso Ventura di Raulica e Gioberti perché «que' pessimi scrittori si tolgano dalle mani de' buoni fedeli, e tutti i Cattolici siano avvisati, come la Santa Sede aborra le massime che ivi si dettano» (in Malusa 1999: 12). La scelta dello scritto di Ventura di Raulica aveva una motivazione piuttosto semplice. Aveva colpito gli esponenti dell'ala intransigente romana l'esplicita presa di posizione in lode dei viennesi che si erano coraggiosamente opposti alle truppe austriache. I caduti nelle dimostrazioni erano stati assimilati da Ventura di Raulica a dei martiri di una causa di religione civile. Un simile documento fu considerato pericoloso, tanto più che pochi giorni prima dell'orazione i romani avevano compiuto quella sommossa davanti al Quirinale per rivendicare un cambiamento di rotta nel governo, che aveva poi portato Pio IX a rifugiarsi in Gaeta. La decisione di condannare l'opuscolo di Ventura di Raulica scaturì dunque dalla necessità di non condannare il solo Rosmini, poiché sarebbe apparso sconveniente un provvedimento così anomalo, fuori di Roma e riguardo a opere che non tutti avevano percepito come pericolose. Quale fondamento giuridico della condanna del *Gesuita Moderno* veniva richiamata una riunione tenuta il 5 febbraio 1848 presso la Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari per indurre Gioberti a modificare certe parti del suo lavoro che suonavano ambigue e offensive verso i gesuiti. Nei confronti di Ventura di Raulica invece non era stata svolta alcuna indagine. La decisione di condannare lo scritto era venuta lì per lì, e di certo era stata provocata dal comportamento tenuto dal teatino verso Pio IX, con l'adesione fino all'ultimo alla politica della Repubblica romana. Con una decisione stupefacente i cardinali commisero un 'voto' sull'opuscolo a monsignor Pio Bighi, vescovo di Listri. Costui lo rimise al cardinale Brignole in data 24 luglio 1849. La decisione di censurare lo scritto precedette dunque il documento in cui si affermò la necessità di condannarlo.

Ventura di Raulica apprese la notizia in Francia e ne fu addolorato. In ogni caso scrisse a Brignole che si sottometteva pienamente alla condanna e che 'riprovava' lo scritto. Qualcuno osservò che nella nuova edizione dell'*Index librorum prohibitorum* appariva la formula completa della riprovazione venturiana dell'orazione funebre, mentre Rosmini si era limitato alla sola formula della semplice sottomissione. Con ogni probabilità Rosmini non aveva ritenuto di riprovare i suoi scritti, in quanto era alla fin fine convinto che non contenessero nulla di contrario alla fede. Viceversa, per la sua completa tranquillità, onde poter continuare a filosofare, Ventura di Raulica considerava necessario operare un totale rifiuto della sua opera. A riprova che fosse sincero stanno tutti gli scritti successivi, stilati in francese ma poi ripubblicati in italiano. In particolare come opera tesa a ribadire la sua più stretta ortodossia, anche politica, ricordiamo *La tradizione e i semi-pelagiani della filosofia, ossia il Semirazionalismo svelato*, Milano-Genova, Turati- Rossi, 1857 (ma già Parigi 1856).

(L. Malusa)

Vedi anche
Gioberti, Vincenzo; Lamennais, Félicité Robert de; Pio IX, papa; Rosmini, Antonio

Fonti
ACDF, *Index*, II.a.116

Bibliografia
Andreu 1961, Bergamaschi 1992, Guccione 1991, Malusa 1999, Tesini 1988

Vercelli - Stando a Luigi Maria Galateri, estensore di una cronaca settecentesca che raccoglie le memorie dei frati predicatori di San Paolo, il convento di Vercelli si pregiava di esibire «effigiati in tela» i padri più illustri del chiostro e la serie degli inquisitori in servizio nell'ufficio (cit. in Tibaldeschi 2002: 150, nota). E tuttavia, con la perdita dell'archivio le origini dell'Inquisizione locale appaiono oggi poco documentate. Il convento era uno dei più antichi e prestigiosi della provincia di Lombardia (una leggenda ne attribuiva persino la fondazione a san Domenico) e durante il XIII secolo ospitò celebri padri dell'Ordine. Conobbe anche defezioni significative, come quella di un frate Nicola che Alessandro IV fece ricercare come eretico (Verrua 2002: 92). Pochi anni dopo si ha notizia di un primo giudice della fede nominato per un distretto ampio che includeva «totam Insubriam» (cioè il Nord della Lombardia attuale). Si chiamava frate Bonifacio Violeta e predicò la crociata contro i nemici di Urbano IV (gli imperiali) nel 1261-1262 (Tibaldeschi 2002: 149). Nel 1264 fu eletto come sesto maestro generale dell'Ordine Giovanni Garbella, un frate vercellese già fondatore e priore del convento. Avrebbe retto i frati predicatori per ben 19 anni, ma in quell'arco di tempo non si ha notizia alcuna di padri inquisitori di stanza a Vercelli: una cellula valdese venne stroncata da un giudice delegato che però risulta titolare dell'ufficio di Pavia. All'inizio del XIV secolo un solo inquisitore si occupava di un distretto vasto che comprendeva almeno la Marca di Genova, Ivrea, Novara, Vercelli e parti dell'attuale Lombardia. Inoltre sappiamo che a gestire la repressione dei seguaci di Dolcino nel territorio vercellese fu un giudice vicario, Giovanni de Doveria (1310-1313). Più tardi, tra il 1322 e il 1324, vennero aperte inchieste per eresia anche contro gli alleati politici di Galeazzo Visconti, e a fianco del vescovo di Vercelli risulta agire come inquisitore un frate predicatore, Barnaba Cagnoli.

Le fonti domenicane e le serie di inquisitori note agli storici pongono come primo giudice della fede di Vercelli frate Giovanni Maria Vialardi, nominato nel 1380 e predicatore della crociata contro l'antipapa Clemente VII. Altre fonti oggi all'Archivio di Stato di Vercelli citano anche il nome di un Antonio di Sannazaro, inquisitore negli anni 1385-1386 (Tibaldeschi 2002: 153). Quel che è certo è che agli inizi del XV secolo Ivrea, Novara, Como e Vercelli facevano parte di una sola circoscrizione inquisitoriale che ebbe forse a capo un frate Filippo Paranzo di cui parla Cipriano Uberti nella *Tavola delli inquisitori* (Uberti 1586: 7*v*). Di seguito Uberti cita un frate Manfredo (Orfelino?: ACDF, *S. O., St. St.*, L 7-d, appendice documentaria, serie dei giudici della fede piemontesi, c. 3*r*), inquisitore nel 1425, forse l'estensore vercellese di un trattato contro i fraticelli; ma perché si arrivi a nome

© ARCHIVIO DI STATO DI PISA

sicuro bisogna spingersi fino al 1452, quando rinunciò all'ufficio un frate Agostino da Novara e fu nominato inquisitore Girolamo Passinari da Genova per un distretto che continuava a includere Como, Novara e Ivrea (Tibaldeschi 2002: 155). Gli successero Fazzone De Regibus (1455), che guidò gli spietati processi contro i valdesi della Valle di San Martino; Vercellino da Vercelli, maestro di teologia; Giorgio Meschiati di Biella (1473-1475?) e Nicola Costantini da Biella, noto soprattutto per la caccia alle streghe che scatenò in territorio molto vasto che comprendeva Como. Uberti scrisse che il frate aveva dato al braccio secolare più di trecento streghe, ma forse si tratta di una cifra esagerata. Quel che è certo è che negli ultimi anni del Quattrocento il territorio piemontese fu interessato da una violenta persecuzione antistregonesca che portò all'apertura di diversi processi. A due nomi di giudici attivi intorno al 1500, Pietro Violata e Pietro Feccia, accenna solo un documento dell'ACDF (*S. O., St. St.*, L 7-d, appendice, c. 3*r*), che riporta di seguito quello di frate Lorenzo Soleri, noto per avere acceso nuovi roghi nel territorio di Como e forse in quello di Vercelli. Per i primi anni del Cinquecento l'unico altro incarico attestato è quello di frate Agostino Leoni da Cavaglià, attivo (specie contro le streghe) in un arco di tempo che forse andò dal 1527 al 1540.

La bolla *Licet ab initio* (1542), che riorganizzò i tribunali del Sant'Uffizio papale ponendoli sotto il governo di una Congregazione cardinalizia, non ebbe effetto in Piemonte fino al 1559, quando, chiuse le guerre che avevano devastato il ducato, Emanuele Filiberto si impegnò a restaurare il potere secolare trovandosi a reggere uno Stato in cui la penetrazione dell'eresia dalla Svizzera e dalla Francia era giunta fino a corte. La minoranza valdese presente nelle valli aveva aderito alla Riforma, e Roma, timorosa che gli Stati sabaudi potessero costituire la porta per la penetrazione dell'eresia nel Nord Italia, decise di inviare a Torino un nunzio stabile con poteri di giudice delegato dal Sant'Uffizio. Michele Ghislieri, vescovo di Mondovì, scriveva lettere infuocate per spronare il duca a prestare soccorso al tribunale, mentre prendeva corpo la riorganizzazione degli uffici inquisitoriali piemontesi (quattro: Torino, Mondovì, Asti e Vercelli, a cui si aggiunse più tardi Saluzzo), che non si estesero né alla Savoia, né a Nizza, né alla Valle d'Aosta, né alla diocesi di Ivrea, che si appellarono alle 'libertà gallicane' godute dai loro vescovi per resistere alle pressioni della Sede Apostolica. Il titolo di inquisitore di Vercelli, del resto, non comprendeva più (forse dal 1505, Tavuzzi 2007: 24) né la diocesi di Como, né quella di Novara, né quella di Ivrea, dove è documentato (ma solo per un breve periodo) il nome di un giudice della fede autonomo che fu attivo tra il 1563 e il 1566: Arcangelo Forchini da Borgomasino (Tibaldeschi 1984: 25 nota; ACDF, *S. O., St. St.*, L 7-d, appendice, c. 3*v*). Più complesso il caso di Aosta, su cui, dopo la nomina di Uberti a inquisitore incaricato di agire anche nella valle, imposta dal commissario della Congregazione Umberto Locati il 16 febbraio del 1572 e poi rinnovata da Sisto V nel 1588, il caparbio giudice di Vercelli continuò a rivendicare la propria giurisdizione ancora nel 1591 e nel 1598, in occasione di un'accusa di sollecitazione in confessionale. I tentativi di insediare un vicario dell'Inquisizione si rivelarono vani anche nel corso del XVII secolo, portando a nuovi conflitti nel 1600, nel 1604, nel 1607 (quando il successore di Uberti ebbe di nuovo il titolo di giudice per Aosta, Ivrea e Vercelli) e ancora nel 1620, ultimo anno in cui si provò a impiantare una presenza stabile del tribunale nella valle aostana attraverso la sede di Vercelli (ACDF, *S. O., St. St.*, L 7-d, cc. 118*r*-124*v*).

Per quanto riguarda in particolare l'ufficio di Vercelli, il 14 settembre 1540 fu nominato giudice della fede il frate Giacomo Barilli da Tollegno, che rimase inquisitore fino al 1563 o 1565, aprendo diversi processi per eresia in concorrenza con il tribunale diocesano. Uno portò alla condanna a morte di Nicolò Sartori, arso ancora vivo il 4 maggio del 1557. Affiancato dal vescovo Pietro Francesco Ferrero e dal nunzio François Bachaud, Barilli si occupò anche delle abiure forzate dei capi delle comunità valdesi delle valli di Angrogna e di Luserna, a cui fu mossa guerra dal duca prima della firma di una fragile pace nel 1561. Gli successe uno degli inquisitori più celebri del secondo Cinquecento italiano, frate Cipriano Uberti, uomo di fiducia di Michele Ghislieri che ebbe la sorte di reggere l'ufficio per più di quarant'anni, fino al 1607, serbando intatta una mentalità da 'guerra all'eresia' (poco apprezzata a partire dagli anni Ottanta del XVI secolo, quando l'emergenza della Riforma si affievolì) ed entrando spesso in conflitto con le autorità secolari e anche con Roma (per ricostruire gli anni del suo ufficio fondamentali Tibaldeschi 1984 e 1990). Egli fu attento a consolidare le entrate del tribunale, tentò di riorganizzare la confraternita dei crocesignati, presente in città dal medioevo, fu attivo nella segnalazione alle Congregazioni dell'Indice e del Sant'Uffizio di testi da censurare o espurgare e ispezionò le biblioteche conventuali durante l'inchiesta clementina seguita alla pubblicazione dell'Indice del 1596. Uberti aprì anche diversi processi per eresia: quello *post mortem* contro il medico Giuseppe Facini (1563); quello contro Giorgio Olivetta, rilasciato come relapso per ordine di Pio V (1566); quello a Giuseppe Zuccari, Battista Giannetto, Stefanino Giannetto (e Giovanni Antonio Casalasco?), forse legati a Lorenzo Davidico (1569); e due cause contro un sarto, Battista Farina, originario della diocesi di Novara, processato per avere avuto contatti con gli ebrei e per avere proferito eresie 'giudaizzanti', condannato all'abiura e a tre anni di carcere (1569) e infine mandato al rogo come relapso il 28 settembre 1586. Uberti, del resto, si dedicò a sorvegliare strettamente anche la locale comunità ebraica: ispezionò i libri posseduti da Aron e da Lazzaro Vitta Sacerdoti (1591); obbedì volentieri a Clemente VIII che gli raccomandò di impedire la costruzione di una nuova sinagoga a Vercelli, autorizzata dal duca (1601), e castigò severamente un gruppo colpevole di avere circonciso un bambino cristiano (Segre 1986-1988). Uberti fu anche ossessionato dalla presenza delle streghe, al punto da scrivere dei *Brevi discorsi overo trattatello sopra la moltitudine de aretiti o spiritati* (1596) per dimostrare il pericolo dei malefici e quanto fosse diffuso il culto del diavolo nelle terre del Piemonte. In quel testo raccontò tra l'altro dei processi da lui aperti a San Sebastiano Po contro cinque donne e un uomo accusati di stregoneria (1586), sorvolando sul caso più grave avvenuto durante il suo incarico: il conflitto che si aprì sulle streghe inquisite a Challant, nell'aostano, dal suo vicario Daniele di Bonifacio (1580-1581). Dopo le prime condanne a morte, la caccia fu interrotta dall'intervento delle comunità locali che, con l'appoggio del duca, misero fine a quello che forse fu il più audace tentativo di Uberti di legittimare la giurisdizione del tribunale sulla Valle d'Aosta in nome della paura del demonio. Ma il frate non mancò neppure di entrare in conflitto con la diocesi, al punto che nel 1594 aprì un processo contro il vescovo di Vercelli Marc'Antonio Vizia, accusato di tramare contro il duca Carlo Emanuele I. Uberti, suo nemico, gli contestò un sortilegio per cavare tesori e rivendicò il diritto a processarlo; ma dalla Sede Apostolica il cardinale Pietro Aldobrandini delegò un giudice, Ludovico Arcas, che nonostante l'opposizione ducale riuscì a trasferire la causa a Roma, dove poi l'inchiesta si trascinò stancamente fino al 1599. La causa – che attende una ricostruzione – ha lasciato ampia documentazione (ASV, *Segreteria di Stato Savoia*, b. 31).

Il giudice che successe a Uberti nel 1607 fu il frate Giovanni Ambrogio Barbavara, milanese, che tenne l'ufficio fino all'8 marzo del 1615 (data della sua morte). Ex priore del convento di Bologna, provinciale di San Pietro Martire nel 1603, era stato nominato per la sede di Vercelli nel 1606, anno in cui Carlo Emanuele I decise di imitare le scelte del governo veneziano e di contrastare la giurisdizione ecclesiastica nei territori sabaudi, anche a scapito del Sant'Uffizio. Roma non si fece intimidire dall'inasprimento dei rapporti con il duca, che pretendeva anche di imporre il *placet* prima di accettare i giudici della fede, specie se 'forestieri'; tuttavia si aprì allora un ciclo di schermaglie e conflitti che avrebbero caratterizzato tutti gli anni dell'incarico di Barbavara, in un contesto

reso complicato dalla stretta vicinanza tra il potere secolare e molti membri piemontesi dell'Ordine domenicano, che sfuggivano quasi al controllo di Roma. Nel 1612 il duca negò a frate Barbavara il braccio secolare, pretendendo la consegna e il vaglio di un fascicolo processuale prima di eseguire gli ordini dettati dal tribunale. Ma il picco dei contrasti fu raggiunto più tardi, nell'agosto del 1614, quando Barbavara scrisse allarmato ai cardinali della Congregazione informandoli di essere stato convocato a Torino perché il duca aveva dato ordine di espellerlo dagli Stati sabaudi. Roma ordinò all'inquisitore di non lasciare il Piemonte, di non recarsi a Torino e di informare di ogni cosa il nunzio (Tibaldeschi 2002: 169-170). Alla morte di Barbavara l'ufficio fu affidato a un suddito sabaudo poco gradito alla Sede Apostolica, Girolamo Olivetti da Biella (7 aprile 1615); ma già nel 1617 il nome dell'inquisitore di Vercelli risulta mutato. A succedere a Olivetti fu il frate Paolo Maria Donzelli da Mondovì, che restò in carica fino al 1622, anno della sua morte. Pur essendo anch'egli un suddito del duca, l'inquisitore suscitò le ire di Carlo Emanuele I quando nel 1619 aprì un processo per bestemmia contro alcuni soldati di stanza nella città, provocando quasi un tumulto (Tibaldeschi 2002: 170 nota). Negli anni in cui Donzelli resse l'ufficio di Vercelli si ebbe anche un ampliamento del convento che ospitava il tribunale e l'ultimo tentativo di estendere la giurisdizione del Sant'Uffizio sulla Valle d'Aosta, nominando un vicario. Il vescovo di Ivrea, inoltre, impose la presenza di un suo vicario quando si trattava di giudicare i fedeli della sua diocesi a Vercelli. Dopo Donzelli giudice della fede fu il nobile Giacinto Broglia di Chieri, nipote dell'arcivescovo di Torino Carlo e fratello di Ottavio, vescovo di Asti. Broglia resse l'incarico dal 1622 al 1640 (ma 1644 in Tibaldeschi 2002), in anni di guerra, di peste e di aspri conflitti politici a corte. Uomo di fiducia del duca Vittorio Amedeo I (1630-1637), ne fu il confessore privato, cosa che non gli impedì di difendere le prerogative del tribunale e di arricchirne la dotazione patrimoniale. Stando ad alcune fonti dell'ACDF (*S. O.*, *St. St.*, L 7-d, appendice documentaria, c. 3*v*; II 2-l, serie di inquisitori, 1707, c. 119*v*) durante le guerre civili tra la reggente Maria Cristina e i fratelli del duca resse l'ufficio il frate Giacinto Brusati di Novara (1640-1644), a cui successe, nel 1645, frate Giovan Battista Cicogna (o Cicconi) di Novara. Il 7 novembre del 1660 fu la volta del torinese frate Giovanni Alessandro Rusca, che fu cacciato dagli Stati sabaudi tra il 1679 e il 1682 in anni in cui il potere civile sferrava un primo attacco contro la giurisdizione del Sant'Uffizio. A Rusca il 6 settembre 1684 successe frate Giacinto Falletti di Pocapaglia, che denunciò a Roma la *Orationis mentalis analysis* di François La Combe, sospetto di quietismo e accolto a Vercelli dal vescovo Vittorio Agostino Ripa (1686). Ultimo inquisitore titolare fu il frate Tommaso Maria Fonticelli di Varagine, nominato il 27 agosto 1704, anno in cui la sede del tribunale fu danneggiata durante i combattimenti del conflitto per la successione spagnola. Durante il suo incarico (il frate morì nel 1712) venne pubblicato a Vercelli *Il vicario del S. Officio, o sia Regola che deve tenere un vicario del Santo Tribunale per procedere nelle cause et negotij che a lui appartengono* (Vercelli, Gilardone, 1707), un testo che riproduceva la *Breve informatione del modo di trattare le cause del Santo Officio per li molto reverendi vicarij della Santa Inquisitione* stilata circa un secolo prima. Del resto, proprio in quell'arco di tempo la sede di Vercelli veniva declassata a semplice vicariato per effetto della linea politica della corte del duca Vittorio Amedeo II, intenzionata ad affermare le prerogative giurisdizionali delle magistrature secolari. Ne risultò il ridimensionamento, anche se non la cessazione, dell'attività dei tribunali della fede presenti nello Stato sabaudo, comprese le sedi di Alessandria e di Casale. A Vercelli si succedettero solo alcuni vicari: Tommaso Luigi Bastero (fino al 1724), Giuseppe Tommaso di Saluzzo (fino al 1743?), Giovanni Battista Bianchi (fino al 1754?), Giuseppe Giacinto Schelini (fino al 1768), Giuseppe Giacinto Cappelli (fino al 1786?). Quest'ultimo durante l'incarico mise sotto processo un sacerdote, morto in carcere nel 1782, per eresie e atti scandalosi «in materia venerea» (cit. in Tibaldeschi 2002: 191). Rimosso per demenza il successore di Schelini, Domenico Poncini, nel 1798 ebbe l'ufficio l'ultimo di una serie di vicari che le fonti ricordano per la loro incompetenza o inerzia: frate Vincenzo Pullini. L'anno successivo il tribunale, come tutti gli altri dello Stato sabaudo, cessava di esistere.

(V. Lavenia)

Vedi anche

Archivi e serie documentarie: Italia; Asti; *Breve informatione […]*; Como; Davidico, Lorenzo; Dolcino e dolciniani; Locati, Umberto; Mondovì; Novara; Nunziature Apostoliche; Pio V, papa; Saluzzo; Stregoneria, Italia; Torino; Uberti, Cipriano; Valdesi di Piemonte; Valle d'Aosta

Bibliografia

Canosa 1986-1990, De Tillier 1994, Duc 1901-1915, Erba 1979, Ferrua 2002, Fonzi 1960, Fragnito 1997, Frajese 2006, Jalla 1914, Jalla 1936, Lavenia 2008, Merlo 1977, Segre 1986-1988, Silvestrini 1997, Tavuzzi 2007, Tibaldeschi 1984, Tibaldeschi 1990, Tibaldeschi 2002, Uberti 1585, Uberti 1586, Uberti 1586(a), Uberti 1586(b), Villa-Benedicenti 2002

Vergara, Juan de - «Padre della critica storica», secondo Marcelino Menéndez Pelayo, di origine *conversa*, il dottore Juan de Vergara nacque a Toledo il 4 settembre 1492 e ricevette la sua formazione intellettuale, morale e filologica all'Università d'Alcalá, culla dell'umanesimo spagnolo, da cui uscì dottore in Teologia. Fu in quell'ambiente che egli apprese i primi strumenti intellettuali e spirituali collaborando alla redazione della Bibbia poliglotta e traducendo Aristotele. Nel 1516 il cardinale Francisco Jiménez de Cisneros – arcivescovo di Toledo, fondatore dell'Università di Alcalá e curatore della Bibbia poliglotta – lo chiamò presso di sé come segretario. Alla morte di questi, nel 1517, Vergara entrò al servizio del nuovo arcivescovo, Guillaume de Croy, signore di Chièvres e capellano di Carlo V. Nei giorni in cui le tesi di Wittenberg scuotevano la cristianità e ponevano in tutta la sua acutezza la questione della Riforma della Chiesa, Vergara al seguito della corte si trasferì nelle Fiandre (giugno del 1520) ed ebbe modo di valutare le posizioni luterane e il loro impatto sui membri della corte spagnoli. Presente alla dieta di Worms nell'aprile del 1521 al fianco di Fernando de Valdés, futuro inquisitore generale e artefice dello smantellamento dei circoli 'luterani' di Siviglia e di Valladolid negli anni 1556-1558, Vergara era seduto in prima fila quando Lutero rifiutò di ritrattare. Inoltre, fu nel corso di quel soggiorno che ebbe un colloquio con Erasmo. A partire da quel momento i due uomini tennero una relazione epistolare e Vergara fu chiamato a giocare il ruolo di conciliatore nella polemica sul libello che Diego López de Zúñiga aveva scritto contro Erasmo.

Al ritorno in Spagna, nel 1522, Vergara si assicurò la protezione dell'influente e rispettato Alonso de Fonseca, primate di Spagna, entrando al suo servizio. Egli intervenne allora a favore d'Erasmo e dei suoi ammiratori. Raccomandò così Juan Luis Vives all'Università d'Alcalá, dove risultava vacante la cattedra di Retorica (1522). Intanto, se Erasmo poteva contare su una fitta schiera di ammiratori anche nella Penisola iberica, i suoi nemici perseveravano negli attacchi, rivolti in particolare contro l'*Enchiridion militis Christiani*, che aveva suscitato la loro reazione al punto da costringere Alonso Manrique de Lara, inquisitore generale, a convocare la conferenza di Valladolid (1527) per giudicare l'ortodossia delle opere del pensatore umanista. In quell'occasione Vergara fece a Erasmo un rendiconto dettagliato degli avvenimenti con una lettera del 24 aprile 1527. Egli vi presentava un quadro degli appoggi di cui Erasmo poteva beneficiare in Spagna: l'imperatore e la sua cancelleria erano suoi ammiratori. Lo stesso arcivescovo Fonseca intercesse in suo favore presso Carlo V. Durante la loro vita anche Cisneros e Guil-

laume de Croy avevano sostenuto la sua causa. Inoltre, in seno all'Inquisizione gli era favorevole lo stesso Manrique. Nonostante gli influenti appoggi, Vergara sembrava manifestare una certa inquietudine per il corso che gli avvenimenti stavano prendendo. Infatti, i frati a lui ostili non esitavano a riferire immediatamente le loro lagnanze al Consiglio della Suprema Inquisizione, denunciavano l'influenza perniciosa delle opere di Erasmo e si agitavano per il fatto che l'*Enchiridion*, opera empia, si stesse diffondendo in Spagna sotto lo sguardo benevolo dell'Inquisizione. Vergara raccomandava così come altri al maestro di Rotterdam di mostrarsi più conciliante e di ritrattare alcune delle opinioni più polemiche, per riguardo agli Ordini religiosi.

Nel 1529 il *Diálogo de doctrina cristiana* di Juan de Valdés veniva a sua volta denunciato all'Inquisizione. La *Suprema* affidò il suo esame a una commissione di Alcalá composta di teologi dalla sensibilità probabilmente erasmiana. Forte della sua qualità di segretario dell'arcivescovo, Vergara intervenne presso dei teologi del Collegio di San Ildelfonso, raccomandando però a Valdés di attenuare alcuni passaggi dell'opera. Questi ultimi si pronunciarono a favore di alcune modifiche in vista di una nuova edizione. Il rapporto dei teologi, indirizzato alla *Suprema*, protesse, a quanto pare, il *Diálogo*. Di conseguenza, nessun divieto venne allora pronunciato.

L'onda di piena avrebbe travolto Vergara da un fronte inaspettato. Nel 1529, a seguito dell'arresto della beata *alumbrada* Francisca Hernández, si sarebbe scatenata un'ondata di arresti e di accuse incrociate. Nel 1530 la donna iniziò a confessare denunciando tra gli altri Bernardino de Tovar e, in seconda istanza, il suo fratellastro Vergara, accusato nel corso dell'udienza del 27 luglio 1530 di difendere le dottrine luterane nel loro insieme e pure di possedere le opere dell'eresiarca e dei suoi partigiani. Il 29 agosto, su richiesta dell'inquisitore generale Manrique, Vergara consegnò i libri che si sospettava possedesse: cinque volumi compromettenti, tra cui si trovavano il commento di Johannes Œcolampadius a Isaia, quello di François Lambert ai Profeti e le *Annotations* di Johannes Bugenhagen (il Pomeranus) sulle *Epistole* di Paolo. Ma l'istruttoria non si fermò. Il I dicembre 1530 il dottor Miguel Carrasco e il maestro Jerónimo Ruiz perquisirono gli archivi del segretario e ritrovavano due libri compromettenti, fatto che attirò l'attenzione del procuratore Diego Ortiz de Ángulo. Inoltre, nel corso del suo processo Francisco de Ortiz dichiarò che Vergara negava ogni efficacia alle indulgenze e aveva opinioni sconvenienti nei confronti della Sorbonne, affermando che quell'università aveva condannato Erasmo senza imputargli errori ereticali validi dal punto di vista del diritto canonico. Vergara si era anche reso colpevole di pronunciarsi contro il Sant'Uffizio e la bolla della *Cruzada*. Gli veniva poi rimproverato di avere avuto opinioni irriverenti sull'orazione vocale. Inoltre, il dottor Pedro de Ortiz, fratello di Francisco, le cui opinioni in materia di teologia rappresentavano a Parigi un'autorità – egli era intervenuto in occasione dell'esame delle opere di Erasmo da parte della Sorbonne –, riferì agli inquisitori di uno scambio di opinioni che aveva avuto con Vergara sulla natura di *jure divino* della confessione auricolare. Se la conferenza di Valladolid aveva risparmiato le opere del maestro di Rotterdam, sembra che le censure pronunciate dalla Sorbonne contro Erasmo legittimassero ormai l'azione intrapresa dalla *Suprema* nei confronti degli umanisti spagnoli.

La morte del dottor Pablo Coronel (1531) e l'impotenza di Manrique privarono Vergara di appoggi solidi. Il 19 aprile 1531 i qualificatori, tutti frati francescani e domenicani, definirono le proposizioni di Vergara come ereticali e blasfeme. Inoltre, le assimilarono chiaramente a opinioni luterane, a eccezione delle parole dette in materia di confessione. Le dichiarazioni raccolte nel corso del processo di María Cazalla, alcune delle quali a carico Vergara, furono inserite nel *dossier* di istruzione del processo. Infine, l'Inquisizione tornò sull'episodio del *Diálogo* di Valdés e sulla benevolenza di cui aveva beneficiato l'opera, in particolare sul ruolo che in quel contesto aveva giocato Vergara. Il Sant'Uffizio fece qualificare di nuovo le proposizioni da lui proferite, ma questa volta facendo appello a dei teologi dei Collegi di Santa Cruz e di San Gregorio i quali, il 6 maggio del 1532, le giudicarono formalmente ereticali. Il tribunale di Toledo aspettava solo un ultimo passo falso per porre fine all'istruttoria: cosa che avvenne quando Vergara fu colto in flagrante delitto di oltraggio all'Inquisizione. I giudici infatti intercettarono la corrispondenza segreta scambiata tra Tovar, incarcerato, e suo fratello per il tramite di Hernán Ramírez. Vergara si rendeva ora colpevole di violazione del segreto inquisitoriale. Così i 17 maggio del 1533 il procuratore del tribunale di Toledo passava all'attacco e faceva arrestare Juan de Vergara quale «fautor y defensor de herejes, impedidor del Santo Oficio, infamador e injuriador e corrompedor de los ministros y oficiales e personas que entienden en la ejecución del» («fautore e difensore di eretici, che ha tentato di impedire l'attività del Sant'Uffizio, infamando, ingiuriando e corrompendo i suoi ministri e ufficiali»). Gli fu egualmente rimproverato di avere fatto cattiva pubblicità al Sant'Uffizio presso Fonseca. Le premure dell'arcivescovo di Toledo non scalfirono la determinazione degli inquisitori, decisi questa volta a portare a termine il processo. Lo stesso inquisitore Manrique si guardò dal modificare il corso degli eventi e si accontentò di imporre agli inquisitori di trattare l'accusato con benevolenza e di giudicarlo al più presto. Vergara presentò un ricorso davanti alla *Suprema*, ma non ottenne alcun risultato. Il processo fece il suo corso.

Il 4 febbraio 1534 colui che senza sosta aveva spinto affinché il processo di Vergara terminasse al più presto, l'arcivescovo Fonseca, passava a miglior vita. All'indomani del decesso, gli inquisitori confiscarono i beni di Vergara. Il 6 marzo l'accusato rimise ai giudici una lucida e tagliente difesa. Dovette però attendere il 3 novembre 1534 per sentire i qualificatori pronunciarsi sulle sue proposizioni. Se la maggior parte di esse furono ritenute eretiche o favorevoli all'eresia, esse vennero tuttavia giudicate in modo moderato. Nelle deliberazioni del tribunale, Vergara fu considerato sospetto in materia di osservanza dei precetti ecclesiastici e, in particolare, sul punto delle orazioni vocali e delle ore canoniche, come pure in materia di indulgenze e di efficacia dei sacramenti. Il 14 dicembre l'Inquisizione pronunciava la sua sentenza: Vergara era condannato ad abiurare *de vehementi* nel corso di un *auto de fe*, alla pena della reclusione per un anno in un monastero e a un'ammenda di 1500 ducati. Ma l'imputato dovette attendere ancora un anno perché la sua sentenza fosse resa esecutiva (21 dicembre 1535). Abiurò allora *de vehementi* con altri penitenti in occasione dell'*auto de fe* pubblico organizzato a Zocodover, al quale assistettero tra gli altri don Pedro del Campo, vescovo di Utica, e un certo numero di canonici del capitolo della cattedrale. L'Inquisizione assicurò all'avvenimento una notevole pubblicità tra le fila del clero. Il 6 gennaio 1536 Vergara venne trasferito al monastero di Sant'Agostino, dove avrebbe dovuto scontare una pena della durata di un anno. Tuttavia, sembra che egli abbia beneficiato di una certa benevolenza. Fu liberato definitivamente il 27 febbraio 1537 e si dedicò da allora in poi allo studio. Nel 1552 pubblicò il *Tratado de las ochos questiones del Templo*, che rispondeva a otto domande di carattere storico postegli dal duca dell'Infantado. Nel 1554 si schierò contro gli statuti di purezza di sangue imposti dall'arcivescovo Juan Martínez de Silíceo, che escludevano i *conversos* dal capitolo della cattedrale di Toledo. E proprio a Toledo Vergara sarebbe morto il 20 febbraio del 1557.

(D. Kahn)

Vedi anche

Alumbradismo; Carlo V, imperatore e re di Spagna; Cazalla, María de; Erasmismo, Spagna; Erasmo de Rotterdam; *Limpieza de sangre*, Spagna; Manrique de Lara, Alonso; Ortiz, Francisco de; Protestantesimo, Spagna; Tovar, Bernardino de; Valdes, Juan de; Valladolid, *junta de*; Virués, Alonso Ruiz de

Bibliografia
Bataillon 1996, Castro y Castro 1991, Lea 1983-1984, Longhurst 1958-1963, Longhurst 1969, Menéndez Pelayo 1986, Redondo 1965, Rivera-Deutscher 1987, Thomas 2001

Vergerio, Pier Paolo - Nunzio papale e vescovo di Capodistria, a causa della sua difesa delle idee religiose filoprotestanti iniziata verso la fine degli anni Trenta o all'inizio degli anni Quaranta del Cinquecento Pier Paolo Vergerio (1498-1565) fu processato dall'Inquisizione romana durante uno dei più lungi e complicati casi della sua storia. Nel 1549 egli ruppe con la Chiesa cattolica, fuggì dall'Italia e passò il resto della vita in Svizzera e in Germania, dove scrisse numerose opere e opuscoli in cui si condannavano la Chiesa romana, le tradizionali pratiche religiose cattoliche, l'Inquisizione, nonché l'istituzione e la persona del papa. Durante il soggiorno a Nord delle Alpi mantenne stretti contatti con numerosi amici e sodali in Italia, molti dei quali ricevettero lettere da Vergerio e copie dei suoi opuscoli. Questi lettori diedero vita a un diffuso seguito che fu più numeroso in Istria, nel Friuli e nella zona orientale del Veneto.

Nato a Capodistria (all'epoca parte dell'ampio territorio di dominio veneziano lungo la costa adriatica), Vergerio proveniva da un'importante famiglia del luogo ed era discendente dell'umanista che porta lo stesso nome (Pier Paolo Vergerio 'il vecchio', 1370-1444). Nel 1517 si immatricolò all'Università di Padova per studiarvi Diritto civile e canonico. Durante il periodo universitario si immerse negli studi umanistici e all'inizio del 1520 pubblicò la sua prima opera nota, la *Iuris civilis scholastici praelectio*, un trattato sul legame tra giurisprudenza ed eloquenza. Ebbe pure una certa reputazione come poeta. Conseguito il dottorato il 21 maggio 1524, per i successivi otto anni lavorò come legale, integrando la sua pratica con cariche governative minori a Padova e nella Repubblica di Venezia. Nel 1526 sposò Diana Contarini (nessun legame con Gasparo Contarini), che morì però nel giro di un anno. A Padova egli coltivò relazioni con l'umanista Pietro Bembo e nel 1526 pubblicò l'unica ampia analisi di un tema letterario, il *De Republica Veneta liber primus*, un dialogo fra Bembo, Nicolò Leonico (un docente di greco) e lo stesso Vergerio. Fu chiamato due volte a preparare orazioni in occasioni importanti: nel 1528 parlando a nome di tutti i giuristi veneziani si congratulò con Marino Grimani per la promozione al cardinalato, e nel 1531 pronunciò l'orazione funebre in onore di Altobello Averoldi, legato papale a Venezia.

Anche se non ci sono testimonianze sufficienti per spiegare questa svolta nella carriera, prima dell'estate del 1532 Vergerio iniziò a servire come segretario papale presso la Curia di Roma. Immediatamente dopo la nomina, e benché non avesse alcuna esperienza come diplomatico, fu inviato quale messo semiufficiale a Venezia. L'incarico inaugurò la sua carriera diplomatica. Alla fine di gennaio o all'inizio di febbraio del 1533 Vergerio ottenne un regolare incarico, quello di nunzio papale presso la corte di Ferdinando, fratello di Carlo V, come parte del tentativo romano di istituire una relazione diplomatica continua e regolare con i più importanti regnanti d'Europa. Durante la sua prima nunziatura, Vergerio decise che un Concilio ecumenico era necessario sia per il bene degli Asburgo che della Chiesa. Verso la fine del 1534 fu richiamato a Roma. Nel gennaio del 1535 incontrò il nuovo papa, Paolo III, per discutere della situazione in Germania e del Concilio. Fu inviato di nuovo come nunzio a Vienna, una delle nomine diplomatiche di rilievo destinata a gettare le basi per organizzare un Concilio ecumenico con l'aiuto delle maggiori corti del Nord Europa. Dopo la prima visita fatta a Ferdinando a Vienna, Vergerio passò i nove mesi seguenti visitando vari principi tedeschi al fine di conquistare, in quell'ambito, un consenso generale in favore del Concilio. Nel dicembre del 1535 fu richiamato a Roma e subito inviato a Napoli per discutere la questione con Carlo V. Quando un comitato di sette cardinali fu nominato per preparare la bolla che doveva indire il Concilio, tre nunzi, tra cui Vergerio, furono delegati ad assistere i cardinali in tale compito. Anche se con il lavoro per il comitato Vergerio infastidì parecchie persone, il 5 maggio 1536 fu premiato per il servizio al papa con il vescovato di Modrus, vicino a Fiume, in Croazia. Il 6 settembre dello stesso anno fu nominato vescovo di Capodistria, dove fece ritorno. Come vescovo fu tuttavia gravato dall'obbligo di pagare una pensione annua di cinquanta ducati ad Antonio Elio, un collega di Capodistria che serviva come segretario del nipote del pontefice, il cardinale Alessandro Farnese. L'obbligo avrebbe importunato Vergerio per anni e ridotto le sue entrate episcopali a soli 150 ducati all'anno, appena sufficienti per vivere. Egli tentò perciò di sbarazzarsene, ma tutti gli sforzi da lui impiegati furono vani e gli alienarono molte simpatie a Venezia e all'interno della Chiesa. Dal 1537 al 1539 Vergerio visitò molti vecchi amici e fece numerose conoscenze, sperando che l'uno o l'altro dei suoi potenti contatti avrebbe trovato il modo di cancellare la pensione. Nel novembre del 1537 fece la prima visita, fra le numerose avvenute in seguito, al cardinale Ercole Gonzaga a Mantova. Poi, nel maggio del 1538, si recò a Vicenza dove stava finalmente per svolgersi il Concilio ecumenico; tuttavia sfruttando l'assenza di molti invitati, il papa rimandò l'assise ancora una volta. Nel maggio del 1539 visitò Bembo, poi Bernardo Cles, vescovo principe di Trento, allora ad Abano, e prima della metà di agosto il vescovo Pietro Bonomo in Trieste.

Verso la fine di dicembre del 1539 Vergerio si recò a Roma, e durante quel soggiorno entrò per la prima volta in contatto con la compagnia degli 'spirituali', che sostenevano progetti di riforma religiosa. Incontrò allora i cardinali Gasparo Contarini, Reginald Pole e Federigo Fregoso, l'amico di Pole Alvise Priuli, Luigi Alamanni e Vittoria Colonna. Entrò anche in contatto con il cardinale Ippolito d'Este, che, pur non essendo uno 'spirituale', invitò Vergerio ad accompagnarlo in Francia alla corte di Fontainebleau. In Francia Vergerio incontrò Marguerite d'Angoulême, regina di Navarra, importante fautrice della Riforma, e si immerse negli studi religiosi. Scrisse pure numerose lettere che apparvero più tardi nelle raccolte di *Lettere volgari*, un genere letterario assai popolare nell'Italia di metà Cinquecento. Quelle lettere rivelano che le idee religiose degli 'spirituali' lo stavano già influenzando. Anche se durante quel periodo di viaggi e di studi Vergerio aveva sviluppato un atteggiamento più impegnato nei confronti delle sue responsabilità di vescovo, egli indugiava a tornare a Capodistria. Del resto, come agente non ufficiale di Francesco I di Francia, partecipò al colloquio di Worms (novembre 1540-gennaio 1541). Durante quel soggiorno egli sostenne in privato che il problema della Chiesa in Germania consisteva nel fatto che il clero e i vescovi tedeschi non stavano adempiendo alle loro responsabilità. Vergerio pensava che si potesse rimediare a questa situazione se il papa e l'imperatore avessero costretto i vescovi a riformarsi. Pubblicamente egli ribadì anche la sua tesi, da tempo sostenuta, che solo un Concilio poteva porre fine allo scisma. Nel gennaio del 1541 le sue idee circolarono grazie al manoscritto *De unitate et pace Ecclesiae* (pubblicato verso la fine del 1542), in cui sostenne l'idea di un Concilio ecumenico.

Nei quattro anni seguenti (dalla primavera del 1541 alla primavera del 1545) Vergerio risedette nella sua diocesi. Nel giugno del 1541 l'obbligo di pagare la pensione a Elio fu finalmente cancellato e migliorò la sua situazione finanziaria. Tuttavia si presentarono altri problemi che contribuirono ad accrescere la sua reputazione negativa. Poco dopo il suo arrivo, infatti, fu accusato di schierarsi a favore di membri della sua famiglia in una disputa con un'altra importante famiglia locale. La sua fama subì un altro colpo quando Vergerio lavorò per un breve periodo come subcollettore di decime in Istria. Nonostante tali difficoltà, trascorse gli anni di residenza cercando di migliorare le condizioni della diocesi con una riforma del comportamento del clero regolare e un miglioramento della spiritualità del laicato. Dedicò anche tempo allo studio e si diede alla lettura della Scrittura e di numerosi scritti di Erasmo. Gli studiosi hanno dibattuto a lungo sul momento in cui Vergerio

si convertì al protestantesimo, con opinioni oscillanti fra la fine degli anni Trenta (periodo in cui si trovò per la prima volta in compagnia degli 'spirituali'), e il 1549, quando fuggì dall'Italia per la Svizzera. Comunque sia, prima della metà degli anni Quaranta la sua attività nella diocesi aveva già suscitato abbastanza sospetti, tanto che il 13 dicembre del 1544 il padre guardiano del convento francescano osservante di Sant'Anna in Capodistria lo denunciò a Giovanni della Casa, nunzio e figura chiave dell'Inquisizione romana a Venezia.

Per via della sua posizione di vescovo, i procedimenti aperti dall'Inquisizione romana andarono avanti per molti anni, durante i quali il pensiero di Vergerio slittò su posizioni sempre più contrastanti con la Chiesa romana. Verso la fine del 1545, pur non sollecitando alcun radicale cambiamento in materia di teologia, in una lettera di congratulazioni egli esortò il doge veneziano Francesco Donato, appena eletto, a intraprendere un processo di riforma della Chiesa nei territori di Venezia. Nel 1546 Vergerio prese anche a scrivere e a distribuire in molteplici copie in Istria opuscoli manoscritti che sollecitavano varie riforme; ma quei testi erano centrati principalmente sull'abolizione di quelli che considerava come abusi disciplinari, e non teologici. Nel 1547, quando la situazione politica in Germania cambiò in seguito alla sconfitta dei protestanti nella battaglia di Mühlberg, gli atteggiamenti veneziani nei confronti dell'"eresia' si irrigidirono e la situazione di Vergerio divenne più precaria. Inoltre, nel dicembre del 1548, durante un soggiorno a Padova, egli fu testimone della lenta agonia di Francesco Spiera, che aveva abiurato davanti all'Inquisizione. Vergerio scrisse poi che quell'esperienza aveva influenzato profondamente la sua decisione di lasciare l'Italia: egli infatti temeva che, sotto la pressione del tribunale, egli avrebbe potuto abiurare e quindi soffrire il castigo divino. Nel 1548, in una data imprecisata, scrisse un testo che segnava una svolta: il *Della afflittione et persecutione fatta sopra quei di Capodistria*, primo opuscolo a stampa in cui si schierò a favore della Riforma. In esso Vergerio evitava di appoggiare apertamente idee chiaramente protestanti come quella della predestinazione, forse perché sperava ancora in una riforma nei territori veneziani; e tuttavia, nel febbraio del 1549, mentre era ancora sotto inchiesta, iniziava i preparativi per la fuga dall'Italia. Il I maggio 1549 Vergerio arrivò in Rezia; il 3 luglio del 1549 perse la sua qualifica di vescovo e il 21 agosto Paolo III nominò Tommaso Stella a suo successore quale vescovo di Capodistria.

Per il resto della sua vita Vergerio visse in esilio. Nei primi quattro anni (dal gennaio del 1550 fino al 1533, trascorsi in gran parte come pastore della comunità protestante di Vicosoprano in Val Bregaglia) egli dedicò le sue energie a scrivere, curare, tradurre, pubblicare e organizzare la distribuzione nell'Italia del Nord di libri e opuscoli propri e altrui. Viaggiò anche frequentemente per la Svizzera e si recò a Tübingen. Nel 1553 accettò l'incarico di consigliere del duca Cristoforo di Württemberg, che svolse fino alla morte, avvenuta nel 1565. Oltre a continuare la pubblicazione di opuscoli in italiano e in latino, nel 1555 e nel 1556 Vergerio iniziò a collaborare con numerosi protestanti sloveni e croati, e in particolare con Primoz Trubar. Ne nacquero quattro libri a stampa in sloveno e uno in croato, tra cui la prima versione della Bibbia in una lingua slava e il Vangelo di Matteo in sloveno. Nell'ultima fase della vita Vergerio viaggiò spesso per l'Europa centrale, in particolare in Prussia, Polonia e Austria, promuovendo la Riforma. Nel 1558 visitò Ljubljana, Villach e per breve tempo anche Duino, sulla costa Adriatica d'Italia. Nel suo lavoro di propaganda in favore della Riforma, Vergerio pubblicò più di cento opuscoli italiani e latini in cui criticò la Chiesa romana. Le sue posizioni teologiche subirono tuttavia negli anni alcuni cambiamenti. Mentre viveva in Svizzera egli sostenne genericamente posizioni riformate. Dopo essere andato a Tübingen, si avvicinò invece in modo più stretto al luteranesimo. Anche se molti fra i riformatori italiani più importanti criticarono Vergerio per i suoi scritti, che consideravano non particolarmente seri, egli si conquistò un pubblico devoto di lettori nella parte orientale dei territori veneziani: Istria, Friuli e la zona orientale del Veneto. Nella seconda metà del XVI secolo l'Inquisizione vietò la circolazione dei suoi scritti e perseguitò i suoi seguaci. Tuttavia lettori dei suoi libri continuarono a essere identificati ancora negli anni Novanta del Cinquecento.

(R.A. Pierce)

Vedi anche

Bembo, Pietro; Capodistria; Chizzola, Ippolito; Colonna, Vittoria; Concilio di Trento; Contarini, Gasparo; Della Casa, Giovanni; Fregoso, Federico; Muzio, Girolamo; Petrarca, Francesco, e petrarchismo; Pole, Reginald; Priuli, Alvise; Spiera, Francesco; Valdesianesimo; Venezia

Bibliografia

Cavazza 1981, Hubert 1893, ILI, Pierce 2003, Rozzo 2000(a), Schutte 1977, Sixt 1855, Tedeschi 2000, nn. 3369-3480, Tomizza 1984

Vermigli, Pietro Martire - Fiorentino, nacque l'8 settembre del 1499 da una famiglia della piccola borghesia. Nel 1514 entrò come novizio nella Badia di Fiesole, della Congregazione dei canonici lateranensi. Laureatosi a Padova nel 1526 (l'università era in quel periodo uno dei più importanti centri umanistici d'Europa), Vermigli ebbe una solida preparazione teologica e una raffinata cultura filologica e linguistica. A Bologna, tra il 1530 e il 1533, incominciò a studiare l'ebraico. Nel 1537 fu trasferito a Napoli, come priore del convento di San Pietro ad Aram, e in quella città divenne seguace e amico di Juan de Valdés, entrando nell'ambiente degli 'spirituali' e iniziando a leggere autori riformati come Butzer e Zwingli. Si spostò a Lucca nel giugno del 1541, quando era già diventato un predicatore famoso, e divenne priore del convento di San Frediano, legato ad alcune famiglie dell'aristocrazia come i Buonvisi e gli Arnolfini. Vermigli fece di San Frediano uno Studio teologico, una scuola per predicatori riformati, in cui Paolo Lazise insegnava il latino, l'ebreo convertito di Ferrara Emmanuele Tremellio l'ebraico e Celso Martinengo il greco. Vermigli leggeva e interpretava pubblicamente i Salmi e l'Epistola ai Romani. Il programma era assieme umanistico ed evangelico e molti furono i lucchesi che, in seguito, si considerarono suoi discepoli. Nell'estate del 1542 le accuse di eresia si fecero pressanti e il gruppo di San Frediano si sciolse. Vermigli si avviò così verso la Svizzera. La vocazione di *doctor ecclesiae* lo spinse fino a Strasburgo, chiamatovi da Butzer, dove divenne professore di Antico Testamento. All'indomani della fuga, tuttavia, egli si rivolse ancora per qualche tempo ai fratelli dell'*Ecclesia Lucensis*, con lettere e scritti contro il «finto idolo» della Chiesa di Roma, contro ogni tentazione nicodemitica e in difesa della legittimità della fuga *religionis causa*.

La solida formazione teologica, già acquisita in patria, gli diede, nelle Chiese riformate europee, un'autorità inedita tra gli esuli italiani. Così l'arcivescovo di Canterbury, Thomas Cranmer, lo invitò a trasferirsi in Inghilterra e l'*interim* di Augusta (1548) lo convinse ad accettare l'offerta. Divenne *regius professor* all'Università di Oxford, esercitando una notevole influenza nella Chiesa anglicana, che inserì in questo periodo nella propria confessione di fede elementi riformati e addirittura zwingliani riguardo al sacramento della Cena, suggeriti proprio da Pietro Martire. In questi anni morì anche la prima moglie, Caterina Dapmartin (o Dammartin), una ex monaca che aveva sposato a Strasburgo. Ritornato in Svizzera, si sposò nuovamente. Nel 1553, infatti, quando salì al trono Maria Tudor, Vermigli lasciò l'Inghilterra per tornare a Strasburgo e muoversi infine per Zurigo (vi morì il 12 dicembre 1562) dopo aver partecipato ai colloqui di Poissy.

Vermigli svolse un'imponente attività di professore, di scrittore, di esegeta e di controversista: scrisse soprattutto commenti a libri dell'Antico Testamento e all'Epistola di Romani, attingendo

alla cultura classica e patristica; e la sua fu una produzione in gran parte tradotta in inglese e circolante in tutta Europa e più tardi anche nel New England, grazie ai Padri Pellegrini. Importante fu soprattutto una raccolta antologica dei suoi scritti, edita dopo la morte, i *Loci communes*, su cui si formarono generazioni di pastori protestanti europei. In molti dei suoi scritti, inoltre, in particolare i commenti ai libri veterotestamentari dei Giudici e dei Re, Vermigli diede un contributo alla teoria del diritto di resistenza dei sudditi contro il sovrano idolatra; una dottrina che conobbe pieno sviluppo nel Cinquecento durante le guerre di religione in Francia, e più tardi nei Paesi Bassi e in Inghilterra. Le sue opere furono inserite in tutti gli Indici dei libri proibiti.

(S. Peyronel Rambaldi)

Vedi anche
Lucca; Martinengo, Celso; Valdesianesimo

Bibliografia
Campi-James-Opitz 2002, Donnelly-Kingdon 1990, ILI, Mc Nair 1967, Olivieri-Bolognesi 2003, Tedeschi 2000, nn. 3481-3599

Verona - A Verona, come nel resto della Marca Trevigiana, l'ufficio di inquisitore dell'eretica pravità venne assegnato all'Ordine dei frati minori dalla bolla *Licet ex omnibus*, promulgata da Innocenzo IV nel 1254. Dopo i primi anni, in cui il dominio di Ezzelino III da Romano lasciò ampia libertà ai movimenti ereticali, l'Inquisizione veronese fu organizzata a partire dagli anni Sessanta del XIII secolo da frate Florasio da Vicenza. Il periodo di più intensa attività fu costituito dal decennio compreso tra il 1270 e il 1280, quando si succedettero nella carica di inquisitore fra' Timidio da Verona, dal 1275 vescovo della città, e fra' Filippo Bonacolsi, figlio del signore di Mantova Pinamonte e fratello del potestà di Verona Zuagnino. Proprio in questi anni gli sforzi per sradicare il movimento cataro dalla diocesi veronese si intensificarono e culminarono nella crociata militare del 1276 contro la chiesa catara di Sirmione. A questa impresa assicurarono la loro collaborazione Alberto della Scala e lo stesso Pinamonte Bonacolsi, uno dei più fidati alleati degli Scaligeri. In quella occasione vennero arrestate decine di catari – una delle fonti più attendibili parla di 166 eretici imprigionati –, che furono processati poi nei due anni seguenti e finirono sul rogo il 13 febbraio 1278 nell'anfiteatro romano della città insieme ad altri correligionari scoperti nel frattempo. Oltre alla repressione dell'eresia la crociata contro Sirmione ebbe anche chiare conseguenze politiche, dato che permise agli Scaligeri di ampliare il loro potere sull'area gardesana. I decenni che seguirono questa massiccia operazione antiereticale segnarono un deciso rallentamento del lavoro dell'Inquisizione, spesso limitato all'istruzione di processi contro persone già defunte. Anche questo tipo di persecuzione *post-mortem* parve cessare completamente entro il primo decennio del XIV secolo. L'ufficio inquisitoriale intanto si consolidava: nel 1286 venivano nominati, su concessione papale, due *tabelliones* e nel 1290, ancora grazie all'appoggio pontificio, veniva ribadita la competenza dei frati minori sull'Inquisizione di Verona. Si deve infine osservare che alcuni dei processi celebrati tra gli anni Ottanta e Novanta del Duecento assecondavano ben precisi piani egemonici degli Scaligeri sul territorio veronese e non pare priva di connotazioni politiche anche la particolare attenzione che gli inquisitori veronesi dedicarono alla pratica dell'usura nello stesso periodo. Complessivamente, nel primo cinquantennio di presenza dell'Inquisizione minoritica, si notano stretti e continui legami tra gli inquisitori e le autorità secolari di Verona, e l'operato del tribunale della fede deve essere considerato all'interno del più ampio processo di affermazione del governo signorile.

Le fonti non permettono di stabilire come procedette il lavoro dell'Inquisizione veronese tra il XIV secolo e la comparsa delle nuove dottrine luterane nel Cinquecento. Le prime tracce della repressione antiprotestante risalgono agli anni dell'episcopato di Gian Matteo Giberti, quando si ha notizia di due processi per motivi religiosi. In entrambi i casi fu il vescovo e non l'inquisitore ad avere un ruolo principale nell'istruttoria. L'inquisitore svolse una funzione marginale anche nel procedimento celebrato nel 1550, il più completo rimastoci tra quelli celebrati dall'ufficio veronese in età moderna. La struttura del tribunale mutò fisionomia nel novembre del 1550, quando la repubblica di Venezia estese anche a Verona la nuova normativa riguardante la repressione del dissenso religioso, in cui si prescriveva la partecipazione del rettore della città ai processi contro eretici. L'occasione per cambiare la legislazione venne dal ricorso di alcuni imputati veronesi al Consiglio dei Dieci. Non sembra tuttavia che in precedenza ci fossero stati attriti tra le autorità veneziane e l'inquisitore o la Curia vescovile, ma, al contrario, per quanto si sa, si instaurò fin da subito un clima di grande collaborazione. Nel 1569 Pio V stabilì la fine dell'Inquisizione francescana a Verona e affidò il tribunale all'Ordine domenicano. In seguito a questo provvedimento sembra che vi sia stata una recrudescenza nella repressione antiereticale: tra il 1570 e il 1584 furono infatti eseguite tre sentenze capitali, due delle quali avvennero in segreto. Questi dati non sono però completi, dato che non rimane traccia dell'archivio dell'Inquisizione veronese. Tuttavia si possono desumere informazioni sul locale Sant'Uffizio attraverso le carte conservate a Venezia e attraverso la documentazione vaticana, in particolare grazie ai carteggi dei nunzi oppure ai fondi dell'ACDF. In particolare, in quest'ultimo archivio si trova un faldone di documenti relativi al secolo XVIII, tutti provenienti dalla sede di Verona (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, GG 4-o). Dall'esame di queste carte risulta che nel Settecento il lavoro degli inquisitori, lungi dall'esaurirsi, continuò a concentrarsi su casi di sortilegi, bestemmie, sollecitazione in confessionale. Testimonianza eloquente del continuo attivismo dell'ufficio veronese resta la condanna a morte inflitta nel 1704 ed eseguita l'anno seguente contro un chierico secolare recidivo che per anni celebrò la messa senza aver ricevuto gli ordini maggiori. La chiusura dell'Inquisizione a Verona fu decisa dal governo francese il 4 luglio 1797. L'ultimo inquisitore, Ercole Pio Pavoni, prima di essere costretto a ritornare nella sua città natale, ebbe il permesso di bruciare le carte del tribunale «riguardanti le coscienze». Il resto dell'archivio venne invece sequestrato dalle autorità della repubblica Cisalpina. Poche sentenze dell'Inquisizione veronese sono conservate in TCD, ms. 1225 (Tedeschi 2000a: nota 151).

(M. Cavarzere)

Vedi anche
Catari; Ezzelino III da Romano; Francescani, età medievale; Innocenzo IV, papa; Marca Trevigiana; Nunziature apostoliche; Patarini; Pio V, papa; Usura; Venezia

Bibliografia
Del Col-Milani 1998, Tacchella 1979, Tedeschi 2000(a), Varanini 2005

Veronese (Paolo Caliari) - Caliari, pittore meglio noto come Veronese (Verona 1528-Venezia 1588), è considerato – insieme a Tiziano e a Jacopo Tintoretto – uno dei più importanti artisti del Cinquecento veneziano. Celebre per la maestria nella gestione del colore e delle composizioni riccamente decorate, dipinse grandi tele religiose, quadri più piccoli di soggetto mitologico, decorazioni illusionistiche di soffitti e ritratti. Figlio del tagliapietre Gabriele Caliari, Veronese è registrato nella bottega di Andrea Badile (1541), di cui sposò la figlia Elena nel 1566. Dopo un breve periodo passato a Mantova, si stabilì nel 1553 a Venezia dove tenne una bottega che riscosse ampio successo. La sua produzione

fu estremamente prolifica e assai richiesta; come Tintoretto, Veronese ottenne importanti commissioni sia pubbliche che private. In particolare furono notevoli le sue grandi *cene*, una delle quali – il *Convito in Casa di Levi* del 1573, originariamente nella chiesa dei SS. Giovanni e Paolo di Venezia e ora alla Galleria dell'Accademia –, era intesa all'inizio come un'*Ultima Cena* e attrasse l'attenzione dell'Inquisizione romana (FIG. 56).

Andrea de' Buoni, frate del convento domenicano dei SS. Giovanni e Paolo (San Zanipolo), commissionò a Veronese un'opera che rimpiazzasse nel refettorio un'*Ultima Cena* di Tiziano distrutta da un incendio nel 1571. Veronese aveva appena terminato il *Convito di Gregorio il Grande* (1572, Vicenza, Santuario di Monte Berico), simile nella composizione, nella struttura spaziale e nel linguaggio formale al 'telaro' poi eseguito per i domenicani e datato 20 aprile 1573. In quest'opera tre grandi archi classici dividono la tela e creano la struttura architettonica – una monumentale loggia palladiana – sotto la quale Cristo e i suoi discepoli condividono il loro ultimo pasto. Due 'scale morte' fiancheggiano l'arco centrale, formando una fuga prospettica che mette in risalto le figure di Cristo, di Giovanni e di Pietro. La rappresentazione dell'incontro diverge rispetto all'intimità dei più tradizionali cenacoli del XV e XVI secolo. Veronese infatti si prese delle licenze notevoli, ambientando il convito dell'Eucaristia, come egli stesso ammise più tardi, nella casa di un ricco. Una grande varietà di personaggi affolla il quadro formando una cornice per la scena centrale. La gesticolazione e l'espressività dei personaggi investono l'opera con un'eloquenza disorientante. Servitori, cortigiani, soldati, nani e animali esotici ricordano la magnificenza della corte veneziana del Cinquecento. L'ostentazione e l'opulenza ritratte contrastano poi con l'ideale pauperistico di questo Ordine mendicante, il cui refettorio Veronese era stato chiamato a decorare. In più, l'apparente festosità delle figure appare dissonante con il momento drammatico in cui Cristo annuncia il tradimento.

Il 18 luglio del 1573, meno di tre mesi dopo il completamento del quadro, il tribunale dell'Inquisizione di Venezia convocava Veronese. Dalle trascrizioni conservate, scoperte e pubblicate da Armand Baschet nel 1867, emerge chiaramente che non si trattava di un vero e proprio processo ma di un interrogatorio, di un procedimento preliminare di verifica. Questo documento appare particolarmente importante poiché getta luce sul ruolo dell'artista nell'epoca successiva al Concilio di Trento. Il tribunale chiese a Veronese di chiarire certi aspetti del suo quadro che erano insoliti e confinavano con l'eresia. I due archibugieri tedeschi che consumano il pane e il vino, presi presumibilmente dalla tavola di Cristo, condussero gli inquisitori a leggere l'episodio come una denigrazione dell'Eucaristia da parte dei luterani. Domandato perché avesse introdotto queste due figure, Veronese rispose: «nui pittori si pigliamo licentia che si pigliano i poeti et i matti». Interrogato su altre figure inusuali introdotte nel quadro – per esempio il buffone con il pappagallo – rispose: «per ornamento». L'Inquisizione chiese anche se qualcuno avesse commissionato l'inclusione di «thodeschi e buffoni e simil cose». E in modo molto abile, Veronese rispose: «la commission fu di ornare un quadro secondo mi paresse, il quale è grande et capace di molte figure». Quest'ultima domanda, e forse l'intervento stesso dell'Inquisizione, lasciano sospettare che l'interrogatorio fosse stato causato da notizie su influssi della Riforma presenti tra i frati del convento dei SS. Giovanni e Paolo. Il tribunale diede al pittore tre mesi per riportare la composizione a un livello adeguato di decoro. Ma l'unica correzione di Veronese fu l'aggiunta di un'iscrizione: «FECIT. D. COVI. MAGNU. LEVI - LUCAE CAP. V.». Lo confermano le analisi tecniche eseguite sul dipinto nel 1982. Tuttavia, la mera modifica del titolo del quadro (ora *Convinto in casa di Levi*), estremamente rara se non proprio senza precedenti nell'arte italiana del tempo, pose nuovi problemi iconografici, come l'assenza di Maria Maddalena dalla scena. Ma questo sembrò non turbare il tribunale e non fu avanzata nessun'altra formale lagnanza. Più tardi, secondo una recente ipotesi, Veronese si ritrasse in un atto di contrizione, che forse alludeva al suo passato incidente, dipingendo la folla dei fedeli che assiste al *Miracolo della predica ai pesci di sant'Antonio* (RIGON 2008a: 136-137).

(A. ASSONITIS)

Vedi anche
Arti figurative: il controllo; Arti figurative: la rappresentazione

Fonti
ASVe, S.U., b. 33

Bibliografia
BASCHET 1867, FEHL 1961, FEHL-PERRY 1984, FIRPO 2001, FOGOLARI 1935, GEMIN 1990, PEDROCCO-PIGNATTI 1995, PIGNATTI 1986, RIGON 2008, TEDESCHI 2000, *ad indicem*

Verri, famiglia - L'ascesa della famiglia Verri, preparata dalla paziente opera di accumulazione patrimoniale di Giovanni Pietro (1652-1743), fu essenzialmente opera del suo primogenito Gabriele (1695-1782), fine letterato e giurista di vaglia, che fu il primo del suo sangue ad accedere al decurionato (cioè a un seggio nel Consiglio della città di Milano, composto di sessanta patrizi) e che sotto Maria Teresa fu successivamente avvocato fiscale (1741) senatore (1749) e reggente (1753), cioè membro onorario del Consiglio di Spagna a Vienna. A queste cariche statali Gabriele affiancava, a partire dal 1738, il titolo di consultore del Sant'Uffizio, procuratogli dall'inquisitore di Milano Giandomenico Liboni, come risulta da una lettera di quest'ultimo al primo del 30 agosto 1738 (Archivio Verri presso la Fondaziona Raffaele Mattioli, Milano [d'ora in poi AV], cart. 43). La patente di consultore gli fu rinnovata nel 1754 su proposta del successore di Liboni, Ermenegildo Todeschini, con il quale ebbe presto occasione di collaborare, nella veste di incaricato delle indagini governative dopo la scoperta, nell'estate 1756, della prima loggia massonica operante a Milano. Particolare compiacimento Todeschini esprimeva nelle sue relazioni al Sant'Uffizio romano per l'espulsione dalla Lombardia austriaca dell'orologiaio Pierre Georges Madiott, calvinista ginevrino che era stato, secondo Gabriele Verri, «il principale, e quasi può dirsi unico introduttore di questa combriccola in Milano» (cit. in IMBRUGLIA 1999: 449-450). Il senatore Gabriele continuò nell'attività di consultore almeno fino al 1768 e fu affiancato in quest'opera dal fratello minore Antonio (1706-1784), primicerio della cattedrale, che nel 1743-1744 ottenne la nomina di revisore dei libri e consultore ecclesiastico del Sant'Uffizio milanese (AV, 38). Come i due la pensassero in materia di ortodossia religiosa è dimostrato a sufficienza da una serie di *Sentenze erronee di Monsignore sostenute catedraticamente*, una specie di sciocchezzaio domestico (alcune delle sentenze sono attribuite espressamente al padre invece che allo zio) messo insieme da Pietro Verri nel 1762-1763: tra di esse figurano le tesi che «Chiunque non crede che sia un'azione pia e meritoria abrugiare un eretico non è catolico», e che «Il Senato non può peccare lasciando dilatare la giustizia ecclesiastica sulla regia» (AV, 376.1).

Non può dunque stupire che della rivolta dei figli contro i padri, di cui la famiglia Verri offre un esempio clamoroso, facesse parte non secondaria il rifiuto di una simile concezione dei doveri religiosi. Pietro Verri, il figlio primogenito, nato nel 1728, di Gabriele e di Barbara Dati della Somaglia, dimostrò sempre grande cautela nei suoi scritti, e come animatore e direttore della rivista «Il caffè» esercitò un'attenta azione di censura anche verso i collaboratori, ma è probabile che a voce, soprattutto nei conversari con i fratelli minori Alessandro (nato nel 1741), Carlo (1743) e Giovanni (1745) fosse meno sorvegliato. Sta di fatto che il minore dei cadetti, allievo dei gesuiti nel collegio dei nobili di Parma, dove anche Pietro aveva compiuto la sua educazione, nel marzo 1763

© SNS PISA

si presentò spontaneamente al locale inquisitore per accusarsi «de propositionibus hereticalibus cun mala credulitate» e denunciare come «complices et edocentes» Pietro, Alessandro e Carlo. Il Sant'Uffizio, informato dal delegato parmense, decise di mettere sotto osservazione i tre fratelli (ACDF, S. O., *Decreta* 1763, 6 aprile 1763, f. 58*v*, cit. in Imbruglia 1999: 448).

Quale fosse, negli anni dell'Accademia dei Pugni e del «Caffè», l'orientamento in materia religiosa di Pietro e di Alessandro (minori informazioni abbiamo su Carlo, che fece studi di teologia e pronunciò i voti minori, così da essere designato in famiglia come 'l'abate') lo possiamo desumere solo indirettamente dalle opere a stampa. Più illuminanti sono scritti non destinati alla pubblicazione, come il *Saggio di morale cristiana* composto da Alessandro nel 1763 (inedito in AV 484), dove l'essenza del cristianesimo è riposta nell'amore di Dio e nell'amore del prossimo, e dove la denuncia del «falso zelo», dell'ipocrisia e della superstizione sottintende la condanna di ogni persecuzione per motivi religiosi e di ogni coartazione della libera coscienza degli individui. La pubblicazione, nel luglio 1764, della prima edizione del trattatello di Cesare Beccaria *Dei delitti e delle pene* pose i due fratelli Verri e in particolare Pietro, suggeritore e in una certa misura coautore del libretto, nonché attento regista della sua fortuna, nella necessità di respingere le accuse che gli venivano mosse di sovversione dei princìpi politici e religiosi. Particolarmente velenoso fu l'attacco mosso dal monaco vallombrosano Ferdinando Facchinei con le *Note e osservazioni sul libro intitolato Dei delitti e delle pene* (Venezia, Zatta, 1765), il quale appuntò le sue critiche, fra l'altro, sul cap. 39, *Di un genere particolare di delitti*, dove con voluta oscurità l'autore si riferiva a «un genere di delitti che ha coperto l'Europa del sangue umano e che ha alzate quelle funeste cataste, ove servivano di alimento alle fiamme i corpi umani». Nella *Risposta* a Facchinei, pubblicata a Lugano agli inizi del 1765, Pietro Verri cercò di confutare l'accusa di «sacrilega impostura contro l'Inquisizione» sia negando che Beccaria si riferisse alle persecuzuioni contro gli eretici, sia, contraddittoriamente, esaltando i progressi del secolo che avevano reso anacronistici i roghi grazie alla diffusione dello spirito di tolleranza. Ciò non bastò a scongiurare il pericolo, paventato da Beccaria, di un intervento delle autorità ecclesiastiche, che si concretò un anno dopo con l'inserimento dell'operetta nell'Indice dei libri proibiti (3 febbraio 1766) e che indurrà l'autore a mantenere l'anonimato, contro gli iniziali propositi, anche nella 'sesta' edizione livornese del marzo 1766.

Nel frattempo però, con la creazione della Giunta economale e con le prime leggi sulla censura delle stampe, sulla disciplina del clero e sulla manomorta, aveva preso l'avvio a Milano e a Vienna quella politica di contenimento e poi di smantellamento dei privilegi e delle immunità della Chiesa che va sotto il nome di giuseppinismo. Privati dei poteri in materia di revisione dei libri e di carcerazione degli inquisiti, i delegati lombardi del Sant'Uffizio erano quasi ridotti all'inazione, e il governo asburgico prese a negare il *placet* per la copertura delle sedi resesi vacanti. Così quando, tra il 1774 e il 1775, l'inquisitore di Gubbio, Pietro Martire Rossi, tentò di assumere l'incarico, che gli era stato assegnato, di delegato del Sant'Uffizio a Pavia, trovò la strada sbarrata, e sfogò la sua frustrazione spedendo a Roma una lunga memoria sulle ragioni della decadenza del tribunale della fede: tra i responsabili era indicata la famiglia Verri, non escluso il senatore Gabriele, ma in particolare due figli di questi, e specialmente Pietro, accusato di avere parlato male dell'Inquisizione, in occasione di un viaggio a Vienna, al precedente imperatore (Francesco I, marito di Maria Teresa), e di essere tuttora «aperto nemico» del Sant'Uffizio (memoria del 7 aprile 1775 in ACDF, S. O., *St. St.*, GG 5-b, fasc. O, cit. in Imbruglia 1999: 450-451). Nel 1776, del resto, pochi mesi dopo l'abolizione dell'uso della *quaestio rigorosa* nelle terre degli Asburgo, Pietro aveva stilato quelle *Osservazioni sulla tortura* che, originate dalla riflessione sul processo ai presunti untori responsabili della peste milanese del 1630, non avevano mancato di colpire più in generale gli abusi del processo inquisitorio (furono pubblicate nel 1804).

Le vicende successive portarono in realtà a una divaricazione crescente tra le idee e i propositi di Alessandro, dal 1767 stabilitosi definitivamente a Roma a fianco della marchesa Margherita Sparapani Boccapaduli e a poco a poco convertito dal giovanile illuminismo a un'adesione sempre più convinta ai valori tradizionali, e quelli di Pietro, che superata una fase di scetticismo e di distacco dalla politica attraversata nell'ultimo decennio del regno di Maria Teresa tornò a esaltare le riforme (anche e soprattutto ecclesiastiche) operate da Giuseppe II e divenne infine un entusiasta fautore dei princìpi dell'89. Se nei *Ricordi a mia figlia Teresa* (composti nel 1777) alla riaffermazione di una concezione religiosa vicina al teismo, lontana dal fanatismo e dalla superstizione, si accompagnava la raccomandazione di conformarsi alle «esteriori pratiche» del culto (Verri 2003-: V, 417-419), già nella *Storia di Milano*, il cui I volume fu pubblicato solo nel 1783 anche se terminato alla fine del decennio precedente, è possibile vedere nell'anticurialismo e nella critica dell'intolleranza e delle persecuzioni religiose uno dei fili conduttori dell'opera; e l'adesione al programma di una riforma generale della Chiesa è resa esplicita in due testi del 1782 e del 1783, il *Dialogo fra Pio VI e Giuseppe II in Vienna* e i *Pensieri politici sulla corte di Roma e sul governo veneto*. Il secondo di questi due scritti fu pubblicato, con un titolo diverso, nella raccolta di *Scritti inediti* di Pietro Verri pubblicata nel 1825 con la falsa indicazione tipografica di Londra, e fornì l'occasione per l'ultimo intervento del Sant'Uffizio contro il riformatore milanese, accusato in una relazione del 1826 di «deciso spirito repubblicano» e di avere auspicato che la «papale monarchia doveva essere distrutta non avendo per fondamento che l'ignoranza dei sudditi e per anima la furberia degli ecclesiastici» (ACDF, *Acta et documenta*, 1826, f. 365, parere del segretario Alessandro Bardani, cit. in Imbruglia 1999: 462).

(C. Capra)

Vedi anche

Beccaria, Cesare; Illuminismo; Massoneria; Milano; Tortura

Bibliografia

Capra 2002, Francovich 1974, Guerci 2008, Imbruglia 1999, Venturi 1997-1998, Verri 2003-

Vescovi, Italia - Il rapporto tra inquisitori e vescovi, e più in generale tra i giudici ecclesiastici competenti nei delitti contro la fede, è una delle questioni portanti della storia istituzionale del sistema inquisitoriale nella vita della Chiesa in Italia dal medioevo a oggi. Negli studi sulle Inquisizioni spagnola e portoghese, invece, tale rapporto è apparso, fino ad anni recenti, assai più marginale. L'esposizione che segue propone una scansione cronologica della repressione del dissenso religioso in Italia in grandi periodi, spesso suddivisi in fasi più brevi, le cui date iniziali e finali seguono criteri di storia istituzionale e non vanno interpretate come se implicassero cesure nette.

Le origini dell'ufficio inquisitoriale e la lotta contro i catari (1184-1310)

Nella lotta aperta nella cristianità occidentale per contrastare l'efficace e discreta penetrazione del catarismo negli strati intermedi e alti della società, soprattutto in Francia e in Italia, il papa e l'imperatore attuarono delle scelte progressive con cui stabilirono le regole dei processi contro gli eretici. Queste norme e la nomina dei primi inquisitori appartenenti agli Ordini mendicanti da parte del papa negli anni Trenta del Duecento in Francia, in Germania e in Italia costituirono una svolta di enorme portata nella storia del controllo religioso all'interno del mondo cristiano per la violenza che si cominciò a esercitare nei confronti dei dissidenti attraverso strumenti giuridici. Ai vescovi, titolari del potere ordinario di governare le singole diocesi e quindi responsabili del mantenimento

dell'ortodossia, il papa aggiunse dei giudici delegati, principalmente domenicani, con un potere superiore a quello degli ordinari. I rapporti tra inquisitori e vescovi ebbero pertanto un inizio difficile: gli inquisitori di nomina papale non furono sempre bene accetti né ai vescovi né alle autorità civili perché la loro azione modificava lo *status quo* e metteva in gioco la gestione di un potere di controllo prima esercitato senza concorrenti.

a) *Il periodo delle origini (1184-1232)*. Con la decretale *Ad abolendam* di Lucio III prese avvio nel 1184 la formazione delle norme giuridiche che furono man mano stabilite dai papi e dall'imperatore Federico II per reprimere i movimenti catari attraverso i processi e le connesse condanne, tra cui quella capitale. Ciò avvenne in concomitanza con la formazione del diritto canonico che proprio allora si stava codificando. Erano quindi tutte le autorità che cercavano di contrastare l'affermazione dei movimenti dualisti negli strati medio-alti della società, tanto che si è parlato di una «società persecutoria» in riferimento alla cristianità, e non esclusivamente alla Chiesa (Moore 1987). Le disposizioni papali erano applicate dai vescovi e da delegati apostolici, ma le azioni più forti contro gli eretici vennero attuate in Linguadoca con una crociata condotta dai baroni della Francia del Nord (1208-1229) e nei comuni italiani con i processi fatti in seguito alla «grande devozione» del 1233 (il movimento dell'Alleluia guidato dai frati predicatori domenicani e francescani in funzione antiereticale).

b) *La fondazione e l'incerto inizio (1232-1252)*. Agli inizi degli anni Trenta del Duecento i primi frati domenicani furono nominati inquisitori in Italia, Francia, Germania e Spagna, e nei due decenni seguenti la loro attività fu sporadica, talvolta molto zelante e in alcuni casi molto violenta. La scelta fatta da Gregorio IX non fu dettata dal bisogno di debellare un movimento vigoroso, visto come una minaccia alla stabilità della società cristiana, perché il catarismo era già stato seriamente indebolito, ma dalla volontà papale di riportare sotto la propria diretta influenza il controllo dell'ortodossia, sottraendolo ai poteri civili e alle autorità ecclesiastiche locali. I vescovi tuttavia non sospesero la loro azione processuale, e spesso furono sollecitati in tal senso dagli stessi pontefici. La carenza di documentazione non permette comunque un'analisi approfondita dei rapporti, non sempre buoni, tra gli inquisitori e i vescovi. Alcuni inquisitori tuttavia vennero esonerati dal papa, altri furono maltrattati e alcuni perfino assassinati (come fra' Pietro da Verona, vicino a Seveso, nel 1252, divenuto poco dopo il secondo santo dell'Ordine domenicano).

c) *Il pieno regime (1252-1310)*. Con la decretale *Ad extirpanda* del 1252 Innocenzo IV fissò in modo organico alcune norme generali di funzionamento dell'ufficio inquisitoriale, e in particolare quelle riguardanti la tortura e la divisione delle entrate ricavate dai beni sequestrati agli eretici in tre parti (al comune, agli ufficiali dell'Inquisizione, all'inquisitore unitamente al vescovo). Con la bolla *Cum super inquisitione* del 1254 il papa stabilì inoltre la presenza regolare degli inquisitori in Italia, articolando la Penisola in otto grandi distretti e attribuendone due ai frati domenicani, gli altri ai frati francescani. La momentanea preponderanza dei francescani venne in seguito capovolta. Gli inquisitori venivano ora nominati dai propri superiori, e questo collegamento con le strutture degli Ordini facilitò la fine della collaborazione tra inquisitori e vescovi sul piano pratico. Gli stessi papi emanarono disposizioni contraddittorie in merito alla loro collaborazione, che in concreto pare sia stata discreta fino agli anni Ottanta del Duecento. L'azione degli inquisitori, che si spostavano nelle principali città del territorio loro assegnato, che includeva diverse diocesi, contribuì a ridurre ancora di più la diffusione del catarismo, che venne definitivamente sconfitto agli inizi del Trecento, assieme ad altri movimenti ereticali più circoscritti localmente e cronologicamente.

Burocratizzazione dell'ufficio ed estensione delle competenze (1310-1420)

Quando ormai l'azione contro i catari aveva raggiunto il suo scopo, le autorità ecclesiastiche cercarono di regolare i rapporti tra i giudici della fede ordinari e delegati. Durante il Concilio di Vienne del 1314, con la costituzione *Multorum querela* stabilirono di non esautorare i vescovi, rendendo anzi obbligatoria la loro presenza in alcune fasi cruciali del processo formale: quando si decideva il carcere duro o stretto per l'imputato, quando si autorizzava la tortura e quando si pronunciava la sentenza definitiva. Si cercò in questo modo di controbilanciare l'autonomia di intervento degli inquisitori, che talvolta, proprio nei primi decenni del Trecento, si comportarono in modo poco corretto, tanto che la Sede Apostolica processò e in parte punì le malversazioni di diversi inquisitori della Marca Trevigiana, della Lombardia, della Toscana e delle Marche. Nel secolo XIV l'ufficio inquisitoriale si burocratizzò e i pontefici allargarono le sue competenze a diversi reati contro la fede che configuravano il sospetto di eresia. La maggior parte dei processi sembra venisse fatta dagli inquisitori, ma la varietà dei giudici di fede continuò non solo nella pratica effettiva, ma anche nelle scelte e nelle nomine papali.

La caccia alle streghe in Italia (1400-1541)

Uno dei delitti che configurava il sospetto di eresia e che venne perseguito in modo sistematico fu la stregoneria diabolica, un complesso culturale – incentrato su un supposto complotto del diavolo e delle streghe contro i cristiani – costruito alla fine del Trecento, trasformato in dottrina teologica e diffuso in tutta Europa grazie all'insegnamento e alla predicazione.

a) *Un timido inizio (1400-1500)*. La persecuzione giudiziaria della stregoneria diabolica cominciò a essere attuata da vescovi, inquisitori e autorità secolari nell'Europa centrale e anche in Italia settentrionale, cioè nelle zone dove aveva avuto origine il mito del sabba. All'inizio i processi furono saltuari, ma nel secondo Quattrocento divennero sempre più frequenti, soprattutto da parte degli inquisitori. I giudici secolari in Italia agirono in particolare nel Trentino.

b) *Le grandi cacce alle streghe (1500-1541)*. Le grandi cacce alle streghe e agli stregoni ebbero luogo nei primi tre decenni del Cinquecento, con oltre quattrocento processi e quasi duecento condanne al rogo, specie nell'arco alpino (a Como e in Valle Camonica) e nella pianura padana (Modena). In grandissima parte le persecuzioni furono opera degli inquisitori. La caccia più sanguinosa fu quella della Valle Camonica, condotta dal viceinquisitore di Brescia e soprattutto da alcuni ecclesiastici delegati dal vescovo di Brescia; dopo alcuni mesi la zelante repressione fu sospesa dalle decisioni del Consiglio dei Dieci di Venezia, che misero in gioco il nunzio apostolico come giudice delle fede; il nunzio, a sua volta, delegò alcuni vescovi, che si rivelarono tuttavia inadeguati agli occhi delle autorità secolari, che alla fine fecero interrompere ogni intervento.

L'eliminazione violenta degli ebrei in Sicilia e Sardegna (1500-1535)

Il confronto tra l'opera dei giudici delegati e il funzionamento dell'Inquisizione spagnola in Sicilia e in Sardegna mette in luce le grandi diversità istituzionali rispetto all'ufficio medievale e all'Inquisizione romana. In Sicilia l'azione repressiva contro gli ebrei convertiti fu condotta in modo deciso, a cominciare dai primi anni del Cinquecento, con una fase violenta negli anni 1511-1513 e 1519-1535; mentre in Sardegna non si sa esattamente cosa successe, ma probabilmente la repressione non raggiunse una simile efficacia per la minore presenza di ebrei. Nella prima metà del secolo gli ebrei e i marrani vennero eliminati quasi totalmente dalle due isole. I processi furono condotti dai soli inquisitori, com'era prassi nell'Inquisizione spagnola, anche se recenti ricerche hanno ridiscusso il rapporto inquisitori-vescovi e più in generale hanno mostrato che ci furono talvolta reazioni del mondo ecclesiastico avverse all'impianto e al funzionamento dell'Inquisizione in Spagna nel Quattrocento e nel Cinquecento (Pastore 2003). La situazione italiana risulta comunque anomala: nel secondo Cin-

quecento in Sicilia i vescovi talvolta sostituirono gli inquisitori, anche se con poteri delegati dagli stessi giudici del Sant'Uffizio iberico; mentre in Sardegna alcuni vescovi cercarono di intromettersi nei processi per reati di fede e talvolta sollevarono dei conflitti giurisdizionali con gli inquisitori, senza comunque mettere mai in dubbio il potere del Sacro Tribunale. Cinque vescovi sardi furono inoltre sospettati dagli inquisitori di aderire alle idee della Riforma: l'arcivescovo di Sassari Salvatore Alepus già nel 1539 e poi negli anni Cinquanta-Settanta; il vescovo di Ales Gerardo de Doni; i vescovi di Bosa Vincenzo Leone e Antonio Pintor e infine Pedro Pérez del Frago, vescovo di Ales e poi di Alghero.

Primi tentativi di organizzare la repressione della Riforma (1524-1542)

Anche dopo la diffusione dei primi libri di Lutero nella Penisola il controllo dell'eresia continuò a svolgersi secondo le norme vigenti nel medioevo, forse perché mancò una percezione chiara dei mutamenti che si stavano profilando in Europa e che potevano sovvertire in modo definitivo la cristianità occidentale. Prima del 1542 la repressione della Riforma in Italia venne condotta dai nunzi, dai vescovi, dagli inquisitori nominati dai superiori degli Ordini religiosi e, nello Stato pontificio, da autorità secolari. Brevi papali al riguardo furono inviati a tutti questi giudici della fede; tuttavia i vescovi, in questa prima fase, risultano più coinvolti degli inquisitori e il papa concesse loro poteri delegati speciali, soprattutto nell'Italia del Nord. Con un breve del 4 gennaio 1532 ci fu un tentativo di centralizzare la repressione dell'eresia 'luterana', nominando un inquisitore generale per tutta l'Italia con giurisdizione limitata a tale delitto contro la fede: gli altri inquisitori, che operavano in accordo con i vescovi, sarebbero diventati suoi coadiutori, ma egli avrebbe potuto agire anche senza di loro. Alla carica fu designato fra' Callisto Fornari da Piacenza, canonico regolare lateranense, che ebbe inoltre l'incarico di predicatore apostolico e i vescovi erano tenuti a coadiuvarlo nella sua opera. Di questa iniziativa, tuttavia, non si conosce altro.

L'Inquisizione romana e la lotta contro la Riforma (1542-1585)

L'Inquisizione romana venne fondata da Paolo III con la bolla *Licet ab initio* del 21 luglio 1542 per bloccare l'espansione della Riforma in Italia. A capo della Congregazione non fu posto un giudice delegato, come l'inquisitore generale spagnolo, ma rimase la suprema autorità della Chiesa cattolica nella duplice veste di vertice giurisdizionale e di ultimo responsabile dottrinale. Il papa sarebbe stato coadiuvato da alcuni cardinali, tra i quali uno avrebbe ricoperto da un certo momento in poi la funzione di principale responsabile dell'attività con il titolo di segretario. Trent'anni dopo venne istituita anche la Congregazione dell'Indice, presieduta da un cardinale, con funzioni limitate alla condanna dei libri, cioè a una piccola parte delle competenze del Sant'Uffizio. Quanto l'Indice affiancò e sostenne l'azione di censura del Sant'Uffizio e quanto invece ne prese le distanze è questione che va vista periodo per periodo, talvolta caso per caso, evitando di considerarle sostanzialmente due Congregazioni conflittuali tra loro e con il maestro del Sacro Palazzo, competente per i libri nella diocesi di Roma.

I tribunali periferici furono organizzati Stato per Stato, compreso quello pontificio, sulla base del reticolo medievale (circa un terzo degli uffici che ci sarebbero stati a pieno regime), con l'aggiunta di altrettante sedi aperte nel primo Cinquecento (circa un terzo) e con il lento impianto di altre sedi in seguito, praticamente fino al 1632 (circa un altro terzo). L'accettazione del Sacro Tribunale da parte degli Stati e i rapporti con la autorità secolari furono in genere buoni, ma in alcuni casi le autorità civili si ritagliarono una certa autonomia nel controllo della repressione, non solo nella Repubblica di Venezia, ma forse anche altrove, per esempio nella Repubblica di Genova e nel Ducato di Milano. Nel Regno di Napoli i processi per reati di fede vennero condotti dall'arcivescovo napoletano e dagli altri ordinari diocesani, anche se nella capitale ci fu la presenza di un ministro delegato dell'Inquisizione di cui si sa ben poco. Neanche a Lucca ci fu un inquisitore, ma, oltre al tribunale secolare dell'Offizio sopra la religione, operò saltuariamente il vescovo, che nel Sei e Settecento delegava un suo rappresentante nei circostanti tribunali del Sant'Uffizio (soprattutto Firenze e Pisa) quando vi fossero processati lucchesi. L'Italia continentale era dunque divisa in due: nel Centro-Sud, compresa la parte meridionale dello Stato pontificio e la zona attorno Roma, agivano come giudici della fede soltanto i vescovi, mentre nel Centro-Nord, compresa la parte settentrionale dello Stato pontificio, vi erano sedi del Sant'Uffizio, normalmente con la presenza di due giudici: l'inquisitore, nominato dalla Congregazione, e il vescovo, in forza del potere di governare la propria diocesi.

Il loro rapporto è stato considerato come compresenza pratica di due figure che avevano funzioni diverse nella Chiesa e che portarono a una serie di conflitti interni alle strutture ecclesiastiche. Dagli studi finora fatti in modo sistematico nei pochi archivi completi per i primi decenni dell'Inquisizione romana risulta che i giudici della fede più attivi e decisivi non furono gli inquisitori, ma i vicari generali degli ordinari nelle diocesi (per esempio quella di Aquileia) e i nunzi a Venezia. Pare che negli anni Ottanta del Cinquecento cominciassero a prevalere in qualche sede gli inquisitori, come ad Aquileia e Concordia, e forse anche a Ferrara e Bologna. Ma lo stato delle ricerche e la carenza di archivi inquisitoriali interi non permettono di formulare valutazioni ben documentate. Pare tuttavia molto probabile che in linea generale i vescovi continuassero a ricoprire un ruolo rilevante nelle sedi inquisitoriali locali per tutto il corso del Cinquecento, come avvenne sicuramente ad Aquileia e Concordia. Il papa e la Congregazione si servirono anche di un'altra figura ecclesiastica, il nunzio apostolico, che nel Cinquecento cominciò a risiedere stabilmente in alcune capitali di Stato italiane. Anzi, in un primo tempo il nunzio di Venezia fu il giudice prevalente sull'inquisitore e anche sull'ordinario, che cominciò a essere presente solo dal 1558 in poi. In Toscana il ruolo del nunzio pare simile, mentre in altre capitali sembra essere stato esterno all'attività processuale; ma in realtà, come si è detto, ci sono pochi archivi interi e mancano studi specifici al riguardo. Una figura ancora meno nota è quella del commissario dell'Inquisizione, un giudice delegato che veniva nominato da Roma per casi particolari, di solito con poteri speciali che gli permettevano di avocare i processi già avviati da altri giudici della fede. La presenza, le caratteristiche giuridiche e l'azione dei commissari in Italia sono state finora poco studiate, ma sembrano comunque mettere in rilievo la ridotta efficacia degli inquisitori in diversi contesti.

a) *Creazione di una commissione cardinalizia contro gli eretici e avvio pluriforme dell'attività repressiva (1542-1555)*. Dopo l'istituzione dei cardinali inquisitori e fino ai pontificati di Giulio III e di Marcello II, il Sacro Tribunale cominciò a funzionare gradualmente contro la Riforma sia al centro che in periferia, usando una pluralità di giudici della fede, con una forte preponderanza degli ordinari sugli inquisitori, come si vede anche dai brevi pontifici al riguardo, e convincendo le autorità statali talvolta riottose a collaborare pienamente, come a Ferrara. In questa fase avvennero le scelte decisive di perseguire i vescovi e i predicatori simpatizzanti per la Riforma: prima a Venezia il vescovo di Capodistria Pier Paolo Vergerio, poi a Roma Giacomo Nacchianti (Chioggia), Vittore Soranzo (Bergamo), Giovanni Grimani (Aquileia), Pietro Antonio Di Capua (Otranto), Thomas von Planta (Coira), Giovanni Francesco Verdura (Cheronissos, Creta).

b) *Progressiva istituzionalizzazione della Congregazione e sconfitta della Riforma (1555-1572)*. Tra il pontificato di Paolo IV e quello di Pio V l'Inquisizione divenne a tutti gli effetti una struttura portante della Chiesa e condusse la lotta finale contro la Riforma in Italia, con l'essenziale apporto dei vescovi, ribadito anche dal Concilio di Trento. Sul rapporto tra vescovi e inquisitori, risulta molto chiaramente che tra il 1557 e il 1559 nel patriarcato di Aquileia e nella diocesi di Feltre i vicari generali degli ordinari

avevano un peso di gran lunga superiore, utilizzavano i notai della propria Curia, tenevano l'archivio e facevano processi per reati di fede anche durante le visite pastorali. I vescovi sottoposti a processo a Roma sotto Paolo IV furono Andrea Centanni (Limassol, Cipro), Soranzo, il cardinale Giovanni Morone, Giovanni Tommaso Sanfelice (Cava dei Tirreni), Egidio Foscarari (Modena), Alberto Duimio (Veglia), nuovamente Di Capua e Verdura; sotto il pontificato di Pio IV nuovamente Grimani e Nicola Francesco Missanelli (Policastro). Sotto il pontificato di Pio V venne denunciato il vescovo di Brescia Domenico Bollani, ci fu il processo contro il protonotario fiorentino Pietro Carnesecchi e a Mantova quello contro Endimio Calandra, mentre non ebbe seguito l'idea di riaprire il processo contro il cardinale Morone.

c) *Rafforzamento dell'Inquisizione e delle sedi periferiche (1572-1585)*. Durante il pontificato di Gregorio XIII fu ulteriormente rafforzata la rete dei giudici locali, in concomitanza con un maggiore controllo romano sopra i vescovi attraverso le visite apostoliche e con l'orientamento generale di rafforzare l'autorità effettiva degli inquisitori, cominciando a concedere loro una certa autonomia finanziaria, che si sarebbe consolidata nei decenni seguenti. I processi furono condotti normalmente dai vescovi e dagli inquisitori. Nella sede di Aquileia e Concordia l'inquisitore fra' Felice Passeri da Montefalco (1580-1584) entrò in forte contrasto con il vicario patriarcale e lo estromise dalla conduzione della maggior parte dei processi, nominando inoltre un proprio cancelliere e impadronendosi dell'archivio, mentre continuò a collaborare con il vicario generale del vescovo di Concordia. Alla fine però l'inquisitore fu allontanato dalla Congregazione, che forse non apprezzò i modi adottati per diventare il giudice prevalente. L'unico vescovo italiano processato, sempre a Roma, in questi anni fu Filippo Mocenigo, titolare della diocesi di Cipro, cui si può aggiungere Crisostomo Calvini, arcivescovo di Ragusa, durante una visita apostolica nella Repubblica dalmata.

Il pieno regime delle Congregazioni del Sant'Uffizio e dell'Indice (1585-1644)

Il periodo seguente alla lotta contro la Riforma, quello del pieno regime per il controllo delle credenze e delle pratiche religiose, si può collocare tra l'inizio del pontificato di Sisto V e la fine del pontificato di Urbano VIII, sessant'anni in cui la Congregazione del Sant'Uffizio e quella dell'Indice intrapresero una serie di scelte e di azioni che avrebbero profondamente influito sulla storia della Chiesa cattolica fino a oggi. In questo periodo ebbe luogo l'attività repressiva più intensa non soltanto sul piano quantitativo (non ne siamo certi), ma anche perché il controllo si estese a una pluralità di delitti contro la fede interni al cattolicesimo.

Alla riorganizzazione delle Congregazioni romane effettuata da Sisto V nel 1588 seguì l'istituzione di sette nuove sedi inquisitoriali principali fino al 1632 e la creazione di una rete di vicariati foranei dell'Inquisizione che coprì capillarmente il territorio delle diocesi italiane centro-settentrionali. Questi sviluppi ebbero luogo probabilmente in tempi e modi diversi, che non sono stati ancora studiati. L'unica ricerca sistematica sul funzionamento di una sede locale riguarda l'ufficio di Aquileia e Concordia durante il servizio di fra' Girolamo Asteo da Pordenone (1598-1608) e ha rilevato che l'inquisitore non era il giudice prevalente, ma gli ordinari delle due diocesi erano ancora regolarmente presenti e influenti nei processi (Ancona 2006). A Udine il personale era quello della Curia patriarcale, mentre a Portogruaro c'era un notaio nominato dall'inquisitore; fra' Girolamo alternava la presenza tra le due diocesi, in particolare fermandosi spesso nella nativa Pordenone e recandosi talvolta anche in altri paesi. Per ovviare alla sua obbligata mobilità sul territorio egli cominciò a nominare propri commissari con poteri limitati, che all'inizio furono soprattutto sacerdoti secolari, pare non sempre molto solerti. Fu questo il decennio di massima attività inquisitoriale in Friuli e Asteo fu l'unico inquisitore di Aquileia e Concordia che divenne vescovo, non per i meriti della sua attività, ma perché dovette fuggire per un grave conflitto con il provveditore generale della fortezza di Palmanova e Roma premiò la sua fedeltà affidandogli la diocesi di Veroli, dove continuò da ordinario il controllo dei delitti contro la fede.

A dimostrazione che alla fine del Cinquecento i vescovi erano ancora rilevanti al pari degli inquisitori nelle strategie repressive della Sede Apostolica si può esaminare l'applicazione dell'Indice dei libri proibiti promulgato da Clemente VIII nel 1596. Fu il primo Indice preparato dalla omonima Congregazione e la sua applicazione fu per la prima volta diretta dal centro, con un'efficacia che superò di molto quella degli Indici precedenti. La Congregazione dell'Indice si volle appoggiare ai vescovi per motivi pratici (erano presenti anche dove non c'erano gli inquisitori), ma anche perché il loro ruolo non era stato indebolito per il momento dagli inquisitori. Secondo gli studi di Gigliola Fragnito, ci fu un buon successo del controllo censorio soltanto nelle zone dove operavano gli inquisitori e i vescovi si rivelarono poco capaci nell'eseguire il compito loro affidato. I dati che vengono riportati permettono tuttavia un'interpretazione diversa: poco più della metà delle diocesi dell'Italia continentale eseguirono le richieste romane (165 su circa 270); ma, tenendo conto della parziale dispersione della ricca documentazione che venne allora prodotta, il numero delle diocesi potrebbe essere stato certamente più alto. Dall'analisi della loro collocazione geografica emerge un dato comunque significativo: le riposte provenivano non solo dalle regioni centro-settentrionali, che avevano la presenza degli inquisitori e da Napoli, ma quasi la metà risultano fornite da aree centro-meridionali prive di inquisitore. Infatti nelle regioni centro-settentrionali era situato quasi un terzo delle diocesi italiane (ottanta-novanta), e se si ipotizza che abbiano risposto tutte (come è improbabile), restano pur sempre altre 75-85 diocesi localizzabili nelle regioni centro-meridionali. Tenendo conto che molte di queste ultime avevano un territorio piccolo o piccolissimo, e che si trovavano nei latifondi feudali dove c'era una scarsissima diffusione dei libri, si può constatare che l'operazione ebbe un notevolissimo risultato e che in questi anni i vescovi erano ancora parecchio attivi nella lotta antiereticale, anche se in certi casi furono gli inquisitori a imporsi su di loro o sui loro vicari generali pur volonterosi, dietro suggerimento della Congregazione del Sant'Uffizio, che stava imponendo via via il peso dei propri giudici delegati, senza alcuna sicurezza di averlo già stabilito.

Nei primi decenni del Seicento, raggiunta l'autonomia finanziaria, costruita man mano la rete dei vicariati foranei, gli inquisitori molto probabilmente si imposero sempre più sui vescovi nell'attività quotidiana di controllo dei delitti contro la fede. L'appartenenza dei vicari foranei inquisitoriali al clero secolare, come richiesto dalla Congregazione nel 1610, mostra tuttavia la perdurante e lunga cooperazione con le strutture diocesane, dato che solo verso il 1640 i cardinali inquisitori chiesero che venissero nominati per tale incarico i frati domenicani o francescani. In quell'arco di tempo, i processi contro i filosofi fatti a Roma e le condanne conseguenti, in particolare quelle capitali di Francesco Pucci e di Giordano Bruno, ebbero un influsso assai negativo sugli sviluppi dell'alta cultura, mentre il processo a Galileo Galilei rallentò momentaneamente l'interesse dei cattolici per la nascente scienza moderna, considerata dal papa e dai cardinali del Sant'Uffizio troppo pericolosa per la fede. Nei tribunali dell'Inquisizione furono sottoposte a un ampio ma blando controllo le culture popolari, per i loro aspetti contrari alla religione ufficiale o da essa non assorbibili, e il numero delle condanne capitali fu relativamente limitato, anche se ricerche recenti ne stanno scoprendo diverse. In alcuni casi i vescovi (Carlo Borromeo in Val Mesolcina nel 1583) o ecclesiastici secolari (Giovan Pietro Stoppani in Val Mesolcina nel 1589, in Val Mesolcina e in Valtellina nel 1597) furono più severi degli inquisitori, ma in territori sotto il governo dei Grigioni. In Italia mancò in generale una forte e sanguinosa caccia alle streghe, che invece fu fatta dai tribunali secolari nel

Tirolo meridionale (1545-1718) e in alcune valli della vicina Svizzera (Val Leventina 1610-1687 e Valle di Poschiavo 1631-1753). L'attività del Sant'Uffizio si estese allora alle bestemmie ereticali, all'adescamento delle penitenti in confessione, alle pratiche della santità 'spontanea' e al delitto di bigamia. Questi due ultimi reati contro la fede ricadevano in precedenza in modi diversi sotto le competenze dei vescovi, che ne rimasero espropriati, eccetto che a Napoli. Anche la trattatistica si occupò del rapporto tra vescovi e inquisitori (si veda almeno Carena 1641).

L'ordinaria amministrazione del Sant'Uffizio e dell'Indice (1644-1740)

Il centinaio d'anni che seguì, tra il pontificato di Innocenzo X e la fine di quello di Clemente XII, si può considerare il periodo dell'ordinaria amministrazione del Sant'Uffizio, con poche condanne capitali, ma con un'attività abbastanza intensa, almeno in alcune sedi locali, durata anche nel primo Settecento. Tale arco di tempo può essere diviso in due fasi, a seconda della posizione e delle funzioni svolte dai vescovi. La suddivisione è basata tuttavia non su ampi studi riguardanti l'Inquisizione, ma sulla cronologia dell'attività episcopale nell'età moderna proposta da Claudio Donati, che è generalmente accettata e trova già riscontro in alcune ricerche sul Sant'Uffizio.

a) *Supremazia definitiva degli inquisitori sui vescovi (1644-1676)*. In questi anni gli inquisitori molto probabilmente si imposero sui vescovi, crebbe il loro prestigio sociale e la fama che li circondava come giudici integerrimi. La censura della stampa e il controllo delle pratiche magiche continuò senza eccessivi cambiamenti, mentre si consolidò il filone dei processi per finta santità in vita. Un quadro preciso e completo del funzionamento dell'Inquisizione si ha per l'ufficio di Aquileia e Concordia, durante il servizio di fra' Giulio Missini da Orvieto (1645-1653), il secondo inquisitore più attivo in Friuli. In effetti risulta che egli prendeva da solo le decisioni sostanziali e più importanti, pur avendo rapporti ottimi con il patriarca, complicati con il vescovo di Concordia: Missini riceveva da solo le spontanee comparizioni, che portava subito a termine, e le denunce, parte delle quali comunicava all'altro giudice nelle sedute plenarie del tribunale che venivano appositamente convocate. Egli restava fisso in una o nell'altra delle due sedi, senza spostarsi più sul territorio, e manteneva due vicari generali stabili a Udine e a Portogruaro, servendosi regolarmente dei vicari foranei in alcuni paesi più importanti e nominando talvolta dei commissari per questioni particolari. Era inoltre Missini a decidere quali cause comunicare alla Congregazione (e in totale furono veramente poche, circa il 5% dei processi formali e delle procedure sommarie). Alla metà del Seicento troviamo dunque un inquisitore che faceva e decideva tutto, pur rispettando gli obblighi previsti dal diritto nei rapporti con l'ordinario e rimanendo abbastanza autonomo da Roma per la gran parte dei casi.

Anche le variazioni dei rapporti tra l'abate di San Sisto, giudice della fede delegato dalla Congregazione, e l'arcivescovo di Cosenza riguardo al trattamento da riservare ai valdesi rimasti in Calabria risultano significative nel lungo periodo. Mentre dalla fine del Cinquecento ai primi decenni del Seicento i due giudici agirono contemporaneamente, negli anni Trenta del Seicento il giudice delegato divenne prevalente ed entrò in contrasto con l'ordinario, inasprendo il controllo sui valdesi e commettendo vari soprusi. Nel 1656 la Congregazione sospese la delega all'abate e le denunce vennero inoltrate solo all'arcivescovo e a Roma. Dagli anni Settanta fino alla fine del secolo il potere inquisitoriale fu esercitato unicamente dall'arcivescovo, che non prese più in considerazione le denunce, applicò con moderazione gli ordini della Congregazione e attuò delle riforme per facilitare l'assimilazione dei valdesi (pare completatasi nel corso del Settecento).

b) *Riconquistato peso dei vescovi (1676-1740)*. Negli ultimi decenni del Seicento si avviò il controllo della mistica quietistica, del giansenismo, della corrente 'ateista' a Napoli, della massoneria e delle istanze giurisdizionalistiche. Mentre tuttavia ci furono molti processi per quietismo, ce ne furono in numero limitato per giansenismo e per adesione alla massoneria. Nel 1687 fu sottoposto a processo per quietismo il vescovo di Jesi, il cardinale Pier Matteo Petrucci, e la maggior parte delle sue opere furono proibite. Il controllo delle minoranze religiose avveniva in modi più duri: i valdesi in Piemonte furono ridotti all'esilio dalla conquista militare delle valli a opera dell'esercito sabaudo. Le conversioni forzate degli ebrei e i battesimi imposti ai bambini da parenti che li offrivano alla fede cattolica, spesso senza l'assenso dei genitori, mostrano come la situazione degli ebrei peggiorasse nello Stato pontificio, e in particolare nella Casa dei Catecumeni di Roma, governata da un ecclesiastico che dipendeva dal cardinale vicario e dal suo vicegerente. Si può pensare che la posizione dei vescovi, che ripresero a svolgere le loro funzioni pastorali nel governo delle diocesi, si rafforzasse anche all'interno dei tribunali periferici dell'Inquisizione.

L'opposizione all'Illuminismo e la chiusura delle sedi inquisitoriali periferiche (1740-1814)

L'ultimo periodo in cui operarono congiuntamente inquisitori e vescovi nelle sedi periferiche dell'Inquisizione romana è quello che va dal pontificato di Benedetto XIV alla caduta del Regno d'Italia (1740-1814). Con il pontificato di Benedetto XIV si passò da una cauta apertura all'Illuminismo a un'opposizione risoluta, condotta attraverso la proibizione delle opere e non la condanna delle persone. Lo stesso continuò ad avvenire nei confronti dei giansenisti italiani, le cui opere venivano messe all'Indice, senza processi personali contro gli autori. Significativi i casi dei sacerdoti giansenisti che insegnavano nell'Università di Pavia e del vescovo di Pistoia e Prato, Scipione de' Ricci, mai processato per le sue idee, mentre fu proibito il testo prodotto dal Sinodo di Pistoia da lui organizzato nel 1786. L'attività processuale calò in alcune sedi, mentre in altre fu molto alta, se si considera il numero degli imputati, per esempio nell'isola di Malta, governata dai cavalieri di San Giovanni, che non ponevano seri inciampi ai giudici della fede. A cominciare dalla metà del Settecento alcuni Stati della Penisola intrapresero delle riforme istituzionali ispirate ai Lumi, tra le quali l'istituzione della censura civile sui libri e il controllo o l'abolizione delle Inquisizioni locali per motivi di giurisdizione. L'attività inquisitoriale fu di fatto sospesa dall'esercito francese, che conquistò l'Italia. Altre sedi del Sant'Uffizio furono abolite dal governo napoleonico agli inizi dell'Ottocento, eccetto quelle dello Stato pontificio.

L'unificazione del controllo dottrinale a Roma (1814-1965)

Nell'Otto e nel Novecento la Congregazione del Sant'Uffizio (in un primo tempo ancora affiancata dall'Indice) rimase l'unica istituzione di controllo religioso per tutto il mondo cattolico dopo la fine delle Inquisizioni iberiche nei primi decenni del XIX secolo. La sua storia tuttavia resta in gran parte ancora da scrivere. In generale gli inquisitori locali scomparvero dalla scena, eccetto che nello Stato pontificio, e rimasero in attività solo i cardinali e i funzionari della Congregazione a Roma. I vescovi avrebbero potuto riprendere l'esercizio dei loro poteri in materia di fede, ma ciò non avvenne, e il motivo è forse da cercare nel forte accentramento papale che ebbe luogo nella Chiesa cattolica e che divenne più rilevante nel secondo Ottocento, in connessione con la fine del potere temporale, con il Sillabo e con il Concilio Vaticano I. I vescovi, pur conservando in teoria l'autorità nella repressione del dissenso religioso, non la esercitarono più di fatto. In questo secolo e mezzo la Congregazione del Sant'Uffizio intervenne in difesa dell'ortodossia senza potersi più appoggiare agli Stati, divenuti liberali.

a) *Permanenza delle sedi inquisitoriali nello Stato pontificio fino al 1880*. Le sedi periferiche dell'Inquisizione continuarono a funzionare nello Stato pontificio fino al 1880 circa, una decina d'anni dopo la presa di Porta Pia e la conquista di Roma e del Patrimonio

di San Pietro da parte dello Stato italiano. La loro attività resta ignota e sarà difficilmente ricostruibile, data la distruzione dei documenti nell'archivio della Congregazione avvenuta a più riprese nel corso dell'Ottocento. Non si sa nulla dell'eventuale presenza dei vescovi nei processi inquisitoriali.

b) *La riforma della Congregazione del Sant'Uffizio nel 1908*. Per meglio realizzare la lotta contro il modernismo, grande preoccupazione di Pio X e della Segreteria di Stato, il papa riformò il Sant'Uffizio nel 1908. L'ultima campagna in grande stile contro un movimento ereticale è costituita dai processi personali contro i modernisti francesi e italiani nei primi tre decenni del Novecento. L'azione fu condotta direttamente da Roma e operò a livello teologico, disciplinare e culturale. Il Sant'Uffizio venne fiancheggiato impropriamente dal *Sodalitium Pianum*, un centro informale di spionaggio che faceva capo a monsignor Umberto Benigni nella Segreteria di Stato e raccoglieva informazioni a livello locale. Un'ulteriore razionalizzazione dell'attività di sorveglianza riguardò la censura libraria: la Congregazione dell'Indice infatti fu abolita nel 1917 e le sue competenze passarono alla Congregazione del Sant'Uffizio.

L'aggiornamento conciliare: la Congregazione per la Dottrina della Fede (1965-2010)

Una svolta fondamentale nella storia della Chiesa cattolica è avvenuta con il Concilio ecumenico Vaticano II riunito da Giovanni XXIII nel 1962. Per la prima volta non fu definito nessun nuovo dogma, ma venne aggiornata la dottrina della fede cattolica per superare la lunga contrapposizione della Chiesa alla civiltà moderna. I vescovi hanno ripreso un ruolo che da secoli non avevano più, anche se i papi lo hanno poi regolamentato istituendo le Conferenze episcopali nazionali. Il controllo dell'ortodossia è rimasto a ogni modo una funzione centralizzata, ma con alcune riforme indicative del nuovo clima. Alla fine del Concilio Paolo VI ha modificato nome e scopi della Congregazione del Sant'Uffizio, chiamandola Congregazione per la Dottrina della Fede. Dal 1968 essa è presieduta da un cardinale prefetto, in sostituzione del papa che ne era sempre stato il capo. Il dicastero svolge tre tipi di attività: promozione dottrinale della fede, valutazione giudiziaria del dissenso, concessione del privilegio petrino in campo matrimoniale. Il collegio che prende le decisioni non è più composto da soli cardinali, ma da cardinali, arcivescovi e vescovi, che nel 2010 sono 25. I funzionari stabili sono 38 e le dignità più alte sono il prefetto e il segretario, di regola un arcivescovo.

(A. Del Col)

Vedi anche

Ad abolendam; Benedetto XIV, papa; Carlo Borromeo, santo; Catari; Censura libraria; Commissario del Sant'Uffizio, Italia; Concilio di Trento; Concilio Vaticano II; Concilio di Vienne; Congregazione dell'Indice; Congregazione del Sant'Uffizio; Congregazione per la Dottrina della Fede; Di Capua, Pietro Antonio; Diritto canonico; Foscarari, Egidio; Grimani, Giovanni; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Innocenzo IV, papa; Inquisizione medievale; Inquisizione romana; Inquisizione spagnola; Lucca; Mocenigo, Filippo; Modernismo; Morone, Giovanni; Missanelli, Nicola Francesco; Napoli; Nunziature apostoliche; Ordini religiosi; Paleotti, Gabriele; Petrucci, Pier Matteo; Pietro Martire, santo; Sanfelice, Giovanni Tommaso; Sardegna; Sicilia; Soranzo, Vittore; Stato pontificio; Stregoneria, Italia; Valdesi di Calabria, età moderna; Valle Camonica; Venezia; Vergerio, Pier Paolo; Vescovi, Spagna; Vicariati

Bibliografia

Ancona 2006, Beccaria 2005, Behringer 2004, Benedetti 2008, Bonora 2007, Borromeo 1977-1978, Borromeo 1997(a), Brambilla 2000, Brambilla 2006, Carena 1641, Dall'Olio 1999, Del Col 1988, Del Col 1998, Del Col 2006, Del Col 2007, Donati 1992, Firpo 2006, Fontana 1892, Fragnito 2001(a), Fragnito 2001(b), Kertzer 2001, Kieckhefer 1976, Lavenia 2008, Maisonneuve 1960, Mariano d'Alatri 1986-1987, Mariano d'Alatri 1996, Merlo 1996, Merlo 2003(a), Merlo 2008, Moore 1987, Paolini 1999, Paolini 2003(a), Paolini-Orioli 1982, Prodi 1959-1967, Pastore 2003, Prosperi 1996, Prosperi 2003, Renda 1997, Romeo 1988, Romeo 1990, Romeo 2002, Romeo 2008(a), Seidel Menchi 1994(a), Turtas 1999, Visintin 2008

Vescovi, Portogallo - La creazione dell'Inquisizione portoghese (sollecitata dalla Corona, al fine di estendere il proprio dominio sulla Chiesa lusitana, e concessa definitivamente con la bolla papale promulgata da Paolo III nel maggio 1536) impose una riorganizzazione degli equilibri di potere in campo religioso. Il nuovo tribunale prese infatti a esercitare importanti funzioni in materia di controllo della 'purezza della fede' e della repressione dei comportamenti ritenuti eretici, fino ad allora competenza esclusiva dei vescovi. Il Sant'Uffizio organizzò così un nuovo corpo di agenti ecclesiastici che detenevano un ampio potere (giurisdizionale e simbolico): gli inquisitori. Inoltre, come accadde in tutte le altre Inquisizioni moderne, il Sant'Uffizio portoghese cercò da subito di allargare la propria sfera d'intervento. La bolla istitutiva *Cum ad nihil magis* legittimava il tribunale a giudicare chi avesse commesso, favorito o occultato atti eretici di cripto-ebraismo, protestantesimo (luteranesimo), cripto-islamismo e stregoneria, quand'anche i responsabili di tali infrazioni fossero stati sacerdoti, non senza conseguenze sul privilegio di foro ecclesiastico. Ma già nel primo monitorio di fede, pubblicato a Évora il 18 novembre 1536, tra i reati figuravano anche la bigamia, il possesso della Bibbia in portoghese e talune proposizioni eretiche e blasfeme quali, per esempio, le affermazioni che negavano la purezza e la verginità della Madonna. Nel 1552 l'Inquisizione estese poi la propria giurisdizione al contrabbando di armi e di altre merci nei territori dei musulmani, dal 1562 alla sodomia e dal 1599 alla sollecitazione in confessione (tuttavia in questi due ultimi casi si trattò di una ratifica sul piano del diritto di pratiche già vigenti). In seguito, con l'emergere di nuove forme di eresia (giansenismo, molinismo, massoneria, falsa santità, ecc.), gli inquisitori non mancarono di sorvegliarle e reprimerle.

Il quadro esposto consentirebbe dunque di ipotizzare che l'ingresso di un nuovo organo e di nuovi agenti nel campo religioso abbia potuto generare discordie e attriti tra i vescovi, a cui il Sant'Uffizio sottrasse importanti funzioni. Tanto più che sia la bolla di fondazione del tribunale della fede, sia la *Meditatio Cordis* del 1547 (che rafforzò e consolidò la forma di attuazione dell'Inquisizione), non vietarono ai vescovi di procedere contro gli eretici, dando così origine a una sovrapposizione di giurisdizioni, ulteriore fattore di possibili conflitti. Di fatto, i vescovi mantennero la loro competenza sui delitti di eresia. Nel Settecento le diverse costituzioni diocesane e gli editti delle visite pastorali promulgate dalle autorità episcopali insistevano ancora sul fatto che fosse dovere di tutti i fedeli denunciare al prelato ogni episodio di eresia di cui fossero venuti a conoscenza. E molti sono gli esempi di denunce di eresia raccolte dai vescovi durante le visite realizzate nelle diocesi con una regolarità pressoché annuale. D'altro canto, allo scopo di preservare la giurisdizione episcopale in materia, era previsto che nei processi celebrati dall'Inquisizione, in sede di votazione della sentenza finale, fosse presente il vescovo della diocesi d'origine dell'imputato oppure, in alternativa, un rappresentante da lui nominato.

Oltre a tali disposizioni normative, le pressioni della Corona portarono all'imposizione di una regola secondo cui i prelati erano tenuti a rimettere agli inquisitori ogni caso di eresia di cui avessero notizia. Di conseguenza, dalla fine del Cinquecento il Sant'Uffizio iniziò ad esercitare un potere esclusivo, conservando al tempo

stesso il principio del voto collegiale delle sentenze inquisitoriali. In realtà, la regola generale fu sempre applicata, sebbene a partire dagli anni Cinquanta del Cinquecento si sia gradualmente diffuso tra i vescovi la tendenza a delegare il proprio voto a un sostituto che già serviva nell'Inquisizione. Sul finire del secolo, quest'ultima si sforzò di imporre un controllo totale su tale processo annullando le nomine che non fossero state previamente approvate dall'inquisitore generale, o dal Consiglio Generale. L'istituzione passò quindi a detenere, di fatto, ma non per una disposizione legislativa, un potere esclusivo di punizione dell'eresia, a tal punto che alcuni trattatisti del Sei e Settecento lo considerarono come un diritto.

La storia delle relazioni tra vescovi e Inquisizione non fu mai lineare e, nel corso dei tre secoli di esistenza del Sant'Uffizio, conobbe evoluzioni e mutamenti, connessi al sorgere di nuovi problemi e variabili, che ancora attendono di essere studiati in modo completo e approfondito. In generale, comunque, i rapporti tra i due poteri furono di stretta collaborazione e talora di complementarietà. Le conseguenze principali della cooperazione tra Inquisizione e vescovi furono il rafforzamento dell'autorità e del prestigio della Chiesa, il successo delle politiche di preservazione dell'integrità confessionale del regno e dell'inquadramento religioso e disciplinare della popolazione, grazie all'istruzione e al controllo di comportamenti morali, condotte e credenze religiose dei sudditi.

Fu una sintonia che si registrò sin dalla creazione del Sant'Uffizio. Il processo che portò all'insediamento del tribunale, avviato nel 1515 e ripreso dalla metà degli anni Venti, non provocò una reazione sistematica e organizzata da parte dei titolari delle diocesi. Al contrario, fu fortemente appoggiato e sostenuto da molti prelati. Tra questi, il cardinale infante Alfonso, arcivescovo di Lisbona e vescovo di Évora, nonché fratello del re Giovanni III, si sarebbe schierato con la fazione della corte che avvertì la necessità di istituire il tribunale, in primo luogo per contrastare la minaccia rappresentata dalla diffusione del cripto-ebraismo tra i nuovi cristiani battezzati a forza nel 1497. Molti di loro non si erano ancora liberati dalle vecchie credenze, come constatò lo stesso cardinale nel corso di più visite pastorali realizzate nell'arcidiocesi di Lisbona. Alfonso offrì inoltre all'inquisitore maggiore il suo aiuto per l'allestimento della cerimonia di pubblicazione della bolla di fondazione dell'Inquisizione, celebrata a Évora nell'ottobre 1536. Si osservi anche come il primo inquisitore maggiore fu un vescovo, il francescano e confessore regio Diogo da Silva, titolare della diocesi di Ceuta (la tendenza a reclutare gli inquisitori generali all'interno dell'episcopato perdurò fino all'estinzione del tribunale). Allo stesso modo, la bolla istitutiva del Sant'Uffizio designò altri tre inquisitori maggiori, tra i quali erano nominati esplicitamente i vescovi di Lamego, Fernando de Meneses Coutinho e Vasconcelos, e di Coimbra, Jorge de Almeida. Quest'ultimo aveva già perseguito i nuovi cristiani nella propria diocesi in veste di prelato.

In altre circostanze ancora l'episcopato fornì un appoggio rilevante all'Inquisizione. Fu il caso del vescovo di Porto, Baltasar Limpo, che al tempo in cui si trovava in Italia per prendere parte al Concilio di Trento, intervenne presso il papa a favore dell'Inquisizione, contribuendo alla promulgazione della già menzionata bolla *Meditatio Cordis*. Sempre ai vescovi il monarca affidò la direzione dei primi tribunali distrettuali installati a Porto, Lamego e Coimbra nel 1541. In assenza di nuove ricerche, l'impressione è che l'unico prelato ad opporsi apertamente all'introduzione del tribunale in Portogallo in quegli anni fu Miguel da Silva, vescovo di Viseu. La sua posizione sembra potersi spiegare alla luce di un'adesione intellettuale all'umanesimo italiano, dell'ammirazione per Erasmo, dei rapporti intrattenuti con numerosi nuovi cristiani e delle informazioni che egli stesso aveva raccolto a Roma circa la negativa esperienza dell'Inquisizione spagnola.

L'uso di strutture e agenti diocesani da parte dell'Inquisizione, volto a realizzare un più efficace sistema di controllo, a rafforzare il potere del tribunale e a consolidare gli stretti rapporti di collaborazione con i vescovi, fu una delle linee strategiche dell'infante Enrico, inquisitore generale dal 1539. Ne offre prova la stessa geografia dei tribunali locali del Sant'Uffizio, che avrebbe assunto una fisionomia stabile nel 1565. Per sfruttare al meglio l'attività episcopale già in funzione sul territorio, i distretti inquisitoriali furono definiti a partire dalla rete diocesana esistente. L'Inquisizione infatti non possedeva ancora quella struttura autonoma, presente capillarmente sul territorio con agenti quali i commissari e i familiari, a cui si sarebbe giunti solo nel Sei e Settecento. Per questo motivo, nelle sue prime istruzioni Enrico stabilì che le funzioni di promotore e usciere dell'Inquisizione fossero svolte dai relativi funzionari del vescovo, che gli archivi dei tribunale (che non disponevano ancora di sedi proprie) fossero conservati nel palazzo episcopale e che per le detenzioni si ricorresse alle prigioni diocesane. I preti delle parrocchie, soggetti all'autorità diretta dei vescovi, si occupavano invece della lettura e divulgazione degli editti di fede e di altri avvisi promulgati dall'Inquisizione, nonché dell'esposizione pubblica degli abitelli dei condannati dal Sant'Uffizio, operazioni irrealizzabili senza la collaborazione episcopale. Di tali strumenti offerti dalle istituzioni diocesane l'Inquisizione si servì finché non creò una propria burocrazia indipendente; anche in seguito, comunque, il tribunale continuò in parte ad appoggiarsi al potere dei vescovi. Intanto, la fiducia sembrava crescere: nel 1576 il cardinale infante Enrico concesse al vescovo di Lamego, Simão de Sá Pereira, con un passato di inquisitore, di giudicare nel tribunale episcopale il caso di un vecchio cristiano accusato di luteranesimo. Pochi anni dopo, nel 1584, l'inquisitore generale e arcivescovo di Lisbona, Jorge de Almeida, autorizzò gli inquisitori di Coimbra a delegare ai prelati il compito di raccogliere le deposizioni dei testimoni, qualora questi ultimi fossero stati impossibilitati a presentarsi in tribunale. I vescovi, inoltre, contribuirono alla realizzazione delle visite inquisitoriali, mettendo spesso a disposizione strutture e agenti. Avviate nel 1542, tali visite furono condotte nel continente fino al 1637, salvo proseguire nei territori dell'impero. Ancora nel 1699 l'arcivescovo di Bahia, dal Brasile, segnalava l'urgenza di un'ispezione.

Nel 1552, per redigere il primo Regolamento generale dell'Inquisizione, decisivo strumento di organizzazione del tribunale, il cardinale infante Enrico convocò Baltasar Limpo, allora arcivescovo di Braga, e i vescovi di Angra e dell'Algarve, rispettivamente Rodrigo Gomes Pinheiro e João de Melo e Castro. Questi ultimi avevano peraltro già fatto parte del proto-Consiglio Generale del Sant'Uffizio, organo dal quale i vescovi furono allontanati solo più tardi. L'ultimo vescovo presente nel Consiglio Generale fu António Matos de Noronha, vescovo di Elvas, nominato nel 1592.

Molte denunce e processi che alimentarono l'attività dell'Inquisizione, in special modo nel corso del Cinquecento, ma anche nei secoli successivi, furono trasmessi dai prelati. Presso il tribunale di Coimbra esisteva un vero e proprio registro dei casi che venivano inviate dai vescovi. L'esistenza di tale prassi è confermata da una suggestiva lettera del 1588, indirizzata dagli inquisitori del distretto di Coimbra al Consiglio Generale: «sono di grande utilità le informazioni che ci sono fornite dai prelati, attraverso le visite diocesane; collaboriamo con loro e li aiutiamo; essi vigilano sulla gente della Nazione e sugli altri casi che spettano a questo tribunale, quando li scoprono, e crediamo che seguendo questa via qualche anima troverà la redenzione» (ANTT, CGSO, liv. 95, doc. 22). Ma la cooperazione tra vescovi e Inquisizione non si limitò agli aspetti di natura burocratico-amministrativa o al solo appoggio nel controllo e nella repressione delle devianze ereticali; essa poggiava anche su una coesione di matrice ideologica. In generale, infatti, i vescovi concordavano sui metodi dell'Inquisizione (soprattutto nei confronti di quella che ne era la principale preoccupazione: la persecuzione dei *conversos* accusati di cripto-ebraismo), che si avvaleva di una repressione punitiva, talora violenta, quale strumento consolidato per estirpare l'eresia e tutelare la 'purezza della fede', per riprendere il linguaggio dell'epoca. Ciò non era tuttavia privo di conseguenze per la giurisdizione episcopale. Ne sono

esempio i sermoni proferiti durante alcuni *autos da fé*, o i pareri espressi da molti prelati a partire dal 1592, quando l'inquisitore generale Alberto propose di elaborare un apposito catechismo per educare i nuovi cristiani con la persuasione e l'insegnamento. Nei loro interventi intorno a quell'iniziativa, tutti i vescovi, tranne il prelato di Faro (Algarve), Francisco Cano – che sebbene contrario al catechismo e pur affermando di aver sempre trasmesso all'Inquisizione le «colpe contro la purezza della fede», sosteneva comunque la necessità di trattare con misericordia i nuovi cristiani –, si dichiararono contrari. La posizione dottrinale degli altri prelati di cui restano le missive (i vescovi di Coimbra, Portalegre, Elvas e Viseu) era evidente: considerando i nuovi cristiani soggetti recidivi devianti dalla «vera fede», incapaci di intendere la logica del perdono, sostenevano che solo il castigo severo, l'esclusione da cariche pubbliche e onori e la confisca dei beni avrebbero potuto correggere la loro continua caduta in errore. Ma ad avvalorare la tesi secondo cui l'episcopato diede un apporto sostanziale alla causa e alle politiche inquisitoriali è anzitutto l'atteggiamento corporativo assunto dai vescovi nelle fasi critiche della vita del tribunale. In linea di massima, ogni volta che l'indipendenza o la capacità d'azione del Sant'Uffizio furono minacciate, l'episcopato difese sempre e fermamente gli interessi inquisitoriali. Al tempo del negoziato sul perdono generale ai nuovi cristiani, concesso dalla Sede Apostolica nell'agosto 1604, tra i principali oppositori vi fu l'arcivescovo di Évora, Teotónio de Bragança. Nel gennaio 1597 quest'ultimo si appellò a papa Clemente VIII affinché non accordasse la grazia senza prima dare ascolto a tutti i vescovi del regno poiché, a suo modo di vedere, il perdono avrebbe recato danno sia al Portogallo, sia all'Inquisizione. Nel 1602 Teotónio e gli arcivescovi di Braga e Lisbona si presentarono di loro iniziativa alla corte di Valladolid come estremo tentativo di impedire la promulgazione del perdono, dopo che l'Inquisizione e i prelati avevano già consegnato al re Filippo III alcuni memoriali per dissuaderlo. In seguito, i prelati tornarono a agire come un corpo unitario, sotto l'impulso del vescovo di Coimbra, João Manuel, contro la proroga dell'editto di grazia concesso ai nuovi cristiani il 10 settembre 1627. Tra maggio e agosto 1629 i vescovi si riunirono a Tomar, dove presero posizione in difesa dei procedimenti favorevoli all'Inquisizione, consolidando il fronte segregazionista avverso ai nuovi cristiani. E ancora: nelle *cortes* del 1653 lo stato ecclesiastico (tra i cui rappresentanti figuravano anche alcuni vescovi) chiese la revoca del decreto regio del 1649 che sanciva la sospensione della confisca ai nuovi cristiani che avessero contribuito economicamente alla creazione della *Companhia Geral do Commércio do Brasil*. La misura allineava, una volta di più, l'episcopato al Sant'Uffizio. Infine, al tempo della sospensione dell'Inquisizione sancita dal papa nel 1674 non pochi prelati insorsero contro il provvedimento, facendo pressioni sul pontefice e sui cardinali della Congregazione romana del Sant'Uffizio. A Roma l'agente della Corona più attivo nell'ostacolare la decisione papale fu Luís de Sousa, allora vescovo di Lamego. In tale circostanza alcuni vescovi, andando contro i brevi papali e assumendo una posizione assolutamente inconsueta, si rifiutarono di esercitare la giurisdizione sui casi di eresia emersi nelle loro diocesi dal momento che l'Inquisizione era stata sospesa.

Anche sul piano della censura letteraria, benché possa apparire strano, si rintracciano indizi di appoggio reciproco tra i due poteri. Diversi vescovi prestarono il loro contributo all'elaborazione degli Indici dei libri proibiti, prodotti dall'Inquisizione. Il Sant'Uffizio richiese poi il consiglio dei prelati per la selezione di agenti incaricati di ispezionare le navi che approdavano nei porti del regno e che trasportavano libri stranieri. Da parte loro, le costituzioni diocesane esortavano a segnalare i possessori di libri vietati e, dagli anni Sessanta del Cinquecento, a sottoporre alla censura i testi dei prelati, misura che poneva in causa uno dei punti essenziali dell'autorità episcopale, il potere del magistero, ma che non suscitò, pare, la protesta generalizzata dei vescovi. Tant'è che le costituzioni diocesane di Porto del 1585 si aprivano con una lettera indirizzata all'Inquisizione in cui il vescovo francescano Marcos de Lisboa ne richiede l'autorizzazione alla stampa.

Infine, l'episcopato fornì, tendenzialmente, un contributo al sostentamento economico del Sant'Uffizio. La politica avviata nel 1555 dall'inquisitore generale Enrico prevedeva che sulle rendite dei vescovi fossero applicate imposte destinate all'Inquisizione, autorizzate dai prelati al momento dell'elezione. Alcuni prelati, assecondando le pretese del tribunale della fede, fecero pressioni sui capitoli delle cattedrali affinché non cessassero di pagare quei canonici che svolgevano incarichi anche nel Sant'Uffizio, come fece nel 1682 il vescovo di Lamego, Luís da Silva.

Così com'era stato auspicato sin dai tempi del cardinale infante Enrico, la cooperazione determinò una proficua complementarietà tra il Sant'Uffizio e l'episcopato nell'ambito della difesa dell'ortodossia e della disciplina dei comportamenti religiosi e morali della popolazione. In fondo, fu forgiato un sistema pragmatico che ripartiva tra i due poteri il lavoro di normalizzazione e indottrinamento. I vescovi erano responsabili soprattutto per l'istruzione e l'inquadramento dottrinale e sacramentale dei fedeli (per il quale fu determinante l'ausilio di missionari e confessori che, su richiesta dei vescovi o per iniziativa degli Ordini religiosi, operavano nelle diocesi). In verità, anche l'Inquisizione esercitava tale funzione, seppur in tono minore, sia con i sermoni pubblici proferiti negli *autos da fé*, sia nel Collegio della dottrina della fede, dove i condannati venivano rieducati dopo la sentenza e la riconciliazione. In ogni caso, la via della persuasione per mezzo dell'insegnamento e della correzione interiore non fu una strategia prioritaria del tribunale della fede.

Da un altro punto di vista, inquisitori e vescovi vigilarono la condotta religiosa della popolazione secondo diverse modalità e proporzioni. I primi concentrarono i loro sforzi nella persecuzione delle eresie più gravi, in special modo del reato di cripto-ebraismo. Tuttavia, vi furono processi celebrati contro eretici dalle autorità diocesane: a Goa nel 1543 (con la condanna a morte di un nuovo cristiano giudaizzante), a Miranda do Douro intorno al 1576 (sempre contro nuovi cristiani) e a Angra, nelle Azzorre, nel 1598 (con una sentenza di condanna per luteranesimo). Si trattò tuttavia di eccezioni, come testimoniato dalla lettera inviata da Filippo III all'Inquisizione portoghese nel 1609, in cui si affrontava uno dei rari episodi di controversia tra un prelato (l'arcivescovo di Lisbona, Miguel de Castro) e il Sant'Uffizio sulla giurisdizione dei processi di bigamia: «sebbene in questo regno sia prassi ordinaria che i vescovi rimettano all'Inquisizione casi simili, a coloro che non lo hanno inteso fare non verranno sottratti con la forza». Il monarca scrisse all'arcivescovo sollecitando la consegna all'Inquisizione dei casi di questa natura; in un passo della lettera Filippo III rimarcava anche la ragione di fondo del perché fosse necessario affidare agli inquisitori i delitti più gravi: «considerato che il terrore delle loro pene e castighi riesce a far diminuire con maggior efficacia la frequenza di questi delitti, in buona fede scrivo all'arcivescovo che in questo caso pare cosa più conveniente trasmettere i colpevoli [all'Inquisizione]» (ANTT, CGSO, liv. 99, c. 111).

Con le visite pastorali e l'attività dei loro tribunali, i vescovi si rivolgevano principalmente alle pratiche religiose e alla condotta morale della popolazione vecchio-cristiana, preoccupandosi di condannare la prostituzione e il suo sfruttamento, chi consumava vino in eccesso, chi aveva nemici pubblici, chi non frequentava i sacramenti, chi lavorava nei giorni santi, chi viveva in concubinato, chi disobbediva all'autorità del parroco, del padre o del marito – solo per citare alcuni dei delitti più frequentemente denunciati al vescovo nel corso delle ispezioni. I prelati punivano i reati non solo per mezzo della correzione orale e dell'istruzione, ma anche infliggendo condanne quali ammende, esilio e carcerazione. Rispetto al dislocamento dell'attività dei due poteri sul territorio, i dati disponibili indicano che il Sant'Uffizio intervenne soprattutto sulla popolazione urbana, mentre i vescovi, pur agendo

anche nelle città, ebbero una maggiore capacità di penetrazione nel mondo rurale.

Il clima di cooperazione e complementarietà che in generale caratterizzò le relazioni tra vescovi e Inquisizione poggiava su due punti sostanziali, che si protrassero senza eccessivi squilibri nel corso dei circa tre secoli di esistenza del Sant'Uffizio. Da un lato, era notevole la capacità d'interferenza dei sovrani nei confronti di entrambi i poteri, in particolare attraverso le nomine degli agenti più importanti (vescovi e inquisitori); d'altronde, l'introduzione del tribunale della fede fu proposta e sostenuta dalla Corona, pertanto essa non aveva interesse ad alimentare sfaldature a danno dell'unità e dell'integrità religiosa del regno, da sempre uno dei principali obiettivi ideologici della monarchia stessa. Dall'altro, la grande «ubiquità», per riprendere il lessico di Francisco Bethencourt, degli agenti che intrapresero una carriera inquisitoriale prima di divenire prelati, così come dei vescovi che giunsero a rivestire la carica di inquisitore generale, favoriva il sorgere di relazioni interpersonali tra i corpi delle due istituzioni, creava una conoscenza reciproca del funzionamento e della cultura dei due poteri e stimolava le affinità ideologiche. Dal 1540, buona parte dei vescovi portoghesi furono reclutati dal corpo dei ministri dell'Inquisizione. In certi momenti la percentuale dei prelati provenienti dalle fila del tribunale fu molto elevata: nel regno di Filippo IV (1621-1640) fu del 55% (escluse le diocesi dell'impero) e raggiunse il suo massimo (62%) sotto la reggenza di Pedro II (1667-1706). L'ubiquità non era limitata ai soli incarichi di rilievo. Per tutto il Cinquecento furono molti a prestare servizio contemporaneamente negli organi dell'amministrazione e della giustizia episcopale (vicari generali, provveditori, giudici) e nei tribunali distrettuali dell'Inquisizione (promotori, deputati). Soltanto dalla fine del secolo il Sant'Uffizio affidò le funzioni del tribunale in modo esclusivo ai propri agenti.

Il quadro appena delineato non intende occultare gli episodi di tensioni e conflitto tra i due poteri. In ogni caso, essi non coinvolsero mai un gran numero di prelati, né dettero origine a posizioni ideologiche e dottrinali tali da mettere in dubbio l'esistenza del Sant'Uffizio e il suo ruolo centrale nella lotta all'eresia. Solo raramente le controversie tra i prelati e l'Inquisizione arrivarono a sfiorare la rottura, e comunque i casi fino a oggi studiati non raggiunsero mai le proporzioni e la gravosità di taluni episodi occorsi in Spagna. La quasi totalità delle polemiche tra i due poteri, scaturite spesso più da fraintendimenti tra singoli individui e rispettive fazioni clientelari e familiari che da ragioni dottrinali, affondavano le radici nei seguenti aspetti:

a) l'esistenza di una doppia giurisdizione su delitti quali, per esempio, bigamia, cure magiche, sollecitazione in confessione e blasfemia, che permetteva ai vescovi di mantenere sotto l'autorità episcopale quei casi in cui gli imputati non avessero commesso errori di fede (la polemica più aspra e duratura che sia stata identificata è quella che oppose l'arcivescovo di Lisbona, Miguel de Castro, all'Inquisizione della stessa città a partire dal 1601);

b) le forme e i luoghi di rappresentazione dei rituali pubblici dei due poteri, anzitutto gli *autos da fé*, ai quali i prelati, dai primi decenni del Seicento, furono progressivamente sempre meno presenti in ragione della loro subalternità rispetto agli inquisitori (il conflitto più grave di cui si abbia memoria scoppiò nel 1595 ed ebbe come protagonista l'arcivescovo di Évora, Teotónio di Bragança);

c) il pagamento delle pensioni imposte dall'Inquisizione alle diocesi (quando i vescovi reclamarono un contributo dal Sant'Uffizio per erigere seminari, o quando si mostrarono renitenti nel pagamento di pensioni relative a periodi di sede vacante prima di una nomina);

e) il veto posto dall'Sant'Uffizio sui rappresentanti dei vescovi delegati alle votazioni dei processi inquisitoriali.

Due i periodi cronologici in cui gli attriti tra vescovi e Inquisizioni furono più marcati: negli anni Sessanta-Settanta del Cinquecento, nel contesto della riaffermazione dell'autorità episcopale sancita dal Concilio di Trento; e tra il 1725 e il 1746 con la decisa offensiva condotta dall'Inquisizione contro i prelati legati alla corrente riformista chiamata *Jacobeia*. Il primo aspetto è stato studiato da Giuseppe Marcocci. A suo parere, subito dopo Trento, alcuni vescovi con una solida formazione teologica e animati dagli ideali riformatori e pastorali consacrati dal Concilio, pur non essendo contrari all'Inquisizione, ne avrebbero contestato i metodi punitivi e avrebbero manifestato pareri discordanti sia sull'eresia, sia su quale dovesse essere il ruolo degli agenti della Chiesa nella persecuzione della stessa. Avrebbero proceduto perciò con relativa autonomia nella lotta contro l'eresia. Il principale esponente di questa linea, secondo lo stesso autore, sarebbe stato l'arcivescovo di Braga, frate Bartolomeu dos Mártires, che per essa si batté nell'aula conciliare di Trento, nel regno e nella propria diocesi. Accanto a lui, Julián de Alba (vescovo di Portalegre e poi di Miranda), António Pinheiro (vescovo di Miranda e poi di Leiria) e Jerónimo Osório (vescovo dell'Algarve). Il loro approccio avrebbe mirato all'eliminazione degli errori attraverso la catechesi e l'insegnamento della fede, impiegando la correzione fraterna come strumento alternativo al severo castigo. In quegli stessi anni l'inquisitore generale Enrico intraprese una politica aggressiva volta ad accentrare nelle mani degli inquisitori la competenza esclusiva sulla persecuzione dell'eresia. Con il breve papale *Cum audiamus* (14 aprile 1561) Enrico, che era allora anche legato *de latere* (soltanto nelle materie toccanti la fede), fu autorizzato ad avocare a sé, con facoltà di delega, tutti i casi di eresia pendenti nei tribunali ordinari, mettendo così in causa la giurisdizione episcopale su tali reati. Alcuni vescovi manifestarono il loro dissenso nei confronti del provvedimento anche nei capitoli presentati alle *cortes* dallo stato del clero nel 1562, quando non solo furono avanzate proteste sull'eccessivo allargamento delle competenze inquisitoriali, ma i prelati rivendicarono anche maggiori poteri sul tribunale della fede stesso, sia mediante la propria presenza nel Consiglio Generale, sia attraverso visite più rigorose ai tribunali distrettuali del Sant'Uffizio. Come si è detto, la lotta sarebbe stata portata avanti anche durante la terza fase del Concilio di Trento (1562-1563) da Bartolomeu dos Mártires, in associazione con alcuni vescovi riformatori spagnoli guidati da Pedro Guerrero. In contrasto con le posizioni filo-inquisitoriali dei diplomatici portoghesi e spagnoli, il gruppo dei prelati iberici pretese e ottenne l'inclusione di una clausola nei decreti tridentini *de reformatione*, che riconosceva ai vescovi la possibilità di assolvere gli eretici occulti nel foro della coscienza, un punto decisivo per la conservazione della giurisdizione episcopale. L'Inquisizione cercò sempre di mantenere questa facoltà sotto controllo per evitare che la sua azione subisse limitazioni.

Il secondo periodo di confronto tra episcopato e Inquisizione, studiato da Evergton Sales Souza, risale al Settecento e presenta caratteristiche ben distinte. Di fatto, si trattò di uno scontro tra due fazioni della corte del re Giovanni V (1707-1750): da un lato l'inquisitore generale Nuno da Cunha e Ataíde e il patriarca di Lisbona, Tomás de Almeida; e dall'altro frate Gaspar de Encarnação, figura che sin dagli anni Venti detenne un forte potere a fianco del monarca nell'ambito delle nomine episcopali. L'Inquisizione cominciava allora a mostrare evidenti segni di decadenza: andava calando il numero dei processi, come pure quello dei vescovi reclutati nelle sue fila. Tra i prelati che commentarono il grave degrado dell'istituzione vi fu il vescovo di Lamego, Nuno Álvares Pereira e Melo, che negli anni Trenta avrebbe osato dichiarare: «gli inquisitori sono tutti delle bestie» (Dias 1952: 376). Gli attriti esplosero nel 1725, quando l'arcivescovo di Goa, Inácio de Santa Teresa, fu accusato di aver sostenuto posizioni giansenisteste in un sermone, provocando così l'intervento del Sant'Uffizio. Nel marzo 1726 l'inquisitore generale scrisse una prima lettera all'arcivescovo chiedendo al prelato di ritrattare le sue posizioni. Santa Teresa non cedette e, fermamente sicuro dell'ortodossia delle proprie idee, chiese che il caso fosse valutato dalla Congregazione romana del Sant'Uffizio, la quale finì per dargli ragione.

La riabilitazione di Santa Teresa nel 1737 fu un duro colpo per l'autorità inquisitoriale. Tuttavia, nel breve papale che avvalorò la regolarità del contenuto delle tesi dell'arcivescovo non fu inserito alcun accenno ad errori inquisitoriali. Il secondo e più grave attacco ruotò intorno all'accusa che molti confessori, adepti della *Jacobeia,* fossero 'sigillisti', cioè che violassero il segreto della confessione, rifiutando di concedere l'assoluzione ai penitenti che non avessero rivelato l'identità dei complici dei loro peccati. L'inquisitore generale rispose nel maggio 1745 promulgando un editto che decretava il divieto di questo tipo di procedimento e invitando chiunque ne avesse notizia a denunciare casi simili al Sant'Uffizio. Ne derivò un'aperta reazione della maggior parte dei vescovi portoghesi allora legati alla corrente della *Jacobeia*, tra cui il vescovo di Coimbra, Miguel da Anunciação, quello di Évora, Miguel de Távora, e Inácio de Santa Teresa, al tempo ormai vescovo dell'Algarve; non tanto per difendere la rottura del sigillo, ma soprattutto perché consideravano un'ingerenza inaccettabile l'intervento dell'Inquisizione in materie che erano di loro esclusiva competenza. L'arcivescovo di Évora arrivò a pubblicare un decreto, in cui dichiarò che i suoi subordinati non erano obbligati a denunciare al Sant'Uffizio quel tipo di delitto. Prese dunque vigore un'accesa polemica, che trovò espressione in molti *pamphlets*, sermoni e poesie satiriche. Il clima istauratosi provocò, ancora una volta, l'intervento della Sede Apostolica. L'azione del papa tese a evitare una fratture tra le parti, mentre Giovanni V, debilitato dalla malattia, optò per mantenere una posizione neutrale. Nel giugno 1746 papa Benedetto XIV emanò infine una bolla con cui si concesse all'Inquisizione la facoltà di condannare chi avesse insegnato o sostenuto la liceità per i confessori di rivolgere domande ai penitenti sui loro complici; al contempo, si stabilì che se i confessori avessero commesso tale abuso involontariamente, senza essere spinti da una motivata convinzione, il caso dovesse essere giudicato dal rispettivo vescovo. La decisione papale fu accolta molto male dal Sant'Uffizio, mentre fu invece festeggiata da numerosi prelati. Si consumò così il momento più drammatico della storia delle relazioni tra i due poteri, che tuttavia non riuscì a mettere in causa l'esistenza dell'Inquisizione. Non si levò infine nessuna voce da parte dei vescovi in difesa del Sant'Uffizio quando, nel 1774, il plenipotenziario ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, marchese di Pombal, dispose la stesura di un nuovo Regolamento dell'Inquisizione, che tolse competenze e poteri all'istituzione, limitando in modo radicale l'autonomia di cui aveva fruito fino ad allora. A quell'epoca infatti la maggior parte dei vescovi erano ormai creature dell'onnipotente marchese di Pombal.

(J.P. Paiva)

Vedi anche

Alberto, cardinale e arciduca d'Austria; Assoluzione *in foro conscientiae*; *Auto da Fé*, Portogallo; Battesimo forzato, Portogallo; Benedetto XIV, papa; Bestemmia; Bigamia e poligamia, Portogallo; Brasile; Castro, João de Melo e; Clemente VIII, papa; Coimbra; Commissario del Sant'Uffizio, Portogallo; Congregazione del Sant'Uffizio; Consiglio Generale dell'Inquisizione portoghese; Correzione fraterna; Cunha, Nuno da; Enrico, cardinale infante, poi re di Portogallo; Évora; Familiari, Portogallo; Filippo III, re di Spagna; Goa; Indici dei libri proibiti, Portogallo; Inquisitori generali, Portogallo; Inquisizione portoghese; Lamego; Letteratura portoghese; Limpo, Baltasar; Lisbona; Mártires, Bartolomeu dos; *Mouriscos*, Portogallo; Noronha, António Matos de; Nuovi Cristiani, Portogallo; Perdoni generali; Pinheiro, António; Pinheiro, Rodrigo Gomes; Pombal, marchese di; Porto; Protestantesimo, Portogallo; Regolamenti, Portogallo; Santa Teresa, Inácio de; *Sigilismo*; Silva, Diogo da; Silva, Miguel da; Sodomia; Sollecitazione in confessionale, Portogallo; Stregoneria, Portogallo; Struttura economica: Inquisizione portoghese; Tomar; Vescovi, Spagna; Visite inquisitoriali

Bibliografia

Almeida 1967-1971, Azevedo 1975, Baião 1920, Bethencourt 1984, Bethencourt 1994, Dias 1952, Herculano 1975-1976, López-Salazar Codes 2006, López-Salazar Codes 2008, Magalhães 1981, Marcocci 2004, Marcocci 2009, Marques 1993, Mea 1979, Mea 1997, Paiva 1989, Paiva 2003, Paiva 2006, Paiva 2007, Souza 2004

Vescovi, Spagna - La bolla di fondazione del nuovo tribunale, datata I novembre 1478, autorizzava i Re Cattolici ad affiancare alla struttura ordinaria di vescovi e inquisitori apostolici delegati fino a tre inquisitori, laici o ecclesiastici, scelti dalla Corona per ogni diocesi. Ma fin dai primi passi della nuova Inquisizione, fu evidente a tutti che quel tribunale avrebbe finito per esautorare la vecchia struttura ordinaria, mai entrata in funzione a pieno regime, e priva di uomini e risorse. In teoria la nuova Inquisizione rimase giuridicamente legata alla norma canonica della bolla di Clemente V *Multorum querela* che costringeva gli inquisitori a muoversi e giudicare «una cum ordinariis locorum» – norma costantemente ribadita da parte della Sede Apostolica, e a cui diversi vescovi si appellarono –, ma di fatto la nuova struttura inquisioriale agì in maniera quasi del tutto autonoma, relegando la presenza episcopale a una mera e occasionale comparsa, o in alcuni casi giustificandone l'esclusione.

Del resto, nel fervore delle discussioni su quale e come avrebbe dovuto essere la nuova Inquisizione spagnola, vi fu un'argomento che spazzò via ogni altro dubbio: la contiguità tra i vescovi e i *conversos*, i nuovi convertiti dall'ebraismo. Un'argomentazione – quella della contiguità – che fece propendere i Re Cattolici e gran parte dei loro collaboratori per una nuova forma di tribunale che prescindesse dalla giurisdizione episcopale a cui sarebbe spettato il compito di scovare e perseguire l'eresia. Come avrebbero spiegato a Roma pochi anni più tardi Tomás de Torquemada e la stessa Isabella di Castiglia perorando la propria causa, la maggior parte dei vescovi in Castiglia erano di origine *conversa* e la nuova Inquisizione, espressamente creata per punire le presunte ricadute dei nuovi convertiti dall'ebraismo alla vecchia legge, avrebbe dovuto avere vita indipendente rispetto alla potente classe episcopale spagnola, che annoverava molti esponenti, anche di spicco, di origine *conversa*. L'idea di una non affidabilità della classe episcopale spagnola fu un'aspetto di propaganda che circolò ampiamente in Castiglia e Aragona nei primi decenni di vita del tribunale e fu spesso formalizzata nelle lettere ufficiali scambiate tra il papato e la Corona spagnola. Ferdinando e Isabella, e lo stesso Torquemada, vi fecero ricorso molte volte, nel tentativo di guadagnare maggiore autonomia per la nuova Inquisizione spagnola, di stabilire definitivamente i caratteri di un'Inquisizione 'di Stato' e di allontanare lo spettro di possibili ingerenze da parte episcopale e romana. L'idea di Torquemada, volta a screditare il corpo episcopale spagnolo e a esaltare il ruolo imparziale ed efficace degli inquisitori sarebbe tornata molte volte nella storia del tribunale, declinata in maniera diversa. Per i giuristi Diego de Simancas e Luis de Páramo, per esempio, sarebbe stata l'"incapacità' e l'"inefficienza' dei vescovi a giustificare la loro esclusione dalla persecuzione dell'eresia e la nascita del nuovo tribunale. Come spesso accade il *surplus* di dimostrazioni e di propaganda andava a coprire un vuoto e un punto debole che l'Inquisizione spagnola trascinò lungo tutta la sua storia: il rapporto ambiguo e mai definito con il corpo episcopale.

Fin dai suoi primi anni di vita il tribunale dell'Inquisizione spagnola si impose come un nuovo sistema all'interno della realtà religiosa e politica dell'epoca in grado di rompere drasticamente con vecchi equilibri istituzionali e giurisdizionali. Prontamente integrato all'interno della struttura di governo dei Re Cattolici, il Sant'Uffizio divenne in pochi decenni parte centrale del sistema polisinodale spagnolo, un ingranaggio essenziale della monarchia e una delle tappe del *cursus honorum* dei burocrati spagnoli. Di-

ventare inquisitori poteva aprire le porte della carriera burocratico-politica, e insieme ecclesiastica, e molti furono i vescovi che iniziarono la carriera come inquisitori. Il sistema di *colegios mayores* approntato dai Re Cattolici con in mente un nuovo canale di reclutamento di burocrati e fedeli servitori della Monarchia spagnola funzionò spesso come un vivaio dei funzionari del nuovo tribunale, in un *cursus honorum* che vedeva il funzionario del Sant'Uffizio salire di grado fino spesso a raggiungere la carriera episcopale. La carriera di quello che grazie alle brillanti pagine di Julio Caro Baroja è rimasto «el inquisidor por oficio» per antonomasia, Diego de Simancas (Caro Baroja 1968), dal lungo servizio come giurista a fianco dell'Inquisizione alle dignità episcopali sempre più prestigiose, fu l'itinerario percorso da molti nella storia del tribunale della fede. Si iniziava da studi di Diritto in un *Colegio mayor* (quello di San Bartolomé di Salamanca era di solito il più prestigioso e i «bartolomicos» divennero una potente *lobby* nel corso del Cinquecento spagnolo), ci si cimentava con qualche esperienza nel sistema burocratico civile o ecclesiastico e poi si diventava inquisitori, di solito con già in mano qualche beneficio ecclesiastico e pensione, per essere promossi poi a consiglieri della *Suprema* o proseguire la carriera nei diversi consigli. Il vescovado arrivava a consolidare una lunga carriera a servizio della monarchia. Così fu per la carriera esemplare di Diego de Espinosa, per quella più contrastata del suo predecessore Fernando de Valdés o per le molte studiate da Maximiliano Barrio Gozalo (Barrio Gozalo 1999).

Generalmente il rapporto tra vescovi e inquisitori – meglio, tra inquisitori e vescovi – procedeva armoniosamente a consolidare i meticolosi meccanismi di governo della monarchia spagnola, assicurava personaggi fedeli e leali dall'una e dall'altra parte e garantiva, così come il diritto di patronato nella designazione dei vescovi spagnoli, un pieno controllo della Corona in ambito ecclesiastico. Come per tutti gli altri ingranaggi del sistema polisinodale spagnolo, vi furono tuttavia una serie di tensioni e di conflitti giurisdizionali a complicare il quadro: tensioni di tipo giuridico-normativo, ma molto spesso anche contrasti rappresentativi legati a cerimonie pubbliche e a diritti di precedenza. Le carte d'archivio raccontano di interminabili liti e di tensioni tra vescovi e inquisitori di provincia per i posti da assegnare all'uno o all'altro durante cerimonie pubbliche, sul palco delle autorità, durante le processioni penitenziali o per assistere agli *autos de fe*. Molti furono i contrasti anche sui *familiari* dell'Inquisizione che godevano di immunità e diritti particolari. Del resto erano le stesse lotte e tensioni che si riproponevano con le autorità civili e gli altri tribunali della monarchia (Pérez Villanueva 2000). Ma il sistema di propaganda inquisitoriale, impegnato a dipingere il tribunale come macchina impeccabile, da una parte, e la tendenza moderna a studiare l'Inquisizione spagnola a partire dai documenti autocelebrativi che produsse e come parte di un perfetto ingranaggio di governo, hanno portato spesso a sopravvalutare l'armoniosità del sistema, tralasciando le voci dissonanti. E se in generale è possibile dire che i rapporti tra vescovi e inquisitori nella lunga storia del tribunale furono improntati a fruttuosi scambi e contiguità, dimenticare i contrasti, spesso anche ideologicamente connotati, che opposero una pur piccola parte della gerarchia ecclesiastica al nuovo tribunale Inquisitoriale, significa obliterare una parte importante della storia politica, religiosa e culturale spagnola.

La scelta dei Re Cattolici di adottare un'Inquisizione dipendente dalla Corona e in ultima istanza da Roma, ma pressoché indipendente dalla struttura episcopale, cadeva su un terreno brulicante di alternative. Molti allora, il confessore di Isabella Hernando de Talavera in testa, spingevano per un'Inquisizione affidata ai vescovi, che non fosse espressamente creata in funzione anti-*conversos*. Talavera, frate geronimiano, avrebbe chiaramente espresso la sua posizione in un trattato, la *Católica Impugnación*, significativamente messo all'Indice nel 1558, e la rese concreta poi nei suoi anni di governo episcopale a Granada. La città, strappata agli arabi nel 1492, rimase per volontà del suo primo arcivescovo l'unica *enclave* spagnola senza Inquisizione. Il tribunale di Córdoba avrebbe inutilmente tentato di entrare a Granada nel 1501-1502, incontrando una forte opposizione da parte del governatore della città, Iñigo López de Mendoza, conte di Tendilla, e di Talavera, che avrebbe pagato di persona la sua opposizione, con un controverso processo inquisitoriale. Qualche decennio prima, a Toledo, su iniziativa di Alonso Carrillo, arcivescovo della città, un illustre predecessore di Talavera, il generale geronimiano Alonso de Oropesa (cui Talavera esplicitamente diceva di ispirarsi) aveva dato vita al primo tentativo di Inquisizione episcopale in Castiglia (Pastore 2003: 9-30). Proprio negli anni di nascita del tribunale lo stesso arcivescovo di Toledo stava organizzando, con grande dispiego di forze e di teologi, l'ultimo grande processo per eresia affidato all'autorità vescovile: quello a Pedro Martínez de Osma. Consapevolmente diverso rispetto a tutti gli altri processi inquisitoriali che seguiranno, quello contro Osma si caratterizzò proprio per l'enorme rilievo pubblico che acquistò e per la totale e volontaria mancanza di segreto nei procedimenti. Era un modo, da parte del primate di Spagna, per segnalare ancora una volta la propria autonomia e indipendenza rispetto alla politica della Corona, ma in fondo anche un modo per sottolineare, di fronte a chi stava inaspettatamente cambiando le regole, la scelta di una convinta continuità rispetto alla politica ecclesiastica precedente.

Anche il gran cardinale di Spagna, Pedro González de Mendoza, così come tutti i 'grandi' vescovi, non prese mai una posizione apertamente a favore del nuovo progetto di Inquisizione. E così, mentre il converso Hernando del Pulgar gli dedicava pubblicamente le sue sarcastiche lettere contro l'Inquisizione spagnola, a Siviglia, nella sua diocesi, González de Mendoza organizzava l'ultima massiccia campagna di conversione prima dell'avvento dell'Inquisizione, affidandola interamente all'allora vescovo di Ávila Talavera, *converso* apertamente schierato contro l'Inquisizione voluta da francescani e domenicani, campagna che culminò con l'affissione nelle chiese sivigliane di una serie di norme «para que la religión y vida cristiana creciese y luciese» e di un editto episcopale che minacciava rigide pene a chi non le avesse rispettate (Gil 2000: 52; Talavera 1961: 69). Tutto questo mentre nel Nord, da Burgos fino al Cantabrico, continuava a operare un'Inquisizione episcopale, che la dichiarata assenza di emergenze giudaizzanti era riuscita ancora a preservare, e nei regni di Ferdinando l'opposizione alla nuova Inquisizione 'castigliana' si faceva sempre più forte, proseguendo a oltranza a Barcellona dove Torquemada dovette ricorrere a un apposito breve papale che annullasse i privilegi forali ed episcopali e permettesse, nel 1487, superando le resistenze del vescovo e dei consiglieri, l'entrata in città dei nuovi inquisitori.

Ma la battaglia tra vescovi e inquisitori nei primi decenni di vita del nuovo tribunale non fu combattutta solo sul fronte interno. La Sede Apostolica divenne – da allora fino alla soppressione del tribunale – il punto di riferimento essenziale per quanti, scontenti della politica inquisitoriale della Corona, esigevano cambi nelle procedure inquisitoriali anche in nome della bolla clementina. Le prime proteste dovettero raggiungere la Curia quasi immediatamente. A poco più di un anno di distanza dall'avvio della macchina inquisitoriale Sisto IV, con un improvviso passo indietro, sembrò volere ritrattare ogni concessione. Lo fece in maniera brusca con la bolla *Numquam dubitavimus* del 29 gennaio 1482. Nel febbraio successivo, di fronte alle proteste spagnole, tentò una conciliazione, riaffermando l'assoluta illegittimità con cui avevano agito i primi inquisitori ma dichiarandosi disposto a concedere a Torquemada una seconda possibilità, a patto che, «iuxta iuris dispositionem» la struttura inquisitoriale si affiancasse e procedesse assieme agli ordinari locali (Martínez Díez 1998: 92-95). Ma fu con la bolla del 18 aprile 1482 che Sisto IV tentò di cancellare i tratti più pericolosi della nuova Inquisizione, riadattandoli, almeno nelle intenzioni dichiarate, ai tradizionali schemi canonici. La bolla imponeva di rendere pubblici i nomi di accusatori e testimoni, di assegnare a ogni accusato un tempo adeguato per

poter replicare ai testimoni contrari concedendogli un avvocato d'ufficio, di lasciare aperta la possibilità di appello alla Sede Apostolica, impugnando la sentenza spagnola. Ma soprattutto il papa imponeva che, messi da parte i procedimenti giudiziari, vescovi e inquisitori potessero ascoltare e assolvere in confessione qualsiasi giudaizzante si fosse presentato davanti a loro pentito, concedendo, senza abiura pubblica, un'assoluzione valida in foro interno e in foro giudiziario. Era un ribaltamento totale che non solo sottraeva vittime all'Inquisizione, affiancando alla struttura inquisitoriale il corpo episcopale spagnolo, ma ne vanificava il senso, rovesciando una struttura pronta a crescere in senso giudiziario su un unico piano penitenziale.

La risposta di Ferdinando alla bolla papale fu sorprendentemente dura e dimostrava chiaramente che l'Inquisizione immaginata dai Re Cattolici aveva i contorni netti e ben definiti di un"Inquisizione di Stato', rientrava in un preciso piano di controllo e di autonomia giurisdizionale, al pari di altri poteri (elezione vescovile, *cruzada*, ecc.), e mirava alla creazione di una struttura alternativa, dipendente dalla Corona e governata esattamente come le altre strutture amministrative statali. L'eresia dei giudaizzanti, affermava risolutamente Ferdinando, era un problema di Stato, politicamente prima che religiosamente connotato, e il suo controllo, la sua punizione, andavano affidati a una struttura dipendente dalla Corona. Solo in questo modo, solo con un sovrano che nominasse «nei propri regni e nelle proprie terre secondo il proprio controllo e la propria volontà inquisitori che potessero in ogni momento confidare e far capo alla propria regia autorità», si sarebbero potuti evitare i danni che aveva causato in passato la non punizione dell'eresia da parte di un'unica e ferma autorità come quella regia (Martínez Díez 1998: 106-109). Il riferimento alla pessima situazione in cui una gestione ordinario-apostolica del problema dei *conversos* aveva ridotto i propri Regni di Aragona era implicitamente estesa anche ai Regni di Castiglia: fosse essa affidata agli ordinari, o all'autorità delegata di nunzi e rappresentanti papali, o direttamente dipendente dal papa, un'Inquisizione che si appoggiasse a una struttura di tipo ecclesiastico e che facesse capo in ultima istanza a Roma non poteva affrontare la peste ereticale con la stessa fermezza e la stessa schiacciante autorità che il monarca poteva offrire. Le maglie larghe degli ordinari, buona parte dei quali di origine *conversa*, o quelle incontrollabili dei nunzi romani, non potevano essere la soluzione, mentre la struttura fornita dall'Inquisizione apostolica aragonese era insufficiente a coprire le reali esigenze di controllo del paese, oltre che – aggiunse Ferdinando – palesemente corrotta e corrompibile (Pastore 2003: 70-71). La risposta fu affiancata da lettere analoghe di Isabella, consegnate a Sisto IV attraverso la mediazione, che si rivelerà essenziale, di Rodrigo Borja, il futuro Alessandro VI. Le richieste della regina, di cui possiamo immaginare il contenuto solo attraverso la risposta del pontefice, dovettero essere ancora più dirette, chiedendo esplicitamente che la giurisdizione sui nuovi convertiti potesse essere considerata un privilegio esclusivo degli inquisitori scelti dalla Corona, e non evidentemente degli ordinari diocesani, e rispondendo alle accuse di chi voleva l'Inquisizione della Corona come un mezzo per incamerare gran parte dei beni dei ricchi *conversos* (Azcona 1960: 104).

Il 1482 fu forse l'anno di crisi peggiore nei rapporti tra Re Cattolici e Sede Apostolica. Negli anni successivi lo scontro parve ricomporsi. Sisto IV ritrattò la bolla dell'aprile 1482, che avrebbe decretato la distruzione dell'Inquisizione spagnola, e la sua obliterazione a favore di un sistema di ricomposizione 'in foro interno' dell'eresia, rimettendo in proprio potere l'intero sistema di controllo inquisitoriale; ma persistette in una posizione, che, accettata la nascita della nuova istituzione, evitasse comunque uno scavalcamento di quest'ultima a scapito dei poteri tradizionali. Nelle bolle successive il papa continuò a ribadire la priorità degli ordinari, fossero essi vescovi o inquisitori apostolici, e la necessità che gli inquisitori spagnoli agissero in piena conformità con il diritto canonico e con le decretali pontificie in materia di eresia. La secca richiesta di Isabella di un'unicità di giurisdizione a favore dell'Inquisizione della Corona, che Sisto IV aveva portato al vaglio di un'apposita commissione cardinalizia, venne messa da parte. Il pontefice neppure accondiscese alle richieste dei re di delegare del tutto la nomina di nuovi inquisitori generali e ribadì costantemente il ruolo di Roma come tribunale di appello supremo, difendendo strenuamente la possibilità di ricorrere al giudizio del papato nei casi più controversi. I pontefici successivi avrebbero seguito in parte le ambivalenti orme del loro predecessore, anche se indubbiamente durante il pontificato di Innocenzo VIII e di Alessandro VI l'Inquisizione fece decisivi passi avanti verso una strutturazione definitiva. Nella sua prima bolla diretta ai Re Cattolici, nel febbraio 1485, Innocenzo VIII confermò contemporaneamente l'autorità di Torquemada nei regni spagnoli e la necessità che l'istituzione da lui messa in piedi agisse «una cum ordinariis».

Fu attorno al caso più contestato di questi anni, il processo inquisitoriale scatenato contro il potente vescovo di Segovia Juan Arias Dávila e la sua famiglia, che i contrasti tra Roma e la Spagna e il problema del rapporto della nuova Inquisizione con i vescovi *conversos* innanzitutto, e in generale con il corpo episcopale, si riaccesero. Arias Dávila era figlio di uno dei più importanti personaggi del Quattrocento castigliano, il tesoriere maggiore di Giovanni II e di Enrico IV, Pedro Arias Dávila. Il processo alla memoria contro i genitori sarebbe stata una delle tante prove di forza con cui i Re Cattolici eliminarono poco a poco servitori scomodi facendo posto alla nuova classe inquisitoriale in ascesa, se l'abilità e le competenze del vescovo di Segovia non avessero saputo trasformarlo, sfruttando la controversia con Roma, in un processo all'Inquisizione spagnola stessa. Lettore attento dei cambiamenti che stavano così pesantemente condizionando la società castigliana, Arias Dávila aveva sempre dimostrato una capacità non comune di prevedere e far fronte ai nuovi sviluppi dell'ondata antiebraica. A Segovia, già all'inizio del suo mandato episcopale, nel 1463, aveva chiesto all'arcivescovo di Toledo Carrillo di potere avviare un tribunale ecclesiastico nella diocesi, conscio dell'importanza di acquisire uno strumento di controllo delle tensioni tra ebrei, *conversos* e cristiani vecchi. E cinque anni più tardi aveva spregiudicatamente gestito uno dei primi casi di accusa di infanticidio rituale sorta in Castiglia, organizzando un plateale processo durato tre anni e chiusosi con l'impiccagione di otto ebrei. Con la stessa ambiguità doveva avere agito, parecchi anni più tardi, di fronte all'imporsi del nuovo tribunale della fede. Fino all'ultimo egli tentò di impedire prima l'avvio e poi lo stabilimento a Segovia di un tribunale che non solo avrebbe pesantemente ristretto poteri e influenza all'interno della diocesi ma plausibilmente colpito l'intero gruppo degli Arias Dávila. A Segovia gli inquisitori riuscirono a stabilirsi solo all'inizio del 1486, ma tra i gruppi di *conversos* della città si diffuse rapida la voce che era stato lo stesso Arias Dávila a favorirne l'ingresso, probabilmente in cambio di un effimero accordo. In ogni caso le indagini degli inquisitori di Segovia, in cerca di facili indizi per accusare di giudaismo una delle famiglie più ricche del regno, iniziarono quasi subito. Durante il 1487 Arias Dávila pretese più volte la sospensione della causa in corso contro la memoria dei genitori e di vari altri suoi parenti. Si rivolse direttamente a Ferdinando, ma giocò contemporaneamente la carta romana. Protonotario ecclesiastico, Dávila godeva infatti di forti appoggi in Curia, non ultimo di quello del potente cardinale Rodrigo Borja. La risposta da parte romana fu pressoché immediata: il 25 settembre 1487 la cancelleria di Innocenzo VIII redasse un breve in cui invitava Torquemada a comunicare a Roma eventuali accuse raccolte contro prelati, ricordando la competenza esclusiva papale nei casi di processi a vescovi o prelati di maggior grado (Martínez Díez 1998: 208). Arias Dávila tentò prima di contrastare l'offensiva inquisitoriale dal proprio palazzo vescovile, ricusando gli inquisitori che avevano iniziato il processo e lo stesso inquisitore generale Torquemada, e pretendendo che

fossero dei giudici nominati da Roma a prendere in mano il processo. Poi decise la fuga. A Roma il processo si chiuse con una rapida assoluzione del vescovo e dei genitori dalle accuse di giudaismo. L'offensiva portata avanti da Dávila rimise violentemente in discussione il fragile equilibrio costruito sulle iniziali concessioni di Innocenzo a Torquemada, spingendo il pontefice a riprendere quanto più controllo possibile sul tribunale spagnolo e sulle cause da esso aperte. Il vescovo di Segovia aveva infatti composto diversi memoriali e un libello contro l'Inquisizione spagnola e la politica religiosa dei Re Cattolici, che incontrarono ampia circolazione e consenso all'interno della Curia romana e, pare, presso lo stesso pontefice. Egli ebbe gioco facile nel dimostrare il carattere profondamente anti-evangelico delle persecuzioni contro i *conversos*, molto spesso accusati con il solo scopo di incamerare denaro da applicare al fisco regio, le aperte violazioni del diritto canonico, le palesi usurpazioni dei diritti degli ordinari spagnoli e in ultimo la pesante perdita di autorità che il papato riceveva da tutto questo. A dare consistenza alle accuse di Arias Dávila ci fu anche il caso di Pedro de Aranda, vescovo di Calahorra, passato rapidamente da presidente del Consiglio di Castiglia a principale imputato in un processo inquisitoriale per giudaismo che lo spinse a Roma in cerca di protezione. Arias Dávila e Aranda avrebbero in poco tempo creato un vasto movimento di opinione all'interno della Curia romana, sostenuto a tratti alterni dallo stesso Innocenzo VIII. La bolla con cui il papa avocò a Roma i processi inquisitoriali in corso non solo contro il vescovo ma contro la potente famiglia segoviana degli Arias Dávila (il processo, portato avanti tra il 1486 e il 1490, aveva coinvolto i distretti inquisitoriali di Segovia, Ávila, Osma, Zaragoza e la città di Valladolid) e contro quella degli Aranda fu un duro colpo assestato ai tentativi di autonomia giurisdizionale della nuova Inquisizione spagnola. Il caso di Juan Arias Dávila contribuì a segnare la strada di una lunghissima controversia, quella sui ricorsi a Roma, risvegliando, pur temporaneamente, le ansie di controllo giurisdizionale da parte romana e imponendo l'elaborazione di nuove difese e giustificazioni da parte spagnola (Pastore 2003: 76-85). Le offensive portate avanti da parte romana in questo periodo e il tentativo di ridurre il potere dell'Inquisizione spagnola aumentando quello degli ordinari non trovarono pari in tutta la storia del tribunale. Solo con Leone X, nel delicato momento di transizione prima dell'arrivo di Carlo V nella Penisola, da Roma venne tentata di nuovo la carta di un'Inquisizione di tipo episcopale. Fu l'occhio attento del cardinale inquisitore, nonché reggente di Spagna, Francisco Jiménez de Cisneros, a denunciare il complotto contro la 'santa' Inquisizione, accusando il pontefice di volere «vender' la fe catolica» e distruggere i Regni di Spagna, permettendo che «la Santa Inquisitione se alterasse facendo li ordinarii solo potessero inquirer». Cisneros giocò insieme la carta dell'inaffidabilità dei vescovi in quanto *conversos* e della loro incapacità in quanto pastori, scrivendo al pontefice, tramite il nunzio, come «multi ex eis [i vescovi] erano marani et senza lettere et habilita per tal offitio; et ch'el removere li inquisitori et offitio come sta, era destruer' quisti regni; et che tuto el mondo nommaria li hyspani per marrani» (in Pastore 2003: 125-127).

Quasi quindici anni dopo il caso Arias Dávila sarebbe stato un altro processo a un vescovo *converso*, quello a Talavera a riaprire le discussioni attorno al nuovo ed efferato tribunale, con una polemica che però, a differenza di quanto era accadduto per Arias Dávila e Aranda, non si limitò all'ambito romano ma riuscì a spaccare in due il mondo politico e intellettuale spagnolo. Confessore di Isabella e capo indiscusso del partito *converso* cresciuto attorno a lei, il Talavera colpito dall'Inquisizione era un politico ormai in declino, lontano dalla corte e dalle grazie della regina, adorato però come un santo da larga parte dell'opinione pubblica. Fu coinvolto, insieme alla famiglia degli Álvarez de Toledo e a buona parte dell'*élite conversa* riunita attorno a Isabella, nella sanguinosa serie di processi aperti dall'Inquisizione di Córdoba, accusato di giudaismo insieme con larga parte dei collaboratori della regina. Nel 1506, in un clima politico esplosivo, l'inquisitore generale Diego de Deza chiese a Roma l'autorizzazione a procedere contro l'arcivescovo granadino. Ferdinando appoggiò deciso la richiesta. A Roma tuttavia avevano intanto fatto appello anche i sostenitori dell'arcivescovo e una delegazione della città di Córdoba. La morte di Talavera, avvenuta pochi giorni prima del verdetto romano di assoluzione, chiuse il processo inquisitoriale e ne aprì uno, forse l'unico, contro l'Inquisizione spagnola. Per la prima e ultima volta nella storia del tribunale venne aperto un processo contro i metodi del tribunale e contro l'operato di diversi inquisitori, Diego Rodríguez de Lucero, inquisitore di Córdoba e primo accusatore di Talavera in testa.

Per una descrizione più dettagliata degli episodi attorno al processo di Talavera si rimanda alle singole voci di questo dizionario. Qui si vorrebbe solo mettere in luce come a Talavera, alla sua particolare idea di Inquisizione e al diverso esempio che volle offrire dalla sua arcidiocesi granadina, debba essere ricondotto un vasto movimento ideologico che andò spesso a confliggere con l'Inquisizione spagnola stessa, nei suoi aspetti culturali, religiosi ma anche giurisdizionali. La storia del primo arcivescovo di Granada poteva gettare un'ombra oscura e inquietante sulla legittimità e sulla correttezza dei procedimenti del tribunale della fede e rivelarsi un simbolo immensamente attrattivo e carico di significati per i *conversos* alla mercè dell'Inquisizione e per chi allora premeva per una riforma del Sant'Uffizio, tanto da continuare a rappresentare anche sul lungo periodo un sottinteso, un non detto implicito, ma ugualmente eloquente, attorno cui anche a Cinquecento inoltrato si sarebbero raccolte posizioni vagamente anti-inquisitoriali.

Come fu sottolineato a suo tempo da Marcel Bataillon, l'esempio di Talavera diede vita anche a un vasto movimento episcopalista (Bataillon 1996: 337). Per alcuni di loro la rivendicazione dell'importanza dei propri poteri episcopali si coniugò anche con un esplicito accento anti-inquisitoriale. Così, lo zelo di riforma ecclesiastica e dei costumi che pervase molte diocesi spagnole a partire dagli anni Trenta del Cinquecento, si sarebbe tradotto in atteggiamenti volti a riprendere potere su quello che era stato un terreno usurpato dall'Inquisizione spagnola – e che Talavera aveva esplicitamente indicato come uno dei principali doveri del vescovo: il controllo e la repressione delle deviazioni ereticali dei propri fedeli. A Granada, in particolare, molti successori di Talavera, spesso facendo riferimento agli insegnamenti del 'maestro', ripresero la politica episcopalista del geronimiano, causando scontri anche duri con l'Inquisizione. Fu il caso di Gaspar de Ávalos, che nel 1543 fu richiamato da un *real cedula* dell'imperatore che lo diffidava dall'intromettersi in cause di eresia spettanti all'Inquisizione. Con un formulario destinato a diventare significativamente consueto anche ai suoi successori, Carlo V ricordava che solo all'Inquisizione spettava indagare sui crimini d'eresia e formare processi «porque tienen mejor aparejo de carceles secretas y ofiçiales con las calidades que se requieren y otras cosas necesarias y mas acomodas al exerçicio y buena expediçion de los negoçios del officio de la sancta inquisicion» (Pastore 2003: 157-166). Più tardi con le stesse parole Filippo II avrebbe cercato di dissuadere gli arcivescovi di Granada Pedro Guerrero (i cui contrasti con l'Inquisizione sono oggetto di una voce di questo dizionario) o Pedro de Castro. In generale furono i vescovi di diocesi abitate da *moriscos* a cercare di allargare i loro privilegi e a cercare di estendere il loro controllo, di fronte a un'Inquisizione più debole, anche sull'eresia o apostasia dei propri fedeli. Così fu per Granada, per esempio, ma anche per Valencia o per diocesi minori come quella di Guadix.

Il Concilio di Trento raccolse e diede legittimità alle aspirazioni dei vescovi spagnoli, spesso anche a scapito del tribunale del Sant'Uffizio. Così nel 1562 il gruppo di vescovi incaricato di rimettere a punto un Indice dei libri proibiti non solo non tenne conto, nell'elaborazione dell'Indice tridentino, di scelte che avevano fortemente connotato la svolta degli anni 1558-1559 e il cambio di spiritualità ad esso legato (messa all'Indice delle opere

di Talavera, Juan de Ávila, Domingo de Valtanás), ma decise di intervenire direttamente per sancire un'ortodossia che era stata negata, anche su casi particolarmente spinosi. La commissione dell'Indice accettò per esempio di riesaminare direttamente la *Guía de pecadores* di Luis de Granada e soprattutto il *Catechismo* di Bartolomé de Carranza, riconoscendoli come perfettamente cattolici (Tellechea Idígoras 1962-1994). Ma fu attorno a un canone che prevedeva per i vescovi la possibilità di assolvere da eresia occulta che si scatenò la polemica. L'Inquisizione spagnola e il rappresentante di Filippo II a Trento tentarono in ogni modo di bloccare l'approvazione del decreto tridentino e poi di aggiungere una clausola che ne limitasse la validità nei territori iberici. Ma un nutrito gruppo di vescovi spagnoli, con alla testa Pedro Guerrero si batté perché la possibilità di assolvere *in foro conscientiae* da eresia si mantenesse anche per i vescovi delle zone sottoposte a giurisdizione inquisitoriale, in particolare in Spagna e in Portogallo. Lo scontro diplomatico fu molto forte e Guerrero, insieme con illustri colleghi come il portoghese Bartolomeu dos Mártires, si mise a capo del gruppo dei vescovi che rivendicarono la necessità di rafforzare i poteri episcopali anche e soprattutto a scapito di un'istituzione come l'Inquisizione spagnola, con una posizione autonoma e fortemente critica delle direttive del sovrano e dell'Inquisizione. Nel suo diario il vescovo di Salamanca Pedro González de Mendoza avrebbe commentato con favore e soddisfazione la vittoria delle rivendicazioni dei vescovi spagnoli: «Dal sesto canone si tolse quello dell'Inquisizione, perché in questi tempi è un grande inconveniente che i vescovi non possano assolvere gli eretici che venissero pentiti, inginocchiati ai loro piedi, a chiedere misericordia, visto che è il vescovo l'inquisitore ordinario e il più legittimo pastore di anime» («Del sexto Canon se quitó lo de la Inquisición, porque en estos tiempos es grande inconveniente que los obispos no puedan absolver a los herejes que vinieren á sus pies arrepentidos de su hierro, pidiendo misericordia, pues el Inquisidor Ordinario y el más legítimo pastor de las almas es el Obispo», González de Mendoza 1907). Negli anni successivi il decreto tridentino, e soprattutto il discusso concetto di eresia occulta da cui i vescovi avrebbero potuto legittimamente assolvere, avrebbero reso particolarmente tesi e difficili i rapporti tra vescovi e inquisitori. Tra il 1571 e il 1576, anno della morte, Pedro Guerrero, arcivescovo di Granada, sarebbe stato richiamato più volte a rispettare i limiti della propria giurisdizione e a non intromettersi per conoscere e giudicare i casi di eresia. Le corrispondenze degi inquisitori di Granada avrebbero denunciato con violenza alla *Suprema* l'«ostinazione» e l'«arroganza» con cui Guerrero avrebbe disatteso i moniti degli inquisitori e del sovrano. Nel 1565 una lettera analoga a quella che Ávalos ricevette nel 1534, fu mandata a Valencia all'arcivescovo Martín Pérez de Ayala, mentre nel 1570 gli inquisitori di Valladolid denunciarono un'analoga omissione da parte del vescovo di Oviedo, e scrissero alla *Suprema* chiedendo che il decreto tridentino potesse essere abrogato. Due anni più tardi, nel 1572, sarebbe stato lo stesso vescovo di Salamanca, Pedro González de Mendoza, a ricevere una lettera di diffida da Diego de Espinosa, inquisitore generale (Pastore 2001).

Fu il processo più famoso del XVI secolo spagnolo, quello al primate di Spagna e arcivescovo di Toledo Bartolomé de Carranza, a contribuire a polarizzare i contrasti tra vescovi e inquisitori. Nel 1559 l'autorizzazione a procedere contro di lui era arrivata direttamente da Paolo IV, aprendo uno dei processi più controversi nella storia del tribunale. Carranza ricusò l'inquisitore generale e fece appello a Roma. Si aprì allora un lungo periodo di tensione tra la Sede Apostolica e Madrid, che cercò di impedire in ogni modo che Roma potesse giudicare le sorti del primate. Sulla legittimità del processo a Carranza era già parzialmente intervenuto il Concilio di Trento, giudicando perfettamente ortodosso il catechismo dal quale era invece partito il processo spagnolo e molti furono i punti di dibattito tra Roma e Madrid. I giuristi inquisitoriali avrebbero fatto presto quadrato su questo punto. Il più famoso di loro, Diego de Simancas, inquisitore e vescovo che aveva potuto seguire passo passo le fasi del processo romano a Carranza, spesso dissentendo apertamente dai metodi e dagli 'stili' applicati dall'Inquisizione romana, volle ampliare il capitolo che aveva dedicato ai vescovi nel suo manuale, inserendovi importanti annotazioni proprio sul loro rapporto con il tribunale del Sant'Uffizio. Simancas fece proprie le legittimazioni che dell'esclusività della giurisdizione inquisitoriale erano state date fino ad allora, riportando per esempio il *topos* sull'«ignavia» e l'«imperitia» degli ordinari, e riformulò le giustificazioni date all'esclusione dei vescovi. Non gli fu tuttavia possibile appoggiarsi ad alcuna disposizione romana, ma solo all'unica autorità che aveva decretato un sorpasso dell'Inquisizione rispetto agli ordinari: quella reale. Ricordando le regole che vigevano allora in Spagna, egli sottolineò come non fossero giustificate da una continuità di tradizione canonica, che non avrebbe saputo fare i conti con i problemi dei tempi nuovi, ma dalla sperimentata efficacia di quasi un secolo di Inquisizione spagnola. E concluse, auspicando un fermo intervento di Roma in materia, che ratificasse giuridicamente ciò che anni di consuetudine avevano ormai sancito come la norma (Simancas 1575, tit. *De episcopis*; Pastore 2001).

Il processo a Carranza, le decisioni del Concilio di Trento, i tentativi da parte dell'Inquisizione spagnola di aggirare ogni possibile ostacolo a una piena giurisdizione in materia di eresia, che escludesse qualsivoglia ruolo attivo da parte degli ordinari, e infine il ruolo nuovo e in continua ridefinizione dell'Inquisizione romana, rendono difficile un bilancio e restituiscono tutta l'indefinitezza e la difficoltà di un rapporto, quello tra corpo episcopale e Inquisizione spagnola, che mai riuscì a stringersi o definirsi attorno a una norma o una consuetudine accettata. La lunga controversia giurisdizionale attorno al caso Carranza rimase un *unicum* nella storia dei due tribunali. Pochi anni più tardi, il caso minore del vescovo di Salamina, accusato di sodomia, venne dibattuto e chiuso in Spagna, senza che i tentativi del vescovo di suscitare sul suo caso una controversia giurisdizionale andassero a buon fine o Roma tentasse la minima ingerenza in materia (Nuñez Roldán 2002). L'ultimo grande processo contro un vescovo, quello contro l'inquisitore di Murcia e vescovo di Oviedo Joseph Fernández de Toro, accusato di essere seguace di Miguel de Molinos, passò a Roma senza alcun problema nel 1716 e fu interamente portato avanti e chiuso dall'Inquisizione romana (Lea 1890: II, 390).

Ma l'ondata episcopalista che attraversò la Spagna dagli anni Trenta del Cinquecento e che divenne particolarmente evidente negli anni del processo Carranza e del Concilio di Trento, seguì, pur con meno impeto, anche nei decenni successivi. Sondaggi isolati hanno permesso di individuare una certa continuità, ma molto rimane ancora da fare in questo senso. Una ferma politica episcopalista, che si scontrò spesso con l'Inquisizione, fu quella del patriarca Juan de Ribera a Valencia (García Cárcel 1980: 112; Pastore 2003: 453-459). Nel 1588, riprendendo una lunga tradizione granadina, anche Pedro de Castro ebbe una serie di violenti scontri con gli inquisitori di Granada, e, facendo appello a quanto nei rapporti tra vescovi e inquisitori era stato stabilito dalla bolla clementina, cercò e ottenne l'appoggio della Sede Apostolica e di Clemente VIII (Pastore 2003: 462-463). Lo stesso avrebbe fatto a Siviglia, di fronte all'aprirsi dei processi inquisitoriali per *alumbradismo*, tra il 1621 e il 1623. Solo due anni prima, nel 1618, il vescovo di Cartagena e ambasciatore a Roma Antonio Trejo avrebbe scritto un memoriale a Filippo IV per dimostrare, alla radice di un conflitto giurisdizionale, come la giurisdizione ecclesiastica ordinaria fosse superiore a quella inquisitoriale, citando come Castro a Granada i capitoli della *Multorum querela* che regolavano i rapporti tra gli inquisitori e i vescovi, di norma disattesi dall'Inquisizione spagnola (Miguel González 1980).

Certo, non bisogna esagerare ed estendere la portata di queste posizioni: la Spagna non era la Francia gallicana, e anche i più accaniti episcopalisti vennero a patti con l'Inquisizione spagnola e ne riconobbero in ogni caso l'autorità. E la relazione tra vesco-

vi e inquisitori non fu mai perfettamente lineare. L'irriducibile Pedro Guerrero, quando si trattò di trovare una punizione sufficientemente temibile per i sacerdoti colpevoli di *sollicitatio ad turpia*, non esitò ad affidare il delitto all'odiato tribunale (Prosperi 1996: 509-512). Lo stesso avrebbe fatto, nel secolo successivo, un campione di autonomia ed episcopalismo come Juan de Palafox y Mendoza, che nel conflitto che lo oppose ai gesuiti e all'Inquisizione, non esitò a ricorrere allo stesso inquisitore generale per difendersi dal libello scritto contro di lui dall'arcivescovo di Messico Juan Saenz de Mañozca y Zamora e dal nipote, l'inquisitore Juan Saenz de Mañozca y Murillo (Fernández Giménez 2006). E tuttavia certo proprio mentre una generazione di giuristi si affannava a dimostrare che la giurisdizione inquisitoriale aveva annullato il diritto dei vescovi di conoscere e di giudicare casi di eresia, una piccola ma accanita minoranza di vescovi continuò a difendere un'idea diversa del proprio compito all'interno del sistema confessionale spagnolo, cercando di relegare l'onnipresente Inquisizione a un ruolo secondario. Sarebbe stata una polemica di lungo periodo, un rivolo di dissenso attorno al quale si sarebbero incanalate le voci di quanti non accettarono del tutto la politica confessionale della monarchia e quel patto, considerato troppo stretto e troppo lesivo della dignità episcopale, tra Trono e Inquisizione. Così, nel suo incendiario *pamphlet*, in cui inneggiava al tirannicidio, Juan de Mariana ricordava anche a Filippo III che i vescovi dovevano tornare a essere i principali mediatori tra sovrano e sfera ecclesiastica e riprendere il potere che avevano perso a scapito dei giuristi. Era a vescovi teologi che doveva essere affidato il controllo della società cristiana, e non a giuristi che diventavano così «maestri di una dottrina che mai avevano imparato» (Mariana 1950: II, 202).

Quasi negli stessi anni, al contrario, l'inquisitore Luis de Páramo formulava la sua genealogia inquisitoriale, facendo di Adamo il primo eretico con un potere che sarebbe passato da Cristo agli apostoli e poi ai vescovi e che a questi ultimi sarebbe stato sottratto per la loro «ignavia» per essere affidato agli inquisitori (Páramo 1598: 82-89; Prosperi 2003; Hossain 2006). Sarebbe stata, questa, una polemica di lunghissimo corso. Come è stato messo in evidenza da Ángel Alcalá in un importante articolo del 1989, il tema della polemica sul Sant'Uffizio come 'usurpatore' dell'autorità episcopale, avrebbe conosciuto un successo particolare nell'ultimo secolo di vita dell'Inquisizione spagnola. Voltaire l'avrebbe raccolta più volte, accennando a un tribunale che operava senza alcuna considerazione, o peggio con non celato disprezzo dell'autorità episcopale (Alcalá 1989). La stessa idea avrebbe percorso tutto il Settecento spagnolo, e avrebbe accompagnato ogni tentativo di riforma del Sant'Uffizio. Restituire agli ordinari la giurisdizione sugli eretici usurpata dal tribunale della fede dovette sembrare, anche a molti ministri illuminati dell'epoca, l'unica via per intraprendere una seria riforma del Sant'Uffizio. Vi fece esplicito riferimento Baltasar Gaspar Melchor de Jovellanos, nella *Representación a Carlos IV sobre el Tribunal de la Inquisición* presentata all'inizio del 1798. A quella data quello della giurisdizione ordinaria era ormai un tema di polemica anti-inquisitoriale sollevato da più parti. L'aveva usato anche Juan Antonio Llorente nel *Discursos sobre el orden de procesar en los Tribunales del Santo Oficio*, ma fu ripreso anche dall'*Informe sobre agravio a la jurisdicción ordinaria de Granada por el Tribunal de Inquisición* di Antonio Tavira, vescovo di Osma, e oltre i Pirenei venne rilanciato dall'abate Henri-Baptiste Grégoire (Sciuti Russi 2005a; Sciuti Russi 2009). Ma fu nell'ex-inquisitore e primo storico dell'istituzione Llorente che forse il tema acquisì una pregnanza e una valenza ideologica tale da costituire il principale argomento attorno a cui ruota la sua densa e polemica storia «critica» dell'Inquisizione spagnola. Quello rappresentato da Llorente era un tribunale anti-evangelico, nato con un preciso scopo politico, che aveva palesemente usurpato i diritti degli ordinari in materia di eresia. Il sogno del vecchio inquisitore *afrancesado* non era un mondo senza Inquisizione, ma un mondo controllato e regolato in cui l'Inquisizione tornasse a essere sotto il controllo episcopale (Llorente 1980, Llorente 1967).

(S. Pastore)

Vedi anche

Arias Dávila, Juan; Assoluzione *in foro conscientiae*; Carranza, Bartolomé de; Concilio di Trento; Espinosa, Diego de; Illuminismo, Spagna; Istruzioni spagnole; Jovellanos, Baltasar Gaspar Melchor; Llorente, Juan Antonio; Palafox y Mendoza, Juan de; Sisto IV, papa; Sollecitazione in confessionale, Spagna; Talavera, Hernando de; Torquemada, Tomás de; Vescovi, Italia; Vescovi, Portogallo

Bibliografia

Alcalá 1989, Azcona 1960, Barrio Gozalo 1999, Batailon 1996, Borromeo 1977-1978, Caro Baroja 1968, Fernández Terricabras 2000, Fernández Giménez 2006, García Carcel 1980, Gil 2000-2003, González de Mendoza 1907, Hossain 2006, Lea 1890, Lea 1983-1984, Llorente 1967, Llorente 1980, Mariana 1950, Martínez Díez 1998, Miguel González 1980, Nuñez Roldán 2002, Páramo 1598, Pastore 2001, Pastore 2003, Pérez Villanueva 2000, Prosperi 1996, Prosperi 2003, Sciuti Russi 2005(a), Sciuti Russi 2009, Simancas 1552, Simancas 1575, Tellechea Idígoras 1962-1994, Talavera 1961, Tellechea Idígoras 1994

Vicariati - Durante il medioevo le strutture territoriali dell'ufficio inquisitoriale non ebbero generalmente un'articolazione diversificata e stabile, dato che gli inquisitori si spostavano normalmente nelle varie città comprese nella propria giurisdizione a seconda delle esigenze. In queste città gli inquisitori erano assistiti da *socii*, mentre in caso di assenza i titolari dell'*officium fidei* erano sostituiti da vicari, cioè da giudici da loro delegati. *Socii* e vicari erano abitualmente frati dello stesso Ordine. Il vicario non poteva svolgere funzioni inquisitoriali del tutto autonome, ma doveva citare, indagare, dare annuncio delle sentenze promulgate dall'inquisitore e, aspetto non secondario, scegliere gli *officiales* secondo la normativa canonica. Gli *officiales* scortavano e aiutavano i giudici della fede, ricercavano gli eretici e facevano parte della *familia* dell'inquisitore, assieme i notai, *servitores*, nunzi, spie, *famuli*, *pueri* e altri collaboratori, uomini e donne, con funzioni varie e non sempre ben definite. Nell'Inquisizione spagnola invece gli inquisitori risiedevano nella città principale del loro distretto, intraprendevano ogni tanto delle visite nell'ambito di loro pertinenza e si servivano di commissari residenti nelle località più popolate per ricevere denunce e deposizioni di testimoni, controllare la lettura periodica degli editti di fede, sorvegliare la circolazione della stampa, accertare questioni legate alla *limpieza de sangre* e svolgere altre funzioni. A partire dalla metà del Cinquecento, quando le strutture territoriali dell'Inquisizione vennero riorganizzate per controllare l'ortodossia dei vecchi cristiani, la figura del commissario si distaccò da quella dei familiari e assunse la responsabilità del personale locale. I commissari spagnoli erano in genere membri del clero secolare, raramente di quello regolare, e godevano di privilegi giurisdizionali e fiscali, come pure li godevano in vario modo i familiari. Nell'Inquisizione portoghese, per disposizioni emanate dall'inquisitore generale dal 1570 in poi, i commissari furono nominati a partire dal decennio seguente e la rete territoriale dei centri abitati principali in cui agivano si consolidò durante il primo Seicento. Appartenevano di solito al clero secolare, erano coadiuvati da un notaio e dai familiari e le loro competenze erano simili a quelle dei commissari spagnoli. Il loro numero crebbe molto nella seconda metà del Settecento in rapporto inverso al numero dei processi, che invece diminuirono fortemente.

Per quanto riguarda l'Inquisizione romana, durante la seconda metà del Cinquecento gli inquisitori operarono in stretto contatto

© SALERNO EDITRICE S.R.L.

con i vescovi e furono probabilmente mobili sul territorio, secondo quanto risulta dai pochi studi finora condotti, che riguardano l'inquisitore di Aquileia e Concordia fra' Felice Passeri (1580-1584) e l'inquisitore di Ferrara fra' Paolo Costabili (1568-1572). Alla fine del Cinquecento, e soprattutto all'inizio del Seicento, in concomitanza con la sistemazione generale delle sedi periferiche e in connessione con una raggiunta autonomia economica, gli inquisitori cominciarono a nominare dei vicari nelle diocesi minori sottoposte alla propria giurisdizione e dei vicari foranei del Sant'Uffizio nei paesi più importanti. Si andò costituendo così una rete di giudici sottodelegati che articolava la presenza del Sacro Tribunale sul territorio in modo da renderla più efficiente e funzionale alle necessità, mentre gli inquisitori cominciarono probabilmente a risiedere più stabilmente nella sede principale. Oltre ai vicari generali e ai vicari foranei, sia nella città più importante sia nelle altre località c'era anche un certo numero di familiari e di crocesignati, che potevano prestare aiuto agli ufficiali del Sacro Tribunale nell'espletamento della loro attività investigativa e nell'eventuale arresto degli imputati. Questo personale era laico, talvolta nobile, godeva di vari privilegi di foro e fiscali e aveva spesso il diritto di portare le armi. La storia dell'origine e dello sviluppo dei vicariati non è ancora ben conosciuta: per esempio, alla fine del Cinquecento nell'Inquisizione di Faenza, che era molto estesa e comprendeva tutte le diocesi della Romagna escluse Rimini e Pesaro, le vicarie si trovavano nelle sedi vescovili di Forlì, Cesena, Ravenna, Imola, Cervia, Bertinoro, Sarsina, mentre nel 1600 erano già attivi i vicariati foranei del Sant'Uffizio a Brisighella, Castelbolognese, Solarolo, Fognano; nel 1601 altri ne furono costituiti a Tossignano, Riolo, Lugo, Russi, Bagnacavallo, Cotignola, Sant'Agata, Fusignano, Porto Cesenatico, Marradi, Modigliana; e nel 1607 risultano anche a Mordano, Bagnara, Casola, Meldola, Pozzolo: in totale 7 vicarie e 20 vicariati foranei. Nel Sant'Uffizio di Aquileia e Concordia l'inquisitore fra' Girolamo Asteo da Pordenone (1598-1608) nominò vicari locali e commissari per casi particolari e nei decenni seguenti risultano attestati 8 vicariati foranei, non sempre funzionanti (Palmanova, Cividale, San Daniele, Gemona, Tolmezzo, Pieve di Cadore, Sacile nel patriarcato, Pordenone in diocesi di Concordia), con la presenza di un vicario generale a Udine e di un altro a Portogruaro. Un'analoga dislocazione iniziale di sostituti con poteri limitati sul territorio avvenne nel tribunale di Modena sotto fra' Arcangelo Calbetti (1600-1607), mentre con fra' Michelangelo Lerri (1608-1616) la rete dei vicariati foranei del Sant'Uffizio venne completata; e da un'inchiesta del 1622 si apprende che era costituita da 40 località. Lo stesso successe nei primi decenni del Seicento nelle Inquisizioni di Milano, Parma, Cremona, Torino, come si deduce dall'edizione di manualetti per i vicari foranei.

Questo reticolo a maglie strette fu costituito certamente in tutte le sedi periferiche dell'Inquisizione romana, e si può presumere che l'avvio di una struttura così importante per il controllo del territorio non dipendesse soltanto da iniziative di singoli inquisitori, ma fosse seguito e coordinato dalla Congregazione del Sant'Uffizio. I vicari foranei avevano il compito di raccogliere notizie, accettare denunce e interrogare i testimoni sui casi loro denunciati, ma non potevano procedere ulteriormente e dovevano informare di volta in volta l'inquisitore, che avrebbe provveduto a concedere una specifica autorizzazione o avrebbe continuato lui stesso il processo. I vicari ricevevano anche le richieste di licenza di lettura di libri proibiti, senza poter decidere al riguardo. Pare quindi che il lavoro più rilevante delle Inquisizioni periferiche venisse svolto nelle rispettive sedi principali, in cui confluiva la documentazione prodotta sul territorio. I vicari foranei erano normalmente coadiuvati da un notaio, da un mandatario, che eseguiva praticamente i provvedimenti, e da più familiari. Il vicario foraneo, il notaio e il mandatario ricevevano la 'patente' ufficiale di nomina dall'inquisitore. Gli inquisitori erano in stretto contatto con i loro vicari foranei, e per orientarli nell'espletamento dei compiti loro affidati prepararono e diedero alle stampe un apposito manualetto pratico in volgare: fra' Pietro Martire Festa a Bologna nel 1604, con il titolo *Breve informatione del modo di trattare le cause del S. Officio, per li molto R.R. Vicarii della Santa Inquisitione*, libro ristampato con varianti a Modena nello stesso anno; fra' Michelangelo Lerri nel 1608 a Modena (il suo testo fu copiato pari pari da Eliseo Masini per compilare le parti prima, seconda e quinta del *Sacro Arsenale*, 1621). Altri manuali simili furono pubblicati a Milano nel 1608, a Parma e a Cremona nel 1628, a Torino nel 1629, a Pavia tra il 1674 e il 1681, a Roma nel 1752. Nel 1683 fra' Tomaso Menghini stampò ad Ancona un manuale pratico di procedura, le *Regole del tribunale del Sant'Offitio*, rivolto ai vicari foranei dell'Inquisizione, che ebbe altre edizioni nel 1687, 1689, 1702.

I vicari foranei del Sant'Uffizio all'inizio erano quasi sempre preti secolari, talvolta gli stessi vicari foranei del vescovo: segno che l'operato degli inquisitori era ancora molto legato alle strutture diocesane. Le prime norme sui vicari foranei dell'Inquisizione romana, emanate dai cardinali nel 1610, consigliavano infatti questa contiguità di strutture e imponevano un controllo diretto delle nomine da parte della Congregazione. Soltanto più tardi, verso il 1640, i cardinali inquisitori vietarono l'impiego del clero secolare e richiesero che questi incarichi fossero assegnati ai frati, soprattutto domenicani e francescani, per una maggiore indipendenza d'intervento; ma questo non risultò sempre possibile. Le strutture inquisitoriali periferiche cooperarono dunque a lungo con le strutture diocesane e probabilmente solo verso la metà del Seicento raggiunsero una notevole autonomia. Nei 50 vicariati dell'Inquisizione di Firenze (Prosperi 2003f), secondo un elenco del 1657, il clero regolare ricopriva 32 posti, il clero secolare 18, mentre in altre 16 località risiedeva il solo cancelliere, sempre appartenente al clero secolare. Alcune sedi importanti (Arezzo, Borgo San Sepolcro, Cortona, Pistoia, Prato, Pescia, San Miniato, Volterra) erano dotate di due-tre consultori e talvolta di un 'procuratore dei rei' e di un fiscale, mentre a Firenze i consultori erano una decina e c'era anche un censore dei libri, oltre al fiscale e al 'procuratore dei rei'.

Manca ancora uno studio che illustri l'evolversi nel tempo delle vicarie e dei vicariati foranei nelle sedi periferiche dell'Inquisizione romana, in collegamento con il numero e le caratteristiche degli ufficiali, del personale giudiziario e dei familiari. Da quel poco che finora si sa, il numero dei familiari crebbe in modo sproporzionato nel corso del Seicento, tanto che la Congregazione del Sant'Uffizio cercò di imporne una riduzione nel 1658-1659 e nel 1681. Notizie sul personale sono state pubblicate per pochissimi tribunali. Il Sant'Uffizio di Modena, per esempio, aveva nel 1753 un'organizzazione solidamente articolata: nella capitale del Ducato, oltre all'inquisitore, vi erano un viceinquisitore, 12 consultori, 22 ufficiali e ministri, 9 revisori dei libri, 14 familiari residenti; mentre si trovavano di solito un vicario, un cancelliere e un mandatario in ciascuno dei 43 vicariati foranei dell'Inquisizione (27 nella diocesi di Modena, 11 in quella di Nonantola, 2 in quella di Carpi, 2 in quella di Lucca e uno in quella di Sarzana), per un totale di 143 funzionari sparsi sul territorio. L'unico confronto possibile riguarda i vicariati foranei, che si dimostrano praticamente stabili: tre in più rispetto all'inchiesta del 1622. Un breve studio recente sulla vicaria foranea di Carpi riporta l'elenco dei vicari, il numero dei processati, la loro condizione sociale, i tipi dei delitti perseguiti, prendendo i dati dai processi conservati nell'ASMo, ma non spiega come mai nella diocesi di Carpi i due vicariati foranei indicati siano soltanto Trebbia e Silico, e non Carpi (Guaitoli 2007). Nell'Inquisizione di Parma i vicariati foranei risultarono 27 nel 1781.

Nel corso del Settecento si osserva in alcuni casi che gli Stati cercarono di far valere le loro scelte giurisdizionalistiche, ridimensionando tra l'altro le strutture territoriali del Sant'Uffizio e riducendone il personale, come avvenne in Piemonte. Nel 1744 nell'Inquisizione di Torino, oltre a vicario, provicario, avvocato fiscale, avvocato della difesa e notaio nella capitale, c'erano 31

vicari foranei del Sant'Uffizio sul territorio, sprovvisti di ufficiali e senza altro personale d'appoggio. Invece nell'Inquisizione di Alessandria, nel 1746, oltre al provicario, a due consultori ecclesiastici e all'avvocato degli imputati, compaiono molti crocesignati (e tra loro diversi nobili), 24 vicari foranei (ma undici posti risultano vacanti) e 36 ufficiali e notai sul territorio. A Torino e ad Alessandria non c'erano gli inquisitori, dato che il duca non accettava da qualche anno nomine di frati che non fossero sudditi dello Stato sabaudo, e quindi le sedi si trovarono man mano ad essere rette dai vicari. A Novara e a Tortona, passate ai Savoia nel 1738, continuavano invece a esserci gli inquisitori, che potevano agire senza richiedere autorizzazioni al potere statale per gli arresti, come invece dovevano fare gli altri inquisitori del Ducato, e avevano molti patentati presenti sul territorio. Queste scarse e varie notizie mettono in luce notevoli diversità all'interno di uno stesso Stato e fanno vedere come sia importante studiare il funzionamento del Sant'Uffizio in rapporto alle decisioni delle autorità politiche.

Molto significativo al riguardo è il caso della Repubblica di Venezia. Nel luglio del 1766 i 'savi all'eresia' presentarono al Senato una memoria che individuava parecchi abusi degli inquisitori in violazione degli accordi con lo Stato: le questioni riguardavano la conservazione dei fascicoli processuali (che non erano tenuti negli archivi del Sant'Uffizio, ma nelle abitazioni degli inquisitori), la fissazione delle date delle sedute, la presenza degli assistenti laici, le norme dell'arresto, la forma degli editti, l'esistenza stessa e il numero dei vicari foranei dell'Inquisizione. Tre mesi dopo, il 18 settembre 1766, il Senato approvò un decreto con cui regolava le varie questioni e promosse un'indagine sull'abuso più rilevante, la presenza e le patenti di nomina dei vicari inquisitoriali, che secondo disposizioni precedenti avrebbero dovuto avere soltanto la facoltà di assolvere gli eretici nel foro interno. Le risposte inviate dai rettori della terraferma fanno intravedere un quadro strutturale molto vario: solo nelle sedi di Crema e di Belluno l'inquisitore aveva un unico vicario generale e nessun vicario foraneo, mentre nelle altre i vicari e i vicari foranei erano tanti: a Padova 2 vicari e 3 vicari foranei; a Rovigo rispettivamente 7 e 2; a Treviso 2 e 6; ad Aquileia e Concordia 3 e 4; a Capodistria per l'Istria 11 e 1; a Ceneda 3 e nessuno. In particolare, i patentati erano molti a Bergamo (17 vicari generali e 4 vicari foranei), a Verona (13 e 20), a Vicenza (17 e 3), a Brescia (17 e 7). Il quadro purtroppo non è completo né sistematico, perché il censimento riguardò le patenti, e quindi gli ecclesiastici provvisti di poteri inquisitoriali delegati, ma non le sedi vicariali e foranee (e forse non tutti i rettori furono diligenti nella ricerca). I dati qui indicati sono comunque quelli delle sedi, non delle patenti: in tutta la Repubblica risultano così 94 vicarie e 50 vicariati foranei, che costituivano una rete territoriale più rada di quella modenese del 1753-1762 vista sopra, in proporzione circa la metà, considerando sia la superficie dello Stato sia la popolazione. Non è possibile fare confronti sullo sviluppo delle strutture territoriali del Sant'Uffizio all'interno della Repubblica, se non per Aquileia e Concordia, dove i vicariati foranei risultano la metà di quelli del primo Seicento. In presenza di dati così frammentari e isolati è inutile avanzare ipotesi sullo sviluppo del reticolo territoriale del Sant'Uffizio non solo nella Repubblica di Venezia, ma in genere in Italia, tanto più che per capire il funzionamento del sistema inquisitoriale tali strutture andrebbero messe in relazione con il numero dei processi, i generi di procedura impiegati, le relazioni con le autorità secolari. Mentre per Venezia e per Aquileia-Concordia il numero degli imputati calò fortemente nel corso del Settecento (anzi in quest'ultima sede l'attività si ridusse alle procedure sommarie e alle denunce, con l'esclusione dei processi formali), lo stesso dato non si può generalizzare per le Inquisizioni di altri Stati italiani, come mostra l'alto numero di imputati nel Sant'Uffizio di Siena (Del Col 2006).

(A. Del Col)

Vedi anche

Breve informatione […]; Calbetti, Arcangelo; Commissario del Sant'Uffizio, Italia; Commissario del Sant'Uffizio, Portogallo; Commissario del Sant'Uffizio, Spagna; Costabili, Paolo; Crocesignati; Faenza; Familiari, Italia; Familiari, Portogallo; Familiari, Spagna; Firenze; Inquisizione medievale; Inquisizione portoghese; Inquisizione romana; Inquisizione spagnola; Lerri, Michelangelo; Manuali per inquisitori; Masini, Eliseo; Menghini, Tomaso; Modena; Savi all'eresia; Siena; Torino; Udine; Venezia; Vescovi, Italia

Bibliografia

Benedetti 2008, Biondi 2008(c), Brambilla 2006, Ceriotti-Dallasta 2008, Del Col 2006, Di Simplicio 2005, Errera 2000, Guaitoli 2007, Peruzzi 1994, Prosperi 1996, Prosperi 2003(a), Prosperi 2003(f), Righi 1986, Romeo 2002, Silvestrini 1997, Tedeschi 1991, Turchini 1994

Vicente Ferrer, santo v. *Battesimo forzato, Spagna*

Vicenza - Sede principale e stabile dell'Inquisizione romana nella Repubblica di Venezia, con continuità della presenza inquisitoriale fin dal medioevo. L'ufficio fu ricoperto da un frate domenicano e all'inizio del Settecento, nelle fonti della Congregazione del Sant'Uffizio, era qualificata come sede domenicana di terza classe. Non si conosce una data specifica per la chiusura del tribunale di Vicenza, che seguì la sorte delle altre sedi del Sant'Uffizio nella Repubblica di Venezia, soppresse con decreti napoleonici tra il 1805 e il 1810. Non si hanno notizie dell'archivio proprio del Sant'Uffizio, mentre un esiguo materiale inquisitoriale è conservato nell'Archivio di Stato di Vicenza, *Corporazioni religiose, Ufficio della sacra Inquisizione in S. Corona*, b. 1, vol. 1 e perg. 1, con carte dal 1540 al 1787. Documenti riguardanti Vicenza si possono reperire nell'archivio del Sant'Uffizio di Venezia (alcuni relativi alla repressione delle idee della Riforma nel Cinquecento, che si diffusero in famiglie importanti come quella dei Thiene, sono riportati in appendice a Olivieri 1992), nelle carte delle magistrature veneziane sia centrali che locali e nel materiale conservato nella biblioteca del TCD. Lettere da Vicenza, databili dal 1713 al 1788, sono conservate in ACDF, *S. O.*, *St. St.*, GG 4-m. A Vicenza vennero anche pubblicati per la prima volta, per i tipi di Perin, i *Libri tres commodi, ac vtiles, partim manifestandis partim conuincendis haeresibus, atque haereticis* (1582) del domenicano bolognese Damiano Rossi (o Roscio).

(A. Del Col)

Vedi anche

Archivi e serie documentarie: Italia; Marca Trevisana; Venezia

Bibliografia

Del Col 2006, Olivieri 1967(a), Olivieri 1992, Tedeschi 2000

Vico, Giambattista - Nato a Napoli il 23 giugno 1668, negli anni della sua formazione Vico frequentò assiduamente personaggi coinvolti nel processo intentato dal Sant'Uffizio contro i cosiddetti ateisti (1688-1697), fra cui Nicola Galizia e due dei principali imputati, Giacinto De Cristofaro e Basilio Giannelli. Non risulta che egli fosse direttamente implicato nella vicenda giudiziaria, che però potrebbe contribuire a spiegare il suo temporaneo allontanamento da Napoli e i frequenti soggiorni a Vatolla (1689-1695) in qualità di precettore dei figli del marchese Rocca. Elementi lucreziani già al centro delle riflessioni degli ateisti, d'altro canto, sono riscontrabili nella canzone *Affetti di un disperato* (1692) e soprat-

tutto ricorrono nella successiva vicenda della censura della *Scienza nuova*.

Già la pubblicazione delle diverse parti del *Diritto universale* (1720-1722), in cui vengono formulati per la prima volta molti temi centrali della filosofia vichiana, aveva suscitato a Napoli dubbi rispetto all'ortodossia dell'autore i cui avversari, secondo l'interpretazione data da Benedetto Croce a un passo di una lettera di Vico a Bernardo M. Giacco dell'ottobre 1720, avrebbero anche colto l'occasione per rievocare i suoi trascorsi giovanili. A un intervento della Curia arcivescovile napoletana una tradizione autorevole ma confutata da Fausto Nicolini attribuisce l'accantonamento della cosiddetta *Scienza nuova in forma negativa*, una prima redazione poi andata perduta della maggiore opera vichiana.

In realtà l'interessamento del Sant'Uffizio nei confronti di Vico è di poco posteriore alla I edizione della *Scienza nuova* (1725) ed è direttamente collegato al progetto, promosso a partire dal 1727 da Giovanni Artico di Porcìa, Carlo Lodoli e Antonio Conti, di una ristampa accresciuta e corretta da realizzarsi a Padova. La conferma dell'ipotesi, già avanzata da Nicola Badaloni, che il fallimento di tale iniziativa sia da ascriversi a un intervento inquisitoriale è giunta dal rinvenimento dopo il 1998 del relativo fascicolo di censura (ACDF, *S. O.*, *CL* 1792-1793, n. 11; cfr. Costa 1999 e De Miranda 1998-1999), aperto in seguito a una lettera dell'inquisitore di Padova, Giovanni Pellegrino Galassi che, il 24 giugno 1729, in vista della concessione dell'*imprimatur*, sollecitava in proposito «gl'oracoli precisi» del Sant'Uffizio (*Tituli librorum*, 1729-1745, n. 10). La revisione, affidata al napoletano Giovanni Rossi, procuratore generale dei teatini, e presentata il 19 ottobre seguente, contiene una condanna molto severa della *Scienza nuova*, criticata sia sul piano formale come opera oscura e contraddittoria, sia su quello dottrinale. Vico è accusato, fra l'altro, per aver formulato i suoi princìpi riferendosi ad autori condannati dalla Chiesa come Ugo Grozio, John Selden e Samuel Pufendorf (con i quali pure aveva polemizzato), per avere posto implicitamente in dubbio l'autorità delle Scritture e della Chiesa suffragandola con la testimonianza delle favole pagane, per avere cercato di integrare con altre fonti la narrazione biblica relativa alla «storia antidiluviana» e, soprattutto, per la teoria dell'erramento ferino. In base a quest'ultima, Vico, i cui debiti nei confronti della tradizione lucreziana sono qui particolarmente evidenti, sostiene che in seguito al diluvio gli uomini, ridotti a «bestioni» di proporzioni gigantesche, avrebbero vagato per la terra finché la paura prodotta dal fulmine non suscitò in alcuni l'idea della divinità, offrendo così una lettura dell'origine delle religioni, e conseguentemente della famiglia, della società e del linguaggio, come un fatto umano, indipendente dall'intervento della Rivelazione.

Mentre ordina all'inquisitore di Padova di fermare la ristampa, il Sant'Uffizio commissiona una seconda censura al benedettino Fortunato Tamburini, lettore di Teologia al Collegio di Sant'Anselmo e futuro cardinale. Tamburini, noto per le sue posizioni tolleranti e amico di uno dei patroni di Vico, Celestino Galiani, redige il suo voto nel contesto dell'ascesa al soglio pontificio di Clemente XII, il cardinale Lorenzo Corsini, dedicatario della *Scienza nuova*. La nuova censura minimizza l'eterodossia di Vico sottolineando in particolare come la teoria dell'erramento ferino non riguardi il popolo ebraico e la sua religione; cerca inoltre di risolvere la discordanza tra la concezione vichiana dell'origine policentrica delle lingue e il racconto biblico dell'episodio della torre di Babele. Conclude affermando che la stessa oscurità della *Scienza nuova* rendeva comunque inopportuna una condanna.

Di fronte ai due discordi pareri, nel settembre 1730 la Congregazione ne chiede un terzo al padre pio operario Tommaso Sergio, di cui non rimane però traccia nel fascicolo del Sant'Uffizio, il cui frontespizio reca l'annotazione «Nihil decisum fuit».

Per quanto sia prematuro prevederne i riflessi sull'interpretazione complessiva del pensiero vichiano, la scoperta della censura inquisitoriale sembra senz'altro suffragare la tesi, espressa già da Nicolini e accolta da Croce dopo un iniziale rifiuto, secondo cui Vico avrebbe volutamente dissimulato i principali punti di contrasto fra le sue teorie e gli insegnamenti della Chiesa. Certamente la vicenda contribuisce a spiegare non solo il fallimento del progetto di ristampa patavina, i cui materiali sono andati dispersi, e la scelta di Vico di realizzare a Napoli la II edizione della *Scienza nuova* che vide la luce alla fine del 1730, ma anche l'inserimento in quest'ultima di alcune aggiunte in contrasto con l'impianto generale dell'opera, poi espunte nella III edizione apparsa nel 1744, anno della morte del filosofo. Tali interventi, indotti dal censore ecclesiastico, Nicolò Giulio Torno, che pure in precedenza aveva attestato l'ortodossia della *Scienza nuova* e delle precedenti opere vichiane, riguardano infatti proprio i punti contestati da Rossi. Rilievi molto simili a quelli mossi da Rossi nei confronti della teoria dell'erramento ferino costituiranno, quarant'anni dopo, il nucleo della critica svolta da un altro consultore del Sant'Uffizio, il domenicano Bonifacio Finetti, nella *Difesa dell'autorità della Sacra Scrittura contro Giambattista Vico* (1768), nell'ambito della polemica che lo contrappose a Romualdo Duni proprio a proposito dell'ortodossia del filosofo napoletano. Nei decenni successivi alcune opere di autori in vario modo ispiratisi alla concezione vichiana della storia (Antonio Genovesi, Giuseppe Maria Galanti, Francesco Lomonaco, Jules Michelet, Giuseppe Ferrari) saranno poste all'Indice.

(D. Armando)

Vedi anche

Ateismo; Ateisti; Grozio, Ugo; Illuminismo; Napoli; Venezia

Bibliografia

Badaloni 1968, Costa 1999, Croce 1947-1948, Croce 1997, De Miranda 1998-1999, Nicolini 1955

Vieira, António - Nacque a Lisbona, il 6 febbraio 1608, colui che sarebbe divenuto uno dei più eminenti predicatori gesuiti della seconda metà del XVII secolo, un uomo la cui fama come oratore sacro, celebrata già all'epoca in tutto il mondo cattolico, fu accompagnata da un'intensa e talora controversa attività missionaria in Brasile e da un intervento diretto nella vita politica portoghese negli anni successivi alla cosiddetta Restaurazione del 1640, che segnò la separazione del Portogallo dalla monarchia ispanica (1640). Figlio di Cristóvão Vieira Ravasco, notaio di Lisbona, e di Maria de Azevedo, António Vieira strinse molto presto un legame con il mondo coloniale: già nel 1614, quando aveva appena sei anni, si trasferì insieme alla famiglia a Bahia, il principale centro urbano dell'America portoghese. Poco dopo l'arrivo, Vieira iniziò a studiare grammatica nel collegio che la Compagnia di Gesù aveva in quella città, dove venivano educati i figli di larga parte dell'*élite* coloniale della regione. Nel 1623, deciso a intraprendere la vita religiosa, fu ammesso come novizio nella stessa Compagnia. Dopo una breve esperienza di evangelizzazione nel villaggio (*aldeia*) indigeno di Espírito Santo, iniziò la sua formazione spirituale e letteraria nello stesso Collegio di Bahia. La città attraversava allora giorni convulsi per la costante minaccia degli olandesi che, interessati politicamente e commercialmente ai territori dell'impero portoghese, giunsero a occuparla nel 1624, costringendo le autorità ecclesiastiche e religiose di Bahia, così come una parte della popolazione, a rifugiarsi nelle regioni interne del capitanato. L'episodio rimase registrato nella corrispondente *Littera Annua* della provincia gesuitica del Brasile, della cui redazione fu incaricato proprio Vieira che, partendo dalla considerazione dei portoghesi come popolo eletto da Dio, attribuì ai loro peccati l'origine dei mali che i nemici della fede infliggevano loro.

Espulsi gli olandesi dalla città nel 1625 il gesuita, ancora novizio, pronunciò i suoi primi voti e, in seguito, fu inviato al Collegio di Olinda, dove svolse le funzioni di professore di grammatica per

circa tre anni. Alla fine della permanenza nella capitale del Pernambuco fece ritorno a Bahia per frequentare gli studi di filosofia e teologia, completando così la sua formazione come religioso della Compagnia. Iniziava a diffondersi in quegli anni, nel contesto coloniale, la fama di Vieira come predicatore; sono oltre una ventina i sermoni in forma scritta giunti fino a noi tra quanti pronunciò tra 1633 e 1641: non mancava una speciale attenzione verso la situazione che stava allora attraversando l'America portoghese, in particolare, verso gli assedi che le armate olandesi continuavano a portare contro le città di Pernambuco e di Bahia. Per il resto fu un fatto di natura politica a mutare il percorso che il gesuita aveva seguito per oltre un decennio nell'ambito dello spazio coloniale brasiliano. Si aprì così un periodo relativamente lungo che ebbe nell'Europa e nella capitale lusitana i principali scenari.

Il Portogallo restaurato e gli uomini d'affari: Vieira in difesa dei 'conversos'

Non tardarono ad arrivare a Bahia le prime notizie sulla congiura di palazzo che, il I dicembre 1640, portò a proclamare il duca Giovanni de Bragança re del Portogallo, causando la conseguente rottura dei vincoli del regno portoghese con la monarchia spagnola. In quella fase, Vieira fece parte della delegazione che si recò a Lisbona per rendere omaggio al nuovo sovrano in nome della colonia del Brasile (1641), impegnandosi attivamente nella causa della cosiddetta Restaurazione portoghese. Soprattutto attraverso la sua attività dal pulpito, il gesuita si trasformò in un veemente propagandista del nuovo regime politico, riconoscendo nella figura di Giovanni IV il «re nascosto» (*rei encoberto*), il cui ritorno per «restaurare» il Regno di Portogallo sarebbe stato già scritto nelle strofe del trovatore portoghese Gonçalo Anes Bandarra, ampiamente diffuse e ristampate negli anni immediatamente successivi al 1640. In realtà, le *Trovas* di quel 'profeta' del XVI secolo, probabilmente non di origine *conversa*, ma condannato dall'Inquisizione per i fermenti provocati dai suoi versi (1541), avevano alimentato le correnti 'sebastianiste' – ossia la credenza nel presunto ritorno del re Sebastiano I – e costituirono un fattore di contestazione della legittimità del dominio degli Asburgo sul Portogallo. Spogliato dai riferimenti più espliciti alla figura del sovrano morto in Marocco nel 1578, il discorso sebastianista che Vieira adottò e adattò alle nuove circostanze politiche fu così uno strumento di legittimazione del regime rappresentato nella persona del re Giovanni IV, la cui sintonia con il religioso gesuita si manifestò da subito.

Invitato già il I gennaio 1642 a pronunciare un sermone nella Cappella Reale, due anni dopo Vieira fu nominato predicatore regio e ben presto entrò a far parte del circolo di persone vicine al sovrano. In effetti, questi ricorse con frequenza al consiglio del gesuita per la risoluzione di determinate materie politiche, oltre a impiegarlo in varie missioni diplomatiche tra le tante a cui il Portogallo dovette ricorrere per ottenere il riconoscimento delle potenze europee e gli appoggi finanziari e politici indispensabili per sostenersi e affrontare la guerra con la Spagna. Nel contesto di precarietà economica che segnò i primi anni della Restaurazione, Vieira intese che la soluzione passava per il consolidamento delle basi finanziarie della Corona grazie al commercio. Divenne così necessario ricorrere agli uomini d'affari di origine portoghese che, per il rischio di persecuzioni a causa della loro ascendenza ebraica, erano stati in molti casi costretti a rifugiarsi all'estero contribuendo, secondo il gesuita, alla ricchezza di altre nazioni. Questo fu l'argomento principale dello scritto che indirizzò al sovrano nel 1643 dove, per la prima volta, affrontava questioni legate alle comunità dei nuovi cristiani, spingendosi a sostenere la convenienza di ammettere la permanenza di ebrei in Portogallo. La proposta cozzava apertamente con gli interessi e le strategie del Sant'Uffizio, per il resto anch'esso poco entusiasta del nuovo regime politico, tanto fervorosamente appoggiato dal gesuita. Nel suo scritto Vieira non solo sostenne che la presenza di ebrei nel regno fosse conforme ai canoni della Chiesa e all'insegnamento dei Padri, ricordando il caso dello Stato della Chiesa, ma chiarì anche che lo stesso progresso della fede cattolica avrebbe tratto beneficio dall'appoggio finanziario che si sarebbe potuto ricavare da ebrei e nuovi cristiani. La loro presenza nel regno, inoltre, avrebbe consentito di ottenere, grazie all'esempio e alla dottrina, la vera conversione al cristianesimo di molti, contribuendo a che «si ottenga da essi ciò che non è riuscito attraverso la severità del rigore» (Vieira 1951: 24).

Gli argomenti del gesuita, che risentivano anche della sua visione profetica della storia portoghese e del ruolo che in essa riservava ai «figli di Giacobbe», furono rafforzati nel secondo scritto indirizzato al sovrano quattro anni più tardi, dopo aver preso contatto, durante la prima missione diplomatica in Francia e Olanda nel 1646, con le comunità ebraiche di origine portoghese di Rouen e Amsterdam. Vieira insistette allora direttamente sulla necessità di riformare lo stile dell'Inquisizione portoghese, facendo suoi alcuni argomenti espressi dagli stessi nuovi cristiani al riguardo e assumendo una posizione critica verso le procedure del tribunale, che alcuni gesuiti portoghesi, come Gaspar de Miranda, avevano già adottato negli anni Trenta del Seicento. Senza discutere l'istituzione del Sant'Uffizio in sé, ma senza omettere di segnalare gli inconvenienti che la sua azione presentava per gli interessi del regno e per la stessa fede di molti *conversos*, Vieira proponeva misure orientate da un lato a modificare il segreto che avvolgeva i processi inquisitoriali diminuendo la capacità di difesa degli accusati, dall'altro a cambiare i criteri che distinguevano i nuovi dai vecchi cristiani e, infine, a esentare dalla confisca quei beni che fossero stati impiegati nel commercio portoghese.

L'ultima questione era quella che, poco dopo, Vieira avrebbe nuovamente affrontato in una terza proposta indirizzata a Giovanni IV nella quale, senza entrare in materie ancora più spinose, non tralasciava però di porre limiti al funzionamento di uno dei principali strumenti coercitivi e finanziari dell'Inquisizione: la confisca dei beni. Se il rilancio del commercio era una colonna portante della conservazione del regno, bisognava dare agli uomini d'affari, dentro e fuori il Portogallo, qualche certezza del fatto che i proventi che avessero destinato alle attività mercantili non sarebbero stati confiscati dal Sant'Uffizio. Alla base di quest'ultima richiesta, che finì per ottenere l'accordo del sovrano, non solo si insisteva sul ruolo che, per via del commercio, avrebbero potuto rivestire le comunità di *conversos* ed ebraiche di origine portoghese al momento di sostenere economicamente il nuovo corso politico. In realtà, quel ruolo si risolveva poi in un eventuale appoggio finanziario al momento di dare corpo ad alcuni progetti che, dopo la sua peregrinazione diplomatica del 1646, il gesuita concepiva come fondamentali per la monarchia di Giovanni IV, dal sottrarre Pernambuco agli olandesi alla creazione di compagnie di commercio simili a quelle esistenti nei Paesi Bassi. Nel 1649 fu creata la *Companhia do Comércio do Brasil*. In tale processo, tuttavia, il ruolo di Vieira fu meno rilevante e decisivo di quanto si sia creduto: anche l'apporto dei nuovi cristiani fu solo relativo, sebbene il re si fosse scontrato apertamente con l'Inquisizione pur di garantire il divieto di confisca dei loro capitali.

L'influenza che il gesuita aveva avuto negli ambienti cortigiani di Lisbona cominciò tuttavia a declinare dopo una seconda missione diplomatica in Francia e Olanda (1647-1648), il cui fallimento si dovette in qualche misura ad iniziative dell'Inquisizione portoghese (come la detenzione del principale creditore della Corona, Duarte da Silva) che agli occhi degli uomini d'affari di Amsterdam finirono per screditare Vieira. Ancora nel 1650 il re gli conferì un nuovo incarico diplomatico che portò il religioso della Compagnia a Roma dove, tuttavia, dovette scontrarsi con le minacce dell'ambasciatore di Filippo IV, vedendosi costretto ad abbandonare l'Italia senza avere raggiunto nessuno dei suoi obiettivi.

Al ritorno di Vieira in Portogallo iniziava a profilarsi un progetto di natura molto diversa, il cui fine non era altro che quello di ristabilire la presenza missionaria della Compagnia di Gesù nelle regioni brasiliane del Grão-Pará e del Maranhão, facendo

affidamento sull'appoggio politico e finanziario della Corona. Così, nel 1652 Vieira abbandonò il mondo della corte e, dedito essenzialmente ai suoi doveri religiosi, tornò in Brasile per dirigere e organizzare l'attività dei gesuiti nell'evangelizzazione degli *indios* dell'Amazzonia. Il compito però non fu facile e, soprattutto, fu costellato di continue polemiche che lo portarono a scontrarsi con gli abitanti della colonia. Al centro della disputa c'era la questione del trattamento riservato agli *indios*, sottomessi di solito a un regime di autentica schiavitù, di fatto una componente fondamentale dell'economia coloniale. Le critiche di Vieira nei confronti degli abusi dei portoghesi si riflessero nel *Sermão aos peixes*, che pronunciò a São Luís do Maranhão nel 1654, prima di imbarcarsi furtivamente verso Lisbona per ricevere dalla Corona maggiori garanzie in favore delle comunità degli *indios* e dello sviluppo della missione gesuitica. In effetti, il religioso avrebbe fatto ritorno un anno dopo in Brasile con un nuovo regime per gli *indios* del Maranhão che proibiva qualsiasi guerra offensiva contro gli stessi senza il previo consenso della Corona, oltre a collocare sotto la tutela dei gesuiti l'amministrazione spirituale e temporale delle *aldeias* indigene e a permettere loro di esercitare una qualche forma di controllo sulle spedizioni (*entradas*) che i coloni realizzavano all'interno della regione amazzonica al fine, spesso, di catturare *indios*, poi ridotti in schiavitù. Al contempo veniva istituita a Lisbona una Giunta delle missioni presieduta dal vescovo titolare del Giappone, il gesuita André Fernandes, mentre era nominato governatore del Maranhão André Vidal de Negreiros, una figura vicina a Vieira. L'apparente trionfo del gesuita fu rapidamente vanificato dall'opposizione che trovò tra i portoghesi della regione amazzonica, contrari alle norme dettate dalla Corona e al ruolo che riconoscevano ai gesuiti. La progressiva perdita dell'appoggio politico ai progetti di Vieira, specie dopo la morte di Giovanni IV (1656) e la partenza di Negreiros dal Maranhão (1657) aprì la via affinché nel 1661 i coloni orchestrassero una rivolta nella città di São Luis che si saldò con l'espulsione dei gesuiti dalla regione.

Antonio Vieira e l'Inquisizione. La composizione di un discorso profetico

Due anni prima del suo ritorno forzato a Lisbona Vieira, dopo la sua spedizione tra gli indios nnhengaíba, elaborò un testo in forma di missiva che, sotto il titolo *Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo*, indirizzò al vescovo eletto del Giappone Fernandes. Nella lettera il religioso della Compagnia attribuiva lo statuto di autentico profeta a Gonçalo Anes Bandarra, concludendo che, visto che molte delle sue profezie intorno a Giovanni IV non si erano ancora concretizzate, si sarebbe dovuto aspettare una prossima resurrezione del sovrano affinché si desse compimento alle stesse. Benché si trattasse di uno scritto di natura privata, come lo stesso Vieira argomentò in seguito, la missiva circolò rapidamente in forma manoscritta giungendo a conoscenza degli inquisitori portoghesi. In una congiuntura politica nella quale né le profezie del Bandarra godevano più del credito che si era inteso dare loro negli anni Quaranta, nel contesto della Restaurazione, né Vieira – dopo la congiura di palazzo del conte di Castelo Melhor nel 1662 – poteva contare sugli appoggi che in passato aveva avuto a corte, il Sant'Uffizio colse l'occasione per saldare i conti aperti con il gesuita. Nel 1660 il Consiglio Generale inviò a Roma la lettera a Fernandes, affinché fosse esaminata dalla Congregazione del Sant'Uffizio, che nell'agosto 1661 qualificò come «false pazzie» alcune affermazioni contenute nel testo, bollate come errori eretici. A quella particolare questione si aggiunsero alcune denunce, in concreto quella di Jorge de Carvalho, circa un libro che Vieira gli aveva rivelato di voler scrivere. In seguito, egli stesso identificò ciò che allora era solo un progetto con la sua opera *Clavis Prophetarum*, iniziata nel 1649 e abbandonata poco dopo, seppure senza rinunciare mai, di fatto, all'intenzione di scriverla.

Il 21 luglio 1663 fu ordinato a Vieira di presentarsi di fronte agli inquisitori di Coimbra, iniziando una traversia giudiziaria che si protrasse per quattro anni e che finì con la sua condanna, ma al tempo stesso servì da contesto e scenario affinché Vieira mettesse per iscritto il suo discorso profetico. In realtà, esso si andava articolando da decenni nel pensiero del gesuita e di fatto fu un fattore determinante per il suo operato politico, come per la posizione sugli *indios* d'America e sul mondo ebraico e giudeo-*converso*. Alla base di tali iniziative vi fu senza dubbio una visione particolare, costruita gradualmente, del ruolo che Dio avrebbe riservato alla Chiesa missionaria e ai portoghesi prima della fine dei tempi; una lettura della storia di impianto millenarista, che del resto sorgeva in un contesto culturale e religioso, come quello iberico dei secoli XVI e XVII, particolarmente permeabile alla circolazione di profezie e di idee di natura messianica, tanto in ambiti eruditi come in quelli illetterati.

Mediante l'interpretazione di profeti canonici e di altri non accettati dalla Chiesa come lo stesso Bandarra, Vieira sosteneva la prossima instaurazione sulla terra di un Quinto Impero universale, che avrebbe seguito quelli di Babilonia, Persia, Grecia e Roma, e nel quale i portoghesi, scelti da Dio, sarebbero emersi come eredi del popolo ebraico della Bibbia. Quel nuovo impero avrebbe preceduto la venuta di Anticristo e avrebbe avuto una durata di mille anni, durante i quali gli eretici, i musulmani e gli ebrei si sarebbero convertiti alla fede cattolica, governati dal punto di vista spirituale dal pontefice romano e dal punto di vista temporale dal re di Portogallo. Senza dubbio il carattere lusocentrico della sua visione della storia universale aveva un riferimento immediato nelle *Trovas* di Bandarra e nei testi di stampo sebastianista che, sulla base degli stessi riferimenti, circolarono in Portogallo a partire dalla fine del XVI secolo. La stessa visione dei portoghesi e del loro impero come entità destinate a materializzare il regno di Cristo sulla terra rispondeva comunque anche alla particolare lettura che Vieira, nonostante una non elevata formazione esegetica, fece sulla scorta del *Libro di Daniele* dell'impresa temporale e spirituale riservata al Portogallo. Certo Vieira si nutriva di una tradizione di origine ebraica, particolarmente presente nella Penisola Iberica e nella quale si raccordavano le stesse profezie del Bandarra. In tal senso, non fu di minore importanza l'incontro che il gesuita ebbe, nel 1646, con Menasseh Ben Israel nel corso del suo soggiorno ad Amsterdam, in quanto le conversazioni e i dibattiti con il rabbino di origine portoghese lasciarono di fatto un segno significativo nelle stesse concezioni millenaristiche di Vieira, contribuendo a trasformare la sua semplice visione iniziale di ispirazione sebastianista in quella che sarebbe divenuta la sua concezione di un futuro Quinto Impero nel quale ebrei e gentili, convertiti alla fede di Cristo, avrebbero avuto un ruolo rilevante. Nonostante il peso fondamentale che quel tipo di correnti millenariste ebbe sul discorso profetico del gesuita, è fuori questione l'ascendente che esercitò anche sulle sue idee la tradizione millenaristica cristiana in cui, come è noto, la figura di Gioacchino da Fiore, molto apprezzato da Vieira, si staglia come uno dei principali ispiratori. Sulla base di queste diverse fonti, il religioso della Compagnia compose una serie di testi che formarono il grosso dei suoi scritti di natura profetica e che, nonostante la loro eterogeneità e i diversi destinatari, si articolarono come difesa e risposta alla situazione creata dallo stesso processo inquisitoriale. Così, dopo aver chiesto al tribunale di Coimbra, nel 1664, che gli fosse permesso di chiarire per iscritto, con un'*Apologia*, il senso delle proposizioni che aveva espresso nella lettera *Esperanças de Portugal*, Vieira in un primo momento dedicò buona parte delle sue energie alla composizione della *História do Futuro*, dove intendeva esporre la sua idea di un Quinto Impero universale. In realtà, non giunse mai a completare quest'opera, della quale – oltre al piano generale – si conservano solo alcuni abbozzi e tre delle 59 questioni nelle quali era suddiviso. Alla fine del 1664, dopo aver ottenuto dagli inquisitori una proroga per presentare la sua difesa, decise di elaborare un testo introduttivo alla stessa *História do Futuro*, conosciuto come *Livro anteprimeiro*, nel quale accentuava il lusocentrismo delle sue idee millenaristiche. In realtà, attraverso questo scritto, che il gesuita inviò in tutta

fretta a un suo corrispondente a corte, Vieira cercò l'appoggio del potere politico, in particolare, del ministro di Alfonso VI, il conte di Castelo Melhor, che – tuttavia – sembrava non mostrare grande interesse né per il libro, né per il suo autore. In effetti, poco dopo, l'Inquisizione di Coimbra sequestrò al religioso tutto il materiale elaborato fino ad allora, anche se incompleto, e la richiesta che egli stesso fece al Consiglio Generale affinché gli fossero restituite le carte per poter concludere ciò che, spesso, non erano altro che rapidi appunti, ebbe come risposta l'ordine di arresto del gesuita.

Il I ottobre 1665 Vieira entrava nel carcere dell'Inquisizione di Coimbra, dove rimase recluso due anni. Durante i primi otto mesi scrisse la sua *Defensa perante o Tribunal do Santo Ofício*, vero e proprio trattato sulla profezia suddiviso in due 'rappresentazioni', nelle quali, rispettivamente, esponeva i motivi che lo avevano portato ad attribuire spirito profetico al Bandarra e i fondamenti della sua credenza nella prossima instaurazione del Quinto Impero sulla terra. Sebbene l'intenzione di Vieira non fosse tanto di giustificare le tesi che aveva discusso nella lettera *Esperanças de Portugal*, ma semplicemente di spiegare il significato autentico delle sue affermazioni con l'obiettivo di evitare una cattiva interpretazione delle stesse, quel che è certo è che questo nuovo scritto metteva in evidenza la sua adesione alle opinioni che gli inquisitori giudicavano erronee. Non fu però il contenuto della *Defensa* l'oggetto di interesse principale per i giudici del Sant'Uffizio che, dopo aver esaminato le carte sequestrate e aver incorporato al processo vecchie e nuove denunce contro il gesuita, legate per lo più al suo appoggio ai nuovi cristiani, insistettero sul presunto ebraismo sul quale Vieira avrebbe costruito la sua visione profetica della storia. Così si deduce dagli interrogatori realizzati in quella fase del processo, che in realtà sarebbero stati ripresi solo un anno dopo l'atto di arresto emanato contro il gesuita, prolungandosi per venti sessioni nelle quali, tuttavia, gli inquisitori non riuscirono a smontare gli argomenti di Vieira, né questi a convincerli della propria innocenza. Si decise infine di comunicare a Vieira le censure che, approvate dal pontefice, aveva redatto in passato la Congregazione del Sant'Uffizio contro le proposizioni contenute nel suo *Esperanças de Portugal*. Fu allora che il gesuita decise di non proseguire nella sua difesa e di sottomettersi al giudizio degli inquisitori, che nel dicembre 1667 produssero la sentenza. Lo condannarono a rimanere recluso in una delle residenze della Compagnia in Portogallo, privandolo di voce attiva o passiva e, soprattutto, della facoltà di predicare.

Dopo la caduta di Castelo Melhor nel 1667, la successiva reclusione del re Alfonso VI e la reggenza di suo fratello, il futuro Pietro II, la nuova congiuntura politica – più favorevole ai gesuiti – permise a Vieira di essere libero dai termini stabiliti dalla sua condanna. Avendo quindi deciso di puntare sulla revisione del processo da parte del pontefice, si recò a Roma nel 1669, dove rimase sei anni. Nell'ambiente della Curia romana fu rapidamente conosciuta e apprezzata la sua qualità di oratore sacro: predicava spesso dal pulpito della chiesa di Sant'Antonio dei Portoghesi e giunse a essere invitato, nel 1674, dalla regina Cristina di Svezia affinché predicasse nella sua cappella, dove Vieira pronunciò cinque brevi sermoni sulle pietre di David. Nel 1671, mentre in Portogallo si scatenava un'ondata antisemita a causa del furto sacrilego verificatosi nel monastero di Odivelas, erroneamente attribuito a nuovi cristiani, il gesuita tornò di nuovo alla difesa dei *conversos* portoghesi, rafforzata dalle notizie che gli arrivavano circa le difficoltà attraversate dall'impero portoghese in Asia. In tal senso inviò una proposta al reggente nella quale, oltre a sollecitare un perdono generale per i nuovi cristiani, riprendeva alcuni degli argomenti già esposti in passato in rapporto circa la necessità di esentare dalla confisca i beni che avrebbero potuto essere investiti in una futura compagnia commerciale, così come la convenienza di modificare lo stile dell'Inquisizione. La proposta alla fine non avanzò, ma Vieira non smise per questo di appoggiare quanti, in quei giorni, portavano la propria protesta contro l'Inquisizione portoghese di fronte alle autorità romane. Avrebbe collaborato insieme con Pedro de Lupina Freire nella redazione delle *Noticias reconditas*, in cui si denunciavano i metodi impiegati dal Sant'Uffizio in Portogallo. In effetti, il testo contribuì alla sospensione temporanea dell'attività inquisitoriale decretata da Clemente X nel 1674, che le autorità portoghesi accolsero solo in parte. Vieira scrisse allora l'opuscolo dal titolo *Desengano católico*, in cui riprendeva alcune delle idee circa il ruolo che, nella sua visione, spettava ai nuovi cristiani in seno alla monarchia portoghese.

Convocato a Lisbona dal reggente, prima di abbandonare Roma il gesuita, che non aveva ottenuto che le autorità pontificie sottoponessero a revisione il suo processo, ricevette dal papa nel 1675 un breve che lo esentava dalla giurisdizione inquisitoriale in Portogallo e nel suo impero. Tra quella data e il 1681 risedette a Lisbona, impegnato soprattutto nella preparazione dell'edizione dei suoi sermoni, il cui primo volume fu stampato nel 1679. Due anni dopo si imbarcò di nuovo per la città di Bahia, dove avrebbe trascorso gli ultimi quindici anni della sua vita. Durante quel periodo svolse alcuni compiti di natura amministrativa all'interno della Compagnia, essendo stato nominato visitatore generale della provincia del Brasile (1688-1692); ma soprattutto si dedicò ad attività di carattere letterario. Continuò in tal modo l'impresa avviata con i suoi sermoni, dei quali preparò dodici volumi per la stampa. Allo stesso tempo impiegò buona parte delle sue energie nella stesura in latino dell'opera *Clavis Prophetarum*, in cui riprendeva i principali argomenti del suo pensiero profetico, articolati in precedenza negli scritti rimasti sotto custodia dell'Inquisizione. Rivolgendosi ora all'insieme dei cristiani e, in particolare, al mondo erudito degli esegeti, Vieira espose nuovamente la sua idea di Quinto Impero, pur lasciando in secondo piano il carattere lusocentrico che, in passato, aveva dato al suo discorso. L'opera rimase incompiuta e anche se la conclusione fu affidata al suo segretario, Antonio Maria Bonacci, questi si occupò soprattutto di raccogliere altri scritti che Vieira aveva lasciato dispersi. Nella fase finale della sua vita, di fatto, il gesuita continuò a mantenere una intensa attività epistolare, così come si dedicò alla composizione di altri due scritti profetici minori, la *Carta ao Padre Jacome Iquazafigo*, provinciale dei gesuiti andalusi, in cui Vieira rispose a un pamphlet diffamatorio che lo aveva ridicolizzato per il suo 'bandarrismo', e il testo *Voz de Deus ao Mundo, a Portugal e à Bahia*, nel quale cercò di interpretare il passaggio, nel 1695, di una cometa nella città di Bahia.

Il 18 luglio 1697, all'età di 89 anni e seriamente indebolito, il gesuita morì nello stesso collegio nel quale, più di settant'ani prima, era stato ammesso come novizio nella Compagnia di Gesù.

(F. Palomo)

Vedi anche

Bandarra (Gonçalo Anes); Brasile; Congregazione del Sant'Uffizio; Gesuiti, Portogallo; Gioacchino da Fiore, e gioachimismo; Giovanni IV, re di Portogallo; *Indios*; Inquisizione portoghese; Messianismo *converso*, Portogallo; Nuovi Cristiani, Portogallo; Procuratori dei nuovi cristiani portoghesi a Roma; Profetismo; Sacrilegio di Odivelas; Sebastianismo; Silva, Duarte da

Bibliografia

Azevedo 1918, Baião 1972-1973, Besselaar 1981, Besselaar 2002, Cantel 1960, Cidade 1957, Cohen 1998, Mendes 1989(a), Mendes-Pires-Miranda 1997, Muhana 1995, Muhana 1999, Pécora 1997, Rodrigues 1931-1950, Saraiva 1992, Saraiva 1994, Vieira 1951

Vignati, Ambrogio - Giurista, nacque a Lodi presumibilmente entro il primo decennio del XV secolo da una potente famiglia dell'aristocrazia locale. Nulla si sa della sua formazione. Le prime notizie biografiche risalgono al 1435 e legano il nome di Vignati all'Università di Torino, dove insegnò Diritto canonico e civile

per oltre quarant'anni, fino al 1477, con una breve parentesi presso lo Studio di Ferrara dal 1445 al 1448; la tradizione che lo vuole docente anche a Bologna e a Padova è invece infondata. Al pari di altri giuristi dell'ateneo torinese di quegli anni, affiancò all'insegnamento incarichi politici nell'amministrazione cittadina e in quella del Ducato sabaudo: fu membro del consiglio comunale, consigliere e oratore ducale, e fu inviato nel 1465 come ambasciatore a papa Paolo II (una sua orazione al pontefice fu pubblicata varie volte nel primo Cinquecento). La data esatta della morte non è nota, ma è certamente compresa tra il 1478 e il 1485.

Vignati fu autore di una serie piuttosto nutrita di opere, ma non tutte furono edite a stampa. Quelle che godettero del maggiore successo editoriale sono il *Tractatus de haeresi* e il *De usuriis*, che vertono entrambe su argomenti di grande attualità nel dibattito giuridico del tempo. Il *Tractatus* fu pubblicato per la prima volta a Roma nel 1581, con il commento di Francisco Peña, consultore del Sant'Uffizio; insieme al *De usuris* confluì poi nei monumentali *Tractatus universi iuris* pubblicati a Venezia nel 1584-1586. Dell'opera è da segnalare soprattutto la *quaestio* XII, che discute la possibilità delle esperienze e dei crimini imputati alle streghe («secta mascorum seu maleficorum»). È una delle trattazioni più precoci dell'argomento da parte di un giurista laico, tradizionalmente (ma del tutto ipoteticamente) datata 1468. Vignati è riluttante ad ammettere che eventi come il volo verso il sabba e le metamorfosi delle streghe in animali possano essere veri, sulla base di considerazioni filosofiche (i demoni sono esseri incorporei, quindi non possono avere contatti fisici con i mortali) e teologiche (la misericordia divina limita i poteri del diavolo alla sfera spirituale). Da tali premesse egli trae importanti conseguenze giuridiche: anzitutto, la testimonianza di una strega rea confessa che accusi un presunto complice di essere stato al sabba («societas sive cursus») è insufficiente a giustificare la tortura del complice stesso per ottenerne la confessione. Vignati argomenta infatti che le parole delle streghe sono inattendibili: spesso riferiscono di eventi impossibili come le metamorfosi, chiaramente il prodotto di illusione diabolica come affermato dal canone *Episcopi*. Per lo stesso motivo, chi confessi solo di essere stato al sabba, senza precisare tuttavia quali crimini avrebbe commesso, non pregiudica nemmeno se stesso, data l'incertezza della materia. Questa posizione si poneva in contrasto con la dottrina e con la prassi degli inquisitori del secondo Quattrocento, impegnati nelle prime grandi cacce alle streghe (diverse delle quali nei territori del Ducato sabaudo). In quegli stessi anni, per esempio, il domenicano Nicolas Jacquier sottolineava la necessità strategica di credere alle accuse rivolte dalle streghe ai correi in quanto avrebbero costituito l'unica prova certa dell'esistenza della nuova setta diabolica. La quaestio ebbe una discreta fortuna e fu pubblicata in forma autonoma sotto il titolo di *Quaestio de lamiis seu strigibus*. Edito più volte nelle raccolte di testi demonologici, quel breve scritto testimoniò fino al pieno Seicento la cautela e i dubbi che avevano improntato l'atteggiamento di non pochi giuristi di fronte alle prime avvisaglie della caccia alle streghe.

Nel *Tractatus de haeresi* Vignati si distingue anche su di un altro punto significativo: come applicare la pena della confisca dei beni all'eretico condannato. Mentre la maggioranza dei canonisti del tempo, equiparando l'eresia alla lesa maestà, erano schierati per la confisca *in toto* del patrimonio, egli sostiene che gli eredi innocenti dell'eretico hanno diritto alla loro parte di eredità.

(M. Duni)

Vedi anche

Canon Episcopi; Confisca dei beni; Demonologia; Peña, Francisco; Sabba; Stregoneria; Usura

Fonti

BAV, *Reg. Lat.* 1557, cc. 61-78: *Dialogus de rationibus matrimonii contrahendi*

Biblioteca Nazionale di Torino, ms. G.II.31: *Tractatus de penitenciis et remissionibus* [commento a CIC 5, 38, 12].

Zentralbibliothek Zürich, C 3: *Tractatus super C. Omnis utriusque sexus* [10, 5, 38, 12], *In titulum Digestorum De senatoribus* [1, 9, 12], *Super simbolo de summa Trinitate et fide catholica*, *Tractatus de usuris*, *Tractatus de ludo*

Bibliografia

Duni 2006, Lavenia 2004, Romeo 1990, Rosso 2005, Vignati 1501, Vignati 1519, Vignati 1519(a), Vignati 1581, Vignati 1584, Vignati 1615

Villadiego, Gonsalvo de v. *Manuali per inquisitori*

Villamarino, Isabella - Secondogenita di Bernardo, conte di Capaccio, nell'ottobre del 1516 andò in sposa, ancora fanciulla, al principe di Salerno Ferrante Sanseverino. Legata a Girolamo Seripando, che fu a lungo suo consigliere, molto probabilmente fu una seguace di Juan de Valdés, oltre che una lettrice delle sue opere. Non a caso protesse, con il consenso del consorte, il valdesiano Scipione Capece, suo parente e presidente dell'Accademia Pontaniana: la principessa, infatti, gli offrì un rifugio a corte, allorquando, nel 1543, Capece fu costretto a fuggire da Napoli, dove il viceré Pedro Álvarez de Toledo lo aveva destituito dalla carica di consigliere del Sacro Regio Consiglio per le sue simpatie eterodosse. Il nome della Villamarino compare anche nelle carte del processo inquisitoriale del 1566 contro Mario Galeota: a fare il suo nome fu il frate domenicano Ambrogio Salvio da Bagnoli, il quale ricordava un episodio avvenuto pressappoco venticinque anni prima, quando era stato convocato dalla principessa nella sua residenza di Pozzuoli. In quell'occasione, la Villamarino aveva mostrato al frate un «libricto della doctrina christiana» che egli riconobbe quale opera di Valdés. Sempre secondo la testimonianza, la principessa avrebbe posseduto anche altre opere del riformatore spagnolo. Nonostante le esortazioni di Salvio, la Villamarino si era rifiutata di distruggere tutti i testi in suo possesso e aveva manifestato reticenza nell'ammettere che fossero di Valdés. Qualche anno più tardi, per ordine del Sant'Uffizio romano, Salvio fu chiamato nuovamente a deporre nel palazzo arcivescovile di Napoli di fronte all'arcivescovo Mario Carafa, questa volta per i sospetti di eresia che gravavano sulla città di Salerno (16 luglio 1568). Il frate rese una testimonianza su fatti risalenti a ventidue anni prima, quando si era recato a Salerno per predicarvi durante la quaresima, rispondendo all'invito pressante della Villamarino, preoccupata per la manifesta diffusione popolare che la dottrina calvinista aveva raggiunto nella città (1546). In quella circostanza, la principessa, il vicario arcivescovile e il sindaco avevano riferito a Salvio che cittadini, artigiani e nobili, sia donne che uomini, se ne facevano apertamente sostenitori e divulgatori, tanto che l'eresia aveva 'infettato' perfino i canonici della cattedrale. La gravità del caso aveva spinto la Villamarino, di concerto con Salvio e il vicario arcivescovile, a deliberare che si istruisse un processo inquisitoriale condotto dai due religiosi. Numerose furono le denunce, ma i processati abiurarono, poiché la Villamarino aveva promesso la grazia a chi si fosse ravveduto; tuttavia la principessa diede ordine a Salvio e al vicario di bruciare gli incartamenti processuali, poiché temeva che l'episodio avrebbe potuto essere sfruttato dal viceré Toledo a danno di Sanseverino. Quando più tardi il marito fu dichiarato ribelle e scelse la via dell'esilio in Francia (1552), la donna decise di non seguirlo e continuò a protestare la sua fedeltà a Carlo V, sebbene le fossero confiscati alcuni beni e subisse interrogatori e perquisizioni. Durante il tentativo di conquista francese del Regno di Napoli guidato da Sanseverino, la principessa si ritirò in Castel Nuovo per dimostrare la sua estraneità all'impresa. Costretta infine a scegliere la via dell'esilio, che trascorse a Bar-

cellona, morì in Spagna a Valladolid nel 1559, quando ormai si apprestava a tornare in Italia.

(C. Donadelli)

Vedi anche
Galeota, Mario; Sanseverino, Ferrante; Seripando, Girolamo; Valdesianesimo; Napoli

Bibliografia
Caponetto 1992, Colapietra 1985, Cosentini 1896, Croce 1953, De Frede 1977, Lopez 1976, Miele 1970

Villanueva, Jerónimo de - Appartenente a una famiglia aragonese di ufficiali reali di probabile origine ebraica, Jerónimo de Villanueva y Díez de Villegas (Madrid, 24 marzo 1594-Zaragoza, 21 luglio 1653) fu protonotario d'Aragona e segretario di Stato. Fu figlio di Agustín de Villanueva, segretario del Consiglio d'Aragona, e fratello del *justicia* d'Aragona Agustín de Villanueva. Fu nominato per la carica di protonotario del Consiglio d'Aragona nel 1620. La carica era stata già occupata dal padre e comprendeva l'incarico delle segreterie d'Aragona e di Mallorca. Sembra che i Villanueva fossero strettamente legati al *valido* di Filippo III, il duca di Lerma, e a suo figlio, il duca di Uceda; per tale motivo il passaggio di regime avvenuto nel 1621 comportò un momento di grave pericolo per la sorte della famiglia. Già a quel tempo Villanueva era noto per l'interesse nei confronti dell'astrologia, e sebbene fino a quel momento fosse rimasto nell'ombra, il modo di eseguire gli incarichi ufficiali in rapporto alle *Cortes* richiamò su di lui l'attenzione del conte-duca di Olivares, il nuovo *valido*. I suoi servizi furono ricompensati dal conte-duca con l'invito a entrare nell'Ordine di Calatrava, invito che Villanueva temeva di accettare in quanto esigeva uno scrupoloso esame delle sue dubbie origini; riuscì tuttavia a mettere insieme tutte le credenziali necessarie e a partire da quel momento iniziò una carriera ministeriale spettacolare, come uno degli uomini di fiducia più fedeli e vicini a Olivares. Educato nel Collegio della Compagnia di Gesù di Madrid, celibe e molto ricco, fondò a Madrid l'elegante monastero benedettino di San Plácido; ma tale fondazione finì per diventare per lui una fonte di dispiaceri, visto che nel 1628 scoppiò uno scandalo. L'Inquisizione infatti iniziò a indagare sulle vicende di un gruppo di monache che si credeva fossero vittime di malefici diabolici e della possessione demoniaca. Intorno al 1630, quando Teresa Valle de la Cerda, madre superiora delle benedettine, fu relegata in un monastero di Toledo, Villanueva era ancora troppo potente per essere incriminato. La sua reputazione era però già irrimediabilmente compromessa: Villanueva costituiva il punto debole di un'amministrazione già sottoposta a duri attacchi sulla base dell'associazione, che nell'opinione pubblica era corrente, tra il regime di Olivares e gli strani fenomeni che si verificavano a San Plácido. Villanueva fu comunque nominato segretario d'ufficio (1627), carica che mantenne fino alla caduta nel 1643 e, successivamente, quando si riorganizzò la Segreteria di Stato, gli fu affidato il posto di recente istituzione di segretario di Stato di Spagna (1630). La rapida ascesa di Villanueva era stata straordinaria ma la sua nomina non poteva essere più logica se l'intento era quello di concentrare in un solo ministro le questioni di Spagna nella loro totalità. In qualità di protonotario Villanueva aveva nelle sue mani le chiavi del potere nella Corona d'Aragona, nella quale aveva già impiantato una rete di amici e confidenti; inoltre, in quanto segretario d'ufficio, egli era colui che assisteva personalmente il sovrano ed era anche il *trait d'union* fondamentale tra il re e il suo primo ministro. Concentrando nella sua persona il controllo di tutte le questioni ufficiali interne e le comunicazioni private tra il re e il suo principale ministro, Villanueva divenne nel 1630 l'uomo più potente di tutta la Spagna dopo Olivares. La sua politica in Catalogna fu però un vero fallimento e fu considerato dai catalani come il loro peggiore nemico. Il Consiglio d'Aragona, il cui presidente era il cardinale Gaspar de Borja y Velasco, era nelle mani del protonotario Villanueva; e né il conte-duca né Villanueva nutrivano apprezzamento nei confronti dei catalani; nessuno di loro voleva ascoltare ciò che avevano da obiettare nella gestione degli affari pubblici. I catalani sapevano abbastanza dei progetti politici del conte-duca e di Villanueva e intuivano che loro intenzione era in sostanza quella di annientare le loro leggi e le loro libertà tradizionali. La rivolta del 1640 fu l'esito di queste apprensioni.

Nominato anche membro del Consiglio di Guerra e di quello della *Cruzada*, il 28 aprile 1643 gli fu dato il titolo di membro del Consiglio delle Indie e di segretario di Stato per l'Italia; titolo che assunse un anno dopo e che tenne senza rinunciare alla Segreteria di Stato di Spagna. Ma proprio allora, con la caduta di Olivares, Filippo IV si vide costretto a togliere a Villanueva alcuni dei suoi incarichi. Come primo passo lo privò della carica di segretario del *Despacho Universal*, ossia della gestione delle carte di Stato che passavano per le sue mani. Poi lo pensionò anche come membro del Consiglio della *Cruzada* e gli tolse ogni incarico per l'Aragona. La sua nomina come membro del Consiglio della Camera delle Indie (1644) e della Segreteria di Stato delle Fiandre furono una sorta di compensazione per quanto perduto, o forse un risarcimento per i suoi servizi.

Ripresero allora i suoi guai con l'Inquisizione. Il 31 agosto 1644 Villanueva fu arrestato per ordine del tribunale e trasferito a Toledo, dove fu confinato nelle prigioni sotterranee. L'arresto originava dalla riapertura delle indagini sugli scandalosi fatti accaduti nel monastero di San Plácido, fondato da Villanueva più di dieci anni prima; ma il motivo principale della revisione del caso era di natura politica. I nemici del conte-duca avevano buoni motivi per ritenere che Villanueva si trovasse in possesso di certe carte compromettenti per il *valido*. Tutti i segreti del conte-duca, anche i più intimi della vita privata, erano custoditi gelosamente da Villanueva, che diventatone il suo principale confidente e amico, gli forniva tutte le informazioni necessarie per attuare la sua politica. Il destino finale di quei documenti continua a essere un mistero, ma la loro inventariazione, realizzata da un segretario di nome Antonio Carnero, dà l'idea della ricchezza che Villanueva potrebbe aver custodito nel suo domicilio. La destituzione di Antonio de Sotomayor dal posto di inquisitore generale avvenuta nel giugno del 1643, e la nomina di Diego Arce Reynoso, vescovo di Plasencia, diedero l'opportunità di attuare una nuova indagine approfondita sul caso di San Plácido nel quale era per forza di cose implicato anche Villanueva. La sua prigionia segnò l'inizio di un curiosissimo e lunghissimo processo nel quale Jerónimo mostrò apertamente che aveva occupato per quasi vent'anni quello che amava chiamare «il secondo posto della Monarchia» non inutilmente. Il suo processo infatti divenne uno dei principali temi di conflitto tra la Spagna e la Sede Apostolica, che chiese dietro appello dell'imputato di conoscerne le carte. Arce y Reynoso pretese la revisione del processo di San Plácido a Madrid e con ciò pose fine alla carriera politica di Villanueva. Il processo durò due anni e dieci mesi; la sentenza fu mite ma sufficiente per macchiare il suo onore e allontanarlo per sempre dalle cariche pubbliche. L'appello a Roma e al pontefice, che accettò il ricorso, sottrasse la causa alla giurisdizione dell'Inquisizione spagnola, ma Roma non esaminò mai il processo. Quando morì (1653), Villanueva stava ancora lottando per difendere il suo buon nome.

(I. Mendoza García)

Vedi anche
Arce Reinoso, Diego; Filippo IV, re di Spagna; Olivares, conte-duca di; Possessione demoniaca; San Plácido, processi nel monastero di

Fonti
AHN, *Consejos*, lib. 727

AHN, *Inq*, leg. 3687, *Inventario de los papeles que se hallaron en casa de Don Jerónimo de Villanueva*

Bibliografia

Agulló y Cobo 1975, Elliott 1986, Marañon 1936, Mendoza García 1993, Pérez Villanueva 1984(c), Puyol Buil 1993, Schäfer 1936, Yllán Calderón 1988

Visdomini, Sisto - Nominato successore del cardinale Giovanni Morone alla guida della diocesi di Modena nel novembre 1571, il domenicano Sisto Visdomini (o Vicedomini) da Como svolgeva già da qualche anno l'ufficio inquisitoriale nella città estense (1569-1571). Fu lo stesso Morone a chiedere a Pio V la nomina di frate Sisto, «huomo per dottrina, costumi et essemplarità di vita raro a questi tempi» (lettera del 17 novembre 1571 al duca di Ferrara; ASMo, *Giurisdizione sovrana*, b. 264, cc. 29-30). A pochi giorni dal suo insediamento, Visdomini venne raggiunto da numerose missive con cui i principali esponenti della Curia romana si raccomandavano di ripristinare l'ordine: rispetto agli episcopati precedenti si doveva muovere in stretta collaborazione con il Sant'Uffizio, accantonando ogni «maniera dolce» in questioni di eresia e deviazione dottrinale. Visdomini, riprendendo analoghi provvedimenti di Morone e di Egidio Foscarari, fu protagonista di un'intensa attività visitale, incentivata dall'arrivo dei visitatori apostolici Gian Battista Maremonti e Antimo Marchesani tra il 1574 e il 1575. Particolarmente attento allo sviluppo della vita religiosa, curò lo stanziamento nella diocesi di vari Ordini (durante il suo episcopato, per esempio, giunsero a Modena i frati minimi) e agevolò la fondazione di nuovi monasteri, soprattutto nell'area montana. Le sue condizioni di salute, forse già malferme, peggiorarono a partire dalle missioni diplomatiche condotte in Spagna per conto di Alfonso II tra il 1581 e il 1583. Per queste ragioni trascorse alcuni periodi fuori dal territorio diocesano (sono noti soggiorni a Venezia e a Como) e tra i monti dell'Appennino modenese. Fu in particolare nel borgo di Fiumalbo che passò lunghi mesi, guadagnandosi la fama di uomo introverso e schivo, come attestano tutti i biografi successivi, da Gaspare Silingardi a Girolamo Tiraboschi. Tra le sue opere, perlopiù di carattere omiletico e pastorale, i *Conciones in evangelia de adventu et quadragesima ac in catechismum Romanum* e le *Homiliae* sui vangeli, Isaia, i salmi penitenziali, le lettere ai Romani e ai Colossesi, la prima lettera di Pietro e il vangelo di Giovanni, in gran parte redatte in italiano.

Durante il suo lungo episcopato scoppiò il caso di Dalida Carandini (1574), una discepola di Ludovico Castelvetro, le cui posizioni erasmiane mossero il gesuita Bonfio Bonfi a sporgere denuncia agli inquisitori. La donna aveva infatti confidato al religioso le pericolose opinioni delle quali era imbevuta, dalla critica alle ricchezze della Chiesa sino alla necessità di tradurre i testi sacri e distinguere tra pratica esteriore e sentimento interiore. In questo frangente, anche se la vicenda si andò progressivamente ridimensionando, Visdomini dimostrò una buona capacità di coordinamento con le direttive romane, inviategli di volta in volta dal cardinale Scipione Rebiba. La figura di Visdomini si inserisce appieno nel nuovo corso intrapreso dalla Chiesa controriformistica, per la quale l'appartenenza al corpo degli inquisitori e le benemerenze guadagnate nella lotta antiereticale costituivano uno dei gradini nel *cursus honorum* verso l'episcopato. Con lui si chiuse definitivamente la stagione di relativa tolleranza verso il dissenso garantita a Modena da Morone e Foscarari. Provato e minato nella salute, Visdomini si spense il 27 settembre 1590. Fu sepolto nella chiesa cittadina di San Domenico. Secondo il detto comune, se fosse vissuto più a lungo sarebbe stato promosso al cardinalato («Vox publica ferebat, si paululum supervixisset, ad purpuram quantocius evehendum», Quétif-echard: II, col. 300).

(M. Al Kalak)

Vedi anche

Castelvetro, Ludovico; Foscarari, Egidio; Modena; Morone, Giovanni; Pio V, papa; Rebiba, Scipione

Bibliografia

Al Kalak 2008, Eubel-Gulik, Rebucci 1968, Quétif-Échard, Silingardi 1606, Simoncelli 1988

Visite inquisitoriali - La visita fu uno strumento di ispezione e governo a cui, pur con distinti obiettivi e procedimenti, ricorsero le diverse autorità secolari ed ecclesiastiche in età moderna. Come il sovrano, gli Ordini religiosi o i vescovi, anche il Sant'Uffizio fece un uso abbondante e diversificato delle visite al momento di imporre la sua autorità dentro e fuori la propria istituzione. Come ha sottolineato Francisco Bethencourt, lo sviluppo di tale meccanismo da parte dei tribunali della fede spagnoli, portoghesi e romani non seguì modelli e cronologie identici, ma rivela differenze che si tradussero in un impiego diseguale di tre tipi di visita: per controllare l'attività dei tribunali; per raccogliere informazioni su persone e gruppi potenzialmente eretici; per vigilare sulla circolazione degli scritti.

La 'visita di ispezione' ai tribunali di distretto conobbe particolare sviluppo in ambito iberico, dove i livelli medi delle strutture inquisitoriali erano più complessi rispetto all'Italia e dove, rapidamente, si impose una cultura burocratica centralizzata. Sul modello pontificio della visita apostolica, le prime ispezioni di questo tipo risalgono, in Spagna, al periodo di Tomás de Torquemada, che le regolò nel 1498. Con le riforme di Fernando de Valdés (1547-1566), si intensificarono e acquisirono carattere più preciso e sistematico, dato che erano già affidate a membri del tribunale stesso e intervenivano, in modo più deciso, sulle questioni specifiche di ogni sede. I formulari di visita usati nei territori spagnoli (dove il modello si fissò alla metà del XVI secolo) e quelli impiegati dall'Inquisizione portoghese, fondata nel 1536, permettono di cogliere la natura di un dispositivo che intendeva anzitutto agire sulla condotta dei funzionari inquisitoriali (moralità, adempimento dei rispettivi obblighi, rapporti ed eventuali conflitti), le procedure giudiziarie, l'investitura di commissari e familiari e, infine, l'amministrazione dei beni confiscati. Anche se l'efficacia e le conseguenze di tali visite furono incerte, le informazioni che si raccoglievano attraverso di esse servirono senza dubbio come base per identificare abusi, correggere irregolarità nel funzionamento di ciascun tribunale, uniformare (o riformare) gli stili processuali e, anche, per intervenire nei conflitti che si verificavano all'interno dell'istituzione o con gli altri poteri locali. In Portogallo e nei suoi domini, sebbene si decise la realizzazione di queste visite ogni tre anni, tutto sembra indicare che gli interventi del Consiglio Generale si siano concentrati nel periodo compreso tra gli anni Settanta-Novanta del Cinquecento e negli anni Quaranta del Seicento, collocandosi in contesti di riorganizzazione dell'Inquisizione (esemplare la visita generale del 1591 ai tribunali di Lisbona, Évora e Coimbra), o in speciali congiunture politiche (visita al tribunale di Lisbona nel 1643). Al contrario, nel caso dell'Inquisizione spagnola la presenza nei tribunali di visitatori inviati dalla *Suprema* fu relativamente costante fino alla fine del XVI secolo e, benché si siano realizzate visite durante il XVII secolo, come in Portogallo divennero sempre più rare. Gradualmente si imposero mezzi burocratici meno dispendiosi, come quelli impiegati in Italia, che, basandosi sull'invio costante di relazioni, permettevano una pur limitata capacità di supervisione sulle strutture locali.

Con obiettivi diversi, sorse in età moderna un altro tipo di visita. Ispirata dalla pratica inquisitoriale medievale, essa ebbe carattere itinerante e servì al Sant'Uffizio per estendere il raggio d'azione dei tribunali distrettuali nello spazio e per indagare sull'esistenza di devianze ereticali tra la popolazione. Se la frammentazione politica italiana limitò la capacità burocratica

dell'Inquisizione romana, costringendola spesso a organizzare un controllo del territorio che assunse la forma delle visite apostoliche, nel mondo iberico le Inquisizioni non incontrarono particolari difficoltà nello svolgere la cosiddetta 'visita di distretto'. Tali visite, seguendo procedimenti simili a quelli utilizzati nelle visite pastorali, con le quali si sarebbe arrivati a una certa articolazione (così accadde anche, per un certo periodo, con le missioni interne), si organizzavano in base a un itinerario deciso in precedenza e obbedivano tanto a una esigenza di generale controllo del territorio come, in forma più sporadica, alla necessità di intervenire su specifiche comunità verso le quali si nutrivano maggiori sospetti (per esempio, di stregoneria, cripto-ebraismo, cripto-islamismo, luteranesimo). L'arrivo del visitatore in una località era di solito accompagnato dal rito della pubblicazione dell'editto di fede, che, oltre a incitare alla delazione mediante la minaccia dell'anatema, notificava i fedeli dei delitti propri, o di altri, che dovevano denunciare al rappresentante dell'Inquisizione. Anche se ci furono strategie, persino collettive, di elusione delle indagini, non c'è dubbio che i visitatori, grazie agli interrogatori che effettuavano tra la popolazione, accumulavano molte informazioni che, in seguito, i tribunali avrebbero potuto usare per aprire processi. Il valore di tali ispezioni (e, dunque, l'efficacia di quelle visite) sembra comunque essere stato limitato, dato l'esiguo numero di cause cui generalmente dettero origine. Insieme all'interrogatorio e alle assoluzioni impartite a chi si presentava in modo spontaneo durante il tempo di grazia, i visitatori si occupavano anche di verificare lo stato di eventuali fenomeni ereticali represse in passato dal Sant'Uffizio, la condotta di persone già condannate dall'Inquisizione, la presenza di *sambenitos* all'interno delle chiese e, infine, il comportmento dei commissari e dei familiari che operavano *in loco*.

In Spagna, già le Istruzioni del 1500 stabilirono l'obbligo per gli inquisitori locali di percorrere tutti gli anni una parte del proprio distretto, anche se a metà Cinquecento si introdussero alcune modifiche che definirono chiaramente i delitti che dovevano essere oggetto di indagine, limitando la facoltà di emettere sentenze o ordinare arresti durante le visite, oltre a cercare di correggere abusi di carattere pecuniario. In un primo tempo, quelle misure contribuirono a dare impulso alla pratica annuale della visita favorendo anche una ripartizione razionale dello spazio interno dei distretti, come una ridefinizione dei criteri che portavano a intensificare l'azione in determinate aree geografiche. La tendenza alla sedentarizzazione dell'attività inquisitoriale indusse poi a un progressivo declino nell'uso di tale strumento nel decenni finali del XVI secolo. Nella seconda metà del Seicento le visite erano ormai divenute eccezionali. Dai casi più noti come quello di Toledo, si ricava che la durata delle visite andò riducendosi nel tempo e dal 1580 fu sempre minore la disponibilità da parte degli inquisitori ad effettuare ispezioni in un territorio che, perlopiù, era ormai ben coperto dalla rete locale di commissari e familiari.

Anche in Portogallo, il ricorso alle visite fu notevolmente precoce tanto che già nelle prime istruzioni note, quelle trasmesse agli inquisitori di Coimbra nel 1541 al momento dell'apertura del tribunale, esse rivestivano un'importanza centrale, logica conseguenza di un'Inquisizione ancora priva di strutture territoriali. In ogni caso, il Sant'Uffizio non seguiva la cadenza annuale osservata dall'Inquisizione spagnola: l'organizzazione delle visite non era periodica, ma episodica e diretta a una determinata area, stabilita peraltro non dai tribunali locali, bensì dal Consiglio Generale. Si stima che tra 1542 e 1637 siano state realizzate 37 visite nei quattro tribunali portoghesi (dunque, incluso quello di Goa); per il periodo successivo esiste solo il registro di una visita effettuata in Brasile (1763-1769). In generale, rispetto alla Spagna, si trattava di ispezioni più estese nel tempo e nello spazio: duravano vari mesi (talora, persino anche più di un anno), oltre a coprire vaste porzioni di territorio non sempre limitate a un solo distretto. In Portogallo le visite privilegiarono più le regioni settentrionali di quelle meridionali, e al Nord più l'area costiera di quella interna. Non risparmiarono, comunque, le isole atlantiche e le colonie in Asia, Africa e America.

I tribunali inquisitoriali, nel mondo iberico e in Italia, ricorsero infine a un terzo tipo di visita che, inquadrata all'interno dell'attività di censura, incise sulla circolazione e sul possesso dei libri. Sulla base degli Indici e degli editti particolari pubblicati dalle tre Inquisizioni, si trattava da un lato di limitare l'ingresso dall'estero di opere proibite grazie alla vigilanza sulle dogane e all'ispezione delle navi che attraccavano ai porti, dall'altro di controllare l'accesso delle persone a scritti vietati e di sorvegliare l'attività di chi operava nel settore della produzione e del commercio di libri a stampa mediante la visita di biblioteche, librerie e tipografie. Per il caso italiano, finora meno esplorato dal punto di vista qui adottato, conviene non solo tenere conto delle difficoltà che, in generale, l'Inquisizione romana ebbe ad operare in determinati spazi politici della penisola, ma anche considerare la pluralità dei soggetti che, dal secondo Cinquecento, intervennero nella censura ecclesiastica, così come i contrasti che opposero la Congregazione dell'Indice a quella del Sant'Uffizio fino all'inizio del XVII secolo, interferendo nel funzionamento della censura a livello sia centrale, sia periferico. In ogni caso, l'esempio veneziano, studiato da Paul F. Grendler, è esemplare dell'uso che, insieme ad altre forme di controllo sul possesso e la circolazione di libri, venne fatto di strumenti come le visite da parte delle autorità inquisitoriali. In un contesto particolarmente riluttante alle ingerenze romane, il Sant'Uffizio ebbe di fatto qualche margine di intervento sui librai e sulle navi straniere, un margine che però si ridusse considerevolmente nel 1596 fino a sparire del tutto in seguito all'Interdetto del 1606-1607. Molto diverso fu il caso delle Inquisizioni iberiche, caratterizzate da un precoce ricorso a quel tipo di visite. In Spagna le prime attestazioni risalgono agli anni Venti-Trenta del Cinquecento. In Portogallo, il frate domenicano Jerónimo de Azambuja realizzò una visita alle librerie di Lisbona già nel 1551. Negli stessi anni si tentava di dare avvio alle prime ispezioni alle navi nei porti lusitani, mentre nel 1553 l'Inquisizione spagnola elaborò le prime istruzioni in materia. Un po' alla volta, si crearono strutture in grado di assicurare un controllo capillare sull'ingresso dei libri dall'estero, impiantando reti di ufficiali del Sant'Uffizio nei porti che, nel caso spagnolo, furono organizzate con celerità a partire dalla preesistente struttura di commissari inquisitoriali. In Portogallo, per un corpo effettivo, bisognò attendere gli anni Ottanta, e in un primo momento si dovette ricorrere al potere episcopale e ai suoi vicari. Fu nel regno lusitano, però, che tale dispositivo durò più a lungo, se ancora nel Settecento era in funzione benché già dal secolo precedente si fosse trasformato in una attività di *routine*, poco efficace. Più precoce, invece, fu la scomparsa delle visite alle tipografie e alle biblioteche, come di quelle realizzate, in modo più o meno sistematica, ai librai. Se in Portogallo sembra che quel tipo di visita abbia avuto qualche regolarità durante la seconda metà del Cinquecento, fu sempre più abbandonata nei primi decenni del secolo successivo. In Spagna, dove il passaggio al Seicento segnò il passaggio da un'attività sporadica all'istituzionalizzazione delle visite, con tanto di obbligo per i librai di presentare relazioni annuali agli inquisitori, il modello declinò a partire dal 1650, via via che lo stesso sistema della censura inquisitoriale entrava in crisi.

(F. Palomo)

Vedi anche

Biblioteche e censura libraria; Censura libraria; Commissario del Sant'Uffizio, Spagna; Congregazione dell'Indice; Congregazione del Sant'Uffizio; Consiglio Generale dell'Inquisizione portoghese; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Indici dei libri proibiti, Portogallo; Indici dei libri proibiti, Roma; Indici dei libri proibiti, Spagna; Inquisizione portoghese; Inquisizione romana; Inquisizione spagnola; Istruzioni spagnole; Missioni; Regolamen-

ti, Portogallo; *Suprema*; Torquemada, Tomás de; Valdés, Fernando de; Venezia; Vescovi, Italia; Vescovi, Portogallo; Vescovi, Spagna; Visite pastorali, Spagna

Bibliografia

Baião 1930-1945, Bennassar 1980, Bethencourt 1994, Cristóbal Martín 1987, Dedieu 1977, Del Piano 2007, Fragnito 2001(c), Grendler 1977, Marcocci 2004, Mea 1990, Paiva 1989, Paiva 2004, Pardo Tomás 1991, Siqueira 1978

Visite pastorali, Italia v. *Vescovi, Italia*

Visite pastorali, Portogallo v. *Vescovi, Portogallo*

Visite pastorali, Spagna - Il canone III del decreto *De reformatione*, elaborato nel corso della XXIV sessione del Concilio di Trento, contribuì in maniera determinante a modificare la fisionomia e l'impatto della visita vescovile, l'atto amministrativo di governo e di conoscenza del territorio della diocesi nato sin dai primi secoli dell'era cristiana. Fu con i decreti tridentini che la visita pastorale conobbe un significativo processo di istituzionalizzazione e standardizzazione procedurale; oltre alla raccolta di informazioni sulla situazione materiale delle diverse parrocchie, in essi si menzionava esplicitamente, tra i compiti dei visitatori, la vigilanza sull'ortodossia della dottrina, la punizione degli eretici, l'emendazione dei cattivi costumi e la conservazione di quelli buoni, il risveglio della pietà e della religiosità del popolo, il mantenimento della pace sociale. Fu tale rinnovato accento su diritti e doveri dei vescovi in materia di controllo dell'ortodossia e di repressione dell'eterodossia a generare – com'è facile immaginare – conflitti con un'istituzione nuova, come l'Inquisizione spagnola, o riorganizzata, come quella romana, concepite quali strumenti straordinari e accentrati per la lotta all'eresia.

In Spagna la creazione di un tribunale della fede delegato dal pontefice romano (1478), ma direttamente controllato dal sovrano con il fine specifico di fronteggiare il problema dei *conversos* castigliani, provocò non pochi attriti con i vescovi dei regni riuniti sotto la monarchia dei Re Cattolici: i prelati, infatti, non rinunciarono mai del tutto alla funzione di supremi guardiani dell'ortodossia nell'ambito del territorio di propria giurisdizione. Fin dai suoi inizi, del resto, l'Inquisizione spagnola fu anche un tribunale itinerante, dato che le visite di distretto furono rapidamente codificate come uno dei compiti più importanti degli inquisitori, che si spostavano da un luogo all'altro aprendo processi, pronunciando sentenze e celebrando *autos de fe* nelle zone periferiche. Negli ultimi anni del Quattrocento e nei primi decenni del Cinquecento, le visite inquisitoriali attuarono una 'politica della presenza' (Peyre 1979) che in qualche modo anticipò, seppure secondo un modello di esclusiva *visitatio hominum*, il modello di controllo del territorio attraverso ispezioni periodiche che le autorità diocesane avrebbero poi definitivamente messo a punto con il Concilio di Trento.

Attriti si ebbero soprattutto in regioni caratterizzate dalla presenza consistente di *moriscos*: nel 1534, per esempio, l'arcivescovo di Granada, Gaspar de Ávalos, entrò in conflitto con il locale tribunale inquisitoriale (introdotto in città da pochissimi anni) a causa di una politica di accentuato episcopalismo che aveva nella visita pastorale e nelle conseguenti predicazioni itineranti lo strumento principale di conoscenza del territorio della diocesi e dei comportamenti della popolazione, al fine di un'adeguata correzione (anche giudiziaria) di abusi e mancanze (Pastore 2003). Proprio grazie a una visita, stando a quanto dichiarò, l'arcivescovo poté raccogliere informazioni essenziali per l'espulsione di alcuni *alfaquíes* (capi religiosi *moriscos*); e fu anche per mezzo delle visite che Ávalos istituì a Granada un sistema di controllo dei *moriscos* che dosava in modo magistrale dolcezza e repressione, riconoscimenti e punizioni, pur vedendosi anch'egli costretto a riconoscere che «questa nazione si governa meglio con la paura che con l'amore». Tale operato, considerato dal prelato come perfettamente corrispondente alle proprie prerogative, venne interpretato come un vero e proprio sconfinamento: fu lo stesso Carlo V a intervenire, ricordando ad Ávalos che il controllo e la repressione dell'eresia spettavano esclusivamente agli inquisitori, «perché dispongono di un miglior sistema di carceri segrete e ufficiali con le qualità richieste» (Pastore 2003: 62). Stesso tipo di problemi si ebbero anche a Valencia, al tempo di Tomás de Villanueva (1544-1555) e, in seguito, di Juan de Ribera (1569-1611), personalità straordinarie che si impegnarono in un ambizioso programma di riforma della diocesi e che fecero delle visite pastorali un ineliminabile strumento di ispezione e controllo (Ribera visitò personalmente la sua diocesi per undici volte, mentre il totale delle visite effettuate per suo conto fu nell'ordine delle migliaia: gli atti relativi occupano circa 90.000 pagine di documenti). Gli ambiti di indagine erano sicuramente la disciplina del clero e la preparazione dottrinale del popolo, cui si provvide attraverso una costante campagna di predicazione e di catechesi, ma fu nei riguardi dei *cristianos nuevos* di origine islamica che si indirizzò la maggior parte degli sforzi dei due prelati. Fu proprio in tale ambito che essi espressero le loro riserve circa i metodi usati dal Sant'Uffizio, affermando la necessità di procedere a una integrazione dei *moriscos* che facesse affidamento sull'istruzione, la predicazione e la cura pastorale costante, aspetti accuratamente vigilati nel corso delle loro visite. Nel 1547 Tomás de Villanueva presentò al principe Filippo una *Información de las nuevas rectorías y del colegio de los nuevos convertidos en la ciudad y diócesis de Valencia*, nella quale esponeva un grandioso progetto di catechesi «per mezzo di rettori e predicatori, perché in tal modo d'ora in avanti, se sbagliano, non alleghino [i *moriscos*] ignoranza e possano essere castigati». Poco tempo dopo, però, l'arcivescovo avrebbe dovuto ammettere il fallimento dell'intera operazione: «la causa – argomentava all'imperatore – è che non si possiede qua facoltà di poterli correggere e di reprimere le cerimonie e i riti moreschi che fanno in pubblico, senza timore né paura di essere castigati» (Cárcel Ortí 2001: 252). Almeno fino alla sua conversione ai metodi coercitivi degli ultimi anni, Ribera era ugualmente persuaso che non si potesse arrivare a un recupero della popolazione *morisca* senza una dose di «soavità e morbidezza», proprio in un momento in cui l'Inquisizione di Valencia inaspriva sensibilmente la sua attitudine repressiva nei confronti di credenze e modi di vita riconducibili all'Islam.

Nel settembre 1563, al momento della discussione al Concilio di Trento sui capitoli del decreto di riforma, il gruppo dei prelati spagnoli dette battaglia in merito al potere di assolvere e dispensare *in foro conscientiae* da ogni irregolarità e da qualsiasi caso riservato, anche alla Sede Apostolica, conferito ai vescovi allo scopo di facilitare e rendere più efficace il loro compito pastorale. L'arcivescovo di Granada Pedro Guerrero stigmatizzò in quella occasione la limitatezza della concessione prevista nella prima stesura, che rendeva il potere di assoluzione dell'ordinario inferiore a quello di un qualsiasi regolare o di un secolare in possesso di un giubileo. Sul fronte opposto, un altro prelato spagnolo, Bartolomé Sebastián de Aroitia, vescovo di Patti, mise invece in evidenza che così formulato il canone ledeva le prerogative del Sant'Uffizio spagnolo, unico organismo cui poteva essere riconosciuta la facoltà di giudicare in materia di eresia. Il decreto fu infine approvato in modo da prevedere il potere per tutti i vescovi di assolvere in foro interno da eresia occulta, senza escludere i territori soggetti alle Inquisizioni spagnola e portoghese, così come era stato proposto dalla commissione *ad hoc* che Giovanni Morone aveva proposto di nominare. In gioco c'erano innanzitutto i privilegi giurisdizionali degli ordinari, molti dei quali si potevano concretamente esplicare proprio nel corso delle visite pastorali (Pastore 2003).

Le istruzioni ai visitatori redatte dall'arcivescovo di Siviglia

Rodrigo de Castro, (1581-1600) elencavano dettagliatamente gli obiettivi delle ispezioni: il controllo avrebbe dovuto estendersi sostanzialmente al culto e all'amministrazione dei sacramenti, alle rendite e obbligazioni di chiese e luoghi pii, agli uffici ecclesiastici, al comportamento e alla preparazione del clero secolare e, in misura più limitata, di quello regolare, alla preparazione dottrinale dei fedeli, nonché ai delitti e ai peccati pubblici. Per raccogliere una mole così elevata di informazioni, specie per ciò che concerneva il comportamento del clero e la rettitudine morale del laicato, il visitatore aveva bisogno di collaboratori disposti a rivelare le irregolarità, cui si sarebbe dovuto trovare il rimedio appropriato. Al 'dovere di delazione', esteso a tutta la popolazione, le istruzioni di visita dedicavano un'attenzione del tutto particolare: le *personas de informe* (persone informate) che si rivolgevano spontaneamente al visitatore per denunciare i pubblici peccatori avrebbero dovuto essere selezionate in modo accurato, anche per evitare una pericolosa inflazione che non avrebbe fatto altro che incoraggiare la delazione diffamatoria e, pertanto, invalidare l'intero sistema. Oltre a tali denunce particolari, il visitatore avrebbe dovuto informarsi «dalle persone che gli sembrano essere di buon zelo circa i peccati pubblici, sia dei chierici, sia dei laici, rivolgendo loro domande generali, senza entrare in dettagli, né fare nomi» (Candau Chacón 1998: 164). Nella diocesi di Maiorca la visita del 1562, effettuata dal vescovo Diego de Arnedo, fu preceduta dalla pubblicazione di un decreto che imponeva a tutti gli abitanti, entro il termine di quindici giorni e sotto pena di scomunica, di dichiarare in sua presenza quanti e quali fossero i 'disordini' del clero e i peccati pubblici. In tutti quei casi, la confessione sacramentale era certamente uno dei mezzi per raccogliere con sistematicità le informazioni, uno strumento affidato sia nel corso della visita stessa, sia in altri momenti al di fuori di essa, all'esperienza del clero regolare. Merita infatti segnalare la singolare coincidenza di talune disposizioni contenute nelle istruzioni di Rodrigo de Castro con quelle che il missionario gesuita valenciano Jerónimo López alla metà del Seicento impartiva ai suoi confratelli: per scoprire i pubblici concubini, i religiosi in missione avrebbero dovuto chiedere ai penitenti che confessavano se avevano «mormorato di peccati», «di quante persone hanno mormorato, e se ciò è pubblico. Se affermano: lo dice quasi tutto il popolo, allora gli rispondo: ditemi come si chiamano e che tipo di gente sono, che lavoro fanno e, a volte, che età hanno e quale abito indossano, per stare attento a chi mi trovo davanti, perché a volte parlano tra i denti dimodoché il confessore se non ne ha già notizia, si può appena fare un'idea dell'errore» (ARSI, *Opp. NN*. 360).

Con lo smantellamento dei circoli *alumbrados* spagnoli e con l'espulsione dei *moriscos* da tutti i territori della Corona negli anni 1609-1614, l'aperto contrasto tra Inquisizione e vescovi per il controllo e la repressione giudiziaria dell'eresia andò necessariamente attenuandosi. Parte della storiografia ha asserito che le visite episcopali in area spagnola abbiano mirato prioritariamente a migliorare la qualità del clero e a vegliare sulle buone condizioni materiali delle chiese (Kamen 1997), facendo così apparire molto rare le sovrapposizioni di competenze e gli aperti conflitti con l'Inquisizione. Ma nella misura in cui il Sant'Uffizio cominciò a occuparsi in maniera sempre più massiccia, già dalla seconda metà del Cinquecento, del grado di istruzione religiosa dei *cristianos viejos* e dei delitti che riguardavano i costumi morali e le pratiche religiose (e in particolare sacramentali) della popolazione non appartenente a minoranze, la sovrapposizione con l'azione pastorale dei vescovi si mantenne costante, seppure su un fronte certamente distinto. Solo l'analisi congiunta e sistematica della documentazione relativa alle visite pastorali, alle visite inquisitoriali (realtà precipua delle Inquisizioni iberiche rispetto a quella romana), ma anche alle missioni popolari degli Ordini religiosi, potrebbe consentire di raccogliere indizi importanti per comprendere i rispettivi campi di azione di tali strumenti preposti al controllo religioso della popolazione, nonché i loro concreti rapporti (Prosperi 1997).

Difficile estendere al generale contesto spagnolo i risultati di uno studio che si deve necessariamente riferire alle singole situazioni locali. Gli atti delle visite svolte nella diocesi di Barcellona negli anni Venti-Trenta del Seicento mostrano, per esempio, che l'interesse quasi esclusivo dei visitatori era incentrato sulla ricognizione statistica dei beni ecclesiastici e dei libri parrocchiali (*visitatio rerum*), nonché sul controllo della disciplina del clero. La rubrica concernente i *vitia publica* occupa uno spazio marginale, dove nella maggior parte dei casi veniva apposta una formula standardizzata che testimoniava l'assenza di situazioni irregolari nella parrocchia visitata, segno che era sì compito del visitatore compiere la «debita inquisitio» sui peccati pubblici, ma che, evidentemente, non si riteneva opportuno spendere in tale ambito parte considerevole delle energie della visita (ADBa, *Visites*, 52: visite al *Decanatus Vallensis*). Impressione simile si ricava dalle ispezioni svolte nella diocesi di Vich, sempre in Catalogna, ma la situazione cambia sensibilmente in altri ambiti territoriali e in altre epoche, tanto che risulta avventato tentare di delineare un quadro omogeneo valido per tutti i regni appartenenti alla Corona spagnola. In effetti, in molti casi (cfr. l'esempio delle diocesi di Palencia e Valladolid, in Marcos Martín 1989), parte consistente dell'azione dei visitatori episcopali, oltre alla corretta gestione del patrimonio mobiliare e immobiliare della diocesi, era proprio la *visitatio hominum*, con una attenzione particolare alla preparazione dottrinale dei fedeli, alla frequentazione della messa domenicale, all'osservanza del precetto pasquale e al conseguente controllo dei registri di comunione e di confessione, e all'estirpazione dei peccati pubblici, nei confronti dei quali i vicari del vescovo erano tenuti ad applicare un rimedio *in situ*, salvo poi informare in modo tempestivo l'ordinario delle misure prese. Il campo era molto vasto: si andava dai delitti che toccavano la morale sessuale (concubinato, incesto, sodomia, ecc.) fino a usura, sortilegi e stregoneria, tutti ambiti in cui il Sant'Uffizio si era progressivamente inserito.

C'è poi da rilevare un altro fenomeno degno di nota: la sostanziale discrepanza tra la documentazione di tipo prescrittivo (le istruzioni ai visitatori, ma anche le costituzioni sinodali) e i memoriali di visita, specie per ciò che concerne il XVIII secolo. Dalle istruzioni settecentesche si desume che il controllo dei comportamenti del clero e della popolazione avrebbe dovuto costituire uno degli obiettivi principali delle visite. A Santiago de Compostela il vescovo Cayetano Gil Taboada fece mettere nero su bianco che lo scopo delle visite era «insegnare al popolo la dottrina sana, cattolica e utile, estirpare errori e superstizioni […] e ogni genere di peccati e offese»; a tal fine pubblicò un *Edicto general*, da leggersi «di fronte al popolo riunito» (Barreiro Mallón 1990: 493), con il quale si esortava la popolazione a manifestare ai visitatori quanto fosse a loro conoscenza, sia nei riguardi del clero, sia degli abitanti della parrocchia visitata. Ma l'attività di estirpazione di abusi, peccati pubblici e comportamenti devianti risulta del tutto assente dagli atti di visita della diocesi di Santiago in quegli anni. Difficile stabilire la causa di tale discrasia; poco plausibile appare la spiegazione che fa riferimento al progressivo miglioramento della preparazione e del comportamento di clero e popolo. Con ogni probabilità, il motivo va ricercato nella procedura, stabilita a livello di singole diocesi, a cui il visitatore si sarebbe dovuto attenere nel caso in cui si fosse imbattuto in situazioni o comportamenti delittuosi. Secondo le istruzioni impartite dal vescovo di Urgell, sempre nel Settecento, in tale evenienza il visitatore avrebbe dovuto dare un «pronto remedio, redigendo un sommario, imponendo la pena commisurata all'eccesso, facendola eseguire come dovuto, senza ammettere alcun appello, fosse anche alla Santa Sede Apostolica»; ma l'istruttoria del processo avrebbe dovuto essere trasmessa al vescovo separatamente dagli atti di visita, «perché ne prendesse visione e provvedesse secondo giustizia». Per i peccati occulti la soluzione era invece affidata alla capacità del visitatore di risolvere la questione attraverso una 'correzione fraterna': «nei delitti che non siano già stati castigati e verso i quali il visitatore nutra

fondate speranze che basti una correzione privata per emendarli, cercherà di comportarsi con ogni prudenza, maturità e riflessione, correggendoli ed emendandoli nella massima quiete, dando i santi esempi che ricaverà dal suo zelo cristiano e dalla sua riconosciuta dottrina, perché se ne rimanga del tutto convinti dei propri errori e si viva da allora in avanti come si deve; e se la persona che sarà stata corretta confesserà il delitto, il visitatore, insieme a quest'ultimo, redigerà il testo della ammonizione e correzione, che trasmetterà in mano nostra per via separata dagli atti della visita, affinché decidiamo a nostro gradimento (*Instrucciones* [1757-1763]).

Non si può non rimanere colpiti dalla sostanziale e progressiva convergenza tra visita pastorale e visita inquisitoriale nella Spagna uscita dalle inquietudini degli anni centrali del Cinquecento: simile il cerimoniale, simili i procedimenti, simili gli obiettivi. Già nel 1570 a Cuenca, all'indomani di una visita del distretto, un inquisitore scriveva alla *Suprema* che – come del resto si attendeva – non era stato scovato nessun eretico ma che, ciò nonostante, la visita si era rivelata, a suo giudizio, di grandissima utilità, perché a seguito di essa i fedeli erano senza dubbio divenuti meno superstiziosi, più istruiti, più morigerati, ma anche più timorosi; insomma, dei «cristiani migliori» (Nalle 1992: 63). Ciò che si può comunque rilevare, almeno per l'area settentrionale della Penisola iberica (dalla Galizia alla Catalogna), è che, con il passare del tempo, l'aspetto preponderante delle visite pastorali fu sempre più costituito dal controllo dei comportamenti del clero, prefigurando una sorta di suddivisione di competenze tra Inquisizione (maggiormente dedita al controllo dei laici) ed episcopato (più attento alla disciplina del clero) che andrebbe però verificata con ricerche sistematiche. Nelle istruzioni arcidiocesane di Barcellona del 1673 si ordinava ai visitatori di informarsi «se i curati e altri sacerdoti si danno allo scadaloso gioco delle carte e della palla, se ballano sia in pubblico, sia in case private, e se si recano a esorcizzare e a segnare persone; e di sapere come lo fanno, perché si intende che vi sono molti abusi in materia e gran pericolo di macchiarsi del peccato di superstizione» (ADBa, *Communium* 1673, f. 276*r-v*), mentre non si faceva menzione alcuna circa la necessità di informarsi sui comportamenti della popolazione. Uno studio recente ha messo in evidenza, con riferimento alle visite pastorali effettuate nel XVIII secolo nell'arcidiocesi di Tarragona (Catalogna), che la vigilanza sul comportamento del clero occupava il quinto posto nelle priorità della visita (ben avanti al controllo del laicato) e che l'87,6% delle mancanze individuate dai vescovi o dai loro vicari fu direttamente addossato alla negligenza dei sacerdoti delle parrocchie, contro un'incidenza pari al 9,23% di denunce riguardanti comportamenti dei laici (Perea Simón 2000: 483). Ma non mancano disomogeneità: nell'arcidiocesi di Santiago de Compostela si rileva una netta differenza tra le visite settecentesche, che si limitavano alla scrupolosa inventariazione di beni e opere realizzate o da realizzare, e quelle del secolo precedente, nelle quali il controllo della preparazione e del comportamento del clero appare come l'obiettivo centrale della visita. I resoconti seicenteschi insistono su tre aspetti principali: il comportamento del parroco e degli altri sacerdoti e le loro eventuali mancanze; il livello della loro preparazione, verificato puntigliosamente dai visitatori; la qualità della cura pastorale dei propri parrocchiani e persino la cura della propria persona. Le visite compiute al tempo dell'arcivescovo Andrés de Girón (1670-1680) portarono a numerosissimi provvedimenti correttivi a danno di parroci, che in molti casi si risolsero persino con l'incarcerazione o l'internamento in conventi della diocesi; una durezza che non mancò di provocare l'aperta sollevazione di una parte del clero secolare galiziano.

Ferma restando la necessità di analisi territorialmente e cronologicamente delimitate, più che sovrapposizione e conflitto sembra però di poter registrare, nei rapporti tra visite pastorali e apparato inquisitoriale nella Spagna sei-settecentesca (in coordinazione con l'azione missionaria degli Ordini religiosi), una sostanziale collaborazione in vista dell'obiettivo comune del miglioramento dell'educazione cristiana e dei costumi morali della popolazione.

(P. Broggio)

Vedi anche

Assoluzione *in foro conscientiae*; Concilio di Trento; Confessione: gli intrecci; Correzione fraterna; Denuncia; Filippo II, re di Spagna; Granada; Guerrero, Pedro; Inquisizione spagnola; Missioni; *Moriscos*, Spagna; Valencia; Vescovi, Spagna; Visite inquisitoriali

Bibliografia

Barreiro Mallón 1990, Broggio 2004(a), Candau Chacón 1998, Cárcel Ortí 2001, *Instrucciones* [1757-1763], Kamen 1997, Marcos Martín 1989, Nalle 1992, Pastore 2003, Perea Simón 2000, Pérez Martínez 1963-1969, Peyre 1979, Prosperi 1997

Vitoria, Francisco de - Vero e proprio oracolo del diritto e della teologia nella Spagna di Carlo V, fondatore della cosiddetta Seconda Scolastica iberica, Vitoria nacque a Burgos in una data incerta (probabilmente tra il 1492 e il 1493). Fattosi frate domenicano nel 1505, dopo aver seguito i corsi della Sorbonne sotto la guida di Peter Crockaert (discepolo di John Mair), e dopo un breve periodo di insegnamento a Valladolid, nel 1526 divenne primo lettore di Teologia a Salamanca. Vi rimase fino al 1546, anno della sua morte, introducendo la *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino come testo base per la formazione degli studenti e commentandone varie parti (le sue lezioni sono state pubblicate nel Novecento). Ammiratore dell'umanesimo giuridico francese e di Tommaso de Vio (il cardinale Gaetano), nel 1527 partecipò alla *Junta* di Valladolid riunita per dare un parere sulle opere di Erasmo e, pur censurando alcune tesi dell'umanista, ne difese l'ortodossia. A dispetto della fama scelse di non pubblicare quasi nulla, forse per ragioni di cautela, e si deve ad alcuni suoi allievi (tra i quali si contano i teologi più celebri della Spagna del Cinquecento) l'edizione postuma di tredici delle sue quindici prolusioni (*Relectiones theologicae*, Lione 1557): un'iniziativa che ne ha garantito la fama di maestro della teologia cattolica e del diritto tra i più originali del XVI secolo. Di queste la più celebre è quella dedicata alla conquista degli *indios*, pronunciata nel 1539, in cui Vitoria riformulò le tesi imperiali che legittimavano la conquista dell'America, bollando i torti dei coloni e riconoscendo agli indigeni gli stessi diritti naturali dei cristiani. Sono importanti anche la lezione sul diritto di guerra, che ne costituisce il prolungamento (1539), quella sulla magia (1540), le due sulla potestà ecclesiastica (1532-1533) e quelle dedicate alla potestà civile e papale (1528, 1534). In quest'ultima Vitoria sostenne la tesi della *potestas indirecta* dei pontefici, dimostrando vasta conoscenza della tradizione conciliarista. Sempre grazie al lavoro di alcuni allievi, dopo la morte (avvenuta subito dopo che Vitoria venne scelto come membro della delegazione spagnola inviata ai primi lavori del Concilio di Trento) apparvero anche un catechismo e una *Summa sacramentorum* (1560). Restano ancora inediti molti dei consulti politici che Vitoria rilasciò nei vent'anni di insegnamento a Salamanca.

Il maestro domenicano evitò di occuparsi di Inquisizione e di entrare in conflitto con il tribunale; tuttavia, commentando la *Summa* di Tommaso, nella parte dedicata alla correzione fraterna, delicato nodo teologico-giuridico, fece in modo di ancorare il precetto evangelico al *ius naturale* in nome del diritto dell'uomo a non essere pubblicamente infamato. La denuncia a un tribunale, anche con il reato di eresia, poteva avvenire, secondo Vitoria, solo dopo che fosse fallito il tentativo di emendare il crimine occulto prima in segreto e poi davanti a un prelato, come era prescritto dalle parole di Cristo in *Mt* 18, 15: la riuscita della correzione avrebbe

impedito il ricorso alla giustizia. Nel caso in cui un editto inquisitoriale avesse obbligato il testimone a rispondere in giudizio di un delitto occulto o già emendato, allora bisognava ricorrere alla *riserva mentale*: affermare una cosa e intenderne un'altra o tacere davanti al giudice e dire il falso. La correzione fraterna, infatti, stabiliva un campo di regole per preservare un peccato occulto dal pubblico processo e un insieme di norme che non si doveva in alcun modo trasgredire, neppure con un crimine atroce come era ritenuta l'eresia (Vitoria 1932-1935). Quella del teologo domenicano fu una posizione piuttosto audace, tanto più che le sue parole vennero pronunciate nella prestigiosa sede di Salamanca in anni di aspro dibattito sui limiti e i poteri dell'Inquisizione iberica.

Quella sulla correzione fraterna non fu la sola posizione di Vitoria osteggiata dai più zelanti. La scelta di difendere la tesi della potestà indiretta dei papi (che gli permise di criticare e di rifondare il diritto di conquista) apparve erronea ai canonisti fedeli alla dottrina della potestà diretta e assoluta. Francisco Peña, che la difese con ardore, scrisse che le prolusioni di Vitoria erano apocrife (*De Regno Christi*, 1611) e tentò di ottenerne la proibizione fino ai primi anni del Seicento, dopo il fallimento di un primo tentativo di censura. Durante i lavori di revisione dell'Indice tridentino, infatti, Sisto V riuscì a proibire le *Relectiones* (edite ancora nel 1587) *donec corrigantur* e inserì la censura di Vitoria e quella delle *Controversiae* di Roberto Bellarmino nell'Indice allora in preparazione (aprile-agosto 1590). Il tentativo dell'ambasciatore spagnolo di salvaguardare il testo non ebbe effetto; né lo ebbe, in un primo tempo, l'intervento della Compagnia di Gesù, che il 2 luglio 1590 inviò alla Congregazione dell'Indice un memoriale di difesa dei due teologi (noto già nel Settecento e ora pubblicato in Godman 2000: 436-438). Vi si legge che la dottrina incriminata era insegnata da secoli senza suscitare sospetti di eresia, e che proibire un uomo della fama di Vitoria avrebbe generato scandalo «per haver letto molti anni nella prima cathedra di Salamanca dottissimamente né senza qualche opinione di santità». Fu solo la morte del papa a cambiare le carte in tavola. Con Clemente VIII, infatti, l'Indice del 1590 non fu promulgato e le due opere sparirono dall'elenco del 1593 e da quello finale del 1596, sancendo la vittoria dei cardinali più aperti della Congregazione romana.

(V. Lavenia)

Vedi anche

Conciliarismo; Correzione fraterna; De Vio, Tommaso; Erasmismo; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; *Indios*; Peña, Francisco; Roberto Bellarmino, santo; Sisto V, papa

Fonti

ACDF, *Index*, *Diarii* 1; *Protocolli* B e D3

Bibliografia

Alonso Getino 1930, Fragnito 1997, Frajese 2006, García Villoslada 1938, Godman 2000, Le Bachelet 1907, Pastore 2003, Pereña 1963, Vitoria 1932-1935, Vitoria 1991

Vittime - Il problema delle vittime dell'Inquisizione, intese come persone sia sottoposte a processo sia condannate a morte, è stato in genere trattato poco, in modo marginale e talvolta impressionistico. In effetti questa penosa contabilità è più volte dipesa dalle valutazioni ideologiche con cui vari storici hanno affrontato lo studio della repressione dell'eresia ed è stata utilizzata a condanna o a difesa dell'Inquisizione, piuttosto che come uno strumento di comprensione storica delle dimensioni che il fenomeno assunse nei diversi Stati e durante i diversi periodi cronologici. Poco ha in comune ad esempio il numero dei 31.912 roghi indicati per tutta l'attività dell'Inquisizione spagnola dall'illuminista Juan Antonio Llorente nella *Histoire critique de l'Inquisition espagnole*, uscita nel 1817-1818, con quello dei 400 roghi stabiliti da padre Francisco Javier García Rodrigo nell'apologetica *Historia verdadera de la Inquisición*, pubblicata nel 1876-1877. Quella che segue non è un'analisi completa e definitiva della questione, ma un tentativo di affrontarla in modo chiaro e critico, proponendo dati e cifre che rendano possibile una prima comparazione quantitativa generale tra le diverse Inquisizioni, dal medioevo all'età moderna, senza la pretesa di fornire e discutere tutti i dati già proposti dagli studiosi né di elencare tutte le ricerche particolari.

L'Inquisizione medievale in Francia

Nelle regioni occitaniche francesi gli inquisitori furono nominati all'inizio degli anni Trenta del Duecento contro i catari, la cui eresia era presentata come un fenomeno amplissimo e unitario che minacciava gravemente dall'interno la società cristiana. A differenza della tradizione precedente, gli storici oggi ritengono che il catarismo non avesse fatto presa in tutti gli strati sociali, ma soltanto tra la piccola nobiltà dei borghi rurali fortificati, i contadini ricchi e le *élites* cittadine, cioè mercanti, giuristi e gli strati superiori dell'artigianato. La rappresentazione di questo movimento religioso come un fenomeno imponente dipende dalle affermazioni distorte e iperboliche dei polemisti, dei legati pontifici e degli inquisitori. Attualmente si stima che il dissenso fosse molto più contenuto e pari al 2,5% della popolazione di Béziers nel 1209, al 15% a Montauban nel 1241, dal 5 al 6% a Toulouse verso il 1260, dal 2,5 al 5% ad Albi tra il 1285 e il 1300. Calcolando una media del 5% (la percentuale poteva comunque essere inferiore) su tutta la popolazione della Linguadoca in due secoli (800.000 persone, per 8 generazioni, cioè 6.400.000), i catari potrebbero essere stati circa 2-300.000. Anche l'azione degli inquisitori tra il 1230 e il 1330 è stata largamente ridimensionata nel suo complesso, sulla base di studi locali: in questo secolo possono essere stati perseguiti 15-20.000 catari, forse il doppio, in pratica dall'1 all'1,5% circa della popolazione. L'impatto della repressione giudiziaria seguì la crociata condotta in Linguadoca tra il 1209 e il 1229 che ridusse di molto la presenza dei catari e la loro influenza nella società. Si possono fornire alcuni dati più precisi sulla repressione operata dagli inquisitori: i catari di Albi furono processati probabilmente per un quarto soltanto del loro numero totale stimato tra il 1286 e il 1329, 250 su forse 1.000 eretici in una popolazione di circa 10.000 abitanti. Nel caso degli inquisitori Bérnard de Caux e Jean de Saint-Pierre, negli anni 1245-1246 le sentenze furono pochissime in rapporto ai processi iniziati: 207 su 5.471 persone esaminate (4%). Nel periodo 1308-1323 Bernard Gui emise 274 commutazioni di pena e 633 sentenze nella sede di Toulouse: le condanne capitali furono il 6,5%, quelle alla prigione il 48,5%, a pene minori il 24%, contro contumaci il 6,5%, contro catari defunti il 14,5%. Nel complesso si ritiene che in Linguadoca l'impatto dell'Inquisizione da un punto di vista quantitativo fosse limitato, mentre si valuta che l'impatto sul piano qualitativo fosse forte, perché il timore dei processi spinse il catarismo nella clandestinità e perché, a differenza della crociata, solo una piccola parte della popolazione fu solidale con gli eretici. Alcuni storici ritengono che il catarismo sia stato sconfitto dall'Inquisizione, altri pensano che la sua scomparsa sia dovuta soprattutto a fattori di altro genere, in particolare alla predicazione e alla testimonianza cristiana dei nuovi Ordini mendicanti.

L'Inquisizione medievale in Italia

Gli storici ritengono che in Italia nella seconda metà del Duecento, dopo il moto dell'Alleluia o la 'grande devozione' del 1233, che produsse un numero difficilmente calcolabile di processi e condanne a morte di catari nelle città della Penisola, gli interventi degli inquisitori, anche se condotti con poche sentenze capitali, ebbero effetti notevoli e limitarono molto la diffusione del catarismo, costringendo gli eretici superstiti alla clandestinità. Questa valutazione generale è basata sulla constatazione che con i primi decenni del secolo XIV finiscono concretamente le testimonian-

ze catare. Manca invece una analisi generale dell'azione effettiva degli inquisitori sul piano quantitativo. Quanti fossero in Italia i catari, perfetti o credenti, quanti i fautori e i simpatizzanti o quanti eretici fossero processati sono domande che restano senza risposta. A dire la verità uno storico, Gabriele Zanella, ha tentato di costruire un quadro generale della diffusione del catarismo nella pianura padana, indicando quanti catari in assoluto risultano attestati, in qualche modo, nei vari tipi di fonte tra il 1260 e il 1308, sulla base degli studi precedenti. L'area presa in considerazione corrisponde a quella delle due province della Lombardia e della Marca trevigiana e il periodo è quello più documentato. I catari di cui si ha una qualche notizia risultano 700-750, così distribuiti: un centinaio nel Ferrarese, altrettanti nel Bolognese e nel Modenese, una cinquantina nel Pavese, un centinaio nel Trevigiano, 250 circa nel Veronese. L'autore è pienamente consapevole che esistono «notevoli ed incolmabili lacune» nella documentazione, ma risolve il problema ritenendo che «non ci si debba scostare di molto da quel numero, tenendo conto che gli inquisitori sono tentati più ad eccedere nell'enumerazione di sospetti d'eresia, dando credito anche a puri accenni, che a passar sopra». Il problema delle lacune nella documentazione è invece centrale per qualsiasi ricerca complessiva e va analizzato con molta attenzione. I dati complessivi appena indicati sono ricavati non da serie organiche, ma da pochissimi documenti, casuali e incompleti: ad esempio il centinaio di catari del Bolognese è dedotto da una dozzina di processi di un solo anno, il 1299. Anche le notizie delle condanne a morte sono molto frammentarie: a parte il grande rogo di Verona del 1278, che colpì forse 200 persone, si può vedere che a Orvieto non ci fu nessuna condanna capitale nelle 87 sentenze comminate fra il 1268 e il 1269, mentre a Bologna ne vennero emanate 2 nei 13 processi contro i catari del 1299 (15%), e si contano due roghi sul centinaio di processi ricordati per la provincia della Marca trevigiana nella seconda metà del Duecento. I dati dei catari attestati in Italia settentrionale secondo Zanella, 700-750, non quadrano comunque con quelli riportati da Raniero Sacconi nella *Summa de catharibus*, che indica 2.300 perfetti catari alla metà del Duecento solo in Italia settentrionale, esclusi quelli fuggiti dalla Francia. Le fonti sono molto diverse, ma la disparità è troppo forte. Se si provano a fare delle stime seguendo il modello proposto per la Francia, usando le stesse percentuali per gli anni considerati da Zanella e prendendo la sola popolazione urbana dell'Italia settentrionale (950.000 x 2 generazioni = 1.900.000), i catari sarebbero stati 95.000. Anche diminuendo la percentuale all'1%, i catari sarebbero stati 19.000 considerando la popolazione urbana, 120.000 prendendo la popolazione totale (6 milioni nel 1300 x 2 generazioni = 12 milioni). A questi andrebbero aggiunti i dissidenti dualisti dell'Italia centrale, dove la popolazione è calcolata in 3 milioni e soltanto quella urbana in 900.000 abitanti. In Italia i catari sarebbero stati comunque di più che in Linguadoca e questa diversa diffusione trova una certa conferma nei dati forniti da Sacconi, per quanto problematici essi siano: 2.300 perfetti al Nord e 100 al Centro, in Francia 350 (tenendo conto dei 150 rifugiatisi in Italia), con un rapporto di 7 a 1. Sempre con gli stessi criteri adottati per la Francia, considerando tutta la popolazione per due secoli, in Italia settentrionale i catari sarebbero stati 2.400.000 (8 volte rispetto alla Francia), quelli processati negli anni dal 1230 al 1330 da 120.000 a 150.000. Data la grande frammentarietà delle fonti riguardanti l'Italia e lo scarso sviluppo degli studi, non è possibile andare oltre qualche superficiale e impressionistica stima.

L'attività complessiva dell'Inquisizione spagnola

Il problema di stabilire quante persone ha processato e quante ne ha condannate a morte l'Inquisizione spagnola è stato sollevato fin dall'Ottocento da Juan Antonio Llorente e continua a essere trattato ancora oggi. Chiarito che un computo preciso e completo non sarà mai possibile per lo stato carente delle fonti, si può avere un'idea delle dimensioni del fenomeno avanzando delle stime, pur con tutti i limiti che inevitabilmente comportano. Le più recenti riguardo il numero totale dei processati sono quelle di Ricardo García Cárcel (120-150.000, con il 3,5% di condanne a morte), di Jean-Pierre Dedieu (200.000 processati formalmente, di cui un terzo prima del 1530, con al massimo 10.000 sentenze capitali eseguite, il 5%, di cui i 4/5 prima del 1530) e di Joseph Pérez (135.000 processati, meno di 10.000 condanne capitali effettivamente eseguite, il 7%). Le basi di valutazione sono le stesse e comprendono gli aspetti quantitativi di studi già fatti, soprattutto l'analisi delle *relaciones de causas despachadas* dal 1540 al 1700 elaborata da Jaime Contreras e Gustav Henningsen per 44.674 processati formalmente e condannati con sentenza, di cui il 3,5% a morte (l'1,8% in persona e l'1,7% in effigie). Dallo studio del tribunale di Toledo fatto da Dedieu direttamente sull'intero archivio risulta che ci furono 9.567 processati formalmente, almeno 4.455 sottoposti alla procedura sommaria, almeno 5.470 processati in tempo di grazia. Mentre Dedieu ha valutato statisticamente e criticamente i dati della ricerca ricavati dal complesso delle fonti, tenendo conto delle lacune documentarie, non si può dire altrettanto per quelli derivati principalmente o esclusivamente dalle *relaciones de causas*.

Questi ultimi dati, che hanno contribuito a rivoluzionare la storia generale dell'Inquisizione spagnola, e sono usati da tutti gli studiosi, furono pubblicati prima da Contreras con cifre leggermente diverse, furono corretti poi da Contreras e Henningsen, e sono stati nuovamente rielaborati da Henningsen (1993), tenendo conto delle lacune documentarie, che riguardano circa la metà del totale. I nuovi dati complessivi proposti da Henningsen risultano dalla compensazione matematica degli anni mancanti delle *relaciones de causas despachadas* e danno 87.269 processati con sentenza, compreso il tribunale di Cuenca che prima non era considerato. Mettendo a confronto i dati proposti da Dedieu nel 1989 per i processi formali di Toledo dal 1540 al 1700 con quelli indicati dal solo Henningsen nel 1993 si resta colpiti dalla corrispondenza quasi perfetta: 5.600 contro 5.541, mentre i dati precedenti di Contreras-Henningsen erano 3.740. Gli studi fatti da García Cárcel su Valencia non permettono un simile raffronto, ma egli ritiene che la cifra complessiva di Contreras-Henningsen vada aumentata a 60-65.000 processati e che la percentuale delle condanne a morte di tutta l'Inquisizione spagnola equivalga a quella del periodo 1540-1700. Per questi e altri motivi risultano più attendibili le cifre avanzate da Dedieu, anche se forse rappresentano una stima al ribasso. Così nel periodo 1480-1530 ci furono in Spagna almeno 70.000 processi formali, con una percentuale stimata di condanne a morte eseguite almeno del 15% (10.500), mentre dopo il 1540 la percentuale fu del 3,5% (3.200), di cui l'1,8% eseguite (1.600). Rapportando queste condanne a morte (12.100) al numero assoluto dei processi formali, la percentuale passa dal 5% al 6%. L'impatto dell'Inquisizione sulla storia della Spagna non va ovviamente ridotto alle nude e incerte cifre: queste non possono mostrare il peso che il tribunale ebbe nella percezione dei contemporanei e ha nella valutazione degli storici, in particolare per gli anni 1480-1530, che furono a ogni modo tremendi e cruciali. L'ultima sentenza capitale eseguita dall'Inquisizione spagnola in senso stretto fu quella contro una *beata*, accusata di aver fatto un patto e di aver avuto commercio carnale con il diavolo, impenitente negativa, bruciata sul rogo a Siviglia il 7 novembre 1781 (cfr. Llorente 1980). Cayetano Ripoll, impiccato a Valencia il 31 luglio 1826 per bestemmie e ateismo, citato normalmente come ultima vittima, venne invece condannato a morte da una *Junta de fe* dipendente dal locale arcivescovo, che agiva con il suo potere ordinario. Resta infine da osservare che la limitazione non motivata delle stime dell'attività giudiziaria complessiva ai soli processi formali conclusi con sentenza, come sono quelli segnalati nelle *relaciones de causas*, non solo offre una visione parziale e deformata dell'Inquisizione spagnola, ma rende disagevoli e incomplete le comparazioni con l'attività dell'Inquisizione romana, che si comincia invece a studiare sull'insieme delle fonti giudiziarie.

L'attività complessiva dell'Inquisizione portoghese

L'attività processuale dell'Inquisizione portoghese si rivolse per tre quarti e in modo continuo al controllo degli ebrei convertiti, i *cristãos-novos*, sia quelli locali sia quelli arrivati dalla Spagna. Gli inquisiti dal 1536 al 1821 furono oltre 56.000: infatti oggi sono conservati 40.037 fascicoli processuali di vario genere per i tribunali lusitani, mentre quelli di Goa, ora distrutti, dovettero essere poco più di 16.000. Dei procedimenti fatti nella madrepatria tra il 1536 e il 1794 (31.353) circa tre quarti vennero conclusi con una sentenza e la percentuale delle condanne capitali risulta del 6%; 1.250 sentenze furono effettivamente eseguite (4%) e 630 pronunciate in effigie (2%). I dati superstiti di Goa, il cui archivio fu l'unico a essere distrutto, sono stati studiati in dettaglio da Charles Amiel. Un altro computo dell'attività complessiva dell'Inquisizione portoghese è stato proposto da Francisco Bethencourt, che parla per gli anni 1536-1767 di 44.817 processi (31.150 per i tribunali lusitani, 13.667 per Goa) e di almeno 2.064 sentenze capitali in persona e in effigie (1.865 per i tribunali lusitani, almeno 199 per Goa, di cui mancano i dati per gli anni 1606-1684) senza precisare in modo chiaro le ragioni dello scostamento dalle cifre precedentemente note. In questo caso sembra si tratti di processi formali soltanto, cioè di fascicoli processuali, perché non si considerano comunque le persone; la percentuale delle condanne a morte è del 5,6% sui processi formali, considerando un'integrazione matematica per i dati mancanti di Goa secondo i numeri forniti da Bethencourt (645 sentenze capitali). Tra l'altro le cifre complessive sono in parte riprese da alcuni studi precedenti, condotti con criteri disparati. A differenza dei computi concernenti l'Inquisizione spagnola, non è certo infine che cosa indichino i 'processi' dell'Inquisizione portoghese: fascicoli processuali di ogni tipo, processi formali, oppure processi formali conclusi con sentenza, oppure persone, cioè imputati in generale, compresi quindi anche quelli semplicemente denunciati, quelli su cui si raccolsero informazioni e quelli sottoposti a procedura sommaria, se quest'ultimo tipo di procedimento fu utilizzato. L'ultima sentenza capitale eseguita fu quella contro Gabriele Malagrida, gesuita di origine italiana, reo di simulata santità, bruciato sul rogo a Lisbona il 21 settembre 1761.

Le prime analisi dell'attività processuale dell'Inquisizione in Italia

Una prima valutazione generale dell'operato dell'Inquisizione in Italia è stata presentata nel 1986 da William Monter e John Tedeschi sulla base degli inventari processuali di Aquileia e Concordia (2.453 imputati), di Venezia (3.592 imputati), di Napoli (3.038 imputati) e utilizzando i dati indicati per la Sicilia dagli studi sull'Inquisizione spagnola (2.985 processati): in totale 12.000 casi. Altri studi indicano con dati poco attendibili quante furono le esecuzioni capitali di aderenti alla Riforma in Italia nel Cinquecento (71 nella Penisola, 18 in Sicilia: Monter 2003), quanti gli aderenti alla Riforma sottoposti a processo nelle quattro sedi indicate nel Cinque-Seicento (1.340: Audisio 2003), quante le condanne a morte per stregoneria da parte dell'Inquisizione romana (36: Henningsen 2003). Il vero problema di questi computi non sono tanto gli inventari su cui si basano, abbastanza imprecisi, quanto l'uso delle cifre disponibili per poche sedi periferiche dell'Inquisizione romana in Italia sul totale complessivo, trasformando dati molto carenti in dati assoluti. Gli storici hanno perso definitivamente ogni illusione di poter quantificare in modo preciso l'attività delle sedi periferiche dell'Inquisizione romana dopo l'apertura al pubblico dell'ACDF, avendo constatato che mancano quasi completamente le serie dei processi e delle sentenze sia dei tribunali locali sia di quello centrale, eccettuati i *Decreta Sancti Officii*, che contengono varie e slegate indicazioni sugli imputati.

Le sentenze capitali a Roma e in alcune sedi locali

Altrettanto difficile è sapere il numero delle condanne a morte dell'Inquisizione romana. Il computo delle sentenze eseguite a Roma fu condotto da Domenico Orano agli inizi del Novecento sui registri dell'Arciconfraternita di San Giovanni Decollato, che assisteva tutti i giustiziati. I dati pubblicati vanno corretti sulla base di un contributo di Luigi Firpo, che tra l'altro mette in rilievo la presenza di 11 registri sui 39 originari per il periodo 1499-1739, mentre ci sono tutti quelli degli anni 1740-1870. A queste esecuzioni se ne possono aggiungere due identificate nei vari documenti editi da Antonino Bertolotti alla fine dell'Ottocento. Nel complesso risultano 98 esecuzioni capitali nel Cinquecento, 28 nel Seicento e 2 nel Settecento, per un totale di 128. Questi dati sono, come rilevato da Luigi Firpo stesso, gravemente lacunosi. Per poche altre sedi si conoscono le sentenze capitali: 26 a Venezia, di cui 3 non eseguite; 15 a Udine, di cui 10 non eseguite; 43-44 a Bologna, di cui 11-12 non eseguite (secondo l'ultimo computo di Guido Dall'Olio); 25 ad Ancona, tutte eseguite, solamente nel 1556; 855 ad Avignone nel Cinquecento, non si sa quante eseguite. Solo i dati delle prime due sedi sono basati su una ricerca sistematica in archivi interi, anche se quello di Venezia non è del tutto completo. Per altri tribunali periferici ci sono indicazioni casuali e frammentarie. Il caso di Bologna pare indicativo di una sede senza archivio integro: dal 1543 al 1583 i processi attualmente noti sono circa 150, una quantità che indica di per sé l'incompletezza della documentazione, carente in particolare per la prima ventina d'anni e dopo il 1570. Situazione analoga per Avignone: i dati sono ricavati da vari documenti, non da un fondo inquisitoriale organico.

L'attività complessiva dell'Inquisizione romana in Italia

Fatte queste considerazioni preliminari, si può cercare di formulare una stima generale sulle 48 sedi stabili e principali, compresa Roma ed esclusa Lucca. Se come ipotesi di minima attribuiamo ai tre quarti delle sedi i dati che corrispondono a quelli di Aquileia-Concordia (4.100) e al restante quarto quelli di Siena (7.100), gli imputati sarebbero 232.800, con una integrazione per Roma potrebbero arrivare a 240.000; se come ipotesi di massima invertiamo le cifre attribuendo ai tre quarti delle sedi i valori di Siena (7.100) e al restante quarto quelli di Aquileia-Concordia (4.100), gli imputati sarebbero 304.800 e con l'integrazione per Roma 310.000. Siccome questi dati comprendono denunce e informazioni, processi formali, procedure sommarie, per poter fare un confronto con l'attività delle Inquisizioni iberiche bisogna disaggregare il numero dei soli processi formali, prendendo sia quelli conclusi con sentenza sia quelli non conclusi, secondo il sistema di raccolta dei dati attualmente utilizzato. Gli unici computi disponibili riguardano il tribunale arcivescovile di Napoli fino al 1645 e l'Inquisizione di Aquileia e Concordia per l'intera serie processuale. Per Napoli i processi formali risultano il 47% del totale (denunce e informazioni 40%, procedure sommarie 13%), per Aquileia e Concordia fino al 1645 il 22% (denunce e informazioni 50%, procedure sommarie 28%), con la media del 34,5% per le due sedi. Dal momento che per Aquileia e Concordia ci sono i dati complessivi, che mostrano una percentuale assai più bassa dei processi formali, cioè il 13% (denunce e informazioni 45%, procedure sommarie 42%), pare più realistico portare la percentuale generale al 25%. In questo modo si ottiene un minimo di 60.000 processi formali e un massimo di 77.000, sempre come valutazione approssimativa.

Per quanto riguarda le condanne capitali dell'Inquisizione romana si può invece avanzare un'unica stima complessiva, prendendo come base la cifra di quelle eseguite a Venezia (23), tenuto conto che ci potrebbero essere sedi con più uccisioni, come fanno sospettare Ancona e Bologna, ma anche sedi con meno uccisioni, come quella di Aquileia-Concordia. Al numero risultante per 46 sedi locali (tolta Avignone) va aggiunta Roma, con 128 sentenze eseguite, più una integrazione di altre 64 per raggiungere così una stima totale di 1.250. A questa mera congettura vanno sommate a parte le condanne a morte di Avignone, 836 di aderenti alla Riforma, non si sa quante eseguite e 19 per stregoneria in pochi decenni del secondo Cinquecento, senza avanzare una stima per il restante periodo, data la particolarità della situazione. L'incidenza delle

condanne capitali eseguite rispetto all'attività giudiziaria rimarrebbe comunque bassa: il 2,4% nell'ipotesi minima dei processi formali, l'1,6% nell'ipotesi massima. La maggior parte di queste esecuzioni capitali colpirono gli aderenti alla Riforma: proponendo come base di calcolo 15-18 per ciascuna delle 41 sedi locali attive nel Cinquecento più Roma, si raggiungerebbe la cifra di 650-750 roghi, poco più della metà del totale, senza considerare Avignone. Quante delle sentenze capitali rimanenti riguardassero persone accusate di stregoneria diabolica non è facilmente determinabile, ma non è verosimile che potessero coprire il numero restante; se si ipotizzano in media 5-7 condanne a morte per le 47 sedi periferiche più Roma, il loro totale risulterebbe 240-350. Tenendo conto di 3-4 sentenze capitali per sede nei confronti di uomini che amministrarono la confessione o celebrarono messa senza l'ordine sacro e di persone che usarono ostie consacrate per scopi malefici si arriverebbe ad altre 150-200 uccisioni. Si possono infine calcolare 1-2 sentenze capitali per sede contro ebrei o giudaizzanti, aderenti all'Islam ed eventuali altri delitti, per 50-100 morti. Queste stime suddivise per tipo di delitto contro la fede porterebbero in via ipotetica a un minimo di 1.100 e a un massimo di 1.400 roghi, con una media appunto di 1.250. L'ultima sentenza capitale, secondo le attuali conoscenze, fu quella contro Giuseppe Morelli da Montemilone, diocesi di Macerata, per aver detto la messa senza avere gli ordini sacri, eseguita a Roma il 22 agosto 1761.

L'Inquisizione romana aveva alcune sedi periferiche fuori d'Italia. Quella di Malta conserva l'archivio intero ed è stata studiata da un punto di vista quantitativo per il secondo Settecento. Le altre sedi, due in Francia (Carcassonne, Toulouse), una in Franca Contea (Besançon) e una in Germania (Colonia), svolsero molto probabilmente una scarsa (o discreta?) attività, come si evince da due repertori seicenteschi di questioni giurisdizionali e istituzionali, che riportano riferimenti, per quanto saltuari, al secondo Cinquecento e alla prima metà del Seicento. Queste sedi compaiono anche nella documentazione romana dei primi decenni del Settecento.

Un breve confronto tra l'Inquisizione romana e le Inquisizioni iberiche

Anche se le stime riguardanti l'Inquisizione romana vanno prese con cautela, in mancanza di altri studi quantitativi, un breve paragone con le stime complessive delle due Inquisizioni iberiche diventa interessante. In mancanza di calcoli certi, le cifre proposte sono comunque più attendibili e criticabili che le semplici impressioni personali, sempre aleatorie e vaghe. Se, come abbiamo visto, i processi dell'Inquisizione spagnola si possono stimare in circa 200.000 e le sentenze capitali eseguite in 12.100 (6%), meno chiaro è il calcolo per l'Inquisizione portoghese: in un computo i processi formali conclusi con sentenza dal 1536 al 1794 risultano 31.353, con 1.250 esecuzioni capitali in persona e 630 in effigie (6%); nell'altro i processi formali nel periodo 1536-1767 sono 44.817 e le condanne capitali 2.510 con l'integrazione per Goa (5,6%). I dati stimati per l'Inquisizione romana sono abbastanza diversi da quelli delle Inquisizioni iberiche: da 60.000 a 77.000 processi formali (escluse le denunce, le informazioni, le procedure sommarie), con circa 1.250 sentenze capitali eseguite, con una percentuale rispettivamente del 2,0% e 1,6% sui processi, senza considerare i dati poco chiari di Avignone. La percentuale delle condanne capitali sul numero dei processi formali è quindi più bassa di quelle delle Inquisizioni iberiche, collocandosi tra un terzo e un quarto.

Per quanto riguarda la distribuzione cronologica dell'attività processuale per l'Inquisizione spagnola, secondo le ultime indicazioni di Henningsen, i periodi di massima attività risultano tra il 1480 e il 1530 e tra il 1545 e il 1595. Per l'Inquisizione romana invece i dati sono difformi: a Venezia il periodo di maggiore attività ebbe luogo tra il 1566 e il 1590, ad Aquileia-Concordia negli anni 1596-1610, e 1646-1655 e 1746-1750, a Modena tra il 1601 e il 1640, a Siena tra il 1716 e il 1750. Se poi si vuole stimare il numero dei processati rispetto agli abitanti, per avere un'idea dell'incidenza relativa della repressione, prendendo come riferimento la popolazione nel 1600, per la Spagna continentale (8 milioni, tolte le sedi dell'America e delle isole italiane) risulta un processato ogni 50 abitanti, per il Portogallo continentale (un milione, tolta la sede di Goa) uno ogni 32 oppure ogni 42, mentre per l'Italia centro-settentrionale (9 milioni, escluso il Regno di Napoli e la Sicilia, la Sardegna, la Savoia, aggiungendo gli abitanti di Avignone e contado, dell'Istria, della Dalmazia e di Napoli città) uno ogni 150 oppure ogni 117. L'Inquisizione portoghese dunque sembra avere esercitato un controllo più capillare sulla popolazione rispetto a quella spagnola, mentre l'Inquisizione romana mise in atto una pressione due o tre volte inferiore a quella applicata dall'Inquisizione spagnola.

Quando si parla della crudeltà o meno dell'Inquisizione, il problema va trattato correttamente prendendo in considerazione i tribunali ecclesiastici e statali che intervennero per reprimere i delitti contro la fede, non solo nei paesi cattolici, ma anche in quelli protestanti. È anche possibile fare un paragone accettabile con i tribunali secolari che giudicavano gli stessi tipi di reati di competenza del Sant'Uffizio, come la stregoneria, la bestemmia, la sodomia, i libri proibiti: in genere i giudici di fede furono in Italia meno severi dei giudici statali. Ma è un'operazione mistificatoria e apologetica mettere a confronto l'Inquisizione con i tribunali criminali. Infatti i delitti per cui gli Stati comminavano le condanne capitali non sono paragonabili a quelli dei tribunali di fede: omicidi, furti, ferimenti, non hanno nulla a che fare con le credenze religiose e le eresie. In più la comparazione non andrebbe fatta tra i numeri assoluti delle esecuzioni, ma tra le percentuali delle condanne capitali sul complesso dei processi. Infatti le sentenze di morte non sono un valore in sé, ma una variabile dipendente, che va vista in rapporto al numero dei processi conclusi con sentenza. Mostrare ad esempio il numero assoluto di tutte le esecuzioni capitali fatte a Roma per i crimini 'ordinari' in confronto con quelle per eresia non dice nulla della maggiore o minore crudeltà dell'Inquisizione: dato che c'erano certamente più omicidi, ladri e stupratori che eretici, ne consegue inevitabilmente che i loro processi e condanne a morte fossero di più. Bisognerebbe almeno sapere la percentuale di esecuzioni sul numero dei processi per omicidio e la corrispondente percentuale di condanne capitali sul numero dei processi formali per eresia, ma anche in questo caso il confronto non è proponibile per il diverso funzionamento della procedura: mentre l'omicida che riconosceva il proprio delitto e si pentiva veniva messo a morte, l'eretico che riconosceva le proprie colpe e si pentiva veniva invece perdonato e soltanto gli impenitenti e i colpevoli di particolari eresie erano uccisi al primo processo, mentre i recidivi lo erano al secondo.

(A. Del Col)

Vedi anche

Ancona; Avignone; Bologna; Catari; Conforto dei condannati; Inquisizione medievale; Inquisizione portoghese; Inquisizione romana; Inquisizione spagnola; Linguadoca; Malagrida, Gabriele; Martirologi; *Relaciones de causas*; Relapso; Roma; Storiografia: Inquisizione medievale; Storiografia: Inquisizione portoghese; Storiografia: Inquisizione romana; Storiografia: Inquisizione spagnola; Toledo; Toulouse; Tribunali secolari; Udine; Venezia

Bibliografia

Amiel 1986, Audisio 2003, Bertolotti 1891, Bethencourt 1994, Bethencourt 2000(a), Biget 2003, Ciappara 2001, Contreras-Henningsen 1986, Dall'Olio 2008, De Biasio 1976, De Biasio 1978(a), Dedieu 1987, Dedieu 1989, Del Col 2006, Del Col 2007(a), Firpo 1974, García Cárcel-Moreno Martínez 2000, García Rodrigo 1876-1877, Henningsen 1993, Henningsen 2003, Llorente 1980, Monter 2003, Monter-Tedeschi 1986, Orano 1904, Pérez 2002, Romeo 2003,

Tedeschi 1991, Trenti 2003, Vanden Berghe 1890, Zanella 1995

Vives, Juan Luis - Nato a Valencia nel 1493, fu uno dei più importanti umanisti spagnoli e grande figura della filosofia europea del XVI secolo. Eccelse come filosofo della conoscenza e come precursore del metodo induttivo (*De tradendis disciplinis*, 1531); come teorico dell'educazione, il cui rinnovamento auspicò nella sua voluminosa enciclopedia *De disciplinis* (1531); come trattatista della psicologia, nel *De anima et vita* (1538), con un approccio empirico che lo portò a separare tale disciplina dalla metafisica; come difensore della pace di fronte ai disastri prodotti dalla guerra (*De concordia et discordia*, *De pacificatione*, 1529); o come promotore di una assistenza sociale più moderna (*De subventione pauperum*, 1526). Figura di punta delle 'repubblica delle lettere' nell'Europa del Cinquecento, il suo nome è legato strettamente a quello di Erasmo da Rotterdam, di cui fu discepolo e intimo amico, e all'erasmismo. Vives fu uno dei principali seguaci della *philosophia Christi*, che mirava a un rinnovamento spirituale della cristianità a fronte dell'annichilimento della scolastica e della superficiale devozione del cattolicesimo degli inizi del XVI secolo e a una pacificazione dell'Europa contro le miserie della guerra e le ambizioni smodate dei principi. Ma non fu l'appartenenza al riformismo umanista (che non lo portò mai ad avvicinarsi alla Riforma) a segnarne il tragico rapporto con l'Inquisizione spagnola.

I problemi di Vives derivarono dalle sue origini. Tanto il padre, Luis Vives, quanto la madre Blanquina March provenivano da famiglie di agiati commercianti *conversos* (suo padre era persino fratello di un rabbino). Come accadde a molti influenti *conversos* entrambe le famiglie subirono una dura persecuzione durante i primi anni dell'Inquisizione spagnola. Nel 1479, ancor prima della fondazione del tribunale di Valencia, suo padre fu denunciato all'Inquisizione papale e dieci anni dopo due prozii di Vives furono mandati al rogo dalla nuova Inquisizione. La famiglia materna subì un processo inquisitoriale negli anni 1487-1491, che si concluse con il rilascio al braccio secolare del nonno materno e la riconciliazione della madre nel 1491. Sono state fatte elucubrazioni circa la possibilità che certe intolleranze alimentari di Vives provenissero in realtà da proibizioni ebraiche, ma non si può sostenere seriamente che ebbe un'educazione criptogiudaica. Quando il padre fu per la prima volta processato dal Sant'Uffizio di Valencia Vives aveva sette anni; il processo è da collocare nell'ambito di una serie di iniziative che sfociarono nell'esecuzione di una zia e di un cugino, accusati di mantenere una sinagoga clandestina (1501). Dopo un periodo di relativa calma un altro cugino di Vives fu arso sul rogo nel 1507 e due anni più tardi lo fu il suo maestro di prime lettere, Antoni Tristany, denunciato come giudaizzante a partire dal 1489. A quella data la madre era morta nella peste nel 1508 e suo padre aveva mandato Vives a studiare a Parigi, forse nel tentativo di salvarlo dalla persecuzione. Non ci sono prove di un ritorno di Vives in Spagna, e ciò è del resto comprensibile: le ragioni risiedono nella precoce integrazione di Vives nell'*élite* dell'Umanesimo europeo e nella mancanza in Spagna di un ambiente intellettuale ricco e stimolante come quello dei Paesi Bassi. Vives si stabilì nella città di Bruges.

Il secondo processo inquisitoriale subito dal padre (1520) e, soprattutto, il terzo (1522-1524), dissuasero definitivamente Vives proprio nel momento in cui il suo ritorno era diventato più probabile. Alla morte di Elio Antonio de Nebrija, il grande umanista e primo grammatico della lingua castigliana (1522), l'Università di Alcalá de Henares, su proposta dell'amico e corrispondente Juan de Vergara, offrì infatti a Vives la cattedra che restava vacante. Ma proprio quando Vives stava valutando l'offerta il processo al padre si concluse con la sua condanna a morte insieme alla nonna paterna e ad una zia materna di Vives (1524). Da allora l'idea di un ritorno in Spagna declinò del tutto. La persecuzione nei confronti della sua famiglia, nonostante ciò, era lungi dall'essere terminata. Quando le sue sorelle richiesero all'Inquisizione la dote della loro madre, che era stata confiscata insieme con i beni del padre, il Sant'Uffizio replicò con l'apertura di un processo contro la memoria di Blanquina March, defunta da molti anni. Questo processo si chiuse nel 1529 con una condanna, che venne eseguita nel 1530 con il rogo delle spoglie della madre di Vives. La sorella Beatriz, totalmente in rovina, dovette rifugiarsi in casa del fratello a Bruges. A quella data Vives era già sposato (1524) con Margarita Valdaura, anche lei valenciana e anche lei *conversa*.

Vives tuttavia dovette sperimentare anche altrove la crescente intolleranza che si stava sviluppando in Europa. Nel 1523, grazie all'influenza dell'amico e grande umanista Thomas More, aveva ottenuto un posto di professore a Oxford e la carica di precettore della principessa Maria, figlia di Enrico VIII. Ma quando si aprì il contenzioso per l'annullamento del matrimonio del re con Caterina d'Aragona, figlia dei Re Cattolici, Vives si oppose ai desideri di Enrico, anche se in forma moderata, visto che rifiutò la difesa legale della regina. La sua opposizione gli valse tuttavia l'espulsione dall'Inghilterra, nel 1528, e la perdita dei suoi incarichi nel regno, il che gli comportò un grave dissesto economico.

Con il processo alla madre ancora in corso Vives scrisse allora all'inquisitore generale Alonso Manrique de Lara una lettera che pubblicò come prologo al *De Pacificatione* (1529). In essa, criticando gli eccessi del tribunale, affermava che «l'ufficio dell'Inquisizione degli eretici [è] tanto importante quanto pericoloso per coloro che non sanno a cosa si indirizza. Peccherà l'inquisitore tanto più gravemente quanto più si tratta della salvezza di molte persone, delle loro fortune, del loro onore e della loro vita. È sorprendente l'ampiezza della potestà concessa a un giudice che non è esente dalle passioni umane o a un accusatore che a volte l'odio, l'ambizione o una distorta inclinazione spingono alla calunnia». Con più libertà ancora Vives poté esprimersi nella corrispondenza con il giurista Francis Cranevelt, al quale scrisse: «per i nostri scarni beni continua una causa accanita e odiosissima, e rimangono tre mie sorelle orfane, nubili e povere». In un'altra lettera il riferimento alle persecuzioni familiari era altrettanto esplicito: «la Fortuna continua a essere uguale e fedele a se stessa, contro mio padre, contro tutti i miei familiari, e anche contro di me, dato che ciò che fa contro di loro penso lo faccia contro di me, visto che a tutti loro non voglio meno bene che a me stesso» (1525). Si può facilmente supporre che il termine «Fortuna» copra in queste righe quello di «Inquisizione». Nel 1529, d'altra parte, nel *De concordia* Vives denunciava che «chiunque dissenta dalle opinioni che altri approvano non è più considerato una persona dagli altri cristiani», e che «dato che non c'è nulla di più atroce che bollare qualcuno come eretico, ci sono quelli che non hanno nella bocca né nelle mani arma più pronta da essere usata di questa».

Queste parole risultarono profetiche rispetto ai suoi amici erasmiani spagnoli, visto che a partire dagli anni Trenta l'Inquisizione rivolse la sua attenzione contro l'erasmismo, troppo vicino, secondo i settori tradizionalisti della Chiesa, alle posizioni di Lutero, senza che l'inquisitore generale Manrique, noto simpatizzante di Erasmo, potesse riuscire a evitarlo. Fu così che i suoi amici Juan de Vergara e Alonso Ruiz de Virués furono processati dall'Inquisizione nel 1530 e nel 1533 e poi condannati alla prigione rispettivamente nel 1535 e nel 1537 (la condanna di Virués fu tuttavia annullata dal papa nel 1538). La prigionia di Vergara fu particolarmente dolorosa per Vives, come si evince dalla sua corrispondenza. Lo stesso figlio dell'inquisitore generale, Rodrigo Manrique, discepolo di Vives, gli scrisse nel 1533 che temeva per Vergara, «messo nelle mani di certi uomini indegni e feroci, che sono soliti seppellire le migliori persone, che si fanno vanto e ritengono persino un atto religioso togliere di mezzo persone illustri per la loro sapienza per una semplice parola, per una battuta o per un'espressione detta con grazia». Che Vives concordasse (per lo meno parzialmente) con quest'opinione ci è noto grazie alle parole che seguono subito

dopo nella lettera: «è del tutto vero ciò che dici, che la nostra patria è piena di invidia e di insolenza; aggiungi pure di barbarie. Visto che è cosa certa che non c'è nessuno che sia mediamente istruito nelle buone arti che non sia pieno di eresie, di errori e di giudaismo».

Ma neanche l'altro fronte della Cristianità dava segnali di speranza in tal senso. Il suo amico e protettore More fu giustiziato nel 1535 per la sua opposizione alla rottura con Roma da parte di Enrico VIII. Come disse Vives in una lettera a Erasmo del 1534, dopo avergli comunicato gli arresti di Vergara e di More, «viviamo tempi difficili, nei quali non possiamo né parlare né tacere senza pericolo [...]. Auspico per te una vecchiaia tranquilla». Il sogno umanistico di una *Respublica christiana* unita e di un rinnovamento pacifico della Chiesa svaniva, ma Vives comunque non demordeva, preparando il suo trattato apologetico dal titolo *De Veritate Fidei Christianae*, pubblicato postumo nel 1543, dopo la sua prematura morte causata dalla gotta (6 maggio 1540).

Ma l'Inquisizione non lo lasciò in pace nemmeno dopo morto, donandogli una sorte non diversa da quella del suo maestro Erasmo. Sebbene Vives si lamentasse del fatto che in Spagna «pochi leggono le mie opere, meno le capiscono, ancor meno le comprano o si preoccupano di loro, vista la freddezza dei nostri compatrioti nei confronti dell'amore delle lettere» (lettera a Juan Maldonado, 16 dicembre 1538), il suo *Comentario a la Ciudad de Dios* (1522) fu condannato nel 1559 dall'Inquisizione romana e fu espurgato nell'Indice di Gaspar de Quiroga del 1584 a causa della presenza di frasi anticlericali ed antiscolastiche (ma non eretiche).

(F. Campese Gallego)

Vedi anche

Conversos, Spagna; Erasmismo, Spagna; Erasmismo; Erasmo da Rotterdam; Fiandre; Giudaizzanti; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Manrique de Lara, Alonso; Nebrija, Elio Antonio de; Ruiz de Virués, Alonso; Vergara, Juan de

Bibliografia

Abellán 1997, Alcalá 2001, Allen *et alii* 1906-1958, Cruselles Gómez 1995, Deutscher 1987, Fernández Santamaría 1990, Ferrer Navarro 1992, Fontán 1992, García 1987, González González 1987, Kamen 1997, ILI, Pinta Llorente-Palacio y de Palacio 1964, Vives 1947-1948, Vives 1978, Vives 1992-

Voltaire (François Marie Arouet) - Il rinvio alle malefatte dell'Inquisizione è a tal punto ricorrente negli scritti del filosofo (1694-1778) che i suoi attacchi, con le loro esagerazioni, hanno avuto una parte importante nell'elaborazione e nella diffusione della 'leggenda nera' che ha determinato a lungo, ben al di là dei circoli apertamente anticlericali, l'immagine dell'istituzione. Pertanto non ci si stupirà molto del fatto che, come rovescio della medaglia, quasi l'intera sua opera abbia finito per ritrovarsi negli Indici dei libri proibiti, il che ha di certo complicato la ricezione dell'autore nei Paesi mediterranei pur senza impedirla in modo decisivo. L'immagine della «crudele Inquisizione» (Prosperi 1996) costituisce in Voltaire un vero *topos* che si articola sin dalle sue prime opere (si pensi, in particolare, ai canti IV-VI della *Henriade*). Sembra tuttavia che l'impegno polemico si intensifichi a partire dagli anni Cinquanta del Settecento, dopo le prime condanne romane dell'autore conseguenti alle molte sanzioni che subiscono gli uomini dei Lumi in Francia, e dopo che la lotta contro l'«infame» tribunale diviene, dalla fine di quel decennio, il centro delle occupazioni del maestro di Ferney. Le prime cause dettate dal 'fanatismo' e rese celebri dal suo impegno di denuncia (quella del pastore François Rochette, la vicenda di Jean Calas) si situano non a caso all'indomani dell'affare di Gabriele Malagrida, un processo d'Inquisizione che fa scandalo negli ambienti illuministi. Voltaire produce in questo periodo i soli testi che si pronunciano in modo preciso sull'argomento: una parte dell'*Essai sur les mœurs* (cap. 140) e un articolo del *Dictionnaire philosophique* (*Inquisizione*). Ma il tema ritorna, più brevemente o in modo allusivo, in molti altri scritti, e in particolare nei grandi manifesti del pensiero politico-religioso dell'autore (quali il *Sermon des cinquante*; il *Traité sur la tolérance à l'occasion de la mort de Jean Calas*; l'*Examen important du milord Bolingbroke*, ecc). Il *topos* infine viene impiegato regolarmente nei racconti, a cominciare da *Candide* (ma si pensi anche alla *Histoire des voyages de Scarmentado*, a *La princesse de Babylone*, alle *Lettres d'Amabed, o* ancora alla *Histoire de Jenni ou l'athée et le sage*). Nell'insieme di questi testi l'Inquisizione incarna gli orrori e illustra gli eccessi del fanatismo religioso, di un'«ignoranza superstiziosa […] armata di potere» (*Essai sur les mœurs*, cap. 140). Fondata su regole di un'iniquità eclatante, essa si presenta come un'istituzione il cui bilancio storico appare disastroso e che contrasta con tutti i principi della natura, della ragione, addirittura di una religione degna di quel nome. Fustigando le *procedure* inquisitoriali egli fa proprio un insieme di critiche lanciate da altri filosofi prima di lui, in particolare da Charles de Montesquieu (negli scritti più tardi si nota pure l'influenza di Cesare Beccaria).

Al di là della natura stessa dei delitti perseguiti (un 'peccato', un errore 'morale' possono essere di competenza della giurisdizione inquisitoriale?), le critiche di Voltaire riguardano in particolare il carattere segreto che accompagna l'istruzione del giudizio inquisitorio (tanto più dubbia per il fatto che si procede attraverso denunce, si isola l'accusato e si esclude il confronto tra questi e i suoi delatori). Gli attacchi si scagliano contro la necessità della confessione, contro il regime delle pene (che non sanzionano soltanto il condannato, ma possono estendersi, direttamente o indirettamente, come nel caso della confisca dei beni, su altre persone) e contro la loro ostentata messa in scena («i sacrifici pubblici che si chiamano *«autodafé»*). Tali principi rovesciano il senso stesso della giurisdizione inquisitoriale: «la forma delle procedure diviene un mezzo infallibile per perdere chi si vuole». Anche la *storia* dell'Inquisizione si riassume in una serie di carneficine impietose, soprattutto nei Paesi iberici, vero epicentro del «flagello», mentre in Italia la stessa istituzione sembra segnata da tratti più dolci: «i papi avevano eretto questi tribunali attraverso la politica; e gli inquisitori spagnoli vi aggiunsero la barbarie». Si vedono in ciò i riflessi di una leggenda nera anti-spagnola ben formata prima dell'epoca dei Lumi, ma di cui i filosofi, Voltaire compreso, si facevano tanto più volentieri eredi in quanto intendevano accreditare i progressi principali compiuti dall'Europa nei due secoli precedenti ai paesi avversari di Filippo II, in particolare all'Inghilterra e ai Paesi Bassi (in Spagna e in Portogallo le malefatte dell'Inquisizione ben si accordavano con l'altra tragedia umana frutto del fanatismo religioso iberico: il genocidio indiano di cui davano testimonianza gli scritti di Bartolomé de Las Casas). I bagni di sangue commessi nel nome dell'amore di Cristo sono certamente i fatti più terribili, ma non gli unici carichi di conseguenze provocati dall'Inquisizione (e non soltanto in Spagna). All'interno dei paesi in cui vige la sua giurisdizione il tribunale, si legge, avrebbe condizionato progressivamente gli umori del popolo, creando intrighi segreti, un clima di diffidenza generalizzata che aveva fatto dell'ipocrisia la prima virtù di ciascun individuo, seguita da vicino dall'arte di tacere. Ma la stessa istituzione avrebbe anche complicato i rapporti con l'esterno, compromettendo in particolare gli scambi commerciali: da cui il declino economico dei Paesi iberici (ancora una volta a vantaggio dei paesi più civilizzati del Nord dell'Europa). «Il commercio e l'Inquisizione – scrisse Voltaire – appaiono incompatibili». Tali approcci al fenomeno inquisitoriale sono celebri per il loro carattere eccessivo, trovando le sue esagerazioni il loro apogeo nelle stime romanzesche avanzate sul numero delle vittime: «più di centomila presunti stregoni e un numero infinitamente superiore di eretici», *Commentaire sur le livre ' Dei delitti e delle pene'* (ma le imprecisioni non mancano

neppure a proposito delle procedure). Al tono eclatante delle formule corrisponde, del resto, una quantità minima di fonti (essenzialmente, pare di capire, *l'Inquisition de Goa* di Charles Dellon, la cui descrizione degli autodafé ha nutrito i racconti di Voltaire, e il *Manuel des inquisiteurs, à l'usage des Inquisitions d'Espagne et du Portugal*, opera edita nel 1761 da André Morellet che includeva una breve storia dell'istituzione). Ma sarebbe inutile rimproverare all'autore la mancanza di uno spirito 'storico' inesistente alla metà del XVIII secolo. Ciò che conta è il fatto che gli aspetti rivoltanti dell'Inquisizione siano tracciati da Voltaire con tanto meno ritegno poiché si tratta di rappresentare un 'antimodello' che si oppone a tutto ciò che i filosofi prediligono e che serve da «'termine di contrasto' per legittimare i numerosi progetti di riforma» promossi dagli uomini dei Lumi in Francia, in particolare sul piano giudiziario (Tillet 2004). Progetti di cui Voltaire si fece difensore in tanti scritti, tutti colmi di conseguenza di riferimenti al «mostro» (il *Traité de tolérance*, il *Commentaire sur le livre* 'Dei delitti e delle pene', o *Le prix de la justice et de l'humanité*).

In questo contesto, tuttavia, si ha un'immagine del Sant'Uffizio sensibilmente diversa rispetto a quelle circolanti da un secolo. Non è tanto il nodo dell'orrore generato dall'istituzione a essere al centro della polemica (orrore che in Francia emergeva già da molte opere precedenti d'ispirazione gallicana o protestante). Oltre al sarcasmo, all'ironia e al burlesco che accompagnano in Voltaire la trattazione del soggetto e che uniscono all'orrore la ridicolizzazione delle pratiche descritte (non senza l'obiettivo strategico di rivelarne la desuetudine: «ciò che è divenuto ridicolo», disse in altre occasioni, «non può più essere pericoloso»: *Le siècle de Louis XIV*), bisogna considerare che la critica dell'Inquisizione serve ormai a supportare idee che stanno al di là delle convinzioni religiose. Infatti, la storia sanguinosa dell'Inquisizione non è evidentemente la semplice conseguenza di procedure nocive. Essa è il prodotto del «fanatismo», di un «infamia» che in verità in Occidente ha preso il posto della fede. Le cause inquisitoriale, del resto, non sono tutte dettate da scopi religiosi: dietro a certe condotte «fanatiche» si nasconde, innanzitutto, la «barbarie naturale dell'uomo» (Goulemot 1995), con il suo arsenale di qualità immorali: cupidigia, orgoglio, ambizione, odio, volontà di potere e di abusare «della semplicità altrui» (*Essai sur les mœurs*, cap. 160). In quest'ottica la fede sembra servire soprattutto da pretesto per favorire, in particolare, gli interessi dei «monaci», dei frati, la parte più inutile del clero. Anche la seconda causa principale del fanatismo si riassume con i termini di ignoranza e superstizione. Tuttavia, in Voltaire, i due vizi non mirano unicamente a suscitare la credulità del popolo. Essi sono alla base di ogni atteggiamento che considera «assolute» le credenze religiose e porta alla peggiore delle forme del fanatismo, quella dell'intolleranza sanguinaria. Solo l'uso della ragione può rendere evidente l'assurdità di tali atteggiamenti e di tali condotte (e solo l'uso *pubblico* della ragione può combatterle in modo efficace), cominciando con il mostrare le contraddizioni in cui esse incorrono alterando l'essenza stessa del cristianesimo. Come nel caso degli autodafé: non si tratta, scrisse Voltaire, dell'«ultimo grado di una barbarie brutale e assurda mirante a mantenere, attraverso dei delatori e dei carnefici, la religione di un Dio che dei carnefici fecero perire» (*Essai sur les mœurs*, cap. 160)? Ai rituali selvaggi di quel tipo, come a tutti gli eccessi del fanatismo, Voltaire oppone dunque di buon grado l'ideale di una «religione pura» che «addolcisce i costumi illuminando lo spirito», al contrario della «superstizione» che, «accecandolo, ispira ogni furore» (*Essai sur les mœurs*, cap. 82). Solo che i criteri costitutivi che definiscono la purezza di tale fede non sono più quelli della Rivelazione, ma provengono dalla ragione; una «Ragione» con la maiuscola, per così dire, come qualità morale che scopre nella «natura» le leggi supreme che le religioni non potrebbero più legittimamente contraddire. Non sorprende molto, da questo punto di vista, che Voltaire abbia finito per dare alla sua religione ideale i tratti di un vago deismo, mentre la fede cristiana si confonde sempre più nei suoi scritti con quel «cristianesimo infame» di cui l'Inquisizione costituisce uno degli esempi più terrificanti. Nelle opere dell'ultimo decennio della sua vita, tuttavia, Voltaire sembrava constatare un certo declino dell'istituzione, che pure non ha perso tutte le forze. Celebre divenne la sua battuta a proposito delle riforme in Spagna: «il conte d'Aranda è stato benedetto dall'Europa intera perché ha tagliando gli artigli e limato le zanne del mostro; ma esso respira ancora» (*Dictionnaire philosophique*, voce *Inquisition*); battuta il cui senso generale caratterizza bene anche il quadro in cui si sviluppa la ricezione delle opere del filosofo nei paesi sotto tutela dei tribunali della fede.

Quando, nella seconda metà del XVIII secolo, i Lumi divennero la sfida principale che si parava davanti alla repressione inquisitoriale, Voltaire e la sua opera si trovarono naturalmente al centro delle preoccupazioni dei tribunali. Così, le condanne dell'autore si fanno numerose e seguono un ritmo tutto sommato analogo in Italia e nei Paesi iberici. Se il primo verdetto spetta alla Spagna (1748, divieto della *Henriade*), la Congregazione romana torna all'attacco quattro anni più tardi (contro *La voix du sage et du peuple* e *Les Lettres anglaises*) e rincara la dose dal 1753 con la messa all'Indice delle *Oeuvres complètes* (edite a Dresda nel 1748). A Madrid si arriva alle stesse decisioni solo nel 1762, quando la condanna di Voltaire diviene di colpo «valida per tutte le sue opere pubblicate e per quelle che devono ancora apparire» (Dufourneaux 1963) e concerne anche i lettori in possesso di un permesso di leggere le opere proibite. Ora, tutto ciò non impedì nei decenni seguenti la specifica messa all'Indice di una serie di opere singole (solo in Italia si contano una trentina di censure fino alla fine del secolo), e questo non solo contro le produzioni più recenti del filosofo. Il fatto è che i diversi decreti non fanno che seguire il passo delle nuove pubblicazioni le quali, a dispetto delle interdizioni generali, non cessano di vedere la luce. E se la maggior parte di tali verdetti si ritrova negli Indici del 1787 (per Roma) e del 1790 (per la Spagna), le condanne continuano sono all'inizio del XIX secolo. Le opere di Voltaire non spariranno dagli Indici prima della stessa soppressione delle liste di libri proibiti.

Fin dai primi verdetti si stabilisce un profilo dell'autore i cui tratti, per quanto poco originali, sono molto incisivi, al punto da ritrovarsi con una certa regolarità nelle censure posteriori. Dal 1753 Voltaire, per il censore romano delle *Œuvres*, è uno scrittore che approva nei suoi scritti «la setta degli indifferenti»; mentre in Spagna la condanna del 1762 è giustificata dall'insieme delle «proposiciones *respective* heréticas, erróneas, escandalosas y temerarias» che le opere dell'autore contengono e che «indúcen al deismo y naturalismo, con notable perjuicio de la religión y esperimentada ruina de las almas». Ben inteso, tutte le censure deplorano anche le presunte calunnie che Voltaire formula incessantemente contro la Chiesa in generale e il Sant'Uffizio in particolare, cosa che fa comprendere meglio un altro nodo ricorrente: l'impudenza, vale a dire l'oscenità che ispira una buona parte delle opere dell'autore (il libertinaggio dei costumi non è forse il risvolto di atteggiamenti increduli, empi e 'tolleranti'?). Dal 1753 tuttavia le critiche avanzate non riguardano solo il contenuto dei testi; esse deplorano anche «le armi stilistiche impegnate da Voltaire» (Macé 2002). In altri termini, le sue opere sono tanto più pericolose in quanto divertono i lettori «para que no noten», come osserva una qualificazione spagnola di *Candide* nel 1779, «el veneno que insensiblemente les va insinuando, de que Dios no hace caso ni atiende a lo que pasa sobre la tierra»; una tecnica particolarmente suscettibile di avere successo presso i giovani e il sesso debole, potenziali lettori più facilmente impressionabili.

Tale punto di vista si affermò tuttavia solo dopo che l'autore fu classificato, una buona volta e definitivamente, nel campo degli avversari della giusta fede. Ora, è di grande importanza rilevare quanto tempo Roma sembra avere esitato prima di compiere quel passo. Fu a causa di una certa benevolenza che Voltaire incontrò in

Benedetto XIV (benevolenza fondata giustamente sul riconoscimento di ciò che divenne nocivo solo in seguito: i meriti letterari dello scrittore)? In ogni caso, la condanna non giunse se non quando Roma prese coscienza dell'ampiezza del movimento di cui Voltaire appariva uno dei primi protagonisti. Questo ritardo, a sua volta, ha reso difficile qualsiasi lotta efficace contro la diffusione delle opere del filosofo, poiché egli godeva già di fama europea, inclusa la celebrità nei paesi dell'Inquisizione. Analogamente, pesarono molto gli elementi che più in generale complicavano il lavoro dei censori: la lentezza di un'istituzione che abitualmente reagiva solo dietro denuncia (da cui gli scarti temporali, a volte notevoli, tra la pubblicazione e l'interdizione del libro, e nell'attesa la diffusione relativamente libera) e che non disponeva «di un sistema di pubblicità efficace» (Dufourneaux 1963), cosa che comportava (o facilitava) l'ignoranza (finta o meno) degli editti di censura; a ciò si aggiunga che ogni azione repressiva venuta a conoscenza del pubblico rischiava di aumentare l'attrattiva dell'opera censurata... Se si aggiunge, ancora, che molti governi, come la Toscana di Pietro Leopoldo, la Spagna di Aranda o il Portogallo di Pombal, si distinguevano ormai per una politica regalista e anticuriale o perfino sostenevano, pur se tacitamente e in modo selettivo, le idee e gli uomini dei Lumi, si capisce come l'Inquisizione abbia per forza avuto poco successo negli sforzi d'impedire la diffusione di un'opera come quella di Voltaire. Ciò in ogni caso riguarda il pubblico colto il quale, appassionato dalla lettura del francese, non aveva difficoltà ad acquisire attraverso il contrabbando i titoli desiderati nella lingua originale. Alla fine del XVIII secolo, alcuni librai italiani si vantavano di sapere fornire ai loro clienti tutti i titoli che desideravano, e sono numerose le testimonianze dell'arrivo di grandi quantità di opere proibite a Firenze, Venezia, Madrid o Lisbona. Era l'ora del «trionfo del re Voltaire» (Wacquet 1990). Le sue opere si ritrovano con una certa regolarità, come sappiamo per il Veneto (Piva 1980), anche nelle biblioteche private, sebbene la figura del collezionista appassionato che si faceva onore di possedere tutti gli scritti del maestro di Ferney, come Giuseppe Pelli a Firenze (Macé 2003), e perfino di seguire la produzione integrale degli illuministi francesi, come Pablo de Olavide in Spagna, parrebbe comunque essere rimasta piuttosto eccezionale.

Il processo aperto contro Olavide mostra tuttavia che la diffusione dell'opera del filosofo non è stata senza limiti nelle terre dell'Inquisizione. Olavide, in effetti, non fu l'unico simpatizzante dei Lumi a essere perseguito, e alcuni processi riguardarono in modo particolare gli adepti di Voltaire (a cominciare da traduttori troppo audaci). È vero che soprattutto in Italia le pene inflitte tendevano a essere poco severe, specialmente quando l'«errore» represso riguardava il solo possesso di un libro proibito. Tuttavia, quel libro rischiava di essere il più delle volte un libro in francese. In altri termini, nell'ambito delle traduzioni la repressione inquisitoriale sembra essere stata più efficace, forse per via di un'autocensura preventiva: numerose opere di Voltaire, a cominciare dai trattati filosofico-politici, non sono mai stati tradotti in una delle altre lingue romanze prima della fine dell'*Ancien Régime*, e le traduzioni pubblicate, malgrado tutto, presentavano spesso versioni preventivamente 'alleggerite' (mediante la soppressione di passaggi particolarmente problematici) o espurgate dietro ordine dei censori. In modo senz'altro schematico, si può dire che la ricezione di Voltaire sembra concepirsi secondo un modello a tre livelli (ma bisognerrebbe differenziare tale osservazione anche su un piano geografico: è un caso che per l'Italia gli studi più mirati riguardino soltanto il Nord e il centro della Penisola ?). A una massa 'popolare', che in ogni modo non aveva grande accesso alla lettura, si opporrebbe innanzitutto una piccola *élite* sufficientemente istruita da sapere leggere le opere in lingua originale: e tra i due, un ceto medio che doveva accontentarsi delle traduzioni pubblicate, riguardanti in particolare l'opera storiografica del filosofo e, più ancora, la sua produzione propriamente *letteraria*, in particolare le tragedie.

(A. Burkardt)

Vedi anche

Beccaria, Cesare; Deismo; Dellon, Charles; Francia, età moderna; Illuminismo; Leggenda nera dell'Inquisizione spagnola; Letteratura: la rappresentazione; Malagrida, Gabriele; Montesquieu, Charles de; Morellet, André; Olavide, Pablo de; Tolleranza, dibattito sulla

Bibliografia

Defourneaux 1963, Delpiano 2004, Delpiano 2007, Frèches 1969, Goulemot 1995, ILI, Lafarga 1989, Loy 1984, Macé 1998, Macé 1998(a), Macé 2002, Macé 2003, Macé 2005(a), McManners 1985, Piva 1980, Pomeau 1956, Prosperi 1996, Rotta 1970, Schleich 1986, Testino-Zafiropoulos 2003, Tillet 2004, Versaille 1994, Waquet 1990

Vox in Rama v. *Bolle e documenti papali*

Vuysting, Johann - Nel 1530 Carlo V istituì speciali squadre di polizia per ostacolare l'emigrazione dei nuovi cristiani verso il Levante e sequestrarne i beni. L'imperatore sostenne che i portoghesi di Anversa avevano ingannato i cittadini delle Fiandre presentandosi falsamente come cristiani e usurpando posizioni economiche a cui, in quanto ebrei, non avevano diritto. Molti di tali mercanti si erano poi trasferiti in Levante portando con sé i loro capitali e i segreti dell'Occidente, a tutto vantaggio del turco e contro gli interessi della cristianità.

La supervisione del nuovo corpo di polizia fu affidata a Corneil van Schepper, membro del Consiglio Privato dell'imperatore. Il comando effettivo di tali squadre fu affidato a Johann Vuysting, che ebbe il grado di vice-commissario «contra falsos et malos christianos». Questi svolse la sua attività nelle Fiandre all'inizio degli anni Trenta. Nel 1532 arrestò diversi nuovi cristiani di Anversa, che poi furono trasferiti in una fortezza nel Nord dei Paesi Bassi. Tra quei prigionieri vi era António da Ronha, ricco mercante portoghese che faceva parte del 'consorzio del pepe'. L'imperatore sospettava che Ronha avesse un ruolo di primo piano nella leadership della locale Nazione portoghese e nella Sedaca, l'organizzazione clandestina che pianificava la fuga dei nuovi cristiani dal Portogallo. Carlo V affiancò a Vuysting un gentiluomo della sua corte, Francisco de Castelo Alto, con l'incarico di scoprire gli amministratori della tanto favoleggiata 'borsa delle elemosine', il fondo con cui l'organizzazione segreta di salvataggio finanziava le sue operazioni.

All'inizio del 1539 Vuysting fu trasferito in Lombardia con il compito di intercettare e arrestare i portoghesi che, partendo dalle Fiandre, attraversavano il Nord Italia diretti a Ferrara, Venezia o ad Ancona, da dove si sarebbero poi imbarcati per il Levante. Nella primavera di quell'anno fu arrestato Duarte Pinto. Malgrado fosse in possesso di un salvacondotto del duca Ercole II, il malcapitato fu incarcerato come spia del Turco. Il duca si rivolse al governatore spagnolo di Milano, Alfonso d'Avalos, marchese del Vasto, reclamandone il rilascio. Ercole II poté infatti dimostrare che Pinto intendeva stabilirsi nella città estense e che un suo figlio era ospitato nel castello di Ferrara tra i gentiluomini di corte. Ercole II intervenne con successo in favore di altri portoghesi arrestati in Lombardia, ma poté adoperarsi con minore efficacia in favore delle comitive più numerose, composte da personaggi di minor rilievo.

Nel tentativo di raccogliere prove incriminanti contro gli esponenti della Nazione, Vuysting costringeva i suoi prigionieri a denunciare i portoghesi di Anversa come giudaizzanti e come finanziatori dell'organizzazione ebraica di salvataggio. Tuttavia quelle confessioni erano con troppa evidenza estorte con la tortura e la stessa regina Maria d'Ungheria, governante dei Paesi Bassi, ritenne che non era possibile avvalersene in tribunale. I prigionieri arrestati in Lombardia furono privati di ogni proprietà letteralmente

fino alla camicia e alla fine furono rilasciati, malgrado avessero confessato di considerarsi ebrei. Nessuno si preoccupò di una loro riconciliazione alla Chiesa cattolica. La salvezza delle loro anime non rientrava negli obiettivi della polizia imperiale.

Samuel Usque ci ha lasciato una viva descrizione della brutalità e della cupidigia di Vuysting, definendolo alquanto iperbolicamente come «il persecutore più crudele che si levò contro il popolo di Israele dopo la distruzione del Tempio» (Usque 1989). Il vicecommissario imperiale, infatti, non si limitava a dare la caccia ai migranti, ma concentrava la sua attenzione sulle merci spedite dai mercanti portoghesi di Anversa verso l'Italia, e in particolare verso Ferrara. A questo fine egli pose la sua base operativa presso la dogana di Pavia, sul Po, e ispezionò con puntigliosa sistematicità tutte le merci in transito.

Nel 1541 Vuysting si portò a Trento e per alcuni mesi sequestrò indiscriminatamente tutte le merci che da Anversa erano destinate ai porti italiani. Egli riteneva infatti che le merci dei portoghesi della grande città del Nord venissero spedite sotto il nome e con le marche di compiacenti mercanti italiani. Queste operazioni portarono alla completa paralisi del commercio tra Anversa, gli empori italiani e i porti adriatici. Invano i mercanti cristiani delle Fiandre protestarono con la regina Maria, lamentando gravi perdite. Il duca Ercole II inviò un proprio incaricato alla corte imperiale chiedendo la sospensione del blocco. La strada di Trento fu riaperta soltanto dopo lunghe e estenuanti trattative diplomatiche.

Nell'autunno 1546 i doganieri lombardi informarono l'imperatore che le grandi linee del traffico mercantile si erano discostate dalle strade e dai porti fluviali della Lombardia perché i 'conduttori' temevano le perquisizioni ed i sequestri operati dal commissario «contra malos christianos». Ciò causava una cospicua diminuzione del gettito delle gabelle sulle merci in transito. Tale perdita non era compensata dal valore delle merci sequestrate ai presunti marrani. Carlo V, sordo a tutte le argomentazioni di carattere giuridico e morale, fu invece sensibile alla voce del denaro e decretò immediatamente la sospensione del boicottaggio contro il traffico mercantile dei portoghesi. Il commissario imperiale, tristemente noto per la spietata ferocia e la bramosia di danaro, fu sospeso dall'incarico e non venne sostituito. In caso di necessità, Ferrante Gonzaga, succeduto al marchese del Vasto nella carica di governatore di Milano, sarebbe intervenuto in via ordinaria.

Vuysting uscì di scena dalla Lombardia, ma più tardi riprese la sua attività nei territori del Sacro Romano Impero. Nel 1547 i suoi sbirri arrestarono tre comitive di emigranti portoghesi in Alsazia, in prossimità della città di Colmar. I malcapitati furono spogliati di ogni loro avere e dopo qualche settimana di prigionia furono liberati dopo aver giurato di non essere diretti verso il Levante, ma di volersi stabilire in qualche città italiana (Bibliothéque Municipal de Colmar, *liasse* GG 170).

(A. Leoni)

Vedi anche

Carlo V, imperatore e re di Spagna; Ferrara; Nazione portoghese in Europa: secoli XVI-XVII; Nazione portoghese in Italia: secoli XVI-XVII; Nuovi Cristiani, Portogallo; *Sedaqua*; Usque, Samuel

Bibliografia

Génard [ca. 1870], Ginsburger 1927, Leoni 1994, Leoni 2010, Usque 1989

© 2010 SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

Ward, Mary - Nacque il 23 gennaio 1585 a Mulwith, nello Yorkshire (Inghilterra), da una famiglia nobile. Maturato il desiderio di farsi religiosa, lasciò la patria e si recò nei Paesi Bassi spagnoli dove insieme ad alcune compagne inglesi fondò a Saint-Omer un istituto destinato alla istruzione delle giovani. Ella prese a modello i collegi di educazione dei gesuiti e adattò le loro costituzioni alle esigenze di una fruizione femminile. Il suo istituto ebbe successo soprattutto nei paesi di frontiera dove più forte era stata la penetrazione protestante. Principi e vescovi la invitarono ad aprire case per l'educazione delle fanciulle. Tra il 1610 e il 1628 fondò collegi a Saint-Omer, Liegi, Colonia e Treviri. Si trasferì poi in Italia, dove promosse istituti a Roma, Napoli e Perugia, per poi tornare a Monaco di Baviera, Vienna e Presburg. Oltre a provvedere alla istruzione delle donne, Mary Ward intendeva anche coadiuvare i sacerdoti nella loro missione pastorale e ambiva al riconoscimento della sua istituzione come Congregazione religiosa non claustrale direttamente dipendente dal papa, retta dalla stessa Ward in funzione di superiora generale delle diverse case fino allora fondate. Nel 1616 Paolo V emanò in suo favore un decreto di lode, lasciando supporre che l'Istituto avrebbe potuto ottenere l'approvazione. Molti erano tuttavia gli ostacoli che si opponevano al riconoscimento canonico: il dettato tridentino, che legava la professione religiosa delle donne alla osservanza della clausura; la cultura dominante nel periodo dell'Antico Regime, che riteneva pericoloso per una donna l'ufficio di superiora generale e che comportava viaggi in tutta Europa e l'amministrazione di denaro. Dopo lunghe trattative con le Congregazioni della Curia romana e nonostante il successo dell'istituzione, il 13 gennaio 1631 Urbano VIII emanò la bolla *Pastoralis Romani Pontificis* con cui sopprimeva l'Istituto. Mary Ward, sospettata di eresia dall'Inquisizione, fu incarcerata nel convento delle clarisse a Monaco di Baviera; rifiutò tuttavia di firmare una dichiarazione che poteva essere interpretata come ammissione di colpa e riaffermò il suo fermo proposito di servire la Chiesa. Venne poi liberata dal carcere monastico e citata a Roma, dove visse alcuni anni. Nel 1637, per motivi di salute, ebbe il permesso di ritornare in Belgio e in Inghilterra. Morì a Heworth, presso York, il 30 gennaio 1645, durante la Guerra civile. L'Ordine delle gesuitesse ebbe vita breve e priva di riconoscimenti canonici; esprimeva tuttavia una raggiunta maturità delle donne sul piano della partecipazione all'impegno sociale e missionario della Chiesa. Il modello di Congregazione religiosa femminile non claustrale con una superiora generale ideato da Mary divenne la forma istituzionale prevalente degli Istituti religiosi femminili sorti nell'Ottocento dopo le soppressioni dei monasteri volute dagli Stati giurisdizionalisti e da Napoleone.

(G. Zarri)

Vedi anche
Gesuitesse

Bibliografia
Conrad 1991, Grisar 1966, Javierre-Pablo-Romero 2002

Weigand, Barbara - 'Veggente di Schippach', secondo l'appellativo datole dal vescovo di Würzburg, Barbara Weigand nacque il 10 dicembre 1849 e morì il 20 marzo 1943. Già da ragazza si distinse per l'inclinazione a una severa ascesi religiosa. Dalla fine degli anni Sessanta dell'Ottocento, contrariamente alla prassi dell'epoca, la donna cercò di ottenere la comunione giornaliera, provocando così lunghi conflitti con i parroci del luogo. Per anni la Weigand percorse il lungo sentiero che portava ad Aschaffenburg e alla chiesa dei cappuccini, poiché in quel luogo, durante la messa mattutina, ogni giorno le veniva data l'eucarestia. Sempre allo scopo di potersi comunicare tutti i giorni, nel 1885 la Weigand si recò a Mainz dal fratello. Nel 1902 scrisse in proposito una lettera a tutti i vescovi della Germania e al papa; infine nel 1905 il decreto sulla comunione frequente di Pio X le sembrò confermare le sue aspirazioni. Sin dal 1880 la Weigand aveva avuto anche estasi e visioni e dichiarò di avere sentito voci; manifestazioni tutte che nel 1896 e nel 1900 furono condannate dal vescovo di Mainz come fenomeni illusori creati dalla mente di una donna certo devota, ma isterica. Tuttavia le rivelazioni trovarono larga diffusione. Su 'istruzione divina' nel 1897 la Weigand fondò così una 'Associazione dell'amore eucaristico' che trovò molti sostenitori a Mainz, Coblenz, Metz, Trier, Aachen, Freiburg, Colonia, ma anche in Olanda, nel Sud Tirolo e in Ungheria. Fu poi il presunto 'incarico divino' a lei affidato di far costruire a Schippach un santuario dedicato al culto dell'eucarestia a provocare violente controversie. Nel 1915, forse nel timore che l'iniziativa potesse degenerare in un culto personale della Weigand e dare credibilità a quelle visioni che la Chiesa aveva già condannato, danneggiando così l'autorità diocesana, il vescovo di Würzburg ne fermava la costruzione.

Dall'inizio del 1914 la causa era pendente presso la Nunziatura apostolica di Monaco e fu trasferita al Sant'Uffizio nel 1916. L'ordinario di Würzburg, così come i sostenitori della Weigand, intervennero più volte per ottenere ascolto da Roma. Una nuova commissione vescovile rigettò le rivelazioni della donna come «gravi errori contro la fede e la morale cattolica», nonché superstizioni, e proibì la 'Associazione dell'amore eucaristico' insieme alla costruzione della chiesa del Sacramento. Il 25 giugno 1917 il Sant'Uffizio approvò la sentenza. I sostenitori della Weigand denunciarono a quel punto quei presunti 'errori giudiziari' e si rivolsero nuovamente a Roma; ma il Sant'Uffizio rifiutò più volte di intervenire. Anche Roma, tuttavia, fece esaminare le rivelazioni della Weigand. Nel 1925 i sostenitori della donna si spaccarono, perché il presidente dell'associazione che mirava alla costruzione della Chiesa, sostenuto da un'altra 'graziata' (Sophia Bergbold), volle aderire a una proposta di compromesso avanzata della Curia vescovile. Nel luglio 1941 Wilhelm Büttner, parroco di Schippach, inviò nuovamente un promemoria a Roma. Pio XII diede a quel punto la sua benedizione alla costruzione della chiesa, ma il 22 settembre del 1942 il Sant'Uffizio rinviò un'altra volta la questione alla giurisdizione dell'ordinario. Nel 1951, dopo che Radio Vaticana ebbe trasmesso una lunga e positiva trasmissione sulla Weigand, e soprattutto dopo che nel 1954 si era proceduto alla canonizzazione di Pio X, il vescovo Julius Döpfner ritirò il divieto di costruzione della chiesa e dichiarò Pio X patrono del luogo. La chiesa fu inaugurata nell'anno del Congresso Eucaristico Mondiale (1960). «L'Osservatore Romano» raccontò poi in modo dettagliato la «vita eroica eucaristica della giovane Barbara Weigand», il segretario di Stato Domenico Tardini inviò le sue congratulazio-

© 2013 EDIZIONE CRITICA

ni, Giovanni XXIII fece pervenire una reliquia di Pio X, Büttner ottenne il titolo onorifico di cameriere segreto del papa. Dal 1974 ci sono stati tentativi di aprire un processo per la beatificazione della 'veggente di Schippach'.

(D. Burkard)

Vedi anche
Pio X, papa; Profetismo

Bibliografia
Bastian 2001-2002, Bastian 2003, Brander 1916, Büttner 1991, Weinberger 1988, Zumholz 1995

White, Blanco (José María Blanco Crespo) v. *Università, Spagna*

White, Thomas - Nato nel 1593 da una famiglia cattolica originaria dell'Essex, Thomas White, come molti altri giovani cattolici inglesi, compì i suoi studi sul continente nei collegi fondati per la formazione della gioventù britannica restata fedele a Roma. Il periodo giovanile fu segnato da numerosi spostamenti: nel 1605 si trovava a Saint Omer, nel 1609 passò a Valladolid, nel 1612 lo si ritrova a Siviglia e, infine, nel 1614 si trasferì a Lovanio, dove completò il corso in Teologia. Dal 1616 risiedette al Collegio inglese di Douai: qui fu ordinato sacerdote e iniziò a insegnare. Nel 1625 fu inviato a Roma come rappresentante ufficiale dei cattolici inglesi presso la Curia, un compito particolarmente delicato che svolse fino al 1629. In seguito ricevette un altro incarico di prestigio come presidente del neofondato collegio inglese di Lisbona, della cui organizzazione didattica si occupò per qualche tempo. Gli anni Quaranta furono quelli più importanti per l'attività scientifica dell'ormai affermato teologo inglese: presa residenza a Parigi, si legò agli ambienti culturali più vivaci della città e pubblicò le sue due maggiori opere scientifiche, il *De mundo* (1642) e la *Institutionum peripateticarum […] pars theorica* (1646, tradotta in inglese nel 1656). Fu questo anche un periodo di numerosi viaggi in Francia, Olanda e a Roma. Nel 1655 ritornò infine in Inghilterra, dove pubblicò numerose altre opere, tra cui il suo più rilevante scritto politico *The Grounds of Obedience and Government* (1655). Considerato antirealista e troppo vicino a Oliver Cromwell, dovette fuggire in Olanda dopo la restaurazione Stuart nel 1660. Ritornò in Inghilterra due anni dopo, anche se l'ambiente intorno a lui gli si dimostrò sempre ostile. Mantenne però l'amicizia con Thomas Hobbes, iniziata nel periodo parigino e intensificatasi negli anni inglesi. Morì il 6 luglio 1676.

Uomo dai molteplici interessi (filosofici, teologici, scientifici), White suscitò in vita l'ostilità sia della parte cattolica sia di quella protestante. Dopo il suo primo ritorno in Inghilterra riuscì comunque a coagulare intorno a sé un certo consenso e a formare un gruppo di seguaci, che si rivelò il più influente del cattolicesimo inglese dell'età di Cromwell. I *Blackloists* – questo fu il nome che essi si diedero dal soprannome più celebre di White, Blacklo – sostenevano un programma politico che puntava al riconoscimento della tolleranza religiosa per i cattolici in cambio della rinuncia a qualsiasi potere temporale da parte della Chiesa. White e i suoi seguaci erano disposti ad ammettere di dover prestare un giuramento di alleanza imposto dal Parlamento inglese, ma allo stesso tempo chiedevano che fossero nominati sei o otto vescovi in segno di riconoscimento della gerarchia ecclesiastica cattolica. Significativamente accettavano che i vescovi fossero scelti dal Parlamento e non da Roma. In questo modo il gruppo di White si poneva in aperto contrasto con i gesuiti, strenui difensori dell'autorità pontificia, che non avrebbero mai accettato alcun giuramento di obbedienza imposto da una magistratura secolare. Nel trattato *The Grounds of Obedience and Government* White andava ancora oltre, presentando una teoria che si discostava decisamente dagli indirizzi politici professati dal papato negli stessi anni: non riconosceva il diritto divino dei re, ma si dichiarava favorevole alle teorie contrattualiste e poneva al centro di ogni forma di governo il bene della comunità. Lo scritto del cattolico inglese dava inoltre un implicito riconoscimento al regime di Cromwell, che allora deteneva il potere in Inghilterra.

I punti di dissenso tra le dottrine di White e quelle della Chiesa romana non si fermavano soltanto a considerazioni di carattere politico, ma si estendevano anche ad altri ambiti. White per esempio, pur professandosi fedele aristotelico, accettò l'idea del movimento terrestre e la espresse in particolar modo nelle *Institutionum peripateticarum […] pars prima*, edito a trent'anni di distanza dalla condanna ufficiale della teoria copernicana. Allo stesso tempo però White si dimostrò rigidamente ossequiente alla filosofia dello Stagirita nei confronti di altre teorie, come quelle sul vuoto, la cui esistenza era negata dal sacerdote britannico contro le evidenze sperimentali prodotte da Evangelista Torricelli. Infine, White non nascose di nutrire seri dubbi su alcuni dei punti della dottrina cattolica: rifiutava innanzi tutto l'infallibilità papale, metteva in discussione le credenze tradizionali sul purgatorio e dimostrava di non prestar fede a visioni e apparizioni miracolose.

Non sembra dunque difficile spiegare i motivi che portarono alle ripetute condanne delle opere del sacerdote inglese da parte del Sant'Uffizio tra il 1655 e il 1663. A partire da allora tutti gli Indici dei libri proibiti romani contennero la condanna degli *Opera omnia* di White.

(M. Cavarzere)

Vedi anche
Hobbes, Thomas; Inghilterra, età moderna

Bibliografia
ILI, Southgate 1993, Southgate 2004, Tutino 2008

Wier, Johann (Weyer, Wierus) - Wier nacque nel 1515 a Grave, nel Brabante settentrionale, e morì a Tecklemburg nel 1588. Fu allievo di Cornelius Agrippa von Nettesheim, di cui è fonte attendibile per gli ultimi anni di vita, e si ispirò ad alcune sue prese di posizione: la difesa assunta a favore di una presunta strega di Metz; l'adesione all'umanesimo contro la sterile difesa dogmatica e scolastica. Studiò Medicina a Parigi e in Francia, entrando in contatto con il vivace clima di rinnovamento culturale che allora si respirava, e conobbe direttamente le ricerche pionieristiche di Andreas Vesalius e di Miguel Servet. Esercitò la professione in Gheldria, dove fu coinvolto in un caso di possessione demoniaca di massa, che risolse mostrandone l'illusorietà. Dal 1550 svolse la sua attività principalmente alla corte del duca Guglielmo V di Jülich-Cleve, in cui Erasmo aveva riposto grandi speranze: lì poté frequentare alcuni tra i maggiori dotti europei dell'epoca. Attraverso il fratello Mathias, un mistico, potrebbe essere stato attratto dalla spiritualità della Famiglia dell'Amore e ciò ne spiegherebbe, insieme al magistero di Agrippa, l'attitudine religiosa.

Proponendosi di svelare gli incantesimi e le illusioni demoniache, nel 1563 Wier pubblicò a Basilea presso l'editore Johann Oporinus (prediletto da molti 'eretici') la sua opera principale il *De praestigiis daemonum ac incantationibus*. Nei successivi venti anni uscirono altre cinque edizioni del testo, frutto di continue revisioni da parte dell'autore. Il *De praestigiis* fu poi tradotto in francese e in tedesco. La demonologia di Wier non era affatto innovativa e ciò lo espose alle critiche dei suoi detrattori. Sulla base dell'analisi filologica delle Scritture, Wier distingueva tra maghi, streghe e venefici e sosteneva che le streghe fossero vittima dell'azione demoniaca poiché erano povere donne melanconiche che meritavano cure mediche, ma non di essere uccise. Al contrario, egli riteneva che i maghi cercassero di sottomettere i

demoni al fine di impadronirsi di tecniche e di conoscenze atte a cambiare il corso della natura. I venefici invece erano colpevoli di attentare alla salute attraverso veleni, spesso naturali. Wier affermava che il patto che legherebbe la strega al demone è in realtà nullo. Ai suoi occhi, la pena di morte doveva essere riservata agli omicidi (malefici), dal momento che il monito che si legge nel Libro dell'Esodo non riguardava le streghe. Wier riprese anche e diffuse l'ipotesi naturalistica di Giovan Battista Della Porta circa l'unguento delle streghe. La difesa delle streghe dalla pena di morte, condotta su basi filosofiche, teologiche, scientifiche e giuridiche, culminò con il richiamo al *colloquium* erasmiano contro l'Inquisizione, esortando, piuttosto che alla coercizione, al recupero e alla cura delle illuse, prevedendo l'esilio e la scomunica, ma non la morte. Nel 1577 Wier pubblicò anche una versione ridotta dell'opera principale con il titolo di *De lamiis*, affinché il testo potesse essere maggiormente letto e diffuso, un'esigenza scaturita dal risultato soddisfacente sortito dal *De praestigiis*, dal momento che alcuni magistrati cominciavano a recepire le sue argomentazioni e nell'area dei Paesi Bassi veniva ucciso un numero inferiore di streghe. Wier pubblicò inoltre un elenco di demoni e un *Liber apologeticus*, nonché alcune opere mediche contro il paracelsismo. La sua opera suscitò tuttavia molte e dure risposte, tra le quali spicca quella di Jean Bodin, che ritardò la pubblicazione della *Démonomanie des sorciers* per confutare le opinioni del medico brabantino.

Il *De praestigiis* fu incluso negli Indici dei libri proibiti sin dall'elenco di Anversa del 1569. Inserito in altri Indici, la questione della sua proibizione tra gli autori di prima classe fu discussa nella Congregazione dell'Indice solo nell'agosto del 1583. Nell'Indice sistino, così come in quello sisto-clementino, fu inclusa l'edizione in cinque libri, ma con la clausola *donec iuxta earumdem regularum forma recognoscantur, & approbentur*; mentre nell'Indice clementino del 1596 si condanna *omnino* il *De praestigiis*, sempre nell'edizione in cinque libri. Con quest'ultimo provvedimento potrebbe sembrare che la questione fosse definita; ma in ACDF si trova anche una proposta di espurgazione proveniente da Napoli (la vicenda è discussa in Valente 2000).

(M. Valente)

Vedi anche

Agrippa von Nettesheim; Bodin, Jean; Della Porta, Giovanni Battista; Erasmismo; Indici dei libri proibiti, Cinquecento; Paracelso; Possessione demoniaca; Servet, Miguel; Stregoneria

Bibliografia

Cobben 1976, ILI, Midelfort 1999, Valente 2000, Valente 2003, Weyer 1566, Weyer 1991, Weyer 1998

Wyclif, John - Le prime notizie certe che possediamo su John Wyclif (1330?-1384) sono relativamente tarde. Sappiamo che divenne *magister Artium* a Oxford, presso il Merton College, nel 1360. Dopo il 1372, terminati anche gli studi in Teologia, iniziò a essere definito *doctor*. Prima del suo dottorato si era dunque formato alle *Artes*, e specialmente in Logica e in Metafisica. Imperversava allora, nella Oxford del XIV secolo, la disputa filosofica fra il nominalismo (William of Ockham e la sua scuola) e un ritorno al realismo in materia di universali. Dopo essere stato probabilmente un nominalista, Wyclif divenne uno strenuo sostenitore del realismo. Si tratta di una circostanza non trascurabile, dal momento che, dopo il 1372, egli prese a interpretare i problemi della teologia alla luce del realismo, fino alle più radicali conseguenze. L'Inghilterra del Trecento fu anche segnata dalle continue contese fra Chiesa e Corona in merito ai benefici ecclesiastici. Sulla questione Wyclif sostenne una tesi – formulata nel *De civili dominio*, opera di ascendenza minoritica – secondo cui il dominio ecclesiastico (ovvero, proprietà e giurisdizione delle chiese particolari) era legittimo solo a condizione che il prelato si trovasse in stato di grazia. Wyclif ebbe un sostenitore nel duca di Lancaster John Gaunt, iniziando al contempo a scontrarsi con l'aperta ostilità delle autorità ecclesiastiche dopo una serie di sermoni pronunciati a Londra.

Il 19 febbraio 1377 il vescovo di Londra, William Courtenay, convocò Wyclif di fronte a un tribunale ecclesiastico, riunito nella cattedrale di Saint-Paul. Egli si presentò al processo con quattro difensori appartenenti agli Ordini mendicanti, insieme a Gaunt e al maresciallo d'Inghilterra Henry Percy. Ne uscì indenne, dopo un alterco fra i prelati e i nobili convenuti. Dopo soli tre mesi, il 22 maggio 1377, il nome di Wyclif giunse all'orecchio di papa Gregorio XI, che a Roma, in Santa Maria Maggiore, condannò diciotto proposizioni estrapolate dalle sue opere, promulgando cinque lettere inviate al re d'Inghilterra, ai vescovi dell'isola e all'Università di Oxford nelle quali il pontefice ordinava che Wyclif fosse arrestato e condotto alla sua presenza. A più riprese è stato osservato che l'invio di queste lettere costituì un'ingerenza molto simile al tentativo di costituire un tribunale inquisitoriale in Inghilterra. Secondo il papa, le tesi del *De civili dominio* riportavano alla mente gli errori «di Marsilio da Padova e Jean de Jandun, di dannata memoria». La morte di Edoardo III, tuttavia, rese i provvedimenti papali privi di attuazione. All'inizio del 1378 Wyclif fu convocato a Lambeth, residenza londinese del primate d'Inghilterra, ma ancora una volta riuscì a evitare una condanna severa. Grazie all'intercessione della regina madre Giovanna e di alcuni cittadini eminenti, i provvedimenti contro di lui si limitarono all'interdizione di insegnare e predicare. La morte di Gregorio XI e lo scisma d'Occidente del 1378 protessero ulteriormente il *doctor evangelicus* dagli effetti delle iniziative papali.

Lo scampato pericolo spinse Wyclif su posizioni riformatrici e radicali. Le sue lezioni sull'eucaristia (vi negava la transustanziazione, ritenendo logicamente impossibile che gli accidenti del pane consacrato non corrispondessero alla medesima sostanza) gli costarono le simpatie degli Ordini mendicanti e provocarono il suo allontanamento da Oxford. Nella primavera del 1380 il cancelliere dell'università William Berton nominò una commissione di dodici prelati perché esaminassero le dottrine di Wyclif. Due proposizioni vennero condannate: che la sostanza del pane e del vino rimanga dopo la consacrazione, e che il corpo di Cristo vi sia presente figurativamente. La condanna consigliò al duca di Gaunt di ritirare l'appoggio all'ormai ex maestro oxoniense. Nel 1381 le rivolte dei contadini del Kent misero di nuovo in pericolo Wyclif. Il suo rapporto con i rivoltosi non è documentato, ma John Ball, uno dei leader della protesta avrebbe confessato di avere tratto ispirazione da Wyclif, del quale sarebbe stato allievo per due anni. Poco dopo questa serie di eventi, Wyclif si ritirò nella sua parrocchia di Lutterworth, nel Leicestershire, dedicandosi alla scrittura e alla formazione di un corpo di predicatori itineranti che avrà un lungo seguito. Ai suoi allievi è inoltre attribuita la prima traduzione della bibbia in volgare medioinglese.

Il 17 maggio del 1382, appena eletto arcivescovo di Canterbury e primate d'Inghilterra, William Courtenay convocò presso il convento dei frati predicatori di Londra un concilio che verrà detto 'del terremoto', per il sisma che occorse in coincidenza con quella sessione. In esso vennero bandite come eretiche o erronee ventiquattro proposizioni (sull'eucaristia, sul potere sacramentale del clero, sulla dotazione ecclesiastica) attribuibili a Wyclif, che tuttavia non vi fu convocato né esplicitamente menzionato. Courtenay inoltre fece in modo che il Parlamento vietasse la predicazione itinerante dei cosiddetti lollardi ('quelli che borbottano'), senza perciò stabilire un collegamento diretto tra il movimento e l'antico maestro di Oxford. Di certo i libri di Wyclif furono messi al bando da Oxford e i suoi maggiori allievi, primo fra tutti Nicholas Hereford, furono perseguitati. Il 31 dicembre 1384, colpito da una paralisi, Wyclif moriva nella sua residenza a Lutterworth, dopo avere instancabilmente scritto in favore della

© ARCHIVIO SEGRETO VATICANO

riforma della Chiesa, e ancora formalmente in comunione con essa, visto che non aveva subito alcuna condanna personale. La sua vicenda, tuttavia, doveva ancora concludersi.

Nel 1401 il nuovo re Enrico IV acuì la persecuzione dell'eresia emettendo lo statuto *De heretico comburendo*, che decretava che gli eretici sostenitori di dottrine come quelle wyclifiane dovevano essere processati dalla Chiesa e trasmessi al braccio secolare per essere bruciati. La conseguenza dello statuto fu che il seguito lollardo si ridusse drasticamente, almeno fra i cavalieri, rimanendo invece assai diffuso negli strati contadini e nel basso clero. Inoltre il 10 febbraio 1413 le opere di Wyclif vennero bruciate a Praga, dove il riformatore aveva trovato un ampio seguito. Ma fu solo nel maggio del 1415 che le sue dottrine vennero formalmente condannate. Nell'ottava sessione del Concilio di Costanza le ventiquattro proposizioni del Concilio 'del terremoto' entrarono a far parte di una lista di quarantacinque errori attribuiti a Wyclif e a Jan Hus, messo al rogo insieme con Girolamo da Praga. Si decise così di riesumare e di bruciare il corpo dell'ex maestro di Oxford, ma furono necessari anni perché la decisione fosse attuata. La condanna postuma fu eseguita solo nel 1428: Philip Repingdon, un ex seguace poi pentito di Wyclif, che nel frattempo aveva compiuto una rapida carriera ecclesiastica – era diventato vescovo di Lincoln e cardinale – morì lasciando inattuata la decisione presa a Costanza; ma il suo successore, Richard Fleming, dietro le pressioni di Martino V, decise di eseguire l'ordine. Il corpo del *doctor evangelicus* fu pertanto riesumato e bruciato e le sue ceneri furono disperse nel fiume Swift. Da allora Wyclif conobbe una sorta di seconda vita, e dal Cinquecento in poi venne spesso evocato come uno dei precursori della Riforma.

(G. Zamagni)

Vedi anche

Boemia; Concilio di Costanza; Hus, Jan; Inghilterra, età medievale; Lollardi; Marsilio da Padova

Bibliografia

Chronicon Angliae 1874, Dahmus 1952, Farr 1974, Netter of Walden 1858, Robson 1961, Workman 1926

© 2010 SCUOLA NORMALE SUPERIORE PISA

Zacchia, Paolo - Universalmente ritenuto il fondatore della medicina forense, e tornato al centro dell'attenzione degli studiosi grazie alle pagine che gli ha dedicato il filosofo Michel Foucault nella sua *Histoire de la folie*, Zacchia nacque a Roma nel 1584. Dopo aver studiato con i padri gesuiti, seguì i corsi di Medicina nelle aule della Sapienza, mettendosi presto in luce agli occhi dei pontefici. Legato all'Accademia dei Lincei e agli ambienti criptolibertini della capitale della cattolicità, Zacchia divenne più tardi archiatra di Innocenzo X e protomedico dello Stato pontificio, e fu consultore del tribunale della Rota e della Congregazione dei Riti (sopravvivono alcuni pareri da lui stilati per certificare i miracoli nelle cause di canonizzazione). Autore di un trattato *De' mali hipocondriaci* (1639, seconda ed. 1644), in cui affrontò scetticamente anche il tema dei morbi demoniaci, con le monumentali *Quaestiones medico-legales* fornì la prima organica sistemazione della medicina legale moderna, imitata ancora nell'Ottocento. L'opera ebbe una gestazione molto lenta: il primo libro apparve a Roma nel 1621 e l'ultimo, il nono (dedicato anche al nodo dell'aborto e dell'animazione dei feti), nel 1661, dopo la morte dell'autore, in un volume che riuniva tutte le parti fin lì apparse in tomi separati. Da quel momento la sua diffusione in Europa fu rapida, la sua fortuna si fece durevole grazie al moltiplicarsi delle edizioni: celebre quella lionese in tre volumi curata nel 1673-1674 da Johann Daniel Horst, che riportò in appendice delle *decisiones* della Sacra Rota in materia medico-legale raccolte da Lanfranco Zacchia e fu più volte ripubblicata in Francia e in Germania (1688, 1701, 1723) e infine a Venezia (1751, sotto il papato di Benedetto XIV). Fornendo un prontuario per la stesura dei consulti medico-legali che i tribunali, specie quelli ecclesiastici, cominciavano a esigere durante i processi (si pensi all'*Instructio pro formandis processibus in causis strigum*, che obbligava gli inquisitori del Sant'Uffizio a interrogare i periti medici per certificare la realtà dei malefici), Zacchia affrontò questioni giuridiche come quelle dei limiti della tortura e del diverso valore della testimonianza processuale (dei minori, delle donne, dei dementi, dei *furiosi*) e trattò in diverse occasioni dei miracoli, dei diavoli, delle estasi, delle possedute, dei sortilegi, con ampie citazioni dai testi di Girolamo Cardano e di Lucrezio, da ortodossi interpreti di Aristotele, ma anche da autori censurati, come Daniel Sennert, che tentarono di conciliare Paracelso con l'antica tradizione medica.

Nel titolo I del libro II, apparso nel 1625 e dedicato all'alienazione mentale, Zacchia invitò a diffidare di coloro che si credevano posseduti dal demonio. Nel titolo I del libro IV, edito nel 1628, scrisse di ritenere le arti attribuite al diavolo come effetto della suggestione e analizzò le cause della melancolia femminile. Nel titolo I del libro III, pubblicato sempre nel 1628, interpretò le anomalie sessuali non come risultato dei malefici ma della frigidità naturale, e si rifiutò di evocare il patto con il diavolo, rimandando a una serie di classici della demonologia (il *Malleus maleficarum*, Martín Del Rio) e nello stesso tempo agli scritti di Lucrezio e Cardano. Nel titolo II affrontò il tema della simulazione delle malattie, ed evocò il caso di un prete che a Roma aveva imbastito la finta estasi di una presunta santa per irridere al caso. Trattando dei venefici (1625) confutò la tesi dell'esistenza di veleni *ad tempus*, definendola «fabulosa», e nel libro VII, apparso nel 1635 con una lettera prefatoria del libertino Gabriel Naudé, smentì la tesi che riteneva i parti demoniaci possibili, prendendo solo in apparenza le distanze dalle opinioni di Johannes Wier, ma confermandole nei fatti con il dire che le confessioni delle streghe erano generate spesso dall'illusione. Nel titolo IV dello stesso libro, infine, Zacchia demolì la prova del marchio demoniaco, in base alla quale i tribunali d'Oltralpe – ma non il Sant'Uffizio – continuavano a condannare per stregoneria. A dargli il destro fu la circolazione del *De stigmatibus* di Peter Ostermann (1629) e della *Disputatio de prova stigmatica* di Joannes Jordanaeus (1630). Edita anche in Francia nel vivo dei dibattiti nati dal caso di possessione demoniaca di Loudun, che portò al rogo di un presunto stregone marchiato, la replica di Zacchia costituì un duro attacco alle tesi di Jean Bodin, autore vietato da Roma, e a quelle dell'inquisitore di Avignone, il frate domenicano esorcista Sébastien Michaëlis, autore dell'*Histoire admirable* della possessione demoniaca di Aix-en-Provence censurata dal Sant'Uffizio romano nel 1614 ma rimasta un modello per quanti tentarono di montare casi di possessione collettiva in tutta l'Europa del Seicento. Richiamando l'*Instructio* del Sant'Uffizio, che negava il valore giudiziario del marchio, Zacchia attaccò in modo esplicito i fondamenti della caccia alle streghe, richiamandosi (senza citarle direttamente) alle tesi di Wier e più scopertamente a quelle del naturalista Cardano. Morì a Roma nel 1659.

(V. Lavenia)

Vedi anche

Aborto; Bodin, Jean; Canonizzazione dei santi; Cardano, Girolamo; Del Rio, Martín Anton; Follia; *Instructio pro formandis processibus […]*; Libertinismo; Lincei, Accademia dei; *Malleus maleficarum*; Marchio del diavolo; Medicina; Possessione demoniaca; Wier, Johann

Bibliografia

De Renzi 2001, Lavenia 2004(a), Marchetti 1991, Pastore 1998(b), Pastore 2006, Pastore-Rossi 2008, Roscioni 2003, Tedeschi 1991, Zacchia 1661

Zambelli, Alvisa (Lea Gaon) - Nata a Verona nel 1697, figlia del rabbino Moisé Gaon e di sua moglie Rachele, le fu imposto il nome di Lea. Nel dicembre del 1718, presso la Casa dei Catecumeni di Venezia, si fece cristiana, prendendo il nome di Alvisa Lucia Aleotti. Dobbiamo le notizie su di lei a un incartamento processuale, conservato nel fondo *Sant'Uffizio* dell'ASVe, sul quale compare il nome di don Giovanni Maria Fattori (prete attivo a Venezia nel Settecento, nella parrocchia di San Giacomo dall'Orio, morto nel 1763). Nel 1727 Alvisa si era presentata al prete per confessarsi, manifestando segni di 'santità viva': estasi, visioni, rapimenti mistici. Il *dossier* si presenta come una sorta di memoriale, scritto in parte in prima persona e in parte in terza, che documenta il rapporto di direzione spirituale che – tra il 1727 e il 1734 – Fattori intrattenne con la donna. È diviso in due fascicoli rilegati, di una cinquantina di carte ciascuno. Il primo è composto dal resoconto di un esorcismo (quella della possessione diabolica era stata infatti la prima ipotesi del religioso); da un lungo racconto che si può definire auto-bio-grafico (in senso lato); da una specie di diario di dieci giorni dal I al 10 gennaio 1730, con la relazione

© SISMEL EDIZIONI DEL GALLUZZO

dettagliata delle visioni e delle lotte contro i demoni che la donna narra di dovere quotidianamente affrontare. Il secondo, redatto a partire dall'aprile del 1730, è un resoconto delle visioni di Alvisa, e degli esami eseguiti da Fattori per mettere alla prova l'anima della sua penitente; è corredato da una relazione dello stesso prete sull'intera vicenda, fino a quello che ne fu l'epilogo: l'allontanamento volontario di Alvisa da Fattori nel 1734. In questo testo la voce del confessore emerge in modo più diretto e, grazie alle sue annotazioni, si chiarisce in che misura la documentazione risponda a esigenze inquisitoriali. Nella disposizione dei documenti non si segue alcun ordine cronologico; non c'è unità di luogo, né di tempo, e lo scritto appare caratterizzato da continui andirivieni. La composizione sembra avvenuta in più fasi, ed è molto probabile che – almeno in parte – l'autore (o gli autori) si sia basato su altri testi, che non ci sono pervenuti: quando nel 1734 l'inquisitore domenicano Tommaso Gennari dà ordine a Fattori di scrivere un «ristretto della vita» di Alvisa, concedendogli un mese di tempo – ordine che Fattori esegue –, il prete ha evidentemente sotto mano delle carte degli anni precedenti, quando egli stesso aveva ordinato alla donna di scrivere; inoltre sembra assai probabile che Alvisa abbia a sua volta tenuto una sorta di 'suo' diario.

Il racconto auto-bio-grafico è lungo e avvincente e si snoda tra diverse città del Mediterraneo: da Verona, al ghetto di Spalato – dove la famiglia del rabbino Gaon si era trasferita quando Lea era bambina, e dove la Alvisa convertita racconta di avere ricevuto i primi rudimenti del cristianesimo da una serva cristiana –, al ghetto di Venezia, dove Lea (andata in moglie intorno al 1710 a un certo Abramo Fiamengo, avventuriero dedito al gioco, all'alcol, a traffici illeciti di vario genere, poi convertitosi al cristianesimo a Zante, prendendo il nome di Lorenzo Zambelli) nel 1714 dà alla luce il figlio Mardocheo, a molte altre tappe (tra le quali Castelfranco Veneto, Trento, Verona) dei lunghi e avventurosi viaggi – per terra, per vie fluviali e per mare – che la donna e il figlioletto affrontano al seguito di Abramo/Lorenzo. E poi ancora Venezia, dove il 20 maggio del 1718 Lea entra nella Casa dei Catecumeni con il figlio Mardocheo (battezzato quattro giorni più tardi), e solo otto mesi dopo riceve il battesimo (12 dicembre 1718); da lì (mentre il figlio rimane alla Casa) Alvisa – seguendo il marito – raggiunge Ferrara in barca, e poi Bologna, Firenze, Pisa, Livorno, Messina (città che al momento dell'arrivo della coppia, nel 1719, è assediata dalle truppe austriache), dove la donna, in un accampamento militare, partorisce una bambina. Dopo varie peripezie Alvisa riesce a lasciare la città siciliana, sottraendosi ai maltrattamenti del marito, che è intanto partito alla volta di Smirne (Izmir), e infine, con l'aiuto di un gesuita, riesce a imbarcarsi con la bambina in un vascello veneziano e, dopo non poche traversie, e due mesi di viaggio, raggiunge la tanto agognata Venezia.

Il racconto da questo momento in poi si fa confuso e l'ordine cronologico è del tutto scardinato. Alvisa e la figlia vengono ospitate da varie famiglie di convertiti, poi la donna va a servizio in casa di un nobile (che la molesta), e alla fine, dopo molte altre vicissitudini, arriva in una casa nella parrocchia di San Giacomo dall'Orio nel sestiere di Santa Croce. Qui ha inizio la seconda parte della vita di Alvisa: del marito e dei figli non si sa più niente, e i viaggi sono giunti al termine. La scena del memoriale è ora quella veneziana, e soprattutto quella dell'interiorità di Alvisa e della sua anima tormentata, dove si svolgono continue battaglie con i demoni: la relazione è un susseguirsi di visioni, alcune delle quali si configurano come divine, altre presentano i caratteri tipici delle illusioni diaboliche. Nel frattempo, intorno al 1734, il distacco tra Alvisa e il suo padre spirituale – che sospettava fortemente la donna di 'affettazione' – si è consumato. Alvisa, ora diretta da un certo «padre maestro Chelini della chiesa de' Frari», è andata a vivere, sempre nella parrocchia di San Giacomo dall'Orio, con una donna sua devota di nome Bernardina Manzini, che la stimava santa. Pare che le due donne abbiano condotto una vera e propria campagna diffamatoria contro don Fattori.

L'epilogo della vicenda non ci è noto, almeno finora. L'ultima traccia di Alvisa presente nelle carte del Sant'Uffizio (in data 8 agosto 1735) sembra testimoniare il credito che, almeno qualcuno, dovette accordare all'esperienza di 'santità' carismatica vissuta dalla convertita veronese, della quale «è dispersa fama essere una nuova Catterina da Siena, portando sì nelle mani come nelli piedi li segni delle stimate, essendo appresso la gente in molta veneratione, avendo, per quello viene riferto, soccorso sì dalla gente plebea come anche da monache e anche da qualche nobildonna». Da ebrea, a convertita, a visionaria, a santa stigmatizzata, l'appassionante racconto di sé di Alvisa Zambelli disegna una parabola modellata secondo gli schemi tipici del discorso agiografico: un modello sul quale, tuttavia, sui segni della santità devono, in questo caso, innestarsene altri, cioè quelli della conversione. Nel rileggere la storia della sua vita attraverso la lente agiografica, Alvisa allinea quei segni in un percorso unico, del quale la conversione al cattolicesimo è la tappa centrale, che tuttavia non viene presentata come una svolta radicale. In quest'ottica è invece accentuata la connotazione di *con-versio* come ritorno: ritorno a qualcosa che si era, alla vera essenza di sé; la conversione è presentata come progressivo disvelamento di ciò che Lea/Alvisa aveva sempre saputo, e si pone in continuità con ciò che la donna sarebbe sempre stata, fin dalla tenera infanzia. La sua vita è così scandita, secondo i moduli agiografici, da chiamate continue e continui ostacoli, sempre più impegnativi, da fatti e storie che la allontanano dal centro del proprio essere in un percorso labirintico che segue le rotte del suo peregrinare tra diverse città del Mediterraneo e, metaforicamente, del vagare e del perdersi della sua anima. Il cammino verso la salvezza e verso la perfezione cristiana, che Lea/Alvisa descrive come ritorno a sé, trova una precisa corrispondenza nel tornare a Venezia. Già durante l'infanzia, secondo il racconto, incominciano a manifestarsi le visioni, che la accompagneranno fino all'età adulta e sono un elemento chiave tanto nell'esperienza di Alvisa, quanto nell'andamento narrativo del suo racconto. A presentarsi alla donna sono solitamente angeli – in forma di «zaghetti», cioè chierichetti, con cotta e stola – che la accompagnano quasi costantemente, dandole sollievo e conforto nei molti momenti di tormento e tribolazione; ma anche la Madonna, spesso con il bambino; e poi, forse ancora più spesso, il demonio (sotto varie spoglie: di animali o di uomini orribili, o nelle sembianze di un bellissimo giovane), demonio con il quale Alvisa è costretta a combattere duramente.

Molto più tormentata di quanto la donna non riconosca sembra inoltre la scelta della conversione, come emerge dalle molte visioni divine e diaboliche che danno forma e voce alla sua profonda inquietudine nell'abbracciare uno stato – quello della convertita – che ne sanciva il distacco dalla comunità e dalla cultura di provenienza, ma, d'altra parte, portava con sé un tratto di irriducibile estraneità, rispetto alla nuova fede e alla comunità che la accoglie. Quello della conversione – come emerge dalle pieghe del racconto di Alvisa – sarà comunque un processo lungo, non una svolta repentina, e appare segnato anche da ripensamenti piuttosto violenti. Una spia della lacerazione interiore della donna, di una lunga incertezza, e di una concezione religiosa che si può in un certo senso definire ibrida, sembra affacciarsi nelle frequenti preghiere e invocazioni a Dio riportate nel racconto (un racconto retrospettivo, ma concepito dopo la conversione, quando Alvisa è ormai una devota cattolica in fama di santità): «Adonai Cevaot mi aggiuti [...]. Cominciai a recitare li Salmi di Davide, e diceva: Dio mio, ch'avete liberato il popolo d'Isdraele dalle mani del faraone, liberatemi dalle mani del demonio e ponetemi nella buona strada perché salvi l'anima mia». O ancora: «cominciai piangendo a salmeggiare e chiamando Dio d'Isdraele, dicendo: «non mi volete aggiutare, aggiutatemi almeno voi, madre del Dio de Cristiani» (ASVe, S.U., b. 142, cc. n. nn., Ioly Zorattini 1980-1999: XII, 99-199).

(A. Malena)

Vedi anche

Autobiografie inquisitoriali; Battesimo forzato, Italia; Catecumeni; Diari di coscienza; Direzione spirituale; *Discretio spirituum*; Ebrei in Italia; Esorcismo; Finzione di santità; Neofiti; Possessione demoniaca; Venezia

Fonti

ASVe, S.U., b. 142, fasc. 'Alvisa Zambelli', cc. n. nn.

Bibliografia

Ioly Zorattini 1980-1999, Ioly Zorattini 2008, Malena 2009(b)

Zanchino Ugolini (Ugolino Zanchini, Zanchino di Ugolino da Rimini) - Sulla vita di Zanchino sappiamo ben poco. Imbevuto di sapienza giuridica bolognese, per usare le parole di uno storico dell'Inquisizione (Dondaine 1947: 122), era figlio del nobile Ugolino da Rimini (in realtà di «Sena», cioè di Senigallia) e collaborò con il giudice della fede del Ducato di Ferrara e Mantova, il frate minore Donato di Sant'Agata, quale consultore in materie di diritto. Da quell'esperienza nacque il *Tractatus super materia haereticorum (o Tractatus aureus de haereticis*, o più semplicemente *Tractatus de haereticis*: i titoli furono dati nelle edizioni a stampa del XVI secolo), uno dei primi manuali per inquisitori, redatto intorno al 1340. L'opera (Henry Charles Lea la definì il manuale più dettagliato che ci sia rimasto risalente all'epoca medievale, Lea 1887: II, 242), è divisa in 41 capitoli e rimase a lungo manoscritta. Se ne contano sei testimoni conosciuti (secc. XIV-XV): BAV, *Vat. Lat*. 2648, cc. 1*ra*-28*vb*; BAV, *Vat. Lat*. 4031, cc. 1*r*-64*r*; BNP, *MS. lat*. 3373; BNP, *MS. lat*. 12532; Bibliothèque Municipale de Lyon, *MS* 396, cc. 1*r*-57*r*; Biblioteca Trivulziana di Milano, cod. 404, ff. 9*r*-46*r*. Quest'ultima trascrizione (che, come le altre, non riporta il nome dell'autore e non pare avere costituito la base per le edizioni a stampa, tratte da altri manoscritti forse perduti) apparteneva al convento dei frati predicatori di San Pietro Martire di Vigevano ed è seguita da alcune aggiunte di mano ignota: un capitolo XLII, stilato come una sorta di appendice che elenca le specie dell'eresia (vi si fa anche riferimento ai roghi dei fraticelli di Fabriano e Firenze, del 1440); un *Capitulum constitutionum papalium editarum contra haereticam pravitatem* (silloge di lettere e documenti apostolici contro l'eresia); una trascrizione della bolla contro la stregoneria *Summis desiderantes affectibus* di Innocenzo VIII (1484). Tali aggiunte (studiate da Diehl 2004) mettono in luce che, anche se non se ne conosceva l'origine, nel corso del Trecento e del Quattrocento delle pagine di Zanchino si fece ampio uso. Del resto, diversamente da opere come quella di Bernard Gui o dal *Directorium inquisitorum* stilato tempo dopo da Nicolau Eymerich, il trattato di Zanchino (un giurista probabilmente laico) non si presenta come un compendio di eresiologia e trascura quasi le più spinose materie teologiche; per altro verso, esso interpreta in modo puntiglioso e chiaro le regole del diritto inquisitoriale, e forniva pertanto una buona guida di tipo giuridico per i frati mendicanti destinati all'ufficio contro l'eretica pravità, che venivano quasi sempre da una formazione tutta teologica e ignoravano diversi aspetti della procedura penale (è Zanchino stesso a rilevarlo, con un pizzico di polemica e di autocompiacimento, in alcuni brani del trattato). In sostanza, fu proprio la sua natura di *vademecum* giudiziario a garantirgli per qualche tempo una discreta circolazione e, più tardi, a farlo approdare alle stampe.

I primi sei capitoli dell'opera definiscono l'eresia e stabiliscono quando si debba parlare di sospetto, di ricettazione e di fautoria. Il capitolo VII entra nel vivo della procedura e tratta degli indizi che servono per essere certi che il magistrato si trovi davanti a un delitto di eresia. L'VIII parla del giudice legittimato a compiere l'inchiesta e ad aprire il processo, di cui vengono descritti gli attori e le fasi nelle parti successive del trattato, dedicate alla convocazione (anche dei contumaci), alla carcerazione, agli accusatori, alle prove ammesse in giudizio, ai testimoni e alla sentenza (capitoli IX-XV). Si passa poi a una sezione in cui il giurista stabilisce se e come si debbano ammettere alla riconciliazione gli eretici, anche relapsi (capitolo XVI; ma il tema torna nel XXXIII), e si prosegue con le pene da infliggere o da commutare (capitoli XVII-XXI). Una sezione è dedicata ai crimini di magia e di divinazione (capitolo XXII): si tratta, come è stato notato, di una novità nella manualistica del tempo, che stentava ancora a definire fino a che punto i delitti demoniaci fossero da considerare di natura ereticale. Zanchino non ricorre alla nozione di patto con il diavolo, e ritiene che la punizione di quei reati spetti al magistrato secolare, anche se davanti a un reato che sappia di eresia («proximus» all'eresia) debbono agire gli ordinari diocesani (Federici Vescovini 2008: 305-311). Il capitolo XXIII suggerisce ai giudici come comportarsi davanti all'eretico confesso che ritratti quanto ha deposto, e il XXIV riporta la procedura in uso per le inchieste *post mortem* contro gli eretici defunti. La sezione più ampia (capitoli XXV-XXVIII, ma anche XXXIX-XL) è dedicata al nodo della confisca dei beni dei colpevoli, alla loro destinazione e a come la pena debba applicarsi ai discendenti dell'eretico secondo la dottrina civile e canonica. Il capitolo XXIX delinea i limiti del diritto di appello; il XXX parla della facoltà degli inquisitori di delegare l'ufficio ai propri vicari; il XXXI e il XXXII è centrato su quanti ostacolano la giurisdizione inquisitoriale oppure ne offendono i giudici, e su come punirli. Il testo si chiude con alcune questioni che avrebbero acquistato di nuovo rilievo in età moderna: fino a che punto si possa spingere un colpevole a tornare alla fede (XXXIII), quale sia il confine tra foro esterno e foro della penitenza sacramentale in materia di eresia occulta (XXXIV), come regolarsi con i delitti, quali l'usura, che creano scandalo (XXXV) e se l'inquisitore possa agire contro gli ebrei (XXXVI). L'ultimo capitolo fornisce una guida per stilare le sentenze.

In epoca moderna Zanchino fu riscoperto dopo la rifondazione del Sant'Uffizio papale (1542), che per lungo tempo, al contrario dell'Inquisizione spagnola, non seppe dotarsi di buoni strumenti giuridici a uso dei suoi giudici. Il primo manuale stilato in Italia, l'*Opus quod iudiciale inquisitorum dicitur* del giudice della fede di Piacenza Umberto Locati, apparve solo nel 1568, nello stesso arco di tempo in cui Pio V sollecitava la produzione di testi che fornissero lumi a inquisitori poco istruiti nelle norme procedurali. In quel frangente, nel 1571, l'opera manoscritta di Zanchino venne data alle stampe a Venezia con il titolo di *Tractatus novus aureus et solemnis de haereticis*, ma sul frontespizio compariva erroneamente come suo autore il giurista Giovanni Calderini. Quell'impressione non ebbe fortuna, tanto più che tre anni prima, nel 1568, l'inquisitore di Mantova frate Camillo Campeggi ne aveva dato alle stampe una diversa edizione da lui commentata con ampie glosse, che disse ispirata proprio da papa Ghislieri (*Tractatus aureus de haereticis. Cum locupletissimis additionibus R. P. F. Camilli Campegii*, Romae, apud haeredes Antonij Bladij, 1568). Il manoscritto sul quale si basava gli era stato fornito da Guglielmo Sirleto, cardinale custode della Biblioteca Apostolica, e fugava ogni dubbio sul nome dell'autore, che non era affatto Calderini bensí Zanchino, di cui, su richiesta di Campeggi, un medico di Rimini, Giovanni Antonio Rigacci, aveva ricostruito qualche notizia biografica poi riportata dal frate nelle prime pagine dell'edizione. Tuttavia non fu soltanto l'interesse del papa a spingerlo all'opera di commento: infuriava allora a Mantova la repressione dell'eresia (Pagano 1991, Prosperi 2003a), e il giudice si trovava a dovere fronteggiare le autorità civili che ostacolavano le inchieste del tribunale e pretendevano almeno di godere del frutto dei beni confiscati ai colpevoli. Il testo di Zanchino era stato stilato per un vecchio predecessore di Campeggi, anch'egli inquisitore di Mantova; aveva ampie sezioni dedicate al diritto di confisca e al nodo di come riconciliare gli eretici ormai pentiti: pubblicarlo significava dunque 'antichizzare' le norme del Sant'Uffizio romano (istituzione a suo modo 'nuo-

va') e anche riflettere sui mezzi più idonei per affrontare il pericolo dell'eresia e i rapporti con i poteri secolari italiani (del resto, Zanchino non era affatto un frate, ma un esperto di diritto *civile*). Così nelle sue note Campeggi suggerì di allettare i principi della Penisola, restii a collaborare alla repressione dell'eresia, con la concessione della metà dei beni espropriati ai condannati; e scrisse che, per creare un clima più favorevole al tribunale e alla riconciliazione di quanti volessero pentirsi, si doveva condonare quella pena ai 'reincorporati', senza peraltro infierire sui patrimoni delle famiglie e sui diritti di successione in nome della 'misericordia' del Sacro Tribunale. Il frate ribadì quel punto di vista anche in una lettera indirizzata alla Congregazione perché a Roma si capisse; come scrisse al cardinale Scipione Rebiba il 21 maggio del 1568, «si ragionò [con il duca] della confiscatione delli beni divisa per la metà, e disse che vole che la vediamo amicabilmente senza litigare. Io per me credo che se mi si scrive una lettera [...], ove mi si dichi che, non ostante che [...] molte estravaganti (di che anch'io ho detto nelle nostre additioni al Zanchino [...]) dicano che non vi ha parte il secolare, ma che ogni cosa è de l'ecclesiastico, non dimeno Sua Beatitudine vole che io dia la mettà delli beni confiscati a Sua Eccellentia, persuadendosi che debbi perseverar in favorir il Santo Officio [...], son di parere che cessarà ogni difficoltà, e così giudica anco [il cardinale Carlo Borromeo, allora a Mantova]» (ACDF, *S. O.*, *St. St.*, D 1-g, Carteggio del cardinale Rebiba con Borromeo e Campeggi, c. n. n.). Il modello pattizio e la linea di riconciliare gli eretici occulti senza rivalersi sui patrimoni, suggerita da Campeggi anche nelle note al testo di Zanchino, sarebbe diventata prassi corrente del Sant'Uffizio papale ma incontrò subito la reazione di un giurista spagnolo che sentì che in quel modo a Roma si sconfessavano implicitamente le norme in uso nell'Inquisizione iberica.

Si trattava di Diego de Simancas, approdato alla Sede Apostolica per sostenere il processo aperto in Spagna contro l'arcivescovo di Toledo Bartolomé Carranza. Nel 1568, dopo avere dato alle stampe un *Enchiridion iudicum violatae religionis*, ispirato anch'esso da Pio V come agile guida per gli inquisitori italiani fatta stilare per mano di un esperto giudice della fede spagnolo, egli si imbatté nel passo in cui Campeggi dichiarava che bisognava ammettere gli eretici pentiti senza applicare la confisca dei beni «infra tempus gratiae», «quidquid velit Simancas» (Zanchino Ugolini 1568). Punto sul vivo, nella ristampa dell'*Enchiridion* (1569 e poi 1573) Simancas fece seguire alcune acide e polemiche *Adnotationes in Zanchinum cum animadversationibus in Campegium* che confluirono, insieme al testo di Zanchino e alle annotazioni di Campeggi, in una nuova edizione curata e annotata dal giurista spagnolo Honorato Figuerola, poi inquisitore di Murcia, e fatta pubblicare a Roma nel 1579. Solo pochi anni dopo un altro canonista spagnolo, intimo di Figuerola e celebre per avere dato alle stampe diversi trattati inquisitoriali prima manoscritti, Francisco Peña, incluse a sua volta il testo di Zanchino, con le note di Campeggi e con le repliche di Simancas, nel volume XI, tomo II, dei *Tractatus Universi Iuris*, che raccoglieva alcuni dei testi più significativi (editi e inediti) del diritto inquisitoriale, aggiungendovi brevi note di suo pugno poco favorevoli a Campeggi. Del resto con la sua replica Simancas aveva inteso difendere la prassi inquisitoriale spagnola (che anche Peña approvava in gran parte) contro le novità procedurali e la recente pretesa di primato giuridico che si affacciava nelle nuove elaborazioni di parte romana (sul punto della confisca dei beni, ma anche sul nodo dei 'reincorporati' e dei perdoni). Pertanto, la nuova fortuna di Zanchino, autore 'antico' che ebbe l'onore di quattro edizioni in meno di venti anni, doveva la sua origine a una polemica 'moderna': quella che dal papato di Pio V in poi oppose sempre più lo 'stile' del Sant'Uffizio romano a quello duro del tribunale spagnolo.

(V. Lavenia)

Vedi anche

Carlo Borromeo, santo; Campeggi, Camillo; Carranza, Bartolomé de; Confisca dei beni; Fraticelli; Locati, Umberto; Mantova; Manuali per inquisitori; Peña, Francisco; Pio V, papa; Simancas, Diego de; Sirleto, Guglielmo

Bibliografia

Borromeo 1983, Dalarun 1988, Diehl 2004, Dondaine 1947, Errera 2000, Federici Vescovini 2008, Lea 1887, Pagano 1991, Paolini 2002, Paolini 2003(a), Prosperi 1996, Prosperi 2003(a), Simancas 1573, Tedeschi 1991, Vekene 1982-1992, Zanchino Ugolini 1568, Zanchino Ugolini 1579, Zanchino Ugolini 1584

Zapata, Diego Mateo - Nacque nel 1664 e fu l'unico figlio di Clara de Mercado e di Francisco Zapata, amministratore delle rendite della Corona a Murcia, entrambi discendenti da famiglie di *cristianos nuevos* portoghesi stabilitesi in questa città alla fine degli anni Trenta del Seicento. Alla metà degli anni Settanta il tribunale inquisitoriale di Murcia diede inizio ad una serie di processi contro diverse famiglie di *marranos* accusate di criptogiudaismo; così nel 1678 i genitori di Diego Mateo furono arrestati insieme ad altri membri della famiglia materna, fatto che fece ritenere opportuno l'allontanamento del giovane Zapata. Mentre i suoi genitori e i suoi parenti erano processati e infine condannati a diverse pene, Zapata stava a Valencia, dove frequentò le facoltà di Arti, anche se sembra che non ottennesse alcun titolo. Il fatto tornò a ripetersi pochi anni dopo quando, dopo tre anni di studi nella facoltà di Medicina, abbandonò l'Università di Alcalá de Henares senza ottenere il grado di baccelliere, forse a causa dell'impossibilità di procurarsi una prova di *limpieza de sangre*, viste le condanne inquisitoriali che pesavano sulla sua famiglia.

Questo problema segnò la sua vita accademica e segnò anche la sua carriera professionale, perché, quando si trasferì a Madrid e cercò di essere riabilitato di fronte al Protomedicato (tribunale che in Castiglia concedeva le licenze per esercitare la professione medica) non vi riuscì proprio per aver fallito il tentativo di presentare la prova di *limpieza* (requisito indispensabile per essere esaminato dal Protomedicato), nonostante avesse ricevuto positive assicurazioni da parte di alcuni dei medici della corte. Di fatto, grazie all'influenza di Francisco de la Cruz, allora medico della famiglia reale che svolgeva il suo incarico all'Hospital General di Madrid, Zapata era riuscito a entrare come praticante di medicina in questo ospedale e a iniziare una carriera come scrittore di opuscoli polemici, in favore delle posizioni più conservatrici dei medici galenici che in quel momento avevano l'egemonia nell'ambiente di corte e pertanto nello stesso Protomedicato. Frutto di queste iniziali controversie tra i sostenitori della medicina tradizionale e gli innovatori è il suo *Verdadera apologia de la medicina racional* (Madrid, 1690), in cui Zapata attacca con violenza i sostenitori della circolazione del sangue e difende con forza la fisiologia, la patologia e la terapeutica galeniche.

A pochi mesi dalla comparsa di quest'opera Zapata venne arrestato dal Sant'Uffizio e fu accusato di criptogiudaismo. Di fronte al tribunale attribuì la cattura alla malevolenza dei medici Andrés Gámez, Juan de Cabriada e Juan Bautista Juanini, illustri innovatori, ben collocati nell'ambiente cortigiano. Dopo quasi due anni nella prigione di Cuenca, tribunale in cui era iniziato il processo, la causa fu dichiarata 'sospesa' per mancanza di testimoni che potessero confermare le accuse e, nel 1693, il prigioniero fu rimesso in libertà. Il Sant'Uffizio continuò però ad accumulare nuove testimonianze che finirono per provocare la riapertura del processo e una nuova incarcerazione di Zapata ventotto anni dopo.

Nel frattempo, dopo sette anni di silenzio, durante i quali iniziò a esercitare come medico a Madrid e ad ottenere successi tra importanti pazienti cortigiani, Zapata ricomparve sulla scena delle controversie mediche con la pubblicazione della *Crisis médica sobre el antimonio* (Madrid, 1701). Questa volta, tuttavia, egli veniva

presentato come uno dei più accesi sostenitori del rinnovamento teorico e pratico della medicina, lettore di Francis Bacon, Thomas Willis, René Descartes, Marcello Malpighi e Giovanni Alfonso Borelli, come critico feroce dei galenici più recalcitranti e come divulgatore entusiasta delle novità anatomiche, fisiologiche e terapeutiche di chimici, atomisti e altri filosofi meccanici. In quei sette anni molte altre cose erano cambiate. In primo luogo la dinastia regnante, visto che Carlo II era morto nel 1700 senza discendenza diretta e aveva trasmesso la Corona a Filippo V, nipote di Luigi XIV. In secondo luogo le correnti che sostenevano il rinnovamento scientifico stavano guadagnando posizioni tanto tra i medici reali quanto tra i pazienti di migliore posizione nel nuovo *entourage* cortigiano. Il fatto poi di essere medico del cardinale Pedro de Portocarrero e del presidente del Consiglio di Castiglia permise a Zapata di ottenere la protezione del nuovo re, appena arrivato a Madrid, per l'accesso alla *Regia Sociedad de Medicina y Otras Ciencias* di Siviglia, che era stata approvata da Carlo II qualche mese prima della morte, ma era ancora attaccata duramente dai settori più conservatori, stabilmente insediati in gran parte delle università.

Il cambiamento di posizione di Zapata gli procurò grande riconoscimento tra i membri dell'accademia sivigliana, la tenace inimicizia dei suoi oppositori e un ruolo da protagonista, diretto o indiretto, nella maggior parte delle controversie che continuarono ad agitare la cultura medica spagnola nel corso dei primi due decenni del secolo XVIII, nonostante le forzate interruzioni derivanti dalle vicende della Guerra di Successione nel territorio peninsulare (1705-1714). La più significativa di queste polemiche ebbe inizio proprio al termine della guerra e riguardò la divulgazione delle nuove concezioni della materia che il cartesianesimo e altre teorie corpuscolariste avevano ipotizzato come alternativa a una sempre più caduca e discussa filosofia naturale aristotelica. La partecipazione di Zapata fu dapprima indiretta, mediante una lunga 'censura' ai *Diálogos filosóficos en defensa del atomismo* (Madrid, 1716), e in seguito più aperta con la pubblicazione del *Ocaso de las formas aristotélicas* (Madrid, 1721).

La distribuzione di questa seconda opera fu interrotta dal nuovo arresto di Zapata da parte dell'Inquisizione, il I marzo del 1721, insieme a Juan Muñoz y Peralta, fondatore e primo presidente della *Regia*, e a Francisco de la Cruz, suo antico protettore nell'Hospital General. I tre furono accusati insieme a molti altri di far parte di una presunta comunità criptogiudaica costituita alcuni anni prima e in contatto con i nuclei della diaspora sefardita a Bayonne, Livorno o Amsterdam. Le testimonianze che il Sant'Uffizio stava raccogliendo sin dal 1715 portarono all'ordine di cattura dei tre medici, alla confisca immediata di tutti i loro beni e a un lungo processo che terminò in modo diverso per ciascuno di loro. Cruz morì in carcere, Muñoz y Peralta fu infine liberato senza una sentenza definitiva, mentre Zapata, con decine di testimoni contro e dopo due sedute in cui si ricorse alla tortura, fu riconosciuto colpevole e condannato in un *auto de fe* particolare celebrato nel 1725 a Cuenca, dove il processo era stato trasferito per l'esecuzione finale della sentenza. Zapata fu condannato alla fustigazione, alla perdita di metà dei beni, a un anno di reclusione e a dieci anni di confino da Madrid, Murcia e Cuenca. Nonostante quest'ultima pena Zapata tornò assai presto a esercitare la medicina a Madrid, senza dubbio grazie all'appoggio del duca di Medinaceli, del quale era medico personale da qualche anno. I buoni rapporti con gli ambienti di corte ottenuti mediante un'efficace pratica medica costituirono per lui ancora una volta il sostegno essenziale per la sua riabilitazione dopo la disgrazia provocata dalla pesante eredità del suo lignaggio.

Gli ultimi venti anni di vita di Zapata trascorsero in modo più discreto, sempre come medico della casata dei Medinaceli, a corte o viaggiando per i suoi possedimenti andalusi. I suoi guadagni gli permisero di riprendersi dalla perdita provocata dalla condanna e di assicurarsi una definitiva tranquillità, tanto che egli destinò una notevole quantità di denaro ai suffragi nella sua cappella funeraria e al completo restauro della chiesa parrocchiale di San Nicolás, a Murcia, dove era stato battezzato. Nonostante il forzato allontanamento dalle istituzioni accademiche della medicina cortigiana la sua notorietà continuò a procurargli critiche e attacchi, provenienti da medici in larga parte più giovani schierati per la causa della scienza moderna ma molto critici nei confronti delle sue posizioni. Nel 1733 ebbe luogo l'ultima delle apparizioni polemiche di Zapata affidate al mezzo scritto. Egli infatti pubblicò una *Disertación médico-teológica* sull'attenzione medica e chirurgica nei parti difficili senza eludere le disquisizioni morali rispetto alla legittimità del taglio cesareo, cosa che gli fece piovere nuovamente addosso una dura risposta da parte dei suoi oppositori.

Zapata morì a Madrid nel 1745, all'età di ottanta anni, ricevendo elogi e tributi; e a pochi mesi dalla sua morte fu distribuito – con un nuovo frontespizio che la presentava come «opera postuma» – l'*Ocaso de las formas aristotélicas*. Ma non tardarono ad apparire proprio allora delle *Disertaciones sobre el orden que los médicos deben tener en las juntas*, nelle quali tornavano a essere lanciate contro di lui le accuse di sempre: il fatto che Zapata non avesse un titolo accademico e una licenza per esercitare, i suoi cambiamenti di posizione teorica, il suo illegittimo ritorno all'esercizio della professione dopo la condanna, perfino il suo lignaggio sospetto, la presunta lesione ai suoi genitali attribuita a una 'errata' circoncisione, ecc. Ma persino i suoi critici riconoscevano ormai la sua enorme perizia nella pratica medica, la sua abilità nel guadagnarsi la fiducia dei suoi pazienti, la sua caparbietà nel rilascio dei consulti, la sua bravura nel mantenere la sua posizione di fronte alla clientela, la sua conoscenza dei migliori rimedi e delle letture più recenti; tutte cose che, in ultima analisi, gli avevano permesso di sopravvivere e di mantenere una posizione di rilievo in un ambiente difficile e che molte volte gli era stato ostile.

(J. Pardo Tomás)

Vedi anche

Atomismo; *Conversos*, Spagna; Descartes, René; Filippo V, re di Spagna; *Limpieza de sangre*, Spagna; Marranesimo; Medicina; Muñoz y Peralta, Juan; Portocarrero, Pedro de

Fonti

http://www.imf.csic.es/web/esp/dptos/depto-historia-zapata-libro.asp?s3=0 (con trascrizione del processo)

Bibliografia

Caro Baroja 1978, Merck Luengo 1959, Pardo Tomás 2004, Peset Llorca 1960, Vilar Ramírez 1970, Vilar Ramírez 1971

Zapata, García de - Per almeno quattro secoli il caso del geronimiano García de Zapata, condannato al rogo nel 1488 per giudaismo, è stato considerato come la prova tangibile del pericolo di un'infiltrazione giudaizzante negli Ordini religiosi, negli anni immediatamente precedenti la nascita dell'Inquisizione spagnola. Fra' García proveniva da una delle più importanti famiglie *converse* di Toledo, gli Álvarez de Toledo. Il fratello Fernán Álvarez de Toledo era segretario dei Re Cattolici e *leader* dell'influente gruppo di governo *converso* attorno a Isabella. Francisco, l'altro fratello, importante membro del capitolo di Toledo, aveva fondato il Collegio di Santa Catalina, nucleo della futura Università di Toledo, e fu per molti anni uomo di fiducia del cardinal Pedro González de Mendoza prima e di Francisco de Cisneros poi, nonché vicario dell'arcidiocesi toledana. García fu a lungo priore del monastero e, nelle lotte che scossero l'Ordine in quegli anni, dovette rappresentare uno dei punti di riferimento della fazione *conversa* interna ai geronimiani, consentendole un accesso privilegiato sia ai Mendoza sia alla corte dei Re Cattolici e ai sovrani stessi. Francisco Márquez Villanueva ha proposto l'identificazione di Zapata con il García

de Madrid che secondo lo storico geronimiano José de Sigüenza avrebbe tenacemente combattuto l'imposizione degli statuti di *Limpieza de sangre* nell'Ordine (Márquez Villanueva 1960: 98-100). Ciò aiuterebbe a spiegare l'accanimento di cui la figura di Zapata è stata oggetto.

Zapata fu accusato non di 'giudaizzare' in segreto ma di avere messo in piedi un sistema di relazioni tra medici ebrei, rabbini e *conversos* geronimiani che gli avrebbe permesso di alimentare all'interno del monastero di La Sisla la devozione ebraica di diversi nuovi convertiti. A settembre di ogni anno, assieme a due confratelli, il frate avrebbe pubblicamente celebrato a La Sisla – uno dei monasteri più importanti di Spagna – la festività di Sukot, facendo costruire ai confratelli delle capannelle di rami con la scusa «che lo facevano per compiacere il priore» («que las hacian para alegrar al dicho prior», Sicroff 1960). Era un'accusa piuttosto improbabile, a cui si sommarono quelle classiche di disprezzo della confessione e dell'eucarestia. Famosa, e ripresa da molti moderni interpreti, è l'accusa più tarda che lo vuole mormorare all'ostia con disprezzo «Sus Sus perriquete» nell'atto di consacrarla (Lea 1983-1984: I, 610, Sicroff 1960).

Il processo a García de Zapata non si è conservato. I dati che lo riguardano, cui gli storici dell'Inquisizione attingono – dal cinquecentesco Diego de Simancas, a Henry Charles Lea, Heim Beinart, Albert Sicroff, Henry Kamen – sono tarde elaborazioni volute dall'arcivescovo di Toledo Juan Martínez Silíceo attorno al 1547. L'ultimo grande processo aperto nell'ambito di quelli geronimiani, quello a *fray* Diego de Zamora, racconta invece di testimonianze che venivano trascritte in modo del tutto irregolare, torture che avevano indotto i prigionieri a deporre false testimonianze. Poco prima di essere bruciati, alcuni monaci avrebbero ritrattato le false deposizioni rese. Uno di loro, addirittura, lo avrebbe fatto in forma scritta (Pastore 2003a). Da una fonte tarda, le *Familias de Toledo* del gesuita Román de la Higuera (fonte di solito giudicata inattendibile per i suoi «falsos cronicones») sappiamo che il processo di Zapata fu invalidato, probabilmente dietro forte spinta di Fernán Álvarez de Toledo, con la motivazione che i capi d'accusa erano stati costruiti dagli inquisitori. Questi ultimi avrebbero pagato alcuni ebrei toledani perché testimoniassero contro i *conversos* da punire e contro il loro più illustre rappresentante, *fray* García. Ferdinando il Cattolico, nell'aprile 1489, punì con la morte di fronte a tutta Toledo i falsi testimoni (Rábade Obradó 1990: 67-68). È una circostanza che concorda con quella di Hernando del Pulgar, cronista di corte e personaggio legato all'*entourage converso* del segretario reale e del cardinale Mendoza, che accennò agli abusi della prima Inquisizione di Toledo e ricordò che otto ebrei furono allora lapidati come falsari dalla giustizia reale (Pastore 2003a).

Ma per tutti, e in maniera molto significativa, Zapata rimase il priore-rabbino dei geronimiani. Nel 1538 l'Inquisizione di Toledo avviò un'inchiesta sulla mancanza del suo *sambenito* a La Sisla. Nel 1542 condannò come fautore di eretici un toledano che aveva raccontato la vera storia di Zapata e dei processi montati contro i frati *conversos* di La Sisla (Pastore 2003a). Fu invece nel 1547, anno dell'imposizione a Toledo degli statuti di *limpieza*, che la storia falsa del 'rabbino' García Zapata divenne ufficiale, formalizzata come fu per volontà dell'arcivescovo della città Silíceo e utilizzata contro i suoi diretti discendenti, fra i più accaniti oppositori degli statuti di *limpieza de sangre* del capitolo toledano. Da allora circolò ampiamente nei resoconti manoscritti sui primi anni dell'Inquisizione spagnola, fu raccolta da Sebastián de Horozco nelle sue *Relaciones toledanas* (Horozco 1976) e infine nella *Defensio Statuti Toletani* del giurista Diego de Simancas, per confluire, da leggenda a documento storico, nei principali studi sull'Inquisizione spagnola (Beinart, Sicroff, Kamen, tra gli altri).

(S. Pastore)

Vedi anche
Castiglia; Cisneros, Francisco Jiménez de; *Conversos*, Spagna; Geronimiani; Giudaizzanti; *Limpieza de sangre*, Spagna; Martínez de Silíceo, Juan; Simancas, Diego de; Toledo

Bibliografia
Beinart 1961, Horozco 1976, Kamen 1997, Lea 1983-1984, Márquez Villanueva 1960, Pastore 2003(a), Rábade Obradó 1990, Rábade Obradó 1993, Sicroff 1960, Simancas 1575(a)

Zapata Cisneros, Antonio de - Vescovo, cardinale e inquisitore generale spagnolo, nacque a Madrid nel 1550 e morì nella stessa città nel 1635. Figlio primogenito del conte di Barajas, rinunciò ai suoi diritti successori in favore del fratello minore e fece una brillante carriera ecclesiastica. Iniziò molto giovane come inquisitore e prebendario (*racionero*) di Cuenca per divenire poi inquisitore e prebendario di Toledo. Nel 1587 Filippo II lo designò vescovo di Cadice nonostante la giovane età. Nel 1596 fu promosso alla diocesi di Pamplona e nel 1600 occupò l'importante sede metropolitana di Burgos. Nel 1604 fu nominato cardinale e Filippo III lo inviò a Roma con la carica di protettore della Chiesa spagnola. Ebbe un rapporto problematico con la Curia romana, della quale fece una descrizione molto negativa. Fu critico anche nei confronti dello stile di vita dei frati spagnoli residenti a Roma. Fu ambasciatore spagnolo nella Città santa nel 1611, lavorando in favore degli statuti di *limpieza de sangre* vigenti a Toledo, sede primaziale di Spagna, contro chi stava cercando di riformarli.

Dopo il ritorno in Spagna fece carriera nella corte di Madrid. Nel 1618 fu nominato consigliere di Stato e due anni dopo fu inviato come viceré a Napoli, dove ebbe un'amara esperienza. Nel 1622, quando aveva più di settant'anni, tornò in Spagna. Filippo IV gli affidò l'amministrazione dell'arcidiocesi di Toledo e nel 1627 fu nominato inquisitore generale. Dispose allora la redazione di un Indice dei libri proibiti, pubblicato a Siviglia nel 1632, e partecipò alle trame cortigiane organizzate contro il governo del conte-duca di Olivares. A questo scopo, egli non esitò a servirsi neppure dell'Inquisizione. A opporlo con forza al *valido* del re fu anche la politica del ministro, accondiscendente nei confronti dei *cristianos nuevos* portoghesi. La posizione ostile a Olivares provocò la sua esautorazione dalla carica di inquisitore generale. Così nel settembre del 1632 fu sostituito dal confessore del re, il frate Antonio de Sotomayor. Morì tre anni dopo all'età di 85 anni.

(J.I. Pulido Serrano)

Vedi anche
Conversos, Spagna; Filippo IV, re di Spagna; Indici dei libri proibiti, Spagna; Inquisitori generali, Spagna; *Limpieza de sangre*, Spagna; Olivares, conte-duca di; Sotomayor, Antonio de; Toledo

Bibliografia
Pulido Serrano 2002

Zara - Fu sede principale e stabile dell'Inquisizione romana nella Repubblica di Venezia, presumibilmente a partire dal 1578, con una giurisdizione estesa su tutta la Dalmazia. L'ufficio era ricoperto da un frate domenicano e all'inizio del Settecento era qualificata come sede domenicana di terza classe. Non si conosce una data specifica per la chiusura del tribunale di Zara, che seguì la sorte delle altre sedi del Sant'Uffizio romano nella Repubblica Serenissima, soppresse con decreti napoleonici tra il 1805 e il 1810. Non si hanno notizie dell'archivio proprio di questa sede. Alcune lettere, databili dal 1701 al 1793, sono conservate in ACDF, *S. O.*, *St. St.*, GG 4-p.

(A. Del Col)

Vedi anche
Archivi e serie documentarie: Italia

© CNRS EDITIONS

Bibliografia
Del Col 2006

Zaragoza - L'Inquisizione medievale a Zaragoza si avviò intorno al 1232 per opera di Ramon de Penyafort, come in tutta l'Aragona, e venne affidata ai frati domenicani e al vescovo in rapporto con il sovrano. Fu creata in funzione della lotta contro i catari ma, come osservò Juan Antonio Llorente, che vide diversi processi del 1482, non restò «ociosa» neppure dopo (Llorente 1980: I, 153). Il suo assetto rimase stabile fino a quando i Re Cattolici crearono la nuova Inquisizione spagnola come strumento politico di accentramento del potere sotto il manto dell'eliminazione delle differenze religiose. Simbolo della nuova situazione fu il riassetto dell'antica Aljafería di Zaragoza, dove trovò sede la sala del trono di Fernando e dove furono installati il carcere e il tribunale del Sant'Uffizio. Al piano sottostante la sala del trono rimase la parte antica della Aljafería moresca (il palazzo-castello del governo) con i luoghi di culto e i simboli della religione musulmana esposti a usi dissacranti da allora fino a tutta la durata del regime franchista. Il nuovo modello di Inquisizione, ispirato al cristianesimo guerriero della *reconquista*, fu lo strumento di un potere monarchico accentratore che entrò subito in conflitto con le tradizioni di autonomia della capitale dell'Aragona e del territorio che ne dipendeva. Qui una nobiltà gelosa custode dei suoi privilegi dominava su villaggi abitati da un buon numero di uomini e donne di cultura e di religione musulmana; vi erano inoltre minoranze ebraiche importanti.

Il riassetto dell'Inquisizione medievale nella nuova forma di un corpo scelto dal re e dotato di tutti i poteri delegati dal papa fu lo strumento con cui il sovrano portò avanti il suo disegno di potere. Ma il processo di nascita della nuova istituzione fu complicato dalle resistenze locali da un lato e dai ripensamenti del papa davanti alla nascita di un corpo sostanzialmente indipendente da Roma dall'altro. La transizione dal vecchio assetto al nuovo modello dell'Inquisizione di Castiglia, nato nel 1478, occupò tre anni. Nel 1481 Ferdinando chiese a Sisto IV la facoltà di introdurre la nuova forma del tribunale nei Regni di Aragona e di Valencia e nel Principato della Catalogna. Davanti alla resistenza papale, ricorse al generale dei domenicani per proporgli l'elezione di nuovi inquisitori ai quali il sovrano conferì la nomina in virtù della bolla di erezione dell'Inquisizione di Castiglia, la *Exigit sincerae devotionis* del 1478. Così il 19 febbraio 1482 iniziò l'attività del nuovo tribunale a Zaragoza con una denuncia presentata davanti a fra' Juan de Epila, che si qualifica come inquisitore apostolico nei Regni di Aragona. Ma Sisto IV rifiutò il suo consenso facendo notare che l'Aragona aveva già una sua Inquisizione e ordinò al generale dei domenicani di revocare la delega ai nuovi eletti. Ferdinando non si fece fermare da questi ostacoli e, attraverso un fitto gioco diplomatico e una insistente campagna personale, ottenne che il papa accettasse una modifica sostanziale al tradizionale sistema di nomina fino ad allora affidato al generale dell'Ordine domenicano. Così il 17 ottobre 1483 una bolla papale nominò fra' Tomás de Torquemada, proposto dal re, alla carica di inquisitore generale di Aragona, Valencia e Catalogna, con le stesse facoltà concessegli come inquisitore di Castiglia. In questo modo il nuovo volto assunto dall'Inquisizione nella Spagna dei Re Cattolici si presentava con tutti i privilegi e l'autorità delegata direttamente dal papato e, nello stesso tempo, come strumento scelto dal sovrano. Ma la nomina di un inquisitore non aragonese sollevò subito molte resistenze. Si fece presente che questo urtava contro i *fueros* (leggi consuetudinarie) che stabilivano che tutti gli uffici del regno dovevano essere affidati ad aragonesi. In realtà erano gli eccezionali poteri del nuovo inquisitore a suscitare i timori della città e dei nobili. Lo scontro fu dunque immediato. Il 14 aprile 1484, mentre le *Cortes* dell'Aragona si riunivano a Tarazona, Torquemada nominò gli inquisitori per le singole diocesi. Un carattere fondamentale introdotto da Torquemada nel fissare le regole della nuova Inquisizione fu l'accentramento del controllo sui tribunali locali nelle mani del Consejo de la Suprema y General Inquisición le cui istruzioni, o *cartas acordadas*, governavano il funzionamento e le procedure delle varie sedi in modo rigorosamente uniforme. Nel settembre si ebbero i primi atti del nuovo tribunale di Zaragoza, affidato a Gaspar Jutglar e al canonico della cattedrale Pedro de Arbués. Nel novembre un'ambasceria della Diputaciò del Regno di Aragona tentò di ottenere un ritorno dei sovrani sui loro passi offrendo in cambio anche contributi in danaro. Era il segno di quanto fosse forte l'inquietudine dei corpi costituiti del Regno d'Aragona, che vedevano in pericolo diritti e privilegi antichi davanti alla minacciosa avanzata di una monarchia che si armava di uno strumento religioso perseguendo obiettivi di accentramento politico. L'ambasceria non ottenne nulla: da parte di Ferdinando il Cattolico venne una risposta evasiva, che sottolineava il dovere di ogni autorità cristiana di porsi al servizio della causa di Dio e di procedere contro l'abominevole delitto dell'eresia. Ma la resistenza rimase molto forte. Il fatto che l'inquisitore fosse uno straniero e che non avesse ottenuto il riconoscimento delle istituzioni politiche del Regno di Aragona era un attacco evidente ai privilegi tradizionali dell'Aragona. Sul piano delle procedure penali apparivano intollerabili le novità del ricorso all'incarcerazione e alla tortura da parte di funzionari autonomi dalle istituzioni giudiziarie. Le consuetudini e le forme del diritto penale ordinario in Aragona escludevano infatti la via della *inquisitio* e si basavano sull'autonomia del potere giudiziario sotto il governo di un magistrato supremo, detto 'el Justicia'. Un tribunale che rivendicava il potere di arrestare, torturare e processare chiunque senza passare attraverso quel foro faceva avanzare la minaccia di un potere egemonico e incontrollabile in grado di sovvertire il diritto penale consuetudinario e di cancellare il potere della nobiltà feudale che esercitava sui propri servi della gleba il diritto di mero e misto impero. La minaccia era grave, soprattutto tenendo conto che l'Inquisizione intendeva investigare sulla vita e sulle pratiche dei *cristianos nuevos* per il sospetto di permanenze dell'antica religione rinnegata a forza col battesimo: e questo apriva prospettive di gravi turbamenti sociali in una regione dove era particolarmente alto il numero dei *moriscos* nelle campagne e di cristiani di origine ebraica nelle città. Così si giunse a forme di resistenza particolarmente dure, come quando la città di Teruel chiuse le porte in faccia ai nuovi inquisitori. Ma fu proprio a Zaragoza che le tensioni provocate dall'avvio dell'attività processuale del tribunale trovarono un esito ancora più violento, tanto che fu organizzata una congiura contro Arbuès. I sicari lo aggredirono nella cattedrale di Zaragoza nella notte tra il 14 e il 15 settembre 1485: gravemente ferito nonostante la cotta di maglia con cui si proteggeva, il canonico morì il 17 settembre.

Ma l'atto che doveva intimidire l'Inquisizione e sollevare una rivolta popolare ebbe l'esito opposto. L'ucciso fu esaltato come il martire della fede e la popolazione minacciò di sollevarsi contro i discendenti di ebrei. Intorno alla figura di Arbués si sviluppò una devozione che lo considerò santo molto tempo prima della beatificazione ufficiale da parte romana, che ebbe luogo nel 1664. La sua immagine fu offerta alla devozione in una cappella della cattedrale, mentre in quella adiacente fu venerato come santo il piccolo Dominguito del Val, che secondo una leggenda antiebraica nel 1250 era stato vittima nella cattedrale di un delitto rituale ebraico. Le due devozioni alimentarono la più feroce intolleranza religiosa. Quanto all'uccisione di Arbués, l'inchiesta per individuare i colpevoli si avviò rapidamente in un clima di violento antigiudaismo. La confessione di uno dei sicari aprì la via a un'inchiesta che coinvolse centinaia di persone, processate e punite ferocemente anche solo per aver aiutato un sospetto in fuga da Zaragoza. Tra il 1484 e il 1515 furono celebrati 614 processi contro giudaizzanti, secondo i calcoli fatti da Henry Charles Lea (Lea 1983-1984: I, 611). Ne restano 142, divisi tra l'Archivio Histórico Provincial di Zaragoza e la Bibliothèque Nationale di Parigi (sulle fonti riguardanti il tribunale di Zaragoza cfr. D'Abrera 2008). Penitenziati, bruciati in

statua se esuli, puniti con la morte aggravata da sofferenze e torture disumane, i loro nomi e gli abitelli furono esposti per molto tempo nella cattedrale a titolo d'infamia. Le testimonianze sull'episodio continuarono a lungo a essere raccolte dalle reti dell'Inquisizione negli anni successivi alla punizione dei responsabili. Negli atti dei processi di Daroca, ad esempio, si legge la deposizione di un teste interrogato il 27 giugno 1488 che formulò sospetti e accuse contro ambienti ebraici, e in particolare contro Bernat Remírez mercante (Motis Dolader-Marco-Rodrigo Estevan 1994: 117). Mentre l'ostilità verso gli ebrei trovava alimento nella politica della monarchia, un editto di espulsione immediata promulgato a caldo dopo il delitto rimase senza pratica attuazione. Fu invece come conseguenza della presa di Granada che si arrivò alla pubblicazione dell'editto del 29 aprile 1492 con il quale si imponeva agli ebrei la scelta tra conversione o espulsione entro il 31 luglio. I beni degli ebrei vennnero inventariati e posti sotto sequestro con il pretesto di garantire il pagamento delle spese per il loro trasferimento alla frontiera. L'esodo spinse la maggior parte degli ebrei della città sulle vie di terra e di mare che portavano verso la Navarra, l'Italia o i porti del Mediterraneo. Per quanto riguarda coloro che accettarono di battezzarsi e di restare, essi dovettero subire l'ostilità costante della popolazione. In odio ai *cristianos nuevos* si giunse a organizzare un sistema di ricostruzione genealogica su basi mnemoniche che mirava a infamare alcuni lignaggi: sulla scorta di tali genealogie, che furono raccolte nel 'libro verde' (metà del XVI secolo), si processarono e si perseguitarono a lungo i discendenti di avi di religione ebraica. La questione se le accuse di giudaismo fossero giustificate o se invece l'Inquisizione abbia falsificato le prove come ha sostenuto Benzion Netanyahu è stata oggetto di una lunga discussione. Sulla base di una lettura di tutta la documentazione rimasta, di recente si è sostenuto che la segreta fedeltà all'ebraismo degli inquisiti è dimostrata dalle fonti. A prova di ciò sono stati forniti i profili biografici di 53 *conversos* processati tra il 1485 e il 1516 (D'Abrera 2008: 197-228).

Sul piano politico, nel corso del primo secolo della sua esistenza, e precisamente dal 1483 al 1591, il nuovo tribunale fu al centro di uno scontro tra una monarchia che voleva imporre il suo potere assoluto attraverso di esso e le istituzioni cittadine e la nobiltà attestate intorno alla difesa dei *fueros*. Le questioni che crearono continue tensioni fra la nuova Inquisizione e le istituzioni aragonesi furono il ricorso alla tortura, che non era ammessa nei tribunali secolari, e soprattutto la pratica del sequestro dei beni. I privilegi prevedevano che nessun uomo libero potesse essere arrestato o subìre danni nei beni e nella persona se non veniva colto in delitto flagrante. Ma i membri del Sant'Uffizio rivendicavano il potere di non essere legati al rispetto dei *fueros* e di potere quindi ricorrere ad arresti, processi e sequestri dei beni. Il conflitto si concentrò intorno a 25 punti, che furono elencati dalle *Cortes* di Monzón del 1510: le istanze riguardavano il rapporto tra la legge civile e la legge della Chiesa. Se al potere ordinario delle autorità ecclesiastiche si riconosceva il compito di definire e di perseguitare le eresie, si negava agli inquisitori il potere di intromettersi nelle questioni del Regno e della Diputaciò dell'Aragona e ai loro familiari il privilegio del foro. Ferdinando aveva promesso di accettare quelle richieste in cambio di prestazioni offertegli. Ma poi avrebbe fatto ricorso a Leone X per essere sciolto da quegli impegni. L'opposizione all'Inquisizione trovò dunque rinnovata espressione alle *Cortes* di Monzón del 1512. La violenza antisemita che si era scatenata dopo l'assassinio dell'inquisitore Arbués aveva mostrato quale pericolo il nuovo tribunale rappresentasse per gli ordinamenti dell'Aragona e come stesse crescendo il numero di persone che, facendosi riconoscere come membri della 'famiglia armata' dell'inquisitore, si sottraevano in questo modo alle leggi. Fu stipulata in quell'occasione una concordia che obbligò il re a rinunciare alle forme più aggressive del tribunale e impose la limitazione dei compiti dell'Inquisizione all'indagine contro i giudaizzanti, lasciando altri reati di tipo morale e religioso – bigamia, bestemmia, falsa testimonianza – alla giurisdizione dei giudici ecclesiastici ordinari. La linea perseguita dalle *Cortes* era quella di tornare sostanzialmente all'assetto precedente al 1483. Nella concordia stipulata allora fu fissato un limite alla nomina di membri della 'famiglia armata' dell'Inquisizione: non più di dieci a Zaragoza, al massimo venti in tutta l'Aragona. Fu richiesta anche l'abolizione dei privilegi dei familiari: l'esenzione fiscale, il diritto di portare armi, il privilegio del foro in litigi patrimoniali. Si cercava così di evitare che un numero crescente di persone si ponesse sotto la protezione dei privilegi di foro dei 'familiari' dell'Inquisizione sottraendosi alle leggi comuni. Tuttavia anche l'atto di concordia stipulato fu svuotato di significato con l'appoggio di Leone X: un *motu proprio* papale del 30 aprile 1513 esonerò il re e l'inquisitore generale dall'obbligo di sottostare al giuramento pronunciato a Monzón e dichiarò che le *Cortes* non avevano alcun diritto in materia di cause inquisitoriali perché la giurisdizione ecclesiastica era superiore a qualunque potere laico. Le *Cortes* del 1518 rinnovarono le petizioni presentandole al nuovo sovrano Carlo d'Asburgo, che rispose in un modo che fu interpretato come favorevole, laddove in realtà si ribadiva l'intenzione del sovrano di rispettare la volontà della Sede Apostolica. Di fatto l'attività dell'Inquisizione procedette secondo il solito, rivendicando la propria insindacabilità da ogni altro potere sulla base del principio che il suo compito consisteva nell'essere «al servizio di Nostro Signore e di Sua Maestà» (Contreras 1985: 507).

L'opera del nuovo tribunale portò rapidamente a un aggravarsi dei problemi di convivenza con i discendenti di ebrei battezzati e specialmente con i *moriscos*. Campagne di battesimi forzati in massa di *moriscos* tra il 1524 e il 1525 scatenarono reazioni e crearono gravi tensioni. A partire dal 1525 fu resa obbligatoria la conversione di tutti i *moriscos*. Ma per rimediare alla gravità dei problemi che ne nacquero il 6 gennaio 1526 fu sottoscritto un compromesso con un atto di concordia che prevedeva la sospensione dell'attività dell'Inquisizione nei confronti dei *moriscos* per almeno quarant'anni. Tuttavia, anche se le *Cortes* di Monzón ratificarono l'atto nel 1528, l'Inquisizione non vi si attenne realmente e accese continuamente nuovi focolai di conflitto procedendo a 'riconciliare' i battezzati a forza che erano tornati alla religione musulmana. Il fatto che la riconciliazione fosse accompagnata dal sequestro dei beni dei pretesi eretici scatenò nuovi conflitti. Come fece presente il conte di Belchite Juan de Hijar in un caso del 1552, il *fuero* aragonese prevedeva che i beni sequestrati agli eretici fossero di proprietà del signore feudale (Contreras 1985: 527). La questione del sequestro dei beni chiamava in causa anche i funzionari regi, che accusarono spesso di avidità illimitata i giudici dell'Inquisizione. Ma la pratica del sequestro minacciava soprattutto la nobiltà privata del diritto di amministrare la legge sui propri vassalli e di controllarne le proprietà. Si trovò una soluzione favorevole all'Inquisizione grazie a un accordo con la nobiltà aragonese che nel 1557 sostituì il sequestro con il pagamento di multe e con una tassa annuale delle comunità moresche. Ma la presenza di comunità dove si celebrava il Ramadan e si conservavano forme della cultura musulmana fu sempre considerata dagli inquisitori come una realtà intollerabile contro la quale mantenere una sorveglianza attiva. Inoltre la durezza dell'azione svolta dall'Inquisizione emerge dalle statistiche delle sentenze emanate: nel 1540 l'*auto de fe* comprendeva 167 persone, di cui 137 erano *moriscos*. E le condanne a morte irrogate dopo il 1560 colpirono una percentuale di circa il 5% degli accusati (Fournel-Guérin 1990). Le tensioni nascevano dalla percezione del pericolo rappresentato dalla presenza di una minoranza oppressa e vessata di cui si temeva la minaccia, tanto che si arrivò a conflitti armati, come quello tra i pastori della montagna e i *moriscos* della valle dell'Ebro nel 1585-1589. Tale percezione fu particolarmente forte a Zaragoza quando nel 1558 la città si trovò davanti ai festeggiamenti dei *moriscos* per un attacco navale di Piali Pascià. Proprio allora l'Inquisizione emanò l'editto del disarmo: vi si imponeva la consegna delle armi da parte dei

moriscos e si faceva obbligo ai nobili di attuare l'editto. Il provvedimento fu compiuto approfittando di una grave crisi intervenuta tra la città e la nobiltà in un conflitto di natura giudiziaria che aveva coinvolto la suprema magistratura giudiziaria del *Justicia*. Si arrivò quasi al conflitto armato tra la città e i nobili. L'intervento del sovrano costrinse i nobili a sciogliere la giunta che avevano convocato e fece sospendere l'editto del disarmo. Ma l'assassinio di tre familiari del Sant'Uffizio a Plasencia nel 1559 spinse il tribunale a riproporlo con grande urgenza: così il decreto fu emanato nel novembre 1559. Esso era motivato da ragioni religiose ma colpiva direttamente il potere signorile di governare i vassalli e di armare i propri servi della gleba, come la nobiltà fece presente impugnando la validità dell'editto e spedendo una ambasceria a corte. Il re si schierò con l'Inquisizione che intanto mandava sotto processo due nobili con l'accusa di essere perturbatori dell'opera del Sant'Uffizio. Nel giugno del 1561 si svolse un colloquio alla Aljafería tra gli inquisitori da un lato e alcuni rappresentanti della nobiltà e del clero dall'altro. Ma il tentativo di raggiungere un accordo non ebbe successo. E quando le *Cortes* del 1564 protestarono duramente contro le lesioni subìte dai *fueros* dell'Aragona per colpa dell'invadenza inquisitoriale la risposta del re confermò l'assoluta autonomia del Sant'Uffizio nelle questioni di fede. Si ottenne tuttavia una maggiore prudenza da parte degli inquisitori nell'affrontare casi non strettamente riconducibili all'ambito della fede. Ma ribadendo che il servizio di Dio era anche servizio a Sua Maestà, il tribunale portò avanti la difesa dei propri privilegi non perdendo occasione per attaccare le tradizioni dei privilegi signorili medievali e le autonomie. Tutto questo mostra che l'Inquisizione fu uno strumento dell'avanzata dell'accentramento monarchico.

Il compito rivendicato dall'Inquisizione riguardava la lotta contro l'eresia, ma in pratica le linee d'azione furono numerose e investirono soprattutto i *cristianos nuevos* e i *moriscos* islamizzanti, oltre ai sospetti calvinisti immigrati dalla Francia, contrabbandieri che aiutavano gli ugonotti durante le guerre di religione. Gli *autos de fe* che si celebravano annualmente vedevano condannati per diverse imputazioni (per esempio la sodomia) con punizioni di vario tipo (frustate, anni di servizio alle galere, ma anche pene capitali). L'impegno principale dell'Inquisizione al di fuori della città fu quello di imporre il proprio controllo su un'area di presenza diffusa di *moriscos* e di spezzare la resistenza di nobili abituati a esercitare la propria giurisdizione senza dover subire autorità esterne. In questo svolsero una funzione importante i commissari, membri dell'alto clero (canonici, abati, vicari vescovili). A loro erano affidati compiti di investigazione, come la raccolta di informazioni sulla *limpieza de sangre*. C'erano poi i familiari la cui opera era decisiva per tenere sotto controllo la popolazione. Per questo il problema dei familiari, del loro numero e della loro selezione fu a lungo al centro delle preoccupazioni del tribunale di Zaragoza. Nel 1552 una relazione del locale inquisitore Acisclo Moya de Contreras alla *Suprema* riferì che il distretto poteva contare su 145 familiari e 17 commissari. I familiari erano divisi tra la città, che ne aveva 65, e il distretto, dove erano presenti in 48 centri abitati. Secondo l'inquisitore l'apparato su cui si poteva contare era inadeguato a garantire il controllo di un territorio vasto e difficile; tuttavia il valore dell'opera assidua di intervento e di governo svolta dai suoi uomini era dimostrato dal fatto che così si erano raggiunti luoghi di montagna dove non si era mai vista la presenza ecclesiastica. Negli anni successivi fu promossa l'espansione del numero dei familiari secondo un piano che tese a garantire una presenza costante e diffusa nei centri abitati e nelle zone di montagna. I risultati si videro molto presto. Nel 1559 la presenza di familiari fu garantita in 98 paesi e il loro numero era lievitato a 257. Nella capitale erano aumentati a 77. La crescita del loro numero corrispose a una presenza diffusa e a una conflittualità crescente con i nobili aragonesi. Molti scontri fra nobili e tribunale furono accesi anche dalla pretesa nobiliare di non subire interventi da parte dell'Inquisizione relativi ai *moriscos* soggetti alla loro signoria. Ma i familiari e i commissari del Sant'Uffizio dimostrarono una grande aggressività e portarono in giudizio nobili di grande peso, come il conte di Belchite, accusato nel 1581 di avere istigato i suoi dipendenti contro un familiare del Sant'Uffizio. In questi scontri il personale inquisitoriale si fece forte del suo dovere di difendere il prestigio del tribunale ma seppe anche appoggiarsi all'autorità del re, che si servì dell'arma dell'Inquisizione per spezzare la resistenza della nobiltà aragonese all'affermazione del potere assoluto del monarca. Anche dal fronte delle autorità ecclesiastiche ordinarie il Sant'Uffizio poté contare su appoggi significativi: l'arcivescovo di Zaragoza, tradizionalmente in conflitto con i potenti capitoli della cattedrale e del santuario del Pilar, trovò un alleato nell'inquisitore. Ma fu soprattutto nei rapporti con la minoranza dei *moriscos* che le tensioni andarono aumentando nel corso del XVI secolo. Nel 1568 due nobili aprirono un conflitto in nome dei *fueros* chiedendo la liberazione di alcuni *moriscos* dalle prigioni inquisitoriali su mandato del Justicia. Nel 1573 il conte di Belchite che si era rifiutato di rilasciare un *morisco* all'Inquisizione fu colpito da una ammenda di 2000 ducati. Una rivolta di *moriscos* nel 1576 portò all'uccisione del vicario di Foz-Calanda. Tutto questo permise al Sant'Uffizio di resistere alle proteste e ai numerosi tentativi di limitare la crescita dei funzionari che vennero dalla Diputaciò di Zaragoza. Nella concordia del 1568 i deputati avevano richiesto che la presenza dei commissari fosse limitata alle città maggiori del territorio, come Lérida, Tarazona, Daroca. La risposta del tribunale fu negativa e venne argomentata sulla base del pericolo rappresentato da centinaia di *conversos* e *moriscos*. Le tensioni tra la gente cristiana e i *moriscos* vennero crescendo, con episodi come la distruzione del *barrio* di Pina (il quartiere arabo) e con la reazione dei *moriscos* che si vendicarono assassinando molti cristiani.

L'episodio che segnò lo scontro decisivo tra la difesa cittadina dei *fueros* e l'avanzata dell'assolutismo monarchico attraverso il braccio dell'Inquisizione si ebbe quando nel 1590 il segretario di Filippo II Antonio Pérez si rifugiò a Zaragoza fuggendo davanti al re che voleva imprigionarlo e si pose sotto la protezione del *Justicia*. Si aprì una vicenda drammatica combattuta a colpi di appelli ai *fueros* da parte dei sostenitori dell'antico modello di giustizia; e fu in nome del *fuero* detto della *manifestación* che fu possibile estrarre Pérez dalle prigioni dell'Inquisizione per portarlo davanti al Justicia. Il conflitto si concluse con la sconfitta del modello di giustizia consuetudinaria medievale e dei privilegi cittadini e nobiliari, travolti dall'affermazione violenta di un potere egemonico che disponeva della forza militare e del braccio inquisitoriale. La città fu il teatro di un contrasto tra i due tribunali che si svolse sotto la minaccia dell'avanzata delle truppe mandate da Filippo II. Mentre l'Inquisizione apriva un processo contro Pérez, le truppe castigliane avanzavano sulla città che si andò spopolando rapidamente. Il 12 novembre 1591 l'esercito entrò in città mentre Pérez espatriava in Francia inutilmente inseguito da emissari di Filippo II. Il 7 settembre 1592 l'atto finale del processo contro Pérez, la lettura della sentenza di condanna, si svolse in una Zaragoza definitivamente privata del Justicia. A partire da quella data si ritiene chiusa la fase dei conflitti legati alla presenza dell'Inquisizione. Ma continuarono i contrasti di carattere giurisdizionale, durante i quali le *Cortes* e l'Inquisizione ricorsero al re e al papa. Nel Seicento la guerra di Catalogna aggravò il contrasto: e si ebbe allora l'intervento di Maria de Ágreda che suggerì a Filippo IV di trattare gli aragonesi con maggior cautela rispetto ai castigliani. A quei consigli il re rispose impegnandosi a dissimulare in attesa di tempi migliori. Lo spingeva in quella direzione il bisogno di sussidi in danaro e di uomini per la guerra in corso. Ma il contrasto si riprodusse di continuo su questioni come il numero dei ministri e familiari dell'Inquisizione, la loro esenzione dal pagamento dei tributi, ecc. Per quanto riguarda l'assetto del personale che fu impiegato si deve notare che il numero dei familiari, fissato dalla concordia del 1568 in proporzione al numero degli abitanti e, per Zaragoza, in sessanta membri, ebbe negli anni successivi qualche difficoltà a

raggiungere quella cifra. Nel 1748 solo tre fedeli avevano accettato l'incarico: e questo perché l'appartenenza ai familiari comportava l'esclusione da ogni carica pubblica, misura che rese poco appetibile tale incarico.

Quanto all'attività processuale dell'Inquisizione, lo studio delle fonti è ancora parziale e lacunoso. Si sa, per esempio, che i casi di sortilegio e di stregoneria furono perseguiti sia dal tribunale del vescovo sia da quello inquisitoriale (Tausiet Carlés 1996), mentre i casi di inconfessi recidivi non sembra abbiano attirato l'attenzione dell'Inquisizione (Tausiet Carlés 1999). Tra le varie materie, si segnalano la vigilanza e le ondate di processi contro il misticismo del Seicento. Il divieto da parte dell'Inquisizione colpì la *Guía* di Miguel de Molinos il 27 settembre 1685 e l'edizione di Zaragoza dell'opera fu fatta oggetto di una distruzione totale.

Il 4 dicembre 1808 il regime napoleonico soppresse il tribunale della città.

(A. Prosperi)

Vedi anche

Ágreda, María de; Aragona, età medievale; Aragona, età moderna; *Concordias*; *Conversos*, Spagna; Familiari, Spagna; Ferdinando il Cattolico, re di Aragona; Lérida; *Limpieza de sangre*, Spagna; Molinos, Miguel de; *Moriscos*, Spagna; Pedro Arbués, santo; Pérez, Antonio; Teruel

Bibliografia

Bennassar 1979, Contreras 1977, Contreras 1985, Contreras 1997, D'Abrera 2008, de las Cagigas 1906, Ferrer Benimeli 1991, Fournel-Guérin 1990, Galván Rodríguez 2005, García Cárcel 1976, García Cárcel 1998(a), Gari La Cruz 1991, Jarque Martínez 1983, Kamen 1997, Lalinde Abadía 1976, Lea 1983-1984, Llorente 1980, Marañón 1947, Marañón 1954, Martínez Díez 1998, Martínez Díez 1998(a), Martínez Millán 1984, Martínez Navas 1991, Meseguer Fernández 1984, Miguel González 1987, Monter 1990, Moralejo Álvarez 1985, Motís Dolader 1985, Motís Dolader 1989, Motís Dolader-Marco-Rodrigo Estevan 1994, Netanyahu 1995, Pasamar Lázaro 1999, Pérez Villanueva 1984(a), Sesma Muñoz 1987, Sicroff 1960, Tausiet Carlés 1988, Tausiet Carlés 1996, Tausiet Carlés 1999, Tellechea Idígoras 1984

Zingari - Zingari, cingari, *gitanos*, egizi: sono alcuni dei termini impiegati per 'nominare' le popolazioni cosiddette zingare fin dal loro arrivo in Europa occidentale, databile almeno ai primi decenni del Quattrocento.

L'istituzione ecclesiastica sembra essere stata scarsamente interessata agli zingari. I Sinodi diocesani e i concili provinciali che se ne occuparono imposero ai parroci di vigilare sulla corretta osservanza delle pratiche religiose da parte di genti la cui fede era guardata con sospetto e diffidenza. Nella Penisola iberica già ai primi del Seicento all'atteggiamento di controllo si affianca un chiaro intento 'assimilazionista' fondato sull'obbligo di residenza e sull'abbandono di pratiche culturali proprie (lingua e costumi). Nel 1602 le costituzioni del Sinodo di Cuenca estesero agli zingari le norme di controllo previste per i *moriscos christianos nuevos*. Ordini che restarono pressoché inosservati anche perché, a differenza di quanto avvenne per le altre minoranze sospette (*moriscos* e marrani), né il diritto canonico, né quello inquisitoriale elaborarono una specifica tipologia di reato.

Quanto alle attenzioni dedicate agli zingari dall'Inquisizione, è possibile, allo stato delle ricerche, avanzare alcune indicazioni generali. Prime e provvisorie indagini svolte in alcuni archivi inquisitoriali italiani, confortate da più consolidate ricerche relative ai tribunali spagnoli, permettono di ipotizzare che l'incidenza dei casi riguardanti zingari giudicati dal Sant'Uffizio sia stata, specialmente in Italia, piuttosto bassa: i rari episodi riscontrati, che si concentrano in gran parte nel Seicento e Settecento, riguardarono prevalentemente pratiche superstiziose comuni tra gli altri fedeli. Tale valutazione sembra trovare conferma negli scritti di teologi e consultori dell'Inquisizione (prevalentemente spagnoli o attivi nell'Italia spagnola) che dedicarono agli zingari brevi passaggi delle loro 'pratiche'. Oggetto della loro attenzione era, quasi esclusivamente, la chiromanzia praticata dalle zingare. Il primo a occuparsene fu, probabilmente, l'agostiniano Martín de Azpilcueta che, nel suo manuale per i confessori, edito più volte a partire dal 1552, considera il «dimandare ventura ad una zingara» peccato mortale solo se si riscontra il «proposito di credere fermamente» nella divinazione (Azpilcueta 1572: 92). Se invece «si dimanda per curiosità, o per ridere» e senza creare pubblico scandalo, il peccato non sarebbe mortale. Questa affermazione, che non considera la posizione della chiromante, né istruisce il confessore a riguardo, fu in seguito ripresa da altri autori quali Martín Del Rio, Francisco de Torreblanca, Tomás Sánchez, Juan Gil Trullench, Ignazio Lupi, Antonino Diana, Sebastián Salelles, Francesco Bordoni e Cesare Carena: dopo avere esplicitato le differenze tra chiromanzia naturale e astrologica, gli autori sembrano tutti concordare sul fatto che l'arte professata dalle zingare non sia altro che una farsa rivolta agli strati inferiori della società «per procurarsi qualche guadagno» (Lupi 1648: 276). Il sospetto di patto con il demonio, tuttavia, è ammesso ogni qual volta la predizione coinvolga aspetti della vita sottoposti al libero arbitrio. Consultore del Sant'Uffizio di Cremona, nella Lombardia spagnola, in un ampio paragrafo del *Tractatus*, in cui rievoca i caratteri fondamentali dell'immagine degli 'egizi', elaborata da eruditi e giuristi a partire dal Cinquecento, Carena sostiene che la competenza dell'Inquisizione nei casi di 'buona ventura' vada ponderata sulla base del comprovato carattere superstizioso della singola predizione; carattere che Carena sembra però negare agli episodi a lui noti giacché, afferma, «in effetti non ho mai visto che nelle cause dell'Inquisizione in Italia si procedesse contro questi egizi precisamente per questa ragione, e cioè perché danno – come dicono – la buona ventura, e la ragione forse può essere perché, da queste parti, il dare la buona ventura lo si fa sempre per ridere e per scherzo, e non c'è nessuno per quanto ingenuo che presti fede a questi egizi» (Carena 1641: 240). La derubricazione dell'unico sospetto di devianza religiosa ritenuto tipico degli zingari sembra sancire la sostanziale consegna alla giustizia civile della gestione dei rapporti con tale minoranza.

(B. Fassanelli)

Vedi anche

Bordoni, Francesco; Carena, Cesare; *Conversos*, Spagna; Del Rio, Martín Anton; Inquisizione portoghese; Inquisizione romana; Inquisizione spagnola; *Moriscos*, Spagna; Patto con il demonio; Salelles, Sebastián; Sortilegio; Superstizione

Bibliografia

Azpilcueta 1572, Carena 1641, Lupi 1648, Sánchez Ortega 1988

Zorrilla, Alonso de - Sotto il nome di Alonso Zorrilla sono stati identificati due personaggi distinti: l'uno sarebbe stato un monaco benedettino e l'altro un chierico collaboratore dell'ambasciatore spagnolo al Concilio di Trento. Le ricerche di Ernesto Zaragoza Pascual, ignorate dagli altri studiosi di Zorrilla, permettono però di considerare coincidenti le due figure. La maggiore difficoltà che ostava a questa conclusione era infatti la mancanza di indicazioni che testimoniassero l'appartenenza all'Ordine di san Benedetto dello 'Zorrilla tridentino', ma le prove documentarie portate da Zaragoza Pascual fanno cadere questi dubbi e rendono certa l'identificazione del personaggio.

Si può dunque affermare con sicurezza che Alonso Zorilla nacque a Espinosa de los Monteros nei pressi di Burgos nel 1508 da

una famiglia nobile e vestì l'abito di benedettino il 30 luglio 1526. In seguito studiò Teologia a Salamanca. Nel 1538 partì per la Germania lasciando il suo monastero con regolare licenza dei suoi superiori, ispirato dalla volontà di convertire i riformati. Si fermò prima a Lovanio, dove si immatricolò nella Facoltà di Teologia, e nel 1540 passò al Collegio Spagnolo di Bologna. Solo nell'ateneo felsineo Zorrilla concluse il corso di studi e ottenne il grado di dottore in Teologia. Nel 1545 lo troviamo a Trento al fianco di Diego Hurtado de Mendoza, ambasciatore di Carlo V al Concilio, di cui nel frattempo era divenuto confessore. Mentre fino a questa data il percorso biografico di Zorrilla è ricostruibile solo seguendo sparute tracce documentarie, a partire dal periodo conciliare le testimonianze sullo spagnolo si fanno più frequenti. Il rapporto con Mendoza fu di piena fiducia, dal momento che nel maggio 1547 Zorrilla fu inviato nelle Fiandre alla corte imperiale per riferire a Carlo V a nome del suo ambasciatore lo stato della situazione conciliare. Nelle Fiandre il monaco si fermò fino al 1550 per poi ripartire alla volta della Spagna dove riprese l'abito benedettino e partecipò nel 1553 al capitolo generale della Congregazione di Valladolid di cui faceva parte. Secondo i deliberati di questo capitolo, Zorrilla fu eletto abate del monastero di San Juan de Burgos. Negli anni successivi proseguì la sua carriera nell'Ordine: nel 1556 fu nominato definitore della Congregazione e abate di Oña, nel 1559 abate di San Vicente di Salamanca, sede di un importante collegio universitario benedettino, e nel 1562 di nuovo definitore e abate di San Benito di Siviglia. Inoltre nel corso del capitolo generale del 1562 Zorrilla fu eletto anche visitatore generale della Congregazione e dal 1563 fu chiamato a sorvegliare la riforma dei monasteri benedettini di Portogallo sostenuta con forza dalla Corona lusitana. Ormai giunto alle più alte responsabilità all'interno del suo Ordine, nel 1565 divenne abate di Salamanca e infine nel 1568 padre generale dei benedettini spagnoli di Valladolid. Morì il 28 aprile 1571 qualche mese prima del termine del suo mandato.

Fin qui si è riportato quanto è noto circa il *cursus honorum* del personaggio. Più difficile risulta definire il profilo intellettuale di Zorrilla soprattutto per il periodo precedente al ritorno in Spagna, assai fecondo di incontri. Tra gli anni Trenta e Quaranta del Cinquecento il monaco benedettino, seguendo in questo modo le indicazioni della politica imperiale, si pose dalla parte di coloro che cercavano con ogni sforzo di trovare un compromesso teologico con gli esponenti più moderati della Riforma. Sotto questa luce devono probabilmente essere interpretate le citazioni da testi di vari autori protestanti scoperte all'interno di un trattato di oratoria sacra, il *De sacris concionibus recte formandis deque ratione theologiae discendae compendiaria formula*, edito da Zorrilla a Roma nel 1543. D'altra parte anche il soggiorno nel Collegio Spagnolo di Bologna, ambiente dalle vivaci curiosità intellettuali che comprendevano anche i temi più scottanti del dibattito teologico cinquecentesco, fa presumere che il monaco benedettino fosse attento alle varie proposte religiose emergenti in quei decenni cruciali. Queste frequentazioni e le chiare tendenze ireniche del pensiero di Zorrilla di quegli anni hanno suggerito ad Adriano Prosperi di identificare, seppur con qualche incertezza, nel collaboratore di Mendoza il dottor Alonso dedicatario dell'*Espositione nel nono decimo et undecimo capo della Epistola di san Paolo alli Romani* del visionario benedettino Giorgio Rioli (Giorgio Siculo), ucciso come eretico dal Sant'Uffizio nel 1551 (Prosperi 2000: 159-160). Conferma di una vicinanza mai rinnegata di Zorrilla alla Congregazione cassinese, in cui Rioli godeva di altolocate protezioni, può essere ritenuta la nomina del monaco spagnolo a definitore della Congregazione di Valladolid nel corso della visita apostolica guidata da Giovanbattista Folengo, figura di spicco del monachesimo benedettino italiano e assai vicino a personaggi legati strettamente a Rioli. L'elezione di Zorrilla in quell'occasione può essere ritenuta una prova effettiva della prossimità a Folengo dal momento che il capitolo del 1556, convocato dallo stesso visitatore, segnò una fase di riforma non del tutto indolore per la Congregazione spagnola: non è quindi improbabile che Folengo, dotato dei poteri straordinari conferitigli dalla sua posizione di rappresentante della Sede Apostolica, abbia cercato di avere al suo fianco persone fidate. Purtroppo non è possibile specificare con maggior precisione i caratteri della personalità di Zorrilla di cui non sono rimaste altre opere oltre quella già ricordata.

(M. Cavarzere)

Vedi anche
Benedettini Cassinesi; Concilio di Trento; Giorgio Siculo

Bibliografia
O'Malley 1981, O'Malley 1983, Prosperi 2000, Zaragoza Pascual 1973-1979

Zuccolo, Ludovico - Scrittore di politica molto amato da Benedetto Croce, ma considerato ancora da Rodolfo de Mattei e in parte da Luigi Firpo poco originale e cortigiano, Zuccolo nacque a Faenza nel 1568. Era figlio di Alessandro, che fu incriminato dopo la nascita di Ludovico nel corso dell'azione repressiva con cui il Sant'Uffizio, per ordine di Pio V, stroncò i focolai ereticali della cittadina romagnola. Morto il padre per gli effetti della galera a cui venne condannato, Zuccolo si dedicò in ristrette condizioni economiche alla filosofia, e più tardi ebbe un incarico di insegnamento a Bologna. Trasferitosi a Urbino alla corte dei Della Rovere, vi rimase dal 1608 al 1616. Tra il 1616 e il 1623 scrisse, viaggiò e insegnò, stabilendosi in Dalmazia e poi nell'amata Repubblica di Venezia, dove frequentò i circoli sarpiani, forse introdotto dal protettore Domenico Molino (non gli riuscì però di ottenere una cattedra a Padova nonostante l'appoggio di Cesare Cremonini). Nella Serenissima Zuccolo stampò gran parte delle proprie opere: le *Considerazioni politiche e morali sopra cento oracoli d'illustri personaggi antichi* (1621), i *Discorsi dell'honore* (1623), la *Nobiltà commune et heroica* (1625) e l'ultima e più completa raccolta dei *Dialoghi* (1625: di rilievo quello antiboteriano sulla *Ragion di Stato* e i tre 'utopistici': il *Belluzzi o vero Della città felice*, l'*Aromatario o vero della Republica di Utopia* e *Il Porto o vero Della Republica d'Evandria*). Il suo editore fu Marco Ginammi, che pubblicò altri testi non in linea con il sentire controriformistico: gli scritti criptolibertini di Francesco Pona, la prima versione italiana integrale dei *Saggi* di Michel de Montaigne e molti scritti di Las Casas. Sempre per i tipi di Ginammi nel 1629 Zuccolo diede alle stampe *Il secolo dell'Oro rinascente nell'amicitia tra Nicolò Barbarigo e Marco Trevisano*, un'opera in cui esaltò il sodalizio tra i due veneziani in anni in cui si approfondiva la frattura in seno alla classe dirigente della città tra patrizi 'poveri' e 'ricchi'.

Partito nel 1623, anno della morte di Paolo Sarpi, alla volta di Madrid, fu segretario del nunzio Innocenzo Massimi, a cui dedicò un *Discorso delle ragioni del numero del verso italiano* (1623). Due anni dopo tornò in Italia e si stabilì a Bologna. Si trovava però a Roma quando il suo nome giunse alle orecchie del Sant'Uffizio in una sorta di denuncia resa durante le spontanee comparizioni del portoghese João Monteiro (29 novembre e 18 dicembre 1625). L'uomo depose di avere discusso con Zuccolo, ostile ai gesuiti, dell'impostura delle religioni e della mortalità dell'anima, da lui sostenuta con citazioni da Aristotele, Epicuro e Galeno; e di avergli sentito dire che Sarpi, come molti altri in Italia, in Francia e in Germania, era un convinto «ateista» (Ginzburg 1967). Da quanto è dato di sapere non fu aperto alcun processo, ma la denuncia (non si sa se rispondente al vero) mette a nudo quanto nelle opere di Zuccolo è visibile solo sotto traccia: la sua sostanziale estraneità al cattolicesimo e la continua simulazione libertina. Per averne una prova basterà guardare alle *Considerazioni* (analizzate in questa chiave da Vittorio Frajese) e alle opere (anti-)utopistiche, scritte contro quel Thomas More reo di avere disegnato una repubblica «a somiglianza del monastico», e per di più priva di virtù militare

e di capacità di difesa. Del resto, se nell'*Evandria* Zuccolo fornì un modello di città ideale in cui la fede non rivestiva alcun ruolo, nell'*Aromatario* – di cui l'inquisitore di Venezia bloccò la stampa nel 1616 – partì da una serie di domande non seguite da una risposta: «Che luogo nella Città tengano i sacerdoti? Chi gli crei? Chi comandi loro?» (Zuccolo 1944). Non era privo di rischi a quella data chiedersi chi comandasse ai sacerdoti, fedeli al papato. Sicché dopo la deposizione di Monteiro Zuccolo pensò bene di partire da Roma alla volta di Napoli e della Sicilia e non lasciò quasi più tracce. Dopo la sua morte (1630) apparve tuttavia un *Discorso dello amore verso la Patria* (1631), in cui Zuccolo esaltava le virtù civili svalutando, in modo indiretto, il valore di quelle religiose. Manoscritta restò la discettazione *De quantitate solis contra vulgatas astrologorum et philosophorum opiniones*, edita da Paolo Pissavino nel 1984.

(V. Lavenia)

Vedi anche

Ateismo; Cremonini, Cesare; Faenza; Ginammi, Marco; Libertinismo; Sarpi, Paolo; Venezia

Bibliografia

Convegno Zuccolo 1969, Cozzi 1995(a), Frajese 1995, Ginzburg 1967, Nediani 1960, Nediani 1968, Pissavino 1984, Zuccolo 1944

Zumárraga, Juan de - *Fray* Juan de Zumárraga, inquisitore e primo vescovo di Messico, nacque tra il 1475 e il 1476 a Durango, un centro dei Paesi Baschi a pochi chilometri da Bilbao. Entrò nell'Ordine francescano, dal quale ricevette una buona formazione di tipo teologico, e divenne guardiano del convento del Abrojo. Nel 1527 conobbe l'imperatore Carlo V che aveva scelto il convento francescano come residenza durante una visita alla città di Valladolid. L'imperatore, rimasto favorevolmente colpito dalla moralità di Zumárraga, decise di inviarlo nei Paesi Baschi per combattere la stregoneria che si diceva affliggesse la regione. Il francescano svolse il proprio compito con rettitudine e maturità, portando con sé un confratello, Andrés de Olmos, che lo avrebbe seguito anche nella Nuova Spagna.

Il 12 dicembre 1527 Carlo V propose Zumárraga come vescovo di Messico. In quegli anni, l'unica sede episcopale della Nuova Spagna era Santa María de los Remedios de Yucatán, ma lo sviluppo dei centri coloniali esigeva la creazione di nuove diocesi. Il 10 gennaio 1528 Zumárraga ottenne dalla Corona anche la nomina a *protector de los Indios* e si imbarcò insieme alla prima *Audiencia* per giungere in Messico nel dicembre dello stesso anno. La crisi che attraversava i rapporti tra il papato e Carlo V, in conseguenza dell'assedio di Roma da parte delle truppe imperiali, costrinse Zumárraga a raggiungere le terre messicane senza le bolle papali e la necessaria consacrazione. Furono così indebolite le critiche che il vescovo rivolse alla *Audiencia* presieduta da Nuño de Guzmán, colpevole di eccessi e di abusi nei confronti delle popolazioni native. Zumárraga fu quindi costretto a inviare segretamente in Spagna il 27 agosto 1529 una dura requisitoria con la quale chiedeva alla Corona di garantire un miglior trattamento degli *indios*. Il 25 gennaio 1531 Zumárraga fu convocato in Spagna per rispondere alle accuse che aveva ricevuto dagli uomini della prima *Audiencia*. I contrasti con le autorità civili della Nuova Spagna si risolsero definitivamente solo con l'arrivo di una seconda *Audiencia* capitanata da Sebastián Ramírez de Fuenleal che si distinse per un maggior rispetto dei diritti degli *indios*. Il vescovo fu nel frattempo scagionato da ogni accusa; poté finalmente ricevere le bolle papali ed essere consacrato il 27 aprile 1533 nella cappella maggiore del convento di San Francisco di Valladolid.

Tornato in Messico nel 1534, e decaduto il titolo di protettore degli *indios* con la nomina di Antonio de Mendoza a viceré della Nuova Spagna, Zumárraga poteva interamente dedicarsi all'opera apostolica. L'impegno del vescovo si rivolse con ogni energia alla costruzione di una chiesa messicana che sapesse avvicinare due culture differenti, cercando di convertire gli *indios* e ponendo un freno alla condotta degli europei. L'operato di Zumárraga fu profondamente ispirato dal pensiero di Erasmo da Rotterdam, da una teologia rifondata sulla Scrittura e dalla speranza di edificazione di una nuova chiesa primitiva. A questa opera egli contribuì con la sistemazione della disciplina battesimale che era stata promossa dalla bolla *Altitudo divini consilii* con la quale Paolo III nel 1537 riconosceva la validità dei battesimi collettivi degli *indios* che erano stati impartiti dai francescani, ma imponeva una normativa più rigida per i tempi a venire. Il progetto apostolico trovò espressione anche nella creazione di alcune importanti istituzioni messicane. Nel 1536, il vescovo concorse alla fondazione del Collegio della Santa Cruz de Tlatelolco destinato all'educazione superiore dei figli della nobiltà indigena. Successivamente, fondò a Città del Messico l'ospedale dell'Amor de Dios, destinato alla cura delle malattie infettive. Nell'edificazione della Chiesa messicana, Zumárraga consacrò i vescovi di Guatemala, Oaxaca e Michoacán con i quali si riunì per affrontare il problema urgente della conversione degli *indios* che sperava di poter risolvere con la loro riduzione in villaggi e con l'introduzione di un maggior numero di sacerdoti secolari.

L'attività inquisitoriale di Zumárraga iniziò il 27 giugno 1535 quando fu nominato inquisitore apostolico con piene facoltà dall'arcivescovo di Siviglia e inquisitore generale Alonso Manrique de Lara. Gli Ordini mendicanti erano stati fino ad allora autorizzati a esercitare la giustizia di fede dalla bolla *Exponi nobis fecisti* (1522) di Adriano VI. L'incarico inquisitoriale nella Nuova Spagna era quindi passato nelle mani di Martín de Valencia, Tomás Ortiz e Domingo de Betanzos fino alla nomina di Zumárraga. L'attività inquisitoriale fu però praticamente inesistente tra il 1529 e il 1535, quando, dopo il ritorno dalla Spagna, il vescovo assunse i pieni poteri e organizzò un tribunale che iniziò a esercitare il 5 giugno 1536. L'epoca di Zumárraga rappresenta la fase culminante dell'inquisizione episcopale messicana: secondo Richard Greenleaf, durante l'incarico, che si concluse nel 1543, si svolsero 152 processi, dieci dichiarazioni, tredici informazioni, sette denunce. Nel corso di quel periodo furono giudicati anche 19 *indios* per crimini di idolatria, sacrificio, stregoneria e concubinato. Il caso più celebre fu quello del *cacique* di Texcoco, don Carlos Ometochtzin Chichimecatecutli, discendente dell'antica dinastia colhua di Nezahualcoyotl e Nezahualpilli. Il *cacique* fu accusato dal tribunale di avere apertamente ispirato una congiura contro la dominazione spagnola. Fedele agli antichi culti preispanici, don Carlos fu processato per idolatria e condannato al rogo il 30 novembre 1539.

Zumárraga venne pubblicamente accusato dalla Corona di una condotta troppo severa nei confronti degli *indios*. L'inquisizione episcopale messicana aveva fino a quel momento applicato i procedimenti spagnoli adattandoli alle condizioni del Nuovo Mondo. Zumárraga infatti era convinto che, nonostante la recente conversione, gli *indios* dovessero essere soggetti, come ogni altro cristiano, al potere inquisitoriale. La grande impressione prodotta dalla condanna di don Carlos fece però prevalere una posizione che considerava gli *indios* liberi dalla giurisdizione del Sant'Uffizio. Le accuse alla condotta del vescovo si trasformarono in un giudizio negativo che si consolidò nel corso della storia coloniale messicana: Zumárraga venne accusato da Juan de Torquemada nella sua *Monarquía indiana* (1615) e dal meticcio Fernando de Alva Ixtlilxochitl di avere contribuito alla distruzione degli antichi documenti pittografici conservati nell'archivio reale di Texcoco. Solo nel 1881 Joaquín García Icazbalceta poté dimostrare l'estraneità del vescovo alla distruzione della biblioteca, accertando la piena responsabilità di Hernán Cortés.

Profondamente influenzato dall'umanesimo, lettore appassionato di Erasmo e di Thomas More, Zumárraga fece introdurre in

America la prima tipografia portando con sé Jacob Cromberger, un celebre stampatore di Siviglia. Come autore ed editore, Zumárraga fu costantemente impegnato nell'opera di educazione religiosa del popolo e degli *indios*, contribuendo alla pubblicazione di opere in castigliano e nelle lingue native. Nel 1539 la stamperia fu inaugurata con la pubblicazione di una *Breve y más compendiosa doctrina christiana en lengua mexicana y castellana*. Nel 1543 pubblicò una *Doctrina breve muy provechosa, de las cosas que pertenecen a la fe católica y a nuestra cristiandad en estilo llano para común inteligencia*, composta dallo stesso Zúmarraga per l'istruzione generale dei fedeli senza specifici riferimenti agli *indios*. Nel 1546 il vescovo diede alle stampe una *Doctrina cristiana* che rappresentava un plagio della *Summa de doctrina christiana* del protestante spagnolo Constantino Ponce de la Fuente, confessore di Carlo V ed erasmiano, che sarebbe stato successivamente condannato dall'Inquisizione di Siviglia. L'opera fu proibita alcuni anni dopo la sua pubblicazione in seguito all'esame dei manuali stampati per l'educazione degli *indios* promosso dal secondo arcivescovo di Messico, Alonso de Montúfar.

L'11 febbraio 1546 Paolo III elevò Città del Messico a sede metropolitana e nominò Zumárraga suo primo arcivescovo. La bolla papale non giunse in tempo nella Nuova Spagna perché il francescano era venuto a mancare il 3 giugno 1548.

(S. Botta)

Vedi anche

Cacique de Texcoco (don Carlos); Carlo V, imperatore e re di Spagna; Erasmo da Rotterdam; *Indios*; Messico; Ponce de la Fuente, Constantino; Stregoneria, Spagna

Bibliografia

Alejos-Grau 1991, Cuevas 1923-1932, García Icazbalceta 1947, Gil 1994, Greenleaf 1962, Greenleaf 1985, Grunberg 1998, Ricard 1933

Zúñiga, Diego de - Frate agostiniano, nacque attorno al 1536, morì nel 1598. Il decreto della Congregazione dell'Indice del marzo del 1616 nel quale si condannava il sistema copernicano citava tra le poche opere considerate come sostenitrici esplicite della concordanza tra la tesi eliocentrica e le Scritture alcuni commenti al libro di Giobbe di Diego de Zúñiga. L'opera *In Job commentaria* (Toledo, 1584) era in tal modo proibita fino a che non fosse stato eliminato il verso «Qui commovet terram de loco suo, et columnae eius concutiuntur» (*Gb* 9, 6). L'allusione che Galileo Galilei, nella lettera a Cristina di Lorena, aveva fatto agli argomenti con i quali Zúñiga difendeva l'ortodossia del copernicanesimo in quel commento risultò decisiva per la condanna romana dell'opera. Ma alla lunga tanto la citazione galileiana quanto la proibizione romana hanno assicurato fama alla posterità per una figura e un'opera che altrimenti sarebbero state relegate nella storia interna dell'Ordine agostiniano o a qualche studio collaterale sul biblismo ispanico nell'ultimo terzo del XVI secolo che ebbe in Benito Arias Montano e in Luis de León le sue figure più rilevanti e intellettualmente più solide. Di fatto tanto la formazione a Salamanca e ad Alcalá quanto l'attitudine intellettuale di Zúñiga nel dibattito sul metodo più adeguato per l'esegesi biblica possono essere comparate con quella di entrambe le figure, le cui biografie si incrociarono più di una volta con la sua, anche sul terreno inquisitoriale. Così, nel 1572, Zúñiga si presentò volontariamente a deporre nel processo iniziato contro Luis de León e altri biblisti agostiniani. Nel 1579 fu incaricato dall'Inquisizione spagnola di censurare il quinto volume della *Bibbia poliglotta* (Anversa, 1568-1573) su cui Arias Montano aveva lavorato per anni su incarico di Filippo II.

La difesa del copernicanesimo condotta da Zúñiga deve essere collocata all'interno della sua biografia intellettuale e nel contesto dei dibattiti teologici e cosmologici nel mondo intellettuale castigliano dei decenni conclusivi del XVI secolo. È certo che tra il 1543 e il 1616, per quanto se ne sa oggi, nessun autore spagnolo a eccezione di Zúñiga difese la teoria eliocentrica in modo pubblico e inequivocabile come l'espressione della vera configurazione dell'universo. Ma d'altra parte è certa anche la buona conoscenza e il positivo giudizio circa l'opera di Copernico, nei suoi aspetti tecnici e nella sua utilità per calcolare la posizione degli astri, tanto nell'ambiente universitario di Salamanca e di Alcalá quanto tra i cosmografi di corte di Madrid o Siviglia. Alcuni anni dopo, tuttavia, nella sua *Philosophia prima pars* (1597), lo stesso Zúñiga, discutendo la «costitituzione di tutto l'universo» da una prospettiva strettamente filosofico-naturale, affermava di essere giunto alla conclusione che il movimento della terra era impossibile «in accordo con ciò che dissero Aristotele e molti altri esperti astronomi e filosofi». Apparentemente Zúñiga era passato dall'accettazione al rifiuto della tesi del movimento della terra. Tuttavia nel contesto dei dibattiti cosmologici che allora opponevano sostenitori e detrattori di idee come l'incorruttibilità dei cieli, l'esistenza della sfera esterna, il rifiuto ad accettare le comete come fenomeni sovralunari ecc., gli argomenti anticopernicani utilizzati da Zúñiga non devono essere considerati solo come contraddittori rispetto a quelli sostenuti anni prima nella cornice di un testo interpretativo delle Scritture. Nel 1597 la difesa di principi e di argomenti chiave della filosofia naturale aristotelica era piuttosto frequente nei dibattiti cosmologici del momento, tanto in Spagna quanto altrove, e non deve essere attribuita esclusivamente e neanche principalmente alla posizione che finirono per adottare i qualificatori dell'Inquisizione a tale riguardo nel 1616.

Quel che è certo è che l'oppositore più deciso della tesi copernicana in questi anni, il gesuita Juan de Pineda, era destinato ad assumere un ruolo importante nell'apparato della censura inquisitoriale spagnola. Senza dubbio la posizione di Pineda non era ignota a Zúñiga e la sua esplicita ritrattazione del 1597 poteva permettere, tra le altre cose, di allontanare da sé ogni sospetto. In ogni caso egli non riuscì nell'intento, visto che il decreto del 1616 assicurò al nome e all'opera di Zúñiga un posto privilegiato nell'elenco dei primi difensori pubblici dell'eliocentrismo copernicano.

(J. Pardo Tomás)

Vedi anche

Arias Montano, Benito; Congregazione dell'Indice; Copernicanesimo; Galilei, Galileo; León, Luis de; Pineda, Juan de

Bibliografia

González Velasco 1999, ILI, Navarro Brotóns 1995, San José Lera 1999

Zúñiga y Avellaneda, Gaspar de - Arcivescovo e cardinale, fu giudice nel processo inquisitoriale contro l'arcivescovo di Toledo Bartolomé de Carranza. Zúñiga era un aristocratico, figlio del conte di Miranda. Studiò Teologia nell'Università di Salamanca, dove fu professore (1547). Fu vescovo di Segovia (1550), arcivescovo di Santiago de Compostela (1558) e di Siviglia (1569). Assistette alla seconda fase del Concilio di Trento, dove ebbe una partecipazione poco rilevante e dove conobbe Carranza. Nel 1570 Pio V lo nominò cardinale. Morì a Jaén il 2 gennaio del 1571.

Carranza fu arrestato nel 1559 con l'accusa di eresia. Nel 1560 fu accettata la sua ricusazione, per inimicizia notoria, nei confronti dell'inquisitore generale Fernando de Valdés e di due membri del Consiglio dell'Inquisizione spagnola. Il 5 maggio 1560 Pio IV autorizzò Filippo II a nominare vescovi o ecclesiastici alieni da ogni sospetto affinché gestissero il processo con le stesse facoltà che in precedenza aveva concesso all'inquisitore generale, ossia con poteri di istruire il processo ma non di portarlo a termine. Nel 1561 il re nominò Zúñiga il quale, paradossalmente, non era mai stato inquisitore. Il nuovo giudice si trasferì a corte invece

di andare a Valladolid, città nella quale era recluso Carranza e in cui si stava svolgendo il processo. Per questo motivo subdelegò i suoi poteri al vescovo di Palencia, Fernández de Valtodano, e al giurista Diego de Simancas, il che costringeva a perdere molto tempo in consulte con Madrid. Zúñiga agì sempre in accordo con il Consiglio dell'Inquisizione: decise che il processo si continuasse secondo il diritto inquisitoriale, nominò qualificatori per esaminare gli scritti dell'accusato e proibì a quest'ultimo di designare un procuratore a corte. Supervisionò la raccolta delle testimonianze (sentì anche la dichiarazione di Filippo II il 13 e il 14 ottobre 1562), così come l'impianto accusatorio da parte del fiscale e le altre parti del processo. Dato che non terminò di istruire la causa nel biennio stabilito dal papa, Pio IV prorogò il suo mandato. Alla fine del 1565 Pio IV nominò il suo legato in Spagna, il cardinale Ugo Boncompagni (poi Gregorio XIII), l'arcivescovo Giovan Battista Castagna (poi Urbano VII) e Giovanni Aldobrandini giudici muniti di facoltà per portare a termine il processo, ma la sua morte lasciò in sospeso i loro poteri. Il nuovo pontefice, Pio V, richiese che il prigioniero e il processo fossero trasferiti a Roma, verso cui Carranza partì il 5 dicembre del 1566. Con la legazione di Boncompagni e la partenza di Carranza si metteva fine all'intervento di Zúñiga come giudice del processo.

(I. Fernández Terricabras)

Vedi anche

Carranza, Bartolomé de; Simancas, Diego de; Valdés, Fernando de

Bibliografia

Gutiérrez 1951, Pazos 1946, Tellechea Idígoras 1962-1994

Zwingli, Hulrich v. *Protestantesimo, Italia*; *Protestantesimo, Portogallo*; *Protestantesimo, Spagna*

© 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